

ALGO SOBRE GUILHERME DE OCCAM

SOMETHING ABOUT WILLIAM OF OCKHAM

Hermógenes Harada¹

RESUMO

Para apresentar alguns apontamentos do pensador Guilherme de Occam, a partir de Rombach traça-se inicialmente alguns traços do nominalismo do final da Idade Média, precursor do pensamento moderno e marca do pensador em questão. O surgimento do pensamento moderno, sobretudo no paradigma descartiano, é abordado como o desenlace de um novo pensamento, único e fundado em si mesmo. Temos de verdade uma nova visão do nascimento do funcionalismo e do pensar moderno como pensar que pensa seu fundamento a partir de si, e sua desvinculação do pensamento da essência, do espírito e do ser, do mundo antigo e medieval. Todos os grandes pensadores desde Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Nietzsche, Heidegger, se compreendem como nova eclosão, como início de toda uma nova época do pensar, e não apenas como uma nova tese dentro de uma moldura do filosofar como tal que permanece no igual modo de ser. Occam vai afirmar que o universal não existe fora da alma, apenas no conceito, lançando mão para isso, inclusive da teoria da onipotência divina.

Palavras-chave: Occam. Nominalismo. Idade Média. Funcionalismo.

ABSTRACT

To present some notes by the thinker Guilherme de Occam, starting from Rombach some traces of the nominalism of the late Middle Ages are traced, a precursor of modern thought and a mark of the thinker

¹ Escrito póstumo. Material de aulas dadas pelo pensador, adaptadas minimamente para edição pelo editor.

in question. The emergence of modern thought, especially in the disposing paradigm, is approached as the outcome of a new thought, unique and founded on itself. We really have a new vision of the birth of functionalism and modern thinking as thinking that thinks its foundation from itself, and its detachment from the thought of essence, spirit and being, of the ancient and medieval world. All great thinkers since Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Nietzsche, Heidegger, understand themselves as a new outbreak, as the beginning of a whole new era of thinking, and not just as a new thesis within a frame of philosophizing as such that remains in the same way of being. Occam will affirm that the universal does not exist outside the soul, only in concept, making use of this, including the divine omnipotence theory.

Keywords: Occam. Nominalism. Middle Age. Functionalism.

INTRODUÇÃO

O título desse escrito é algo inteiramente insuficiente. Pois sugere de antemão dizer o mínimo possível acerca de Occam. E isso, não porque não quer, mas porque não pode. É que se trata no meu caso de um amador em assuntos medievais. Por isso, me acho acanhado e perplexo diante da tarefa de lhes transmitir conteúdos úteis e importantes acerca desse grande pensador franciscano² do fim da Idade Média. Mas como no ano passado, ao receber a tarefa de falar de São Boaventura, a aceitei, apenas para de alguma forma lhes servir de companheiro menor de uma reflexão filosófica, assim na mesma leviandade aceitei agora o convite para estar alguns dias com vocês e refletirmos juntos. Antes, porém, de dizer, em que consiste o algo que vamos fazer e então falar algo sobre Occam, vamos refletir acerca do que aconteceu no fim da Idade Média com o pensamento medieval, através do que denominamos *nominalismo*. Esse nominalismo da Idade Média em declínio possibilita a passagem do pensamento medieval para o pensamento moderno. Embora não seja usual examinarmos o pensamento de Occam, digamos, a partir de trás para frente no desenvolvimento da história – e por isso colocamos o pensamento de Occam como o grande final que se esvai com o fim da Idade Média –, talvez seja interessante ver em Occam um pensador da passagem, que prepara com o seu “nominalismo” a filosofia moderna “vindoura”. Por isso, a seguir, como reflexão I, estudemos um texto que sob o título *O perfil dos tempos modernos* fala do nominalismo do fim da Idade Média, mas tematicamente impostado em vista da novidade que Descartes inaugurou com o seu cogito e com a *mathesis universalis*³.

² Cf. HEINZMANN, Richard. **Philosophie des Mittelalters**. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992, p. 223ss.: Importância das ordens mendicantes (OP e OFM). De ambas, surgiram pensadores, eruditos de grande competência científica. E criaram tradição de ensino e pesquisa, escolas de grande “ranking científico”. “... Os franciscanos, principalmente antes de todas as expressões de conteúdos doutrinários, desenvolveram uma espiritualidade específica que exerceu uma grande influência no seu modo de pensar. Algo semelhante não existe nos dominicanos. Para caracterizar esse específico, falou-se da ‘decisão previa franciscana’. Trata-se pois, das colocações fundamentais de *Francisco de Assis*, seu fundador”.

³ Seguimos aqui os textos e pensamentos do Filósofo alemão Heinrich Rombach (1923-2004), tirados do *Substanz System, Struktur*, volume I, pp. 340-525. Esses

1 O PERFIL DOS TEMPOS MODERNOS⁴

O próprio do pensar moderno, do qual Descartes é tido como progenitor, é que ele não se considera como um conjunto de novas respostas às antigas perguntas, mas sim como um novo modo de perguntar. Através desse novo modo de perguntar, pretende-se superar uma aporia na qual na colocação de até então as perguntas acabavam num beco sem saída.

Em Descartes desembocam os questionamentos radicais provenientes do nominalismo da Idade Média final, assumidos e radicalizados por Descartes; nessa radicalização Descartes descobre nas colocações nominalistas um novo modo de perguntar e inaugura com isso um novo estilo de filosofar⁵.

O nominalismo do fim da Idade Média talvez seja a mais radical e-versão do pensamento na história da filosofia, desde Platão. Ele destruiu as categorias fundamentais da metafísica, cuja validade foi celebrada séculos a fio, e urgiu um novo pensar que significava ao mesmo tempo o nascimento do mundo moderno. Sem dúvida, por um lado continuam valendo e permanecem em uso as terminologias e os conceitos metafísicos e ontológicos antigos, e isso por um longo trecho da história, sem se deixarem tocar pela incisão histórica operada por Descartes; por outro lado, porém, não se pode ignorar que a filosofia foi atingida pelo nominalismo em suas questões as mais fundamentais e em seus conceitos básicos e elementares. Resumamos em três pontos

apontamentos servem de material para estudos e leituras. Consiste ora em traduções dos textos de Rombach, ora resumo de seus pensamentos, reflexões inspirados por ele. Sem dúvida, historiograficamente há uma diferença entre o nominalismo da Idade Média em declínio e o nominalismo do início dos tempos modernos, p. ex., em Descartes. Aqui, em nossa reflexão, o que nos interessa é por assim dizer o resultado do todo do desenvolvimento do movimento nominalista que vem do fim da Idade Média e desemboca no nominalismo do início da época moderna.

⁴ Tradução livre e resumo dos textos de ROMBACH, H. *op. cit.* p. 340-354.

⁵ Rombach observa que nessa contribuição de Descartes, em radicalizando os questionamentos provenientes do nominalismo da Idade Média final, e em levando-os a uma reviravolta, está o enraizamento do pensamento de Descartes no movimento do funcionalismo que acompanha sorrateiramente o pensamento ocidental, desde a Antiguidade.

essa destruição nominalista do que na tradição ocidental denominamos de filosofia antiga (grega e medieval) de cunho inteiramente substancialista. São eles questionamentos contra: a) Ser; b) Essência; e c) Espírito. A partir e dentro da sua concepção fundamental, Descartes conserva os anéis do nominalismo e, no entanto, assegura à filosofia e à ciência sua validade num novo modo de ser.

a) Contra o ser: o nominalismo encurta a importância do ser à simples ocorrência, à existência. Isto significa que o ser por si mesmo é sem valor e sem a força de expressão. O apenas *que é* de uma coisa não está de modo algum ligado com o *quê* da coisa. Ser se torna sem conteúdo e sem determinação. É apenas posição de acréscimo constatada junto de um ente determinado. Sendo que o ser é sem nenhum sentido interior, pode-se dizer com razão que o ser não é nenhuma questão. Em referência a ser não há nada a dizer, nada a buscar, nada a perguntar. Todas as perguntas se concentram sobre as determinações ‘conteudais’ *predicativas* do o *quê*. Se uma coisa ‘é’ para além dessas determinações, no sentido da pura existência, não é “*quaestio juris*” mas apenas uma “*quaestio facti*”. E assim não é um negócio da ciência. Se ser não é nenhuma questão, então não há nenhuma ontologia. Se não há ontologia, não há – propriamente – nenhuma filosofia.

b) Contra a essência: segundo o nominalismo, as determinações do o *quê* de uma coisa não se distinguem em as determinações da essência e as determinações do indivíduo, a saber, do ser-assim. As determinações do o *quê* são todas iguais segundo a sua forma. A *essência*-o *quê* não dá ser. Como ela poderia dar ser, se o ser está separado da essência através de um abismo, e não recebe dela nada e a ela nada dá? Aqui não se pode mais falar da essência como um núcleo que faz o ente ser algo, i. é, um ente como tal e ao redor do qual podem aderir as determinações acidentais do indivíduo. Não há critério para distinguir conteúdos necessários e acidentais. Tudo que advém à coisa contribui para o seu o *quê* e é por isso por princípio do mesmo “ranking”. “Essência” aqui só pode ainda significar: o contraposto ao

