

Universidade Católica Portuguesa – Instituto de Estudos Políticos
Dissertação de Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais

**DO NOMINALISMO
À MODERNIDADE:
CONTRIBUTOS DE
GUILHERME DE OCKHAM
PARA O PENSAMENTO
POLÍTICO MODERNO**

António Pedro Ramalho Antunes Lopes Barreiro

Julho de 2019

Sob orientação do Prof. Doutor Hugo Miguel Mimoso Chelo

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE: CONTRIBUTOS DE GUILHERME DE OCKHAM PARA O PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO

António Pedro Ramalho Antunes Lopes Barreiro

Os nomes de Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes e John Locke são frequentemente referidos como expoentes do pensamento político moderno. A montante destes autores, porém, situam-se outras figuras, que os inspiraram e que anteciparam algumas das suas preocupações. Uma dessas figuras é Guilherme de Ockham, filósofo escolástico do século XIV, cujo pensamento contribuiu para um contexto intelectual de transição e ruptura entre a medievalidade e a modernidade.

Nesta dissertação, analisam-se os principais traços do pensamento lógico e metafísico de Ockham. Dedicam-se particular atenção à posição que o autor assumiu face ao grande debate intelectual do seu tempo – a questão dos universais –, na medida em que essa posição se tornou definidora do seu projecto filosófico, permitindo-nos qualificá-lo como figura destacada do *nominalismo*.

Na abertura desta dissertação, faz-se um enquadramento histórico acerca das raízes do debate sobre os universais. Este enquadramento inicia-se na Antiguidade Clássica e transcorre alguns filósofos destacados da Patrística e da Alta Idade Média, desembocando depois no contexto histórico e cultural da escolástica, em que Ockham se movia. Segue-se, depois, uma análise aprofundada do pensamento lógico e metafísico do autor. Por fim, através de uma leitura dos escritos de Maquiavel, Hobbes e Locke, procura-se compreender até que ponto Ockham poderá ter antecipado preocupações típicas do pensamento político moderno. Quando em busca da influência de Ockham, o argumento da dissertação detém-se, particularmente, na filosofia da linguagem de Hobbes e Locke, onde os autores desenvolvem perspectivas singulares sobre a natureza humana e a vida social, que se tornarão configuradoras dos seus argumentos políticos e que, ao mesmo tempo, parecem ecoar heranças de Ockham.

Palavras-chave: Guilherme de Ockham; nominalismo; medievalidade; universais; escolástica; modernidade; Nicolau Maquiavel; Thomas Hobbes; John Locke; pensamento político; verdade

The names of Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes and John Locke are frequently listed as important figures of modern political thought. Before these authors, however, one may find other names, who inspired them, and anticipated some of their concerns. One of these names is that of William of Ockham, a fourteenth-century scholastic philosopher. Ockham's thought contributed to an intellectual context of transition and rupture between scholastic medievality and modernity.

In this dissertation, we analyse the main characteristics of Ockham's logical and metaphysical thought. Particular attention is devoted to the author's position in the main philosophical debate of his time – the question of universals –, since this position eventually became a defining trait of his philosophical project, allowing us to qualify him as a prominent figure of nominalism.

The dissertation starts with a historical account of the debate on universals. We discuss how the debate started, in Classical Antiquity, how it developed through Patristics and the High Middle Ages and how, eventually, it became a central issue within the cultural and intellectual context of Scholastics, where Ockham inhabited. There follows an analysis of the author's logical and metaphysical thought. Finally, through the works of Machiavelli, Hobbes and Locke, we seek to understand to what extent has Ockham anticipated concerns that are typical of modern political thought. When searching for the weight of Ockham's influence, the argument of the dissertation looks with great interest at Hobbes' and Locke's writings on philosophy of language. Indeed, both authors offer singular perspectives on human nature and the social life, which became crucial for their political arguments and which, simultaneously, may echo aspects inherited from Ockham.

Keywords: William of Ockham; nominalism; Middle Ages; universals; Scholastics; modernity; Niccolò Machiavelli; Thomas Hobbes; John Locke; political thought; truth

«O meu nome é Alice, mas...»

«É um nome bem estúpido!» – interrompeu Humpty Dumpty, todo impaciente – «Que é que significa?»

«Um nome tem mesmo de significar alguma coisa?» – perguntou Alice num tom de dúvida.

«Claro que tem» – disse Humpty Dumpty, com uma risadinha. –
«O meu nome significa a forma que eu tenho... e é uma forma bem elegante, diga-se de passagem... Com um nome como o teu, quase que podias ter uma forma qualquer!»

Lewis Carroll, *Alice do Outro Lado do Espelho*
(Europa-América, 1978, p. 80)

«O que são as palavras?» disse o Bispo.

«Realmente, o que são?»

«Meros símbolos convencionais, Mr. Ryder, e esta é uma época muito céptica acerca dos símbolos convencionais.»

Evelyn Waugh, *Reviver o Passado em Brideshead*
(Moraes Editores, 1982, p. 235)

«A quem iremos nós, Senhor? Tu tens palavras de vida eterna!»

(Jo 6, 68)

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	9
INTRODUÇÃO.....	11
I. OS UNIVERSAIS COMO PONTO NEVRÁLGICO DA FILOSOFIA MEDIEVAL	21
1.1. <i>O Contexto Político da Europa no final do século XIII.....</i>	22
1.2. <i>Cidades, Corporações e Catedrais</i>	23
1.3. <i>O Desenvolvimento das Universidades.....</i>	25
1.4. <i>A Escolástica: Métodos e Horizontes.....</i>	27
1.5. <i>O Debate dos Universais.....</i>	28
1.6. <i>O Contributo dos Antigos: Os Universais em Platão e Aristóteles.....</i>	30
1.7. <i>Porfírio, Boécio, Agostinho: Perspectivas de Síntese e Transição</i>	34
1.8. <i>Antevisões do Nominalismo: Roscelino de Compiègne e Pedro Abelardo</i>	37
1.9. <i>A Síntese de São Tomás de Aquino</i>	40
II. O DESAFIO DE GUILHERME DE OCKHAM À ORDEM ESTABELECIDADA	43
2.1. <i>Tempo de Mudança.....</i>	44
2.2. <i>Duns Escoto e a Tradição Franciscana.....</i>	46
2.3. <i>Guilherme de Ockham.....</i>	49
2.4. <i>O Pensamento Lógico de Ockham.....</i>	53
A Teoria dos Termos	54
O Concreto e o Abstracto	57
Termos de Primeira e Segunda Intenção	60
Significado e Suppositio	63
2.5. <i>Ockham e os Universais.....</i>	66
O Assalto à Metafísica.....	66
A proposta do nominalismo.....	71
2.6. <i>A Navalha de Ockham: Um Programa de Reduccionismo Metafísico</i>	75
2.7. <i>Implicações do Ockhamismo na Ética e na Teologia.....</i>	81

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

A desmoralização dos actos.....	81
Ockham encontra Moisés	84
Razão, virtude e vontade no pensamento de Ockham	86
Deus como legislador arbitrário.....	92
III. INFLUÊNCIAS DE OCKHAM NO ESPÍRITO DA MODERNIDADE	99
3.1. <i>O movimento ockhamista na antecipação da modernidade.....</i>	<i>100</i>
3.2. <i>Ockham e Maquiavel: do nominalismo à “verità effettuale della cosa”</i>	<i>103</i>
3.3. <i>Ockham e Hobbes: da lógica nominalista ao poder autoritário e contratual</i>	<i>110</i>
Linguagem artificial, sociedade convencional.....	112
Algumas implicações políticas do nominalismo em Hobbes	121
O Deus legislador arbitrário de Ockham e o positivismo legal de Hobbes	123
3.4. <i>Ockham e Locke: da primazia do individual aos direitos do indivíduo.....</i>	<i>125</i>
Locke e a Filosofia da Linguagem.....	127
Locke, o Estado de Natureza e o Contrato Social.....	131
A primazia política do indivíduo e a predileção nominalista pelos individuais..	135
Locke como nominalista.....	137
Do nominalismo de Ockham e Locke à primazia dos direitos individuais.....	141
CONCLUSÃO	147
OBRAS CITADAS	155

AGRADECIMENTOS

Não teria sido possível concluir esta tese sem o auxílio e a amizade de tantas pessoas que, ao longo do processo de redacção, me ajudaram a levá-lo a bom porto. A cada uma delas, é devida uma palavra de agradecimento. Desde logo, aos meus pais e às minhas avós que, a bem da tese, suportaram o incumprimento dos meus deveres filiais, sem por isso deixarem de me oferecer o seu amor, a sua preocupação e as suas orações.

Ao Padre Mário Rui Pedras, que me guiou espiritualmente neste período, e que se interessou activamente pelo meu trabalho, com a consciência de que, além do intelecto, ele devia mobilizar-me a alma e a consciência orante. Ao Padre João Seabra, ao Padre Hugo Santos e ao António Capela, pelos livros que me emprestaram e por me terem proporcionado extraordinárias conversas sobre o tema da tese.

Ao Professor Hugo Chelo, que primeiro me sugeriu este tema de investigação e que me orientou de forma sábia e generosa, como só os bons mestres sabem fazer. Ao Professor Nuno Ferro, que se dispôs a conversar comigo sobre os resultados da tese. Ao Professor Paulo Ramos, de cuja inestimável ajuda me socorri para traduzir do Latim as citações longas de Ockham que se encontram destacadas no corpo do texto. À Francisca Sampaio, cuja perícia de revisora textual e cujo minucioso domínio da metodologia só são excedidos pelo optimismo da sua amizade. À tia Miúcha que, num gesto gratuito de encorajamento, me ofereceu o livro de Umberto Eco que cito na introdução.

A todos os amigos – o Samuel e o João Bernardo; o Padre Miguel, a Margarida, o Manuel e o José Maria; o Francisco e o Bernardo – de cuja companhia abusei, para que a experiência de escrever a tese não fosse excessivamente solitária. E a todos – particularmente a Beatriz, o Bernardo e o Tomás – os que, paciente e caridosamente, tantas vezes me ouviram dissertar sobre uma dissertação que não conheciam.

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE
Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

Por fim, e acima de tudo, a Deus Nosso Senhor, que me criou e me deu a vida, e me permitiu começar e terminar este trabalho. Posso apenas desejar que ele sirva para Lhe dar glória.

Lisboa, 25 de Julho de 2019

Festa de São Tiago, Apóstolo

INTRODUÇÃO

Em *A História Fabulosa de Pedro Schlemihl*, o protagonista faz um tracto com o demónio e vende-lhe a própria sombra. Torna-se, assim, num indivíduo sem rasto, absoluta e derradeiramente sozinho. Segundo Ortega y Gasset – um dos homens que melhor compreendeu as dificuldades do nosso tempo – a tragédia de Peter Schlemihl é a tragédia do homem moderno. “*Nós, os homens actuais, sentimos que ficámos de repente sozinhos na Terra; que os mortos não morreram a fingir, mas completamente; que já não podem ajudar-nos. (...) O Europeu está só, sem mortos-vivos à sua beira; perdeu a sua sombra, como Pedro Schlemihl. É o que acontece sempre que chega o meio-dia*” (Ortega y Gasset 2007, 58).

De tanto se sentir mais elevada que os tempos passados, a nossa época experimenta frequentemente a vertigem da orfandade. Sentimo-nos sós, como se os critérios e as referências do passado já não fossem suficientes para medir a amplitude das nossas vidas. E, no entanto, este actualismo permanente; esta desconexão face ao passado foi, em grande medida, forjada por nós próprios. Mais do que órfãos, somos muitas vezes parricidas, como escrevia Umberto Eco (*cf.* Eco 2018, 11-17). Vivemos o fragor da tensão entre o presente e o passado; a inovação e a continuidade; a incandescência da forja e a oficina do aprendiz. Mas o facto de desconhecermos – ou até de rejeitarmos – as raízes intelectuais do nosso tempo não as torna inexistentes, nem pouco importantes.

Esta tese nasce, por isso, com a pretensão de contrariar metodicamente as consequências da tentação actualista. Não falaremos directamente sobre o presente, nem falaremos unicamente sobre o passado. Falaremos, antes, sobre o passado que existe no presente. Sobre a sombra de Pedro Schlemihl – as raízes do presente que se fundam no passado.

Procuraremos, em concreto, acrescentar um contributo sobre as origens da modernidade. Bem sabemos que é um tema complexo, e com muitos ângulos de análise

possíveis. Não é sequer consensual que tenha havido apenas uma modernidade. Será porventura mais avisado falar em várias correntes; várias vagas; várias latitudes (*cf.* Himmelfarb 2008). E, no muito que se escreveu sobre o tema, é habitual salientar-se a influência seminal de autores tão diversos como Descartes (*cf.* Taylor 1989, 143), Hume (*cf.* Cahoon 1988, 240) e Vico (*cf.* Berlin 2013, 152) – ou, no terreno político, os contributos de Maquiavel (*cf.* Strauss 1989, 84), Hobbes e Locke (*cf.* Irwin 2011, 264-265).

Ora, o intuito desta dissertação não é compendiar os vários fatores da modernidade, nem discernir sobre a relevância dos seus contributos. Também não nos pronunciaremos sobre a interessante polémica que procura compreender se a modernidade é um movimento cultural e filosófico coeso, ou se houve várias *modernidades* em diferentes países. Este não é um trabalho sobre a modernidade em si, mas sobre as suas raízes e a sua origem. Sobre as forças intelectuais que, nos umbrais da modernidade, nas vésperas da sua eclosão, produziram os primeiros laivos de inovação e ruptura, a partir dos quais os modernos fizeram nascer as suas obras.

Estudaremos com particular atenção um autor que não é moderno, nem obedece às características típicas dos autores modernos. Trata-se de Guilherme de Ockham, um frade franciscano que viveu na primeira metade do século XIV. A obra escrita de Ockham compõe-se de grandes códices em Latim, que obedecem à estrutura formal da escolástica e que replicam os temas dominantes do seu tempo, oscilando entre a metafísica e a lógica. O autor pode parecer-nos demasiado distante, a sua escrita excessivamente arcaica e as suas preocupações vagamente desinteressantes, quer para os autores do início da modernidade, quer para nós e para os nossos contemporâneos. Mas a verdade é que Ockham é também um importante protagonista daquele que é “*talvez o primeiro episódio da luta entre gerações em que aparece explicitamente o termo modernus*”. Um episódio

diante do qual as academias europeias transitam “*de um discurso meramente metafísico e teológico à exploração de todas aquelas subtilezas de raciocínio que a lógica moderna estuda hoje como o legado mais duradouro do pensamento medieval e surge aquela que se define (evidentemente, com o orgulho de todos os movimentos inovadores) como Logica modernorum*” (Eco 2018, 19).

Esse olhar distendido no tempo permitir-nos-á situar Ockham em relação à tradição que o precedeu, mas também compará-lo com os autores modernos que se lhe seguiram. Deste modo, esperamos tornar evidente que as grandes querelas metafísicas que Ockham travou no seu tempo – e, em especial, a resposta *nominalista* que deu à questão dos universais – enformaram o enquadramento filosófico fragmentado e autónomo em que os modernos escreveram. É nossa convicção que esta influência de Ockham e do nominalismo foi particularmente relevante para as mudanças que a modernidade trouxe à filosofia política. Ao percorrermos o pensamento do autor, e ao compará-lo com alguns modernos, não deixaremos de procurar demonstrar que algumas teses tipicamente modernas, como os direitos individuais, o contrato social, ou a cisão entre a legiferância positiva dos governantes e uma noção prévia de lei natural só foram possíveis porque precedidas de um enquadramento filosófico que Ockham ajudou a forjar.

Deste modo, o primeiro capítulo, ainda de registo introdutório, será ocasião para enquadrar Ockham nas preocupações do seu tempo. Aí, lançaremos um olhar sobre a questão dos universais, que dominou o panorama filosófico medieval. Veremos como, na Antiguidade Clássica, na Patrística e na filosofia cristã, esta questão foi tomando forma, no quadro do surgimento da metafísica e do esforço humano para conhecer e interpretar a unidade do real. Procuraremos também explicar que, pelas suas circunstâncias históricas específicas, a Idade Média estava unicamente talhada para desenvolver este debate, enquadrando-o como uma questão nevrálgica e decisiva.

Neste capítulo, não deixaremos de procurar, ainda que com a necessária brevidade, familiarizar o leitor com os contributos de alguns dos filósofos mais relevantes destes períodos, enquadrando-os numa reflexão metodológica sobre a universidade medieval e sobre as técnicas académicas da escolástica. Veremos também que o debate sobre os universais não é uma querela temporalmente situada, mas sim um debate cujas ramificações chegam até aos nossos dias. Trata-se, afinal, de perceber se a realidade observável é constituída apenas por coisas individuais e isoladas entre si, ou se elas podem ser ordenadas em categorias metafísicas – *e.g.* espécies e géneros – e se essas categorias são meras palavras, ou se correspondem a algo realmente existente. Uma discussão complexa, mas profundamente relevante para que se possa aferir a natureza da verdade.

No segundo capítulo, que ocupa a parte central da tese, debruçar-nos-emos sobre a figura de Guilherme de Ockham. Ele, que dá título a esta tese, é uma ponte entre o passado e o presente – a medievalidade e a modernidade – e, ao mesmo tempo, um rastilho para a ruptura entre os dois. O seu pensamento, que analisaremos quer a partir das suas obras, quer a partir do auxílio interpretativo de comentadores contemporâneos, adopta como crivo os temas, os métodos e as estruturas formais da escolástica, mas reflecte também um exercício de clivagem e rejeição do passado. Ao determo-nos com maior detalhe sobre os escritos de Ockham, teremos ocasião de salientar esta sua dimensão rupturista. Vê-la-emos, em particular, no seu pensamento lógico. Afinal, como explicaremos adiante, Ockham não hesita em transferir para o plano da lógica discussões que a tradição se habituara a tratar no domínio da metafísica. Esta é uma decisão relevante, porque transforma discussões sobre a realidade extra-mental em debates sobre linguagem e raciocínio.

Por outro lado, é importante fazer uma ressalva sobre o tratamento que damos, nesta dissertação, ao pensamento de Ockham. Ao longo deste trabalho, dedicaremos pouca ou

nenhuma atenção aos escritos políticos que o autor produziu na fase final da sua vida. Essa poderá parecer ao leitor uma decisão bizarra, sobretudo considerando que o âmbito académico desta tese é a Ciência Política. Trata-se, contudo, de uma decisão consciente e assumida, que explicaremos em detalhe mais adiante, mas sobre a qual nos parece útil falar desde já: o pensamento de Ockham é, habitualmente, dividido em duas fases que, de tão distintas, quase poderiam corresponder a dois autores diferentes.

Na primeira fase, sobre a qual nos debruçaremos, Ockham encontra-se em Oxford a estudar e produz várias obras sobre metafísica e lógica. No segundo momento, após haver protagonizado uma acesíssima polémica com a Santa Sé, o autor refugia-se numa corte imperial e dedica os seus últimos anos à produção de obras políticas de carácter polémico, nas quais reflecte sobre a limitação da potestade pontifícia e sobre a natureza da propriedade. Questões que, sendo relevantes, foram abordadas de um modo demasiado marcado pelo contexto do autor e pelo rancor que alimentava em relação ao Papa. O objecto desta tese não é, assim, o pensamento político de Ockham, mas antes o impacto que a sua metafísica e a sua lógica produziram sobre a modernidade, e sobre alguns expoentes do pensamento político moderno.

Tendo vivido e escrito na primeira metade do século XIV, Ockham não é, nem poderia ser um autor moderno. Ao iniciarmos esta tese, partimos dessa constatação irreduzível e historicamente abalizada. Mas procuraremos também debruçar-nos sobre esses elementos que, sobretudo no pensamento lógico e metafísico de Ockham, ajudaram a enquadrar e preparar a modernidade.

Ainda a propósito do segundo capítulo, é importante fazer uma consideração metodológica: para a leitura dos escritos de Ockham, socorremo-nos de traduções académicas consagradas. As citações da *Summa Logicae* provêm de uma tradução da St. Augustine Press; as referências aos *Quodlibets* são feitas a partir de uma tradução editada

pela Universidade de Yale; os excertos do *Ordinatio* provêm de um trabalho de tradução e interpretação feito por Paul Spade, um dos mais conceituados especialistas mundiais em Ockham. Contudo, tendo surgido por vezes a necessidade de robustecer o argumento da tese com citações mais longas e importantes, optámos, no caso dessas citações, por um confronto directo com o Latim original. Utilizámos, para esse efeito, uma edição das obras completas de Ockham em Latim, que é da responsabilidade dos franciscanos da Universidade St. Bonaventure, em Nova Iorque. Graças ao inestimável auxílio do Professor Doutor Paulo Ramos, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, foi-nos possível traduzir estes excertos directamente do Latim para português, o que nos proporcionou um acesso mais directo ao argumento do autor. Ao longo de toda a dissertação, a referenciação bibliográfica é feita de acordo com o sistema autor-data. No caso das obras de Ockham, para simplificar a leitura, acrescentámos, além da referência ao autor e à data de publicação, o título da obra.

Por fim, o terceiro capítulo pretende ser como que o fulcro de toda a tese. Aí, sujeitamos Ockham a um exercício comparativo com três autores modernos – Maquiavel, Hobbes e Locke –, cujo pensamento político se revelou especialmente influente e inovador. Os vários elementos da filosofia de Ockham, que o segundo capítulo tratará de isolar e explicar, serão aqui medidos a par das ideias e teorias destes três autores. Procuraremos, assim, tornar evidente o alcance do impacto de Ockham no pensamento político da modernidade.

É certo que este momento de comparação está sujeito a riscos: mesmo existindo elementos em comum entre Ockham e estes autores, é possível argumentar que essas similitudes são casuais ou contingentes; é possível considerar que elas se devem à influência comum de uma corrente ou autor terceiro, que pende tanto sobre Ockham como

sobre estes modernos; é possível, ainda, supor que, a ter contribuído para o pensamento destes autores, Ockham não o tenha feito directamente, mas apenas por via indirecta.

Cremos, porém, que este exercício comparativo é útil, mesmo que ele não seja suficiente para atestar uma ligação directa entre Ockham e esta tríade moderna – Maquiavel, Hobbes e Locke. A mera similitude será suficiente para demonstrar que o projecto filosófico de Ockham antecipa preocupações modernas e que fornece uma base propícia à sua fundamentação. Inovações como a ideia de contrato social, a primazia política do indivíduo ou a valorização da vontade do legislador como critério suficiente de decisão política encontram algumas raízes no enquadramento lógico, filosófico e metafísico que Ockham ajudou a produzir.

Uma última advertência deve ser feita: ao longo do segundo e, sobretudo, do terceiro capítulo, à medida que formos explicando a resposta de Ockham à questão dos universais e a influência desta resposta nos alvares da modernidade, poderá ocorrer ao leitor a necessidade de proceder a uma análise crítica da modernidade, que ponha em evidência traços de atomismo, ou um risco de fragmentação que, além de política e moral é, antes de tudo, metafísica. Poderá até surgir a ideia de que esses traços constituem elementos estruturais – embora não necessariamente abonatórios – da modernidade. Esta dissertação não pretende, porém, promover um exercício crítico da modernidade, por útil ou tempestivo que ele seja. Não pretendemos tomar posição sobre os méritos ou deméritos da modernidade. O nosso propósito é outro: estudar a figura e o pensamento de Guilherme de Ockham e, a partir dele, redescobrir raízes mais antigas, mais profundas e mais complexas da modernidade.

No século XII, ficou famoso o adágio de um escolástico – Bernardo de Chartres – segundo o qual somos “*anões aos ombros de gigantes*”. A frase é bela, e sugere uma humilde reverência para com os grandes intelectuais do passado. Mas há nela uma

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

deliciosa e subversiva ambiguidade: é que os anões de hoje, mesmo que alcandorados sobre o esforço dos gigantes de antanho, enxergam mais longe do que alguém alguma vez viu (Eco (org.) 2016, 273-274).

Esta é uma tese sobre gigantes. Sobre os gigantes que iniciaram a era moderna e sobre um gigante em particular – Guilherme de Ockham – que, não sendo um moderno, ofereceu os seus ombros de precursor para sustentar intelectualmente os projectos políticos que forjaram a modernidade.

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE
Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

I.
OS UNIVERSAIS COMO
PONTO NEVRÁLGICO DA
FILOSOFIA MEDIEVAL

1.1. O Contexto Político da Europa no final do século XIII

Em 1285, a Europa vivia o apogeu da Baixa Idade Média. A consolidação das monarquias contrastava com a afirmação dos senhores feudais e das cidades livres. Por todo o continente, o panorama político-militar era dominado por tensões entre “*a ambição centralizadora dos Reis e os localismos centrífugos*” (Backman 2003, 283).

Em França, a dinastia capetiana unificara o território a partir da Île-de-France. No centro de Paris, o rei São Luís¹ mandava erigir a *Sainte Chapelle*, para albergar a Coroa de Espinhos trazida da Terra Santa. Os grandes vitrais da capela, cuja área se estende na vertical por mais de seiscentos metros quadrados, testemunham a perícia de artesãos e artistas, colocada ao serviço do louvor a Deus, mas evocam também o poder nascente de uma coroa eficaz na centralização.

Do outro lado da Mancha, também Inglaterra experimentava as tensões entre centro e periferia: a disputa entre o rei João Sem-Terra e os seus súbditos, no início do século XIII, levaria a que fosse lavrada, em 1215, a *Magna Carta*. O documento, escrito para salvaguardar “*os privilégios dos senhores feudais e dos príncipes da Igreja*” ficaria impresso na consciência nacional como uma prerrogativa “*dada a todo o povo inglês*” (Grimberg 1940, 68). Neste espírito, o Parlamento inglês foi crescendo em representatividade e poder, passando a reunir “*além dos grandes vassalos laicos e eclesiásticos, os representantes dos livres proprietários territoriais e da burguesia das cidades*” (Grimberg 1940, 70). A subida ao trono de Eduardo I, em 1272, veio somar à

¹ A História recorda Luís IX de França como um soberano justo e sábio (cf. Martínez 2002, 556-558). A sua figura, que ocupa um lugar destacado na iconografia nos Santos, providenciou também uma referência comportamental do monarca católico medieval. O estudo de Jacques Le Goff sobre “Os Gestos de São Luís: Encontro com um Modelo e uma Personalidade” (Le Goff 2019, 67-77) providencia um interessante retrato sobre este soberano.

força do Parlamento o prestígio da Coroa, apostada em unificar as ilhas britânicas e em solidificar o seu domínio sobre os povos celtas de Gales, da Escócia e da Irlanda.

Já na Península Ibérica, o contexto político e militar era dominado pela urgência da Reconquista Cristã. À medida que as tropas portuguesas desciam sobre o Alentejo e o Algarve e que os exércitos de Leão e Castela recuperavam Múrcia e a Andaluzia, robustecia-se também o poder das coroas ibéricas. Deste modo, a Reconquista, além da sua dimensão religiosa, traduziu um processo eficaz de centralização do poder.

Um pouco por toda a Europa, enfim, a cena política replicava esta tensão dinâmica entre centro e periferia; unidade e dispersão: no espaço alemão, o poder difuso de príncipes e senhores feudais media forças com as ambições unificadoras do Sacro Império Romano-Germânico; a norte, consolidavam-se a Suécia, a Dinamarca e a Noruega, mas fervilhava também, em redor do mar Báltico, um pontilhado de cidades mercantilizadas e cosmopolitas – a Liga Hanseática –; a sul, ganhava força o Reino de Aragão, mas a Península Itálica repartia-se em pequenos e abastados principados, de cujos portos partiam as grandes rotas comerciais que uniam a Europa aos mercados e às culturas do Oriente (*cf.* Backman 2003, 296-297).

1.2. Cidades, Corporações e Catedrais

No plano económico e social, desenhava-se também um jogo de forças entre a unidade e a dispersão. Em 1285, a Europa vivia um tempo de acalmia, possibilitado pela centralização do poder régio. Este contexto revelava-se propício aos grandes arroteamentos agrícolas e a um generoso aumento de produtividade, que coincidiu com uma “*expansão económica sem precedentes*” (Nicholas 1999, 313).

Nos campos, onde se confirmava a importância da agricultura como principal actividade económica (*cf.* Curull 2002, 501-503), solidificava-se também o ascendente da nobreza fundiária sobre um vasto contingente de servos da gleba e trabalhadores jornaleiros que, a troco de corveias, tributos e contrapartidas variadas, vivia e trabalhava nas propriedades senhoriais. Ao mesmo tempo, uma significativa expansão demográfica desaguava nas cidades, que assim medravam em dimensão e influência. Deste modo, o crescimento económico, possibilitado por um quadro de estabilidade política e afirmação do poder régio, alimentava também os contrapoderes locais e difusos – a nobreza e as cidades.

As grandes urbes europeias, ancoradas nas rotas comerciais, tornaram-se locais prósperos e cosmopolitas. Dentro da malha cidadina, surgiram guildas e corporações profissionais, que agrupavam os ofícios urbanos, emprestando-lhes uma organização coesa e um maior prestígio social. Muitas destas corporações sobreviveram ao longo de séculos, exercendo poder e influência no governo das cidades.

Não raras vezes, a autoridade régia e o poder senhorial reconheceram a importância destas associações, concedendo privilégios e isenções às cidades onde elas se afirmavam. Muitos são os casos de cartas comunais atribuídas a grandes cidades, que assim passavam a gozar de governos municipais próprios e de uma larga autonomia política e administrativa (*cf.* Brunel e Lalou (dir.) 1992). Mas o prestígio das corporações e das cidades media-se também pela imponência da sua arquitectura. As grandes catedrais góticas, que marcaram de forma tão emblemática a Baixa Idade Média, nasciam, por vezes, deste desejo das elites urbanas de manifestar, através da magnificência arquitectónica, o poder e o estatuto das suas cidades.

As catedrais não são, porém, meras testemunhas silenciosas do génio de quem as levantou. As suas estruturas pesadas e complexas não foram pensadas para exaltar a

individualidade, mas para celebrar a unidade e a totalidade. Colunas e torreões; arcos em ogiva e abóbadas; contrafortes e arcobotantes, tudo nelas converge para elevar o espírito humano a Deus. Cada detalhe da catedral foi integrado num projecto uno e coerente, capaz de comunicar cânones de harmonia estética. O simbolismo do trabalho escultórico não pode ser interpretado sem se atender à significação dos vitrais; as imagens dos santos só revelam plenamente o seu sentido quando analisadas em conjunto com os altos-relevos dos capitéis; as rosáceas derramam feixes de luz sobre o retábulo dos altares.

Num tempo dominado por clivagens entre unidade e diversidade, centro e periferia, universal e particular, a harmonia monumental das catedrais é a alegoria perfeita para uma sociedade em busca de ordem. Adiante, veremos como, através da questão dos universais, essa demanda ganhou forma também na filosofia da época.

1.3. O Desenvolvimento das Universidades

Ao longo dos séculos XII e XIII, a Europa atravessou um tempo de grande vivacidade académica e intelectual². O conhecimento filosófico e científico que, durante boa parte da Alta Idade Média, fora cuidadosamente guardado, copiado e estudado nos mosteiros, a salvo do fragor das invasões bárbaras e das confusas lutas intestinas que redesenharam o mapa político europeu, começava a regressar ao coração da praça pública e dos debates intelectuais.

² Este facto contrasta certamente com a percepção popularmente difundida de que o período medieval foi um tempo de fanatismo e obscurantismo, em que se rejeitou o desenvolvimento científico e se ignoraram as conquistas intelectuais das civilizações clássicas. Sucede, porém, que essa percepção é largamente infundada e injusta. Charles H. Haskins fala mesmo na ocorrência de um *Renascimento* durante os séculos XII e XIII. Escreve o medievalista: “*The epoch of the Crusades, of the rise of towns, and of the earliest bureaucratic states of the West, it saw the culmination of Romanesque art and the beginnings of Gothic; the emergence of the vernacular literatures; the revival of the Latin classics and of Latin poetry and Roman law; the recovery of Greek science, with its Arabic additions, and of much of Greek philosophy; and the origin of the first European universities. The 12th century left its signature on higher education, on the scholastic philosophy, on European systems of law, on architecture and sculpture, on the liturgical drama, on Latin and vernacular poetry*” (Haskins 1927, viii).

Nesse processo de regeneração intelectual, as universidades revelaram-se um agente particularmente relevante. As primeiras experiências universitárias, surgidas provavelmente na segunda metade do século XI, num registo de “*livre associação de professores e estudantes*” (Eco (org.) 2016, 204), deram lugar, nos séculos seguintes, à fundação de dezenas de instituições de estudos superiores, que gozavam de estatutos próprios e autonomia administrativa. Também aqui se jogava, nestes grandes centros de estudo e difusão cultural, a peleja entre a concentração e a dispersão do poder. Amiúde tomadas sob a protecção régia, as corporações universitárias procuravam conquistar autonomia perante as elites urbanas, os senhores feudais e a querela canónica entre os antigos mosteiros e as nascentes ordens mendicantes – franciscanos e dominicanos (*cf.* Le Goff 1980, 176-177).

Apesar das tensões, foi esta multiplicidade de forças que permitiu que, a partir das universidades, pudesse a Europa experimentar um período de regeneração cultural e filosófica. Numa expressão feliz, Charles H. Haskins escreve que o século XIII fez de nós “*herdeiros não [apenas] de Atenas e Alexandria, mas de Paris e Bolonha*” (Haskins 1957, 2-3). Com efeito, foi nos bancos das grandes universidades medievais que os autores de antanho – Aristóteles e Platão, Porfírio e Plotino, Marco Aurélio, Boécio e Cassiodoro, Tertuliano, Ireneu e Orígenes, Ambrósio e Agostinho – entraram no coração dos debates intelectuais da medievalidade. O próprio currículo universitário, inspirado no *trivium* de gramática, dialéctica e retórica, e no *quadrivium* de aritmética, astronomia, geometria e música, ecoava os cânones pedagógicos propostos por Agostinho oitocentos anos antes (*cf.* Brown 2004, 189). Além disso, a universidade medieval abriu as portas à disputa e à controvérsia com os grandes filósofos do tempo, mesmo os de outras tradições. Assim, também os escritos dos judeus Avicbron e Maimónides e dos islâmicos Alfarabi, Avicena e Averróis foram alvo de estudo e de análise e deram origem a abundantes

tratados críticos. Grande parte da recepção medieval de Aristóteles chegou, aliás, às universidades europeias por via de traduções islâmicas (cf. Leff 1958, 171-174).

1.4. A Escolástica: Métodos e Horizontes

No coração da experiência universitária medieval, nasceu a escolástica, com a sua metodologia própria, que procurava articular os princípios da Revelação cristã com o conhecimento filosófico, robustecido pela autoridade dos antigos mestres³. Nesta busca de totalidade, os escolásticos desenvolveram um estilo literário próprio, marcadamente austero, despersonalizado e *conceptualizante*, que abdicava dos recursos estilísticos – as metáforas, as interrogações retóricas, a ironia, a estrutura dialógica, a dimensão confessional – que povoavam a produção retórica dos antigos clássicos e os grandes sermões da Patrística. Como escreve Marie-Dominique Chenu, o acto de pensar passou a ser visto como “*um ofício com leis minuciosamente fixadas*”, que permitiam almejar um novo horizonte de precisão terminológica e coerência argumentativa (Chenu 1954, 52). Entre essas regras apertadas, os escolásticos inscreveram uma preocupação com a gramática, entrevedo na estrutura frásica uma condição necessária para aferir a validade lógica dos argumentos. Procuraram também, por outro lado, usar de uma grande precisão

³ De modo algum deve a escolástica ser confundida com um projecto religioso fundamentalista, ou com um movimento que tivesse pregado a auto-suficiência das Escrituras e dos dogmas cristãos, retorcendo a investigação filosófica de modo a vergá-la segundo a conveniência eclesiástica. Pelo contrário, entrecruzando a filosofia e a teologia, os escolásticos foram sabendo respeitar a autonomia de ambas, valorizando as regras próprias a que cada uma deveria estar submetida. A expressão *filosofia cristã*, por vezes aplicada à escolástica medieval, facilmente induz o leitor em erro acerca dos propósitos e das linhas de actuação dos filósofos da Idade Média. Este tema, da relação entre a filosofia e a teologia e da autonomia de ambas, foi eficazmente tratado por Étienne Gilson nos primeiros dois capítulos do seu livro *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. Em jeito de síntese, transcrevemos o seguinte excerto: “*Una filosofía puede invocar una revelación y ser falsa, pero no porque en ella se inspire, sino porque es una mala filosofía: los errores de Malebranche, tan profunda y auténticamente cristiano, serían buen ejemplo de ello; pero una filosofía puede inspirarse en una revelación y ser verdadera, y, si es verdadera, es porque es una buena filosofía*” (Gilson 2004, 372).

terminológica. As palavras eram importantes, e deveriam ser empregues de modo a evidenciar o seu autêntico significado.

A relação com os autores do passado era um aspecto particularmente relevante para os escolásticos⁴. Vimos, aliás, na introdução, que pertence a um escolástico – Bernardo de Chartres – o conhecido adágio que atribui aos pensadores do seu tempo o estatuto de *anões sobre os ombros de gigantes*. Como salienta Umberto Eco, a frase não deixa de ser algo ambivalente. Ao mesmo tempo que reconhece a superioridade intelectual da Antiguidade – e a profunda dependência do seu tempo em relação a ela –, sugere também que os *anões* seus coevos, alcandorados na paternidade do passado, enxergam mais longe do que qualquer dos seus predecessores (*cf.* Eco (org.) 2016, 273-274). Na verdade, essa dupla relação de reverência pela tradição e de inovação intelectual marcou sempre o panorama filosófico da Idade Média.

