

## GUILHERME DE OCKHAM E A DES-CON-STRUÇÃO DOS UNIVERSAIS

Alice Mara Serra  
PUC Minas

**Resumo:** Este estudo é uma tentativa de compreender a solução de Ockham para o problema dos universais. Ao romper com toda ontologia dos universais, Ockham constrói uma nova elaboração do tema, centrada no campo da linguagem mental e da significação. Mostrar-se-á, todavia, a sutil formulação dos argumentos de Ockham a partir de alguns de seus interlocutores, como Scotus e Agostinho. A análise de alguns argumentos da *Summa Logicae* indicará que a construção de uma filosofia da linguagem traz consigo elementos da desconstrução, paralela, do edifício metafísico.

**Palavras-chave:** Ockham, universais, linguagem, metafísica.

**Abstract:** This study is an attempt to comprehend Ockham's solution to the problem of universals. As he dismisses the whole ontology of universals, Ockham constructs a new elaboration of the theme, centred on the field of mental language and significance. However, the subtle formulation of Ockham's arguments will be revealed through his dialogue with a few of his interlocutors, such as Scotus and St Augustine. The analysis of some arguments of *Summa Logicae* will show that the construction of a philosophy of language brings with it elements of the parallel deconstruction of the metaphysical realm.

**Key words:** Ockham, universals, language, metaphysics.

## Introdução

Este estudo é uma tentativa de compreender a fórmula lapidar que intitula o capítulo 15 da *Summa Logicae* de Guilherme de Ockham: “Que o universal não é uma coisa fora da alma”<sup>2</sup>. Propõe-se elucidar a relação entre: (A) a negatividade expressa por tal fórmula: ‘não ser universal fora da alma’; e (B) sua positividade implícita: ‘ser universal na alma’. Se por um lado, (B) se opõe a (A), uma vez que Ockham rompe com toda ontologização dos universais, por outro, essa oposição é mais sutil: (A) subjaz a (B), num processo em que a construção de uma filosofia da linguagem traz consigo elementos da desconstrução, paralela, do edifício metafísico.

Na primeira seção deste estudo, será estudada a negatividade (A), seguindo os argumentos do cap. 15 da *Summa*. Na terceira e última seção, terá lugar a positividade (B), tomando por base os cap. 1 e 14 da *Summa*, além dos que tratam da significação e suposição (cap. 33, 63, 64). Entre a primeira e a terceira seções, uma seção intermediária foi dedicada à querela com Scotus (cap. 16 da *Summa*), intitulada ‘de (A) a (B)’, sugerindo o duplo sentido de uma desconstrução (A) da tese de Scotus e uma construção a partir do argumento de Scotus do que seria (B). Optou-se por esta sequência, de (A) a (B), por ela parecer adequar-se melhor à compreensão da solução de Ockham para o problema dos universais. Estes se afirmam à medida que se desreificam, despovoavam o mundo (A) ao ganharem um outro, interno, o da linguagem mental (B). É por terem feito este percurso que os universais retornam ao mundo, enquanto linguagem falada e escrita.

### I) A negatividade (A)

Partimos do primeiro argumento do capítulo 15: “nenhum universal é uma substância singular e numericamente uma”<sup>3</sup>.

Para se entender o sentido de universal nessa passagem, é necessário ter em mente as definições de singular e universal do capítulo anterior (cap.14). Ockham nos dá duas definições para singular: a) “tudo aquilo que é um e não muitos”; e b) “tudo o que é único e não muitos, e não é destinado a

<sup>2</sup> Utilizou-se a edição brasileira da Col. Pensamento Franciscano: Ockham, Guilherme de. *Lógica dos Termos*. Trad. F. P. A. Fleck. Porto Alegre: Epicurus, 1999, p. 161. Daqui em diante citada como *L. T.*

<sup>3</sup> *L. T.*, 15, p. 161. Sobre este capítulo, cf. Michon, 1994, p. 384-401; Alféri, 1989, p. 43-47; Libera, 1996, p. 392-394.

ser signo de muitas coisas”. Essa definição do singular é ela mesma definidora do universal: c) todo universal é singular pois é *um* termo que significa muitas coisas; e d) nenhum universal é singular, pois todo universal é destinado a *ser signo de muitas coisas*<sup>4</sup>. O sentido da argumentação do capítulo 15 será mostrar que, porque as coisas extra-*anima* são singulares no sentido (b), os universais, que devem significar muitas coisas no sentido (d), não podem ser uma substância fora da alma. Lembramos que (c) e (d) remeterão à positividade (B), de que trataremos na terceira seção.