“*que*” (ocorrência) portanto o “*o quê*” como tal, isto é, todas as determinações na sua totalidade. Assim colocado, as determinações do o quê só existem no indivíduo. Com isso a diferença entre o universal e o individual desaparece. Quiçá há ainda uma universalidade dos conceitos, mas esta é somente uma generalidade dos conceitos e não mais universalidade do ente ele mesmo. Essência como totalidade de todos os conteúdos de um indivíduo se chama *haecceitas*, determinações-isto ou ‘istodade’ (em referência a Duns Scotus). Todos os predicados se tornam meras propriedades (*attributa*). Propriedades são colocadas sobre uma coisa, elas assumem todo o conteúdo coisal, de tal modo que a ‘coisa ela mesma’ agora nada mais é que apenas um ponto imaginário, ponto de entroncamento onde se cruzam todos os predicados atributivos (cf. a gráfica = um ponto no meio, entrecruzando o ponto várias retas. Em contraste com essa gráfica, a gráfica que mostra a essência na filosofia antiga é um círculo, e ao redor do círculo pequenos traços indicando irradiação da plenitude do círculo). Na compreensão da essência na antiga filosofia, o mais importante e o mais volumoso conteúdo de um ente é a essência, portanto aquele corpo, no qual é ligado organicamente tudo isso que perfaz o quê doador de uma coisa. Uma coisa é, p. ex., um “sapato”; e *então* este é grande ou pequeno, mole ou duro, novo ou velho, marrom ou preto, de madeira ou de couro real ou apenas possível etc. Tudo que segue o *e então* é atributo; o que porém, o precede é “a coisa ela mesma”, seu conteúdo interior, portanto, isto sem o qual não haveria nem sequer ‘uma coisa como tal’, um ‘ente’, um algo que tem ser. Para essa concepção fundamental do ser, o corpo é diferenciado nitidamente dos membros que em um determinado modo vêm “de fora”. Acima, já representamos esse estado de coisa. Ali, de um círculo que simboliza o cerne do ente, se destaca um modo de aparecimentos sem os quais a coisa não poderia

ser encontrada, mas que, no entanto, são acasos, no sentido de incidências que vêm de acréscimo, que são acidentais (ad-cadere = accidens). Podemos assim ver nitidamente a diferença. Segundo a nova concepção, todo esse modo pleno da substância é deslocado para as propriedades, o corpo se encolhe e se torna um ponto, e desaparece em favor das extremidades. O cerne do ente se funde em si e se torna um ponto nulo que mais tarde recebe o nome de a “coisa em si”.

- c) Contra o espírito: segundo a filosofia medieval, o espírito era constituído pelo próprio ser e era uma forma concentrada ou densa de ser. Para o nominalismo, o espírito é distinto essencialmente do ser. Ele é não ser, ele re-presenta o ser. Como mera representação do ser, o espírito é pro-posição e como pro-posição permanece diante (pro) disso que através da proposição se torna presente como representação. Se o espírito toma para dentro de si algo, isto não significa condução de uma coisa para dentro da forma mais densa do seu ser, não significa introdução para dentro da sua essência mais própria, mas ao contrário alienação da coisa dela mesma e translação para dentro de um outro médium. O conhecer espiritual não é mais penetrar para dentro da mais íntima substância, intuição no sentido literal, *intuitus* e *intellectio*. Tudo isso desaparece. Conhecer é apenas captar de fora, que também nada mais obtém a não ser aspecto exterior da coisa. Assim, cada conhecimento é levado a uma posição que na concepção medieval era a do conhecimento dos sentidos. *Todo o conhecer se torna nominalisticamente empiria, captação exterior*. O empirismo adquire um ranking absoluto, também diante do conhecimento do entendimento. O empirismo que inevitavelmente atua no pensar moderno tem aqui a sua raiz ontológica. Aqui pode se perceber porque mesmo o racionalismo contém em si injeção da empírica que determina não somente alguns momentos particulares, mas a total concepção do conhecer. Segundo a concepção do racionalismo, também o conhecer espiritual está em *contraposição* à coisa e só pode ser compreendido como translação para dentro de

um novo médium, como uma captação transmutativa. Se a coisa é apresentada de outro modo pelo conhecer, então ela não é mais a mesma coisa. *Perceptio* como traslado de uma coisa no conhecer só pode significar uma perda. *Perceptio* não é mais ex-plicação desvelante do âmago do cerne da essência do e no seu interior, mas encobrimento, escondimento, obscurecimento da acuidade da essência de cada vez uma coisa particular. Somente seria de se esperar que nessa translação da figuração de uma coisa para dentro do espírito não aconteçam as transmutações essenciais se o médium do espírito estivesse ordenado para com o modo de ser do ente. Somente quando o novo *medium* coincidissem com o antigo, a transladação através da *perceptio* não seria falsificação. Para decidir a questão, se o espírito é um modo suficiente de captação do ente, dever-se-ia examinar que modo de ser lhe convém. Qual é a constituição que comporta seu ser como espírito, e de que modo é a informação que acontece no seu conhecer? Exatamente para poder responder à questão da certeza seria necessária uma *ontologia do espírito* que, no entanto, pela dissolução de toda e qualquer ontologia pelo nominalismo, tinha se tornado impossível. A filosofia fracassa no problema da certeza, para cuja solução a mesma necessitaria de uma pergunta que foi rejeitada com uma grande e decidida determinação. A filosofia só poderia avançar camuflando essa situação ou atropelando o problema de modo radical, sendo que então dever-se-ia renunciar a toda e qualquer possibilidade de averiguação ou demonstração. Mas assim, nessa forma, a filosofia trairia a sua própria exigência.

A importância e a significação de Descartes nós as vemos justamente aqui, em ele ter superado esse dilema do filosofar. O decisivo passo por sobre o limite absoluto se lhe logrou por uma retomada do funcionalismo já prejacente na tradição. Diferente dos outros expoentes dessa ontologia funcional, Descartes não adentra a nova via sem pensar e sem ponderação. Justamente abrindo-se ao novo caminho, ele tenta enfrentar e superar os diversos problemas insolúveis da escolástica tardia. E de fato, logra dissolver com impressionante

simplicidade os múltiplos dilemas, e com isso não somente fez frutificar a nova época da filosofia como também a colocou em ligação com a tradição. Por isso, Descartes goza a merecida fama de ser o mais tradicionalista, ou melhor, o mais comprometido com a tradição, se o compararmos com outros seus companheiros “funcionalistas”⁶

Descartes pertence à linha de pensamento que vem das propostas de Nicolau de Cusa e de sua cosmologia. Ele realiza o *pensamento da universalidade*, a teoria da unidade-mundo. A pluralidade do ente é ordenada em favor da singularidade do mundo. Doravante há somente um ente ainda; ele tem o nome de *mundo*. Como a metafísica escolar se colocava de modo diferente dessa colocação, podemos perceber na frase de Aristóteles, seu iniciador: “Isto não mais é um princípio, se é que só deve haver uma coisa só e além disso um imóvel. Um princípio deve ser princípio para uma ou mais coisas”⁷. Sem dúvida, tinha Descartes predecessores no monismo antigo⁸. Mas o funcionalismo não resulta dessas colocações iniciais. Essas pensam o ente uno, de tal modo que se nega ali toda pluralidade; o funcionalismo pensa, porém, o ente uno de tal modo que desenvolve uma pluralidade de uma nova maneira. Ele tira do pensamento de unicidade uma nova ontologia. Isso pressupõe que o funcionalismo pensa o ente uno de modo diferente do que o antigo monismo. Sua raiz está no seguimento⁹ do Cusano,

⁶ Car je ne suis nullement de l’humeur de ceux qui desirent que leurs opinions parroissent nouvelles; au contraire, j’acomode les miennes à celles des autres, autant que la verité me le permet (Carta a Mesland 2.5.1644. Adam et Tannery (=TA, VI, p. 113).

⁷ *Physiká*, p. 185 a, e um texto anterior a esse: *Tò mèn oûn ei hèn kai akíneton tò òn skopeîn ou perì phýsews esti skopeîn*.

⁸ Pense-se antes de tudo na raiz estoica do pensamento de um mundo em Lucrecio (cf. também DILTHEY, *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus*. Em WW, vol. II, p. 316); e por sua vez no seu enraizamento antes de tudo em Parmênides. “Parmênides certamente teria sido o primeiro a tratar do “ente”, i.é, em lugar do plural usar o singular” (GADAMER, H.-G. Zur Vorgeschichte, em: *Anteile* [1950] p. 56).

