

# UMA TEORIA DOS SIGNOS E DAS AFECÇÕES: GUILHERME DE OCKHAM E OS FUNDAMENTOS DA CRÍTICA À TEORIA DAS SPECIES

Carlos Eduardo de Oliveira

UFSCar

Bem conhecida é a leitura ockhamiana do *De interpretatione* (c. 1, 16a 3-9) de Aristóteles a respeito das relações mantidas entre as palavras (faladas e escritas), as afecções da alma e as coisas. Resumidamente, para Ockham, tanto as afecções da alma (*passiones animae*), como as palavras, ou melhor, as vozes (*voces*) faladas e escritas, devem ser tomadas como *signos imediatos* das coisas (Ockham 1978, I, Prooem., §§ 2; 11, pp. 347s.; 371s.). Como se sabe, esta abordagem do “triângulo semiótico aristotélico” (Eco 1987) descola-se do que era até então apresentado como próprio da posição aristotélica pela defesa conjunta de dois pontos essenciais: primeiro, a afirmação de que as afecções da alma sejam *signos* das coisas, depois, a afirmação de que as vozes faladas e escritas sejam convencionadas como signos daquilo mesmo de que as afecções são signos, ou seja, em outras palavras, o abandono da tese de que as vozes faladas e escritas significariam *mediadas* pela afecção. Entre as afecções, as vozes faladas e as vozes escritas, portanto, passaria a haver apenas uma relação de subordinação: dizer que as vozes sejam *marcas* das afecções já não seria o mesmo que dizer que elas sejam seus signos...

Tendo lembrado isso, resta considerar que a singularidade da interpretação de Ockham não consiste exatamente no fato de que ela seja inovadora sob todos os seus aspectos. Como mostra Panaccio (1996), a tese de que a afecção da alma seja um *signo* da coisa apreendida pode ser encontrada, por exemplo, já em Guilherme de Auverne (ca. 1180-1249). Até mesmo Tomás de Aquino teria defendido, no *De Veritate*, uma versão “moderada” desta tese, segundo a qual,

apesar de o signo, em sentido estrito, ser “aquilo *a partir do que* (*sc. ex quo*) se chega a cognição de outro, como que discorrendo”, em sentido lato, ele poderia ser tomado como “algo sabido *no qual* algo seja conhecido – *quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur*” (Cf. Aquino 1970, q. 9, a. 4, ad 4m, p. 289. Os grifos são nossos.). Neste último sentido, conclui Tomás, a forma ou espécie inteligível poderia ser tomada como um signo.

Duns Escoto também teria assumido uma tese semelhante. Na sua interpretação, porém, significar seria o mesmo que representar:

Deve-se dizer que é conveniente haver uma diferença [*sc. entre as letras, as vozes, as afecções e as coisas*], uma vez que as afecções, enquanto são signos das coisas na alma, representam a mesma coisa em quem quer que as conceba, porque a mesma similitude na alma é sempre representativa do mesmo, tal como o é a similitude sensível no sentido. Ora, em si, enquanto são signos, as letras e as vozes não são as mesmas para todos, porque a mesma letra não representa a mesma voz para todos, mas ou uma voz diversa ou nenhuma, nem a mesma voz significa a mesma afecção para todos, mas ou uma afecção diversa ou nenhuma. Onde é patente que as coisas e as afecções sejam signos naturalmente, porque significam e são significadas para todos de modo uniforme, e que aquilo que é por natureza, é o mesmo para todos. Ora, a letra e a voz não são signos por natureza, porque não são os mesmos para todos enquanto significam e são significadas. E Aristóteles não quer assinalar aqui a diferença delas a não ser na medida em que são signos e significados. (Duns Escoto 2004, PP, q. 4, n. 6, p. 68).

Por outro lado, no que diz respeito ao modo segundo o qual as vozes seriam signos das coisas, Duns Escoto parece propor detalhadamente os elementos principais da controvérsia que fará com que Ockham assumia a tese da significação das vozes “faladas e escritas” sem a necessidade da mediação da afecção. Em suas duas versões de suas *Questões sobre o Perihermenias*, Duns Escoto propõe-se a debater a seguinte questão: o que é significado pelo nome (isto é, a palavra – ou voz – falada ou escrita), a coisa ou a espécie na alma?

A pergunta enunciada não deve, porém, nos enganar. O dilema proposto não é o de saber se a voz significa diretamente aquilo mesmo que a afecção significa, tal qual é a tese proposta por Ockham, ou se a voz significa aquilo mesmo que a afecção significa mediada pela afecção, tal qual aquela que parece ser, à época, a leitura dominante do triangulo semiótico aristotélico. Em vez disso, ainda se trata de responder em que sentido deve ser entendido um

trecho do *Sobre a interpretação* de Aristóteles então considerado problemático, ao menos desde a apresentação que dele fez Boécio. O trecho, que aqui apresentamos segundo a tradução de Boécio, é o seguinte:

*Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec voces eadem. Quorum autem haec primorum notae, eadem omnibus passionibus animae et quorum haec similitudines, res etiam eadem.*

Trad.: Portanto, aqueles que são na voz são as marcas daqueles que são afecções na alma, e aqueles que são escritos, (são as marcas) daqueles que são na voz. E do mesmo modo que as letras não são as mesmas para todos, também as vozes não são as mesmas. Ora, estas [sc. vozes] (são) as marcas daquelas primeiras, as afecções da alma, (que são) as mesmas para todos, e as coisas das quais estas [sc. afecções] são similitudes, (são) também as mesmas (para todos). (*Sobre a interpretação*, 1, 16a 3-8, *apud* Boécio 1880, p. 25. O grifo é nosso).

Como se sabe, Boécio teria interpretado o genitivo plural “*primorum*” adverbialmente (cf. Marenbon 2003, p. 34; 188, n. 46), entendendo que as vozes seriam *principalmente* (*principaliter*) signos das afecções da alma, designando as coisas apenas num segundo momento: “as letras certamente significam, próxima e principalmente, os nomes e os verbos; estes, porém, principalmente as intelecções, e também, em segundo lugar, designam as coisas” (Boécio 1880, p. 24). Assim, o dilema proposto por Duns Escoto parece poder ser mais precisamente reproduzido se proposto do seguinte modo: o nome, isto é, a palavra falada (*vox prolata*), significaria primeiramente (*primo*) a própria afecção<sup>1</sup> e depois (*postea*), por ela, a coisa (cf. Duns Escoto 2004, DP I, q. 1, n. 21, p. 141), ou significaria a própria coisa, ainda que mediada pela afecção enquanto é signo da coisa (cf. *ibidem*, PP, q. 2, n. 20, p. 51)?<sup>2</sup> Como resposta, Duns Escoto dirá que não há

1 Apesar das observações levantadas por Pini 1999, p. 26, note-se que os conceitos de “afecção da alma”, “similitude”, “intelecção”, “concepção do intelecto”, “espécie inteligível”, parecem ser todos tomados como sinônimos nos trechos deste texto de Duns Escoto a que fazemos referência.

2 Para uma exposição acurada da apresentação que Duns Escoto faz destas questões em ambos os seus comentários para o *Sobre a interpretação*, veja-se Pini 1999 e 2001. Sobre a leitura segundo a qual Duns Escoto teria, posteriormente, na *Ordinatio*, tomado partido a respeito da solução do problema, vejam-se, entre outras, as leituras divergentes de Pini 2001 e Perler 1993.

um motivo que seja forte o suficiente para que se escolha entre uma ou outra parte da alternativa. Sua única certeza é a de que uma teoria que tomasse a voz como signo *absoluto* da coisa, isto é, sem a necessidade da mediação da afecção da alma, como depois o quererá Ockham e tal como antes o teria defendido Simão de Faversham (c. 1260-1306), que é, aparentemente, o autor visado por Duns Escoto aqui, seria uma teoria completamente “inconveniente” (cf. *ibidem*, DP I, q. 1, n. 30, p. 145).