Retornando, então, ao cap. 15, o primeiro argumento para afirmar (A) consiste em que, se um singular pudesse convir a muitos (condição de ser dos universais), todo singular seria um universal: “Seguir-se-ia que Sócrates seria algo universal, porque não há maior razão para que um universal seja uma substância singular que outra”<sup>5</sup>. O argumento resume-se em que, se o universal homem se predicasse de Sócrates por ser uma substância una que englobasse Sócrates e todos os demais homens, então também Sócrates, por ser uma substância una, seria um universal em relação às suas diferentes partes, levando-se a uma relação todo-parte que não convém aos universais: obviamente, Sócrates não é um universal em ‘a mão é de Sócrates’, assim como homem é um universal em ‘Sócrates é homem’<sup>6</sup>. Tal o sentido do argumento: Sócrates não pode ser um universal porque é uma substância una; homem não pode ser uma substância una porque se predica de (é signo de) Sócrates.

Perguntar-se-á, porém: e se uma substância fosse não uma, mas muitas coisas singulares, seria esta substância um universal? Neste caso, e esse é o segundo argumento para afirmar (A), se uma substância fosse muitas coisas, esta substância seria igual às muitas coisas de que é substância e se diferenciaria de cada uma em particular: “Então, embora o universal se distinguísse de um único particular, não se distinguirá dos particulares”<sup>7</sup>. Este argumento afirma que, se uma substância fosse muitas coisas, digamos, muitos homens, esta substância (muitos homens) não poderia convir a cada homem em particular (condição de ser do universal homem), mas seria estes muitos homens tomados em conjunto. Não se trataria, pois, de um universal: tanto não faz sentido a predicação ‘muitos homens são muitos homens’ (S é S), quanto não se dirá de Sócrates ‘é muitos homens’, mas sim, ‘é homem’.

<sup>4</sup> L. T., 14, p. 159-160.

<sup>5</sup> L. T., 15, p. 161.

<sup>6</sup> Sobre as contradições da relação universal-singular como relação todo-parte, cf. Abelardo, 1973. Em Ockham, cf. Michon, 1994, p. 389-392.

<sup>7</sup> L. T., 15, p. 162. Cf. Michon, 1994, p. 391. Neste caso, o universal seria idêntico a cada parte da multiplicidade: tantos singulares, tantos universais.

Se o universal não é uma coisa singular (primeiro argumento) nem também muitas coisas (segundo argumento), não seria ele, então, muitas coisas universais? Para refutar esta possibilidade, e esse é o terceiro argumento para afirmar (A), Ockham estabelece algumas distinções: ou 1) essa coisa universal é um singular (e aí teríamos o singular existente como universal, logo, as contradições todo-parte); ou 2) essa coisa universal seria um universal; e, neste caso, Ockham nos dá duas alternativas: ou 2a) essa coisa universal é muitas coisas singulares (e aí teríamos as contradições do segundo argumento: ‘muitos homens’ não é universal em relação a cada homem); ou 2b) essa coisa universal é muitas coisas universais. Como se observa, o terceiro argumento acaba por consistir em (2b), uma vez que Ockham já havia refutado as possibilidades (1) e (2a) no primeiro e segundo argumentos. E o que nos diz Ockham em relação a (2b)? Deixa-nos esta conclusão: “ou haverá um processo ao infinito, ou estará assentado que nenhuma substância é universal”<sup>8</sup>. O argumento traduz-se em que, se uma coisa universal for o universal de outra coisa universal, esta coisa universal será o universal de outra coisa universal e assim ao infinito. Seria como se disséssemos: a coisa que é homem é o universal da coisa que é Sócrates; a coisa que é animal, o universal da coisa que é homem; a coisa que é ser, da que é animal. Mas, se assim fosse, tanto não saberíamos situar o singular senão fazendo dele um universal com maior universalidade que os universais de que seria universal, e aí caindo mais uma vez numa relação todo-parte; como não saberíamos o que fazer com o mais universal dos universais: ou continuar perguntando pelo seu universal e assim infinitamente, ou fazendo dele o universal acima do qual não há nenhum; e aí seria como se Sócrates, homem, animal e ser fossem como esferas concêntricas, indo da menor parte de Sócrates a Deus. Tal hierarquização tanto levaria a contradições, como absolutamente não será necessária, aos olhos de Ockham, para que sejam verdadeiras as predicações ‘Sócrates é homem’, ou ‘homem é animal’<sup>9</sup>.