⁹ Mais exatamente: em Bruno, polemizou que se fale de astros e dos percursos das estrelas em plural e em contraposição postula que há somente “*uma* planície, *um* extenso vestíbulo do céu”. Que Descartes, sem dúvida, tenha tirado a sua posição de Bruno, acusa-o já Petrus Daniel Huetius (1690, *Censura Philosophiae Cartesianae*) (cf. KUHLENBECK, *Do Infinito XIII*). Poder-se-ia referir a outros filósofos da Renascença, antes de tudo a Patritius (1529-97) e a sua “Nova philosophia”, que propõe como o supremo princípio *unomnia*. Mas aqui o pensamento é ainda

que por sua vez tem o seu enraizamento na filosofia judeu-cristã¹⁰. A teoria da unidade-mundo já ressoa em diferentes medidas também nos outros funcionalistas. Devemos observar que as ramificações do desenvolvimento do pensamento funcional estão mutuamente implicadas e referidas umas com as outras, numa dependência mútua uma com e ao mesmo tempo contra as outras. No conjunto, em todo esse percurso, o funcionalismo se mostra como um único percurso do pensamento, mas com acentuações e destaques de certos aspectos do funcionalismo. E em todo o percurso do pensamento funcional há tensões, e tensões de diversos tipos. Mesmo num pensador tão homogêneo e decidido como Descartes aparecem essas tensões. Nele se tornam vivas todas as conseqüências, a infinitude-especulação, a ideia da pesquisa concreta, baseada na teoria da hipótese, a especulação da unidade-mundo como também o empirismo. Principalmente em Descartes se torna acentuada a tensão ente des-coisificação da natureza e configuração unitária da totalidade-mundo. Mas também essa tensão está sob a dominância do universalismo. Em nenhum dos pensadores da época, o universalismo está tão bem estruturado

mantido totalmente teológico. A nova ontologia somente surge quando, no uno, não se trata mais do divino, que pulsa infinitamente por sobre tudo e o abandona, deixando-o para trás, mas se trata do mundo como a estrutura do ente finito.

¹⁰ É admirável como em Agostinho já aparece o pensamento da estrutura-mundo funcional. Assim, p. ex., quando ele pergunta, se o mundo não deveria conter somente as criaturas mais sublimes (anjos), pois eles depositam mais perfeição. Mas esse pensamento implode quando se considera o mundo como uma unidade de complexo ligamento interno e necessário. “Sem mais delongas não me desejei coisas melhores, já que eu, pois, pensava o todo (*quia omnia cogitabam*) e ponderava com puro entendimento que é melhor todas as coisas juntas do que somente as superiores (*sed meliora omnia quam sola superiora*) (Conf. VII, p. 13). Num outro lugar torna-se mais nítido quão estrita e precisamente é pensada a conjuntura do ente e que ali já está contida uma prioridade ontológica em contraposição ao ser do ente particular. “Tu lhes deste somente que elas sejam partes, as quais não podem todas elas ser de uma vez, mas que vindo e indo tratam do todo (*agunt omnes universum*), do qual são partes”. A seguir Agostinho compara essa conjuntura do todo com a linguagem, na qual as partes devem ir e vir, para que o todo da fala seja como todo (Conf. IV, c. 10). O modelo de linguagem de Agostinho prenuncia o modelo de organismo de Cusano. Ambas as apresentações estão na necessidade de sustentar ontologicamente o pensamento cristão da criação. Somente sob a coação de um conceito absoluto de Deus, o monismo é urgido como abordagem ontológica para o ser do ente ele mesmo.

como em Descartes. Ele o sabe e se expressa: “Sim, posso eu mesmo dizer que ninguém como eu está tão longe afastado de todo o acervo de superfluidades caseiras das entidades escolásticas”¹¹.

Como é possível que Descartes leve adiante o pensamento da unicidade do ente, a saber, a abordagem fundamental do nominalismo e, no entanto, salve a ciência e a filosofia?

1. Descartes permanece totalmente dentro da orientação de crítica do novo pensar e toma a *destruição da idéia do ser* sem reservas como sua. Também para ele, ser significa apenas ocorrer no sentido do existir opaco, que não contém nada a não ser o *fato* inquestionável. Mas esse fato carrega em si articulação e vida interna. Essa sua vida interna significa, pelo fato de que esse ente é como tal o único, ao mesmo tempo o modo de ser e a constituição do ser do ente no seu todo. Se o saber não se refere somente à constatação do ente, mas descreve este ente no modo e na maneira como ele trata seu ser, então esse saber exerce ontologia no sentido pleno e ilimitado da palavra. O único ente é quiçá um *factum brutum* – e nada mais; com isso se satisfaz o nominalismo. Ao mesmo tempo, porém, permite considerar o *factum brutum* como a forma fundamental da entidade – e assim, torna-se possível a ontologia.
2. Também a crítica e o *ataque à essência* são assumidos por Descartes integralmente. A essência-o quê de um ente é a totalidade de todas as suas propriedades, sem nenhuma diferença; Com isso parece que a filosofia perdeu em individualidades e foi privada de toda possibilidade de conceitos universais e enunciações com validade universal. Enquanto, porém, é posto somente ainda um único ente, a sua *haecceitas* é ao mesmo tempo o que há de mais universal para todas as possíveis enunciações. A individualidade do único ente é ao mesmo tempo a generalidade do ser como tal.

¹¹ ...ab ista supervacua entitatum scholasticarum supplectile esse alienum (Adam et Tannery VIII, p. 366).

Aqui, em vez de toda determinação desaparecer para dentro da individualidade, o individual se escala para dentro do universal e do essencial. Num único ente não há nada de casual e por isso nada individual, mas apenas o rigor e a necessidade do seu ser-assim. Uma vez que é colocado esse *factum*, então todas os possíveis predicados sequentes recebem o caráter de necessidade e com isso a forma fundamental do saber essencial do estilo antigo. Desse modo a essência é repensada nominalisticamente e ao mesmo tempo a ciência é recuperada no sentido do saber essencial, como não se deixa pensar mais rigoroso e mais marcante. Num único golpe, consegue Descartes espaço para dois lados, para ambos os lados, os quais não se podem pensar mais antagônicos, a saber, para o lado do crer e da individualidade e para o lado do saber e da generalidade.

3. Uma função dupla semelhante do pensar cartesiano encontramos também em referência ao *ataque contra o conceito do espírito*, aqui a aposterioridade do saber, como ela era o grande trunfo do nominalismo, permanecia plenamente intacta, mas ao mesmo tempo em referência à completa articulação da estrutura interna do único ente, todo o saber recebe o caráter da necessidade e da aprioridade. O saber é aposteriori e apriori simultaneamente. É aposteriori a Deus e apriori ao mundo. Toma-se o *factum* do ente na sua pura facticidade e nisso tem assim o caráter fundamental da empiria. Vai-se, no entanto, dessa pressuposição fundamental para dentro das particularidades, sem se ater à experiência externa dos sentidos. Seu critério é a consonância interna da própria dedução. O saber é *ao mesmo tempo* tradução para dentro de um médium estranho e permanência, imanência dentro do médium do espírito. É tradução enquanto que, como espírito na sua criação, deve manter o *factum* do único ente “infundido”, como isso é captado terminologicamente em formulação como *ideae innatae et infusae*, e é puro movimento e explicação da sua própria essência, na medida

em que na saída das *ideae innatae* apenas as segue em suas consequências internas, sem precisar em nenhum lugar ter que ultrapassar os limites do seu próprio ser-espiritual. Para Descartes, vale igualmente empirismo e racionalismo. É um encurtamento incisivo do seu pensamento, quando ele, Descartes, o que ainda hoje sempre de novo acontece, é contado exclusivamente entre racionalistas. E ali permanece oculto que a determinação essencial, a mais decisiva do espírito, em Descartes é mantida através da experiência, que aliás não é um evento dentro da vida do espírito, mas significa o evento do espírito ele mesmo. Em conhecendo, torna-se espírito, através disso que lhe é dada em pura receptividade a ideia (Idee) do único ente. Esta doação prévia não é propriamente captação de uma ideia no espírito, mas o nascimento do espírito ele mesmo. Todo o resto, tudo que a seguir o espírito pode atuar ou tudo que com ele pode acontecer, já vem decidido com isso, não jaz ali fixo nos traços fundamentais, mas também em todas as particularidades. Assim, a essência recebe a rigorosa necessidade da racionalidade e ao mesmo tempo a concreta referência da empiria imediata. Somente nessa conexão, nessa dupla estruturação da nova ideia da ciência é possível aquela exigência, com a qual Descartes fixa e assegura a ciência do tempo moderno em direção às metas, as mais altas e a mais absoluta. A ciência universal, a ciência-mundo é a autociência do espírito, a autoexperiência do espírito e ao mesmo tempo a construção do mundo a priori. Descartes com o seu pensamento não apresenta uma nova abordagem dentro da filosofia tradicional, ele funda com isso (em atuação conjunta com outros funcionalistas) uma nova filosofia; ele alça o pensar numa nova região do perguntar e responder. Todavia, não somente as determinações metódicas do pensar são firmadas de modo novo; todas as outras características do filosofar também experimentam uma mudança fundamental em face da forma tradicional. A seguir

mencionaremos algumas dessas novas características, com as quais a filosofia se dá a si mesma uma nova concepção, e recebe uma nova forma de consciência.