Por isso mesmo, a dificuldade de se compreender a exata dimensão da questão proposta por Duns Escoto é patente. Afinal, ambas as hipóteses assumem o modelo segundo o qual a voz significa a coisa mediada pela afecção. A diferença parece estar no fato de que, na primeira hipótese, a remissão à espécie inteligível, tal como a afecção da alma é tratada em ambos os Comentários de Duns Escoto, indicaria que a voz seria, primeiramente e de fato, principalmente um signo da afecção da alma, somente significando a coisa na medida em que, por ser signo de tal afecção ou espécie, reproduziria sua função significativa. Com efeito, um argumento levantado por Duns Escoto a favor desta primeira hipótese estaria no fato de que esta maneira de compreender a relação entre as vozes e as afecções da alma seria a que melhor resolveria a questão do que vem a ser a verdade ou a falsidade de uma proposição. Segundo Duns Escoto, a verdade e a falsidade apenas estão na palavra na medida em que ela é um signo (*veritas et falsitas tantum sunt in sermone ut in signo*). Uma “enunciação falada”, portanto, há de ser verdadeira ou falsa apenas na medida em que significa aquilo no que está a verdade ou a falsidade. Para Duns Escoto, a verdade ou a falsidade não estão senão na composição e na divisão realizada pelo intelecto. Assim, uma enunciação composta significa unicamente aquilo que está no intelecto composto (*illud quod est in intellectu composito tantum*), tal como as partes de uma enunciação hão de significar aquilo que está no intelecto simples, que é a espécie (cf. *ibidem*, PP, q. 2, n. 46, p. 58; n. 4, p. 48. Veja-se, também, *ibidem*, DP I, q. 3, n. 9-11, p. 154s.).<sup>3</sup>

Outro argumento que ajuda a entender melhor esta posição é, inversamente, um argumento que é contrário à sua defesa. Segundo Duns Escoto, quem compreende assim a relação entre as palavras e as espécies não tem como escapar do seguinte problema: se as vozes apenas significam as coisas na medida em que significam as espécies que delas são signos, não seria

3 Segundo Sondag 2009, p. 284: “l’intellect est dit simple quand il conçoit un concept simple ou complexe, composé quand il forme et conçoit une proposition ou complexe.”

possível explicar como os nomes impostos para os singulares, ou mesmo para algum ente fictício, significariam as espécies:

Há que se argumentar de modo semelhante [sc. ao que havia sido feito sobre os singulares] sobre os nomes impostos para significar as ficções, porque, tanto estas como os singulares, ainda que produzam as espécies na potência imaginativa, não o fazem, porém, no intelecto. Porque o intelecto apenas tem a aptidão de receber a espécie de seu objeto primeiro, que é “o aquilo que é” [sc. a quiddidade] da coisa material. Ora, não tem a aptidão de receber a espécie de outros objetos, visto que uma potência é receptiva apenas das formas do mesmo gênero. (*ibidem*, PP, q. 1, n. 49, p. 58).<sup>4</sup>

De acordo com Duns Escoto, ainda que este mesmo problema causasse certa dificuldade à segunda hipótese levantada por sua questão, a saber, a de que “o nome significaria a coisa”, ela não seria, neste caso, uma dificuldade incontornável, tal como de acordo com a primeira hipótese. Segundo a descrição dada para o que é defendido nesta segunda hipótese, diz-se que a voz significa a coisa antes que a espécie, ainda que mediada pela própria espécie, na medida em que, tanto quanto ao tempo, como quanto à natureza, a coisa é inteligida antes que a espécie, a qual, por sua vez, apenas é inteligida *reflexivamente*. Sendo assim, antes que a própria espécie seja inteligida através de um ato reflexivo do intelecto, o próprio intelecto pode impor um nome à coisa, de modo que este nome signifique unicamente a coisa. Portanto, ainda que apenas seja possível que o nome signifique a coisa *mediado* pela espécie inteligível, ou seja, *enquanto a espécie representa a coisa*, não é necessário que todo nome signifique a espécie *enquanto um acidente que informa a alma*, mesmo que não a significasse enquanto é algo em si mesma, mas enquanto é signo da coisa (cf. *ibidem*, n. 47, p. 58; n. 20, p. 51; n. 26, p. 53).

Chegamos, com isso, ao ponto em que parece possível dar uma descrição mais breve do que diferencia as duas hipóteses aventadas. Na primeira, segundo a qual o nome significa a

---

4 De acordo com Pini 2001, p. 28, 1999, p. 29, Duns Escotos parece compreender a teoria das espécies inteligíveis de modo semelhante ao de Tomás, principalmente no que diz respeito à apreensão indireta do singular, que parece ser a base da segunda hipótese à qual a questão de Duns Escoto, tal como aqui citada, faz referência.

espécie, o nome a significaria, então, enquanto é um acidente que informa a alma, significando também a coisa na medida em que este acidente é, por sua vez, um signo desta coisa. Na segunda, o nome significaria a coisa *tal qual é representada pela espécie*, ou seja, não segundo sua existência, mas segundo o que é concebida pelo intelecto (*ut intelligitur*), ou seja, na medida em que é “a própria essência da coisa, que é significada pela definição que é o primeiro objeto do intelecto” (cf. *ibidem*, n. 39, p. 56).

O principal problema que Duns Escoto vê contra esta segunda hipótese é o de que toda proposição que trate de um predicado que seja realmente inerente ao sujeito seria uma proposição falsa: se o nome significa a coisa *tal qual é inteligida*, o predicado há de ser atribuído à coisa *tal qual é inteligida*, portanto, não será realmente inerente à coisa. Afinal, argumenta, à coisa *tal qual é inteligida* são inerentes predicados *intencionais*. Confundir de algum modo a predicação *intencional* com a predicação *real*, encerra Duns Escoto, seria cometer a falácia do acidente (cf. *ibidem*, n. 50, p. 58s.).

Tendo considerado isso, parece ser possível acompanhar Panaccio (1991, p. 26s.) na constatação de que uma das principais novidades da proposta ockhamiana estaria no fazer das vozes, através da definição de signo, uma sorte de “duplo” das afecções da alma. Essa função “duplicadora”, que no texto de Ockham aparece sob o nome da subordinação das vozes às afecções, é sugestivamente explicada por Libera (1996, p. 354s.) como a *investidura*, por parte do signo natural, da função significativa para o signo convencional. Mas há que se ter atenção nos limites desta aproximação. Como lembra Ockham,

embora todos os acidentes gramaticais que convêm aos nomes mentais também convêm aos nomes falados, *isto não se dá conversamente*, mas alguns são comuns tanto a estes como àqueles, outros são próprios aos nomes falados e escritos, porque quaisquer dos que convêm aos falados convêm também aos escritos e conversamente. (Ockham 1974, I, 3, p. 11; 1999, p. 123. O grifo é nosso.).

Em suma, embora as palavras faladas e escritas reproduzam, enquanto signos subordinados, tudo aquilo que é próprio do signo natural excetuado, obviamente, a sua naturalidade, esta relação é assimétrica: nem tudo o que é próprio do signo convencional tem um correlato no signo mental.

Mas uma exposição um pouco mais detalhada dessa relação de subordinação pode esclarecer, ainda, o que Ockham parece ter visto como um problema das exposições que propunham que as vozes faladas pudessem ser vistas como signos das afecções mentais. Na *Suma de Lógica*, obra em que há a apresentação de uma exposição paralela à desenvolvida no Proêmio da Exposição ockhamiana do *Sobre a interpretação*, a subordinação entre as vozes faladas e as afecções da alma é apresentada no momento de uma aproximação proposta por Ockham entre as afecções mentais, próprias à exposição aristotélica, e a doutrina agostiniana do verbo mental:

Donde esses termos concebidos e as proposições compostas a partir deles serem aquelas palavras mentais (*sc. verba mentalia*) que o bem-aventurado Agostinho, em *Sobre a Trindade XV*, diz serem de língua nenhuma, porque permanecem unicamente na mente e não podem ser *proferidas* ao exterior, ainda que as vozes enquanto signos subordinados as *pronunciem* ao exterior (Ockham 1974, I, 1, p. 7; 1999, p. 119. Os grifos são nossos.).

Neste trecho aparece declarada a razão pela qual Ockham se vê obrigado a “reescrever” a descrição do triângulo semiótico aristotélico: as vozes faladas ou escritas não podem ser tomadas como signos das afecções da alma, afinal, estas não podem ser *proferidas*. Ou seja, não há, segundo Ockham, nenhum som articulado pela voz humana que possa ser considerado a “expressão natural” da afecção da alma: as vozes não tomam o lugar das afecções da alma como se as proferissem. Em vez disso, as vozes assumem a mesma função significativa que é própria das afecções da alma,

porque primeiro a afecção significa a coisa e derivadamente a voz significa não a afecção da alma, mas a mesma coisa significada pela afecção significando primariamente a coisa e derivadamente a coisa que é significada pela afecção. (Ockham 1978, I, Prooem., § 2, p. 347).

Por isso a indicação de que as vozes faladas *pronunciam* tais afecções, mas não as *proferem*: segundo Ockham, *ibidem*, § 12, p. 375, “proferir” (*sc. proferre*) é o mesmo que “causar a voz” (*sc. causare vocem*). Ora, o verbo mental não é a causa da voz que significa o mesmo que é significado pela afecção da alma, uma vez que tal afecção não pertence à língua (convencional)

nenhuma. À expressão, portanto, cabe apenas *pronunciar* (*sc. pronuntiare*: “declarar”, “dar algo a público”) ao exterior aquelas afecções *enquanto são delas signos subordinados*, isto é, enquanto significam derivadamente por imposição o mesmo que aquelas afecções significam primariamente de modo natural. Assim, a única razão pela qual é possível dizer que tais palavras faladas se refiram àquilo mesmo que é significado pela afecção da alma é o fato de que tais palavras sejam *marcas* (*notae*) das afecções da alma, mas não seus signos.