1.5. O Debate dos Universais

Articulando a filosofia e a teologia; o dogma e a disputa; a autoridade dos antigos e a originalidade metodológica, os escolásticos produziram admiráveis sínteses sobre o mundo que os rodeava. A sua busca pelo saber era também, em certo sentido, uma demanda pela unidade, num mundo em que esta era entendida como problemática. Assim, procuraram compreender o mundo como um sistema complexo, onde as várias coisas existentes estabeleciam relações entre si, se articulavam umas para as outras e respondiam

⁴ Nos grandes tratados da escolástica medieval, são habituais as referências aos antigos filósofos, em jeito de argumento de autoridade. Chenu refere que: “*Dans les seules douze premières questions de la somme théologique, S. Thomas rapporte 160 citations, 55 d’Aristote, 44 d’Augustin, 25 de Denys, 23 des Pères latins, 4 des Pères grecs, 9 d’auteurs profanes; et de Denys, dans toute son œuvre, on relève 1702 citations*” (Chenu 1954, 106).

a elementos de estruturação teleológica que inscreviam na sua própria natureza uma conotação moral e normativa própria.

O esforço sistematizador da escolástica beneficiou, contudo, de um património de conhecimento filosófico herdado da Antiguidade. Afinal, desde os primórdios da filosofia que o homem se interrogava sobre o sentido da sua existência; sobre “*a causa última e os primeiros princípios mais universais da realidade*” (Alvira, Clavell e Melendo 1989, 15). Estas questões, tão profundas quanto fundamentais, haviam dado forma a uma disciplina filosófica particularmente importante: a metafísica. Através da metafísica – dos seus recursos formais, do seu vocabulário – os filósofos antigos tinham desenvolvido uma visão abrangente e mais intrincada da realidade, que transcendia o domínio físico e observável para incidir sobre as relações imateriais existentes entre as várias coisas.

Mesmo constituindo uma área autónoma do saber, a metafísica revestiu-se sempre de um certo carácter seminal. Na *Metafísica* de Aristóteles, os enunciados metafísicos entrecruzam-se muitas vezes com postulados provenientes da física. A própria política, que o Filósofo via brotar da natureza gregária e racional do homem (*cf.* Aristóteles 2019, 1253a, 2-4), retirava a fundamentação para a sua existência de um postulado metafísico sobre a natureza humana. E, de modo similar, também a ética e o direito, áreas marcadamente ligadas à experiência das sociedades humanas, dependiam de enunciados metafísicos para se densificarem. Mais tarde, durante o período patrístico, a metafísica revelou-se também importante para o surgimento da teologia (*cf.* Alvira, Clavell e Melendo 1989, 24-25). Exemplos que permitem tornar claro que as grandes questões da metafísica, longe de constituírem exercícios espúrios e “*puramente especulativos*”, “*afectam profundamente a vida humana*” (Alvira, Clavell e Melendo 1989, 16).

Ora, os filósofos da Idade Média rapidamente compreenderam a importância da metafísica. E, entre as várias questões que esta disciplina filosófica vinha suscitando no

espírito humano, tomaram em mãos uma pergunta fundamental: como se relacionam os entes individuais⁵ com a ordem cosmológica mais vasta? Num enunciado como “*Sócrates é humano*”, que valor deveríamos reconhecer ao termo *humano*? Existiria realmente como elemento extra-mental autónomo? Existiria apenas no plano intelectual, encontrando expressão material em cada um dos entes individuais que reunissem um determinado conjunto de características ontológicas? Ou não existiria de todo, sendo apenas uma criação do artifício humano – um nome?

Este debate, que a História regista como um *debate sobre os universais*, vinha ganhando lastro – com veremos – desde Platão e Aristóteles, mas encontrou na medievalidade o contexto propício para se desenvolver. E, por bizarro que nos pareça, é importante perceber que muito estava em jogo neste debate. Tratava-se de determinar se as categorias metafísicas universais existiam na realidade e, como consequência, saber se o mundo obedecia a uma ordem própria, inscrita na natureza das coisas e capaz de relacionar todos os entes, ou se, pelo contrário, a realidade se tecia apenas de entes individuais desarticulados. O debate sobre os universais era, no seu cerne, um debate sobre a verdade; sobre como é que, “*num mundo onde toda a realidade é particular e individual, pode o intelecto humano distribuir a multiplicidade do real em classes*” universais e abstractas (Gilson 2004, 15-17).

1.6. O Contributo dos Antigos: Os Universais em Platão e Aristóteles

⁵ O conceito de ente refere-se a tudo o que é – *id quod est*. Trata-se, assim, da categoria metafísica que designa qualquer objecto ou entidade individual que existe. Reconhece-se-lhe também uma componente activa, dado que designa os objectos enquanto são – “*Este termo, no entanto, não expressa exactamente o mesmo que ‘coisa’, já que procede do verbo ser e designa as coisas enquanto são; assim como vivente é o que vive, cantante o que canta, corredor o que corre*” (Alvira, Clavell e Melendo 1989, 27).

No desenho das linhas-mestras deste debate, revelaram-se especialmente relevantes os contributos de dois grandes filósofos antigos: Platão e Aristóteles. Embora ambos tenham sustentado a existência dos universais, as diferenças significativas entre os seus entendimentos metafísicos iniciaram uma tradição de controvérsia e de intenso debate sobre esta realidade.

Para Platão, toda a realidade é enformada pela existência de Ideias (*eidōs*), isto é, de substâncias que, sendo incorpóreas e inacessíveis à percepção dos sentidos, não deixam por isso de existir, e podem ser apreendidas através do exercício intelectual (*cf.* Platão 2000, 65d - 66a). Ora, a Ideia, tal como Platão a concebe, não é uma elucubração do intelecto; um *conceito* artificial, mas uma verdade metafísica realmente existente, que o Homem pode contemplar com “*o olho da alma*”. É através das Ideias que conseguimos vislumbrar cada “*ente individual em si, na sua forma mais rica e determinada*” (Chevalier 1955, 209-210). As Ideias são reais. Mais ainda, as Ideias são o que de mais real existe; encarnam *o ser em si*. Neste sentido, ao propô-las como objecto primacial do conhecimento filosófico, Platão faz uma opção gnosiológica clara: quer caminhar “*da consideração do que é sensível e visível até à consideração do que é inteligível e invisível*” (Abbagnano 1976, 176).

Mais até do que entidades reais, as Ideias são, para Platão, a verdadeira natureza das coisas: são o fundamento gnosiológico de toda a realidade. Conhecendo-as, é possível conhecer a realidade, na medida em que elas fornecem critérios para ajuizar sobre as coisas visíveis. Assim, “*para julgar do que é bom, justo, santo, belo, o critério é fornecido pelas ideias correspondentes, isto é, pelas entidades a que estes conceitos correspondem*” (Abbagnano 1976, 177). Por seu turno, o *mundo das Ideias* revolve em torno de um fundamento próprio; uma Ideia em relação à qual todas as restantes se afirmam. Trata-se do conceito de *bem supremo* que, além de constituir uma chave

interpretativa de carácter gnosiológico, é também aquilo que infunde a essência e a existência ao mundo das Ideias (cf. Ross 1966, 41)⁶.

A tese de Aristóteles afigura-se-nos mais complexa. Diríamos, em primeiro lugar, que, para o Filósofo, “o mundo que nos é dado na experiência é um mundo de coisas individuais, concretas, agindo e reagindo umas sobre as outras” (Ross 1987, 164). Nesse emaranhado de relações complexas, é possível discernir regras e princípios gerais, bem como características e atributos comuns a vários entes individuais⁷. Estas categorias universais existem realmente, mas não como entidades ontologicamente autónomas num “mundo separado” e transcendente (Ross 1987, 165), ao qual só se acede por via da contemplação e da vida filosófica⁸. O Filósofo considera, por isso, impossível que algum universal, “qualquer que ele seja, seja uma substância”, dado que “a substância primeira de um indivíduo é aquela que lhe é própria, e não a de outro” e que o universal, pela sua própria natureza, é necessariamente “comum a muitos seres” (Aristóteles 1945, Z 13, 1038b, 8-13). De outro modo, “se em Sócrates, que é substância, existisse uma

⁶ Isso mesmo explica Platão na *República*, ao considerar que, aos objectos de conhecimento, “não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder” (Platão 2014, 509b 6-10). Deste modo, o bem revela-se, além de fundamento ontológico e gnosiológico, forçosamente *transcendente*.

⁷ Escreve Aristóteles nas *Categorias*: “Das coisas que são, umas são ditas de algum sujeito, mas não estão em nenhum sujeito. Por exemplo, o homem é dito de um sujeito, a saber, de um certo homem, mas não está em nenhum sujeito” (Aristóteles 2016, 1a 20-23).

⁸ Para Aristóteles, o ponto de partida não são as Ideias, como entidades transcendentais que podemos contemplar, mas a própria realidade empírica, que não se limita a participar por analogia de uma realidade mais complexa e mais perfeita, mas que constitui, em si mesma, a realidade. Escreve Guthrie: “Él [Aristóteles] sostiene que cuanto más se aproxime la ciencia a definir el individual más rica es la realidad que está describiendo” (Guthrie 1993, 227). Esta é uma diferença crucial em relação a Platão, que os separa no plano gnosiológico e epistemológico. Para sinalizar esse contraponto, os comentadores modernos sentiram-se tentados a diferenciar o *realismo* aristotélico e o *idealismo* platónico. Se adoptarmos, contudo, a terminologia própria da medievalidade, tanto Aristóteles como Platão podem ser considerados *realistas*, na medida em que ambos reconhecem a existência real dos universais. Diferenciam-se, assim, dos *nominalistas* e dos *conceptualistas*, como teremos ocasião de explicar adiante.

outra substância («homem» ou «vivente») teríamos um ser completo de várias substâncias, o que é impossível” (Abbagnano 1976, 262)⁹.

Pelo contrário, os universais surgem, para Aristóteles, profundamente incrustados na realidade sensível, no âmago dos entes individuais (*cf.* Chevalier 1955, 675n). Em cada um desses entes, entrecruzam-se matéria (*hilé*) e forma (*morphé*), como princípios constitutivos e causas da sua existência. Sem a forma, a matéria é apenas uma “*potência preformada*” (Chevalier 1955, 326), mas, sem a matéria, a forma não conhece qualquer existência na realidade sensível. A forma *actualiza* a matéria, concedendo-lhe uma essência própria. Ao mesmo tempo, a matéria como que *individualiza* a forma, permitindo-lhe uma existência concreta na realidade sensível (Aristóteles 1945, Λ, 3).

Evidentemente, no plano intelectual, a forma pode existir sem a matéria. Afinal, também nas obras humanas, “*a ideia da casa ou a ideia da saúde*” precedem a “*casa construída*” e a “*saúde realizada*”, e são inclusivamente suas causas (Chevalier 1955, 676n). Do mesmo modo, também a forma, unindo-se à matéria como acto qualificador de uma potência, “*quebra a indeterminação da matéria, dando-lhe um determinado grau de ser, pelo qual se mantêm vinculadas todas as suas partes*” e permitindo-lhe existir (Alvira, Clavell e Melendo 1989, 98). Na sua existência intelectual, anterior à sua manifestação *hilemórfica* – i.e., unida à matéria – a forma revela-se como um *universal* acessível ao conhecimento humano. No plano ontológico, porém, o universal não existe num etéreo *mundo das Ideias*, senão na própria realidade sensível, onde assume o papel de uma qualidade ou característica que, necessariamente articulada com a matéria, a qualifica e actualiza.

⁹ Nas *Categorias*, Aristóteles formula esta ideia de modo ligeiramente distinto. Escreve ele que “*aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal*” corresponde aos entes individuais – “*como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo*”, mas que as espécies e os géneros em que estas substâncias se agregam constituem “*substâncias segundas*” (Aristóteles 2016, 2a 14-19).

1.7. Porfírio, Boécio, Agostinho: Perspectivas de Síntese e Transição

Na transição do mundo antigo para a medievalidade, a controvérsia sobre os universais permaneceu fervilhante e foi sendo revigorada pelo contributo de diferentes escolas de pensamento. No século III, antes ainda da conversão do Império Romano ao Cristianismo, o neoplatonista Porfírio dá testemunho da complexidade deste tema (cf. Copleston 2003, 137). No seu *Isagoge* – um comentário às *Categorias* de Aristóteles – enuncia as linhas-mestras que marcarão o debate ao longo dos séculos seguintes. Tratar-se-á de perceber “*se eles [os universais] existem ou se não consistem em mais do que puros conceitos*”, se, existindo, “*são corpóreos ou incorpóreos*” e se, finalmente, sendo incorpóreos, “*estão separados ou existem nas coisas sensíveis, e em articulação com elas*”. Sobre estas três matérias, Porfírio evita falar, “*porque elas supõem uma pesquisa muito profunda e uma revisão longa*” (Porfírio 1998, 1).

O texto de Porfírio chegou-nos por via de uma tradução latina¹⁰, feita no século VI pelo filósofo cristão Boécio¹¹. De Porfírio e dos neoplatonistas, Boécio herdou a consciência de que, por debaixo de todas as discordâncias teóricas que haviam dividido Platão e Aristóteles, existia entre os autores uma “*harmonia essencial subjacente*”, que era importante aprofundar (Chadwick 1990, 16). Por isso, Boécio, que se celebrou sobretudo pelo seu pensamento lógico, construiu os seus argumentos em torno das obras

¹⁰ A transcrição da tradução de Boécio seria a seguinte: “*Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis. Illud vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverint, et horum maxime Peripatetici, tibi nunc temptabo monstrare*” (Porfírio 1998, 1).

¹¹ Uma das obras mais conhecidas de Porfírio fora o livro *Adversus Christianos – Contra os Cristãos* – do qual só possuímos alguns fragmentos. Num tempo de intensas perseguições aos cristãos, Porfírio notabilizara-se pela sua feroz oposição a eles. Não deixa de ser impressionante que, três séculos depois, Boécio – um autor cristão – se preocupe em traduzir as obras metafísicas de Porfírio, e deseje construir conhecimento filosófico com base nas suas teses. Essa generosa decisão de Boécio encapsula muito do que será o espírito da filosofia cristã medieval, capaz de entrar em diálogo com tradições diferentes.

de Aristóteles, ao mesmo tempo que foi assumindo “*com frequência o desejo de o interpretar de acordo com a filosofia de Platão*” (Gilson 1976, 133).

A resposta de Boécio ao problema dos universais é o ensaio de uma síntese entre a metafísica de Aristóteles e o idealismo de Platão. Nos seus comentários à Introdução das *Categorias* de Aristóteles, Boécio segue fielmente os cânones aristotélicos. Começa por reconhecer que os universais não têm uma existência autónoma como substâncias, dado que se encontram presentes simultaneamente em vários entes individuais. Afirma, porém, que o espírito humano é capaz de analisar um ente individual complexo, decompondo-o mentalmente por forma a “*distinguir nos corpos, para as considerar separadamente, propriedades que, neles, só se encontram misturados*” (Gilson 1976, 133-134).

É na *Consolação da Filosofia*, a obra mais conhecida de Boécio, que o autor revela os contornos mais platónicos da sua síntese: aí, explica que o homem pode conhecer a realidade através de quatro mecanismos distintos – os sentidos, a imaginação, a razão e a inteligência. Por via dos sentidos, vê a figura de cada ente “*conforme é constituída na matéria em que se apresenta*”; pela imaginação, “*avalia apenas a figura sem o elemento material*”; pela razão, transcende a figura e “*avalia a própria espécie que existe em cada coisa através da consideração do que é universal*”; pela inteligência, enfim, enxerga mais alto ainda, pois, “*tendo passado para além da esfera do universal, contempla a própria forma simples com o olhar puro da mente*” (Boécio 2016, 184).

Esta hierarquia de diferentes olhares parece-nos distante da perspectiva aristotélica: ao conceder a primazia ao *olhar da inteligência*, que parece revestir-se de uma dimensão quase libertadora, revelando ao observador a verdade mais profunda sobre as coisas observadas, através da contemplação das formas, Boécio parece regressar à velha configuração platónica do *mundo das Ideias*. Na síntese de Boécio permanecem assim, em tensão, os princípios do hilemorfismo aristotélico e certas ressonâncias do idealismo

platónico, que apontam para a existência de uma realidade *intelectível* mais profunda¹².

Estas tensões, que o autor nunca resolve inteiramente, marcaram o seu pensamento e perpassaram para o debate medieval sobre os universais.

Também importante para o enquadramento filosófico da medievalidade foi o pensamento de Agostinho de Hipona, autor do século IV, duzentos anos antes de Boécio. Santo Agostinho foi, também ele, autor de sínteses relevantes, não tanto entre Aristóteles e Platão, mas entre a filosofia platónica e a doutrina cristã. O seu surpreendente percurso pessoal, que o conduziu do maniqueísmo ao neoplatonismo e, finalmente, o levou a abraçar a Fé cristã, explica em parte a desenvoltura com que articulou a filosofia clássica com a Revelação cristã, inscrevendo na sua obra – que é, sobretudo, de carácter confessional e teológico – raciocínios filosóficos complexos.

Nas *Confissões*, por exemplo, Agostinho afirma que, em Deus, residem “*as causas de todas as coisas instáveis e permanecem as origens imutáveis de todas as coisas mutáveis, e subsistem as razões sempiternas de todas as coisas irracionais e temporais*” (Agostinho de Hipona 2004, I: VI, 8). Parece apontar, deste modo, para um *mundo das Ideias* que, tal como em Platão, tinha um carácter transcendente, uma prevalência ontológica sobre a realidade sensível, e que se afirmava como origem ontológica dessa realidade. Em Agostinho, porém, o *mundo das Ideias* não é senão a mente de um Deus criador. Afirma, por isso, o Doutor de Hipona que Deus, “*por estar dotado de suprema inimputabilidade, não foi espoletando a sua acção criadora através do tempo*”, antes “*contém eternamente em Si os modelos arquetípicos de todos os seres possíveis, suas*

¹² Esta tensão fica particularmente evidente no pensamento teológico de Boécio. Quando o autor procura fornecer uma demonstração da existência de Deus, não hesita em dizer que “*tudo aquilo que se diz ser imperfeito o é por diminuição do perfeito*” (Boécio 2016, 105-106) e que, por conseguinte, a própria existência de bens imperfeitos revela a necessidade de bens mais elevados e, em limite, de um bem supremo de carácter transcendente – Deus. Esta explicação, que virá a ser densificada por Tomás de Aquino, parece traduzir um certo afastamento da solução hilemórfica mais pura e afirmar “*a segurança da inspiração platónica*” (Saranyana 1989, 84).

formas inteligíveis, suas leis, seus pesos, medidas e números. Estes modelos eternos são Ideias, incriadas e consubstanciais a Deus” (Gilson 1976, 124)¹³.

1.8. Antevistasões do Nominalismo: Roscelino de Compiègne e Pedro Abelardo

Tal como explicámos em §1.3, a transição para a Baixa Idade Média trouxe ao Ocidente medieval um verdadeiro *Renascimento* cultural e intelectual, cujo epicentro oscilou entre os mosteiros e as universidades. Nesse fervilhante caldo de debates filosóficos, o problema dos universais continuava a apresentar-se como um dos temas mais complexos e cativantes.

Alguns dos filósofos mais reputados deste período – como Pedro Damiano, Guilherme de Champeaux e, de algum modo, Anselmo de Cantuária – adoptaram um “*realismo exagerado*” (Copleston 2003, 140). Defendiam que os conceitos universais eram coisas reais que existiam na realidade sensível, individuando-se nos seres particulares. Guilherme de Champeaux, por exemplo, não se limitava a dizer – como Platão – que os universais existiam no *mundo das Ideias*, ou – como Aristóteles – que estavam presentes em cada um dos entes, integrados numa estrutura hilemórfica. Argumentava que os conceitos universais – as espécies e os géneros¹⁴ – eram, eles mesmos, “*substâncias unitárias com uma existência extra-mental*” (Copleston 2003, 140). Os seres individuais limitavam-se a *participar* destas substâncias, sendo a sua

¹³ A certo ponto, na *Cidade de Deus*, Agostinho chega a sugerir que Platão teria, de algum modo, conhecimento sobre o Antigo Testamento. No momento em que Deus se anuncia a Moisés como “*ego sum qui sum*” – *Eu sou Aquele que sou*” (Ex 3, 14) –, parece sugerir que, “*em comparação com Aquele que é em verdade, porque é imutável, as criaturas mutáveis são como se não existissem*”. Esta é, naturalmente, uma afirmação ontológica de grande peso. E, logo de seguida, Agostinho acrescenta: “*duvido que em alguma obra anterior a Platão se possa ler algo de semelhante, com excepção do livro*” do Êxodo (Agostinho de Hipona 1854, VIII, 11).

¹⁴ As espécies correspondem às categorias universais nas quais se agrupam os entes – *e.g.* a espécie humana – e os géneros são as categorias mais vastas em que se agrupam as espécies – *e.g.* os animais.

individualidade apenas uma *modificação accidental*¹⁵ destas, e não a expressão de uma essência própria.

Rebuscada e inverosímil, esta tese prestou-se, ao longo do século XII, a exercícios de questionamento e oposição. Surgiram assim antevisões de uma filosofia *nominalista*, em autores que recusavam ver nos universais entidades com qualquer corporização ontológica, entendendo-os unicamente como *nomes* e, em grande medida, como produtos da convenção humana (cf. Gilson 1976, 224). De Roscelino de Compiègne, geralmente considerado como precursor do nominalismo, não nos ficou praticamente nenhum escrito (cf. Kenny 2010, 60). Conhecemo-lo unicamente pela voz dos seus críticos, o que se revela algo problemático quanto à interpretação das suas ideias. Parece, porém, bastante certo que, para Roscelino, os universais eram, essencialmente, convenções linguísticas. Roscelino identificava cada “*ideia geral com a palavra mediante a qual se designa*” (Gilson 1976, 225). Deste modo, as únicas entidades realmente existentes eram os entes individuais; os universais eram meros sons de palavras – “*flatus vocis*” criados pelo artifício humano, como escreve Santo Anselmo, criticando Roscelino (Anselmo 1863, §. 265a).

Depois de Roscelino, é necessário que tenhamos em conta o contributo de Pedro Abelardo, um filósofo de meados do século XII que estudou sob a orientação de Guilherme de Champeaux e do próprio Roscelino. Abelardo sustentava que “*os indivíduos têm naturezas próprias*”, mas considerava que essas naturezas, longe de serem expressão de uma participação numa realidade universal “*comum a outros indivíduos*”

¹⁵ Em Alvira *et al.*, a substância é definida como “*aquela realidade a cuja essência ou natureza compete ser em si, não noutra sujeito*” (Alvira, Clavell e Melendo 1989, 54), ao passo que os acidentes constituem “*realidades a cuja essência convém ser em outro como em seu sujeito*” (Alvira, Clavell e Melendo 1989, 56). Assim, se a substância encerra em si a essência mais profunda do ente, o acidente descreve todas as características – quantidade, cor, número, etc. – que o qualificam, mas de uma forma não-essencial.

(King 2006, 81), reflectiam, na verdade, semelhanças coincidentes em seres com percursos biológicos parecidos.

Abelardo refutou com grande desenvoltura argumentativa o realismo exacerbado de Guilherme de Champeaux, seu mestre. Segundo ele, os universais, a existirem, teriam de ser capazes de “*predicar-se em várias coisas*”. Ora, como a característica definidora das substâncias é, precisamente, o facto de cada uma delas não ser “*senão ela mesma*”, tornava-se evidente que os universais não poderiam ser substâncias (Gilson 1976, 265). Se o fossem – se os géneros e as espécies constituíssem, de facto, as únicas substâncias existentes e os entes particulares se diferenciavam delas apenas pelo modo como, através das suas características accidentais, delas derivavam – desceríamos à situação absurda de ver a mesma substância – *e.g.* o género *animal* – individuar-se em entes contraditórios, como o homem – que é racional – e o gato – que é irracional (Abelardo 1994, 30-32). Esta configuração do realismo revelava-se, pois, “*inteiramente incompatível com a Física*” (King 2006, 67).

Argumentando deste e de outros modos, Abelardo montou um apertado cerco intelectual ao seu mestre (*cf.* Carvalho 2001, 13-15), que se viu sucessivamente forçado a recuar nas suas posições¹⁶. Entretanto, o próprio Abelardo procurava uma solução para o problema dos universais que, negando a sua existência enquanto substâncias, pudesse também afastar-se do modelo quase discricionário a que conduzia o *flatus vocis* de Roscelino. Essa solução, encontrou-a nas regras formais da lógica e da linguística. Nesse sentido, Abelardo foi, de facto, um precursor do nominalismo, na medida em que fazia

¹⁶ Depois do *realismo de essência material* que inicialmente defendeu, Guilherme de Champeaux procurou re-articular as suas teorias em torno de um *realismo de indiferença*, isto é, da ideia de que os entes participavam de um mesmo universal, não por comungarem da mesma essência, mas por não existir, entre eles, qualquer diferença. Também esta configuração do realismo foi duramente atacada por Abelardo. Sobre a natureza destas críticas e sobre a evolução do pensamento de Guilherme de Champeaux, leia-se (King 2006, 66-72) e (Gilson 1976, 261-266).

corresponder a *universalidade* à “*função lógica de determinadas palavras*” que, pela sua natureza conceptual, eram capazes de agregar um amplo conjunto de entes (Gilson 1976, 265). Ao contrário de Roscelino, porém, Abelardo não considerava os universais com meras emissões de som. Pelo contrário, insistiu em enquadrar a sua posição sobre os universais numa teoria lógica mais ampla, onde a linguagem forçosamente se submetia “às regras da gramática e da dialéctica” (Carvalho 2001, 17) para poder descrever adequadamente a realidade.

1.9. A Síntese de São Tomás de Aquino

No século XIII, o problema dos universais permanecia vivo e ocupava um lugar central no debate filosófico. Tomás de Aquino, porventura o expoente máximo da escolástica, não ficou alheio a essa controvérsia. Num tempo em que, por via do contacto com o mundo islâmico, a Europa redescobria Aristóteles, São Tomás encontrou no hilemorfismo um critério seguro para corrigir os excessos dos realistas exacerbados e para vincar a sua distância face aos percursores do nominalismo. Em *O Ente e a Essência*, uma das suas primeiras obras, afastava-se do realismo exacerbado, dizendo que os universais não são substâncias, nem matéria. Pelo contrário, seguindo Aristóteles, sustentava que a matéria é “o princípio de individuação” que permite a existência das coisas particulares (Tomás de Aquino 2013, II, 4). E, na *Suma Teológica*, reiterava que a matéria “é o princípio de individuação” dos entes (Tomás de Aquino 2005, I, Q. 75; A. 4).

Se, porém, a matéria age nos entes como princípio de individuação, a forma infunde-lhes características comuns, transversais a vários entes. Manifesta-se, pois, como “princípio de especificação” (Grenet 1970, 136) que comunica ao ente as características da sua espécie e género. O universal, o abstracto, não se encontra na matéria, como havia pretendido o realismo de essência material, mas na forma.

Trata-se de uma estrutura aristotélica: a realidade sensível é assumida como objecto primordial do conhecimento humano. Nela, entrecruzam-se matéria e forma, numa relação em que a matéria traz a concretização e a individualidade, e a forma introduz elementos de transversalidade e universalidade. Sem matéria, a forma não conhece qualquer existência na realidade sensível. Ao mesmo tempo, porém, a forma – o universal – pode ser conhecida na sua dimensão abstracta e intelectual. Escreve São Tomás que, ao universal, “*chega-se através de uma abstracção*” em relação à matéria e às “*condições materiais de individuação*” (Tomás de Aquino, *Sententia super De Anima II*: 12;5. Conforme citado em Brower 2016). E ainda que “*a forma das coisas, considerada como existente fora das próprias coisas*” existe enquanto Ideia (Boehner e Gilson 2003, 460).

Na relação entre o particular e o universal, São Tomás não deixa de considerar a importância do *princípio da participação*. Segundo ele, se uma determinada característica ou qualidade se manifesta num sujeito, podemos dizer que este “*participa nessa qualidade ou característica*”, dado que “*outros sujeitos podem partilhar*” dela, sem que nenhum a esgote na totalidade, ou se torne “*idêntico a ela*” (Kretzmann 1999, 93). Esta ideia de participação dos entes individuais nas características universais que neles se manifestam constitui um dos grandes contributos da síntese tomista. Ela é também uma chave-de-leitura possível para o modo como São Tomás articula os princípios da sua filosofia com a sua reflexão teológica. Talvez por isso, numa afirmação que nos parece incorporar alguns elementos agostinianos, São Tomás sustenta que, “*como o mundo não é obra do acaso, mas foi feito por Deus que age por seu intelecto, como se verá, é necessário que na mente divina exista uma forma, a cuja semelhança o mundo foi feito. E é nisto que consiste a razão da ideia*”¹⁷ (Tomás de Aquino 2003, I, Q. 15; A.1).

¹⁷ No original, “*Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ*” (Tomás de Aquino 2003, I, Q. 15; A.1)

Tomás de Aquino faleceu em 1274, na Abadia de Fossanova, em Itália. À questão dos universais, nunca dedicou uma obra integral. Pelo contrário, preferiu sempre perspectivar o problema numa reflexão mais abrangente e mais completa sobre o ser. Essa opção revela bem a natureza de Tomás de Aquino como um filósofo intemporal, e não como um polemicista de circunstância, absorvido pelas controvérsias do seu tempo. Mas talvez revele também uma consequência natural da sua metodologia: nesse seu aristotélico desejo de encontrar o ponto de partida em problemas filosóficos concretos, São Tomás foi produzindo pensamento sobre a questão dos universais. Mas talvez nunca tenha achado que esse problema, tão abstracto, fosse digno de tratamento individualizado.

Ainda assim, o contributo de Tomás de Aquino parece ter permitido, no final do século XIII, sedimentar como estado da arte um realismo moderado, profundamente devedor do hilemorfismo aristotélico, que se afirmava como resposta para substituir, no consenso filosófico, o realismo exacerbado dos séculos XI e XII. Sobre o nominalismo, ensaiado pelas insurgências de Roscelino de Compiègne e Pedro Abelardo, pouco se falava. Mas seria esse o grande desafio filosófico que a transição para o século XIV violentamente introduziria.

II.

**O DESAFIO DE
GUILHERME DE
OCKHAM À ORDEM
ESTABELECIDADA**

2.1. Tempo de Mudança

Se o século XIII fora, para a Europa, um tempo de dinamismo e expansão, o século XIV trouxe consigo o trágico efeito concertado da fome, da guerra e da peste. As grandes crises frumentárias do início do século, agudizadas pelas condições meteorológicas e pelo aumento populacional ocorrido nas décadas anteriores (*cf.* García 2002, 650), traduziram-se numa malnutrição quase endémica, que tornou os povos europeus mais susceptíveis aos surtos de Peste Negra. Em meados do século, o bacilo da peste, provavelmente trazido da Ásia por embarcações mercantis ou pelas invasões mongóis, avançou rapidamente sobre todo o continente, causando a morte a mais de um terço da população europeia.

Ao mesmo tempo, também as guerras contribuíam para dizimar a população e os recursos: a oriente, registavam-se as primeiras invasões otomanas, que haveriam de conduzir, no século XV, à queda de Constantinopla e ao simbólico ocaso da Idade Média; no seio da Europa, estalava a Guerra dos Cem Anos, logo seguida de conflitos entre Castela e Aragão, da crise portuguesa de 1383-85 e da guerra civil castelhana. O poder destruidor dos exércitos era potenciado por um conjunto de mortíferas inovações estratégicas e tecnológicas, incluindo o arco inglês, a besta e os primeiros canhões (*cf.* García 2002, 649). Além do mais, o clima de desordem prejudicava a centralização do poder régio e deixava o território vulnerável a bandidos e salteadores.

Este clima de decadência e incerteza foi-se incrustando na alma dos povos. Ao longo do século XIV, as manifestações artísticas retiveram a morte como uma temática inevitável. O fascínio pelo “*lado mais terreno da morte*” contagiou a cultura profana, manifestando-se na poesia¹⁸, nas representações pictóricas, na música e na arte fúnebre –

¹⁸ Veja-se, por exemplo, esta macabra quadra de François Villon: «*La mort le fait fremir, pallir, / Le nez courber, les vaines tendre, / Le col enfler, la chair mollir, / Joinctes et nerfs croistre et estendre...*». Ou, em português: «*A morte fá-lo tremer e perder a cor, / O nariz encurvar-se, as veias incharem, / O pescoço entumescer, a carne tornar-se flácida, / Juntas e tendões dilataram-se e incharem*» (Huizinga 1996, 154).

“os túmulos são adornados com as imagens horríveis de um cadáver nu com mãos enclavinadas e os pés hirtos, a boca aberta e as entranhas cheias de vermes” (Huizinga 1996, 147).

Simultaneamente, a sociedade deixava-se mergulhar numa bizarra síntese entre o realismo filosófico e um simbolismo crescente e pietista. Se, por um lado, crescia a noção de que as coisas individuais participam em propriedades comuns de âmbito universal, por outro, cresciam as associações simbólicas fundadas nessas propriedades comuns. Uma noz podia simbolizar Cristo: *“o núcleo, doce, é a Sua natureza divina, o invólucro verde, externo, a Sua humanidade e a casca representa a cruz”* (Huizinga 1996, 214). E, do mesmo modo, nutridas pela fertilidade da imaginação popular, floresciam milhares de alegorias e associações simbólicas, por vezes terrivelmente rebuscadas: *“às sete virtudes correspondem as sete súplicas do Pater, os sete dons do Espírito Santo, as sete bem-aventuranças e os sete salmos da penitência. Todos estes grupos de sete voltam a relacionar-se com os sete momentos da Paixão e os sete sacramentos. Cada um deles se opõe a um dos sete pecados mortais, que são representados por sete animais e acompanhados por sete doenças”* (Huizinga 1996, 215).

O emaranhado simbólico tornava-se, a certa altura, demasiado complexo para se seguir, ou sequer para poder operar como sistema coerente. E essa percepção, de que os mecanismos simbólicos seriam meras elucubrações *“arbitrárias e fúteis”* (Huizinga 1996, 221) que confundiam mais do que explicavam, abriria as portas, durante o século XIV, a posições críticas, que advogavam uma espiritualidade mais frugal e que, na filosofia, se voltavam contra o realismo metafísico.

2.2. Duns Escoto e a Tradição Franciscana

Estas alterações no quadro mental europeu, ocorridas num tempo de pessimismo endémico, corresponderam também, ao longo do século XIV, a um certo declínio da razão e da filosofia. A morte de São Tomás de Aquino, em 1274, privou a escolástica medieval de um dos seus principais expoentes. Tendo defrontado os averroístas e operado uma importante síntese entre fé e razão, São Tomás já não podia, na transição para o século XIV, responder às críticas que surgiam pela mão de autores franciscanos, habituados a uma estrutura de pensamento – e também a uma certa rivalidade eclesial com a ordem dominicana, a que São Tomás pertencia – que os afastava da síntese tomista (*cf.* Eco (org.) 2017, 356-367).

Entre os mais importantes autores franciscanos do século XIV, conta-se a voz inconfundível de João Duns Escoto. Sobre ele, Anthony Kenny escreve que o “*quarto de século que separa a Suma Teológica de Aquino da Lectura de Escoto foi um dos períodos mais importantes da história da filosofia*” (Kenny 2010, 105). E, para Gordon Leff, foi com Escoto que “*o selo da reacção contra o tomismo e o determinismo arábico foi firmemente estampado*” (Leff 1958, 262). A verdade é que Duns Escoto, nascido em 1266 e falecido em 1308, foi uma das mais importantes figuras da filosofia da viragem do século. Em algumas dimensões, o seu pensamento reafirma os cânones aristotélicos e tomistas. Noutras, Escoto resgata elementos marcadamente neoplatonistas. E, noutras ainda, revela uma faceta inovadora, que lançaria o tom da discussão filosófica durante o século XIV.

De todo o pensamento do autor, importa-nos sobretudo, apontar para o modo inovador como encarou a questão dos universais. Escoto estava insatisfeito com a solução clássica do hilemorfismo aristotélico, cristalizada pelo pensamento tomista, que, em cada ente, tomava a forma como elemento universal e a matéria como princípio de

individualização. Se assim fosse – se a matéria fosse o único componente individualizante dentro do ente –, não poderia existir “*conhecimento puramente intelectual de indivíduos porque uma faculdade imaterial não podia apreender a matéria*” (Kenny 2010, 104). A solução alternativa proposta por Escoto escapa a estas dificuldades gnosiológicas típicas da estrutura hilemórfica, sem apresentar o carácter fragmentário das soluções nominalistas. Deste modo, discordando de São Tomás, o *Doctor Subtilis* “*ampliou o alcance do intelecto humano*” (Kenny 2010, 104).

Duns Escoto começa por se afastar da tese tomista segundo a qual as propriedades universais se encontram nos entes como que por *analogia* imperfeita para com as propriedades divinas¹⁹. Em vez disso, o autor defende que a existência destas propriedades se expressa de uma forma *unívoca*²⁰ – elas podem ser aplicadas a Deus exactamente no mesmo sentido em que se aplicam às criaturas. De forma inovadora, Duns Escoto afirma que também Deus, enquanto ser infinito dotado de atributos próprios, pode ser objecto de conhecimento metafísico.

Ao mesmo tempo, porém, a ideia da univocidade coloca ao autor um problema evidente, que é o de compreender se as formas têm uma existência universal ou individual. Duns Escoto não se afasta do realismo metafísico e considera, segundo Gilson, que “*a realidade não constitui, em si, pura universalidade nem pura individualidade*”.

¹⁹ Para São Tomás, o mesmo conceito universal – *bom* ou *sábio* – poderia ser usado para descrever Deus ou um qualquer ser humano. Mas, naturalmente, ao empregar o mesmo termo, não se pretenderia atribuir-lhe, em ambos os contextos, exactamente o mesmo significado. Segundo a teoria da analogia de São Tomás, este modo de empregar as ideias “*está entre a pura equivocidade e a simples univocidade. Nos nomes ditos por analogia, não há nem unidade da razão, como nos nomes unívocos, nem total diversidade das razões, como nos nomes equívocos; mas o nome que é assim tomado em vários sentidos significa proporções diversas a algo uno*” (Tomás de Aquino 2003, I, Q. 13; A.5).

²⁰ “*Escoto rejeita a ideia de que possa haver um compromisso entre univocidade e equivocação. Se estamos a lidar com conceitos simples, sem partes constituintes, não poderá com certeza existir algo como o sentido de uma palavra que seja parcialmente o mesmo e parcialmente diferente. Se os termos que aplicamos a Deus forem equívocos – usados em sentido bem diferente do que têm quando se aplicam a criaturas – não poderemos extrair quaisquer conclusões acerca de Deus a partir das propriedades das criaturas. A tentativa de usar um predicado analógico como termo médio de um silogismo teria sempre o ónus da falácia da equivocação*” (Kenny 2010, 159).