4. *Filosofia como autorrealização.* Faz parte da nova concepção de filosofia, antes de tudo, que a mesma não mais está colocada dentro da totalidade da essência e não se entende mais como uma forma de realização do próprio ser, que tudo atua de início ao fim. Agora o espírito tem a sua fundamentação e localização não a partir de fora, mas a partir de si mesmo; ele deve se dar a sua própria colocação a si mesmo. O espírito não é um acontecer do ser, como o consideravam a ontologia e a noologia medievais; o espírito acontece agora somente como ele mesmo. Filosofante torna-se o pensar então, se o espírito se capta como autorrealização e se afirma. Filosofante torna-se o espírito, se ele se encontra a si mesmo, se ele toma de si mesmo a sua estância básica. Desde agora, a filosofia está em si mesma e não tem nenhum outro lugar nem outro fundamento para seu trabalho. Ela, justamente, pode se definir a si mesma como o pensar que se coloca a si mesmo sobre si mesmo e empreende tirar todas as suas soluções e razões a partir de si mesmo. Empréstimo de outras fontes, sejam elas fontes da experiência, fontes da autoridade, fontes da revelação, é rejeitado; não porque essas fontes não tenham credibilidade, mas porque elas estão debaixo das leis de um outro *médium*. Não se rejeita somente a condução de fora, mas também todo e qualquer conteúdo do pensar que provenha de fora. Essa rejeição, que se sedimentou literariamente em muitos topos e metáforas, não vem de um movimento subjetivo de emancipação emocionalmente virado contra a autoridade, e principalmente contra a autoridade eclesiástica; ela se fundamenta numa nova concepção da essência do espírito e na abertura de uma região própria, que tenta se captar em pureza, primeiramente sem referência e tomada de posição para com outras regiões e outro *médium*.

5. *A colocação extrasocial da filosofia.* Na medida em que não está mais enraizada em uma essência-cosmos, que seria dada também fora dela, a filosofia não tem nenhuma posição visível e interpretável para a sociedade do seu tempo. Por isso ela também não possui confiabilidade e credibilidade singelas que pudessem lhe conquistar audiência junto aos contemporâneos. Ela não fala mais para fora, mas fala exclusivamente somente para si mesma; ela é de especialistas para especialistas. O filósofo não está afim de assumir uma posição educacional no todo do seu mundo circundante e tampouco através da sua forma de existência demonstrar a *Gestalt* a mais sublime da existência humana; ao contrário, ele se retrai, torna-se ao mesmo tempo invisível para a sociedade e não tem nenhuma característica, que tivesse para os homens a significação e importância de uma figura básica do humano em configuração pregnante. Em suma, o filósofo se parece com um qualquer, age como todo mundo, e não faz da sua filosofia algo como objeto de ensino transmissível. Isto significa ao mesmo tempo que a filosofia não ocupa nenhum lugar oficial. O filósofo não é político nem sequer professor, quiçá teólogo, juiz ou médico. Ele é importante para si mesmo, e vive em seus pensamentos como um ermitão na sua cela.
6. *Falta à filosofia escolaridade.* A filosofia sai da escola, para os seguintes decênios e séculos, na medida em que ela está de pé apenas sobre si mesma e somente fala para si mesma. Todos os pensadores decisivos da nova filosofia, a saber, Descartes, Hobbes, Arnauld, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz e Hume não são professores oficiais, funcionários e assalariados da instituição regente e não tinham ligações de importância que possam ser mencionadas com a Universidade. Eles trabalhavam e pensavam como pessoas privadas e se relacionavam com seus colegas somente em forma a mais privatizada. A universidade e os estudos gerais permaneceram por logo tempo intocados por esse pensar. Seria inteiramente inadequado querer ver nesse estranhamento

entre nova filosofia e escola uma dificuldade psicológica, que estaria fundamentado nisso que a filosofia escolástica, seja de que procedência for, estivesse querendo defender as posições contra o novo pensar que não dava o mínimo à tradição. O distanciamento está na essência do novo pensar ele mesmo, que se fundamenta em si mesmo. Pensar como novo início torna-se justamente a pressuposição do filosofar. Somente com Christian Wolff e com Immanuel Kant a filosofia entra de novo no espaço da universidade e recebe de volta uma nova escolaridade, sem poder esquecer totalmente essa separação. Isto diz respeito à importante diferença colocada por Kant entre “filosofia segundo o conceito escolar” e “filosofia segundo o conceito do mundo”.

7. *A filosofia se torna fundante, extrema e última.* Porque a filosofia não mais possui dentro do mundo do espírito um lugar descritível, mas contém em si mesma a totalidade do mundo do espírito, ela agora só pode apelar para aquilo que surgiu dela mesma e que ela mesma pensou. Filosofia é assim um pensar sem pressuposição. Ela não pode ter nem axiomas, nem princípios, nem primeiras verdades, nem “datidades” de outra forma, mas deve tirar dela mesma, a partir e dentro dela mesma tudo. Somente agora a filosofia se torna “fundante” e “fundamental” no modo em que tudo que lhe serve como meios de pensamento deve ser fundamentado. Por isso, a filosofia é acoçada para o fundo, o fundamento e a fundamentação do fundo. Uma vez empurrada nessa direção, não resta ao filosofar como direção das suas atividades outra coisa a não ser a fundamentação da fundamentação da fundamentação, pois cada fundamentação exige por sua vez a fundamentação a partir e dentro da qual ela opera. Nessa direção não se pode prever tão rapidamente um término, de tal modo que a expansão do pensar em largura e extensão não pode ser realizada tão cedo. Assim não há mais nesse novo pensar o modo de ser da tarefa enciclopédica da filosofia, que pertencia ainda ao status essencial do pensar medieval; Agora deve se

concentrar somente no problema da abordagem primeira do início. Não mais os *summae*, não mais *speculum univemale* são tarefa da filosofia, a distribuição e expansão do saber essencial do mundo não pode mais ser tarefa da filosofia, mas somente o problema fundamental da sua própria facticidade. Surgem assim também novas formas literárias do pensar, o tratado, ensaios, discursos, cartas e fragmentos. Formas, portanto, que para a apresentação do pensar medieval seriam menos adequadas, e que somente teriam validade, lá onde se visava, não o quantum do saber, sim, nem sequer o evento do saber, mas unicamente a abordagem inicial e a recondução à fundamentação. Correspondentemente, muda-se também a técnica de discussão. O parceiro da discussão não mais é combatido com as pressuposições usadas por ele mesmo; nas suas teses e particularidades ele permanece inatacável, mas é sub-assumido na sondagem da dimensão mais funda e de maior evidência, a partir de onde as teses e pressuposições do parceiro podem ser retomadas, permanecendo válidas as suas posições, no todo, enquanto não se indaga o sentido do ser que toca o fundo dessa totalidade. Assim o ponto de ataque desse novo modo de discutir não são as posições do outro, mas a abordagem inicial do pensar. Aqui porém, nessa maneira sub-reptícia e silenciosa de sondagem de fundo, de modo indireto, as pressuposições e as teses do outro podem ser questionadas no seu ser. Comparemos a esse respeito as controvérsias de Locke contra Descartes, então de novo de um Leibniz contra Locke, de um Kant contra Leibniz etc. O oponente permanece protegido nas suas afirmações internas. Mas a sua abordagem inicial é apresentada de tal maneira que se torna claro que ela não conseguiu alcançar o fundo do pensamento, e por isso mesmo não pode se ter claro a si mesmo. Quando quem ataca consegue apresentar uma abordagem inicial mais a fundo, que subsume a insuficiente abordagem de quem é atacado, se dá um passo para frente na discussão.