Em suma: o signo convencional significa a mesma coisa que a afecção da alma de modo *derivado*. Primeiro é preciso que haja a significação natural, para que só então seja imposta a significação convencional que duplica aquela. Como destaca Pierre Alféri (1989, p. 278s.), temos aqui uma ordem de origem, apesar de que, ainda segundo ele, Ockham recorra a um exemplo que pode se revelar inapropriado para explicá-la. O exemplo em questão é o seguinte:

[...] a afecção significa primeiramente a coisa e derivadamente (*sc. secundarie*) a voz significa não a afecção da alma, mas a mesma coisa significada pela afecção; de modo que se a afecção mudasse seu significado, imediatamente a voz, por si mesma, sem nenhuma nova imposição ou instituição, mudaria seu significado. (Ockham 1978, I, Prooem., § 2, p. 347; 1974 I, 1, p. 8; 1999, p. 119).

A dificuldade que, com razão, é aí apontada por Alféri é a de que uma afecção nunca poderia ter seu significado mudado, afinal, ela é signo *natural* da coisa: para Ockham, “a mudança de significação de um conceito não quer dizer nada além da formação de um conceito completamente novo”.<sup>5</sup> De fato, Ockham parece pretender salvaguardar com seu exemplo apenas o caráter derivado da significação convencional: a voz (falada ou escrita) não é um signo por si mesma, mas *recebe*, por imposição, essa capacidade significativa. No entanto, podemos encontrar na própria exposição de Ockham uma justificativa para a inserção de seu “mau” exemplo:

5 No entanto, o próprio Ockham alerta que seu exemplo não deve ser tomado sem restrições: “Entre esses termos, porém, encontram-se algumas diferenças. Uma é que o conceito ou afecção da alma significa naturalmente tudo o que significa, já o termo falado ou escrito nada significa senão de acordo com a instituição voluntária. Do que se segue outra diferença, qual seja, que, por imposição, o termo falado ou escrito pode mudar seu significado. O termo concebido, entretanto, não muda o seu significado por imposição de quem quer que seja.” (Ockham 1974 I, 1, p. 8; 1999, p. 120).

é apenas porque o signo convencional é *subordinado* ao signo natural que Aristóteles teria dito que as vozes seriam “as marcas daqueles que são afecções na alma”. Mas Boécio, ao parafrasear essa afirmação de Aristóteles, teria dado ocasião para o equívoco que gera todas as interpretações do triângulo aristotélico que são diversas da agora proposta. Em sua paráfrase, Boécio teria tomado a palavra “marca” por “signo”:

Boécio pretende o mesmo [sc. que as vozes sejam “marcas” das afecções] quando diz que as vozes *significam* os conceitos. E, universalmente, todos os autores, ao dizer que todas as vozes significam afecções ou são marcas delas, não pretendem senão que as vozes são signos de significância secundária daquilo que através das afecções da alma é primariamente importado, ainda que algumas vozes importem primariamente afecções da alma ou conceitos que, entretanto, importam secundariamente outras intenções da alma (...). E assim como deve ser dito sobre as vozes em referência seja às afecções, seja às intenções, seja aos conceitos, do mesmo modo, proporcionalmente quanto a isso, deve-se ter sobre estes que são em escrito em relação às vozes (Ockham 1974, I, 1, p. 8; 1999, p. 119. O grifo é nosso.).

Por outro lado, a tese da subordinação significativa parece supor outra talvez ainda mais intrigante: a redução de toda intelecção a um termo proposicional em potencial. Que esta tenha sido uma das principais características da posição ockhamiana pode ser visto logo no início de sua *Suma de Lógica*, quando Ockham apresenta explicitamente as afecções da alma que compõem o triângulo aristotélico como *termos*. Segundo Ockham,

Cumpra saber que, tal como, segundo Boécio em *Perihermenias* I, a oração é tríplice, a saber, escrita, falada e concebida, tendo unicamente ser no intelecto, também o *termo* é tríplice, a saber, escrito, falado e concebido. (Ockham 1974, I, 1, p. 7; 1999, p. 119. O grifo é nosso.).

Pouco antes, Ockham havia declarado entender o termo tal qual o faz Aristóteles nos *Primeiros analíticos*, ou seja:

Chamo termo àquilo em que a proposição se resolve, como predicado e como sobre o que se predica, seja ou não seja aposto ou dividido. (Ockham 1974, I, 1, p. 7; 1999, p. 118).

Mas é na definição de signo que Ockham mostrará os limites dessa compreensão. Afinal, ainda que tanto as afecções da alma como as vozes faladas e escritas sejam apresentadas como termos, nada leva a crer que esses signos apenas ganhem sua significação num contexto proposicional (cf. Panaccio 2004, p. 53-55).

Em sua *Suma de Lógica*, Ockham apresenta duas acepções de signo, destacando que a primeira delas não seria pertinente à discussão à qual fazemos referência. Nesta primeira acepção, o signo é descrito como “tudo aquilo que, apreendido, faz algo outro vir à cognição, ainda que não faça a mente ir à primeira cognição dele [...], mas à atual após a habitual”. (Ockham 1974, I, 1, p. 8 s.; 1999, p. 120). Ou seja, segundo essa acepção, aquilo que é apreendido deve ser tomado como um signo na medida em que remete ao conhecimento de algo *outro*, isto é, de algo que não seja ele mesmo. Uma ilustração clássica dessa acepção, embora não tenha sido mencionada por Ockham, é a da fumaça que é signo do fogo. De acordo com o que parece ser a opinião de Ockham, a fumaça, na medida em que *apreendida*, nada mais é que uma afecção da alma que, por sua vez, é primariamente signo da própria fumaça. No entanto, quando cumpre sua função de signo tal como descrita nesta primeira acepção, a apreensão da fumaça remete à afecção de *outra coisa* que não ela mesma, a saber, o fogo.

Essa primeira descrição de signo causou várias confusões nas apresentações que dela foram feitas. Uma interpretação constante é a de que a voz falada (ou escrita), tal qual é apresentada no início da *Suma de Lógica*, seja o mesmo tipo de voz mencionada por Ockham como uma ilustração desta primeira definição de signo, segundo a qual a voz significaria naturalmente.<sup>6</sup> Essa confusão pode, porém, ser facilmente desfeita. Na sua *Exposição para o “Sobre a interpretação” de Aristóteles* Ockham torna explícita a diferença entre as vozes significativas *naturalmente* e as significativas *por convenção*. Ali Ockham mostra que apenas quando se quer tomar a voz num sentido mais amplo, e, portanto, diverso daquele segundo o qual se considera a voz convencional, é que se pode dizer que há vozes que são signos naturais de algo, assim como quando se diz, por exemplo, que a risada dada por alguém seja um signo natural da alegria.

6 Por exemplo, Michon 1994, p. 37: “Appelons les signes définis par la première définition des signes<sub>1</sub>, et ceux qui répondent à la seconde des signes<sub>2</sub>: ce qui distingue le signe<sub>2</sub> du signe<sub>1</sub> est sa capacité à entrer dans une proposition. [...] Le cercle du vin n’est pas un tel signe [sc. “signe<sub>2</sub>”]: il ne peut faire partie d’une proposition. Les mots, en revanche, peuvent être agencés en phrases. Il deviennent alors des termes. *Mais le nom du LC [Langage Conventionnel] est à la fois signe<sub>1</sub> et signe<sub>2</sub>”*. O grifo é nosso.

Nesse exemplo, que ilustra o que venha a ser uma voz significativa naturalmente, podemos perceber pressuposto exatamente o mesmo esquema anunciado na primeira definição de signo, ou seja, a voz, que é a risada dada por alguém, não é tomada como um signo que aponta o conhecimento de si mesma, isto é, do ato de rir, mas *de algo outro*: a alegria expressada através do riso. Mas a voz convencional nunca poderia ser tomada como um signo nessa acepção, afinal, ela não traz à cognição algo que seja diverso dela: a voz convencional é um signo *subordinado*, isto é, uma *marca*, da afecção da alma que, quando inteligida, não traz ao intelecto o conhecimento de *algo outro*, mas o conhecimento daquilo mesmo de que é signo.

Outro aspecto importante desta primeira acepção de signo é fato de que ela esteja baseada numa relação causal. Na medida em que é signo de algo *outro*, a relação entre o signo e o significado nesta acepção é análoga à relação entre a causa e o efeito:

E assim [i.e., e tomando o signo nesta primeira acepção] a voz significa naturalmente, *assim como qualquer que seja o efeito significa ao menos sua causa*; assim como também o círculo significa o vinho na taverna. Mas não falo aqui sobre o signo tão geralmente. (Ockham 1974, I, 1, p. 8 s.; 1999, p. 120).

Portanto, o círculo significa o vinho na taverna na medida em que é *o efeito de uma causa*: a existência de vinho na taverna. O mesmo ocorre com o riso, isto é, a voz que significa naturalmente: o riso é o efeito da alegria, assim como a fumaça é efeito do fogo. Assim, ao ser *apreendido*, o riso (isto é, o efeito) leva à cognição de algo *outro*, a alegria daquele que ri (ou seja, a causa). Do mesmo modo, ao ser *apreendido*, o círculo leva ao conhecimento de algo *outro*, a existência de vinho na taverna. Desde este ponto de vista, parece claro que todas as explicações que procuram dar conta de um aparente “erro de copista” (Michon 1994, p. 37, nota 3) ou uma possível “falha de edição” (Panaccio 2001, p. 59, n. 6 e 13) do texto latino de Ockham tornam-se dispensáveis.