Afinal, “se a espécie não tivesse já uma certa unidade, inferior desde logo à unidade numérica do indivíduo, os nossos conceitos não corresponderiam a nada” (Gilson 1976, 557). Mas, se as formas têm, de facto, uma existência unívoca, e se não é a matéria que as individua, como compreender que elas possam dar origem a um tamanho florilégio de entes individuais diversos entre si? “Resolver este problema consiste inevitavelmente para ele em acrescentar à essência uma determinação individualizadora. Esta determinação não poderia ser uma forma, porque toda a forma é comum aos indivíduos de uma mesma espécie; deve, pois, agregar-se desde dentro da forma. Efectivamente – diz Duns Escoto –, é a sua actualidade derradeira. Eis aí a famosa «haecceitas»²¹ escotista, o acto último que determina a forma da espécie na singularidade do indivíduo” (Gilson 1976, 557-558).

Esta solução elegante acentua, na filosofia de Escoto, a complexidade interna da *essência*, que forçosamente integra, no seu seio, propriedades universalizantes e individualizadoras. Por um lado, esta visão original da metafísica permitir-lhe-á desenhar uma teoria ética ousada, que incorpora a *originalidade do indivíduo*” e estabelece a “*primazia da vontade*” sobre a inteligência (Gilson 1976, 558). Por outro, permite preservar a ideia do universal como objecto do conhecimento abstractivo, sem deixar de reconhecer, na realidade concreta e observável, a sua presença nos entes concretos.

A doutrina de Duns Escoto rapidamente se popularizou, abalando a primazia da síntese tomista. Quanto à metafísica, porém, não obstante a sua originalidade, o *Doctor Subtilis* não abandonou os fundamentos seguros do realismo. Seria um outro franciscano – Guilherme de Ockham – quem viria consumir essa ruptura.

²¹ A palavra *haecceitas* assume como radical a locução latina *haec-*, que poderíamos traduzir por *isto* ou *este*. Uma tradução literal de *haecceitas* poderia ser, assim, “*isto*”*dade*. Trata-se, pois, de um termo que procura veicular a essência individualizadora de cada coisa; a propriedade não-qualitativa que, em cada *isto*, faz dele um *isto*.

2.3. Guilherme de Ockham

Na última década do século XIII, poucos anos após a morte de São Tomás de Aquino, nascia no condado do Surrey, num pequeno vilarejo a sudoeste de Londres, Guilherme de Ockham. Ockham foi, verdadeiramente, um homem do novo século. Tendo professado votos como frade franciscano, ingressou em 1310 na Universidade de Oxford, onde estudou teologia e se cruzou com as grandes questões da filosofia e da lógica. Entre 1319 e 1324, tendo completado os estudos necessários para o *magisterium*, Ockham dedicou-se à escrita e à tradição escolástica do *disputatio*. Remontam a este período a larga maioria das suas obras sobre filosofia e teologia (Gilson 1976, 593). Antes, contudo, que tivesse começado a leccionar como regente, oficializando assim o seu estatuto de académico, Ockham viu-se envolvido numa gravíssima controvérsia, que mudaria definitivamente o curso da sua vida.

Em 1323, João Lutterell, um dominicano que exercera o cargo de Chanceler da Universidade de Oxford, apresentou-se em Avinhão²², diante do Papa João XXII, com uma lista de mais de cinquenta heresias que acreditava estarem contidas nos escritos de Ockham²³. No ano seguinte, o próprio Ockham foi chamado à presença do Sumo

²² O século XIV foi, para a Santa Sé, um tempo especialmente conturbado, marcado por uma relação difícil com o poder temporal. À medida que se consolidava, em França, a centralização do poder, foram crescendo os conflitos entre a monarquia francesa e o papado. Em 1309, na sequência de um diferendo sobre a taxa dos organismos eclesiais, o Rei Filipe, o Belo, forçou o Papa Clemente V a mudar a sua residência para Avinhão, no sul de França. Iniciou-se assim um período de mais de sete décadas – até 1377 – em que os Papas estiveram impedidos de viver em Roma. A este cativo pontifício, pôs fim Santa Catarina de Siena em 1378, quando persuadiu o Papa Gregório XI a regressar à Cidade Eterna. Mas, consumado o regresso do pontífice, cedo retornaram os problemas: quando se colocou a questão da sucessão de Gregório XI, foram eleitos dois Papas – um em Roma e outro em Avinhão – que se excomungaram mutuamente. E, entre 1378 e 1417, a Cristandade viveu um cisma dilemático, que fracturava as lealdades dos países europeus e fragilizava a unidade espiritual dos cristãos.

²³ O papel de João Lutterel na origem da denúncia é sustentado em Copleston 1993, 43. Contudo, em Spade 1999, 24-26, conta-se uma história diferente: diz-se que, em 1323, “alguém, possivelmente João de Reading [um franciscano que era conhecido como grande seguidor das teses de Duns Escoto e que rivalizava publicamente com Ockham], que fora a Avinhão em 1322, apresentou queixas na corte papal contra Ockham, por ensinamentos falsos e heréticos”. Lutterel apareceria, assim, mais tarde, como “único teólogo

Pontífice²⁴, a fim de prestar testemunho sobre estas acusações. À medida, porém, que se desenrolava o debate teológico sobre as proposições de Ockham, procurando compreender se elas eram passíveis de integração no edifício da doutrina católica, outras questões mais vastas e complexas travavam-se em pano de fundo.

Em finais da década de 1320, eclodia uma enorme controvérsia entre a Ordem Franciscana e o Papa João XXII²⁵, a propósito do conceito de pobreza evangélica (cf. Miethke 1999, 93-101). Em consonância com os ensinamentos do seu fundador, os franciscanos afirmavam que Cristo e os seus Apóstolos não haviam possuído quaisquer bens terrenos, e procuravam viver a experiência radical de uma *altissima pauperitas* – pobreza extrema. Não podendo deter, nem individualmente nem enquanto ordem, qualquer propriedade, os franciscanos operavam, desde a reforma de São Boaventura, com base numa distinção clara entre o *dominium* – a propriedade, o senhorio – e o *usus* – uso – dos bens. Em 1279, o Papa Nicolau III integrara no património do papado toda a propriedade de que a Ordem de São Francisco usufruía, para assim permitir aos frades melhor cumprir os seus estatutos. Ora, o Papa João XXII denunciou esse compromisso, considerando que a diferenciação entre a posse e o uso mais não era do que um sinal de hipocrisia (cf. Kenny 2010, 109-110). Rejeitou também a franciscana tese de que a *altissima pauperitas* fora o modo de vida de Jesus e dos Apóstolos, entrevendo nos

não-Parisiense na comissão” pontifícia que julgou as doutrinas de Ockham, e como relator dessa mesma comissão.

²⁴ A erupção desta controvérsia significou, para Ockham, que nunca haveria de ter a oportunidade de ensinar como regente. Este facto constituiria, aos olhos dos seus detractores, uma evidência da sua inexperiência e da sua falta de robustez académica. Não por acaso, Ockham ficou conhecido pelo epíteto de *Inceptor* ou *Doctor Inceptor*, que poderíamos traduzir por *iniciante* (Copleston 1993, 43). Uma outra leitura, porventura mais benévola, deste epíteto, é feita por Spade 1999, 27. Aí, o termo *Inceptor* é usado como significando *iniciador* ou *percursor*, dado que a originalidade dos escritos de Ockham permitiu a génese de “*uma nova escola de pensamento na Europa da Idade Média tardia: o nominalismo*”. Ambas as hipóteses estão inventariadas em Kenny 2010, 107. Aí, porém, dá-se mais crédito à primeira possibilidade.

²⁵ João XXII foi também o Papa que canonizou São Tomás de Aquino. É extraordinariamente significativo que o mesmo Papa que elevou Tomás a Santo tenha excomungado Guilherme de Ockham.

sermões e nas inflamadas pregações públicas de alguns frades franciscanos um apelo miserabilista à austeridade do papado.

Miguel de Cesena, superior-geral da Ordem, apresentou-se então junto da Santa Sé, a fim de clarificar o teor destas discordâncias. Entre João XXII e os franciscanos, desenhavam-se os contornos de uma polémica que era também sobre os fins e a natureza do magistério petrino; sobre a forma de ser e de estar que seria mais apropriada para o Sumo Pontífice; sobre a relação mais adequada que o poder secular deveria estabelecer com a riqueza e com o poder temporal (*cf.* Copleston 1993, 43).

Ora, o *Inceptor*, encontrando-se ainda a braços com a denúncia das suas próprias teses, foi chamado pelo superior-geral a envolver-se nesta controvérsia que punha em causa a sua ordem. Confrontando-se com os documentos papais em que João XXII proclamara que, “*doravante, a afirmação de que Cristo e os seus apóstolos não haviam possuído bem algum sobre a terra seria considerada heresia*” (Miethke 1999, 97), Ockham convenceu-se de que o trono de São Pedro estaria ocupado por um herege. Essa hipótese, que havia inquietado tantos teólogos e filósofos no plano das possibilidades intelectuais, apresentava-se a Ockham como um facto observável e indesmentível. Deste modo, a vida do autor viu-se revolucionada: depois de ter denunciado abertamente estes documentos papais, em 1328, abandonou Avinhão pela calada, acompanhado de um grupo de correligionários franciscanos, e, tendo aportado em Itália, dirigiu-se a Pisa, para pedir a Luís da Baviera, imperador do Sacro Império Romano-Germânico e adversário político do Papa²⁶, que o recebesse na sua corte. Dois anos depois, recolheu-se em

²⁶ “*Luís, excomungado em 1324, recorrera para um concílio ecuménico, servindo-se da querela com os franciscanos para acusar o Papa de ser herético. Em 1328, entrou em Roma, fez-se coroar imperador, queimou João em efígie e instalou um antipapa*”, Nicolau V (Kenny 2010, 110). Sob a sua protecção, além de Guilherme de Ockham e de outros franciscanos refractários, encontrava-se também Marsílio de Pádua, o polémico filósofo político que se opunha com veemência a qualquer interferência papal na gestão dos conflitos entre soberanos seculares.

Munique²⁷, sob a protecção do imperador (*cf.* Gilson 1976, 593). Aí, escreveu algumas obras de teor político e teológico, que incidem sobretudo sobre o conceito de *dominium*, “a relação entre a propriedade e o uso” dos bens, os “direitos legais e naturais” e também “a questão da autoridade dentro da Igreja: o papel do Papa, das Escrituras e da Tradição, o concílio, e o lugar dos monarcas seculares nos assuntos eclesiásticos” (Spade 1999, 27).

Estes escritos políticos, mais radicais e polémicos, assinalam uma segunda fase da vida de Ockham, que deve necessariamente ser distinguida da primeira, vivida em Oxford e dedicada sobretudo ao estudo da filosofia, da teologia e da lógica (*cf.* Spade e Panaccio 2019, Secção 2). Pese embora a relevância e a controvérsia desta segunda fase, não há dúvida de que foi na primeira – através dos abundantes escritos sobre teologia, filosofia e lógica – que o *Inceptor* exerceu maior influência sobre o futuro (*cf.* Spade 1999, 27). A durabilidade deste legado é testemunhada pela presença de uma escola *ockhamista* que, no período de transição entre a medievalidade e o Renascimento, emprestou ao pensamento científico e epistemológico um olhar específico, herdado da metodologia lógica do *Inceptor* (*cf.* Saranyana 1989, 303-305). Ockham, porém, depois da fuga e do exílio, não voltaria a ensinar. Em 1349, morreu em Munique, aparentemente tomado pela Peste Negra (*cf.* Copleston 1993, 44). Ainda antes de falecer, e na sequência da morte do seu protector, Luís da Baviera, parece ter tomado alguns passos para se reconciliar com a Igreja. Não sabemos, porém, se consumou essa reaproximação ou se morreu excomungado, situação em que se encontrava desde 1328, depois de fugir de Avinhão

²⁷ Nas suas posições heterodoxas, que o levaram a entrar em colisão com autoridades académicas e com membros destacados da sua própria ordem; na querela intelectual pública que moveu contra o Papa e as autoridades eclesiásticas; na percepção de que a cátedra petrina poderia estar ocupada por um herege; na fuga súbita para o espaço alemão, recolhendo-se sob a protecção – e a influência – de um soberano temporal cujos interesses chocavam frontalmente com os da Santa Sé – a vida de Ockham antecipa e espelha muitas das controvérsias que marcariam a vida de Martinho Lutero, que viveria mais de um século depois. É certo que existem, entre ambos, inúmeras diferenças – desde logo, o facto de Ockham nunca ter aspirado a fundar uma igreja nova –, mas as semelhanças não deixam de ser inquietantes.

sem autorização papal. Sabemos, contudo, que Ockham permaneceu, para a memória pública das décadas seguintes, uma figura profundamente controversa e heterodoxa.

2.4. O Pensamento Lógico de Ockham

Desde os primórdios da sua formação académica, Ockham revelou-se “*um lógico dotado e arguto, com amor pela simplicidade e pela clareza*” (Copleston 1993, 51). A sua *Summa Logicæ*, publicada na primeira metade da década de 1320, é talvez a obra que melhor atesta este espírito. Redigida com o propósito de constituir um compêndio sistematizado do pensamento lógico e semântico do autor²⁸, a *Summa* incorpora também grande parte do argumento *ockhamista* contra a existência dos universais.

De modo algum nos parece que essa opção – de recorrer a um compêndio lógico para abordar a grande questão metafísica do seu tempo – seja inócua ou, sequer, pouco relevante. A verdade é que, para Ockham, a questão dos universais nada tinha de metafísica. Como veremos adiante, no entender do autor, a realidade visível tece-se de um vasto conjunto de entes particulares, mas não possui qualquer laivo de universalidade ou abstracção. Para conhecer o mundo e a sua realidade, seria sempre necessário confiar mais no conhecimento empírico e intuitivo do que no conhecimento abstractivo.

Deste modo, se tantos outros autores haviam tratado os universais no âmbito metafísico, Ockham não o faz, porque não lhes reconhece qualquer densidade metafísica.

²⁸ Na primeira parte da *Summa*, Ockham traça as linhas gerais de uma teoria dos termos. Procura depois, na segunda parte, compreender como os termos podem ser articulados em proposições válidas e verdadeiras. Na terceira parte, finalmente, o argumento evolui para a silogística, tratando do modo como, entre as proposições, podem estabelecer-se vínculos que dão origem a estruturas argumentativas mais complexas, mas igualmente válidas e verdadeiras. Esta estrutura pedagógica e gradativa, que vai crescendo em complexidade, prenuncia-se logo na primeira frase do texto: “*Todos aqueles que tratam da lógica procuram demonstrar que os argumentos se compõem de proposições e as proposições [se compõem] de termos*” (Ockham 1998, *Summa Logicæ* I, Q. 1).

Integrando-os na sua teoria lógica, o *Inceptor* tem a oportunidade de os tratar como meros recursos conceptuais; instrumentos da linguagem lógica que não têm qualquer existência extra-mental, mas que, ao invés, resultam da apreensão que o intelecto humano faz da realidade. Desta premissa, como veremos, não decorre necessariamente que os universais sejam definidos arbitrariamente, ou que não estabeleçam qualquer laço com a realidade. Ockham não é Roscelino, nem Abelardo, e essa diferença fica clara quando exploramos o seu argumento. Ainda assim, há algo de profundamente inovador – e também de subversivo – no modo como promove, sub-repticiamente, um projecto de reducionismo metafísico, enquadrando-o numa reflexão sobre a lógica (*cf.* Keele 2010, 134). Vale a pena, por isso, antes de explorarmos o que Ockham pensa sobre os universais, explorarmos os principais pontos da sua teoria lógica, que serviram de alicerce para o assalto à metafísica que o autor protagonizou.

A Teoria dos Termos

A abrir a *Summa Logicæ*, Ockham cita Aristóteles para explicar os *termos* são aqueles elementos “*nos quais uma proposição pode ser dividida (i.e. tanto o predicado como aquilo de que o predicado decorre)*” (Ockham 1998, *Summa Logicæ* I, Q. 1). Para o vocabulário da lógica, os termos surgem como meras palavras; elementos formais, passíveis de serem encadeados em estruturas argumentativas mais complexas. Esta definição não é controversa. No seu manual de lógica, Sanguineti propõe algo semelhante: os termos são “*os elementos mais simples das expressões linguísticas, dotados de significado*” (Sanguineti 2000, 33).

Para Ockham, todavia, a questão do *significado* dos termos afigura-se mais difícil. Citando Boécio, o *Inceptor* sustenta que existem três tipos de termos: os termos *escritos*, que são “*parte de uma proposição que foi inscrita em algo material e que pode ser vista*

a olho nu”; os termos *vocais*, que pertencem a “*uma proposição que foi proferida em voz alta e que pode ser ouvida por ouvidos humanos*” e, por fim, os termos *conceptuais*, que configuram uma “*intenção ou impressão da alma que significa ou co-significa alguma coisa naturalmente, e que é capaz de ser parte de uma proposição mental e de, nessa proposição, fazer as vezes*²⁹ *da coisa que significa*” (Ockham 1998, *Summa Logicae* I, Q. 1).

Entre os termos escritos e os termos vocais, existe uma relação de derivação: os escritos decorrem dos vocais. No entanto, tanto a linguagem vocal quanto a escrita parecem a Ockham desprovidas de um vínculo directo coma realidade. Afinal, dado que existem, em cada idioma, termos escritos e vocais próprios para designar cada uma das realidades existentes, torna-se pouco crível que a linguagem, tanto verbal quanto transcrita, possa ser mais do que uma sùmula de signos convencionais, forjados em cada idioma como instrumentos convenientes para a comunicação humana. É aqui, portanto, que entra o papel dos termos conceptuais³⁰. Na sua dimensão intra-mental, eles são anteriores à linguagem falada – e, por conseguinte, à linguagem escrita. Mais ainda, segundo Ockham, os termos conceptuais significam “*alguma coisa naturalmente*”. Eles não se confundem, é certo, com a própria essência das coisas observadas, dado que configuram impressões estritamente intra-mentais. Mas, de algum modo, parecem reflectir uma apreensão directa da realidade tal como ela se apresenta ao intelecto. Só depois desta apreensão “*primária e natural*” é que os termos conceptuais dão lugar a

²⁹ O termo empregue na tradução inglesa da *Summa Logicae* é “*suppositing (...) for*”, um neologismo que parece derivar do termo latino *suppositio*, que explanaremos mais adiante e que, como veremos, se afigura central para a teoria lógica de Ockham. Optámos, no momento da tradução, pela expressão *fazer as vezes de*, que é usada em (Gilson 1976, 596) e que, embora possa ser uma transliteração mais complexa, nos pareceu uma melhor alternativa do que *supor*, que, etimologicamente mais próximo do original, se prestaria contudo a interpretações mais dúbias.

³⁰ Em §1.3.3, veremos como esta configuração, além de ser diferente da de Roscelino, é também diferente da teoria da linguagem de Hobbes.

“palavra[s] falada[s] [que] significa[m] o mesmo, mas de forma secundária” e derivada (Ockham 1998, *Summa Logicæ* I, Q. 1).

Robustecendo o seu argumento com citações de Boécio, de Agostinho e, inevitavelmente, de Aristóteles³¹, Ockham parece tudo ter feito para que a sua tese parecesse menos revolucionária aos olhos dos seus leitores³². Mas não deixa de ser curiosa a forma como, à medida que inicia a exposição do seu argumento, Ockham vai introduzindo pequenas novidades no debate. Desde logo, surpreende-nos o ponto de partida escolhido pelo autor: a discussão não parte dos entes ou das suas essências metafísicas, mas das percepções e dos conceitos que o intelecto humano vai desenvolvendo quando, em contacto com a realidade, a apreende e assimila.

Por outro lado, há também esta diferenciação vincada entre os termos mentais e os termos vocais e escritos, que atribui aos primeiros uma significação natural e relega para os segundos um carácter meramente convencional³³. Sedimentando esta dicotomia, Ockham chega mesmo a escrever que, por convenção humana, “podemos decidir alterar o significado de um termo escrito ou verbal, mas nenhuma decisão ou convenção pode alterar o significado de um termo conceptual” (Ockham 1998, *Summa Logicæ* I, Q. 1).

³¹ Quem não surge referido na *Summa Logicæ*, mas pode – de acordo com Copleston – ter também inspirado este raciocínio de Ockham é um filósofo da segunda metade do século XIII: o português Pedro Hispano, que foi Papa com o nome João XXI (cf. Copleston 1993, 54-55).

³² Ockham era, no fim de contas, um escolástico, com tudo o que isso implica em termos metodológicos. O uso de argumentos de autoridade era uma técnica habitual para fortalecer os argumentos e temperar contensões filosóficas inovadoras com a reafirmação do passado. Sobre o método escolástico, mais pode ser lido em §1.4.

³³ Nesta diferenciação entre os termos conceptuais e os termos vocais e linguísticos, o argumento de Ockham afigura-se-nos mais sofisticado do que o *flatus vocis* de Roscelino, sobre o qual dissertámos em §. 1.8. Copleston explica que, “quando se chama a Ockham ‘nominalista’, não pretende dizer-se – ou não deveria pretender-se – que ele atribuiu a universalidade a (...) termos considerados como convencionais”, mas sim ao “*signo natural, ao terminus conceptus*” (Copleston 1993, 55). Kenny, que aborda o assunto com compreensível brevidade, considera que, perante as sinuosidades da teoria de Ockham, “quando estabelecemos um contraste entre a doutrina de Ockham e o realismo dos seus oponentes, seria mais apropriado chamar-lhe *conceptualista, em vez de nominalista*” (Kenny 2010, 107-108). Esta não é, contudo, uma nomenclatura unânime e, conquanto faça certamente jus à complexidade do argumento do autor, não nos parece representar fielmente as ambições revolucionárias que o seu pensamento esconde. Optaremos, por isso, por recorrer ao termo *nominalista*, mais consensual entre os comentadores e, a nosso ver, mais adequado.

Chega, assim, através da “*afirmação do signo mental ou conceito como signo linguístico natural*”, a um dos “*pontos-chave no pensamento total*” que pretende propor (Andrés 1969, 94)³⁴.

Ockham chama-nos, depois, em (Ockham 1998, *Summa Logicae* I, Q. 2-13), a reconhecer outros elementos de diferenciação entre diversas categorias de termos. Desde logo, a distinção entre os termos *categorimáticos* e os *sincategorimáticos*. Ambos existem, tanto na linguagem verbal e escrita quanto nas intenções da mente. São, contudo, diferentes entre si: os primeiros “*têm um significado definido e determinado*” (Ockham 1998, *Summa Logicae* I, Q. 4) – como a palavra *homem*, que significa todos os homens, ou a palavra *brancura*, que descreve tudo o que é branco –, mas os segundos – como as palavras *todo*, *algum*, *não* ou *excepto* – nada significam, excepto quando são lidos “*em relação aos termos categorimáticos*” (Copleston 1993, 54).

O Concreto e o Abstracto

Laborando sobre o desejo de lançar bases sólidas para a sua teoria dos termos lógicos, o *Inceptor* não hesita em arrastar para o campo do vocabulário lógico uma das grandes questões metafísicas do seu tempo. Cômicos de que cada ente teria uma essência própria, era hábito dos filósofos medievais fazerem corresponder aos termos concretos – como *homem* ou *animal*, ou até mesmo a nomes individuais como *Sócrates* – um correspondente abstracto – neste caso, respectivamente, *humanidade*, *animalidade* e o neologismo *Socraticidade*, expressão da individualidade do ente *Sócrates*. A Ockham,

³⁴ Não é demais enfatizar que, para Ockham, os termos conceptuais apresentam uma significação natural, mas não se confundem com a essência intrínseca das coisas observadas. Eles são *naturais* no sentido em que estabelecem uma “*relação natural entre o intelecto e o objecto concebido*” por ele, mas não no sentido de se serem, eles próprios, extraídos da própria natureza das coisas. Enquanto impressões estritamente intrametafísicas, eles relacionam-se com a realidade do mesmo modo que “*um efeito com a sua causa*”. A realidade extra-mental provoca-os, mas eles não são mais do que reacções – impressões – da mente (P. Boehner 1958, 217).

porém, é difícil disfarçar o desdém por esta prática, que encara como um desdobramento inoportunamente palavroso da filosofia. Decide, pois, no âmbito da sua *Summa Logicae*, destinar não menos do que cinco capítulos ao delineamento de uma teoria lógica que possa resolver definitivamente este problema. Fá-lo, evidentemente, descartando de antemão a hipótese de admitir “*que a estes conceitos corresponda uma natura*” própria (Andrés 1969, 177). Deste modo, ainda sem o dizer claramente, lança também um primeiro ataque contra a solução de Duns Escoto para o problema dos universais. A *haecceitas*, isto é, a ideia de que cada ente teria, dentro da mesma essência, um elemento de universalidade e um princípio de individuação que corresponderia aos particularismos da sua identidade, quedava-se abandonada. Era preciso, ao invés, resolver a questão em termos estritamente lógicos. E o *Inceptor* fá-lo, reduzindo o problema a uma dúvida formal, que é a de aferir, entre os termos que desempenham a função gramatical de nomes, a relação que se estabelece entre nomes *abstractos* e nomes *concretos*.

Estabelecidas as linhas gerais da discussão, Ockham descobre, entre os nomes abstractos e os concretos, dois grandes modelos de relação: há os casos em que os nomes abstractos não são sinónimos dos concretos (*cf.* Ockham 1998, *Summa Logicae* I, Q. 6-7), e há os casos em que o são (*cf.* Ockham 1998, *Summa Logicae* I Q. 5). Quando a sinonímia não é total, desenham-se fenómenos mais complexos de correspondência entre os termos. Por exemplo, o termo concreto *branco* qualifica seres que são brancos, ao passo que o termo abstracto *brancura* significa, primariamente, o acto de ser branco enquanto propriedade formal – e só secundariamente os entes brancos em si. Pode também suceder que o nome abstracto estabeleça com o seu par concreto uma relação de quase-sinonímia que, no entanto, não se completa porque, para tal, seria necessário que o nome concreto surgisse associado a um termo sincategorimático – como *todos* ou *sempre*. Por fim, pode dar-se o caso de que o nome abstracto seja, de facto, “*um termo colectivo capaz de fazer*

as vezes de muitos dos significados do seu par concreto, quando estes são agrupados”
(Spade 1999, 67-69).

Se, contudo, a sinonímia entre os termos for total³⁵, o nome abstracto não parece ser mais do que uma duplicação desnecessária do seu par concreto. Torna-se, portanto, possível e necessário dispensá-lo. Ockham nem sequer está disponível para entrar em disputas estereis com *“aqueles que argumentam que, enquanto a ‘humanidade’ significa apenas a natureza específica, o ‘homem’ significa a diferença individual, porque, tanto quanto sei, esta categorização é não apenas falsa, mas também incompatível com a visão de Aristóteles”* (Ockham 1998, *Summa Logicæ* I, Q. 7). Através do pensamento lógico, dos seus critérios e das suas regras formais, Ockham constrói um programa de reducionismo metafísico. Deste modo, volta o seu criticismo para a filosofia escotista, sugerindo que Duns Escoto multiplicou desnecessariamente as categorias metafísicas em uso. Mas o seu criticismo tem outros alvos: Aristóteles, que o *Doctor Inceptor* cita em abundância³⁶ como argumento de autoridade, não deixa por isso de ser visado. Como veremos mais adiante, quando discutirmos com maior detalhe o projecto de reducionismo metafísico de Ockham, a grande maioria das categorias metafísicas aristotélicas foram consideradas pelo *Inceptor* como desnecessárias e redundantes, algumas delas por serem sinónimas dos nomes concretos com que se relacionavam. Foi o caso da ideia de

³⁵ Atente-se no modo como Ockham define a sinonímia revelando, de forma mordaz, a sua impaciência com aquilo que, nos seus contemporâneos, interpreta como abuso linguístico: *“To avoid confusion, it should be pointed out that the expression ‘synonym’ has two senses, one narrow; the other broad. In the narrow sense, expressions are synonymous if all those who use them intend to use them to signify one and the same thing. I am not here using the term ‘synonym’ in this sense. More broadly, expressions are synonymous which simply signify the same thing (so that nothing is in any way signified by one of the terms which is not in the same way signified by the other). In this sense, terms are called synonymous even when those using the terms do not believe that they signify the same thing, but rather think that something is signified by one which is not signified by the other”* (Ockham 1998, *Summa Logicæ* I, Q. 6).

³⁶ *“Es notable el empeño con que Ockham insiste en presentar a Aristóteles como abogado de su teoría de la sinonimia entre estos abstractos y sus correspondientes concretos. (...) En este esfuerzo por hacer de su interpretación sinonímica de los abstractos con respecto a los concretos una teoría de raíces tradicionales, y por tanto todo lo contrario de una innovación, se manifiesta la táctica de Ockham de minarle al realismo ingenuo el campo de ataque”* (Andrés 1969, 183).

quantidade, que parecia a Ockham apenas uma repetição do nome concreto *quantum* (cf. Spade 1999, 68).

Este florilégio de possibilidades de relação entre termos poderá parecer-nos excessivamente complexo e hermético, mas ele é, acima de tudo, extraordinariamente ambicioso. Aqui chegado, Ockham não esconde que esta construção puramente intelectual, baseada nos princípios formais da lógica, se destina a substituir o entendimento metafísico do seu tempo. Na *Summa Logicæ*, aliás, o autor parece ter sumarizado “*a sua visão metafísica, disfarçando-a de um tratado introdutório à lógica*”. E, se é verdade que esta obra não é “*apenas um cavalo de Tróia contra os realistas, mas também um tratado genuíno de teoria lógica e semântica*”, não será alheia a Ockham a intenção de sugerir que o entendimento mais ortodoxo sobre a metafísica chocava com os princípios da lógica e que, por conseguinte, “*os seus opositores realistas eram ilógicos*” (Keele 2010, 134-135). A lógica serve a Ockham de argumento para afirmar que, na realidade observável, nada mais existe senão a presença perscrutável do particular. Tudo o resto, ainda que tendo uma origem natural; ainda que abalizado por critérios formais lógicos, não existe senão no interior da mente humana.

Termos de Primeira e Segunda Intenção

É precisamente no domínio intra-mental que Ockham pretende situar a fase seguinte do argumento, que constitui já uma decisiva antecâmara para o assalto *ockhamista* à teoria dos universais. O autor começa por afirmar:

“Mas primeiro, é necessário perceber que se chama intenção da alma a algo que na alma por natureza significa outra coisa. Donde, como previamente referido, do mesmo modo que a escrita é um signo secundário em relação às palavras ditas (pois entre todos os signos instituídos as palavras têm a primazia) também as palavras são signos secundários das

coisas das quais as intenções da alma são os signos primeiros. E por tal razão diz Aristóteles que as palavras “são sinais daquelas paixões que existem na alma”. No entanto, aquilo que existe na alma e é signo de uma coisa (de que se compõe uma proposição mental, do mesmo modo que uma proposição oral é composta por palavras) chama-se por vezes intenção da alma, outras vezes conceito da alma, outras paixão da alma, outras ainda semelhança de uma coisa e Boécio no seu comentário a Perihermenias chama intelecto.”³⁷

(Ockham 1974, *Summa Logicae* I, Q. 12; §.8-19)

É, portanto, sobre os termos conceptuais que Ockham deseja falar. Antes, porém, insiste em recordar a dicotomia através da qual dividira os termos em escritos, vocais e conceptuais. Ao mesmo tempo, opera uma alteração terminológica, referindo-se agora aos termos conceptuais como intenções da alma (*intentio animæ*), uma designação para a qual procura respaldo nas autoridades de antanho, fazendo-a corresponder à noção aristotélica de *impressões da alma* e também à acepção na qual Boécio empregara a palavra *intelecto*. Recorre ao passado para, mais uma vez, legitimar o seu argumento.

Deve notar-se que a definição proposta pelo autor para a *intentio animæ* é em tudo igual à que anteriormente oferecera para os termos conceptuais (cf. Ockham 1998, *Summa Logicae* I, Q. 1). A própria expressão *intenção da alma* já se encontrava plasmada na primeira definição, o que sugere uma relação de sinonímia que agora é confirmada, fortalecendo a coerência interna do argumento *ockhamista*.

Ao mesmo tempo, contudo, a noção de *intenção da alma* permite ao *Inceptor* explorar com maior detalhe a natureza dos termos – das intenções – que se desenham no

³⁷ No original, “*Est autem primo sciendum quod intentio animæ vocatur quiddam in anima, natum significare aliud. Unde, sicut dictum est prius, ad modum quo scriptura est secundarium signum respectu vocum, quia inter omnia signa sunt illorum quorum intentiones animæ sunt signa primaria. Et pro tanto dicit Aristoteles quod voces sunt «earum quæ sunt in anima passionum notæ». Illud autem existens in anima quod est signum rei, ex quo propositio mentalis componitur ad modum quo propositio vocalis componitur ex vocibus, aliquando vocatur intentio animæ, aliquando conceptus animæ, aliquando passio animæ, aliquando similitudo rei, et Boetius in commento super Perihermenias vocat intellectum*” (Ockham 1974, *Summa Logicae* I, Q. 12; §.8-19).

âmago da mente humana. Ockham argumentará, nomeadamente, que existem dois grandes tipos de termos conceptuais:

“Há, portanto, dois tipos de signo. O primeiro é um signo de algo que não é tal signo, quer signifique um signo juntamente com isso ou não e a isto chama-se a intenção primeira. (...) A intenção segunda, por outro lado, é a que é signo das tais intenções primeiras, de que são exemplo “genus” (género), “species” (espécie) e outras.”³⁸

(Ockham 1974, *Summa Logicæ* I, Q. 12; §44-46; 59-61)

Os termos de primeira intenção (*intentio prima*) são os signos através dos quais o intelecto humano apreende e articula a sua percepção sobre as realidades exteriores. Os termos de segunda intenção (*intentio secunda*), por seu turno, são termos que incidem sobre outros termos. Não se referem às realidades exteriores em si mesmas, mas àquilo que os termos de primeira intenção dizem sobre elas. O exemplo escolhido por Ockham permite-nos antever algo da sua solução para o problema dos universais: se consideramos *“um universal concreto que seja um ‘genus’, por exemplo, ‘animal’, Ockham dirá que é uma intentio prima, signo de muitos singulares existentes extra animam”*. Mas, se considerarmos o próprio conceito de género ou de espécie, temos de os entender como termos de segunda intenção, dado que as realidades em que se predicam – os universais concretos – são termos de primeira intenção, que não existem fora da mente, mas apenas no intelecto.

³⁸ No original, *“Tale autem signum duplex est. Unum, quod est signum alicuius rei quae non est tale signum, sive significet tale signum simul cum hoc sive non, et illud vocatur intentio prima; (...) Intentio autem secunda est illa quae est signum talium intentionum primarum, cuiusmodi sunt tales intentiones ‘genus’, ‘species’ et huiusmodi”* (Ockham 1974, *Summa Logicæ* I, Q. 12 ; §44-46; 59-61).

Significado e Suppositio

Ao abordarmos o edifício lógico arquitectado por Ockham, é indispensável termos em conta o carácter inovador que assumem, para a sua teoria, as relações de *suppositio*. A *suppositio* não é absolutamente distinta da ideia de significação, ou seja, de uma relação lógica que "*vincula a linguagem ao mundo*", atestando que os termos conceptuais gerados no intelecto humano correspondem a algo realmente existente *extra mentem* (Spade 1999, 35). Na verdade, a profunda interdependência entre a significação e a *suppositio* "*faz com que seja praticamente impossível produzir uma definição de uma delas, sem que a outra faça parte dessa definição*" (Andrés 1969, 221). Ao mesmo tempo, porém, a utilização destes modelos segue uma perspectiva de complementaridade. A mera significação dos termos, que os analisa em abstracto e fora do contexto proposicional, não é suficiente para verificar as "*condições de veracidade das frases. Para isso, precisamos de outra relação*". (Spade 1999, 35). E é aí que entra a *suppositio*. Ela vai além do significado das palavras quando tomadas isoladamente, e procura aferir a sua veracidade "*no contexto proposicional*" (Spade 1999, 121). Ockham escreve:

*"Discutida a significação dos termos, resta arguir a suppositio, que é uma propriedade que pertence a um termo, mas apenas quando numa proposição. Diz-se, portanto, suppositio quase como uma posição por outra coisa, de tal maneira que quando um termo numa proposição está por alguma coisa (de tal modo que o usamos por algo – ou o pronome que o demonstra ou o caso recto se fosse oblíquo – a partir do qual aquele termo é verificado) aquele termo supõe-na."*³⁹

(Ockham 1974, *Summa Logicæ* I, Q. 63; §2-3; 11-14)

³⁹ No original, "*Dicto de significatione terminorum, restat dicere de suppositione, quæ est proprietas conveniens termino sed numquam nisi in propositione. (...) Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino pro aliquo de quo, sive de pronome demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo*" (Ockham 1974, *Summa Logicæ* I, Q. 63; §2-3; 11-14).

A relação de *suppositio* surge, assim, como uma propriedade dos termos, que se verifica quando estes se encontram no contexto de uma proposição lógica. Aí, os termos podem *fazer as vezes* de algo; representar um ente, ou um conjunto de entes, de acordo com o contexto da frase. A *suppositio* não poderia ser traduzida pelo termo *suposição*. Ela é, ao invés, uma relação de representação, em que o termo *faz as vezes* de algo.

É importante salientar que a ideia de *suppositio* não é inteiramente atribuível a Ockham. Outros autores, seus antecessores e seus contemporâneos, fazem uso de mecanismos semelhantes. Copleston recorda, por exemplo, que o português Pedro Hispano, na obra *De Suppositionibus*, “*distingue o significatio dos termos da sua suppositio*”, que “*consiste na relação de um signo com a coisa significada*”. Assim, por exemplo, “*na frase ‘o homem está a correr’, o termo ‘homem’ (...) adquire a função de fazer as vezes de (supponere pro) um homem em particular, ao passo que, na frase ‘o homem morre’, [o mesmo termo] faz as vezes de todos os homens*” (Copleston 1993, 52). Também Andrés chama a atenção para a influência seminal de Pedro Hispano, entrecruzando-a com o contributo de outro filósofo do século XIII, Guilherme de Sherwood, que desenvolvera igualmente uma teoria própria da *suppositio* (cf. Andrés 1969, 222-226).