8. *A filosofia cria para si a sua própria terminologia.* Na medida em que a filosofia não mais é mantida, determinada e esclarecida por um mundo de sentido e essência extrafilosóficos, ela deve não somente se pensar a si mesma, mas deve se determinar em todas as suas particularidades e fundamentações. Assim ela sempre deve começar cada vez com a sua autoapresentação e localização. Antes de adentrar os problemas intrafilosóficos, o pensador deve esclarecer o seu próprio conceito de filosofia. Cada filosofia tem como seu primeiro e fundamental objeto a possibilidade do filosofar como tal. Com isso cada-uma-filosofia se torna *a filosofia*. Ela se torna uma nova fundação de filosofar como tal e deve pensar de novo tudo no âmbito da nova filosofia. Por isso os pensadores dos tempos modernos são isolados e sempre de novo obrigados a se reatar a seu próprio espírito. Na modernidade, cada qual começa consigo mesmo. Aqui é cada qual uma origem, um fundador no sentido do descobrir o campo próprio da filosofia. Todos os grandes pensadores desde Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Nietzsche, Heidegger, se compreendem como nova eclosão, como início de toda uma época do pensar, e não apenas como uma nova tese dentro de uma moldura do filosofar como tal que permanece no igual modo de ser. Pensar se torna agora num modo todo destacado histórico. Filosofia se torna epocal. Ela entra cada vez na história, de tal maneira que com ela inicia cada vez um novo tempo. Cada filosofia se entende agora como uma incisão epocal entre os tempos do destino da história humana. Por isso para o tempo moderno a interpretação dos outros filósofos se torna interpretação filosófico-histórica: a saber, a redução ou melhor recondução às pressuposições. Nenhuma filosofia pode se estabelecer, sem ao mesmo tempo fazer também sua exposição da história da filosofia. A história da filosofia não é mais a apresentação das diferentes opiniões às mesmas perguntas; agora a história da filosofia é compreendida como história das perguntas (“história dos

problemas”), que contém cada vez diferentes possibilidades de interpretação de Deus, do homem e do universo, e nessas diferentes interpretações fundamentais tem de projetar diferentes questões e modos de perguntar. Não há mais uma base comum para discussão imediata entre filosofias. Com a criação nova do conceito da filosofia surge também uma terminologia cada vez própria e não repetível do pensar, que quicá esclarece este pensar, mas não mais se deixa conectar com outro pensar e teses de outro pensar. Cada filosofia deve ser compreendida a partir da sua própria terminologia, e por isso suas enunciações não podem mais ser pronunciadas para fora dela mesma, não podem mais ser compreendidas como “diálogo” entre filósofos. Os pensadores isolam-se na absoluta solidão do seu mundo conceptual cada vez próprio. Todas as categorias como essência, substância, ser, verdade, pensar, fundamento, causa, matéria, forma, assumem diferentes significações, sim justamente até conteúdos opostos, cada vez na medida em que elas se atêm a um determinado círculo de pensamento. Uma “introdução geral à filosofia” é no âmbito do pensar moderno uma contradição em si mesma, já que cada filosofia é para si mesma uma introdução à filosofia.

9. *Filosofia como atitude do espírito toda própria*: Por que se firma somente sobre si mesma e não é uma forma especial de espírito como tal, a filosofia também tem uma impostação toda própria e totalmente irreduzível a isso que constitui sua tarefa. Ela é um modo de pensar que, já na forma de sua realização, se destaca e se difere essencialmente da atitude e realização do pensar da cotidianidade. A filosofia, justamente agora, se torna “difícil”. Somente agora a filosofia se torna inacessível para aquele que está fora dela. Somente agora, a filosofia recebe aquele caráter da des-naturalidade, que para o homem moderno está associada ao conceito do filosofar. Agora sim, ela é a tentativa de “também uma vez andar de cabeça para baixo” (Hegel). Somente agora a filosofia se arrisca a enunciar afirmações que não estão

em consonância com as experiências naturais, sim justamente contém o paradoxo, disso que o entendimento natural tem das coisas. Assim a filosofia pode e deve afirmar que tudo “no fundo é totalmente outro” do que nós pensamos. O mundo se torna um reino de aparência, atrás do qual deve se procurar um *underground*, que é principalmente de uma outra estrutura e contém uma outra verdade. Filosofia torna-se agora de certo modo chocante, especulativa e subterrânea. Seu trabalho não é mais compreender e fundamentar, isso que o entendimento natural já sabe das coisas. Ela desmascara, ironiza, muda no seu todo a interpretação.

10 *Filosofia como ideologia*. Na medida em que a filosofia agora sabe totalmente de outro modo do que a razão comum sadia, ela se torna uma trans-versão do espírito. Ela exige uma ‘eversio generalis’ (Descartes). E com isso adquire um caráter confessional. Ali jaz uma fanatização do filosofar, cuja significação e medida dificilmente se pode estimar. A filosofia se torna revolucionária, ela *quer* ser revolucionária. Ela se torna uma apresentação do mundo no todo a partir do fundo e na nova luz. Ela se torna uma mundividência, e a mundividência quer transformar as coisas num estilo unitário e im-previsível. A filosofia como mundividência empurra o homem justamente para a necessidade de uma transmutação concreta do mundo no sentido de uma nova exposição do universo. A mundividência é ativa e agressiva, e com isso a filosofia se torna *ideologia*, i. é, fundamento de uma intenção da transmutação do mundo, que se entende de antemão como universal, e não quiçá delimitada a determinados problemas políticos ou sociais. Certamente a filosofia não deve necessariamente em cada forma do seu aparecimento tornar-se ideologia, mas ela contém em si essa virada já como um germe. De cada filosofia se pode tirar uma ideologia. De fato, foi tirada de cada filosofia da modernidade uma mundividência. Uma mundividência que tem as suas atuações

próprias na área da política, da técnica e da economia. A filosofia deixa de possuir em algum lugar apresentável no cosmos espiritual a sua locanda e por isso deixa de ser visível, interpretável e criticável. Ela se torna para si mesma “crítica”. Ela é a crítica de si mesma e de todas as outras posições. Ela paira num espaço, ao qual se esvai toda a determinabilidade e que pela sua sinistra apátrida inquietude move e angustia continuamente a filosofia. Ela não sabe nenhum lugar, e com isso ela de certo modo cessa de ser visível ao homem e por isso deixa de ser-lhe significativa. Assim, ela mal consegue evitar que um dia e a uma determinada parte da humanidade ela desapareça da sua consciência histórica e reste apenas como ideologia, como o macaquear da filosofia.

A filosofia se dá tais características novas e similares. Essas apontam para o radical que se realizou com ela. Ela foi colocada com a guinada da ontologia numa pista, da qual nós não podemos ver o fim, cuja direção principal, porém, se torna sempre mais conhecível. Nossa investigação quer servir como uma reflexão e sondagem da direção dessa pista. Queremos esperar uma luz especial, da análise do processo de descoberta de Descartes, já que ele é aquele no qual a nova filosofia se ergue para uma clara consciência.

2 VIDA E OBRAS

Guilherme de Occam (= nome da localidade onde nasceu, perto de Londres, no condado de Surrey; variantes do nome: Ockham, Ocham, Occham, Occam, Ockam, Okam) nasceu por volta de 1280 e faleceu entre 1346-1349, em Munique, Alemanha, provavelmente vítima da peste negra.

Depois da entrada na Ordem franciscana, estudou filosofia e Teologia em Oxford e ali comentou as sentenças de Pedro Lombardi¹²

¹² *Libri Sententiarum des Petrus Lombardus*. Ed. crit. 2 volumes, Quaracchi, 1916. *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*. 2 vol. Grottaferrata (Roma) 1971 e 1981.

de 1317-19. Chamavam-no de ‘*venerabilis inceptor*’, o que insinua que Guilherme, embora preenchesse todas as condições para ser *magister regens* da teologia, jamais foi nomeado para esse cargo. Provavelmente, em 1321 Occam foi chamado a Londres para ensinar na casa de estudos e formação da Ordem franciscana. A maioria dos seus escritos filosóficos surgiu nesse período da vida. Em 1324, através de um libreto intitulado *Libellus contra doctrinam Guillelmi Occam*, o chanceler em Oxford até 1322 *Johannes Lutterell*, acusou a Occam, diante do Papa (em Avignon), de heresias, referindo-se principalmente a seus comentários das sentenças. Chamado a Avignon para a corte papal, apesar da declaração final da comissão nomeada para julgar a ortodoxia de Occam, que o acusou em 51 pontos doutrinários, por motivos ainda desconhecidos, Occam jamais foi condenado formalmente.

Entrementes, durante essa estadia em Avignon, quando estava em pleno ardor a assim chamada luta pela questão da pobreza dentro da Ordem franciscana, Occam tomou partido a favor dos espirituais e se colocou contra o papa. Em 1328, juntamente com alguns confrades, entre eles Bonagratia de Bergamo e com Miguel Cesena, Ministro geral da Ordem, fugiu de Avignon e buscou proteção junto do Imperador Ludwig de Baviera que estava em luta contra o Papa. Excomungado pelo papa juntamente com seus confrades espirituais, Occam desenvolveu intensa atividade literário-política na corte de Ludwig em Munique, até a sua morte.

Costuma-se dividir as obras de Occam em escritos filosófico-teológicos e escritos políticos.

Dos escritos filosófico-teológicos, portanto, das primeiras obras das suas atividades intelectuais destaca-se como uma das suas obras mais importantes: a *Ordinatio sive Scriptum in librum primum Sententiarum* (Ordenação ou o escrito comentário no primeiro livro das Sentenças). Os livros II a IV do comentário das Sentenças se conservaram somente em forma de *Reportatio*. Daí o título: *Reportatio sive quaestiones in secundum, tertium et quartum librum Sententiarum*. Uma importância toda própria recebe o Prólogo do comentário no primeiro livro das Sentenças, acima citado, que na edição crítica ocupa 367 páginas.