Tampouco será necessário, e nisso consiste o quarto argumento, postular que homem exista substancialmente em Sócrates, separado dele, ou anteriormente a ele para que se predique dele. Diz Ockham:

(...) se o universal fosse uma única substância existente nas substâncias individuais e distinta delas, seguir-se-ia que poderia ser sem elas, porque toda coisa naturalmente anterior a outra pode, pela potência divina, ser sem ela; mas o conseqüente é absurdo<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> L. T., *Ibid.*

<sup>9</sup> Cf. L. T., 24, p. 195-196: “Tais universais não são, porém, coisas fora da alma. Em razão disso, não são essências das coisas, nem partes das coisas exteriores, mas são certos entes na alma, distintos entre si e das coisas exteriores, dos quais alguns são signos das coisas exteriores, outros são signos daqueles signos”.

<sup>10</sup> L. T., 15, p. 162.

De que conseqüente fala Ockham? Que absurdo implicaria homem preceder à existência de Sócrates? Para respondê-lo, temos de passar ao quinto argumento. Diz Ockham: “Deus não poderia aniquilar um único indivíduo de uma substância sem destruir todos os demais”<sup>11</sup>. Ou seja, se houvesse uma essência de homem em Sócrates, então, morto Sócrates, morreriam todos os homens, pois morreria a parte essencial de cada um deles, a mesma essência humana comum a Sócrates e a eles. Se essa essência universal não pudesse ser aniquilada com os indivíduos, por lhes preexistir (quarto argumento) seria ainda mais contraditório aos olhos de Ockham: Deus não poderia aniquilá-las, pois preexistiriam à criação. E esse é o ‘conseqüente absurdo’ do quarto argumento, ou seja, multiplicar as entidades, essências, realidades entre os indivíduos e o Deus cristão, ao qual se referia o Ockham teólogo, seria impor uma necessidade a um mundo contingente, um mundo tanto criado do nada, sem nenhuma idéia específica ou genérica pré-existente, como desprovido de gêneros e espécies existentes<sup>12</sup>. Um mundo de indivíduos, tão somente<sup>13</sup>.

Tal posição afirma uma ‘ontologia de indivíduos’ em Ockham e, como veremos na terceira seção, um ‘realismo epistemológico’ quanto aos gêneros e espécies<sup>14</sup>.

## II) De (A) a (B)

E, por isso, devemos dizer com os filósofos que na substância individual nada é, de fato, substancial (*substantiale penitus*), senão a forma particular e a matéria particular. E, portanto não se deve imaginar que em Sócrates haja uma humanidade ou uma natureza humana, distinta de qualquer modo

<sup>11</sup> L. T., 15, p. 162.

<sup>12</sup> Cf. Gilson, 1998, p. 805: “E não há mais motivo para introduzir um intermediário entre a coisa vista e o ato pelo qual a vemos, do que para introduzir um entre Deus criador e as coisas que ele cria”. Também Michon, 1994, p. 480: “*Puisque tout ce qui est créable a (est) une idée, et que les choses créables sont singulières, la conclusion est qu’il n’y a pas d’idées des espèces*”. Ver ainda em Michon, 1994: p. 393-394; GHisalberti, 1997, p. 92; Andrés, 1969, p. 65-69 e Alféri, 1989, p. 114-126, que sugere uma “teologia da potência” em Ockham.