Parece, porém, algo desajustado que se sobrevalorize a influência destes predecessores. Afinal, tanto em Hispano quanto em Sherwood, a *suppositio* reveste-se de características bastante diferentes daquelas que assumirá na teoria *ockhamista*. Desde logo, ambos parecem considerá-la como uma propriedade do discurso, da “*palavra falada*”. Deste modo, “*todo o problema se coloca ao nível do termo falado, que é um signo arbitrário*” (Andrés 1969, 224). A Pedro Hispano, como a Guilherme de Sherwood, faz falta uma base de sustentação mais sólida – como a teoria dos termos de Ockham, que divide os termos em escritos, verbais e mentais, reservando para os primeiros dois o

carácter de signos arbitrários e para o último uma pretensão de origem natural. Por outro lado, Hispano e Sherwood não tratam a *suppositio* como uma propriedade proposicional. Pelo contrário, ambos parecem concebê-la como “*algo prévio ao estado proposicional*”; como uma prerrogativa “*dos termos em estado atómico*”, isto é, dos termos tomados isoladamente (Andrés 1969, 227-228). Trata-se, pois, de uma configuração bastante diferente daquela que o *Inceptor* emprestará à *suppositio*. Ockham insistirá em não medir a *suppositio* num contexto extra-proposicional ou pré-proposicional, mas em considerá-la como uma propriedade do termo, que se revela em contextos proposicionais⁴⁰.

Existem, para Ockham, três classes de *suppositio*. Desde logo, os termos podem, no contexto de uma proposição, fazer as vezes da própria palavra que os constitui. Assim, por exemplo, na frase “*homem* é um nome”, o termo *homem* “*faz as vezes de uma palavra falada ou escrita*” (Ockham 1998, *Summa Logicae* I, Q. 64), representando-a materialmente. Estamos, pois, perante uma *suppositio materialis*. Num outro caso, os termos podem identificar indivíduos reais. Por exemplo, na frase “*o homem corre*”, o mesmo termo *homem* já não representa a materialidade de uma palavra; antes pretende fazer as vezes de um indivíduo concreto. Trata-se, pois, de uma *suppositio personalis*. Um último caso, enfim, é aquele em que o termo “*representa algo comum*” (Gilson 1976, 596-597). Na frase “*o homem é uma espécie*”, o termo *homem* não faz as vezes de uma mera palavra, ou de um indivíduo isolado, mas procura identificar um conjunto de indivíduos que possuem características semelhantes. Estamos perante uma *suppositio*

⁴⁰ Como teremos ocasião de constatar mais adiante, a teoria da *suppositio* é, para vários comentadores, um dos alicerces mais fundamentais da visão *ockhamista* sobre os universais. Para Teodoro Andrés, ela pode mesmo ser vista como o principal sustentáculo teórico dessa visão. O nominalismo de Ockham, argumenta Andrés, não se prende com uma qualquer pretensão de arbitrariedade ou irracionalidade na construção do discurso lógico, mas com a convicção de que os mesmos termos mentais – as mesmas *intentiones animae* – podem, dependendo do contexto proposicional em que se insiram, fazer as vezes de (*supponere pro*) diferentes realidades mentais ou extra-mentais. O nominalismo de Ockham revela-se, assim, a crer na interpretação de Andrés, como uma filosofia da linguagem, fortemente ancorada no contexto significativo-linguístico.

simplex, em que o termo faz as vezes de uma comunidade de entes. Esta questão colocamos, necessariamente, no âmago da teoria *ockhamista* dos universais, que reduz ao plano significativo e lógico uma realidade que outros haviam tratado sob o ângulo de análise da metafísica. Perante este tratamento desarmante e inovador da questão dos universais, importa-nos, pois, analisar qual o grau de existência efectiva que lhes resta na teoria de Ockham.

2.5. Ockham e os Universais

O Assalto à Metafísica

A teoria lógica de Ockham impressiona pela riqueza conceptual dos argumentos que a suportam. Mas também, por outro lado, porque o autor se documenta bem, escudando-se – como é típico da escolástica – em argumentos de autoridade e citações dos clássicos. Particularmente notória é a insistência de Ockham em citar Aristóteles. Fá-lo, aliás, com tanta recorrência que parece criar a ideia de que a sua teoria lógica se filia, de algum modo, na lógica aristotélica. Uma interpretação possível deste facto é que Ockham estivesse “*convencido da sua fidelidade*” ao Filósofo e que, “*em nome da lógica aristotélica, ou daquilo que ele percepcionava como tal*”, tivesse criticado “*a metafísica de predecessores como Duns Escoto e Tomás de Aquino*” (Copleston 1993, 12), vendo-os como deturpadores de Aristóteles.

Mas existe também uma versão menos benevolente desta tese. De acordo com ela, Ockham manteve uma aparente fidelidade à “*teoria aristotélica do hilemorfismo*”, mas primeiro expurgou-a “*de todos os aspectos metafísicos e lógicos*” que a suportavam (Boehner e Gilson 2003, 545). Poderá tê-lo feito, não para salvar a *pureza original* de Aristóteles das deturpações do realismo metafísico, mas sim para pôr em causa, ao mesmo

tempo, os realistas medievais e o realismo metafísico do Filósofo. As abundantes citações de Aristóteles servir-lhe-iam para criar uma aparência de moderação, mas o seu verdadeiro projecto seria o de introduzir, por via do pensamento lógico, uma enorme revolução metafísica, que também o colocaria em confronto com Aristóteles.

No *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*⁴¹, torna-se claro que Ockham pretende entrar em confronto com um largo espectro de configurações do realismo, incluindo o hilemorfismo aristotélico. Atente-se, por exemplo, neste excerto:

*“A propósito desta questão, há uma opinião de acordo com a qual todo o universal unívoco é uma determinada coisa que existe fora da alma, em cada singular realmente, distinta realmente de cada singular e de qualquer outro universal, a tal ponto que o homem universal é uma coisa fora da alma, verdadeiramente existente em cada homem e realmente distinta de cada homem, do ser animado universal e da substância universal.”*⁴²

(Ockham 1970, *Ordinatio*, Dist. 2, Q. IV)

Ora, a ideia de que os universais existem “*fora da mente*” e estão realmente presentes em todos os entes individuais que deles participem corresponde a uma descrição mais ou menos genérica⁴³ das posições realistas. Mais adiante, o *Inceptor* considera-a

⁴¹ Trata-se de uma extensa obra, provavelmente datada de 1317 ou 1318 (cf. Spade e Panaccio 2019) – pelo que anterior à *Summa Logicae*, que previamente citámos –, cujo primeiro livro sobrevive sob a forma de um *ordinatio*, isto é, um exercício de revisão e rectificação posterior, através do qual Ockham adaptou o que havia escrito, de modo a que fosse consentâneo com a visão que, mais maduro, tinha sobre o tema.

⁴² No original, “*Ad istam quaestionem est una opinio quod quolibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet singulari et de essentia cuiuslibet singularis distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet alio universalis, ita quod homo univocus est una vera res extra animam existens realiter in quolibet homine, et distinguitur realiter a quolibet homine et ab animali universalis et a substantia universalis*” (Ockham 1970, *Ordinatio*, Dist. 2, Q. IV).

⁴³ A descrição é, aliás, tão genérica que não percebemos que autor está Ockham a criticar. Na reedição latina da obra filosófica de Ockham, Stephen Brown coloca a frase citada sob o título “*Opinio Doctoris Subtilis Imposita*” (Ockham 1970, *Ordinatio*, 100), imputando assim esta opinião a Duns Escoto. Mas, na tradução inglesa de Paul Spade (Ockham 1994, *Ordinatio*, 115), a mesma teoria é creditada a Walter Burley, um contemporâneo de Ockham que também terá escrito um comentário às *Sentenças de Pedro Lombardo* e que dividia com o *Inceptor* os corredores da Universidade de Oxford. Em nota de rodapé, Spade explica que, embora Ockham diga que esta tese realista é por muitos atribuída a Escoto, ela parece descrever com maior exactidão o pensamento de Walter Burley (Ockham 1994, *Ordinatio*, 115n).

“*absolutamente falsa e absurda*” (Ockham 1970, *Ordinatio*, Dist. 2; Q. IV), sinalizando assim a sua frontal discordância com o realismo.

Existem, porém, curiosas similitudes entre esta tese “*absolutamente falsa e absurda*” que Ockham rejeita e o hilemorfismo aristotélico, sobre o qual não fala explicitamente. É digno de nota que o autor tenha, aparentemente, preferido defrontar-se com uma descrição genérica da posição realista do que entrar em conflito com Aristóteles.

Essa opção não se deve, certamente, a uma dificuldade em aceder às obras de Aristóteles. Afinal, não só o *Inceptor* estava em Oxford – onde teria a possibilidade de consultar um dos maiores acervos bibliográficos europeus, incluindo seguramente as obras do Filósofo – como, a cada passo dos seus escritos, exhibe um conhecimento bibliográfico abundante. Por exemplo, quando o vemos referir, na *Summa Logicæ*, que “*muitos outros argumentos poderiam ser apresentados [para justificar o facto de os universais serem apenas termos intra-mentais], mas a bem da brevidade, devo dispensá-los. Ao invés, corroborarei o meu argumento por um apelo à autoridade*” (Ockham 1998, *Summa Logicæ* I, Q. 15). Após esta frase, Ockham desdobra-se em citações cuidadosamente escolhidas da *Metafísica*, pelas quais procura demonstrar que, não sendo o universal, aos olhos de Aristóteles, uma substância, também não haveria de ter qualquer existência extra-mental.

O conhecimento de Ockham sobre os antigos revela-se também nos momentos em que, sub-repticiamente, vai introduzindo, neste seu argumento, críticas a outros autores antigos. Assim, encontramos, por exemplo, a recusa de que “*o homem universal [seja] uma Ideia platónica (...) subsistindo por si própria, mesmo que coexista com muitos indivíduos*”. Tese que, segundo Ockham, se inscreve entre “*muitas outras absurdidades que ninguém na posse das suas faculdades aceitaria*” (Ockham 1994, *Ordinatio*, 126).

O próprio Aristóteles, que o *Inceptor* não hesita em citar sempre que isso credibiliza a sua teoria, é – sempre subtilmente – alvo de críticas. Ockham escreve, por exemplo, que, “*se a mesma forma aperfeiçoasse várias matérias ao mesmo tempo, não deixaria de ser uma em número*” (Ockham 1994, *Ordinatio*, 121). A frase, inserida numa longa prédica sobre a impossibilidade lógica de um universal preservar a sua unicidade e, ao mesmo tempo, comunicar uma mesma essência a diferentes entes individuais, não deixa de impressionar pela precisão do ataque. Não restam dúvidas de que o hilemorfismo de Aristóteles e de São Tomás é um dos visados deste argumento de Ockham⁴⁴.

Mais directos e violentos são os ataques do *Inceptor* a Duns Escoto, seu contemporâneo e um confrade franciscano. Na *Summa Logicae*, depois de apresentar a sua própria tese sobre os universais, Ockham dedica um capítulo inteiro a explicar porque discorda daqueles que, “*não querendo dizer que o universal é realmente distinto dos entes particulares, dizem que ele é formalmente distinto deles*” (Ockham 1998, *Summa Logicae* I, Q. 16). Refere-se, deste modo, a Escoto, sem nunca o nomear. E, de forma muito viva, empreende uma denúncia da *hæcceitas*, que lhe parece um princípio profundamente contraditório. Escreve Ockham:

*“No entanto, tal opinião parece-me absolutamente improvável. Primeiro porque nas criaturas não pode haver qualquer distinção que seja fora da alma, senão onde as coisas são distintas; portanto, se entre natureza e diferença há uma qualquer distinção, é necessário que sejam coisas realmente distintas. A premissa menor, provo-a de modo silogístico assim: esta natureza não é formalmente distinta desta natureza; esta diferença individual é formalmente distinta desta natureza; logo, esta diferença individual não é esta natureza.”*⁴⁵

⁴⁴ Em §1.2.6, veremos como Ockham aprofunda o ataque a Aristóteles, ao servir-se da *navalha* para reduzir drasticamente as categorias metafísicas pensadas pelo Filósofo. Trata-se, de facto, não de um retorno à *pureza original* do aristotelismo lógico, mas de um argumento lógico profundamente inovador, do qual Aristóteles é, também ele, alvo.

⁴⁵ No original, “*Sed ista opinio omnino improbabilis videtur mihi. Primo, quia in creaturis numquam potest esse aliqua distinctio qualiscumque extra animam nisi ubi res distinctæ sunt; si igitur inter istam naturam et istam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distinctæ. Assumptum probō*”

Ockham sugere que é uma impossibilidade lógica que a essência dos entes particulares incorpore, ao mesmo tempo, uma natureza transversal a vários entes e um princípio de individuação. Tal articulação entre universalidade e individuação seria um mecanismo demasiado complexo e inverosímil para se coadunar com a realidade. Ademais, se a universalidade se manifesta sempre associada a princípios de individuação que mudam de ente para ente, talvez isso deva sugerir-nos que a individuação não é apenas uma característica colateral que diferencia os entes, mas uma componente central da sua natureza. O facto de não existir universalidade desligada da individuação dos entes significa, segundo Ockham, não apenas que a individualidade faz parte da natureza dos entes, mas que a sua natureza é estritamente individual.

No *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, Ockham também empreendera um duro ataque contra Escoto. Em jeito de antecipação da linha argumentativa usada na *Summa*, explica de que modo o mecanismo de *suppositio*, sem descer do terreno lógico e semântico, produz uma explicação mais consistente para a relação entre universalidade e individualidade do que a complexa teoria escotista (cf. Ockham 1994, *Ordinatio*, 208-212).

O *Inceptor* parece preferir personalizar o confronto em oponentes contemporâneos do que colocar-se frontalmente contra a milenar tradição realista. Essa abordagem cautelosa e sub-reptícia permite-lhe alimentar a ideia, igualmente patente na *Summa Logicae*, de que é um defensor da tradição contra a emergência de um realismo exacerbado e desnecessariamente complexo. Essa visão, contudo, não parece corresponder à verdade.

per formam syllogisticam sic: ista natura non est distincta formaliter ab ista natura; hæc differentia individualis est distincta formaliter ab hac natura; igitur hæc differentia individualis non est hæc natura” (Ockham 1974, *Summa Logicae* I, Q. 16, §11-18).

A vigorosa argumentação de Ockham, dirigida a Escoto e a outros contemporâneos, mas também, directa ou indirectamente, às tradições aristotélica e platónica, vai revelando o carácter radical do projecto nominalista, que não pode ser reduzido a uma contenda intra-geracional. Seria, enfim, “*uma descrição gravemente inadequada se nos contentássemos em dizer que os nominalistas do século XIV atacaram o realismo dos filósofos do século XIII*”. O nominalismo foi, pelo contrário, como que uma “*cunha colocada entre a teologia e a filosofia e que quebrou a síntese que fora alcançada no século XIII*”, mudando profundamente a face da filosofia ocidental (Copleston 1993, 11).

A proposta do nominalismo

Importa, pois, compreender as implicações da teoria lógica de Ockham, que deram origem a uma metafísica nominalista. Desde logo, esta teoria desperta uma conclusão inescapável: que os universais, agora tidos como meros termos lógicos, não existem fora da mente. Vejamos o que escreve Ockham:

“Por esse motivo acrescento de modo diverso à questão que nada fora da alma – nem por si nem por qualquer coisa de real ou racional que lhe seja acrescentado – é um universal, independentemente de como seja ponderado ou compreendido. Assim, é tão impossível que algo fora da alma seja de algum modo universal – a não ser talvez através de uma instituição voluntária, tal como a palavra “homem”, que é singular, é universal – como é impossível que um homem possa ser um asno por qualquer que seja a observação ou de acordo com qualquer que seja o ser.”⁴⁶

(Ockham 1970, *Ordinatio*, Dist. 2, Q. VII)

⁴⁶ No original, “*Ideo aliter dico ad quæstionem quod nulla res extra animam, nec per se nec per aliquod additum, reale vel rationis, nec qualitercumque consideretur vel intelligatur, est universalis; ita quod tanta est impossibilitas quod aliqua res extra animam sit quocumque modo universalis – nisi forte per institutionem voluntariam, quomodo ista vox ‘homo’, quæ est vox singularis, est universalis – quanta impossibilitas est quod homo per quamcumque considerationem vel secundum quodcumque esse sit asinus*” (Ockham 1970, *Ordinatio*, Dist. 2, Q. VII).

Nada do que existe na realidade extra-mental cumpre os requisitos para poder ser considerado um universal. Pelo contrário, todos os entes possuem uma natureza particular, pela qual se predicam em si mesmos e não podem predicar-se noutros entes⁴⁷.

Se assim não fosse:

*“...seguir-se-ia que Sócrates seria um universal, pois não há uma razão mais forte para que uma substância singular seja mais universal que outra. Portanto, nenhuma substância singular é um universal, mas toda a substância é uma em número e singular pois toda a substância ou é uma coisa e não muitas, ou é muitas coisas.”*⁴⁸

(Ockham 1974, *Summa Logicae* I, Q. 15, §7-12)

Ou seja, segundo Ockham, tudo o que existe na realidade observável só pode ser, ou um ente individual, ou um conjunto de entes individuais. Ora, como os universais não correspondem a nenhuma destas descrições, a sua existência na realidade extra-mental parece ser uma impossibilidade lógica. Para existirem, pelo menos da forma que a tradição realista os imaginava, os universais teriam de combinar dois aspectos: a unicidade substancial e, ao mesmo tempo, a abrangência a vários entes. Sucede, porém, que essas condições são mutuamente exclusivas. Ou o universal é uma substância “*una em número*” (Ockham 1974, *Summa Logicae* I, Q 15) – e, nesse caso, nada o distingue dos entes particulares, não havendo razão para não considerar também o indivíduo Sócrates um universal –, ou abrange uma pluralidade de entes – e, nesse caso, falta-lhe consistência ontológica para ser mais que um mero aglomerado de particulares.

⁴⁷ A predicação pressupõe uma “*relação com outro conceito*”, sinalizando que o ente possui uma determinada característica, qualidade ou acidente (Sanguineti 2000, 75-76). Ockham pretende dizer que é uma impossibilidade lógica que um ente se predique noutro ente, de tal modo que fosse tomado como uma característica accidental deste. Ao mesmo tempo, as características accidentais são tomadas como propriedades individuais do ente, e não como expressão de uma natureza comum que, de alguma forma, o una a outros entes. Tal seria também, parece supor Ockham, uma impossibilidade lógica.

⁴⁸ No original, “... *sequeretur quod Sortes esset aliquod universale, quia non est maior ratio quare unum universale sit una substantia singularis quam alia. Nulla igitur substantia singularis est aliquod universale, sed omnis substantia est una numero et singularis, quia omnis substantia vel est una res et non plures vel est plures res*” (Ockham 1974, *Summa Logicae* I, Q. 15, §7-12).

A partir deste dilema, fica clara a posição do nominalismo: se não é possível descobrir os universais na realidade extra-mental, há que admitir que eles não existem nela. Toda a realidade é tecida apenas de particulares; de individualidade⁴⁹. E, se é verdade que estes entes por vezes “*se prestam a ser classificados pelo pensamento em géneros e espécies*” (Gilson 1976, 597); se é verdade que, pelo pensamento, podemos descobrir nas suas características acidentais – e.g. a cor – elementos semelhantes, essa similitude não pode ser vista como expressão de uma essência universal comum, mas apenas como uma semelhança contingente entre entes particulares⁵⁰. É o nosso pensamento lógico que, a partir de uma realidade tecida apenas de particulares, infere significados e classifica os entes em categorias lógicas.

Deste modo, escreve Ockham:

*“Recapitulando então o que se disse acerca dos universais, é necessário afirmar que qualquer universal é uma determinada intenção da alma que significa várias coisas e cujos significados pode supor. E por isso uma intenção distinta de outra é predicada a partir dela não certamente por si mas antes pela coisa que significa. E por isso em proposições em que uma intenção é predicada de outra não se nota que uma intenção seja outra mas antes que aquilo que é implicado por uma é implicado por outra. Universais desta estirpe, contudo, não são coisas fora da alma. Porque não são da essência das coisas nem partes das coisas fora, mas antes certos entes na alma, distintos entre si e das coisas fora, das quais alguns são signos daqueles signos.”*⁵¹

⁴⁹ Como veremos ao longo do próximo capítulo, esta asserção da primazia do individual gerou profundos reflexos nas disposições da modernidade política, onde o elemento individual passou a ser visto como anterior à ordem moral e social mais vasta. Na tradição contratualista, por exemplo, o indivíduo surge naturalmente, mas a sociedade é construída *a posteriore* por meio de um contrato.

⁵⁰ “*Resulta superfluo imaginar que Platón y Sócrates tengan algo común para explicar que entran en una misma especie: lo que Platón es individualmente y lo que Sócrates es individualmente concuerda, simplemente, en virtud de lo que Platón es y de lo que Sócrates es. Dado lo que un asno es, concuerda con Platón y Sócrates hasta cierto punto; pero menos de lo que Platón y Sócrates convienen entre sí; por eso podemos agruparlos en un mismo género (animal), pero no en una misma especie (hombre)*” (Gilson 1976, 597-598).

⁵¹ No original, “*Recapitulando igitur aliqua quæ dicta sunt de universalibus, dicendum est quod quodlibet universale est quædam intentio animæ significans plura, pro quibus significatis potest supponere. Et ideo*

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

(Ockham 1974, *Summa Logicæ* I, Q. 25, §62-73)

Este é o coração da proposta nominalista: que o universal é apenas uma “*intenção da alma*”; um termo lógico que, por via do mecanismo de *suppositio*, pode representar, numa proposição lógica, entes reais. Os universais “*não são da essência das coisas nem partes das coisas*” extra-mentais. São apenas signos mentais, que podem ser de primeira intenção – se, como o termo *cão*, podem, no contexto de uma proposição lógica, representar um conjunto de entes particulares – ou de segunda intenção – se, como o termo *espécie*, representam, no contexto proposicional, não um conjunto de entes, mas um conjunto de termos de primeira intenção.

Ockham não pretende, contudo, afirmar que os conceitos lógicos estão absolutamente desvinculados da realidade extra-mental. Pelo contrário, entre os universais – que são apenas intenções da mente – e a realidade – que se compõe unicamente de entes individuais – estabelece-se uma relação complexa, alicerçada na *suppositio*. Quando empregamos termos lógicos de alcance universal, a única realidade que lhes corresponde é “*a dos indivíduos*”. Os termos universais são signos “*que na linguagem⁵² fazem as vezes dos indivíduos correspondentes*” (Gilson 1976, 597-598).

O autor acrescenta, num registo próprio da escolástica, razões de ordem teológica para suportar a sua posição. Desde logo, se o universal fosse uma substância autónoma, existente no âmago do ente particular e, ao mesmo tempo, ontologicamente anterior a ele, “*nenhum indivíduo poderia ser criado*” a partir do nada (Ockham 1998, *Summa Logicæ*

per tales propositiones ubi una intentio prædicatur de alia non denotatur quod una intentio sit alia, sed denotatur frequenter quod illud quod importatur per unam intentionem est illud quod importatur per aliam. Huiusmodi autem universalia non sunt res extra animam. Propter quod non sunt de essentia rerum nec partes rerum extra, sed sunt quedam entia in anima, distincta inter se et a rebus extra, quarum aliqua sunt signa illorum signorum” (Ockham 1974, *Summa Logicæ* I, Q. 25, §62-73).

⁵² O termo “*linguagem*”, lido fora do contexto, poderia induzir o leitor em erro acerca da natureza do argumento de Ockham. Como já salientámos, os universais são, em Ockham, termos intra-mentais cuja origem é natural. Não falamos, pois, de signos falados ou escritos, com um sentido arbitrário ou vazio. “*I am not here using the term ‘universal’ for conventional signs, but only for signs that are universals by nature*” (Ockham 1998, *Summa Logicæ* I, Q. 15).

I, Q. 15), porque uma parte da sua essência lhe seria pré-existente. Do mesmo modo, não seria possível à Providência divina destruir completamente um ente, pois, ou destruiria apenas a dimensão individualizante do ente, poupando necessariamente a parte universal, ou destruí-lo-ia completamente, o que teria implicações para os outros entes em cujas essências o mesmo universal estivesse presente. Mais ainda, ao tomarmos o universal como uma essência comum presente em vários indivíduos, forçosamente teríamos de concluir – diz Ockham – que Jesus Cristo, para assumir a condição humana, teria tido de tomar em Si todas as características de uma *humanidade* universal, que estaria presente n’Ele exactamente do mesmo modo que em todos os outros humanos. Sucederia assim que Cristo teria de ser, enquanto humano, tão corruptível quanto os outros entes onde a mesma essência universal corruptível se manifestaria (*cf.* Ockham 1998, *Summa Logicae* I, Q. 15).

2.6. A Navalha de Ockham: Um Programa de Reduccionismo Metafísico

Ao afirmar uma proposta metafísica de índole nominalista, Ockham estava a remeter os universais para o foro estritamente lógico, reconhecendo na realidade extramental unicamente os entes particulares. Contudo, o seu projecto filosófico não se ficou por aqui: o *Inceptor* contribuiu também para erodir algumas das estruturas funcionais mais básicas da metafísica clássica, através da criação de um dispositivo lógico que ficou conhecido como *navalha de Ockham*.

A *navalha* surge para *aparar* ou *desbastar* as teorias metafísicas dos predecessores de Ockham, removendo delas categorias ou conceitos que pareciam desnecessários, erróneos ou redundantes. Por isso, ela introduz um princípio de “*parcimónia ontológica*” (Spade e Panaccio 2019, Secção 4.1), de acordo com o qual os entes não devem ser multiplicados além do necessário – a frase “*entia non sum multiplicanda præter*

necessitatem” é erradamente atribuída a Ockham, mas descreve com precisão o funcionamento da navalha (Kenny 2010, 227).

Num tempo marcado – como vimos em §2.1 – pela emergência de uma mentalidade simbólica e supersticiosa, que não cessava de perscrutar a realidade em busca de sentidos subliminares ou interpretações escondidas, a *navalha de Ockham* constitui-se como proposta simplificadora e, em certa medida, iconoclasta: tratava-se de eliminar categorias metafísicas que, através do pensamento realista clássico, se haviam cristalizado como elementos explicativos do real. Ao mesmo tempo, porém, que a *navalha* é fruto de uma exaustão com o simbolismo excessivo daquela época, ela é também um mecanismo filosófico cujo valor e importância transcendem o contexto histórico.

Desde logo, este dispositivo verteu-se numa vigorosa crítica ao pensamento metafísico de Duns Escoto. A ideia de um princípio de individuação – uma *hæcceitas* – específica de cada ente, e capaz de o caracterizar na sua identidade particular afigurava-se, como vimos em §2.5, inverosímil para Ockham. Mas, acima de tudo, a *hæcceitas* era uma elucubração desnecessária, multiplicando, sem razão aparente, o número de categorias metafísicas, a ponto de criar tantas categorias abstractas quantos entes concretos; servia-se de grandes floreios rebuscados para explicar um facto – a individualidade – que a Ockham não parecia digno de grandes desenvolvimentos. Afinal, a individualidade marca a paisagem do mundo real. Ela é um dado adquirido, porventura o único que o conhecimento intuitivo nos permite extrair com absoluta segurança. O que carece de explicações e teorizações não é, portanto, a individualidade, mas a universalidade. A bizarria da solução escotista era, pois, o facto de perder tanto tempo a explicar a individualidade – que é comprovável pelos sentidos – ao mesmo tempo que tratava a universalidade – e.g. as espécies e os géneros – como uma realidade extra-mental existente.

Além de Escoto, porém, também Aristóteles foi visado pela *navalha* (cf. Gilson 1976, 594). A montante de todo o pensamento clássico sobre o tema, o Filósofo havia definido um conjunto de dez categorias metafísicas – substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, estado, hábito, acção e paixão – que a tradição filosófica ocidental aceitara e adoptara como crivo para a classificação dos entes, em cuja identidade estas categorias se manifestariam, entrecruzando-se, por via da estrutura hilemórfica, com a dimensão individual de cada ente.

Num passo argumentativo que nos parece coerente com o sentido geral do seu pensamento, o *Inceptor* vem contestar esta interpretação clássica, sujeitando-a a esse crivo metodológico – a *navalha* – mediante o qual pretendia evitar a multiplicação desnecessária dos conceitos. Das dez categorias de Aristóteles, Ockham procura desbastar todas aquelas que não lhe parecem corresponder a características abstractas observáveis em vários entes, mas apenas a uma tentativa redundante de tratar no plano universal e abstracto características que pertencem à expressão concreta e particular dos entes. Escreve Ockham, sempre crítico:

*“Donde, para que tenham tal predicação, formam nomes abstractos a partir de advérbios, como de quando, que é um advérbio, inventam um abstracto como quantidade e, de onde, o nome ondidade, bem como outros.”*⁵³

(Ockham 1974, *Summa Logicae* I, Q. 41, §8-11)

A ideia de uma *‘quando-idade’* ou de uma *‘onde-idade’* como características universais dotadas de uma realidade ontológica própria, e que se vão manifestando nos entes particulares, qualificando-os, é frontalmente rejeitada por Ockham, que a considera uma deturpação do sentido original imprimido por Aristóteles às categorias. É, aliás,

⁵³ No original, “*Unde ut talem prædicationem habeant, de adverbiiis fingunt nomina abstracta, sicut de ‘quando’, quod est adverbium, fingunt tale abstractum ‘quandalitas’ et de ‘ubi’ hoc nomen ‘ubitas’, et sic de aliis*” (Ockham 1974, *Summa Logicae* I, Q. 41, §8-11).

curioso constatar que, ao atacar deste modo o consenso filosófico produzido pelos seus antecessores, Ockham não desiste de se reivindicar como autêntico intérprete de um aristotelismo original e mais puro, que a passagem do tempo teria contaminado com intempestivas inovações. Isso mesmo fica patente quando Ockham escreve:

“Mas os antigos, parece-me, não estabeleceram semelhante ordem em qualquer predicado e, por tal razão, este nome “predicado” e de igual modo os nomes “género”, “espécie” e similares, usavam-nos eles em sentido mais lato do que o fazem muitos modernos.”⁵⁴

(Ockham 1974, *Summa Logicæ* I, Q. 41, §12-15)

Nestas linhas, parece ecoar algo desse amor fervoroso que Ockham nutre pela simplicidade e pela clareza. Incomoda-o a obsessão com o abstracto; com os grandes sistemas filosóficos, tão ambiciosos quanto complexos, cujos pormenores fascinam, mas nem sempre convencem. E prefere, sempre, o terreno seguro do particular, do concreto, do *ver para crer*. Ockham é um empirista, e é-o até às últimas consequências. Mesmo quando o empirismo o força a concluir que pouco ou nada podemos aprender sobre o mundo, além da omnipresença do particular.

Deste modo, o empirista Ockham é também um céptico e um reducionista. Empregando a sua *navalha*, o autor “*reduziu a duas as dez categorias de Aristóteles*” (Kenny 2010, 228), mutilando assim séculos de especulação filosófica. Reconhecia unicamente a existência das substâncias e das suas qualidades. Tudo o resto, a existir como *categoria*, deveria ser remetido ao domínio estrito da lógica. Deveria ser tomado como um juízo do intelecto sobre o mundo exterior, e não como uma característica intrínseca desse mundo, que o intelecto conhece e percepçiona. Numa palavra, Ockham

⁵⁴ No original, “*Sed antiqui, ut mihi videtur, non posuerunt talem ordinem in quolibet predicamento, et ideo hoc nomine ‘prædicamentum’ et similiter talibus nominibus ‘genus’, ‘species’ et consimilibus magis large utebantur quam faciunt multi moderni*” (Ockham 1974, *Summa Logicæ* I, Q. 41, §12-15).

pretende tomar as categorias como dispositivos lógicos, e não como características metafísicas.

Esse juízo de Ockham fica claro quando o autor nos diz que, no seu entender, o conceito abstracto de *categoria* mais não é do que um “*termo de segunda intenção*” (Ockham 1998, *Summa Logicae* I, Q. 40). Isto é, o conceito de *categoria* não se predica em entes extra-mentais; não toma como referente nenhuma substância realmente existente *extra mentem*, mas apenas as categorias enquanto termos mentais, alguns de primeira intenção e outros de segunda, que não estão realmente presentes nos entes, mas apenas no intelecto, que os interpreta e analisa.

Ockham não é um sistematizador, mas um incendiário. A sua *navalha*, projecto frio de reducionismo e *empiricização* do conhecimento filosófico, perfurou e retalhou praticamente todos os sistemas filosóficos criados até então, introduzindo o agulhão da dúvida e a obsessão com o concreto. Na pretensão de remover do consenso intelectual do seu tempo elementos desnecessários e redundantes, o autor não hesitou em extirpar as teorias dos seus predecessores de elementos importantes para a sua coerência interna. Desmantelando-lhes as premissas e fazendo dos seus conceitos operativos peças redundantes e inverosímeis de uma engrenagem excêntrica e inoperante, Ockham pôde depois limitar-se a afastar as conclusões como restos desanimados de sistemas que caíam pela base. Isso mesmo fez com Escoto, mas também com Tomás de Aquino, que não nomeia. Fê-lo igualmente com Aristóteles, cujo pensamento interpreta na sua dimensão lógica, negando-lhe a dimensão metafísica.

A consequência do emprego da *navalha* é, pois, uma descida ao conhecimento intuitivo⁵⁵; uma rejeição da existência extra-mental dos universais e, ao mesmo tempo, uma opção pela omnipresença dos particulares:

“Guilherme de Ockham não se cansa de repetir isto: o conhecimento intuitivo é o único que versa sobre as existências e nos permite chegar aos factos. «Ao contrário do conhecimento intuitivo – diz –, o conhecimento abstracto não nos permite saber se uma coisa que existe, existe, ou se uma coisa que não existe, não existe»; «o conhecimento intuitivo é aquele em virtude do qual sabemos que uma coisa é, quando é, e o que não é, quando não é». Daqui, resulta que o conhecimento sensível é o único certo, quando se trata de alcançar as existências. Se vejo um corpo branco, esta intuição apenas permite-me imediatamente estabelecer um nexó evidente entre estes dois termos e afirmar a seguinte verdade: este corpo é branco. O conhecimento intuitivo, tal como o definimos, é, portanto, o ponto de partida do conhecimento experimental: illa notitia est intuitiva a qua incipit experimentális notitia.”

(Gilson 1976, 594-595).

Contudo, esta ênfase no conhecimento intuitivo e na metafísica dos particulares coloca desafios ao autor. É sobre isso que fala Paul Spade, quando considera que *“os nominalistas não têm grandes dificuldades com a metafísica; o seu pensamento ontológico é simples e seco. O seu problema está em explicar como é que podemos saber que o mundo é tal como eles afirmam”* (Spade 1994, viii).

Num mundo tecido de particulares, é difícil descortinar princípios racionais abrangentes, em função dos quais possamos conhecer e explicar a realidade. Não é por acaso que dizemos, sobre essa geração de autores trecentistas na qual Ockham se integra,

⁵⁵ É inegável que a filosofia *ockhamista* possibilitou, no dealbar da pós-medievalidade, uma redefinição e uma valorização do conhecimento intuitivo. Sobre este tema, e sobre a diferença entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstractivo no pensamento de Ockham, um resumo eficiente é feito em (Andrés 1969, 111-115). O texto de Andrés permite-nos também perceber que o entendimento de Ockham sobre estes tipos de conhecimento não é exactamente igual ao que a modernidade desenvolverá.

que encarnavam mais uma pretensão de contestação e crítica ao consenso filosófico do seu tempo do que um desejo de construir por cima dos alicerces legados pela tradição.

2.7. Implicações do *Ockhamismo* na Ética e na Teologia

Ao contrário do seu pensamento lógico, que se encontra convenientemente sistematizado nos volumes da *Summa Logicæ*, a teoria ética de Ockham acha-se “*dispersa pelos seus escritos*” (Spade 1999, 227), o que dificulta uma leitura integrada. É-nos, ainda assim, possível discernir os princípios e as linhas de raciocínio que sustentam esta teoria ética, bem como perspectivar de que modo ela se fundamenta na insurgência nominalista e no reducionismo metafísico propugnados pelo autor.

A desmoralização dos actos

A primeira grande característica da teoria ética *ockhamista* prende-se com a tese de que os actos externos, em si mesmos, estão desprovidos de quaisquer conotações morais. Um mesmo acto, sugere Ockham, pode ser “*bom quando se articula com uma determinada intenção, e mau quando se combina com outra*” (Spade 1999, 229). O ónus do juízo moral não pode, pois, estar acoplado ao acto externo em si mesmo. Deve, ao invés, passar para o foro intra-mental e, em particular, para a análise das intenções do agente. Só elas podem explicar de forma verdadeira a conotação moral do acto. Nos *Quodlibets* do autor, vários exemplos são dados, que pretendem fundamentar esta tese. Transcrevemos, abaixo, um deles:

“...a bondade moral é o próprio acto em si ou algo para além do acto. Não é o acto dado que aquele mesmo acto exterior que agora é bom, poderá ser mau – facto bem evidente no

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

*acto de caminhar até à igreja pelo louvor de Deus ou por vaidade; donde a bondade tem que ser algo para além do acto.*⁵⁶

(Ockham 1980, *Quodlibet* I, Q. 20, A. II, §53-57)

Esta configuração da acção humana, ao acentuar a separação entre a intenção e o acto externo, parece reservar a este último um papel semelhante ao de uma reacção física externa que, sendo espoletada pela vontade do agente, lhe é exterior. Isto mesmo fica claro quando Ockham escreve que:

*“Mas semelhante relação diz respeito aos actos das causas naturais aproximadas dos seus princípios passivos pelo acto interior. Por exemplo, se a vontade ordena que o fogo acenda uma vela numa igreja para louvor de Deus, aproximando-se o fogo da vela imediatamente o acto do fogo se conforma ao acto interior.”*⁵⁷

(Ockham 1980, *Quodlibet* I, Q. 20, A. II, §63-67)

E, acrescenta Ockham, como que em jeito de conclusão:

*“Donde um acto exterior do mesmo sujeito não tem mais conformidade ao acto interior a não ser que um acto de um jumento, de um asno ou de um fogo puderem ter a exacta mesma conformidade.”*⁵⁸

(Ockham 1980, *Quodlibet* I, Q. 20, A. II, §71-74)

Ou seja, a relação de conformação que existe entre o acto externo de um agente humano e o acto interior da vontade que precede esse acto externo é exactamente a mesma

⁵⁶ No original, “... *bonitas moralis est ipse actus aut aliquid præter actum. Non actus, quia ille actus exterior qui nunc est bonus, idem potest esse malus; patet de actu ambulandi ad ecclesiam propter honorem Dei vel vanam gloriam; igitur illa bonitas est aliquid præter actum*” (Ockham 1980, *Quodlibet* I, Q. 20, A. II, §53-57).