Occam tinha por projeto escrever comentários sobre todas as escritas teóricas de Aristóteles. Conservaram-se desse projeto somente as escritas: *Expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus; in librum Praedicamentorum Aristotelis; in librum Perihermenias Aristotelis; super libros Elenchorum; super VIII libros Physicorum Aristotelis*. Duas obras tratam da Física de Aristóteles: *Quaestiones in libros Physicorum; Summulae in libros Physicorum*. É bem conhecido o seu volumoso tratado da lógica *Summa logica*; juntamente com ele, temos duas pequenas obras de lógica: *Compendium logicae sive tractatus logicae minor*; e *Elementarium logicae*. É também de importância para questões filosóficas os *Quodlibeta septem*; Embora o tema se refira à teologia, no tratado *De sacramento altaris* encontramos reflexões filosóficas de grande interesse, principalmente sobre a teoria das categorias.

Dos escritos políticos mencionemos:

– *Opus XC dierum*. É a primeira escrita com a temática eclesiástico-política. 90 (XC) dias indica os dias gastos para a confecção da escrita. É a resposta ao decreto papal na questão da pobreza. *Dialogus inter magistrum et discipulum*: sobre a relação entre o poder eclesiástico e o poder secular. *Breviloquium de principatu tyrannico; De imperatorum et pontificum potestate*.

Edições e comentários das obras de Occam:

Edições:

– *Opera philosophica et theologica*. Ed. crít. S. Brown OFM e outros, St. Bonaventure, N.Y., 1967ss.

– *Opera plurima*, Lyon 1494-1496, nov. impres.: Londres, 1962.

– *Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones*. Lyon, 1495. (edição completa do comentário das sentenças).

– *Quaestio prima principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel*. editada por P. Boehner, Zürich/Paderborn, 1939.

– *Expositio aurea et ad modum utilis super artem veterem*. Bologna, 1496, nov. impres. New Jersey, 1964.

Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham. Ed. M. Grabmann, Münster, 1930.

– *Quodlibeta septem una cum tractatu de Sacramento Altaris.* Paris, 1487, Strassburg, 1491, nov. impr. Louvain, 1962, Frankfurt, 1981.

– *Opera politica I-III.* Ed. crít. J.G. Sikes e outros, Manchester, 1940ss.

– *Breviloquium de potestate papae.* Ed. crít. L. Baudry, Paris, 1937.

– *Breviloquium de principatu tyrannico,* in: SCHOLZ, R. *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de princ. Tyr.* Leipzig, 1944, nov. impr. 1952.

– *The De imperatorum et pontificum potestate of William of Ockham.* ed. por C.V. Brampton, Oxford, 1927.

– *De imperatorum et pontificum potestate,* in: SCHOLZ, R. (ed.). *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern 1327-1354.* I-II, Roma (1911-1914) 1944.

Edições comentadas e traduzidas:

– *Philosophical Writings (Select.).* Ed. And transl. By P. Bochner. Lat./ingl., Edinburg (1957) 1962.

– *Commentary on the Sentences. Seven Quodlibets / Super 4 libros Sententiarum – Quodlibeta Septem (Selec.).* Transl. By J.J. Walsh, in: Hyman 1967, 618-653.

– *Commentaire sur le livre des prédicables de Porphyre. Precede du Proeme du commentaire sur les livres de l'art logique (Expositio in Librum Porphyrii De praedicabilibus – Expositionis in libros artis logicae prooemium).* Intr. de L. Valcke. Trad. Par R. Galibois, Sherbrooke, Québec 1978.

– *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft.* Lat./dt., edit., trad. e coment. por R. Imbach, Stuttgart, 1984.

– *Summe der Logik (Summa logicae, selec.).* Da parte I: Über die Termini. Lat./dt., edit., trad., introdução e notas por Peter Kunze, Hamburg, 1984.

– Expositio in librum Peri hermeneias Aristotelis prooemium; Quodlibet III, q. 8 e IV, q. 16. lat./dt., in: *Satztheorien. Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jh.*, ed., traduz. e coment. por D. Perler, Darmstadt, 1990.

– *Ockham's Theory of Terms (Summa logicae Part I)*. Trad. e intr. por M. J. Loux, Notre Dame, Indiana/Londres, 1974.

– *Ockham's Theory of Propositions (Summa logicae Part II)*. Trad. por A. J. Freddoso e H. Schurman. Introd. por A. J. Freddoso, Londres, 1980.

– *Kurze Zusammenfassung zu Aristoteles' Büchern über Naturphilosophie (Summulae in libros physicorum)*. Ed. e trad. por H.-U. Wöhler, Leipzig, 1983.

– *The De sacramento altaris of W.v.Ockham*. Ed. por T. B. Birch, lat./engl., Burlington (Ia.) 1930.

– The Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei et de futuris contingentibus, in: OCKHAM, William: *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*. trad. por M. McCord Adams e N. Kretzmann, New York, 1969.

3 NOMINALISMO E A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS EM OCCAM

Segundo o historiador Friedrich Überweg:

O mais importante evento para a filosofia do século XIV como tal foi sem dúvida a reação veemente contra o realismo tomista e escotista. O problema dos universais que já se tornara visível nos séculos IX e X no início da Escolástica, sem chegar propriamente a um desenvolvimento e que dividiu nos séculos XI e XII os pensadores em oposição veemente e então desde a segunda metade do século XII e no século XIII, foi como que pacificado em favor de um realismo moderado, voltou a agitar no início do século XIV com renovada virulência os círculos das escolas ocidentais e imprimiu ao filosofar da escolástica tardia no seu todo um caráter todo próprio e especial. Como nos séculos XI e XII, também agora nos séculos XIV e XV

temos ali em oposição os partidos dos realistas e dos nominalistas; estes agora também eram chamados de terministas ou conceptistas¹³.

O renovador próprio do nominalismo no século XIV é Guilherme de Ockham. Em consonância com o pensamento fundamental do nominalismo do século XII, Ockham recorre à lógica terminista como foi elaborada no tratado de Petrus Hispanus *De proprietatibus terminorum*, e interpreta o conceito da *suppositio* no sentido da sua teoria de suposição.

A orientação da filosofia ocamista é crítica e cética. Ele não somente estreita, como o fez Duns Scotus, o círculo das sentenças teológicas demonstráveis pela pura razão, círculo de sentenças essas herdadas de Tomás, mas não as reconhece como tais. Também a existência, a unidade e a infinitude de Deus se lhe tornam puros artigos da fé. Na medida em que somente é reconhecido como real o indivíduo, e o universal aparece apenas como conceito do espírito pensante, é colocado um grande peso de importância sobre a percepção externa e interna que capta o individual, e assim, se outros momentos forem favoráveis e suficientemente presentes, mais facilmente do que na dominação do realismo é colocado um limite à abstração e pode abrir-se o caminho para uma pesquisa indutiva da natureza exterior e dos aparecimentos psíquicos.

Resumindo até ao extremo a doutrina dos universais em Occam, podemos caracterizá-la nos seguintes itens:

1. Negação total e absoluta de toda e qualquer realidade dos universais.
2. Teoria de *flatus vocis* e de pura concepção da mente.
3. Teoria de sinais e significação.
4. Teoria da suposição.

Diz Überweg (loc. cit., p. 575):

De modo extraordinário, é digno de observação que todos os itens acima mencionados, com exceção do pensamento da suposição, deixam-se já assinalar na doutrina dos universais do nominalismo dos séculos XI e XII. Certamente, o franciscano do séc. XIV não

¹³ ÜBERWEGS, Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie, in: GEYER, Dr. Bernhard (Ed.). Zweiter Teil, *Die patristische und scholastische Philosophie*. Berlin, 1928, editado em E.S.Mittler & Sohn, p. 571ss.

hauriu a sua teoria nem de *Roscelin* nem de *Abelardo*, os quais Occam não conhecia. Mas recebeu inspirações científicas das mesmas fontes que influenciaram os nominalistas do séc. XI e XII, a saber, da lógica aristotélica, porfiriano-boeciana. Somente a teoria da suposição e a teoria do termo foram tiradas da *logica modernorum*, da lógica dos termos do século XIII. Assim aparece Guilherme de Ockham, embora não como o primeiro, mas sim como restaurador vigoroso da corrente nominalista dos séc. XI e XII. Em união com seu confrade da Ordem *Petrus Aureoli*, Ockham retomou a tradição nominalista jamais interrompida no séc. XIII e a despertou para uma nova e pujante vida.

Historiograficamente interpretamos essa retomada do nominalismo por Occam como uma reação contra o realismo do passado. Aqui na nossa reflexão, no entanto, vamos olhar sob o enfoque de uma mudança radical, já em atuação no subterrâneo da Idade Média clássica, do sentido do ser que aos poucos inaugura uma nova ontologia que então desemboca na ontologia moderna de um Descartes. Para podermos visualizar de novo essa radical mudança na impostação ontológica, retomemos o material Occam I, e tracemos a diferença entre a maneira de ver os entes no todo da ontologia substancialista dos medievais e na maneira da ontologia iniciante no nominalismo do fim da Idade Média. Mas para que essa comparação não fique apenas numa generalização formal abstrata, vamos rapidamente reproduzir as informações sobre a questão dos universais, tirando-as do Glossário que está como apêndice no fim da nova tradução dos sermões alemães do Mestre Eckhart (2006, p. 359ss), o verbete 24. Universal, comum, geral (*Allgemein*).