Outro modo de tornar esta compreensão ainda mais clara é, tal como o próprio Panaccio (2001, p. 48) o propôs, tentar reconstituir qual seria a hipotética pergunta feita pelos “impertinentes” e à qual Ockham estaria então respondendo.<sup>7</sup> Panaccio propõe que seja esta: não seriam

<sup>7</sup> Com efeito, o trecho do texto que antecede à apresentação da primeira acepção de signo é o seguinte: “Contudo, em razão dos impertinentes, cumpre saber que o signo é tomado de dois modos.” (Ockham, *loc. cit.*).

as palavras faladas também signos naturais? Ao que ele responde: sim, Ockham concederia que na primeira acepção de signo, a palavra falada seria de fato um signo natural (*ibidem*, p. 46). O que Panaccio não leva em conta, porém, é que uma *vox prolata* e uma *vox* natural são, como já mostramos, coisas diversas. De fato, Panaccio traduz invariavelmente o termo latino *vox* por “palavra falada” (*spoken word*), o que no caso da voz que significa naturalmente resulta numa tradução inexata. Que assim o seja, pode ser confirmado pelo próprio texto ockhamiano neste mesmo capítulo da *Suma de Lógica*:

Entre esses termos, porém, encontram-se algumas diferenças. Uma é que o conceito ou afecção da alma significa naturalmente tudo o que significa, já o termo falado ou escrito nada significa *senão de acordo com a instituição voluntária*. (Ockham 1974, I, 1, p. 8; 1999, p. 120. O grifo é nosso.).

Aliás, é a propósito deste trecho que Ockham propõe o “esclarecimento” analisado a respeito da compreensão de signo. Assim, em vez de, como sugere Panaccio, “não seriam as *palavras faladas* também signos naturais?”, a pergunta feita pelos impertinentes (*sc. protervi*) – isto é, aqueles que propõem questões descabidas para o debate – poderia ter sido mais precisamente esta: não seriam *as vozes* também signos naturais?<sup>8</sup> Ao que Ockham parece ter respondido: sim, são. Mas tomando as vozes e o signo numa acepção completamente diversa daquela relacionada ao debate aqui proposto...

Em sua segunda acepção, que, como aponta o próprio Ockham, interessa ao debate que relatamos, o signo é tomado

por aquilo que faz algo vir à cognição e é naturalmente capaz de supor por aquilo (*sc. “natum est pro illo supponere”*), ou a ser acrescentado a tal na proposição – são desse modo os sincategoremas e os verbos e aquelas partes da oração que não têm significação finita;<sup>9</sup> ou

8 Em Ockham 1978, I, 1, § 4, p. 380, aliás, há a proposta de problema semelhante: “E se for descabidamente argumentado (*sc. “Et si proteviatur”*) que algum nome signifique naturalmente, pois o choro significa naturalmente a dor e o riso naturalmente significa a alegria; ...”.

9 Termos sincategoremáticos são aqueles que “não têm significação *finita e certa*” como “todos, nenhum, algum, todo”, etc., uma vez que nada dizem se tomados isoladamente. Contrapõem-se aos termos categore-

que é naturalmente capaz de ser composto de tais, deste modo é a oração. E tomando assim o vocábulo 'signo', a voz não é signo natural de nada. (*ibidem*, p. 9).

Se tomarmos a primeira parte dessa nova acepção, a saber, o signo é "aquilo que faz algo vir à cognição e é naturalmente capaz de supor por aquilo ou a tal é acrescentado na proposição", a comparação com a acepção anteriormente apresentada é inevitável. Afinal, inicialmente a diferença seria de apenas três palavras. Na primeira acepção, se dizia que signo é "tudo aquilo que *apreendido* faz algo *outro* vir à cognição".<sup>10</sup> Como veremos, a supressão das palavras destacadas será essencial para a compreensão da acepção agora em pauta. Portanto, para que seja possível evidenciar quais são as diferenças entre estas acepções, vejamos como a segunda delas poderia ser apresentada se tomada esquematicamente:

"Toma-se o signo por aquilo que:

- (A) faz algo vir à cognição

e é naturalmente capaz de

- (a') supor por isso que faz vir à cognição

ou

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

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

---

máticos, palavras que têm significação finita e certa, como "homem", "animal", "brancura", etc. (Ockham 1974, I, c. 4, p. 15; 1999, p. 126 s.). As partes da oração que não têm significação *finita* são aquelas que por si mesmas não significam nem o verdadeiro nem o falso (Ockham 1978, I, c. 4. § 1, p. 391).

10 Panaccio, 2001, p. 47-49, porém, parece entender a omissão da palavra "*aliud*" como uma espécie de supressão estilística, uma vez que lê a segunda acepção como se dissesse exatamente o mesmo que a anterior, isto é, que o signo traz "algo *outro*" à cognição. Afinal, apesar de traduzir a primeira definição de signo deste modo: "a sign [...] brings *something else* to mind ...", e a segunda deste modo: "a sign [...] brings *something* to cognition...", respeitando, portanto, a omissão de "*aliud*" no texto latino, retoma por duas vezes a fórmula na sua reconstrução da segunda definição: "a sign [...] (A) bring *something else* to cognition", o que se revelará essencial à sua interpretação. (Os grifos são nossos.).

- (B) é naturalmente capaz de ser composto a partir de <A>, deste modo é a oração”.

Panaccio (2001, p. 49) propõe um esquema diverso desse por nós apresentado, pois acredita que a definição de signo apresentada é regida por três clausulas, das quais <A> e <a’> formariam a primeira, tal qual uma conjunção; <a”> equivaleria à segunda; e <B> à terceira. Panaccio justifica sua divisão com a afirmação de que <a”> (ou “(B2)”, em seu texto), seria diferente de <A> e <a’> na medida em que os termos sincategoremáticos não trariam “*algo de outro*” à mente, fato que, reconhece, não seria tão óbvio no que diz respeito à <B> (isto é, “(B3)” em seu texto).

Esse esquema seria importante, ainda de acordo com sua argumentação, porque não permitiria que o modo ora em pauta de entender o signo fosse tomado como um caso particular do anterior nem como um postulado da linguagem mental (cf. Michon 1994, p. 40 ss.), mas como uma nova *definição* de signo. Afinal, Ockham antes estaria preocupado em dar conta de certa terminologia lógica corrente em sua época, como é o caso dos termos sincategoremáticos – então correntemente tomados como signos e que claramente não trariam nada *de outro* à mente – do que em defender certa teoria de uma *oratio mentalis*.<sup>11</sup>

E ainda que o mesmo não seja óbvio para <B>, como apontado, Panaccio alega que mesmo assim sua leitura ainda traria uma vantagem: ela não nos forçaria a defender que os signos que podem ser classificados sob <B> tenham significados próprios, sob o argumento de que as orações (*sc. sentences*), nesta acepção, não precisariam trazer *algo de distintivo* à mente, tal como os termos sincategoremáticos. Em suma, esta nova definição de signo teria como finalidade apenas entender “em que sentido de *signum* pode ser dito que as palavras faladas sejam antes signos convencionais que naturais” (*ibidem*, p. 51), sem que suas características sejam especialmente dependentes de alguma teoria dos conceitos em particular.

11 Panaccio 2001, p. 49: “It thus becomes clear that the second sense of *signum* does not merely correspond to a particular case of the first, which would then have been artificially enlarged simply to include concepts, as Michon suggests. Signs which specifically belong to category (B2) in particular (*syncategoremata*, that is), do not (in so far as they are of interest to logicians) ‘bring something else to mind’. [...] Ockham simply takes it for granted that the term *signum* as it is used in logic, must apply to *syncategoremata*. This has nothing to do with his postulation of an *oratio mentalis* [...] His definition here simply takes due account of the practice and terminology of his fellow logicians: a technical sense of *signum* was needed to cover – at least – the case of *syncategoremata*, whether spoken, written or mental.”.

Toda esta volta dada por Panaccio parece, porém, desnecessária. Afinal, parece suficiente para que a segunda definição de signo não seja tomada como um caso particular da anterior o fato de que ambas as definições tratam, declaradamente, de coisas diversas: a primeira, do que seja um signo “em geral”, expressamente apontado como desinteressante para a discussão em pauta. A segunda, do signo “que interessa ao que é tratado na lógica”. Por outro lado, nem  $\langle A \rangle$ , nem nenhuma das outras “cláusulas” apontadas fariam referência ao signo que traria algo *de outro* à mente: o signo é ali apontado, sob a primeira de suas condições principais, como aquilo que faria algo vir à cognição, sem mais qualificações. Ou seja, trata-se de pensar, seja a afecção da alma, seja a voz, na medida em que são signos da coisa: a afecção da alma ou a própria voz não fazem algo *de outro* vir à mente, uma vez que, a afecção da alma é, em si mesma, a apreensão de algo. Consequentemente, a voz, enquanto um signo subordinado, não faz algo *de outro* vir à mente, uma vez que não faz mais que *duplicar* a função significativa da afecção. Como vimos, o fazer algo *de outro* vir à mente implica o conhecimento de algo – seja ele  $y$  – que, por ser o efeito de outro – seja ele  $x$  –, traz à mente o conhecimento deste outro, ou seja,  $x$ . A fumaça, à medida que em si mesma já é algo na mente, traz à própria mente o conhecimento de algo *outro*, sua causa, a saber, o fogo.