⁵⁷ No original, “*Sed talis respectus convenit actui causarum naturalium approximataram passivis per actum interiorem. Puta si voluntas imperet quod ignis accendat candelam in ecclesia ad honorem Dei et approximetur, statim actus ignis conformatur actui interiori*” (Ockham 1980, *Quodlibet* I, Q. 20, A. II, §63-67).

⁵⁸ No original, “*Unde actus exterior eiusdem suppositi nullam habet conformitatem ad actum interiorem quin consimilem potest habere actus iumentum vel asini vel ignis*” (Ockham 1980, *Quodlibet* I, Q. 20, A. II, §71-74).

que une o acto interior da vontade que decide acender uma vela e a reacção física do fogo que, seguindo as leis da natureza, se propaga para o pavio da vela quando colocado em contacto com ele. Nem a reacção do fogo, nem o acto externo do agente humano são passíveis de ser alvo de considerações morais. Ambos são, de modo semelhante, moralmente indiferentes. Os juízos morais apenas podem incidir sobre o foro interno; sobre as intenções que os ocasionaram.

Adiante, Ockham avança um novo argumento para esta cisão entre actos externos e intenções. Escreve o autor:

“Para além disso, a igual mérito é devida igual recompensa e todo o acto moralmente bom tem a sua recompensa. Imaginemos portanto duas pessoas das quais uma não é capaz de um acto exterior e a outra consegue e fá-lo; e admitamos que ambas partem de iguais actos interiores. Pergunto então se têm ambos igual bondade moral. Se sim, está provada a tese; se não, não é devida a igual caridade uma igual recompensa.”⁵⁹

(Ockham 1980, *Quodlibet* I, Q. 20, A. II, §101-103)

Trata-se de um argumento inteligente, centrado numa lógica intuitiva de justiça. Ao transferir exclusivamente para o foro interno das intenções o ónus da avaliação moral das acções humanas, Ockham pretende dizer que a realização efectiva de um determinado acto externo constitui um aspecto lateral no que concerne à avaliação moral da acção humana (*cf.* Holopainen 1991, 84-85). É possível que, por razões alheias à sua vontade, um agente não seja capaz de pôr em prática uma determinada acção virtuosa. Para merecer ser louvado moralmente, basta, contudo, que a vise através dos seus “*actos interiores*”,

⁵⁹ No original, “*Præterea æquali merito debetur æquale præmium, et omnis actus bonus moraliter habet aliquod præmium. Sint igitur duo quorum unus non possit in actum exteriorem, et alius potest et facit; et ponamus quod habeant actus interiores æquales. De quibus quero aut habent bonitatem moralem æqualem aut non. Si sic, habetur propositum; si non, igitur æquali caritati non debetur æquale præmium*” (Ockham 1980, *Quodlibet* I, Q. 20, A. II, §101-103).

algo que depende inteiramente de si e que não pode ser posto em causa por condicionantes exteriores à sua vontade⁶⁰.

Adiante, teremos ocasião de nos debruçarmos sobre o impacto que esta parte da teoria ética de Ockham terá produzido sobre a tradição ético-política ocidental. Antes de o fazermos, porém, é necessário que demos nota do vanguardismo do autor, que parece antecipar, em alguns passos do seu pensamento, as grandes querelas filosóficas entre o deontologismo e o consequencialismo, que marcarão a modernidade e desenharão, em torno de si, muita da diversidade intelectual do Iluminismo.

Ao recusar atribuir uma conotação moral aos actos externos, Ockham não está necessariamente a sugerir que a moral é, de algum modo, uma disciplina *relativa*, ou que inexistem critérios universais nos quais se possa fundamentar um juízo universal e objectivo sobre a acção humana. O que Ockham diz, contudo, é que essa análise não pode basear-se na dimensão externa do acto que, em si mesma, é insuficiente para que a partir dela se possam formular juízos morais. O acto externo é moralmente neutro, é indiferente quanto à moral. A verdadeira conotação moral dos actos é dada pela intenção.

Ockham encontra Moisés

É sabido que a filosofia escolástica, nas suas temáticas e nos seus métodos, frequentemente se deparou com o âmbito da teologia. A teoria ética de Ockham não foi uma excepção. À medida que explicava a sua pretensão de cindir os actos externos e as intenções, retirando aos primeiros qualquer conotação moral, o autor viu-se confrontado

⁶⁰ Segundo Spade, o argumento de Ockham constitui um alerta contra o peso moral excessivo que as teorias morais assacam à sorte. “*Ockham argues that the performance or nonperformance of the act does not affect moral evaluation – this is, in effect, an argument against moral luck. If each of two people wants to perform a virtuous deed and attempts to do so, and one succeeds while the other fails through no fault of his own, we still hold that they have equal moral goodness*” (Spade 1999, 230). Esta parece-nos uma sugestão interessante.

com as determinações firmes e taxativas da lei de Moisés – *não matarás, não cometerás adultério, não furtarás nem causarás dano a coisas alheias, não levantarás falsos testemunhos, etc.* – e viu-se forçado a explicar porque é que, no decálogo dos mandamentos divinos, se concedia tanto relevo aos actos externos, proibindo-os ou tornando-os obrigatórios.

Neste difícil encontro com Moisés, Ockham vê-se conduzido ao vestíbulo do pensamento teológico. Precisa de encontrar uma forma de se afastar da interpretação clássica dos teólogos do seu tempo, que liam os mandamentos como determinações absolutas sobre a admissibilidade de determinados actos externos. Segundo Spade, o que diz são, sobretudo, duas coisas: por um lado, que, no Decálogo, *“actos e intenções são proibidos em simultâneo, para que as pessoas comuns não pensem erroneamente que só a realização externa do acto é moralmente repreensível”*. Por outro lado, que a concretização de um acto externo pecaminoso pode aumentar a apetência do agente pela pecaminosidade, *“ao intensificar uma (má) intenção, tanto por si mesma como através do gozo que pode ser gerado pela realização do acto”* (Spade 1999, 320-231). Ou seja, sendo moralmente neutro, o acto externo poderia, pelo facto de ser levado à prática, acicatar no agente um conjunto de más intenções que, essas sim, seriam dignas de repúdio moral.

Trata-se, uma vez mais, de uma explicação inteligente e bem urdida, mas com consequências profundas, tanto para a teoria ética do autor como para a configuração que, no seu pensamento teológico, Ockham constrói acerca de Deus e da sua acção enquanto legislador moral do universo. Adiante, teremos ocasião de perceber como, para Ockham, os mandatos divinos correspondem mais a produtos da arbitrariedade de um legislador do que a determinações fundadas numa razão inescapável ou numa lei natural. Antes disso,

porém, importa que nos debrucemos sobre uma outra característica inovadora do pensamento ético *ockhamista*: o modo como o autor desenvolve o conceito de vontade.

Razão, virtude e vontade no pensamento de Ockham

Parte da originalidade do projecto *ockhamista* revela-se na linguagem escolhida pelo autor. Na verdade, os conceitos operativos adoptados por Ockham afiguram-se, com frequência, distantes do paradigma medieval e antecipando características que se tornarão dominantes no pensamento ético da modernidade. Vejamos, por exemplo, em que termos falava São Tomás de Aquino sobre a bondade e a malícia das acções humanas. Diz, em primeiro lugar, São Tomás:

“Ora, nos actos humanos, o bem e o mal dizem-se por comparação com a razão, porque, como diz Dionísio: «O bem do homem é estar conforme à razão, e mal o que está além da razão». Para cada coisa há o bem que lhe convém e segundo a sua forma, e o mal que está para ele além da ordem da sua forma. Logo, fica claro que a diferença do bem e do mal considerada acerca do objecto, compara-se por si à razão, isto é, segundo o objecto lhe é ou não conveniente. Alguns actos dizem-se humanos ou morais, enquanto procedem da razão. Donde ser evidente que o bem e o mal diversificam a espécie nos actos morais, pois as diferenças por si diversificam a espécie.”⁶¹

(Tomás de Aquino 2003, I-II, Q. 18; A. 5)

O conceito de bem e de mal filiam-se numa estrutura racional e metafísica mais vasta, em função da qual a acção humana pode ser moralmente avaliada, e até classificada

⁶¹ No original, “*In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. De Div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit et secundum suam formam; et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum at malum diversificant speciem in actibus moralibus: differentia enim per se diversificant speciem*” (Tomás de Aquino 2003, I-II, Q. 18; A. 5).

em espécies. Esta avaliação moral é um exercício complexo, que não incorpora apenas um juízo sobre a intenção do agente, ou sobre o acto de vontade interior que precede a acção propriamente dita, mas que consegue, a partir da própria natureza do acto exterior, retirar ilações sobre a sua conformidade com a moral. Sobre este ponto, diz-nos São Tomás:

“De dois modos podem os actos exteriores ser ditos bons ou maus. Primeiro, segundo o seu género e segundo as circunstâncias neles consideradas; por exemplo, dar esmola, observadas as devidas circunstâncias, diz-se que é bom. Segundo, pela ordem ao fim; por exemplo, dar esmola por causa da vanglória, diz-se que é mal. Como o fim é o objecto próprio da vontade, é claro que essa razão de bem ou de mal que tem o acto exterior por ordem ao fim, encontra-se por primeiro no acto da vontade e dele procede para o acto exterior.”⁶²

(Tomás de Aquino 2003, I-II, Q. 20; A. 1)

Note-se que, na estrutura ética proposta por São Tomás, o acto da vontade traduz um acto interior que ordena toda a acção para um determinado fim. É a natureza do fim visado que permite a qualificação de cada acção particular. Sucede, contudo, que esta qualificação não esgota tudo o que, moralmente, se pode dizer sobre a acção. É por isso que São Tomás acrescenta:

“Mas a bondade ou malícia que tem o acto exterior, considerado em si mesmo, por causa da sua matéria e das suas circunstâncias, não procede da vontade, mas antes da razão. Por isso, se se considera a bondade do acto exterior enquanto está na ordenação e apreensão da

⁶² No original, “*quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsi consideratas: sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem: sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem*” (Tomás de Aquino 2003, I-II, Q. 20; A. 1).

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

*razão é anterior à bondade do acto de vontade, mas se se considera enquanto está na execução da obra, segue a bondade da vontade, que é o seu princípio.*⁶³

(Tomás de Aquino 2003, I-II, Q. 20; A. 1)

Particularmente relevante é a consideração de que, uma vez que o acto externo provoca consequências sobre o mundo extra-mental e deve atender a um conjunto de circunstâncias que também são externas ao intelecto, ele próprio é passível de uma avaliação moral, que “*não procede da vontade, mas antes da razão*”.

Ora, o que sucede na teoria ética de Ockham é um esboroamento destas estruturas filosóficas que balizavam a avaliação moral da acção humana. Um esboroamento que se explica, pelo menos em parte, enquanto consequência directa da aplicação do nominalismo. Afinal, se São Tomás pretendia classificar as acções, em função dos fins por elas visados, em géneros e espécies, encontrando assim suporte teórico para uma avaliação moral universal, que não dependesse apenas das especificidades e dos particularismos da intenção do agente, Ockham não possui, depois de lavrar uma teoria lógica que esvazia a metafísica e de dispensar os universais da sua existência real, fundamento teórico para articular uma teoria moral com termos semelhantes. A uma metafísica de particulares, tem de corresponder uma ética de particulares; à remissão dos universais para o terreno intra-mental, tem de seguir-se um projecto ético enfeudado nos particularismos da experiência pessoal; dependente de actos mentais interiores, da intenção e do primado da vontade, mais do que de uma avaliação dos actos externos que possa ter por base critérios racionais com uma existência metafísica real. Este problema torna-se-nos evidente perante a asserção de Ockham de que:

⁶³ No original, “*Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis, sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium eius*” (Tomás de Aquino 2003, I-II, Q. 20; A. 1).

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

“...E a razão é porque virtuoso e meritório são nomes conotativos e significam o próprio acto não absolutamente, mas conotando a actividade da vontade e da prudência e quando falta algum destes conotados não se diz que tal acto seja virtuoso.”⁶⁴

(Ockham 1984, *Quæst. Variæ*, Q. 8, A. 1, §200-203)

De um modo muito evidente, a linguagem moral de Ockham abandona a ideia de que a virtude ou o mérito possam ser universais com uma existência ontológica real, nos quais os actos humanos participem. Em vez disso, virtude e mérito são tidos como meros “*termos conotativos*”, passíveis de ser empregues na qualificação de acções particulares, cuja bondade moral é sempre ditada pela “*actividade da vontade e da prudência*”.

O que nos diz, então, Ockham sobre as virtudes? Desde logo, que elas são disposições incrustadas na vontade por meio do hábito. Nisto, não diverge fundamentalmente da generalidade dos seus predecessores que, na linha de Aristóteles, vinham consistentemente afirmando que a virtude era um hábito (*cf.* Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, Q. 55, A. 1-2). Ockham, porém, recusa que as virtudes possam ser hábitos desenvolvidos no “*apetite sensitivo*”. O que sucede é que, por cada hábito conducente à virtude que se constrói no apetite, “*um hábito correspondente deve desenvolver-se no seio da vontade*”, e é esse hábito que corresponde à virtude (Spade 1999, 240). Na sua origem, a vontade é uma “*potência livre*”, cuja capacidade dinâmica não está predeterminada para visar fins virtuosos ou viciosos. Contudo, “*depois de produzir diversos actos do mesmo tipo, parece gerar-se um efeito na vontade de tal modo que esta fica inclinada (embora não determinada) a agir de acordo com esse tipo, ou pelo menos para agir mais facilmente desse modo do que de outros*” (Spade 1999, 240). Importará dizer, em benefício da coerência interna do argumento *ockhamista*, que estes

⁶⁴ No original, “*Et ratio est quia virtuosum at meritorium sunt nomina connotativa et significant ipsum actum non absolute, sed connotando cum hoc activitatem voluntatis at prudentiæ, et quando deficit aliquod connotatum non dicitur talis actus virtuosus*” (Ockham 1984, *Quæst. Variæ*, Q. 8, A. 1, §200-203).

actos virtuosos cuja repetição vai gerando, na vontade, uma inclinação para a virtude, são actos interiores – é dizer, actos da vontade – e não necessariamente actos externos. A educação da vontade para a virtude joga-se sempre no plano da intenção e do acto interior, e não na concretização explícita dos actos externos.

A importância que o *Inceptor* concede à repetição de actos interiores virtuosos encontra-se também, de uma forma que pode parecer surpreendente, em linha com o seu argumento nominalista. Vale a pena notar que, para Ockham, o termo *virtude* não é mais do que um termo lógico. Ockham – não é demais repeti-lo – não encara a virtude como um universal dotado de uma existência ontológica autónoma e real, do qual os actos particulares possam ser participantes. Pelo contrário, no seu entender, a virtude será um exemplo textual de um *termo de segunda intenção*, predicado em termos de primeira intenção, que são as próprias virtudes quando tomadas na sua concretude. Isto mesmo, explica Taina M. Holopainen:

“O termo ‘virtuoso’ não se predica numa virtude, quando ‘virtude’ é entendido como um termo de segunda intenção, predicável em termos de primeira intenção (e.g., a justiça é uma virtude, a fortaleza é uma virtude, etc.) Por outras palavras, Ockham não partilha a visão platónica segundo a qual a ideia em si mesma (a virtude) comunga da mesma propriedade (ser virtuoso) que aqueles entes (e.g. justiça, fortaleza) que participam nela. [Para Ockham,] a virtude não é virtuosa neste sentido, nem qualquer virtude em particular é, qua species, virtuosa.”

(Holopainen 1991, 86-87)

E, de seguida:

“Pode entender-se a visão de Ockham como incluindo dois pontos importantes, que ele incorporará no seu conceito de virtude. O primeiro é que, do ponto de vista da acção moral, as virtudes não têm valor em si mesmas. O segundo é que a existência de uma virtude não se inclui entre os critérios de bondade moral que permitem avaliar o acto de vontade.”

Pela ênfase que coloca no concreto, Ockham privilegia, nas virtudes, a sua dimensão prática. Mas isso coloca-lhe outro desafio: é preciso explicar que relação se estabelece, na concretização de uma acção, entre o intelecto e a vontade. Trata-se de um tema recorrente na filosofia medieval, ao qual Ockham dá alguma atenção.

É importante notar, desde logo, que o *Inceptor* não estabelece, ao contrário de alguns dos seus antecessores, uma divisão estrita entre intelecto e vontade. Essa recusa compreende-se à luz do princípio de parcimónia que o próprio Ockham introduzira através da sua *navalha*. Afinal, se é possível explicar o mesmo fenómeno sem introduzir novos conceitos, torna-se então necessário evitar a sua desnecessária multiplicação. A explicação mais verosímil será também a mais simples.

Deste modo, “*os termos ‘intelecto’ e ‘vontade’ significam ambos, primeiramente, uma e a mesma substância da alma*” (Holopainen 1991, 24). A quem defende que, por produzirem actos de natureza distinta – o intelecto, ligados ao conhecimento, e a vontade, à acção – eles teriam de ser partes diferentes da alma humana, Ockham responde que, “*se aceitássemos uma distinção com base nos diferentes actos, teríamos também de concluir que existem tantas potências no intelecto quantos os actos produzidos*”, e não apenas o intelecto e a vontade (Holopainen 1991, 24). Ora, como isso seria um absurdo, Ockham retira a conclusão contrária: afirma a unidade essencial da alma humana e explica que a distinção entre o intelecto e a vontade é apenas uma distinção conotativa. Essa distinção, contudo, permite que o intelecto e a vontade produzam actos de natureza diversa: ao intelecto, cabe conhecer, recolhendo informação e interpretando o mundo. Mas é à vontade que cabe a tarefa de tomar decisões. É por isso que, como afirma Holopainen, “*a liberdade da vontade permanece o factor que define a relação entre o intelecto e a vontade*” (Holopainen 1991, 26).

É em função da autonomia decisional da vontade que a alma age – e é em função dos actos interiores que imprime inclinações virtuosas ou viciosas na própria vontade. Este predomínio da vontade, que se ergue acima mesmo da razão, surgindo enquanto potência activa, marca o passo da teoria ética de Ockham e imprime-lhe alguns laivos de modernidade. Isso mesmo veremos de seguida, à medida que se tornarem evidentes as articulações entre a teoria ética de Ockham e a sua visão da teologia.

Deus como legislador arbitrário

Nas páginas da *Suma Teológica*, São Tomás de Aquino considerara que a causa final por detrás da criação do mundo residia no conhecimento de Deus. O acto criador divino seria, no entender de São Tomás, antes ainda de um acto da vontade, um acto de conhecimento. Escreve o *Doctor Angelicus*:

“A ciência de Deus é a causa das coisas. De tal modo a ciência de Deus está para as coisas criadas, como a ciência do artista está para as suas obras. Ora, a ciência do artista é a causa das suas obras, em razão de agir por seu intelecto; por conseguinte, a forma do intelecto é o princípio da operação, como o calor é o princípio do aquecimento. (...) Ora, é manifesto que Deus causa todas as coisas pelo seu intelecto, pois o seu ser é o seu conhecer. É necessário dizer que a sua ciência é a causa das coisas, conjuntamente com a sua vontade.”⁶⁵

(Tomás de Aquino 2003, I, Q. 14; A. 8)

O acto intelectual de Deus assumiria a forma do conhecimento de um artífice que, antes de infundir forma às suas criações, forçosamente as projecta na sua mente. Na gesta

⁶⁵ No original, “*scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. (...) Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam*” (Tomás de Aquino 2003, I, Q. 14; A. 8).

criadora de Deus, manifestar-se-ia, assim, antes mesmo do acto criador, um acto intelectual; racional, capaz de preceder, enformar e estruturar os entes criados.

De acordo com esta perspectiva – de resto maioritária no seio da escolástica –, a Criação não seria o produto de uma vontade irrestrita, arbitrária ou autónoma. O acto criador obedeceria sempre a uma lógica interna, que o submeteria às regras da razão divina. Por isso mesmo, São Tomás acrescenta:

“Assim como em todo o artífice preexiste a razão do que ele faz, com a sua arte, assim também, em todo o governante, é necessário que preexista a razão da ordem daquilo que devem fazer os que lhe estão sujeitos ao governo. E, como à razão das coisas que devem ser feitas pela arte, se chama arte ou exemplar das coisas artificiais, assim a razão de quem governa os actos dos súbditos assume a natureza de lei, salvo tudo quanto já foi dito a respeito da essência da lei. Ora, Deus, com a sua sabedoria, é o criador da universalidade das coisas, para as quais está como o artífice para as coisas artificiais, conforme na Primeira Parte foi estabelecido. Pois, também é o governador de todos os actos e moções de todas as criaturas, segundo também se estabeleceu na Primeira Parte. Por onde, assim como a razão da sabedoria divina tem, como criadora de todas as coisas, natureza de arte, exemplar ou ideia; assim a razão dessa mesma sabedoria, que move todas as coisas para o fim devido, tem natureza de lei. E sendo assim, a lei eterna não é mais que a razão da sabedoria divina, enquanto directiva de todos os actos e moções.”⁶⁶

(Tomás de Aquino 2003, I-II, Q. 93; A. 1)

⁶⁶ No original, “*Dicendum quod, sicut, in quolibet artifice, præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem; ita, etiam, in quolibet gubernante, oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et, sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiarum; ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum; ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in Primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in Primo habitum est. Unde, sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideæ; ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis*” (Tomás de Aquino 2003, I-II, Q. 93; A. 1)

Deus, que fora comparado a um artífice, é agora visto como um governante; um legislador. O seu acto criador é também um acto que infunde ordem nos entes criados. É um acto de legiferância, do qual brota uma *lei eterna* que regula o mundo.

A perspectiva mais comum da escolástica aponta, assim, para um ponto fulcral: a ideia de que a lei eterna – depois decalcada nas determinações imutáveis da lei natural⁶⁷ – procede da razão divina, e não de um acto de vontade arbitrário e desligado de determinações racionais.

Para Ockham, contudo, o papel legiferante de Deus parece desenrolar-se de modo mais complexo. Ockham estabelece, como já víamos na secção anterior, que “*os termos ‘vontade’, ‘intelecto’ e ‘essência, se entendidos em sentido absoluto, são sinónimos’*”⁶⁸ (Copleston 1993, 94). Deste modo, dizer que a essência divina é a causa final de todas as coisas seria o mesmo que afirmar que todas as coisas procedem da vontade divina. Ockham deseja sustentar que a vontade de Deus se ergue acima da própria lei natural, e da lei eterna que o próprio Deus estabeleceu. Enquanto legislador, Deus tem de estar acima dos mandatos que Ele mesmo define, e não pode achar-se constrangido por eles.

Importa-nos, neste ponto, ter em conta algumas das principais críticas traçadas contra a teoria moral e teológica de Ockham. Desde logo, o *Inceptor* é, no que concerne à racionalidade intrínseca da lei eterna, certamente menos categórico do que autores anteriores – dos quais São Tomás de Aquino, que acima citámos, constitui eloquente

⁶⁷ São Tomás argumenta que a lei natural é imutável nos seus princípios mais fundamentais, podendo embora acolher algumas modificações – sobretudo por via do acrescento, e nunca da subtracção – nos seus princípios segundos (Tomás de Aquino 2003, I-II, Q. 94; A. 5). Por manifesta falta de espaço, não nos debruçaremos sobre estas precisões do argumento tomista. Importa-nos apenas, a fim de melhor suscitar o contraste com a tese de Ockham, sinalizar o modo como, tanto para São Tomás como para a generalidade dos escolásticos, a lei natural coincide com a lei eterna que, por sua vez, procede da razão divina e não de um arbitrário acto da vontade de Deus.

⁶⁸ Mais precisamente, Ockham afirma que termos como *vontade* ou *intelecto* são termos conotativos que fazem referência a dimensões distintas de um mesmo compósito, que é a alma humana, e que é impassível de separação em categorias diferentes.

exemplo. É por isso que, com frequência, Ockham é acusado de haver produzido uma moral fundamentalmente *autoritária* e até *arbitrária*. Como salienta Kenny, “*Ockham entendia que o valor moral dos actos humanos derivava inteiramente da vontade soberana e sem peias de Deus*”, e não da racionalidade intrínseca dos preceitos da lei natural (Kenny 2010, 295). No entender de Ockham, fazer o bem seria obedecer a Deus, e fazer o mal seria desobedecer-Lhe. O conceito nuclear da sua teoria moral reside na *obrigação*.

Ora, como, para Ockham, a vontade divina é uma prerrogativa irrestrita, seria possível que Deus ordenasse aos homens que fizessem exactamente o inverso do que, de facto, ordena. No acto soberano de Deus, que formula a lei eterna e a promulga para a Humanidade, há um certo elemento discricionário. O conteúdo da lei eterna poderia ser alterado, e seria dever dos homens obedecer aos seus mandatos. O bem seria bem por corresponder à vontade de Deus – e não o inverso. Isso mesmo afirma Saranyana. Escreve o autor que Ockham “*afirmou que a vontade divina não está condicionada, no seu operar, nem sequer pelo princípio da não-contradição, de modo que Deus poderia haver-nos mandado odiá-Lo e fazer que isso fosse bom*” (Saranyana 1989, 302).

Vários comentadores salientam, contudo, que é uma simplificação excessiva dizer que a ética de Ockham é estritamente autoritária. Ockham não é um relativista. Ao dizer que a lei eterna é definida segundo o arbítrio irrestrito da vontade de Deus, não está necessariamente a pressupor que esse arbítrio é irracional. Por isso mesmo, as suas considerações sobre a arbitrariedade da lei eterna vão sendo temperadas com “*comentários aristotélicos [que] não estão em contradição com a natureza fundamentalmente autoritária da sua ética*” (Kenny 2010, 295).

Copleston diz-nos que, na sua defesa irrestrita da onnipotência divina, Ockham está, de facto, a afirmar que “*o poder de Deus é ilimitado, no sentido que Ele pode fazer*

tudo o que é possível. Dizer, porém, que Deus não pode fazer o que é intrinsecamente impossível não é limitar o poder divino; uma vez que não faz sentido falar em fazer o que é impossível” (Copleston 1993, 94-95). No mesmo sentido, o comentário de McGrade sugere que o pensamento do *Inceptor* é capaz de conservar esse laço íntimo “*entre a vontade de Deus e as normas do naturalismo moral através da relação causal tradicionalmente estabelecida entre Deus e o mundo*”. Conclui, por isso, o autor que, “*contrariamente às objecções por vezes levantadas contra ela, a ênfase de Ockham na obediência a Deus como princípio prático básico permite que se dê o devido peso à racionalidade essencial da lei natural*” (Spade 1999, 278).

Pesem embora estas ressalvas, parece-nos claro que o argumento moral e teológico de Ockham é um argumento pela primazia da vontade sobre a razão. Isso mesmo torna-se claro nos *Quodlibets*⁶⁹, quando o autor é chamado a esclarecer se os atributos divinos podem ser conhecidos através do esforço especulativo da razão humana, ou se apenas um acto voluntário de Revelação divina pode tornar estes atributos conhecidos. Instado a pronunciar-se sobre o tema, Ockham considera, ao contrário do que fizera a tradição tomista, que a razão natural não pode auxiliar-nos⁷⁰ no conhecimento destas matérias (Gilson 1976, 601-603).

Neste sentido, a teoria ética e teológica de Ockham, que alicerça as escolhas morais no primado da vontade divina e no dever humano de Lhe obedecer, vem desvalorizar essa ideia antiga de que os preceitos da lei eterna foram de algum modo incrustados na essência

⁶⁹ Apenas a título demonstrativo, refiram-se alguns exemplos desta separação entre a razão e a Revelação. Ockham começa por afirmar que a razão natural não é suficiente para provar que só existe um Deus (cf. Ockham 1991, I, Q. 1). Sustenta depois que a razão natural não pode provar que Deus é a causa eficiente de todas as coisas (cf. Ockham 1991, II, Q. 1), e também que a razão natural não pode provar a onipotência de Deus (cf. Ockham 1991, II, Q. 2). Considera também Ockham que os artigos de fé não podem ser demonstrados pela razão, e que apenas a Revelação pode torná-los manifestos (cf. Ockham 1991, II, Q. 3).

⁷⁰ Particularmente perturbadora é a sugestão de Ockham de que Deus, se assim quisesse, pode suscitar numa pessoa “*uma crença na existência do que não existe*” (Gilson 1976, 606). Uma resposta tomista a esta ideia poderia partir do facto de que, sendo Deus a suma verdade, seria profundamente contraditório que Se negasse a Si próprio, mentindo.

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

metafísica das coisas⁷¹, e fazem parte do mundo tal como ele foi criado, sendo por isso expressão de uma razão divina cuja lógica interna é abrangente e dotada de absoluta coerência interna. Do mesmo modo, e ainda no plano da sua teoria moral, o autor pode ser acusado de haver concedido excessiva importância à valoração ética dos actos interiores do intelecto humano, ao mesmo tempo que desobrigava de avaliação ética os actos externos. Ockham não é – nem poderia, cronologicamente, sê-lo – um irracionalista, nem um relativista. Mas a sua visão da moral e da teologia, alicerçada num projecto filosófico mais vasto, de reducionismo das categorias metafísicas e de supressão dos universais, veio contribuir para esboroar e pôr em cheque as sínteses escolásticas. Veio também, de um modo muito próprio, antecipar elementos filosóficos típicos da modernidade. Importa-nos, pois, estabelecer esse vínculo que une o radicalismo e a ambição crítica do projecto de Ockham aos alicerces mais primevos da modernidade.

⁷¹ Copleston descobre em Ockham “*the thought that the traditional connection of the moral law with the theory of divine ideas constituted an affront to divine liberty: the moral law depends ultimately, according to Ockham, on the divine will and choice. In other words, for Ockham there is on the one hand God, free and omnipotent, and on the other hand creatures, utterly contingent and dependent*” (Copleston 1993, 50-51).

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE
Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

**III.
INFLUÊNCIAS DE
OCKHAM NO
ESPÍRITO DA
MODERNIDADE**

3.1. O movimento *ockhamista* na antecipação da modernidade

Desacreditado, excomungado e exilado numa corte imperial, Guilherme de Ockham não morreu, porém, sem deixar herdeiros. Na segunda metade do século XIV, a sua influência intelectual difundia-se, apesar das condenações e interdições, pelas grandes academias europeias. Diz-nos Gilson que, ombreando com os “*discípulos de São Tomás e de Duns Escoto*”, herdeiros da tradição realista, “*os partidários de Ockham*” começaram a conquistar relevância, questionando a ortodoxia filosófica em nome de uma *via moderna*⁷² (Gilson 1976, 608).

Em Dezembro de 1340, conta Gilson, a Universidade de Paris proibia o ensino de “*um certo número de teses ockhamistas e nominalistas; mas, assim como as proibições não haviam impedido o triunfo de Aristóteles no século precedente, tampouco as condenações de que foi objecto a doutrina de Ockham a impediram de se estabelecer em Paris durante os cento e cinquenta anos que se seguiram à morte do seu fundador*” (Gilson 1976, 608). Também em Oxford, a *alma mater* de Ockham, a resistência das autoridades académicas não foi suficiente para evitar a penetração do nominalismo na “*atmosfera*” da universidade (Forest, Steenberghen e Gandillac 1951, 449).

É certo que os autores nominalistas⁷³ nunca obtiveram uma posição hegemónica nas universidades europeias, mas o seu avanço suscitou uma nova atmosfera intelectual,

⁷² A expressão *via moderna* é recorrentemente empregue pelos comentadores, pretendendo significar o movimento multiforme de inspiração nominalista que, no decurso dos séculos XIV e XV, concorreu com a escolástica aristotélica – a *via antiqua* – pelo domínio dos círculos académicos europeus (cf. Copleston 1993, 10-11). Como nos confirma Gilson, a *via moderna* não alimenta necessariamente “*a pretensão de abandonar Aristóteles*”, mas propõe uma nova maneira de o interpretar (Gilson 1976, 608). Típicas da *via moderna* são uma valorização crescente da lógica em detrimento da metafísica e uma visão do conhecimento que é fundamentalmente empirista.

⁷³ Para designar o avanço desta vanguarda nominalista, tem sido prática recorrer à expressão ‘*movimento ockhamista*’. Alguns comentadores sugerem, contudo, que esta denominação é inexacta. Ela deve ser acompanhada de uma ressalva: sendo Ockham claramente o precursor da *via moderna*, o desenvolvimento desta corrente não pode ser-lhe integralmente creditado. Isso mesmo refere Copleston: “*The phrase ‘Ockhamist Movement’ is perhaps something of a misnomer. For it might be understood as implying that William of Ockham was the sole fountainhead of the ‘modern’ current of thought in the fourteenth century and that the thinkers of the movement all derived their ideas from him*” (Copleston 1993, 122). Também no volume de Spade sobre o *Inceptor* se afirma coisa semelhante: “*In England, Ockham was among a*

menos presa ao esforço sistematizador da escolástica e mais atenta à análise empírica da realidade. Depois de Ockham, variáveis como “o ‘movimento’, o ‘tempo’ e o ‘espaço’ deixaram de interessar como temas filosóficos – qual é a sua natureza, o que são, por que motivo se movem –, já que os termos abstractos que se empregam para as denominar não expressavam – segundo os ockhamistas – realidades concretas”, mas apenas termos de proposições lógicas (Saranyana 1989, 304). Não era importante saber, no plano filosófico, “o que é o movimento, mas sim quanto se move um sólido, com que velocidade e durante quanto tempo” (Saranyana 1989, 301).

A partir da filosofia de Ockham e dos seus sucessores nominalistas⁷⁴, parece ter emergido um novo paradigma do conhecimento e da ciência, menos centrado nas relações entre os entes – e muito menos na interpretação do sentido destas relações – e mais focado no estudo empírico dos particulares. A incorporação do discurso lógico permitia às ciências naturais percorrer um caminho de emancipação metodológica face à filosofia e à metafísica. Ao mesmo tempo, o mecanismo da *suppositio* facilitava o emprego do

group of fourteenth-century authors who continued to be cited until the end of that century, yet even his closest followers, such as Adam Wodeham, were critical of Ockham on several issues” (Spade 1999, 27-28). Finalmente, diz-nos Anthony Kenny: “É com certeza um exagero afirmar que alguma vez chegou a haver uma escola ockhamista, mesmo em Oxford, mas, por outro lado, um certo número de pensadores parisienses seguiu e desenvolveu temas que são característicos dos seus escritos” (Kenny 2010, 112).

⁷⁴ Sem que nos detenhamos excessivamente nas controvérsias epistemológicas suscitadas pelo pensamento de Ockham, é interessante verificar que os escritos do *Inceptor*, interpretados e desenvolvidos por diferentes autores, não deram origem a uma escola *ockhamista* coerente, mas a uma recepção multiforme e até, em certos casos contraditória. Assim, ao mesmo tempo que muitos nominalistas posteriores a Ockham construíam, a partir do pensamento do autor, uma epistemologia assente na análise dos particulares, da qual viria a brotar uma tradição empirista mais ampla, outros autores – como João de Mirecourt (c. 1300-1349) e Nicolau de Autrecourt (c. 1299-1369) – são tidos como percursos de um nominalismo mais radical. Ambos consideraram que “a evidência natural não pode produzir uma certeza absoluta” e resvalaram para atitudes de profundo cepticismo filosófico (Kenny 2010, 113). Mirecourt parece ter-se aproximado “muito, antecipadamente, da posição a que Descartes chegaria”, ao considerar que a própria capacidade de colocar um problema intelectual constituía uma evidência da existência do intelecto. Autrecourt, por seu turno, “adoptou uma forma ainda mais radical de cepticismo”, considerando que “se a consciência intuitiva for definida como algo que envolve um «juízo de que uma coisa existe, quer ela exista, quer não», então nunca poderemos estar certos de que o que se dá aos nossos sentidos seja verdadeiro” (Kenny 2010, 113-114). É curiosa esta linha genealógica que, estendida ao longo de três séculos, vem ilustrar de que modo a ruptura nominalista antecipou e inaugurou aspectos fulcrais da modernidade. A ligação entre Ockham e Descartes é sugerida por (Gilson 1976, 603, 605).

método indutivo na construção do conhecimento científico. Passava a ser possível inferir da experimentação um raciocínio lógico válido para o todo⁷⁵.

Diz-nos, por isso, Saranyana que “*o carácter absoluto de um conhecimento universal e certo, tal como havia sido proposto por Aristóteles, viria a ser substituído, mercê da influência de Ockham, por um conhecimento intuitivo empírico e por um conhecimento lógico das relações entre as coisas*” (Saranyana 1989, 304). E, no mesmo sentido, Maurer escreve: “*era costume situar no Renascimento os primórdios da ciência na Europa Ocidental. As investigações mais recentes tornaram necessária a revisão desta tese, reconhecendo a existência de um renascimento científico na Idade Média que preparou o caminho para os grandes feitos científicos da era moderna*” (Maurer 1982, 254).

Este exercício de descida ao conhecimento empírico e particular não influenciou apenas as ciências naturais. Ao retirar relevância ao trabalho sistematizador que a filosofia acrescentava às ciências, a *via moderna* permitiu também que o domínio ético e político prescindissem cada vez mais da capacidade sistematizadora da filosofia. Deste modo, no caminho para a modernidade, a teoria política assumiu, com frequência, configurações mais fragmentadas, abandonando os enquadramentos unificadores que, no passado, lhe eram dados pela lei natural e pela estruturação teleológica.