“*Allgemein*, aqui em Eckhart, se traduziu quase sempre por *universal*. Em Eckhart, parece ser mais preciso entender o *universal* não a partir do usual *comum* e *geral*, mas entender o usual *comum* e *geral* como *universal* (em latim: *universalis*, -e). Geralmente estamos no uso dos termos *comum* e *geral* para indicar classificação, sempre mais abrangente extensionalmente e sempre mais abstrata ou vazia de conteúdo e concreção. Trata-se, pois, de uma classificação lógico-generalizante dos indivíduos, dos particulares. No pensamento medieval, no seu modo mais originário, *universal* indica *essência*, portanto, *species* (espécie) e *genus* (gênero). Como hoje usamos os termos *espécie* e *gênero* como classificação

lógico-generalizante, temos dificuldade de entender o *universal* medieval e também a *species* e o *genus* como intensidade do ser, portanto, como consumação optimal, como excelência do conteúdo e contenção no ser. À intensificação do e no ser chamamos de *essencialização*. O *universal* medieval como *essencialização* aparece, quando escutamos o termo *species* como graça e beleza que espande na face de uma pessoa, como *aspecto*; e *genus* referido a geração, ao nascimento, à nascividade do surgir e assentar-se da vida. Trata-se da intensidade da presença, *sui generis*, na sua manifestação, cada vez no frescor nascivo da gênese, coesa, sem fragmentação nem parcialização. É o todo vivo, a totalidade dinâmica, cada vez uno, na plenitude do ser. É obra que se perfaz como universo. Nessa tendência interpretativa, o termo *universal* significa literalmente vertido, virado ao uno. Essa uni-versalidade não significa tanto o caráter de ser centrado num ponto-algo, cuja identificação se faz enumerando 1+1+1 etc., mas designa antes o *ser* da presença cada vez virada, voltada, em voltas com, a partir, dentro de e para o uno. O uno se diz em latim *simplex* (simples) e significa: uma dobra, ou melhor, sem dobras, inteiriço, intacto, pura e inteiramente ele mesmo, nada de alheio a ele mesmo, isto é, solto e livremente ele mesmo em absoluto, portanto *abgeschieden*, desprendido¹⁴. Se aqui entendermos o *uno* como o *Um*, segundo o que foi sugerido neste glossário, podemos intuir que o *problema dos universais* no fundo do pensamento medieval não se refere em primeiro lugar nem substancialmente aos temas da disciplina chamada teoria do conhecimento, mas sim à questão ontológica da estruturação interna do ente na sua totalidade, vislumbrada a partir e dentro do que na interpretação do pensamento medieval aparece em Eckhart como desprendimento, i. é, *Abgeschiedenheit* da deidade. Aqui, quanto mais próximo, quanto mais às voltas com e na cercania do Um, tanto mais ser e quanto mais longe dele, tanto menos ser. O que significa, pois, aqui, menos ser, se, como foi sugerido no nosso glossário, o Um é onipresente, como a possibilidade da percussão primeira do ser do ente, como deslanche da condição da possibilidade do ente ser?

No *universal*, falar de *menos e mais* não é adequado, pois, tal fala conota quantidade dentro do sentido do ser na entificação da

¹⁴ Em Nicolau de Cusa temos a expressão *non-aliud*.

coisalidade-material físico-corporal. Na escalação da ordenação do pensamento medieval, esse ‘nível’ constitui a esfera de pouca intensidade universal. É nesse nível que se dá o uso do termo ‘universal’ na nossa acepção corrente, na qual o binômio *particular-geral* (ou individual-comum) opera no sentido do ser da classificação lógico-formal. Aqui, o indivíduo indica o elemento indiviso, numericamente 1, que serve como átomo, que entra na conjuntura de classificação segundo maior ou menor nível de quantificação. Se projetamos essa acepção da generalização como medida inicial e fundamental às ordenações do ser do mundo medieval, desfocamos e neutralizamos inteiramente a complexidade e riqueza dimensional das outras esferas ou ordens da escalação do sentido do ser do universo medieval, nominadamente dimensão-vida (mundo vegetal), dimensão-sensibilidade ou ânimo sensível (mundo animal), dimensão-humana (animal – ou “ânimo e ânima”, i. e, ‘alma’ – racional) na escalação de potencialização da intensidade do ser, principalmente no nível qualificado de humano-*espiritual*: portanto, dos níveis *ratio* (razão), *intellectus* (intelecto ou inteligência), *spiritus* (espírito) e *mens* (mente), este último adentrando na ‘dimensão’ Deus; e dimensão-espíritos puros (anjos em diferentes níveis como coros de anjos).

Essa escalação da densidade do ser é como a escada de Jacó. É um único movimento simultaneamente descendente e ascendente no qual os anjos, mensageiros portadores da vida divina, descem e sobem, formando a dinâmica do encontro do céu e da terra. Mantendo-se a simultaneidade do movimento descendente e ascendente, é útil, para melhor compreensão, tematizar o movimento na intensidade de ser, como descendente. No movimento de descida dessa intensidade descendente, não se deve deixar conduzir-se pelo aspecto da diminuição da intensidade, mas sim pela jovialidade do derrame da doação pródiga de si, do ser pela excelência, do ser absolutamente simples, do único ser, portanto, de Deus, no qual o ser é todo o ser, plena e inteiramente. A descida, o movimento descendente significa, pois, primeiramente intensidade da alegria e do gosto de ser derramado numa cascata de difusão, constituindo de modo diferente, cada vez próprio, as acima mencionadas dimensões de ser e seus níveis e seus entes, como *comunicação* da prodigalidade de doação de si, atuante no seio do ser de Deus, e que como fonte da possibilidade de ser,

insondável e inesgotável, brota do abismo da vida íntima trinitária da sua deidade¹⁵. Essa comunicação de Deus aparece ao mesmo tempo como *participação*, ou melhor, *recepção* do ser de Deus, da deidade, do ser único e propriamente ser, pelos entes na sua ascensão entificante, cada vez na sua dimensionalidade própria, como alegria e gosto do retorno à sua origem. Na dinâmica desse retorno, quanto mais o ente está às voltas na cercania da origem, tanto mais universal, simples, total na imensidão e profundidade como na nascividade de ser, e quanto mais universal, tanto mais partícipe do *ser-pessoa*, à imagem e semelhança da plena liberdade de ser de Deus na união íntima com a vida interpessoal trinitária. Aqui, portanto, o *ser-pessoa* ou *pessoal*, não deve jamais ser entendido como referido ao sujeito, ou ao subjetivo humano. Refere-se estritamente à realidade realíssima, toda própria, do sentido do ser, próprio da deidade do Deus uno e trino, denominada por Eckhart de desprendimento, de Abgeschiedenheit.

4 DE COMO PELO ESVAZIAMENTO DO SER, ESSÊNCIA, UNIVERSAL E ESPÍRITO PELO NOMINALISMO, SE ESVAZIOU TAMBÉM O SENTIDO DO SER TRADICIONAL

1. Ser como algo, e algo como nada, *flatus vocis*, apenas indicação.
2. Insistência no lógico como ente mental, sem realidade; desobjetivação e dessubstancialização.
3. Destaque ab-soluto do indivíduo como puro ato de autonomia.
4. A essência do nominalismo ocamístico está na sua teoria da onipotência divina.
5. Teoria da onipotência divina de Occam e o non-aliud do Cusano.
6. O nominalismo de Occam e sua redução à aberta ab-soluta da espera do inesperado.
7. Occam e a ontologia da Liberdade.

¹⁵ A vida da deidade na intimidade trinitária, que por assim dizer se abisma a perder-se no seu retraimento, é denominada por Eckhart de *Um*, e acena para o pudor, a modéstia, a humanidade dessa extrema doação que não se faz Senhor e dominador, mas sempre de novo é *Minne*, “virgem”, “mãe” e “serva”.

Essa reflexão aqui esboçada, o falemos à mão do resumo da teoria da onipotência divina de Occam, tirado da enciclopédia Luso-Brasileiro de filosofia, *Logos*, volume 2, p. 958. Cf. Occam IV.

5 ONIPOTÊNCIA DIVINA

Não é tese inédita, representando uma das características mais significativas do cristianismo. Em João Duns Escoto havia sido matizada na noção de infinito, uma forma porventura mais radical e universal de encarar a questão. Glosando uma expressão pascaliana, segundo a qual, perante o infinito, todos os finitos são iguais, dir-se-ia, paradoxalmente, que, a proceder do Infinito, todos os finitos podem ser diferentes, perdendo tanto a sua rigidez intrínseca como o seu lugar e hierarquia fixos. As grandes “condenações” parisienses do século XIII, contra as quais aliás G. Occam se pronunciou, só se compreendem à luz dessa referência ao infinito, na medida em que elas procuram dissipar toda a limitação, atentatória de onipotência divina, que sobre tudo restringisse a amplitude da liberdade divina e humana.