Assim, nessa acepção, o signo seria aquilo que faria algo vir a cognição  $e$ , ao fazer algo vir à cognição, poderia, *por si mesmo*, isto é, *naturalmente* (*sc. natum est*), supor<sup>12</sup> por aquilo que é conhecido desde que faça parte de uma proposição. Por outro lado, o signo também poderia ser tomado como aquilo que faz algo vir à cognição  $e$  que poderia, por si mesmo, isto é, naturalmente, ser acrescentado a um signo tal como aquele que pode supor por algo na proposição: este signo poderia ser tanto um sincategorema, como um verbo, como “aquelas partes da oração que não têm significação finita”, ou seja, os complexos. Dados esses argumentos, parece desnecessário retomá-los aqui para mostrar em que sentido a argumentação de Panaccio sobre “(B3)” necessitaria de ajustes: nada se segue de seu argumento a respeito do signo como aquilo que traria “algo *de outro*” à mente.

Assim, também o argumento final de Panaccio parece poder ser colocado de maneira mais precisa. A finalidade desta segunda acepção de signo não seria exatamente a de entender “em que sentido de *signum* pode ser dito que as palavras faladas sejam antes signos convencionais

12 Isto é, “como que *estar no lugar* daquilo que é conhecido”, em paráfrase à definição de suposição em Ockham 1974, I, 63, p. 193; 1999, p. 314.

que naturais”, mas a de entender “em que sentido tanto as afecções quanto as vozes impostas como signos subordinados dessas afecções podem ser tomadas como um signo”, aquela como um signo natural e a voz como um signo convencional: “E tomando assim o vocábulo ‘signo’, a voz não é signo natural de nada.”.

O signo mental nunca trazendo à mente nada *de outro*, caberia perguntar se há no intelecto algo diverso da apreensão da afecção que *naturalmente* pode ser parte de uma proposição. Ockham parece entender que não. Afinal, que a apreensão dos termos (*sc.* “incomplexos”) que podem vir a formar uma proposição (*sc.* o complexo) no intelecto preceda ao ato de juízo e seja idêntica à própria apreensão do singular aparece como um ponto bem demarcado na sua obra. Na primeira questão do Prólogo da *Ordinatio* ockhamiana, por exemplo, é possível ler o seguinte:

[...] todo ato judicativo *pressupõe na mesma potência a notícia incomplexa dos termos, porque pressupõe o ato apreensivo. E o ato apreensivo a respeito de algum complexo pressupõe a notícia incomplexa dos termos*, segundo o Comentador no comentário 21 para o livro III do *De anima* [...]. Destas autoridades fica patente que o intelecto não pode formar nenhuma proposição, nem, conseqüentemente, apreender, *a não ser que primeiro entelija os singulares, isto é, os incomplexos*. [...] Com efeito, é preciso que a virtude que compreende os simples e os compostos seja a mesma. (Ockham 1967, Prol., q. 1, p. 21 s.; 1997, p. 72. Os grifos são nossos).

Assim, resta saber como esta tese ockhamiana segundo a qual a apreensão primeira do singular não é nada diverso da apreensão do incomplexo que é (ou pode *naturalmente* vir a ser) *termo* da proposição responde às dificuldades levantadas pelo debate proposto a respeito do *Sobre a interpretação*. No que diz respeito à atribuição da verdade ou da falsidade à proposição, Ockham pensa ser suficiente sustentar a relação significativa que é própria da proposição, ou seja, a verdade ou a falsidade da proposição não se deve ao fato de que a composição ou a divisão promovidas pelo intelecto seja verdadeira ou falsa, como quer Duns Escoto, mas se deve simplesmente ao fato de que a proposição seja ou não de fato um signo das coisas:

Ora, a verdade e a falsidade são certos predicáveis da proposição, que importam que tal qual é por parte do significado, assim é denotado pela proposição que é o signo; donde, a pro-

posição ser verdadeira não é a proposição ter alguma tal qualidade em si, mas a proposição ser verdadeira é ser tal qual é significado pela proposição. Donde, se Sócrates se senta, então 'Sócrates senta-se' é verdadeira, porque é tal qual é denotado pela proposição 'Sócrates senta-se'; e se Sócrates não se senta, então 'Sócrates senta-se' é falsa, porque não é tal qual é denotado por 'Sócrates senta-se'; e deve-se dizer do mesmo modo sobre todos os outros, como se dirá à frente. (Ockham 1978, I, Prooem., § 12, p. 376).

Por outro lado, a tese ockhamiana segundo a qual tanto as afecções como as vozes são signos imediatos das coisas parece suplantar a dificuldade da interpretação de Duns Escoto que propunha uma distinção entre a coisa *tal qual é na realidade* e a coisa *como inteligida*. Com efeito, tão logo termina sua apresentação das relações mantidas entre as vozes (faladas e escritas), as afecções e as coisas, Ockham propõe-se, na *Exposição para o Sobre a interpretação*, a esclarecer o que vem a ser a afecção da alma da qual se fala ali. E a primeira coisa por ele feita é propor uma lista de sinônimos para o que é ali chamado de afecção. Segundo Ockham,

toma-se a afecção da alma por algo que pode servir de predicado para algo, que não é voz nem escritura, e é chamado por alguns de intenção da alma, por outros é chamado de conceito. (Ockham 1978, I, Prooem., § 3, p. 349).

A mesma lista é dada de modo ainda mais amplo na *Suma de Lógica*, texto no qual Ockham ainda parece descartar uma tese semelhante à de Duns Escoto que foi aqui mencionada, a saber, a tese que dividia as coisas *como são na realidade* e *como são inteligidas*:

[...] as vozes são signos secundários daqueles dos quais as intenções da alma são signos primários. E nesta medida Aristóteles diz que as vozes são "marcas daqueles que são afecções na alma". Ora, aquilo que, existindo na alma, é signo da coisa, a partir do qual a proposição mental é composta do modo pelo qual a proposição vocal se compõe de vozes, às vezes é chamado de intenção da alma, às vezes de conceito da alma, às vezes de afecção da alma, às vezes similitude da coisa, e Boécio, no comentário sobre o *Perihermenias*, chama de intelecto. Donde pretende que a proposição mental seja composta de intelectões; *não certamente de intelectões que são realmente da alma intelectiva, mas de intelectões que são certos signos na alma que significam outros e a partir dos quais a proposição mental é composta*. Donde sempre

que alguém profere a proposição vocal, antes forma interiormente uma proposição mental, que não é de nenhum idioma, de modo que muitos freqüentemente formam interiormente proposições as quais, no entanto, ignoram como exprimir em razão de defeito do idioma. As partes de tais proposições mentais são chamadas conceitos, intenções, similitudes e intelectos. (Ockham 1974, I, 12, p. 41 s.; 1999, p. 153. O grifo é nosso).

Tal lista, no entanto, não parece querer indicar senão que Ockham pretende tomar todos esses “nomes” (ou seja, “conceitos, intenções, similitudes e intelectos”) como se quisessem sempre dizer o mesmo, isto é, que todos esses “nomes” devem ser tomados como nomes de uma mesma coisa e que, portanto, deve ser deixada de lado qualquer compreensão teórica que pudesse diferenciá-los entre si. Esta sua intenção aparece claramente no texto da *Suma de Lógica*, onde, logo em seguida à passagem que acabamos de citar, Ockham se pergunta o que é isso que na alma vem a ser tal signo, ou seja, o que é a afecção citada na formulação do triângulo semiótico aristotélico. Na *Exposição para o Sobre a interpretação*, essa pergunta dá início à exposição de Ockham que é conhecida sobretudo por mostrar seu abandono da teoria do *fictum* e a assunção da teoria de que a afecção da alma não é senão a própria intelecção. No entanto, talvez nos seja útil dar alguma atenção a algo que precede esta exposição da passagem da teoria do *fictum* à teoria do ato intelectual. É a apresentação feita por Ockham, ali de modo bastante resumido, de sua rejeição da teoria das *species*.

Um ponto geralmente frisado como sendo essencial para a compreensão desta crítica promovida por Ockham é a aplicação feita por ele do princípio de economia, sua famosa “navalha”, na medida em que Ockham defenderia que a teoria das espécies pode ser vista como algo totalmente supérfluo no que diz respeito ao processo da apreensão do conhecimento (Pannacio 2004, p. 28s.; Stump 1999, p. 194s.). As divergências parecem estar, no entanto, na compreensão do que exatamente Ockham visa cortar.