Se, por exemplo, a tradição clássica e medieval ensinava que a socialização humana era um produto da natureza do homem, que o ajudava a realizar um conjunto de

⁷⁵ Salientando as diferenças de paradigma entre o método científico moderno, baseado no estudo empírico e na experimentação, e os percursos epistemológicos da escolástica, MacIntyre escreve: “*From the seventeenth century onwards it was a commonplace that whereas the scholastics had allowed themselves to be deceived about the character of the facts of the natural and social world by interposing an Aristotelian interpretation between themselves and experienced reality. We moderns – that is, we seventeenth-century and eighteenth-century moderns – had stripped away interpretation and theory and confronted fact and experience just as they are. It was precisely in virtue of this that those moderns proclaimed and named themselves the Enlightenment, and understood the medieval past by contrast as the Dark Ages*” (MacIntyre 2007, 81).

potencialidades inscritas no seu próprio ser e que devia reger-se pelas normas imutáveis de uma lei natural plena de sentido teleológico, as teorias políticas modernas afastaram-se progressivamente destes termos, preferindo atender ao domínio prático do exercício do poder, dando primazia ao papel político do indivíduo ou imaginando reconfigurações da sociedade que pressupunham a sua origem convencional. No decurso deste processo, a teoria política não deixou de operar com base em categorias morais. Mas essas categorias passaram a ser definidas com maior autonomia. Deixaram de ter como pressuposto – como sucedia na medievalidade – uma “*hierarquia do cosmos*” que, “*eduzida do conceito platónico-aristotélico de Forma*”, pretendia adoptar como referência para a experiência político-social humana uma sistematização cosmológica e transcendente (Taylor 2010, 18-19).

Assistimos, pois, também no domínio ético e político, a um certo rebaixamento dos horizontes filosóficos. Procuraremos ver, nas secções seguintes, de que modo sucedeu este processo e, atendendo aos escritos de Maquiavel, Hobbes e Locke – três fundadores da modernidade política – de que modo foram os princípios do nominalismo incorporados também nas teorias políticas modernas.

3.2. Ockham e Maquiavel: do nominalismo à “*verità effettuale della cosa*”

Maquiavel nasceu em Florença, na transição do século XV para o século XVI. Conhecido por ter sido conselheiro dos Médici e pelas obras de teoria política que escreveu, Maquiavel é frequentemente apontado como pioneiro do pensamento político moderno. Reconhece-se-lhe o vanguardismo de haver pretendido fundar uma *nova ciência política*, menos preocupada com os critérios éticos que enformariam o Estado ideal, e mais voltada para a “*verdade factual e prática*” do acto de conquistar e preservar o poder (Strauss 1989, 84).

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

Com recorrência, tem-se feito do pensamento de Maquiavel uma síntese segundo a qual o florentino teria rasgado uma cisão entre o domínio descritivo – o *ser* – e o normativo – o *dever ser*. Embora contenha em si algo de verdadeiro, parece-nos que esta síntese ignora alguns elementos importantes do pensamento do autor. Afinal, Maquiavel não se limitou a descrever o comportamento típico dos soberanos do seu tempo. As suas obras não são tratados históricos ou ensaios biográficos sobre os detentores do poder, extirpados de qualquer consideração normativa. Muitas vezes, aliás, Maquiavel não hesitou em criticar as opções dos líderes políticos, e sugeriu-lhes critérios de conduta que, necessariamente, procedem de uma avaliação normativa sobre o comportamento político. Neste sentido, o autor do *Príncipe* não se limita a abordar o fenómeno político com base nas condições existentes – no que *é*. Faz também considerações sobre como *deveria ser* a conduta política.

O traço distintivo do pensamento maquiavélico parece ser, pois, não uma abordagem meramente descritiva da actividade política, mas a introdução de critérios normativos novos, porventura menos ambiciosos e certamente desligados de uma ordem cosmológica ou metafísica mais vasta. Vejamos, por exemplo, este passo do *Príncipe*:

“Resta agora ver quais devem ser os modos e governos de um príncipe, quer com os súbditos, quer com os amigos. E porque sei que muitos escreveram sobre isto, receio que, escrevendo também eu, seja tido por presunçoso, mormente por me afastar, ao debater esta matéria, das ordens dos outros.”

(Maquiavel 2012, 185)

Maquiavel não hesita em colocar-se numa posição de distanciamento e de confronto com o pensamento político clássico e medieval – as “*ordens dos outros*”. E, de seguida, explica as razões dessa ruptura:

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

“Mas, tendo a minha intenção sido escrever coisa que seja útil a quem a escute, pareceu-me mais conveniente ir atrás da verdade efectiva das coisas do que da sua imaginação. Muitos imaginaram repúblicas e principados que não foram jamais vistos nem se soube se existiram de verdade. Porque é tanta a distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer, mais depressa conhece a sua ruína do que a sua preservação: porque um homem que em todos os aspectos queira fazer profissão de bom arruína-se forçosamente entre tantos que não são bons. Donde, é necessário, querendo-se um príncipe manter, aprender a poder ser não bom e usá-lo e não usá-lo consoante a necessidade.”

(Maquiavel 2012, 185-186)

O autor deseja, desde logo, salientar que o pensamento político deve ser *útil* a quem o estuda. Útil, em particular, a quem exerce o poder. O seu contributo surge, por isso, não como uma teorização sobre a vida comum e a melhor organização do corpo social, mas como uma reflexão prática acerca da melhor estratégia para alcançar e preservar o exercício do poder. Bem distante da investigação platónica sobre a politeia ideal, ou das considerações aristotélicas sobre uma vida política estruturada para que os membros do corpo social encontrem a *vida boa*, o pensamento de Maquiavel assume uma feição quase táctica e estratégica.

A intenção de Maquiavel é descer à *“verdade efectiva das coisas”*; às contingências da realidade palpável. De um modo quase jocoso, recusa fundar o seu pensamento em conjecturas sobre *“repúblicas e principados que não foram jamais vistos nem se soube se existiram de verdade”*. Recusa também, ao mesmo tempo, que a actividade política possa ser regida por critérios morais absolutos – *“porque um homem que em todos os aspectos queira fazer profissão de bom arruína-se forçosamente entre tantos que não são bons”*. O crivo que deve nortear a acção política não é dado por um conjunto de parâmetros morais de alcance universal – e, muito menos, por critérios normativos

embutidos na própria natureza das coisas. É dado pela volubilidade das circunstâncias; pelo arrojo do príncipe, que precisa de prever e responder às determinações da *Fortuna*, a fim de a domesticar e de adquirir controlo sobre o contexto. Assim, a descida à “*verdade efectiva das coisas*” parece traduzir uma opção pelo concreto; pela suficiência dos elementos individuais e conjunturais; e, por conseguinte, de um modo muito prático, uma rejeição dos universais enquanto elementos realmente existentes e estruturantes de uma ordem metafísica e ética de âmbito universal.

Focado como estava nos meandros da prática política, Maquiavel não interveio directamente na discussão sobre os universais. Por esse motivo, é difícil encontrar paralelismos directos entre a sua escrita e a de Guilherme de Ockham. Contudo, no plano político sobre o qual escreveu, revela-se algo do desdém que o florentino nutria pelas posições metafísicas dominantes entre os clássicos e os medievais. Não será excessivamente bizarro supor que o silêncio de Maquiavel sobre a metafísica tenha algo de propositado. É possível que Maquiavel simplesmente não tenha querido pronunciar-se sobre um domínio que considera tão fantasioso quanto esses “*principados que não foram jamais vistos*” e que, no entanto, condicionavam o pensamento político dos antigos. Brian Harding diz-nos, a este propósito, que a maquiavélica redução à “*verdade efectiva das coisas*” procede da rejeição de uma tradição anterior que, de acordo com o florentino, interpretaria as coisas reais “*com base nos termos de uma transcendência ficcional, ao invés e se basear na imanência de la cosa.*” Deste modo, “*ao vincular a verdade às coisas particulares, Maquiavel recusa entendê-la como expressão de um conjunto de formas ou essências universais e, ao invés, foca-se em verdades particulares sobre coisas particulares*” (Harding 2017, 52).

Para compreender o vanguardismo do projecto de Maquiavel, não é suficiente considerar o autor como um herdeiro da tradição nominalista. Mas é possível argumentar

que o nominalismo de Ockham, ao fracturar a realidade extra-mental num conjunto de entes individuais desagregados e desprovidos de essências comuns, que o intelecto humano interpreta com recurso a termos universais que não existem fora do domínio da mente, ajudou a preparar o terreno onde o pensamento maquiavélico lançou raízes. Conforme demonstrámos acima, Maquiavel participou neste processo de redução da realidade a um conjunto de particulares. Libertou-se assim, através da desvalorização e do esboroamento da metafísica, de um conjunto de estruturas éticas e normativas que enquadravam a acção política, e que teriam restringido a autonomia actuante que pretendia conferir ao príncipe. No seu extraordinário vanguardismo, por isso, Maquiavel é como que um continuador do nominalismo por outros meios. Isso mesmo é enfatizado por alguns comentadores. William J. Connell, por exemplo, sugere que a “*verdade efectiva das coisas*” procede de uma glosa pouco habitual do termo latino *efficiens* – o que traduziria, além de uma opção pelo individual em detrimento do universal, uma redução da verdade à explicação prática da *causa eficiente*, e um abandono do conceito de *causa final*. E, de modo semelhante, Harvey Mansfield, imputa a Maquiavel um “*assalto a toda a moralidade e ciência política*”, salientando assim o seu registo iconoclasta (Harding 2017, 53).

Porém, como nota Leo Strauss, quando Maquiavel denuncia uma filosofia política feita com base em “*repúblicas e principados que não foram jamais vistos nem se soube se existiram de verdade*”, não está simplesmente a criticar a *República* de Platão ou a *vida boa* da politeia aristotélica. O seu ataque dirige-se também aos autores medievais, que haviam encontrado na teologia cristã um digno parceiro da filosofia e uma fonte de critérios de decisão política⁷⁶ (Strauss e Cropsey 1987, 299).

⁷⁶ O olhar quase iconoclasta que Maquiavel lança sobre a íntima relação entre a teologia, a filosofia e o exercício da política tem de ser analisado à luz da experiência de vida do próprio autor. Quentin Skinner refere que as primeiras aparições públicas do florentino se deram na transição do século XV para o século

Na sua relação com a teologia e com o fenómeno religioso, Maquiavel parece assumir uma posição distinta da de Ockham e da tradição nominalista. Como vimos anteriormente, o pensamento *ockhamista*, profundamente marcado pela tradição franciscana, procurara reduzir a realidade a um conjunto de elementos individuais para, desse modo, poder considerar que a vontade divina não se encontrava submetida aos critérios previsíveis de uma lei natural. Maquiavel, por seu turno, deseja a descida à “*verdade efectiva das coisas*”; a uma verdade tecida de particulares, não para justificar um acréscimo de transcendência e onipotência de Deus, mas para promover um pensamento imanentista. Dito de outro modo, enquanto Ockham desejou fazer dos universais meros termos lógicos, a fim de emancipar Deus face às regras estruturais do imanente, Maquiavel pretendeu ignorar os universais para emancipar o imanente da vontade divina⁷⁷. Ockham menosprezou os universais para apresentar Deus como um soberano absoluto; Maquiavel desvalorizou-os para absolutizar a soberania do príncipe.

O projecto político de Maquiavel passa, muito claramente, por uma rejeição do conceito clássico de lei natural. Para ele, “*a justiça não tem um fundamento natural, nem sobre-humano. Todas as coisas humanas estão sujeitas a demasiada oscilação para podermos sujeitá-las a princípios estáveis de justiça*”. Deste modo, “*mais do que o propósito moral, é a necessidade que determina, em cada caso, qual deve ser a conduta*

XVI, quando Florença assistia à queda do Fr. Girolamo Savonarola, um pregador dominicano cujos sermões de acirrado fanatismo chegaram a dominar a efervescente vida política da cidade (cf. Skinner 2001, 3). É possível que a sua participação nas manobras de deposição do dominicano tenham contribuído para o olhar frio e cínico que Maquiavel dirigiu ao fenómeno religioso e à sua relação com o exercício do poder.

⁷⁷ Brian Harding escreve que, se tivermos em conta o imanentismo do pensamento de Maquiavel, não podemos considerar Ockham e o nominalismo como a sua principal influência filosófica. Essa influência deve antes ser encontrada em Lucrecio e na tradição epicurista (cf. Harding 2017, 54-55). Ainda assim, Harding não deixa de notar algumas evidentes afinidades entre os percursos do nominalismo e o projecto político de Maquiavel. Essa leitura parece-nos consentânea com a ideia, desenvolvida por Quentin Skinner, de que a filosofia política do Renascimento não se limitou a recuperar um conjunto de cânones humanistas da Antiguidade Clássica, opondo-os à medievalidade, mas integrou também uma recepção original do pensamento escolástico tardio, além de ter beneficiado grandemente do desenvolvimento das universidades medievais (cf. Skinner 1978, 49-50). E, entre os autores escolásticos citados por Skinner, contamos Marsílio de Pádua, Bártolo de Sassoferrato e também Guilherme de Ockham (cf. Skinner 1978, 65).

a adoptar” (Strauss 2009, 154). Num inédito movimento de abaixamento dos parâmetros morais, o critério de decisão política deixou de ser medido em função de uma moral inalterável, universal e superveniente, e passou a depender da volubilidade de circunstâncias particulares.

A *virtú* do príncipe não se confunde com a sua bondade, ou com o seu cumprimento de uma lei moral. Antes pressupõe uma “*alternância judiciosa entre virtude e vício*”, consoante o que for mais eficaz e mais necessário (Strauss e Cropsey 1987, 301). A lei moral não está escrita na natureza; é ditada pela necessidade. O acto de governo, por isso, assemelha-se menos à ponderação do juiz ou à argúcia do sábio – que procuram conhecer a realidade e formular juízos sobre ela – e mais à brutalidade do conquistador, que forja a sua própria sorte; as suas próprias leis, de acordo com o modo como consegue dominar um contexto adverso.

Também aqui se mostra, de alguma forma, como Maquiavel conviveu com a herança do nominalismo. Séculos antes de Hobbes, o florentino já pressentia como, num mundo desprovido de metafísica – desprovido dessas estruturas extra-mentais que uniam os entes e permitiam a formulação de verdades universais – a realidade se tornava hostil, porque impossível de conhecer. Era preciso, pois, que o arbítrio e a força humana fossem empregues na tarefa de dominar a natureza e de domesticar os caprichos da sorte. Segundo Maquiavel, a Fortuna toma “*a forma de uma mulher que pode ser dominada pelo tipo certo de homem*” (Strauss 2009, 154). Do bom governante espera-se, pois, esse exercício por vezes brutal do poder, que lhe permite conquistá-lo, preservá-lo e, se possível, aumentá-lo. Tal como sucederá no projecto hobbesiano, a legalidade parece existir unicamente no seio da ordem política estabelecida. A montante da difícil tarefa de a estabelecer, não existe um direito natural. E, por isso, “*toda a legitimidade tem as suas*

raízes na ilegitimidade” (Strauss 2009, 154); no arroubo de um soberano que legitimou o seu poder pela força.

Num gesto de particular antagonismo para com a tradição cristã, Maquiavel conta, entre os que, *“pela própria virtude e não por fortuna se tornaram príncipes”*, a figura de Moisés, o profeta que liderou o povo hebreu através do deserto até à Terra Prometida. Embora admitindo que Moisés pudesse ter sido guiado pela Providência divina, Maquiavel não deixa de dizer que as acções de Ciro, Rómulo ou Teseu – os outros príncipes por virtude própria – *“não parecem discrepantes das de Moisés, que teve tão grande perceptor”* (Maquiavel 2012, 134). Deste modo, parece colocar a hipótese de que Moisés tenha sido apenas um soberano temporal invulgarmente competente – que forjou as tábuas da Lei como expediente para adquirir legitimidade diante do povo. O derradeiro símbolo da legiferância divina; da lei universal explicitamente promulgada para os homens, via-se assim reduzido a um produto da *virtú* de um príncipe⁷⁸.

Profundamente inovador, polémico e iconoclasta, Maquiavel não deixa de estar, na sua defesa do voluntarismo político e do positivismo legal, entre os herdeiros do pensamento nominalista. Mesmo não sendo ele, conforme explicámos acima, um nominalista, parece-nos que o projecto político que montou foi enformado e possibilitado pelo trabalho de desconstrução que Ockham e os seus discípulos haviam lançado.

3.3. Ockham e Hobbes: da lógica nominalista ao poder autoritário e contratual

⁷⁸ Veja-se, a este propósito, a comparação com Hobbes: *“And therefore the first founders, and legislators of commonwealths among the Gentiles, whose ends were only to keep the people in obedience, and peace, have in all places taken care; first, to imprint in their minds a belief, that those precepts which they gave concerning religion, might not be thought to proceed from their own device, but from the dictates of some god, or other spirit; or else that they themselves were of a higher nature than mere mortals, that their laws might the more easily be received”* (Hobbes 1998, 77).

Em 1588, nascia em Malmesbury, no sudoeste de Inglaterra, o prodigioso filósofo Thomas Hobbes. Malmesbury não dista mais de 140 quilómetros do vilarejo de Ockham, onde, mais de duzentos anos antes, nascera Guilherme, o nominalista. À semelhança de Guilherme de Ockham, também Hobbes estudou em Oxford (*cf.* Sorell 2006, 13), que permanecia um dos grandes centros culturais e intelectuais da Europa. Mas, ao contrário do *Inceptor*, não enveredou por um percurso religioso. Foi perceptor do filho de uma família aristocrática (*cf.* Sorell 2006, 13-14) e notabilizou-se pelos seus escritos polémicos, entre os quais se destaca, necessariamente, o *Leviatã*, que é a sua grande obra dedicada à operacionalização e à legitimação do poder político.

Sucede que, além do seu pensamento político, Hobbes também escreveu sobre outros campos da filosofia, como a metafísica, a epistemologia, a lógica e a filosofia da linguagem. Sucede também que, na base do seu pensamento político, se encontram pressupostos que só podem ser cabalmente compreendidos se a teoria política de Hobbes for lida em consonância com estas outras dimensões do seu pensamento. Sucede, por fim, que a análise mais completa do pensamento do autor permite revelar o quanto o seu argumento assume um pendor *nominalista* (*cf.* Duncan 2019). Ao explorarmos esse pendor do pensamento hobbesiano, revela-se-nos também a influência que Guilherme de Ockham exerceu, enquanto precursor da filosofia nominalista, na edificação dos alicerces intelectuais que suportam a teoria política⁷⁹ de Hobbes.

⁷⁹ Não raras vezes, Thomas Hobbes é apontado como um nome fundador do pensamento político moderno. Zarka considera que alguns dos “*problemas estruturais da modernidade política*” nasceram com o trabalho “*reorientador, transformador e inovador*” de Hobbes (Zarka 2016, 1). Richard Tuck afirma, não sem alguma ousadia, que “*Hobbes criou a filosofia em língua inglesa*” e que, até ao seu aparecimento, pouco se havia escrito sobre “*áreas mais técnicas da filosofia – sobre metafísica, física ou mesmo ética*” (Tuck, Hobbes 1989, vii). Sem pretendermos pôr em causa o carácter seminal do pensamento de Hobbes, desejamos pôr em evidência o modo como o seu pensamento se entrecruza com elementos que anteriormente haviam sido produzidos pelo nominalismo.

Linguagem artificial, sociedade convencional

Uma das contenções mais fundamentais da teoria política de Hobbes é a ideia de estado de natureza. Segundo Hobbes, a convivência entre os homens, reunidos em complexos fenómenos de socialização política, não é uma inevitabilidade ditada pela natureza humana. É o resultado de um processo convencional, operado pelo engenho e pela vontade política, que reúne os indivíduos sob a tutela de um pacto social, a fim de preservar a protecção das suas vidas e a paz pública.

A montante do pacto social – e, por conseguinte, a montante do Estado enquanto edifício político – não existe uma sociabilidade natural do homem; uma propensão que, de algum modo, o incline para uma relação frutuosa com os seus pares. Hobbes é especialmente claro sobre este ponto. Di-lo no *De Cive*, quando afirma que “*não pode ser negado que a condição natural do homem, antes que ele entre na Sociedade, era simplesmente a guerra, e não apenas a guerra, mas uma guerra de todos os homens contra todos os homens – já que a guerra não é senão esse mesmo tempo em que a vontade de responder pela força é inteiramente declarada, quer por palavras, quer por actos*”⁸⁰. Afirma-o também no *Leviatã*, ao considerar que é dolorosa a experiência humana de viver na companhia dos seus pares “*quando não existe um poder capaz de os supervisionar a todos*”⁸¹.

Neste, que é o ponto de partida da sua teoria política, Hobbes não podia estar mais distante de Aristóteles e da sua concepção do homem, herdada e desenvolvida por séculos

⁸⁰ “*It cannot be deny'd but that the naturall state of men, before they entr'd into Society, was a meer War, and that not simply, but a War of all men, against all men; for what is WAR, but that same time in. which the will of contesting by force, is fully declar'd either by Words, or Deeds?*” (Hobbes, *De Cive* 1983, 70).

⁸¹ “*Again, men have no pleasure, (but on the contrary a great deal of grief) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all*”. E, acrescenta Hobbes, quase parafraseando o *De Cive*: “*Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man*” (Hobbes 1998, 83-84).

de filosofia escolástica. Aristóteles defendera que o homem é um animal político – *zoon politikón* –, naturalmente talhado para a vida em sociedade. Mais ainda, sustentara que, em grande medida, o homem precisa da convivência com os seus pares e da integração em fenómenos sociais – família, aldeia e cidade – progressivamente mais abrangentes e mais complexos para desenvolver o seu vocabulário moral e para cultivar, na experiência concreta da sua vida, hábitos virtuosos que se vão tornando constitutivos do seu carácter.

No entender de Aristóteles, por isso, não só as comunidades políticas não são fabricadas artificialmente, como elas são estatutariamente anteriores ao próprio ser humano. Um homem teria de ser “*um bicho ou um deus*” para que a sua natureza não reclamasse a integração numa comunidade mais vasta, capaz de almejar a auto-suficiência (Aristóteles 2019, 1253a, 28-29). Não sendo, porém, nem decaído nem divino, o homem requer, fruto da sua própria natureza, a integração numa comunidade política.

Ora, aos olhos de Hobbes, nada disto é evidente. A sua visão trágica do estado de natureza como um cenário permanente de guerra potencial entre todos os homens colide frontalmente com a ideia de uma sociabilidade natural humana. Hobbes é, na acepção mais pura do termo, um individualista. Sem o Estado; sem um fenómeno de organização política que é forjado artificialmente, o homem viveria uma existência profundamente atomizada, marcada pelos seus próprios desejos e pela urgência de suprir as suas próprias necessidades⁸². Ora, é para limitar os danos dessa existência egoísta e solipsista que o Estado surge. Surge como um apetrecho de dominação política, ao qual os indivíduos concordam tacitamente submeter-se, por meio da subscrição de um pacto social, não porque o reconheçam como um elemento necessário para o desenvolvimento das suas

⁸² MacIntyre conta que, certa vez, Hobbes foi encontrado por um clérigo anglicano a dar esmola a um pobre, junto à Catedral de São Paulo. Instado a responder sobre as razões do seu acto caritativo, Hobbes terá explicado, com serena coerência argumentativa, que dava esmola porque isso agradava ao pobre, mas, sobretudo, porque a felicidade do pobre lhe agradava a si. Procurava, deste modo, demonstrar que até o maior acto caritativo tem origem na contemplação do interesse próprio (cf. MacIntyre 1998, 87).

virtudes ou para a prossecução do bem comum, mas porque confiam que a instituição de um poder político forte e centralizado é a única forma de salvaguardar a paz pública e de ultrapassar todas as ameaças inerentes à anarquia do estado de natureza.

Como vimos, porém, na secção anterior, Hobbes não é apenas um teórico político extraordinariamente vanguardista e demolidor na sua argumentação. O seu pensamento resulta de um enquadramento teórico mais vasto, que se encontra bem patente noutras obras suas, e que densifica o seu argumento político.

Ao mesmo tempo que escreve sobre o estado de natureza, negando que a natureza humana possua, inerente a si, uma propensão para a vida em comum, Hobbes também produz reflexões interessantes sobre a linguagem e a significação das palavras. O autor não desconhece a íntima ligação que a linguagem, enquanto mecanismo de comunicação interpessoal, necessariamente estabelece com o fenómeno da socialização humana. Esse vínculo entre a linguagem e a sociabilidade fora detectado pelo próprio Aristóteles, que encontrara na capacidade discursiva a *“razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno”* (Aristóteles 2019, 1253a, 7-8). Ser capaz do discurso pressupõe mais do que a mera faculdade da emissão de sons – o *flatus vocis* de Roscelino, de que falámos em §1.8. É verdade que a voz, como recorda Aristóteles, é suficiente para indicar *“prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais”* (Aristóteles 2019, 1253a, 10-11). Mas a capacidade discursiva é mais do que isso. Ela permite colocar em evidência uma capacidade específica do homem, distinta dos restantes animais, e que consiste na capacidade de transmitir uma *“tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto”* (Aristóteles 2019, 1253a, 13-14). A fala traduz a possibilidade de articular pensamentos, mas serve também de suporte a um processo de valoração moral e de hierarquização de bens que é essencial para o diálogo social.

Através da capacidade discursiva, os homens podem lograr conhecer melhor o mundo e apreender as regras morais que o norteiam. Deste modo, é-lhes possível construir um acordo social sobre os bens que a comunidade deve visar. Ora, como as comunidades se constituem sempre tendo em vista a prossecução de bens (cf. Aristóteles 2019, 1252a, 1-2), a capacidade discursiva revela-se um instrumento político de extrema importância. É, afinal, a comunhão “*destes sentimentos*” – *i.e.*, de um entendimento comum sobre o justo e o injusto; o bom e o mau – “*que produz a família e a cidade*” (Aristóteles 2019, 1253a, 16-17).

O que se pensa sobre a linguagem e sobre a relação entre as palavras e a verdade não é indiferente para o pensamento político⁸³. Aristóteles, que via impressa no homem uma tendência natural para a sociabilidade, entendia a linguagem como uma ferramenta importante de afirmação dessa sociabilidade. Thomas Hobbes, que encontrava no individualismo atomizador a condição natural do homem, só ultrapassada através da instituição artificial do poder político, via nas palavras um mero conjunto de signos arbitrários, de origem tão convencional como a sociabilidade humana. Não nos surpreenderá excessivamente, pois, que Hobbes seja por vezes considerado, como Ockham, um nominalista (cf. Sorell 2006, 5)⁸⁴.

Vejamos, por exemplo, o que Hobbes escreve nos *Elementos da Lei Natural e Política* sobre a universalidade das palavras:

⁸³ Recordem-se, a este propósito, as duras palavras de Richard Weaver: “*Certainly one of the most important revelations about a period comes in its theory of language, for that informs us whether language is viewed as a bridge to the noumenal or as a body of fictions convenient for grappling with transitory phenomena. Not without point is the cynical observation of Hobbes that « words are wise men's counters— they do but reckon by them— but they are the money of fools»*” (Weaver 1976, 150).

⁸⁴ Sem usar a palavra *nominalismo*, Leo Strauss produz também uma reflexão relevante sobre a relação de Hobbes com o discurso. Diz o autor que, para Hobbes: “*Liberation from the spell of words is necessary because speech, above all, speech about good and evil, is indefinite and ambiguous, the origin of all strife and all contradiction*” (Strauss 1996, 141). Uma das razões para o desdém que Hobbes nutre por Aristóteles residiria, assim, no modo como este último se prende, de uma forma que Hobbes considera excessiva, ao uso das palavras como mecanismos de valoração moral.

“Esta universalidade de um nome que se aplica a muitas coisas tem sido a causa pela qual os homens pensam que as coisas em si mesmas são universais. E seriamente defendem que, além do Pedro e do João, e de todos os outros homens que existem, já existiram ou virão a existir no mundo, existe ainda mais alguma coisa a que chamamos homem (i.e. homem em geral), e enganam-se a si próprios, ao tomarem o universal, ou a designação geral, pela própria coisa que ela significa.”

(Hobbes 1928, V, §. 6)⁸⁵

De uma forma muito viva, este excerto demonstra-nos a proximidade argumentativa entre a filosofia de Ockham e o enquadramento teórico adoptado por Hobbes. Em ambos existe, desde logo, uma negação resoluta de que os universais possam ter qualquer existência na realidade extra-mental. Tal como Ockham, também Hobbes prefere, por isso, retirar a questão do domínio metafísico e tratá-la apenas no âmbito lógico e semântico (*cf.* Doliwa 2005, 107).

Platão e os neoplatonistas medievais haviam pretendido ler a existência dos entes particulares através de um mecanismo de analogia ou de participação numa realidade transcendente – o *Mundo das Ideias*. A tradição aristotélica, estendida desde o Filósofo até São Tomás de Aquino, insistira que a universalidade está presente e actuante no seio dos próprios entes, por meio de uma estrutura hilemórfica. Duns Escoto traçara, na transição para o século XIV, a hipótese de que, no âmago dos entes, individualidade (*haacceitas*) e universalidade se entrelaçam como princípios constitutivos, sem depender da articulação entre matéria e forma.

⁸⁵ No original, “*This universality of one name to many things, hath been the cause that men think that the things themselves are universal. And do seriously contend, that besides Peter and John, and all the rest of the men that are, have been, or shall be in the world, there is yet somewhat else that we call man, (viz.) man in general, deceiving themselves by taking the universal, or general appellation, for the thing it signifieth*” (Hobbes 1928, V, §. 6).

Para Ockham, porém, nenhuma destas explicações era verosímil. A universalidade era apenas característica dos termos lógicos que podiam, em função do contexto proposicional em que se integrassem, *fazer as vezes* de diferentes entes ou conjuntos de entes. Tratava-se, pois, de uma propriedade lógica actuante no domínio intra-mental, e não de uma característica metafísica realmente existente. Ora, para Hobbes, a mesma coisa parece suceder. Essa semelhança torna-se ainda mais clara quando Hobbes desenvolve o seu argumento:

*“Se alguém pedir a um pintor que faça o retrato de um homem – o que é o mesmo que dizer de um homem em geral – não estará a pedir mais nada senão que o pintor escolha um homem qualquer, de entre todos os homens que existem, existiram ou virão a existir, nenhum dos quais é universal. Mas, se for pedido ao pintor que pinte o retrato do Rei, ou de alguma pessoa em particular, o pintor está limitado à pessoa escolhida. **É óbvio, portanto, que não existe nada universal, excepto os nomes** – aqueles que também são chamados, por isso, indefinidos; porque não somos nós mesmos a limitar-lhes o significado, mas deixamo-los ser aplicados pelo ouvinte, ao passo que um nome singular está limitado ou restringido a uma das muitas coisas que poderia significar; como quando dizemos ‘este homem’, apontando para ele, ou referindo-o pelo nome próprio, ou distinguindo-o de outra maneira.”⁸⁶*

(Hobbes 1928, V, §. 6)

Vale a pena comparar este excerto com um outro, extraído do *Comentário às Sentenças a Pedro Lombardo* de Guilherme de Ockham, que citámos em §2.5:

*“Por esse motivo acrescento de modo diverso à questão que **nada fora da alma – nem por si nem por qualquer coisa de real ou racional que lhe seja acrescentado – é um***

⁸⁶ No original, “For if one should desire the painter to make him the picture of a man, which is as much as to say, of a man in general; he meaneth no more, but that the painter shall choose what man he pleaseth to draw, which must needs be some of them that are, have been, or may be, none of which are universal. But when he would have him to draw the picture of the king, or any particular person, he limiteth the painter to that one person himself chooseth. It is plain therefore, that there is nothing universal but names; which are therefore also called indefinite; because we limit them not ourselves, but leave them to be applied by the hearer: whereas a singular name is limited or restrained to one of the many things it signifieth; as when we say, this man, pointing to him, or giving him his proper name, or by some such other way” (Hobbes 1928, V, §. 6).

universal, independentemente de como seja ponderado ou compreendido. Assim, é tão impossível que algo fora da alma seja de algum modo universal – a não ser talvez através de uma instituição voluntária, tal como a palavra “homem”, que é singular, é universal – como é impossível que um homem possa ser um asno por qualquer que seja a observação ou de acordo com qualquer que seja o ser.”

(Ockham 1970, *Ordinatio*, Dist. 2, Q. VII)

As secções que destacámos em ambos os excertos concorrem para uma mesma asserção: que a universalidade é, unicamente, uma propriedade dos nomes – dos termos lógicos. Hobbes explica-o de maneira muito ilustrativa, através do exemplo do pintor que, instado a retratar um homem abstracto, entende a indefinição do termo *homem* como uma autorização para que seja ele a escolher a pessoa concreta que pretende retratar. Ou seja, falar em *homem* não é falar numa categoria metafísica universal, presente em todas as pessoas, ou da qual todas participem. É, sim, empregar um termo lógico que pode ser usado para designar um vasto conjunto de entes particulares e que, quando empregue num sentido mais concreto, permite individualizá-los. Deste modo, começa a evidenciar-se a proximidade argumentativa entre Hobbes e Ockham.

No seu tratado sobre o corpo (*De Corpore*), Hobbes estende-se um pouco mais sobre aquela que pensa ser a origem conceptual dos nomes. Escreve o autor:

“Um nome é uma palavra empregue segundo a vontade de quem a usa, para servir como uma marca que levanta na nossa mente um pensamento semelhante a outro pensamento que tivéramos anteriormente, e que, ao ser pronunciada a outros, pode constituir para eles um signo para o pensamento que o interlocutor tivera ou não em mente”.⁸⁷

(Hobbes 1839, I.2.4)

⁸⁷ No original, “A name is a word taken at pleasure to serve for a mark, which may raise in our mind a thought like to some thought we had before, and which being pronounced to others, may be to them a sign of what thought the speaker had, or had not before in his mind” (Hobbes 1839, I.2.4).

E, mais adiante:

*“Vendo, porém, que os nomes ordenados em discurso (como é definido) são sinais das nossas concepções [mentais], é manifesto que eles não são sinais das coisas em si mesmas; que o som da palavra pedra devesse ser sinal de uma pedra [realmente existente] é algo incompreensível em todos os sentidos, excepto este: que aquele que ouve a palavra compreende que o que a pronunciou está a pensar numa pedra”.*⁸⁸

(Hobbes 1839, I.2.5)

Tanto em Ockham como em Hobbes, não existe um vínculo directo entre os nomes e os entes realmente existentes. Recorde-se que, em Ockham, os nomes não tinham como referentes os entes que pretendiam significar, mas antes as intenções da alma – *intentio animæ* –, que correspondiam a “*algo na alma que é capaz de significar outra coisa*” (Ockham 1998, *Summa Logicæ* I, Q. 12). Contudo, Ockham distinguira entre termos conceptuais, verbais e escritos, para salientar a origem natural dos primeiros e o carácter convencional dos restantes. Deste modo, procurava preservar, mesmo num quadro nominalista, a capacidade humana para conhecer, interpretar e verbalizar a realidade envolvente. Hobbes, porém, dispensa essas subtilezas (*cf.* Strauss 2009, 151). No seu entender, a formulação dos nomes é feita “*at pleasure*”, de acordo com o arbítrio de quem os emprega⁸⁹. Ou seja, os nomes não são apenas termos lógicos, como também termos

¹⁶ No original, “*But seeing names ordered in speech (as is defined) are signs of our conceptions, it is manifest they are not signs of the things themselves; for that the sound of this word stone should be the sign of a stone, cannot be understood in any sense but this, that he that hears it collects that he that pronounces it thinks of a stone*” (Hobbes 1839, I.2.5).

⁸⁹ Como que confirmando esta leitura, Hobbes acrescenta: “*it is for brevity’s sake that I suppose the original of names to be arbitrary, judging it a thing that may be assumed as unquestionable. For considering that new names are daily made, and old ones laid aside; that diverse nations use different names, and how impossible it is wither to observe similitude, or make any comparison betwixt a name and a thing, how can any man imagine that the names of things were imposed from their natures?*” (Hobbes 1839, I.2.4). Hobbes assume como inquestionável que os nomes são atribuídos de modo arbitrário. Prova disso, diz Hobbes, é o facto de diferentes povos usarem termos distintos para designar os mesmos entes. Ao contrário de Ockham, por isso, Hobbes não faz qualquer distinção entre signos naturais e signos verbais e escritos.

com origem estritamente convencional. São meros signos mentais, cujos referentes são os pensamentos de quem os pronuncia⁹⁰.

Mais ainda, como fica claro nas secções anteriores do texto (*cf.* Hobbes 1839, I.2.1-3), os nomes, antes de serem um instrumento de comunicação, são uma ferramenta memorialística, que permite a quem a emprega recordar pensamentos passados e catalogar conhecimentos adquiridos sobre o mundo, dando assim nome às suas próprias aprendizagens. É só num passo seguinte que os nomes, anteriormente empregues apenas neste exercício de “*comunicação intrapessoal*”, passam também a servir como signos para a comunicação com os outros. Encontramo-nos, pois, perante uma “*teoria convencionalista dos significados*” (Lemetti 2012, 228)⁹¹, mas também, podemos dizê-lo, perante uma teoria *individualista* sobre a origem da linguagem. Ao enfraquecer o vínculo entre a linguagem e a socialização, Hobbes reforça a tese de que a sociabilidade humana seja obra de um artifício contratual, e não uma condição natural do ser humano.

⁹⁰ À semelhança de Ockham, também Hobbes reconhece que existem termos de primeira e de segunda intenção. Escreve Hobbes: “*Of the first intention are the names of things, a man, stone, etc.; of the second are the names of names and speeches, as universal, particular, genus, species, syllogism, and the like*” (Hobbes 1839, I.2.10).