Já desde há muitos séculos a especulação cristã havia evidenciado possível conflito entre essa onipotência divina e a imutabilidade das leis da lógica aristotélica, lançando sobre esta considerável reserva. A partir do séc. XIII, a sensibilização à onipotência divina vai ter as maiores repercussões na ciência, designadamente na física, na ética e, como é óbvio, na teologia.

Também em Occam as consequências da importância nuclear da onipotência divina serão extensas e diversificadas. No entanto, num momento de preocupações gnosiológicas, que essa mesma tese agudizava, tudo passará pela mediação dessa análise.

Emerge, em primeiro lugar, uma onda de empirismo e até de um específico ceticismo. Perante o Infinito, o que e como conhecer? Somente o caminho da experiência e da revelação se mostrariam menos inconsequentes, ainda assim com abdicação de indevidas certezas. Não é também atitude nova, menos ainda na corrente franciscana.

Ora, o que, segundo Occam, é dado ao homem, na experiência, é o ente individual, captado por intuição – *notitia intuitiva*. Só os indivíduos são reais – *omnis res extra animam est realiter singularis et una numero*. É assim afastada a abstração, que trabalha sobretudo com universais, muito embora Occam conserve ainda um certo sentido de abstração, menos importante do que a intuição, supondo esta, mas abstraindo da existência ou presença do real. O valor do indivíduo tinha sido fortemente acentuado por Duns Escoto, horizonte esse que Occam conserva, mas em sentido bastante diferente e sobretudo metafisicamente desapoiado, tal como sucede no *nominalismo*, se bem que Occam não se deva identificar com este, não lhe sendo também adequado o título de *Princeps Nominalium*, que por vezes lhe é atribuído.

Dir-se-ia que Occam, assume uma cruzada, a da rejeição do universal, varrendo, com ela, o horizonte da metafísica tradicional. Chama a autoridade de Aristóteles em seu auxílio, neste ponto, sendo fácil de imaginar quem é o adversário, o platonismo. O mais importante, contudo, é o facto de, também aqui, a onipotência divina comandar a operação contra o universal: qualquer lei ou essência, de teor universal, condicionaria a liberdade divina. Não quer dizer, todavia, que Occam rejeite toda e qualquer forma de universal. E ele admite que o conceito tem essa característica, sem que nada lhe corresponda na realidade. O conceito significa, mas não representa, o que quer que seja da realidade exterior. É um símbolo natural, que está pelas coisas – *supponere pro*, na linguagem da sua lógica –, com facilidade de manejo, e só isso. Neste esquema nada pode ligar as coisas, pois a relação só existe ao nível da alma, estabelecendo as conexões entre as coisas e a onipotência divina, que nenhuma legislação poderá limitar. Se a relação já era a categoria débil na metafísica aristotélica, indispensável, porém, em ciência, ela se fragiliza ainda mais em Occam, que também a relega para as articulações da ciência, existentes apenas na alma, mas dissociadas do real, ao contrário do que sucedia na abstração aristotélica.

Assim se compreende a importância que vai assumir a lógica nas preocupações de Occam, não por se sobrepor ao real, mas pelo fato de só com ela poder falar da certeza – de uma específica certeza, apenas

lógica, situada no nível da demonstração, não das premissas –, de representar um instrumento de trabalho, de precioso alcance prático para um temperamento crítico e polêmico, como o de Occam. Este não é propriamente inovador no campo da lógica, mas exercita-a em termos que a conduzirão progressivamente aos seus ideais modernos e contemporâneos. Insere-se nos rumos da lógica que Pedro Hispano havia estabelecido, acentuando, porém, o seu pendor terminista, a sua função sintática e as tentativas de quantificação.

A redução da relação ao nível simplesmente lógico inutilizava uma boa parte do trabalho da metafísica tradicional, porque retirava à causalidade todo o valor real, tanto em física como em teodiceia, abrindo assim o paradigmático processo da filosofia moderna, muito especialmente personificado em D. Hume e Kant. A existência de Deus não pode ser *demonstrada*, mas pode ser *provada*, i. é, ela é *probabilis*, não no sentido lógico de *provável*, mas de poder ser *provada*, sendo Occam sensível ao argumento da *conservação* das criaturas. Mas, se a onipotência divina suscitou uma certa preocupação pela lógica, que tem vislumbres de compensação da lacuna metafísica, essa tese iria estimular uma atitude, de grande alcance para a ciência, que costumamos rotular de *princípio de economia*, ou mais pitorescamente, de *rasoira ockhamista*. Não é uma inovação deste autor e não ficou circunscrito ao seu uso por ele, pois traduz ainda hoje uma atitude frequente em ciência, sobretudo para decidir a escolha de hipóteses científicas. São diversas as suas formulações, como p. ex., *Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora; nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate...*

Verdadeiramente, a sua articulação com a onipotência divina é por contraste. Nada podendo condicionar a liberdade e o poder divinos, menos ainda estaria este obrigado a seguir pelos caminhos mais breves. Por outro lado, consciente da impossibilidade de reduzir os desígnios de Deus aos do homem, este agirá pragmaticamente, dependendo o menos possível para atingir o maior resultado. É um princípio que está constantemente a ser utilizado por Occam, de que resultaram profundas alterações no âmbito da ciência e da filosofia.

CONCLUSÃO

A nossa tentativa de interpretar o pensamento de Occam seguiu mais ou menos o seguinte rumo: ver no nominalismo de Occam, não tanto uma questão epistemológica, mas uma transformação da compreensão fundamental do sentido do ser que começa a se esboçar no modo de ser das ciências mormente naturais: matemática. Trata-se portanto, da passagem da ontologia tradicionalista da substância, para a ontologia funcionalista. O acento aqui passa da substância para o sujeito eu da subjetividade, mas essa não é mais entendida no nominalismo como um substituto da substância, mas um modo inteiramente novo de se colocar a questão do sentido do ser. Esse modo inteiramente novo do novo ontologicum recebe em Occam o nome da onnipotência divina.

Como, porém, entender o divino e sua onnipotência a modo funcional, sem retomar de novo a grande ideia da substância? Essa questão e a tentativa de a solucionar, aparece p. ex. na mística alemã de um Mestre Eckhart (*Abgeschiedenheit*) e depois em Nicolau de Cusa no seu conceito do *non-aliud*. Para fornecer reflexão embora muito chutada nessa direção, remetemos como o último material para nosso discurso sobre Occam, a um artigo acerca da definição *non-aliud* de Cusano, que vai aparecer no seguinte número da revista *Scintilla*¹⁶.

¹⁶ Scintilla – vol. 4, n. 1 jan./jun. 2007.

REFERÊNCIAS

- DILTHEY, W. Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Bad Feilnbach, v. 13, n. 4, p. 445-482, Jan. 1900.
- GADAMER, H.-G. **Zur Vorgeschichte der Metaphysik**. Frankfurt: V. Klostermann, 1950.
- HEINZMANN, R. **Philosophie des Mittelalters**. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992.
- KUHLENBECK, I. **Do Infinito XIII**. Bari: Laterza, 1907.
- LOMBARDI, Pedro. **Libri Sententiarum des Petrus Lombardus**. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1916.
- MESTRE ECKHART. **Sermões alemães**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.
- OCCAM, G. **Breviloquium de potestate papae**. Paris: Baudry, 1937.
- OCCAM, G. [1944]. Breviloquium de principatu tyrannico. In: SCHOLZ, R. **Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu Tyrannico**. Leipzig: P. Bochner, 1952.
- OCCAM, G. De imperatorum et pontificum potestate. In: SCHOLZ, R. (Ed.). **Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern 1327-1354**. Roma: Bibliotheca Carmelitana, 1944.
- OCCAM, G. [1496]. **Expositio aurea et ad modum utilis super artem veterem**. Bologna; New Jersey: Benedictus Hectoris, 1964.
- OCCAM, G. **Opera philosophica et theologica**. Nova York: St. Bonaventure Press, 1967.
- OCCAM, G. [1494-1496]. Opera plurima. Lyon; Londres: J. Trechsel, 1962.
- OCCAM, G. **Opera politica I-III**. Manchester: J. G. Sikes, 1940.
- OCCAM, G. **Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham**. Münster: M. Grabmann, 1930.
- OCCAM, G. **Quaestio prima principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel**. Zürich: B. Goetschmann; Paderborn: F. Schoeningh, 1939.
- OCCAM, G. [1491]. **Quodlibeta septem una cum tractatu de Sacramento Altaris**. Frankfurt: Minerva, 1981.

OCCAM, G. **Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones**. Lyon: L. Vuaddingi, 1495.

OCCAM, G. **The De imperatorum et pontificum potestate of William of Ockham**. Oxford: C. V. Brampton, 1927.

ROMBACH, H. [1965/1966]. **Substanz System Struktur**: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2. ed. Freiburg; München: Verlag Alber, 1981.

ÜBERWEGS, F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. In: GEYER, B. (Ed.). **Die patristische und scholastische Philosophie**. Berlin: E.S.Mittler & Sohn, 1928.