Eleonore Stump, por exemplo, parece apontar que o recurso ao princípio de economia não faria mais que permitir a Ockham afirmar que é possível fazer o mesmo que se faz quando se recorre à teoria das espécies sem a necessidade de postular a existência de tais espécies, ou seja, que toda crítica de Ockham se resumiria a dizer que a teoria das espécies faria com mais elementos aquilo que sua teoria conseguiria fazer com menos (Stump 1999, p. 193s.). Com efeito, esse parece ser o argumento de fundo que rege toda a questão XIII da *Reportatio*

de Ockham, na parte referente ao *Segundo Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo, que ali é apresentado assim:

[...] para que se tenha a cognição intuitiva não é preciso por algo além da intelecção e da coisa conhecida, e absolutamente nenhuma espécie. Isto se prova: porque não se faz por mais o que se pode fazer por menos. Ora, através da intelecção e da coisa vista, sem qualquer espécie, pode se dar a cognição intuitiva, portanto, etc. (Ockham 1981, II, q. 12-13, p. 268).

A mesma questão da *Reportatio* ockhamiana é empregada por Panaccio para um diagnóstico semelhante, a saber, o de que a crítica de Ockham à teoria das espécies inteligíveis não teria outro objetivo que o de evitar “complicações inúteis em epistemologia. Parcimônia, aqui, escreve Panaccio, é a única preocupação manifesta de Ockham” (Panaccio 2004, p. 30).

No entanto, proporemos aqui que talvez este texto da *Reportatio* não seja o melhor (ou, pelo menos, nem o único nem o principal) texto de Ockham que se deve utilizar para explicar a crítica da teoria das espécies tal qual ela aparece no Proêmio da *Exposição para o Sobre a interpretação*. Com efeito, o texto aludido é motivado pela seguinte questão: “Se o anjo superior entende por menos espécies que o inferior” (Ockham, *loc. cit.*, p. 253), que por sua vez é ligada à seguinte questão anterior: “Se o anjo entende o que é diverso de si através de sua essência ou de espécies” (*ibidem*, p. 251). A resposta será negativa no que diz respeito à necessidade da espécie e de fato estará baseada no princípio de economia, tal como acabamos de ver. No entanto, há que se considerar sobre esta questão que a discussão gira em torno do que são tais espécies no intelecto *angélico* e que a questão toma em seu enunciado como ponto assumido – ao menos em uma de suas formulações aqui apresentadas – algo que será absolutamente rejeitado por Ockham, a saber, que o anjo entenda através de espécies. Mais adequada ao caso que nos interessa, portanto, seria uma crítica de Ockham que estivesse voltada ao caso particular do conhecimento humano. E, de fato, esta crítica aparece no texto da sexta questão da terceira distinção da *Ordinatio* ockhamiana, intitulada: “Se a primeira notícia do intelecto pela primazia da geração é a notícia intuitiva de algum singular” (Ockham 1970, p. 483-521). Porém, antes de partirmos para uma apresentação desta questão, vejamos como Ockham apresenta sua rejeição à teoria das espécies inteligíveis no Proêmio da sua *Exposição para o Sobre a interpretação*:

A opinião (sobre o que é a afecção na alma) pode ser outra:<sup>13</sup> que a afecção da alma, sobre a qual o Filósofo fala aqui, é algo que pode servir de sujeito ou de predicado, a partir do qual é composta a proposição na mente que corresponde à proposição na voz, e que essa afecção é a espécie da coisa que naturalmente representa a coisa, e por isso pode naturalmente supor pela coisa na proposição.

Ora, esta opinião me parece mais irracional que a primeira, seja porque tal espécie não deve ser posta dada a superfluidade, como será patente noutra lugar; seja porque, assim como foi dito contra a opinião anterior (de que a afecção era uma qualidade da alma distinta do ato intelectual), nada há na alma de realmente distinto dela a não ser o hábito ou o ato, segundo o Filósofo; seja porque então tais afecções permaneceriam na alma ainda que a alma nada cogitasse, e haveria proposições na alma mesmo quando ela não cogitasse nada em ato. (Ockham 1978, Prooem., § 5, p. 350s.)

Assim, três são os argumentos segundo os quais, para Ockham, a afecção não deve ser entendida como uma espécie: 1º) porque tal espécie seria supérflua, 2º) porque nada há na alma, segundo o que Ockham entende ser a posição de Aristóteles, que não seja ato ou hábito e, por fim, 3º) porque tais afecções permaneceriam na alma ainda que a alma nada cogitasse e haveria proposições na alma mesmo quando ela não cogitasse nada em ato.<sup>14</sup> Nosso objetivo aqui será apenas o de explicitar o que fundamenta ao menos o primeiro destes três argumentos.

No texto da *Ordinatio*, a crítica de Ockham à teoria das espécies tem dois opositores definidos: Tomás de Aquino e Henrique de Gand. Tomás seria analisado na medida em que põe a

13 Cf. Rogério Marston, *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna*, quest. 6: “Portanto, assim como a coisa sensível gera sua espécie no olho, espécie que, porque através dela vejo a coisa exterior, é para mim a razão de ver, assim também, a partir da espécie de algo que está na memória, se eu quiser recordar disso atualmente, gera-se certa espécie semelhante àquela que está na memória no olho da inteligência, e então conheço atualmente, porque visto que de não-inteligente em ato sou feito inteligente em ato, é preciso que se dê, a respeito de meu intelecto, alguma mudança em algo absoluto, e este absoluto é a espécie gerada com o tesouro da memória expressa no olhar da inteligência” (*Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* VII, Quaracchi 1923, 118).

14 Segundo Panaccio 2004, p. 28: “What Ockham objected to in this account is not that it involved intellectual representations stored in the mind for future use – he needed that too himself in the guise of the *habitus* – but that the intelligible *species* it postulated should *always be prior to the intellectual acts of cognition*, and that they were seen as presupposed by these acts.”

necessidade das espécies para o conhecimento das coisas materiais. Henrique de Gand, na medida em que propõe uma versão para a teoria correntemente conhecida como a da “conversão aos fantasmas”, que, no final, possibilitaria ao intelecto o conhecimento dos singulares.

Aqui, nos limitaremos à análise da crítica de Ockham à opinião de Tomás, que tem como ponto de partida o que é apresentado no primeiro artigo da questão 86 da primeira parte da *Suma de Teologia*, em que é proposta a seguinte questão: “Se o *nosso* intelecto conhece os singulares” (Aquino 2004, p. 180-185. Grifo nosso.). Em sua exposição, Ockham cita assim o texto de Tomás:

Quanto à questão [de se a primeira notícia do intelecto pela primidade da geração é a notícia intuitiva de algum singular], diz-se “que o nosso intelecto não pode conhecer direta e primeiramente o singular nas coisas materiais [Tomás de Aquino, *Suma de Teologia* I, q. 86, a. 1, Resp.]. A razão disso é que o princípio da singularidade nas coisas materiais é a matéria individual. Ora, o intelecto entende abstraído a espécie inteligível de tal matéria; ora, o que é abstraído da matéria individual é o universal. Portanto, o intelecto não conhece diretamente senão os universais, mas pode conhecer indiretamente e como que por certa reflexão o singular, porque também depois que tiver abstraído as espécies inteligíveis, não pode inteligê-las em ato senão voltando-se aos fantasmas nos quais entende as espécies inteligíveis, como é dito em *Sobre a alma* III [7, 431a 16-17]”. (Ockham 1970, I, d. 3, q. 6, p. 483 s.).

Como o esclarece o próprio Tomás nesta mesma questão em trecho não citado por Ockham, o ponto que impede a intelecção direta do singular não é de fato a singularidade em si mesma, mas a materialidade característica do singular:

cumprir dizer que o singular não é incompatível com a inteligibilidade na medida em que é singular, mas na medida em que é material, pois nada é inteligido, a não ser imaterialmente. Por isso, se houver algum singular imaterial, como é o intelecto, isto não é incompatível com a inteligibilidade (Aquino 2004, I, q. 86, a. 1, ad 3m, p. 183).

Em suma, no trecho em pauta, dois argumentos são levantados por Tomás como justificativas para impedir a defesa do conhecimento direto do singular: 1º) o fato de que o princípio de

singularidade nas coisas materiais é a matéria individual; 2º) o fato de que o intelecto entende abstraído a espécie inteligível de tal matéria, sendo que aquilo que é abstraído da matéria individual é o universal, ou seja, a matéria é o princípio de individuação. Destes dois argumentos, o primeiro será escolhido por Ockham como o mais importante a ser combatido, ou seja, a tese de que a matéria individual impede o conhecimento direto do singular.

Um resumo dos argumentos pelos quais Tomás defende essa sua tese é apresentado na questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia*, no artigo sexto, que propõe a questão de “Se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis” (Aquino 2004, p. 108-117). Ali, Tomás apresenta a solução aristotélica para o problema do conhecimento das coisas sensíveis como uma via intermediária entre a opinião de Demócrito e de Platão, que ele acabara de resumir pouco antes. Em suma, segundo Tomás, para Demócrito, diferentemente do que Aristóteles sustenta no *De anima*, o intelecto não difere do sentido, e, “Assim, porque o sentido é modificado pelo sensível, [Demócrito e outros antigos estudiosos da natureza] julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanções de imagens” (*ibidem*, I q. 84 a. 6 *Resp.*, p. 111).