⁹¹ Particularmente ousado é o modo como Hobbes, num tom quase jocoso, se refere à hipótese de que os nomes possam ter origem num acto criador de Deus: “*For though some names of living creatures and other things, which our first parents used, were taught by God himself; yet they were by him arbitrarily imposed, and afterwards, both at the Tower of Babel, and since, in process of time, growing everywhere out of use, are quite forgotten, and in their room have succeeded others, invented and received by men at pleasure*” (Hobbes 1839, I.2.4). Por um lado, Hobbes afirma que, mesmo que alguns nomes pudessem ter sido ensinados aos primeiros homens pela face criadora de Deus, eles não corresponderiam a mais do que uma imposição arbitrária do legislador transcendente. Não seriam, pois, de modo algum, parte constitutiva da natureza das coisas criadas. Nesta pequena frase, é impressionante o quanto Hobbes se aproxima da visão teológica de Ockham, que descrevemos em §1.2.7. Mas, mais notável ainda, é o modo como afirma que a acção autónoma do ser humano, na construção do conhecimento sobre o mundo, se foi emancipando desse acto criador original. É por isso que, com o passar do tempo, supõe que as designações originais, eventualmente atribuídas por Deus às coisas criadas, foram caindo em desuso e sendo substituídas por outras, surgidas do arbítrio humano. Nem a legiferância divina nem a inovação humana, porém, correspondem a nomes que estejam inscritos na própria natureza das coisas. São, uma vez mais, apenas signos.

Nas suas elucubrações sobre o carácter intra-mental dos nomes, Hobbes deixa também entrever uma disposição crítica em relação às investigações metafísicas da escolástica medieval. Nesta sua faceta iconoclasta, fica mais uma vez patente a semelhança entre Hobbes e o velho Ockham. Veja-se, por exemplo, esta crítica velada às discussões medievais sobre o hilemorfismo:

*“Por conseguinte, essas disputas sobre se os nomes significam a matéria ou a forma, ou um composto de ambos, e outras subtilezas semelhantes da metafísica, são mantidas por homens que erram, e como tal não percebem as palavras sobre as quais discutem”.*⁹²

(Hobbes 1839, I.2.5)

Pretender tratar o sentido das palavras no plano metafísico, relacionando-as com os entes realmente existentes, é, além de uma desnecessária minudência intelectual, um reflexo de um entendimento errado sobre a verdadeira natureza das palavras, que são meros termos lógicos, sem qualquer dimensão metafísica.

Algumas implicações políticas do nominalismo em Hobbes

Vimos acima que Hobbes, de um modo distinto, porém próximo da filosofia de Ockham, subscreveu, também ele, posições nominalistas. À linguagem, Hobbes reconhecia uma origem puramente convencional. Aos nomes, tinha-os por meros termos lógicos, cuja ligação aos entes realmente existentes era estritamente artificial e arbitrária. Ao mesmo tempo que reconhecia na linguagem um instrumento de comunicação e socialização, Hobbes frisava também que a origem mais remota dos nomes provinha de um esforço memorialístico individual que, dando nomes aos entes, pretendia catalogar

⁹² No original, “And, therefore, that disputations, whether names signify the matter or form, or something compounded of both, and other like subtleties of the metaphysics, is kept up by erring men, and such as understand not the words they dispute about” (Hobbes 1839, I.2.5).

informação e sistematizar conhecimentos adquiridos. Ora, esta visão individualista e convencional da linguagem gerou, evidentemente, consequências para o pensamento político do autor. Deste modo, no *Leviatã*, a sua grande obra política, Hobbes escrevia:

*“Às palavras em que não reconhecemos nada senão o som, chamamos absurdas, insignificantes e disparatadas. E, por conseguinte, se um homem viesse falar-me num quadrado redondo, ou dos acidentes do pão e do queijo; ou de substâncias imateriais; ou de um sujeito livre; de um livre-arbítrio⁹³; ou de algo livre, mas livre de ser entravado por qualquer oposição, eu não diria que ele estava em erro, mas que as suas palavras não tinham significado algum; isto é, que eram absurdas”.*⁹⁴

(Hobbes 1998, 29)

É muito interessante verificar que, depois de retirar aos nomes qualquer correspondência metafísica, se torna muito mais fácil para Hobbes sustentar um projecto político que assenta na negação de muito do que a tradição clássica e medieval afirmara ser objecto de direito natural. É só depois de reduzir ao absurdo a ideia de substâncias imateriais e de acidentes que se atreve a negar a existência real de um livre-arbítrio – *free-will* – que é, necessariamente, imaterial. Deste modo, a redução da linguagem a uma origem convencional permite-lhe não apenas salientar a natureza artificial da socialização humana como também afirmar o carácter arbitrário dos conceitos com base nos quais trabalha o poder político. Richard Tuck salienta esta ligação seminal entre o nominalismo e a negação da metafísica, por um lado, e o convencionalismo político, por outro. Segundo Tuck, Hobbes *“tratou os termos morais exactamente do mesmo modo que tratara as*

⁹³ A edição do *Leviatã* que consultámos, e a partir da qual foi feita esta tradução acrescenta, neste passo, a seguinte nota de rodapé: *“His position is that it is non-sense to talk about a free will. But it is significant to talk about a free action when the action proceeds from the passions which are the will (fear, anger, love, and the like) and when the action itself is not constrained by external physical force”* (Hobbes 1998, 480-481).

⁹⁴ No original, *“words whereby we conceive nothing but the sound, are those we call absurd, insignificant, and nonsense. And therefore if a man should talk to me of a round quadrangle, or accidents of bread in cheese; or, immaterial substances; or of a free subject; a free will; or any free, but free from being hindered by opposition, I should not say he were in an error, but that his words were without meaning; that is to say, absurd”* (Hobbes 1998, 29).

cores: embora a linguagem comum e o senso comum possam levar-nos a pensar que algo é real e objectivamente bom, do mesmo modo que podemos pensar que algo é real e objectivamente encarnado, de facto, tais ideias são ilusões ou fantasias, características apenas do interior das nossas mentes” (Tuck 1989, 53).

O Deus legislador arbitrário de Ockham e o positivismo legal de Hobbes

A estrutura nominalista do pensamento de Hobbes tem consequências profundas para a sua teoria política. Desde logo, como já vimos, o autor defende que a linguagem tem uma origem artificial. Em lugar de a ver como um mecanismo de descodificação das relações naturalmente existentes entre os entes, percebe-a como uma criação humana, meramente intra-mental e arbitrária.

Por outro lado, porém, o nominalismo de Hobbes leva-o a ser, no sentido mais profundo do termo, um positivista legal (cf. Sorell 2006, 275). No entender de Hobbes, as grandes orientações da lei positiva, promulgadas pelos legisladores humanos, recebem a sua legitimidade e validade unicamente do poder do legiferante e do processo utilizado para as promulgar (cf. Doliwa 2005, 110). Alicerçadas num critério de validade meramente processual, elas não dependem de uma conformação com princípios anteriores, plasmados numa concepção de lei natural. A vontade do legislador ergue-se acima das razões do direito natural⁹⁵.

⁹⁵ Michel Villey diz-nos que *“Todas as características essenciais do pensamento jurídico moderno [positivista] já estão contidas em potência no nominalismo”* (Villey 2005, 233), fazendo remontar essa tradição a Ockham. E, no mesmo sentido, Yvez Charles Zarka explica *“Hobbes is not, of course, the first to define the law (both natural and civil) as command (respectively, from God and from the civil legislator)”*. Alguns dos seus antecessores nesta tradição positivista seriam, de acordo com o autor, Lutero, Suárez e Bodin. Mas, sobretudo, uma origem mais remota: *“all these currents find their probable source in Ockham’s political thought”* (Zarka 2016, 142).

Poderíamos mesmo dizer que Hobbes não reconhece a existência de uma lei natural, pelo menos na acepção clássica do termo. Trata-se de uma posição consonante com o nominalismo do autor: ao rejeitar a existência dos universais, Hobbes recusa também que possam inferir-se princípios morais ou normativos da relação metafísica entre os entes. Assim, a teoria *hobbesiana* da moralidade, não apagando completamente o conceito de lei natural, procura alterar profundamente o seu significado. Entende Hobbes que a lei natural brota em sede de estado de natureza, quando os homens se encontram num estado de radical solidão e de permanente guerra potencial. Os princípios morais são, assim, reduzidos a “*orientações racionais para a promoção do interesse individual num ambiente múltiplice*” (Kavka 1986, 338). De uma querela egoísta e autocentrada, num contexto em que cada homem tem “*direito a todas as coisas*” (Hobbes 1998, 86-87) – todas as coisas, leia-se, que a sua força consegue tomar –, é possível transitar para uma sociedade ordenada, onde os actos humanos não percam de vista os interesses alheios e as leis civis. Essa transição faz-se através da subscrição de princípios e critérios de conduta que, obedecendo a uma noção de *recta razão*, permitem a preservação da vida do agente e a convivência pacífica com os seus semelhantes. As prescrições da lei natural são, por isso, de acordo com Hobbes, parâmetros processuais, de carácter essencialmente individual, e que se estruturam para a auto-preservação. Entre elas, contém-se a noção de que, em nome da pacificação social e da auto-preservação, é necessário obedecer às prescrições da lei civil (*cf.* Kavka 1986, 248-250). Fica, no entanto, pouco claro que uma lei natural tão pouco ambiciosa e com raízes tão egoístas constitua, de algum modo, uma baliza moral que enforme a lei civil.

O fundamental, para Hobbes, parece ser a instituição de um poder civil sólido, que preserve a convivência pacífica dentro da sociedade. A acção legiferante do soberano não parece, pois, constrangida por critérios superiores a ele. Ora, é difícil não entrevermos

semelhanças entre esta concepção absolutista do poder do soberano e a teoria ética e teológica de Ockham, que analisámos em §2.7. Influenciado pela tradição franciscana, que hesitava em colocar os enunciados da lei natural como entraves à onipotência divina, Ockham via em Deus um legislador com poder absoluto. A lei natural era boa, e era vinculativa, não porque as suas características intrínsecas fossem absolutamente boas, mas por haver sido ordenada por Deus. Ou, dizendo-o de outro modo: a lei natural não havia sido ordenada por Deus por ser boa; antes era boa por ter sido ordenada por Deus. Em limite, se Deus assim o tivesse decidido, poderia ter mandado que O odiássemos, e isso passaria a ser bom, apenas por corresponder a um mandato divino.

Um princípio semelhante parece ser afirmado por Hobbes, que considera que os mandamentos divinos o são na medida em que *“a razão pela qual lhes obedecemos advém da vontade de Deus, nosso rei, a Quem somos obrigados a obedecer”* (Hobbes 1998, 171). O fundamental neste excerto não é a asserção da tutela divina sobre os actos humanos. É, aliás, duvidoso que Hobbes, conhecido pelo seu fervor iconoclasta e pelo seu desdém em relação à ética cristã, pretendesse destacar uma tal premissa. O que, de facto, o autor pretende explicar – e isso fica claro quando atendemos ao contexto do excerto – é o conceito de comando (*command*)⁹⁶, que depois aplicará ao exercício da potestade do soberano. Esta figura de um Deus cujo poder legiferante se manifesta através do exercício arbitrário da vontade serve a Hobbes de expediente para legitimar, por analogia, a absolutização do poder do soberano temporal.

3.4. Ockham e Locke: da primazia do individual aos direitos do indivíduo

⁹⁶ Acerca do conceito de *comando*, escreve Hobbes: *“Command is, where a man saith, do this, or do not this, without expecting other reason than the will of him that says it”* (Hobbes 1998, 169).

Em 1632, dezanove anos antes da publicação do *Leviatã*, nascia em Inglaterra um dos mais destacados teorizadores do contratualismo social: John Locke. Desde cedo, Locke colocou-se ao serviço do Conde de Shaftesbury, de quem foi secretário, conselheiro e confidente. Desta relação, resultou que Locke viveu com grande proximidade a tensão entre o Parlamento e o Rei Jaime II, tomando sempre o partido dos *Whigs* contra o reforço do poder real. Depois de um período de exílio nos Países Baixos, regressou a Inglaterra em 1688, na sequência da Revolução Gloriosa que conduziu à entronização da dinastia de Orange e ao triunfo do Parlamento.

A publicação do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689) e, sobretudo, dos *Dois Tratados do Governo Civil* (1689) permitiu a Locke participar no esforço de legitimação intelectual da Revolução Gloriosa (cf. Uzgalis 2019). Afinal – como adiante veremos –, os *Tratados* tornaram-se famosos pela forma como consagram os direitos individuais dos cidadãos como critério político fundamental, e como estabelecem que o direito de rebelião pode constituir uma última instância de resistência do corpo cívico face aos abusos do poder governamental. No entanto, nem o *Ensaio* nem os *Tratados* foram pensados para serem panfletos de defesa de um movimento revolucionário. Pelo contrário, embora só tenham sido publicados em 1689, eles correspondem ao trabalho de uma vida e expressam, de um modo muito autêntico, a originalidade e o vanguardismo do pensamento de Locke acerca do desenho do Estado e da própria natureza humana.

Neste sentido, é importante reconhecer que Locke não foi apenas um eficiente defensor da separação de poderes, do governo republicano limitado e da tolerância. Os seus escritos, integrados numa tradição empirista e contratualista, carregam a marca inconfundível de um profundo desejo de transformação da sociedade. É certo que o próprio autor procurou resolutamente apresentar-se como moderado e prudente. Com recorrência, acentuou a distância face a Espinosa ou Hobbes, nomes polémicos e

subversivos⁹⁷. Mas, como recorda Strauss, o facto de Locke ser “*conhecido como um escritor cauteloso mostra, contudo, que a sua cautela nem sempre é discreta, e que, portanto, talvez não seja o que comumente se entende por cautela*” (Strauss 2009, 177).

Uma leitura possível sobre Locke é que os elementos mais vanguardistas do seu pensamento tenham sido de algum modo obscurecidos por este esforço resoluto de se apresentar como moderado e cauteloso.

Locke e a Filosofia da Linguagem

A terceira parte do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* é integralmente dedicada à linguagem e à sua estrutura. Tal como sucede com Hobbes, também Locke compreende que esta é uma discussão estruturalmente política. Ao travá-la, o autor está também a debruçar-se sobre um elemento amplamente definidor da sociabilidade humana. Pode, assim, a par da origem da linguagem, discutir os primórdios da convivência entre os homens e o processo que levou à sua consolidação.

No ponto de partida desta secção, Locke adopta um discurso com fortes ressonâncias aristotélicas. Começa por dizer que a linguagem é um dom divino, concedido aos homens para que eles possam “*estabelecer uma relação fraternal com os membros da sua espécie*”, como é próprio da “*inclinação*” de “*uma criatura sociável*” (Locke 1997, III; i; §.1)⁹⁸. Nestas suas considerações, Locke parece em nada se afastar de

⁹⁷ Ao bispo de Worcester, Locke escrevia nos seguintes termos: “*I am not so well read in Hobbes or Spinoza, as to be able to say what were their opinions in this matter. But possibly there be those, who will think your lordship’s authority of more use to them in the case than those justly decried names*” (Locke 1824, 477). E, novamente, quando instado a explicar se os seus escritos sobre a razoabilidade do Cristianismo haviam sido de algum modo inspirados pelo *Leviatã* de Hobbes, Locke afirma nunca ter sequer lido a grande obra de Hobbes: “*I borrowed it only from the writers of the four Gospels and the Acts; and did not know those words, he quoted out of the Leviathan, were there, or anything like them. Nor do I know yet, any farther than as I believe them to be there, from his quotation*” (Locke 1824, 420). Estas citações, expressivas da distância que Locke sempre procurou manter em relação a autores tidos como subversivos, podem também encontrar-se em (Strauss 2009, 181 n.).

⁹⁸ No original: “*God having designed man for a sociable creature, made him not only with an inclination, and under a necessity to have fellowship with those of his own kind; but furnished him also with language,*

Aristóteles, que vira na linguagem “a razão pela qual o homem, mais do que a abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno” (Aristóteles 2019, 1253a, 6-8). Locke afirma mesmo que a linguagem é “um vínculo comum” destinado a sustentar a comunicação humana e a coesão da sociedade (Locke 1997, III; i; §.1). Parece, assim, afastar-se de Hobbes, que, como vimos, entendia que o discurso tinha surgido como ferramenta essencialmente memorialística, empregue pelo indivíduo na solidão inóspita do estado de natureza para apreender conhecimento sobre a realidade que o rodeava. Só, depois, numa segunda instância, a linguagem deixava de servir para este fim estritamente individual e se generalizava como instrumento comunicacional.

O argumento de Locke parece fundamentalmente diverso do de Hobbes. Contudo, de forma sempre subtil e cautelosa, vai convergindo para uma configuração menos aristotélica e mais próxima do autor do *Leviatã*. Escreve Locke:

“Além da capacidade de articular sons, era necessário que ele [o homem] fosse capaz de empregar esses sons como signos de concepções interiores; e de os fazer figurar como símbolos das ideias dentro da sua própria mente, de modo a que estas pudessem tornar-se conhecidas dos outros”⁹⁹

(Locke 1997, III; iii; §.2)

Vale a pena contrastar este excerto com Aristóteles que, na *Política*, afirma que:

“... o discurso (...) serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: sé ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.”

which was to be the great instrument, and common tie of society. Man therefore had by nature his organs so fashioned, as to be fit to frame articulate sounds, which we call words” (Locke 1997, III; i; §.1).

⁹⁹ No original, “Besides articulate sounds therefore, it was further necessary that he should be able to use these sounds, as signs of internal conceptions; and to make them stand as marks for the ideas within his own mind, whereby they might be made known to others” (Locke 1997, III; iii; §.2).

Se Aristóteles atribui à linguagem a capacidade de produzir uma “*comunidade*” de sentimentos partilhados, Locke encaminha-se para a noção de que ela serve, essencialmente, para expressar concepções individuais sobre o mundo. O ponto de referência em que se ancora a significação das palavras são as “*concepções interiores*” de quem as profere. Isso mesmo é reforçado mais adiante, quando Locke escreve:

*“As palavras, na sua significação primária, não se apoiam em nada, senão nas ideias que estão na mente de quem as usa.”*¹⁰⁰

(Locke 1997, III; ii; §.2)

Nesta tese, é impossível não entrevermos alguns lampejos de semelhança com Ockham. Basta recordar que, para o *Inceptor*, os termos verbais e escritos assumem uma relação de derivação para com as intenções da alma, isto é, os termos conceptuais que, no foro intra-mental, configuram a interpretação que o agente faz do mundo. Fica-nos, contudo, a impressão de que Locke está a ir mais longe do que Ockham na sua argumentação. Ao valorizar as intenções da alma como ponto de ancoragem de todos os termos verbais e escritos, Ockham estava, de facto, a *desencarnar* a linguagem; estava a firmar os seus alicerces unicamente no domínio intra-mental, em termos conceptuais de primeira e segunda intenção que, através das regras formais da lógica e do mecanismo de *suppositio*, podiam *fazer as vezes* dos entes reais e representá-los no contexto de uma proposição lógica. Entre a linguagem verbal e escrita e a realidade extra-mental, deixava de existir qualquer vínculo directo.

Contudo, nesta complexa teoria lógica, Ockham nunca pretendeu apresentar as intenções da alma – os termos conceptuais – como uma redoma estritamente individual,

¹⁰⁰ No original, “*words in their primary or immediate signification, stand for nothing, but the ideas in the mind of him that uses them*” (Locke 1997, III; ii; §.2).

construída em torno da mundividência de um sujeito, e sem qualquer possibilidade de universalização. Pelo contrário, o *Inceptor* tinha claro que os termos conceptuais correspondiam a uma espécie de linguagem universal inata, que antecedia os termos escritos e verbais, e que, funcionando apenas no domínio intra-mental, era também, de algum modo, comum a todos os homens (cf. Ockham 1998, *Summa Logicæ* I, Q. I).

Quando Locke escreve que as palavras são uma forma de expressar as “*ideias que estão na mente de quem as usa*” (Locke 1997, III; ii; §.2), não está apenas a ecoar uma referência às intenções da alma da tradição *ockhamista*. Está, por um lado, a dizer – como Ockham – que não existe um vínculo de relação directa entre a realidade extra-mental – os entes – e o discurso¹⁰¹. Mas, por outro lado, pretende também afirmar que um indivíduo só pode empregar as palavras como signos das suas próprias concepções mentais, e que estas não são necessariamente perceptíveis pelos seus interlocutores¹⁰².

No dealbar do século XIV, Ockham procurara evidenciar a impossibilidade da linguagem aceder e comunicar directamente as essências dos entes extra-mentais. No final do século XVII, Locke secundava esta perspectiva, e acrescentava um ponto: parece também haver um certo grau de incomunicabilidade entre a experiência cognoscitiva de um indivíduo e a dos seus pares.

Ora, perante esta constatação da teoria lockeana, somos forçados a regressar a Aristóteles. Para o Filósofo, como vimos, a estrutura da cidade nascia quase naturalmente, por via de uma “*comunidade*” de sentimentos, construída através da linguagem. Locke,

¹⁰¹ Locke escreve que, embora as palavras não sejam capazes de incorporar a essência dos entes a que se referem, os homens “*often suppose their words to stand also for the reality of things*” (Locke 1997, III; ii; §.5). É curiosa a utilização, neste contexto, da palavra *suppose*. Possivelmente, tratar-se-á de uma referência ao mecanismo de *suppositio*, que analisámos anteriormente e que, na filosofia de Ockham, assegura a ligação entre os termos lógicos e o real, no contexto de uma proposição.

¹⁰² Escreve Locke: “*Words being voluntary signs, they cannot be voluntary signs imposed by him on things he knows not. That would be to make them signs of nothing, sounds without signification. A man cannot make his words the signs either of qualities in things, or of conceptions in the mind of another, whereof he has none in his own*” (Locke 1997, III; ii; §.2)

como dissemos, parece começar por se aproximar desta perspectiva. Fala, inclusivamente, da linguagem como um “*vínculo comum da sociedade*” (Locke 1997, III; i; §.1). Mas, ao atribuir como ponto de referência das palavras um conjunto de “*concepções interiores*” (Locke 1997, III; iii; §.2) individuais, faz-nos perceber que, de acordo com a sua perspectiva, o mero emprego das palavras não será suficiente para construir a comunidade de sentimentos de que fala Aristóteles.

Locke, o Estado de Natureza e o Contrato Social

Sucedo com Locke algo de semelhante ao que notáramos em Hobbes: as sinuosidades da sua teoria da linguagem, edificada sobre alicerces marcadamente nominalistas, condiciona a sua perspectiva sobre a sociabilidade humana e, em limite, converge para um modelo político peculiar. Atente-se, por exemplo, neste excerto:

*“Que elas [as palavras] significam apenas as ideias próprias dos homens, e que o fazem por uma imposição perfeitamente arbitrária, é evidente pelo facto de que, com frequência, não logram suscitar nos outros (mesmo nos que usam o mesmo idioma) as mesmas ideias das quais nós as consideramos signos: e cada homem possui tão inviolavelmente a liberdade de fazer as palavras traduzir as ideias que preferir, que ninguém tem o poder de impor a outrem que tenha em mente as mesmas ideias que ele, quando empregam as mesmas palavras que ele emprega.”*¹⁰³

(Locke 1997, III; ii; §.8)

Esta descrição de caos linguístico é estranhamente semelhante ao retrato que Locke traça do estado de natureza. Como Hobbes, também ele recusa que a vida em sociedade,

¹⁰³ No original, “*But that they signify only men's peculiar ideas, and that by a perfectly arbitrary imposition, is evident, in that they often fail to excite in others (even that use the same language) the same ideas, we take them to be the signs of: and every man has so inviolable a liberty, to make words stand for what ideas he pleases, that no one hath the power to make others have the same ideas in their minds, that he has, when they use the same words, that he does*” (Locke 1997, III; ii; §.8).

nos moldes em que a conhecemos, seja a condição natural do homem. A montante de um processo convencional de integração social e política, o homem teria conhecido um estado anterior, em que as suas aspirações individuais não eram restringidas por nenhum enquadramento social ou institucional¹⁰⁴. Este estado de natureza, que Locke descreve no início do *Segundo Tratado*, parece ser mais brando do que o retrato violento imaginado por Hobbes (*cf.* Chapell 1994, 238-239). Locke escreve que a liberdade suprema, característica do estado de natureza, não se confunde com um “*estado de licenciosidade*”. Considera também que “*o estado de natureza é governado por uma lei natural a que todos estão sujeitos*”, inclinando cada pessoa a procurar salvaguardar a própria vida, mas também a, “*na medida do possível, preservar o resto da humanidade*” (Locke 2006, II; §.6).

Mas, à medida que o argumento de Locke evolui, torna-se claro que esta *lei natural* se reveste de características bastante peculiares. Embora impulsiona os homens a um certo cuidado com os seus semelhantes, ela não parece em momento algum desembocar numa sociabilidade natural, ou na contenção aristotélica de que a felicidade humana só pode ser prosseguida através da pertença comunitária. Pelo contrário, de uma forma pouco intuitiva, a aplicação da lei natural parece até conduzir a um cenário de incerteza e insegurança marcadamente individualista (*cf.* Locke 2006, II; §.123). Afinal, como não existe qualquer autoridade centralizada, capaz de monopolizar a aplicação da lei natural, o poder da sua execução encontra-se como que repartido por todos os homens (*cf.* Locke 2006, II; §.13) que, assim, acumulam uma igual capacidade de punir, a fim de se protegerem, de prevenirem novas ofensas e de cobrarem reparações (*cf.* Locke 2006, II; §.11).

¹⁰⁴ Numa síntese curiosa, MacIntyre diz que o estado de natureza imaginado por Locke é pré-social, enquanto o de Hobbes é também pré-moral (*cf.* MacIntyre 1998, 101).

O resultado prático desta pulverização do poder coercivo é, evidentemente, a generalização do medo e da incerteza. Mais ainda, como demonstra Leo Strauss, o próprio Locke acaba por admitir, sempre subtilmente, que as inclinações generosas que primeiro reconheceu na lei natural não são inatas ao espírito humano (cf. Strauss 2009, 193-194)¹⁰⁵. Assim, o “estado de natureza, que, à primeira vista, parece ser a idade de ouro governada por Deus ou por bons demónios, é literalmente um estado sem governo, é uma «anarquia pura»” (Strauss 2009, 192)¹⁰⁶.

Ora, esta situação – de ausência de um poder central e de difusão do direito de aplicação da lei – é a mesma que Locke descreve quando, a propósito da linguagem, diz que “cada homem possui tão inviolavelmente a liberdade de fazer as palavras traduzir as ideias que preferir, que ninguém tem o poder de impor a outrem que tenha em mente as mesmas ideias que ele, quando empregam as mesmas palavras que ele emprega” (Locke 1997, III; ii; §.8). Vale a pena, pois, compreender de que modo é que, no *Ensaio*, Locke propunha que se transitasse deste registo de cacofonia linguística para um contexto em que a comunicação fosse possível. Escreve o autor:

“É verdade que o uso comum, por consentimento tácito, associa certos sons a certas ideias em todos os idiomas, o que limita a significação de um som, de modo a que, a menos que um homem o aplique àquela ideia, deixa de falar adequadamente: e permitam-me acrescentar que, a não ser que as palavras de um homem suscitem no ouvinte as mesmas ideias que ele pretendia evidenciar através do discurso, ele não fala de modo inteligível.

¹⁰⁵ Do vasto florilégio de citações cruzadas feitas por Strauss, pareceu-nos especialmente relevante este excerto, extraído do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke, que aqui transcrevemos de forma completa: “If those speculative maxims, whereof we discoursed in the foregoing chapter, have not an actual universal assent from all mankind, as we there proved, it is much more visible concerning practical principles, that they come short of an universal reception: and I think it will be hard to instance anyone moral rule, which can pretend to so general and ready an assent as, 'What is, is', or to be so 'manifest a truth as this, 'that it is impossible for the same thing to be, and not to be'. Whereby it is evident, that they are further removed from a tide to be innate; and the doubt of their being native impressions on the mind, is stronger against these moral principles than the other.” (Locke 1997, I; iii; §.1)

¹⁰⁶ Sobre as ambiguidades do estado de natureza de Locke, é possível encontrar uma explicação conveniente em (MacPherson 1990, 238-247).

Mas, qualquer que seja a consequência de um homem empregar as palavras diversamente, quer do sentido geral que se lhes reconhece, quer do sentido particular que lhes é atribuído pelo seu interlocutor, uma coisa é certa: o significado das palavras, no uso que ele faz delas, limita-se às suas ideias, e as palavras não podem ser signos de nada mais."¹⁰⁷

(Locke 1997, III; ii; §.8)

Para que um homem possa falar “*de modo inteligível*”, é preciso, pois, instituir um mecanismo que possibilite que as suas palavras “*suscitem no ouvinte as mesmas ideias que ele pretendia evidenciar através do discurso*”¹⁰⁸. Esse mecanismo parece construir-se através do “*consentimento tácito*”, que permite ultrapassar as dificuldades comunicacionais do anterior contexto e transitar para um arranjo mais harmónico e ordenado.

Sucedem que, no plano político, o projecto de Locke não é substancialmente distinto deste. Para escapar de um cenário – o estado de natureza – de medo, desconfiança e insegurança endémica, é necessário instituir um governo civil; um arranjo operativo que permita uma convivência mais ordeira e previsível. A sociedade – vale a pena notá-lo – não se forma a partir de uma afeição natural que os homens nutram uns pelos outros (*cf.* Locke 2006, II; §.15); não se funda num percurso histórico partilhado; não se legitima na correspondência a uma matriz identitária comum. A sociedade surge, diz Locke, quando, por um acto racional e premeditado da vontade – um *pacto social* tácito – os homens

¹⁰⁷ No original, “*Tis true, common use, by a tacit consent, appropriates certain sounds to certain ideas in all languages, which so far limits the signification of that sound, that unless a man applies it to the same idea, he does not speak properly: and let me add, that unless a man's words excite the same ideas in the hearer, which he makes them stand for in speaking, he does not speak intelligibly. But whatever be the consequence of any man's using of words differently, either from their general meaning, or the particular sense of the person to whom he addresses them, this is certain, their signification, in his use of them, is limited to his ideas, and they can be signs of nothing else*” (Locke 1997, III; ii; §.8).

¹⁰⁸ Em benefício do exercício comunicacional, é possível aos homens convencionar significados para as palavras que empregam. Sobre esse trabalho convencional, escreve Locke: “*they suppose their words to be marks of the ideas in the minds also of other men, with whom they communicate*” (Locke 1997, III; ii; §.4). Uma vez mais, é notório o recurso ao termo *suppose*, o que não deixa de nos sugerir proximidade com o mecanismo de *suppositio*, empregue por Ockham para explicar que o mesmo termo lógico, consoante o contexto proposicional em que se insere, pode *fazer as vezes* de diferentes entes.

decidem instituí-la, porque reconhecem que o contexto oferecido pelo estado de natureza é demasiado hostil e perigoso e que, para assegurarem a protecção das suas vidas e da sua propriedade, é conveniente que exista um governo civil, capaz de monopolizar a aplicação da lei e de proteger os seus direitos naturais.

Em sede de estado de natureza, gera-se uma situação de incomunicabilidade entre os agentes, – incomunicabilidade que, como vimos, também existe no plano linguístico – que se transmuta num desacordo sobre os bens morais a prosseguir e numa pulverização dos mecanismos operativos da lei natural. Para sair dessa situação, é preciso que o contrato social institua uma autoridade centralizada, que supra estas insuficiências.

A primazia política do indivíduo e a predilecção nominalista pelos individuais

Na transição do estado de natureza para a sociedade e para a vigência do governo civil, o indivíduo continua a ser o protagonista. Ontologicamente, o indivíduo pré-existe ao Estado e, a partir da experiência conceptual do estado de natureza, é possível caracterizá-lo “*independentemente das suas relações políticas*” com os seus semelhantes (Lowe, Locke 2005, 164-165). Deste modo, o homem não parece ser um *animal político*, na acepção aristotélica do termo. A linguagem pode até ser, como Locke escrevera no *Ensaio*, um “*vínculo comum da sociedade*” (Locke 1997, III; i; §.1); mas esse vínculo não parece dizer-nos nada de estrutural sobre a identidade de um indivíduo. Ele poderia existir – e, em sede de estado de natureza, existiria mesmo – fora do enquadramento social ou da pertença comunitária. Estas estruturas de comunicação e integração interpessoal, que o contrato social acrescenta de modo tácito e convencional, são-lhe úteis, mas não são essenciais para a sua realização teleológica, ou para a definição da sua identidade.

Deste modo, mesmo durante a vigência do contrato social, o projecto lockeano não perde uma configuração altamente individualista. Pelo contrário, a razão que legitima a existência do governo civil é a sua capacidade de proteger eficazmente um conjunto de prerrogativas individuais – a vida, a propriedade, a igualdade perante a lei, a procura da felicidade – que Locke vê indelevelmente inscritas na natureza humana, mas que a estrutura anárquica do estado de natureza colocava em risco.

Deste modo, o Estado estrutura-se em função do indivíduo e, como veremos adiante, encontra a sua razão de ser na protecção dos direitos individuais¹⁰⁹. Quando, por desígnio de quem o exerce, o poder estatal se volta contra estes direitos e procura violentá-los, invadindo a esfera de liberdade dos indivíduos, extravasando as suas competências legais, ou incumprindo os requisitos formais que o tornam previsível, pode ser legítimo que os cidadãos deponham os governantes.

A enunciação deste direito de rebelião, que viria a ser invocado para ajudar a legitimar a Revolução Gloriosa de 1688, constitui um dos elementos mais inovadores da filosofia lockeana. Ao reconhecê-lo, Locke empresta ao seu projecto político uma trave-mestra distante da solução de Hobbes e deixa claro que não aceita uma configuração autoritária do governo. A razão é, uma vez mais, coerente com o seu argumento central: se o Estado se institui como mecanismo eficaz para proteger os direitos individuais, a legitimidade dos governantes cessa quando atacam esses direitos.

A teoria política de Locke não pode, porém, ser cabalmente compreendida se não for lida em consonância com os elementos mais estruturantes do seu projecto filosófico.

¹⁰⁹ Vale a pena regressarmos à citação do *Ensaio* que, na secção anterior, utilizámos para explicar a teoria da linguagem de Locke. Dizia o autor que, “qualquer que seja a consequência de um homem empregar as palavras diversamente, quer do sentido geral que se lhes reconhece, quer do sentido particular que lhes é atribuído pelo seu interlocutor, uma coisa é certa: o significado das palavras, no uso que ele faz delas, limita-se às suas ideias, e as palavras não podem ser signos de nada mais” (Locke 1997, III; ii; §.8).

Locke é um empirista e também um nominalista, e isso revela-se a cada passo da sua teoria política. No seu entender, a empresa do conhecimento nasce do contacto com as realidades concretas e particulares, e só depois tem condições para se universalizar, através de um raciocínio indutivo. Ora, esta metodologia tipicamente empirista é precisamente o que está em causa na experiência conceptual do estado de natureza: dos indivíduos, que Locke descobre atomizados e solitários; dos seus direitos naturais e inalienáveis, transita-se depois para um arranjo social e político mais complexo, que nunca perde, contudo, a marca inconfundível das suas raízes individualistas. É a partir dos indivíduos – *i.e.*, do particular e do concreto – que Locke pretende pensar a morfologia do Estado e a sociedade como um todo (*cf.* Villey 2005, 176-177).

Neste exercício de descida ao particular para depois repensar o todo, descobrimos Locke a percorrer caminhos próximos do pensamento de Guilherme de Ockham. O que Ockham fez na metafísica, – transmutando as estruturas universais para o plano lógico e intra-mental, e argumentando que só os entes individuais existem realmente fora da mente – Locke fez na teoria política – afirmando que só os indivíduos existem em sede de estado de natureza, e que as estruturas sociais e políticas são instituídas por deliberação voluntarista da mente humana, através de um contrato social. Para Ockham, no princípio, só existiam os individuais, e tudo o resto é criado pela lógica. Para Locke, no princípio, só existiam os indivíduos, e tudo o resto é forjado pela lógica política.

Locke como nominalista

As raízes nominalistas do pensamento de Locke revelam-se também nas linhas do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Vejamos, por exemplo, este excerto:

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

“Uma vez que todas as coisas existentes são particulares, poderia pensar-se ser razoável que as palavras, que devem conformar-se às coisas, também o fossem, na sua significação: no entanto, passa-se o contrário.”¹¹⁰

(Locke 1997, III; iii; §.1)

Locke assume como premissa quase auto-evidente que todas as coisas têm uma natureza particular. Se existem elementos de universalidade, eles não provêm da realidade extra-mental em si, não estão contidos nos entes; antes estão incorporados na própria linguagem, através das regras da lógica. O universal não existe fora da mente. Existe apenas sob a forma de palavras, e traduz um exercício humano de interpretação do real. Vejamos, por exemplo, em que termos descreve Locke o progressivo alargamento dos horizontes de conhecimento de uma criança:

“É evidente que as ideias que as crianças formulam sobre as pessoas com quem lidam (...) são, como as pessoas em si, meramente particulares. A ideia da enfermeira, e da mãe, estão bem enquadradas nas mentes das crianças; e, como retratos, representam apenas aqueles indivíduos concretos. (...) Depois, quando o tempo e o alargamento das relações as fez observar que existem muito mais coisas no mundo, e que, em algumas dessas coisas, há concordâncias de forma e de outras qualidades, que as tornam semelhantes ao seu pai ou à sua mãe, ou àquelas pessoas a quem se vinham habituando, elas formulam uma ideia, na qual lhes parece que esses vários particulares participam; e, com as outras pessoas, dão a essa ideia, por exemplo, o nome de homem. E, assim, passam a ter um nome geral, e uma ideia geral. Nela, não criam nada novo, mas apenas retiram da ideia complexa que tinham sobre o Pedro e o Tiago, a Maria e a Joana, aquilo que é peculiar a cada um deles, retendo unicamente o que lhes é comum a todos.”¹¹¹

¹¹⁰ No original, “All things, that exist, being particulars, it may perhaps be thought reasonable that words, which ought to be conformed to things, should be so too, I mean in their signification: but yet we find the quite contrary” (Locke 1997, III; iii; §.1).