Já para Platão, ainda segundo Tomás, “o intelecto difere do sentido” e “é uma capacidade imaterial que não se utiliza de órgão corporal no seu ato” (cf. *ibidem*, p. 113). O principal argumento apresentado por Tomás para apoiar esta tese de Platão seria o de que Platão teria levado às últimas conseqüências a tese de que “o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo”, tese aliás, que Tomás parece afirmar ser retomada em certa medida por Aristóteles ainda que em outra roupagem, como veremos a seguir:

[...] como o *incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo*, [Platão] sustentou que o conhecimento intelectual não se dá por modificação do intelecto pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas, como foi dito [a. 4-5]. Sustentou também que o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma. Donde, nem o próprio sentido, visto ser uma certa faculdade espiritual, ser modificado pelos sensíveis; mas, os órgãos dos sentidos serem modificados e, por essa modificação, a alma é de um certo modo despertada para que forme em si as espécies dos sensíveis. [...] Assim, portanto, de acordo com a opinião de Platão, nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem também o sensível totalmente das coisas sensíveis; mas os sensíveis despertam a alma sensível para sentir, e de modo semelhante, os sentidos despertam a alma intelectual para inteligir. (*ibidem*, p. 113. Grifo nosso.).

A via intermediária de Aristóteles consistiria, segundo Tomás, basicamente em assumir a tese platônica segundo a qual o intelecto difere do sentido, afastando-se, porém, de Platão ao afirmar que “o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo”, no que ele concordaria, portanto, parcialmente com Demócrito:

visto não ser incoerente que os sensíveis, que estão fora da alma, causem algo no conjunto, Aristóteles concordou com Demócrito nisto, que as operações da parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis no sentido; não a modo de emanção, como Demócrito sustentou, mas por uma certa operação. [...] (*ibidem*, p. 113).

No entanto, ainda que a solução aristotélica seja apresentada como intermediária, ela ainda parece não conseguir se descolar totalmente da tese platônica segundo a qual “o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo”. Afinal, ainda que os sentidos tenham seu papel e, portanto, seja possível sustentar que há certa operação no conjunto corpo/alma no que diz respeito à apreensão do sensível, Aristóteles ainda teria se visto com um problema semelhante ao de Platão na medida em que não poderia conceder que o sensível de algum modo modifique o intelecto. Esse problema é assim apresentado por Tomás:

Mas, Aristóteles sustentou que o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, *nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea*. Por isso, para causar a operação intelectual, de acordo com Aristóteles, não basta apenas a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre, visto que “o agente é mais honroso que o paciente”, como ele próprio diz. Não, porém, de tal modo que a operação intelectual seja causada em nós apenas pela impressão de algumas coisas superiores, como Platão sustentou; mas, aquele agente mais elevado e mais nobre, que [Aristóteles] denomina intelecto agente, do qual já falamos acima [q. 79, a. 3-4], torna os fantasmas recebidos dos sentidos inteligíveis, à maneira de uma certa abstração.

De acordo com isto, portanto, no que concerne aos fantasmas, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como os fantasmas não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes de um certo modo, a matéria da causa. (*ibidem*, p. 115. Grifos nossos.).

Ockham começa a exposição de sua crítica a esta teoria que propõe a necessidade das espécies para o conhecimento afirmando que *deve ser concedido que o singular seja inteligido*. No entanto, em vez de um ataque direto à posição de Tomás, Ockham parece tentar nuançar a construção de sua crítica com argumentos que inicialmente não aparentam ser relacionados com nada que Tomás tenha defendido. Neste sentido, a estratégia de Ockham parece ser a de, através da exposição desses argumentos, delimitar o que entende ser importante para a defesa da tese tomasiana.

Assim, para justificar sua posição de que o singular pode ser primeiramente conhecido sem o auxílio das espécies inteligíveis, Ockham propõe que, se o singular não pudesse ser inteligido, isto se daria ou em função da perfeição do intelecto ou de sua imperfeição. Tal como a acabamos de anunciar, obviamente esta última opção, da *imperfeição* do intelecto, em nada se relaciona com o que vimos ser proposto por Tomás como sendo a opinião aristotélica. E, de fato, Ockham descarta esta hipótese sem mais: que o singular não possa ser apreendido por causa de alguma imperfeição do intelecto, argumenta, parece claro, uma vez que “o sentido é mais imperfeito que o intelecto e, no entanto, apreende o singular”. Por outro lado, passando, então, para a análise do argumento que Ockham parece propor como sendo aquele através do qual será possível descobrir o fundamento da teoria tomasiana, vemos ser afirmado que tampouco o singular poderia deixar de ser apreendido em razão da perfeição do intelecto, porque se esse fosse o caso, isso se daria em virtude de uma de três razões possíveis, a saber:

[ou o intelecto não apreenderia primeiramente o singular]:

[1°] porque não pode inteligir algo tão imperfeito tal como o singular material, ou [2°] *porque não pode ser modificado por algo material*, ou [3°] porque nada recebe materialmente. (Ockham 1970, I, d. 3, q. 6, p. 492. O grifo é nosso.).

Ainda aqui, mais uma vez a primeira razão apontada nada parece ter a ver com o que foi proposto por Tomás. Ockham, no entanto, parece considerá-la apenas porque ela dá ensejo à construção de um primeiro argumento que será retomado depois. A saber, segundo Ockham, não parece ser possível sustentar que o intelecto não apreenda primeiramente o singular por

não poder inteligir algo tão imperfeito como o singular material, uma vez que “o universal abstraído do que é material não é mais perfeito que o próprio singular, e, no entanto, é inteligido”. (cf. *ibidem*, p. 493). Em outras palavras, Ockham defende a seguinte tese: não é em virtude de uma maior perfeição do universal ou, por outro lado, de qualquer imperfeição do singular com relação ao universal, que o universal é primeiramente inteligido pelo intelecto – o singular abstraído do que é material não é mais perfeito que o próprio singular.

Já a segunda das razões elencadas por Ockham, a saber, *a de que o intelecto não pode ser modificado por algo material*, parece pretender corresponder mais de perto ao que Tomás havia defendido como sendo a tese de Platão que depois fora retomada (ainda que parcialmente) por Aristóteles, ou seja, a tese de que “o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo”. Aqui, a análise de Ockham desta tese parece estar dividida em dois momentos, correspondentes à rejeição ockhamiana da 2ª e da 3ª das razões mencionadas. Ou seja, Ockham parece propor que a tese apresentada por Tomás como defendida por Aristóteles esconde uma confusão em sua formulação – o problema para o conhecimento do singular no esquema aristotélico tomista não seria o fato de que “o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo” ou, na formulação que ele apresenta como sendo propriamente a aristotélica, que “nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea”. O problema cercado pela formulação aristotélico-tomasiana, tal qual Ockham parece pretender apresentá-la, é a incapacidade do intelecto de inteligir o material. Analisemos com mais cuidado estes passos.

Segundo Ockham, retomando a segunda das razões citadas, não deve haver maior razão para que o intelecto agente possa modificar o intelecto para a cognição do universal e não possa modificá-lo para a cognição do singular. Em outras palavras, do mesmo modo que o intelecto agente pode modificar o intelecto para a cognição do universal, deveria poder modificá-lo para a cognição do singular:

Com efeito, se [o intelecto] for modificado para a cognição do universal precisamente pelo intelecto agente, do mesmo modo pode facilmente ser sustentado que seja modificado precisamente pelo intelecto agente para a cognição do singular. E assim como pode ser determinado pela espécie inteligível ou pelo fantasma a inteligir determinadamente este universal e não outro, assim pode ser posto que seja determinado pela espécie inteligível

e pelo fantasma para inteligir este singular e não aquele; assim como também após a intelecção universal é determinado para inteligir este singular e não aquele. Visto, no entanto, que a própria cognição do próprio universal igualmente diga respeito a todo singular, assim antes da intelecção do universal poderia ser determinado para inteligir este singular e não aquele. (*ibidem*, p. 493).

Desse modo, Ockham parece sugerir que não seria possível propor nenhuma limitação ao intelecto agente a fim de fazer com que ele não possa alcançar o conhecimento do singular, a não ser que, tal como é apresentado na terceira razão, se defenda que o intelecto nada receba materialmente. O problema, é que Ockham considera que não seria possível assumir tal tese:

seja porque o ser recebido imaterialmente não repugna mais ao singular do que ao universal; seja porque a cognição do singular que se segue à cognição do universal é recebida imaterialmente; portanto, não repugna a ele o ser primeiramente recebido imaterialmente. (*ibidem*, p. 493).

Assim, o problema que Tomás entende ser o enfrentado por Aristóteles e que ele identifica e tenta resolver (erroneamente, na opinião de Ockham), através da tese de que “nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea”, não teria sido senão a constatação de que a única razão pela qual o intelecto não recebe nada além do que é imaterial é o fato de que aquilo que é inteligido, seja uma espécie sensível, como defende Tomás, um ato intelectual ou um hábito, não é senão ele mesmo algo imaterial (cf. *ibidem*, p. 393-494). Com efeito, argumenta Ockham, isso não seria suficiente para defender qualquer impedimento para a intelecção do singular por parte do intelecto. Afinal, o modo como as coisas são inteligidas tem antes relação com o que é próprio do inteligir do que com o que é próprio da coisa:

Confirma-se, em segundo lugar, porque não repugna mais ao singular material que seja recebido imaterialmente do que ao universal que seja recebido singularmente; ora, o universal é recebido singularmente no intelecto, porque a sua intenção, e, de modo semelhante, a espécie inteligível pela qual é recebido, é absolutamente singular, portanto, etc. Além

disso, a alma separada pode inteligir o singular, portanto, pela mesma razão, o pode a alma conjunta. (*ibidem*, p. 494).

Mas, uma vez concedido que nada há de contrário à intelecção do singular, tese aliás que o próprio Tomás reconhece como possível, visto que, como vimos, segundo ele, “o singular não é incompatível com a inteligibilidade na medida em que é singular, mas na medida em que é material”, como Ockham escaparia do argumento tomasiano segundo o qual “nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea”?

Na leitura de Ockham, nada parece haver em contrário ao argumento tomasiano segundo o qual “nada é inteligido, a não ser imaterialmente”. Mas, para mostrar a “falha” do argumento tomasiano, Ockham parece propor que a tese de Tomás segundo a qual “o agente é mais honroso que o paciente” pressupõe também a seguinte tese: “tudo o que pode a potência inferior, pode também a potência superior”. Com efeito, respondendo diretamente à terceira razão por ele levantada, segundo a qual o intelecto não apreenderia primeiramente o singular *porque nada recebe materialmente*, Ockham escreve:

Digo ao terceiro que a notícia do singular sensível é absolutamente primeira em razão do estado presente [*pro statu isto*], de modo que aquele mesmo singular que é primeiramente sentido pelo sentido, é ele mesmo e sob a mesma razão primeiramente inteligido intuitivamente pelo intelecto, a menos que haja algum impedimento, uma vez que se dá sobre a razão das potências ordenadas que *tudo o que pode a potência inferior, pode também a potência superior* – e sob a mesma razão. (*ibidem*, p. 494).

Em suma: para Ockham, a teoria das espécies, no que diz respeito ao conhecimento humano, apenas poderia ter lugar se, de fato, existisse para o intelecto algum empecilho para o conhecimento do que é material. Não estando o intelecto impedido de conhecer o que é material, não há motivo para se postular a necessidade de uma espécie que cumpriria o papel de possibilitadora do conhecimento. E nisto parece residir, para Ockham, a razão de sua superfluidade.

## RESUMO

*Lendo o triângulo semiótico aristotélico, apresentado em Sobre a interpretação (c. 1, 16a 3-9), Ockham reformula a relação entre os elementos deste triângulo fazendo com que as palavras faladas e escritas sejam signos imediatos das coisas ao serem signos subordinados da afecção da alma. Essa operação ockhamiana parece apenas se fazer possível porque Ockham assume que a afecção intelectual à qual o Sobre a interpretação faz referência seja a própria apreensão que o intelecto tem das coisas. Como consequência disso, temos a assunção de duas teses concorrentes: a de que toda apreensão intelectual é potencialmente um termo mental, e a de que não há a necessidade de qualquer intermediário entre a sensação e a intelecção para a apreensão das coisas materiais, isto é, não há a necessidade da mediação de uma espécie inteligível para a apreensão dos singulares.*

**Palavras-chave:** Guilherme de Ockham, triângulo semiótico aristotélico, Sobre a interpretação, teoria dos signos, teoria da intelecção direta do singular, afecções da alma, espécies inteligíveis, Tomás de Aquino, João Duns Escoto.

## ABSTRACT

*Reading the Aristotelian Semiotic Triangle on De interpretatione (c. 1, 16a 3-9), Ockham gives a new formulation to it, making the spoken and written words immediate signs of things as far as they are made subordinated signs of intellectual affections. The only reason that seems to make this operation possible seems to be the fact that Ockham assumes that the intellectual affection to which the De interpretatione makes reference isn't anything different from the apprehension that the intellect has of things. As a consequence of that, we have the assumption of two coordinated thesis: that every intellectual apprehension is potentially a mental term, and that there's no need of any intermediation between sensation and intellection to the apprehension of the material things, in other words, that there's no need of an intellectual species to the apprehension of single entities.*

**Keywords:** William of Ockham, Aristotelian semiotic triangle, On Interpretation, theory of signs, theory of the immediate apprehension of single entities, affections of the soul, intellectual species, Thomas Aquinas, John Duns Scotus.

## Referências bibliográficas

- ALFÉRI, P. 1989. *Guillaume d'Ockham, le singulier*. Paris: Minuit.
- ANÍCIO MÂNLIO SEVERINO BOÉCIO 1880. *Comentarii in Librum Aristotelis Peri Hermeneias: Pars Posterior*. C. Meiser Recensuit. Leipzig: Teubner.
- AQUINO. Veja Tomás de Aquino.
- BOÉCIO. Veja Anício Mânlio Severino Boécio.
- DUNS ESCOTO. Veja João Duns Escoto.
- ECO, U. 1987. "Meaning and Denotation". *Synthese*. Springer, December, 73(3), p. 549-568.
- GUILHERME DE OCKHAM 1967. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio)*. (Prologus et Distinctio Prima). G. Gál, S. Brown (eds.). [= *G. de Ockham Opera Theologica I*]. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.
- \_\_\_\_\_ 1970. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio)*. (Dist. II et III). S. Brown e G. Gál (eds.). [= *G. de Ockham Opera Theologica II*]. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.
- \_\_\_\_\_ 1974. *Summa logicae*. P. Boehner, G. Gál e S. Brown (eds.). [= *G. de Ockham Opera Philosophica I*]. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.
- \_\_\_\_\_ 1978. *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*. A. Gambatese e S. Brown (eds.). [= *G. de Ockham Opera Philosophica II*]. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.
- \_\_\_\_\_ 1981. *Quæstiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio)*. G. Gál e R. Wood (eds.). [= *G. de Ockham Opera Theologica V*]. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.
- \_\_\_\_\_ 1997. "Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1ª.". In SANTOS, A. R. 1997. *Repensando a Filosofia*. Tradução de A. R. Santos. Edipucrs, pp. 57-117.
- \_\_\_\_\_ 1999. *Lógica dos Termos*. [= *Summa Logicae I*]. Intr. de P. Müller, trad. de F. Fleck. Pensamento Franciscano, III. Porto Alegre: USF / Edipucrs.

JOÃO DUNS ESCOTO 2004. *Quaestiones in Primum Librum Perihermenias & Quaestiones in Duos Libros Perihermenias*. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver, R. Wood (eds.). [=B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica II]. St. Bonaventure (NY) / Washington: The Franciscan Institute / The Catholic University of America.

\_\_\_\_\_ 2009, *Signification et vérité. Questions sur le 'Peri hermeneias' d'Aristote*. Introdução e tradução de G. Sondag. Paris: Vrin.

LIBERA, A. 1996. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Seuil.

MARENBNON, J. 2003. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press.

MICHON, C. 1994. *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*. Paris: Vrin.

OCKHAM. Veja Guilherme de Ockham.

PANACCIO, C. 1991. *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Paris/Montreal: Vrin/Bellarmin.

\_\_\_\_\_ 1996. "Des signes dans l'intellect". *Cahiers d'Épistémologie*. Montreal : Université du Québec à Montréal, Cahier n° 9603.

\_\_\_\_\_ 2004. *Ockham on Concepts*. Aldershot (UK): Ashgate.

PERLER, D. 1993. "Duns Scotus on Signification". *Medieval Philosophy and Theology*, 3, p. 97-120.

PINI, G. 1999. "Species, Concept, and Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century". *Medieval Philosophy and Theology*, 8, p. 21-52.

\_\_\_\_\_ 2001. "Signification of Names in Duns Scotus and Some of His Contemporaries". *Vivarium*, 39 (1), p. 20-51.

SONDAG, G. 2009. "Introduction" e "Glossaire". In: DUNS ESCOTO, 2009, pp. 7-60; 279-288.

SPADE, P.V. (ed.) 1999. *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.

STUMP, E. 1999. "The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species". In SPADE, 1999, p. 168-203.

CARLOS EDUARDO DE OLIVEIRA

TOMÁS DE AQUINO 1970. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. [= *S. T. de Aquino Opera Omnia*. Tomus XXII, Vol. II, Fasc. I]. Roma: Sancta Sabina.

\_\_\_\_\_ 2004. *Suma de Teologia. Primeira Parte. Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU.

ANALYTICA

volume 14  
número 2  
2010

Recebido em 05/2011  
Aprovado em 06/2011