¹¹¹ No original, “There is nothing more evident, than that the ideas of the persons children converse with, (...) are like the persons themselves, only particular. The idea of the nurse, and the mother, are well framed in their minds; and, like pictures of them there, represent only those individuals (...). Afterwards, when time and a larger acquaintance has made them observe, that there are a great many other things in the world, that in some common agreements of shape, and several other qualities, resemble their father

(Locke 1997, III; iii; §.7)

Transcrevemos este excerto longo, porque ele ilustra bem como, para Locke, a questão dos universais não pode ser tratada no âmbito metafísico, como se estivesse em causa uma componente constitutiva dos próprios entes, ou uma parte da sua essência. Pelo contrário, para Locke – como para Ockham e para todos os nominalistas – a questão dos universais é uma discussão sobre linguagem; sobre as regras operativas da lógica; sobre a conotação dos termos e sobre como o seu emprego pode contribuir para possibilitar a apreensão do conhecimento humano.

Ao usarmos termos abstractos para agruparmos entes com características semelhantes, não estamos a perceber nos entes *“nenhuma característica que seja, literalmente, comum a todas as coisas classificadas pelo mesmo nome”*. Assim, *“as coisas que são vermelhas não possuem, literalmente, uma qualidade universal idêntica, que está inteiramente presente em todas e cada uma delas”* (Lowe 1995, 162). Se agrupamos estes entes sob uma mesma designação universal, não o fazemos porque eles comunguem da mesma essência, mas porque, sendo radicalmente particulares e desligados uns dos outros, exibem, no entanto, semelhanças entre si. Não os classificamos de forma arbitrária, na medida em que temos em conta, como parâmetros de classificação, estas similitudes. Mas a nossa classificação também não se funda numa comunhão de características naturais. Funda-se, apenas, na conveniência de um critério convencional que permite agrupar entes similares, para melhor os conhecer (*cf.* Locke 1997, III; iii; §.11). Diz Locke:

and mother, and those persons they have been used to, they frame an idea, which they find those many particulars do partake in; and to that they give, with others, the name man for example. And thus ~ come to have a general name, and a general idea. Wherein they make nothing new, but only leave out of the complex idea they had of Peter and James, Mary and Jane, that which is peculiar to each, and retain only that is common to them all” (Locke 1997, III; iii; §.7).

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

“...aquele que pensa que as naturezas ou noções gerais são algo mais do que ideias parciais e abstractas extraídas de outras ideias mais complexas, por sua vez retiradas das existências particulares, irá, temo bem, perder-se no caminho para as encontrar [às essências universais].”¹¹²

(Locke 1997, III; iii; §.9)

E ainda:

“...todo este mistério dos géneros e das espécies, que gera tanto barulho nas Escolas e que é, com justiça, tão ignorado fora delas, não diz respeito a mais do que ideias abstractas, mais ou menos abrangentes, com nomes associados a elas.”¹¹³

(Locke 1997, III; iii; §.9)

Nestas frases, Locke permite que se expressem mais fortemente as raízes nominalistas¹¹⁴ do seu pensamento. Tudo o que os clássicos e os escolásticos haviam visto como traços comuns entre os entes, aí entrevendo uma manifestação de coerência, ordem e unidade no mundo, Locke percebe como uma semelhança contingente que o intelecto humano, por meio de critérios convencionais, é capaz de processar e articular em categorias universais. A universalidade, porém, é produzida pelo intelecto humano.

A ordem, a coerência, a unidade – nenhum desses traços está realmente presente na realidade extra-mental. A realidade é tecida de particulares desarticulados. É a lógica, através do intelecto e da linguagem, que a pode interpretar e conhecer¹¹⁵. Pela mão de

¹¹² No original, “...he that thinks general natures or notions, are anything else but such abstract and partial ideas of more complex ones, taken at first from particular existences, will, I fear, be at a loss where to find them” (Locke 1997, III; iii; §.9).

¹¹³ No original, “...this whole mystery of genera and species, which make such a noise in the Schools, and are, with justice, so little regarded out of them, is nothing else but abstract ideas, more or less comprehensive, with names annexed to them. In all which, this is constant and unvariable, that every more general term, stands for such an idea, as is but a part of any of those contained under it” (Locke 1997, III; iii; §.9).

¹¹⁴ Pela ênfase que concede aos particulares, Locke é também designado *particularista*, em vez de *nominalista* (Lowe 1995, 154).

¹¹⁵ Ao discorrer sobre as fragilidades da teoria do conhecimento de Locke, E. J. Lowe faz referência a uma crítica feita por Bertrand Russell, que nos parece especialmente acutilante. Dizia Russell que, ainda que Locke pretenda dizer que não existem essências comuns a vários entes, mas apenas características

Locke, ganham, assim, novo alento as velhas discussões iniciadas por Ockham sobre a relação entre os termos abstractos e concretos, sobre a conotação dos termos e sobre as várias formas de *suppositio* mediante as quais os termos lógicos podem fazer as vezes dos entes no contexto proposicional. Os géneros e as espécies, aos quais a tradição reconhecera uma existência metafísica real, são agora apresentados como “*criaturas do entendimento*” humano¹¹⁶ (Locke 1997, III; iii; §.11).

Do nominalismo de Ockham e Locke à primazia dos direitos individuais

Tendo-nos debruçado sobre as raízes nominalistas do pensamento de Locke, percebemos agora como este enquadramento lógico e filosófico serviu de pano de fundo ao projecto político do autor. Se, no plano filosófico, Locke não reconhecia na realidade extra-mental nenhum traço de universalidade, nenhum lampejo de relação metafísica entre os entes particulares; no plano político, acentuou o primado do indivíduo como fonte da legitimidade do poder e como critério para o seu exercício.

Na secção anterior, notávamos que, para a tradição clássica e escolástica, a existência real dos universais era a prova de que o mundo obedecia a uma ordem mais abrangente e mais estruturada do que a mera existência desarticulada dos particulares. Também na política e no direito, o ponto de partida de autores como Platão, Aristóteles ou Tomás de Aquino não era o indivíduo, mas a relação entre as pessoas; não era uma condição dilacerada e atomizada, mas a “*ordem presente no corpo social*”, regido por

semelhantes, tem de reconhecer, pelo menos, a semelhança como um universal realmente existente – e, por conseguinte, admitir a existência de outros universais (Lowe 1995, 163).

¹¹⁶ Em (Locke 1997, III; iii; §.15-§.20), o autor desenvolve a distinção entre *essências reais* e *essências nominais*. Este é um tema complexo, que exigiria maior desenvolvimento, mas que entronca no entendimento nominalista de Locke.

leis que ecoavam uma “*natureza cósmica*” e que, a partir dela, extraíam “*relações, proporções, conclusões objectivas*” e uma concepção de lei natural (Villey 2005, 253).

Entre este paradigma clássico e o projecto político de Locke, surge, como grande “*linha divisória*” (Villey 2005, 226), o nominalismo, que, por via da metafísica, rasgou uma enorme fractura entre o direito antigo e o direito novo; entre os fundamentos clássicos do pensamento político e a filosofia política da modernidade. Escreve Villey que o nominalismo contribuiu para o abandono “*do método que presidira (...) à constituição da ciência jurídica romana e que a escolástica humanista acabava precisamente de restaurar no direito erudito da Idade Média – método que tomava como ponto de partida para a descoberta das soluções jurídicas a observação da Natureza e da ordem que dela emana*”. Ao arrepio dessa visão geral e de conjunto, o nominalismo toma como ponto de referência “*o indivíduo*” e dirige “*o esforço da ciência jurídica*” para a descrição das “*qualidades jurídicas do indivíduo, a extensão das suas faculdades, dos seus direitos individuais*” (Villey 2005, 233).

Na definição clássica de Ulpiano e da ciência jurídica romana, um *direito – jus – é* “*aquilo que é justo (id quod justum est)*” (Villey 2005, 254). Esta definição, que a medievalidade reteve como definição canónica, encontra-se também na *Suma Teológica*, onde São Tomás escreve que “*a palavra direito foi empregada primeiramente para significar a própria coisa justa; em seguida, estendeu-se à arte de discernir o que é justo*” (Tomás de Aquino 2005, II-II, Q. 57; A. 1). Mais do que uma benesse ou uma prerrogativa estritamente individual, um direito é, de acordo com esta configuração, um mecanismo jurídico que traduz a existência de uma relação entre um sujeito e a ordem jurídica que o enquadra. Por este motivo, os juristas romanos desconheciam a dicotomia *direito-dever* (cf. Finnis 2011, 209), em que o direito descreve uma vantagem e o dever traduz uma obrigação. Aos olhos dos romanos, o mesmo conceito – *direito* – poderia ser usado para

traduzir benesses ou encargos, desde que estes correspondessem à configuração justa e adequada de um vínculo relacional entre o seu titular e a sociedade como um todo.

Na transição para a modernidade, parece, porém, que a ideia de *direito* sofreu uma significativa mutação. Ao analisar os escritos de Suárez e Grócio, dois destacados filósofos e juristas do final do século XVI, John Finnis depara-se já com uma nova acepção do termo *direito*, que parece agora significar uma faculdade, uma capacidade de acção acessível ao titular. Algo, enfim, “*que alguém tem e, acima de tudo (ou, pelo menos, paradigmaticamente) um poder ou uma liberdade*” (Finnis 2011, 207).

De modos distintos, Hobbes e Locke virão acentuar esta redefinição do conceito de *direito*, favorecendo o seu pendor individual. No estado de natureza hobbesiano, os homens têm – como vimos em (§3.3) – “*direito a todas as coisas*” (Hobbes 1998, 86-87) acessíveis à sua força. E, aos olhos de Locke, em estado de natureza, o direito de aplicação da lei natural encontra-se repartido por todos os homens e sujeito aos seus excessos – o que é o mesmo que dizer que, na ausência de uma entidade que monopolize o exercício da coacção, a justiça é administrada de forma arbitrária. Em ambos os casos, considera-se possível que os direitos existam fora do âmbito de uma ordem jurídica. O direito é, assim, tido como uma prerrogativa estritamente individual; histórica e ontologicamente anterior à instituição do Estado, à sociabilidade humana e à formação da ordem jurídica e, por isso, mais fundamental do que qualquer destes arranjos.

Na transição para o estado civil, Locke procura desenhar um sistema em que os arranjos políticos e sociais reconheçam esferas de imunidade e autonomia individual, e limitem a sua acção de modo a proteger a primordialidade dos direitos individuais. Em limite, caso o governo ultrapasse as suas atribuições e ponha em causa estes direitos, eles podem ser accionados em face da própria sociedade, como uma espécie de reserva última; um mecanismo de preservação da esfera individual face às *intromissões* da sociedade.

Neste processo de redefinição e *individualização* do conceito de direito, Michel Villey salienta, à semelhança do que faz Finnis, a importância do contributo de Suárez e Grócio. Mas considera que há, na Idade Média tardia, um outro autor relevante para este processo: Guilherme de Ockham. Segundo Villey, Ockham terá produzido, no quadro das controvérsias entre o Papa e a ordem franciscana sobre a pobreza e o uso dos bens, um pequeno opúsculo jurídico – o *Opus nonaginta dierum* – onde, em proveito das posições franciscanas, terá plasmado uma teoria precoce e algo incipiente dos direitos subjectivos (cf. Villey 2005, 265).

Ockham, que não tinha formação jurídica, movia-se com desenvoltura nesta controvérsia, em parte porque o seu percurso nominalista o ensinara a levar a dialéctica “*ao seu grau supremo*”, adoptando em relação à linguagem uma imensa liberdade, característica de quem está persuadido “*de que as palavras são apenas signos, de que o seu uso é convencional, (...) de que elas conotam realidades diversas*” de acordo com o contexto proposicional em que se inserem (Villey 2005, 273). Neste documento, terá conseguido demonstrar que o conceito de direito não é unívoco, mas tem de ser “*especificado pelo conteúdo do poder*” a que dá acesso (Villey 2005, 274). Uma posição que, de acordo com Villey, antecipa a ideia de *direito subjectivo* que ganhará forma na transição para a modernidade.

É certo que esta tese, que atribui a Ockham a paternidade do primeiro embrião de teoria dos direitos subjectivos, não é consensual. Richard Tuck, por exemplo, animado pelo propósito de sublinhar linhas de continuidade filosófica e jurídica entre a tradição medieval e a modernidade, não hesita em considerar que Villey tomou estes escritos jurídicos de Ockham “*completamente ao contrário*” e procura explicar que, no argumento do *Inceptor* sobre a pobreza franciscana, não se encontra subjacente uma mudança paradigmática do conceito de *direito* (Tuck 1981, 22-23). Por razões opostas,

também Strauss se afasta da explicação de Villey, ao considerar que o vocabulário dos direitos individuais subjectivos é uma doutrina fundada por Maquiavel e, sobretudo, por Hobbes, que é tão “*especificamente moderna*” (Strauss 2009, 157-158) que os seus pressupostos não estariam ao alcance de um autor medieval.

O próprio Villey não deixa de reconhecer que o *Opus nonaginta dierum* é apenas “*um episódio secundário na obra de Ockham*”. Ainda que contivessem uma doutrina revolucionária, as suas páginas são “*provavelmente muito pouco conhecidas para terem, elas mesmas, afectado a linguagem comum dos juristas*” (Villey 2005, 279) e dos filósofos. Ou seja, mesmo que fosse revolucionário nos seus pressupostos, o opúsculo de Ockham não terá sido impactante no seu alcance.

Porquê, então, enfatizar a influência de Ockham na génese dos direitos subjectivos? Villey não pretende sugerir que este obscuro opúsculo de Ockham tenha sido mais influente do que, na verdade, foi. Não pretende sequer reconhecer ao Ockham mais tardio – escritor amargo e subversivo, exilado numa corte imperial, apartado das universidades e dos centros de conhecimento e dedicado a temáticas políticas e religiosas – um impacto especialmente relevante na filosofia política.

O verdadeiro impacto de Ockham não parece nascer dos seus escritos políticos tardios, mas da vasta obra metafísica e lógica que produziu nas primeiras décadas da sua carreira académica. Aí, como vimos, construiu um contexto filosófico que desvalorizava a importância dos universais e reduzia a realidade extra-mental a um vasto conjunto de entes particulares, sem relação aparente entre si. Nessa opção filosófica pela primazia dos individuais, a modernidade soube encontrar as raízes para uma opção política pelo indivíduo.

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

É à luz desse prisma de análise que o *Opus nonaginta dierum* se reveste de nova importância. Não porque tenha influenciado directamente as teorias modernas dos direitos subjectivos, mas porque traduz, pela pena do próprio Ockham, o modo como as ideias e os métodos do nominalismo podem entranhar-se num documento jurídico e político. De algum modo, é como se o Ockham mais tardio, entregue a querelas políticas e religiosas, viesse testemunhar – à semelhança do que Hobbes ou Locke poderiam fazer no século XVII – a importância da lógica nominalista para a emergência das primeiras teorias dos direitos individuais, e para a construção do pensamento político moderno.

CONCLUSÃO

“*Que é a verdade?*” (Jo 18, 38). A pergunta de Pilatos, quando formulada com sinceridade, atravessa as épocas e os locais, e encapsula em si as inquietudes do espírito humano. Ela manifestou-se também ao longo da Antiguidade Clássica e da Idade Média, conduzindo filósofos e mestres; academias e universidades a um debate crucial sobre a natureza do real.

No primeiro capítulo desta dissertação, percorremos as configurações mais antigas deste debate: falámos sobre Platão e Aristóteles; sobre a teoria das Formas e o hilemorfismo; sobre Porfírio, Boécio e Agostinho, e vimos como, na transição da Antiguidade para a Europa medieval, foi ganhando forma a questão dos universais. Era, enfim, a indagação do espírito humano pela verdade que levava tantos homens a percorrer os caminhos difíceis da metafísica, a fim de descobrir elementos de unidade e de ordem num mundo repleto de entes particulares aparentemente autónomos e desenquadrados. Elementos de uma ordem que, além de oferecer ao homem um maior conhecimento sobre o mundo que habitava, lhe permitia a ousadia de descobrir regras e medidas chanceladas pela natureza para reger a sua própria vida ética, social e política.

Vimos também como o século XIII, tempo de luzes e também de trevas, foi singularmente marcado pelas tensões entre o centro e a periferia; a unidade e a pulverização. O grande século da consolidação e da centralização do poder régio foi também, simultaneamente, o tempo favorável da nobreza fundiária, das elites urbanas, das corporações profissionais e das ordens mendicantes. Este jogo permanente entre a ordem e a dispersão ficou espelhado na monumentalidade das catedrais que, estendidas ao alto e em largueza, e repletas de infindáveis detalhes que só fazem sentido quando lidos em conjunto, prestam testemunho a esta demanda sempre presente pela verdade e pela unidade.

Foi, porém, nos bancos das primeiras universidades europeias, algumas das quais surgidas neste período, que o debate sobre os universais se desenvolveu. O século XIII herdou do passado as controvérsias entre Abelardo, Guilherme de Champeaux e Roscelino, e legou à posteridade as sínteses apuradas de Tomás de Aquino, fortalecidas pela metodologia escolástica e por uma recepção original de Aristóteles, feita em diálogo com a tradição islâmica.

No segundo capítulo, confrontámo-nos com a transição da Europa para o século XIV. Nesse, que foi um tempo de crises, de morte e de mudanças, manifestaram-se traços de uma espiritualidade simbólica e supersticiosa que, por vezes, levou ao extremo a ambição antiga de extrair da natureza e da universalidade parâmetros para o comportamento humano. Mas não faltaram também lampejos de uma iconoclastia impaciente que, frustrada com os exageros do simbolismo, desejava uma simplificação sob a forma de retorno aos particulares. Este movimento também terçou armas na filosofia: Duns Escoto – que, em algumas áreas, representou uma continuação do tomismo por outros meios – foi também, pela inovação do seu contributo, um precursor da crítica nominalista.

Foi, contudo, com Guilherme de Ockham que se lançou um importante desafio ao realismo metafísico, negando a existência extra-mental dos universais e remetendo-os para o foro do discurso lógico, onde seriam meros termos. Percorremos, pois, as páginas da *Summa Logicæ*, para sumariar as sinuosidades do pensamento deste autor. Vimos, desde logo, como Ockham insistiu em abordar no plano estritamente lógico matérias que a tradição tributava ao foro metafísico. Era uma forma discreta de reposicionar o paradigma da discussão.

Explicámos como, para Ockham, existiam três tipos de termos: os termos conceptuais – ou intenções da alma –, que correspondiam a uma espécie de linguagem

universal acessível a todos; os termos verbais e os termos escritos. Graças a esta tripartição, Ockham podia tratar os universais como meros termos lógicos sem que, por isso, tivesse de os considerar como elementos convencionais e arbitrários dos idiomas existentes. Os universais eram apenas termos, absolutamente *desencarnados* da realidade extra-mental, mas não eram meros sons – *flatus vocis* – cujo significado oscilasse em função das arbitrariedades linguísticas.

Debruçámo-nos, de seguida, sobre alguns aspectos da teoria lógica de Ockham: a diferenciação entre termos concretos e termos abstractos; o significado conotativo dos termos de primeira e de segunda intenção; as implicações do mecanismo de *suppositio*, que alargava o espectro de interpretações que podia dar-se a um termo quando no contexto proposicional. Esta abordagem mais detalhada sobre o pensamento de Ockham convergiu para uma outra secção, em que procurámos explicar de que modo a teoria lógica do autor o colocava num confronto nem sempre assumido com a tradição clássica do realismo metafísico. Pudemos também, nesse contexto, aprofundar os elementos mais importantes do pensamento nominalista. Por fim, tendo os universais sido remetidos para o domínio da lógica, restava à metafísica o desígnio de se transformar numa mera análise dos particulares. Ao escrevermos sobre a *navalha de Ockham*, procurámos explicar de que modo o autor consumou um projecto de reducionismo metafísico, que deu prioridade aos particulares como objecto de conhecimento empírico, e abandonou um conjunto de categorias metafísicas aristotélicas, considerando-as redundantes e desnecessárias.

Ainda a propósito do pensamento de Ockham, debruçámo-nos brevemente sobre os seus escritos éticos e teológicos. Percebemos assim que, ao abdicar dos universais como elementos verdadeiramente presentes na realidade extra-mental, o autor perdeu também estruturas de pensamento que lhe permitiriam apresentar a gesta criadora de Deus como um plano dotado de racionalidade intrínseca. Pelo contrário, seguindo a linha dominante

no pensamento franciscano do seu tempo, Ockham privilegiou a onipotência da vontade divina, reconhecendo que Deus não Se encontrava de modo algum constrangido pelas leis naturais ou por uma racionalidade própria do mundo criado. Esta linha de pensamento culminava na noção de que Deus era um legislador arbitrário. Ele poderia ordenar aos homens que O odiassem, e estes não teriam alternativa senão fazê-lo, mesmo que esse acto fosse intrinsecamente desordenado e pecaminoso.

Na transição para o terceiro capítulo, interessaram-nos algumas manifestações que a filosofia de Ockham conheceu na medievalidade tardia, já depois do falecimento do autor. O surgimento, em várias universidades europeias, de um movimento *ockhamista* esparso e com pouca coerência interna desencadeou um processo de autonomização das ciências naturais em relação à filosofia e à teologia. No plano político, o nominalismo de Ockham parece ter contribuído para suscitar a percepção marcadamente moderna de que era possível pensar a organização política da cidade sem ter em conta uma ordenação ética ou teleológica impressa na natureza do mundo.

A influência de Ockham estende-se, assim, para os primeiros autores da modernidade política, cujo pensamento se deixa marcar por temas e soluções que um filósofo nominalista do século XIV propusera. Isso mesmo, vimo-lo, ainda que de forma pouco marcada, a propósito de Maquiavel, que recusava tratar “*repúblicas e principados que não foram jamais vistos*” (Maquiavel 2012, 185) com o mesmo ímpeto com que a navalha de Ockham retalhara categorias metafísicas tidas como desnecessárias e fúteis.

Vimo-lo, também, quando tratámos a filosofia da linguagem de Hobbes, profundamente marcada pelos traços inconfundíveis do nominalismo que, de uma prédica sobre o carácter convencional da linguagem, evoluiu para a suposição de que toda a sociabilidade humana tem origem num contrato social artificial. Vimo-lo, ao compreendermos que o modo como Ockham procurara emancipar a vontade divina face

à tutela de uma lei natural convergia com o ideal absoluto e irrestrito que Hobbes e Maquiavel projectavam no exercício do poder soberano.

Vimo-lo, por fim, no pensamento de John Locke, também ele profundamente marcado por uma filosofia da linguagem de inspiração nominalista, que o levava a concluir que as palavras, “*na sua significação primária, não se apoiam em nada, senão nas ideias que estão na mente de quem as usa*” (Locke 1997, III; ii; §.2). A Locke, alguns comentadores imputam o uso de uma “*nova linguagem*”, difícil de compreender (Yolton 1968, 87). Outros, espantam-se por verem a palavra *ideias* repetida tantas vezes ao longo do *Ensaio* que chega a ser o vocábulo mais comum desta obra, usado mais recorrentemente do que “*palavras comuns como ‘ele’, ‘ter’ ou ‘para’*” (Chapell 1994, 26). O que está em causa, porém, é um reaparecimento da mundividência nominalista, que serve de pano de fundo para o projecto de Locke, influenciando a sua filosofia da linguagem e também a sua teoria política. De uma situação em que se reconhecia a primazia dos entes individuais como objectos de conhecimento, Locke transita para uma configuração política onde a prioridade pertence aos indivíduos e aos seus direitos. É uma opção pelo particular e pelo fragmentado, em detrimento do universal e da ordem.

A influência de Guilherme de Ockham revela-se nestes detalhes, que vieram a tornar-se sustentáculos importantes das teorias políticas modernas. No culminar desta dissertação, feita em registo de percurso histórico e filosófico, somos, por isso, recordados da importância das ideias, e do lastro que elas deixam na marcha da História. A Ockham, que não era, certamente, um moderno, não é justo imputar o crédito de ter fundado a modernidade. Mas é possível afirmar que o seu projecto filosófico; a sua demanda resoluta pela verdade, que o conduziu ao fascínio pelo empírico e pelo particular, ajudou a dismantelar as estruturas metafísicas de que a medievalidade dependera para alicerçar a validade da lei natural e a existência de uma ordem cósmica abrangente e sistemática,

na qual cabia ao Homem um lugar e um propósito teleológico. A uma metafísica que se esvaziou em proveito da lógica e da linguagem, seguiram-se uma política e uma ética reduzidas ao horizonte da primazia do individual, do convencionalismo e do arbítrio humano. Deste modo, não sendo um moderno, Ockham inspirou temas e preocupações modernas.

No final deste exercício retrospectivo, que nos ofereceu uma nova perspectiva sobre a genealogia da modernidade, regressamos novamente à questão de Pilatos, que abriu este capítulo conclusivo. “*Que é a verdade?*”. Nos nossos dias, vivendo nós o fragor de uma nova e acesa discussão sobre os limites da verdade; experimentando a confusão de uma cultura de *pós-verdade*, em que “*a objectividade dos factos exerce menor influência sobre a opinião pública do que os apelos à emoção e a crença pessoal*” (Oxford Dictionaries 2016); confrontando-nos com novos lampejos de irracionalidade que transformam a opinião pública num conjunto de narrativas incomensuráveis¹¹⁷ e fracturadas, que vingam através da manipulação das percepções e das emoções; vendo como grande parte do sistema universitário se deixou apossar por uma mentalidade relativista e pós-moderna (Bauman 2005, 53-61), que não consegue oferecer um contrapeso a estas sinuosidades¹¹⁸ – também nós experimentamos a urgência desta pergunta. E, embora a presente dissertação não tivesse como propósito explícito responder-lhe, é-nos lícito alimentar a esperança de que o confronto com os grandes

¹¹⁷ É como se a verdade estivesse agora fracturada em “*expressões de preferência, expressões de atitude ou de sentimento*” que se revestem sempre de um carácter unicamente particular. E esta fractura é de tal modo profunda que “*nenhum acordo quanto à avaliação moral pode ser alcançado através de métodos racionais, porque estes não existem. Pode apenas ser atingido, se tanto, pela produção de certos efeitos não-racionais sobre as emoções ou atitudes daqueles que discordam de nós*” (MacIntyre, *After Virtue: A Study In Moral Theory* 2007, 12).

¹¹⁸ “*A abertura [a outras ideias] costumava ser uma virtude que permitia às pessoas procurar o bem através da razão. Agora, parece significar que é preciso aceitar tudo, negando a autoridade da razão*” (Bloom 1987, 38)

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE
Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

artífices da modernidade política – Ockham, Maquiavel, Hobbes, Locke – suscite no leitor o desejo da verdade. Uma verdade que seja mais do que uma palavra solta, mas que exista realmente, e de forma extra-mental.

OBRAS CITADAS

- Abbagnano, Nicola. 1976. *História da Filosofia (I)*. Lisboa: Editorial Presença.
- Abelardo, Pedro. 1994. “Logica 'ingredientibus'.” Em *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, de Paul Vincent Spade, 26-56. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- Agostinho de Hipona. 1854. *La Cité de Dieu*. Vol. Tomo I. Paris: Chez Jacques Lecoffre et C. Acedido em 17 de Outubro de 2018.
<https://warburg.sas.ac.uk/pdf/bch5895b3258438.pdf>.
- . 2004. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Alvira, Tomas, Luis Clavell, e Tomas Melendo. 1989. *Metafísica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Andrés, Teodoro de. 1969. *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos.
- Anselmo. 1863. “De Fide Trinitatis.” Em *Opera Omnia*, de Anselmo. Paris: J. P. Migne. Acedido em 18 de Março de 2019.
<https://ia601409.us.archive.org/2/items/patrologiae curs55unkngoog/patrologiae curs55unkngoog.pdf>.
- Aristóteles. 1945. *Metafísica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, S.A. eda.
- . 1989. *Prior Analytics*. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- . 2016. *Categorias da Interpretação*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- . 2019. *Política*. Lisboa: Nova Vega.
- Backman, Clifford R. 2003. *The Worlds of Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Berlin, Isaiah. 2013. *Three Critics of the Enlightenment*. Nova Jersey: Princeton University Press.
- Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind*. Nova Iorque: Touchstone.
- Boécio. 2016. *Consolação da Filosofia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Boehner, Philoteus. 1958. *Collected Essays on Ockham*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications.
- Boehner, Philotheus, e Étienne Gilson. 2003. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Brower, Jeffrey E. 2016. “Aquinas on the Problem of Universals.” *Philosophy and Phenomenological Research* 92: 3: 715-735. doi:10.1111/phpr.12176.

- Brown, Stephen. 2004. “The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts, theology.” Em *Routledge History of Philosophy: Medieval Philosophy*, de John Marenbon, 188-203. Nova Iorque: Routledge.
- Brunel, Ghislain, e Élisabeth Lalou (dir.). 1992. “Charte de la ville de Troyes.” Em *Sources d'Histoire Médiévale*, de Ghislain Brunel e Élisabeth Lalou (dir.), 404-407. Paris: Larousse.
- Cahoone, Lawrence E. 1988. *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture, and Anti-Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Carvalho, Mário Santiago de. 2001. *Lógica e Paixão: Abelardo e os Universais*. Coimbra: Minerva.
- Chadwick, Henry. 1990. *Boethius: The Consolarions of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Chapell, Vere. 1994. *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chenu, Marie-Dominique. 1954. *Introduction à l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Chevalier, Jacques. 1955. *Histoire de la Pensée: La Pensée Antique*. Paris: Flammarion Éditeur.
- Copleston, Frederick. 1993. *A History of Philosophy: Late Medieval and Renaissance Philosophy*. Nova Iorque: Image.
- . 2003. *A History of Philosophy: Medieval Philosophy*. Londres: Continuum.
- Curull, Flocel Sabaté. 2002. “Renovación Económica y Social: El Mundo Urbano.” Em *Historia Universal de la Edad Media*, de Vicente Ángel Álvarez Palenzuela (coord.), 501-526. Barcelona: Ariel.
- Doliwa, Katarzyna. 2005. “William of Ockham and Thomas Hobbes on the nature of general concepts.” *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 8 (21): 101-110.
- Duncan, Stewart. 2019. “Thomas Hobbes.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editado por Stanford University Metaphysics Research Lab. Edward N. Zalta. Acedido em 21 de Maio de 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/hobbes/>.
- Eco (org.), Umberto. 2017. *Idade Média: Castelos, Mercadores e Poetas*. Alfragide: Publicações Dom Quixote.
- . 2016. *Idade Média: Catedrais, Cavaleiros e Cidades*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Eco, Umberto. 2018. *Aos Ombros de Gigantes*. Lisboa: Gradiva.
- Finnis, John. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford : Oxford University Press.

- Forest, André, F. Van Steenberghen, e Maurice de Gandillac. 1951. *Le Mouvement Doctrinale du XIème au XIVème siècle*. Paris: Bloud & Gay.
- García, Fermín Miranda. 2002. “La "Crisis" del Siglo XIV.” Em *Historia Universal de la Edad Media*, de Vicente Ángel Álvarez Palenzuela (coord.), 647-661. Barcelona: Ariel .
- García-Quismodo, Miguel Ángel Marzal. 2002. “La Inquietud Espiritual.” Em *Historia Universal de la Edad Media*, de Vicente Ángel Álvarez Palenzuela (coord.), 619-646. Barcelona: Ariel.
- Gilson, Étienne. 1976. *La Filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patristicos hasta el final del siglo XIV*. Madrid: Editorial Gredos.
- . 2004. *El Espiritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Ediciones RIALP.
- . 2004. *La Unidad de la Experiencia Filosófica*. Madrid: Ediciones RIALP.
- Grenet, Paul. 1970. *O Tomismo*. Lisboa: União Gráfica.
- Grimberg, Carl. 1940. *Das Cruzadas às Guerras Hussitas*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Guthrie, W. K. C. 1993. *Historia de la Filosofía Griega: Introducción a Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos.
- Harding, Brian. 2017. *Not even a God Can Save Us - Reading Machiavelli After Heidegger*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- Haskins, Charles Homer. 1927. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1957. *The Rise of Universities*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- Himmelfarb, Gertrude. 2008. *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*. Londres: Vintage.
- Hobbes, Thomas. 1983. *De Cive*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1998. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1928. *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1839. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: De Corpore*. Editado por Sir William Molesworth. Vol. I. Londres: John Bohn.
- Holopainen, Taina M. 1991. *William Ockham's Theort of the Foundations of Ethics*. Helsínquia: Publications of Luther-Agricola Society.
- Huizinga, Johan. 1996. *O Declínio da Idade Média*. Braga: Editora Ulisseia.
- Irwin, Teerence. 2011. *The Development of Ethics: A Historical And Critical Study*. Oxford: Oxford University Press.

- Kavka, Gregory S. 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Nova Jérsei: Princeton University Press.
- Keele, Rondo. 2010. *Ockham Explained: From Razor to Rebellion*. Chicago: Open Court.
- Kenny, Anthony. 2010. *Filosofia Medieval*. Lisboa: Gradiva.
- King, Peter. 2006. “Metaphysics.” Em *The Cambridge Companion to Abelard*, de Jeffrey E. Brower e Kevin Guilfooy, 65-125. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kretzmann, Norman. 1999. *Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Goff, Jacques. 2019. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70.
- . 1980. *Para um Novo Conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Leff, Gordon. 1958. *Medieval Thought: St Augustine to Ockham*. Baltimore: Penguin Books.
- Lemetti, Juhana. 2012. *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*. Lanham: Scarecrow Press.
- Locke, John. 1824. *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity*. Vol. VI, em *Works*, de John Locke, 191-424. Londres: C. Baldwin Printer.
- . 1997. *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres: Penguin Books.
- . 2006. *Dois Tratados do Governo Civil*. Lisboa: Edições 70.
- . 1824. *Second Reply to the Bishop of Worcester*. Vol. III, em *Works*, de John Locke, 191-498. Londres: C. Baldwin Printer.
- Lowe, E. J. 2005. *Locke*. Londres: Routledge.
- . 1995. *Locke on Human Understanding*. Londres: Routledge.
- MacIntyre, Alasdair. 1998. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Londres: Routledge.
- . 2007. *After Virtue: A Study In Moral Theory*. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- MacPherson, C. B. 1990. *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Maquiavel, Nicolau. 2012. *O Príncipe*. Traduzido por Diogo Pires Aurélio. Maia: Círculo de Leitores.

- Martínez, Carlos de Ayala. 2002. “Las Monarquías Europeas en el Siglo XIII.” Em *Historia Universal de la Edad Media*, de Vicente Ángel Álvarez Palenzuela (coord.), 553-574. Barcelona: Ariel.
- Maurer, Armand A. 1982. *Medieval Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of mediaeval Studies.
- Miethke, Jürgen. 1999. “La Théorie Politique de Guillaume D'Ockham.” Em *Histoire de la Philosophie Politique*, de Alain Renaut, 87-125. Paris: Calmann-Lévy.
- Nicholas, David. 1999. *A Evolução do Mundo Medieval: Sociedade, Governo e Pensamento na Europa (312-1500)*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Ockham, Guilherme de. 1967. *Opera Theologica I: Ordinatio (Prol.-Dist. I)*. Nova Iorque: Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae.
- . 1970. *Opera Theologica II: Ordinatio (Dist. II-III)*. Nova Iorque: Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae.
- . 1974. *Opera Philosophica I: Summa Logicae*. Nova Iorque: Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae.
- . 1980. *Opera Theologica IX: Quodlibeta Septem*. Nova Iorque: Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae.
- . 1984. *Opera Theologica VIII: Quaestiones Variiae*. Nova Iorque: Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae.
- . 1991. *Quodlibetal Questions*. New Haven: Yale University Press.
- . 1994. “Ordinatio.” Em *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, de Paul Vincent Spade, 114-231. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- . 1998. *Summa Logicae*. Vols. I - Theory of Terms. South Bend: St Augustine Press.
- Ortega y Gasset, José. 2007. *A Rebelião das Massas*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Oxford Dictionaries. 2016. *Word of the Year 2016 is...* Acedido em 27 de Setembro de 2018. <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>.
- Platão. 2014. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- . 2000. *Fédon*. Lisboa: Guimarães Editora.
- Porfírio. 1998. *Isagoge*. Traduzido por Boécio para Latim e Alain de Libera e Alain-Philippe Segonds para francês. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Ross, William David. 1987. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- . 1966. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford : Oxford University Press.
- Sanguinetti, Juan José. 2000. *Logica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

- Saranyana, Jose Ignacio. 1989. *Historia de la Filosofia Medieval*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Skinner, Quentin. 2001. *Machiavelli: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1978. *The Foundations of Modern Political Thought: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorell, Tom. 2006. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spade, Paul Vincent. 1994. "Introduction." Em *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, de Paul Vincent Spade, vii-xviii. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- . 1999. *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spade, Paul Vincent, e Claude Panaccio. 2019. "William of Ockham." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition)*. Editado por Edward N. Zalta. Acedido em 2 de Abril de 2019.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ockham/>.
- Strauss, Leo. 2009. *Direito Natural e História*. Lisboa: Edições 70.
- . 1996. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1989. "Three Waves of Modernity." Em *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, 81-98. Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, Leo, e Joseph Cropsey. 1987. *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Charles. 2010. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Edições Texto e Grafia.
- . 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tomás de Aquino. 2003. *Suma Teológica*. Vol. 1. São Paulo: Edições Loyola.
- . 2003. *Suma Teológica*. Vol. 3. São Paulo: Edições Loyola.
- . 2003. *Suma Teológica*. Vol. 4. São Paulo: Edições Loyola.
- . 2005. *Suma Teológica*. Vol. 2. São Paulo: Edições Loyola.
- . 2005. *Suma Teológica*. Vol. 6. São Paulo: Edições Loyola.
- . 2013. *O Ente e a Essência*. Porto: Afrontamento.
- Tuck, Richard. 1989. *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1981. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

DO NOMINALISMO À MODERNIDADE
Dissertação de Mestrado – António Pedro Barreiro

- Uzgalis, William. 2019. “John Locke.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Editado por Edward N. Zalta. Primavera.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/locke/>.
- Villey, Michel. 2005. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. São Paulo:
Martins Fontes.
- Weaver, Richard M. 1976. *Ideas Have Consequences*. Chicago: University of Chicago
Press.
- Yolton, John. 1968. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Zarka, Yves Charles. 2016. *Hobbes and Modern Political Thought*. Edimburgo:
Edinburgh University Press.