<sup>13</sup> Neste ponto, parecem confluir o filósofo e o teólogo, nesse solo ainda medieval em que, malgrado a tentativa de Ockham, era ainda difícil separar um do outro. Mas se as idéias se enraízam, elas antecipam, e nisso consiste o seu reenraizar-se. O mundo se fragmentaria, o particular fincaria raízes. Seria num solo um tanto transformado, e sobre novas bases, que, mais tarde, a metafísica tentaria reerguer seu edifício. Como mais tarde diria Descartes: “(...) Mas tendo notado que os seus princípios (do método), deviam ser tomados à Filosofia, na qual não encontrava ainda quaisquer que fossem certos, pensei que seria mister, antes de tudo, procurar ali estabelecê-los (...)” (Descartes, *Discurso do método* II). Sobre a “revolução” de Ockham, cf., sobretudo, Alféri, 1989, e também Michon, 1994, p. 428s.

<sup>14</sup> Sobre o realismo epistemológico de Ockham, ver Michon, 1994, p. 428.

de Sócrates, a que se acrescenta alguma diferença individual que contrai aquela natureza, mas o que quer que possa ser imaginado como substancial existente em Sócrates, ou é matéria particular, ou a forma particular, ou algo composto destas<sup>15</sup>.

Recapitulando, vimos em (A) que os gêneros e espécies não podem existir nem como uma substância singular (primeiro argumento: implicaria o ‘universal singular’, ‘o singular universal’; logo, as contradições todo-parte), nem como muitos particulares (segundo argumento: em ‘muitos homens são muitos homens’, ‘muitos homens’ não é universal em relação a cada homem), nem como muitos universais (terceiro argumento: progresso ao infinito). Os argumentos quarto e quinto consistiram em mostrar as contradições a que se chegaria se os universais existissem ou essencialmente nas coisas (aniquilar-se-iam bastando que um indivíduo fosse aniquilado) ou em separado e anteriormente a elas (a contradição de que Deus não poderia aniquilá-los)<sup>16</sup>.

Mas se perguntará: se os universais não existem como coisas separadas nem essencialmente nelas, de onde vem a universalidade? Afinal, aceitamos como verdadeira a proposição ‘Sócrates é homem’. O que faz com que ‘homem’ seja verdadeiro em relação a Sócrates, como o seria a Platão e a todos os demais homens? Não será ‘homem’ uma natureza comum a eles? Participada por eles ou existente neles de alguma forma? Senão realmente neles, ao menos formalmente? Ockham dirá que não. É por ter pensado assim que Scotus mereceu o capítulo 16 da *Summa*<sup>17</sup>.

Conforme Ockham, a tese de Scotus afirma que em Sócrates existe uma natureza humana contraída por uma diferença individuante que não se distingue realmente dessa natureza (humana comum), mas apenas formalmente. Ockham propõe uma série de argumentos para mostrar as contradições que resultariam se houvesse uma tal natureza nos indivíduos (realmente idêntica a eles e distinta apenas formalmente). Podemos expor como se segue.

a) Se a natureza (comum) for igual à diferença (individual), fere-se o princípio de não-contradição: “a mesma coisa é comum e própria”<sup>18</sup>. b) Se há uma diferença pela qual Sócrates se distingue de homem, esta diferença

<sup>15</sup> L. T., 16, p. 168.

<sup>16</sup> Cabe lembrar que, após estes argumentos, aos quais podemos chamar com Andrés (1969) de “argumentos de razão”, Ockham enumerou vários “argumentos de autoridade” – citações de Aristóteles, Averróis e Avicena – dos quais poupamos o leitor. Ver L. T., 15, p. 163-164.

<sup>17</sup> Sobre esse capítulo: Michon, 1994, p. 401-414; GHisalberti, 1997, p. 92-93; Alféri, 1989, p. 47-53; Andrés, 1969, p. 29-45; Libera, 1996, p. 395-396 (e 330-350, sobre Scotus).

<sup>18</sup> L. T., 16, p. 166.

deve ser própria e não comum (assim como é por si e não por uma diferença acrescentada que ele se distingue de Platão). A diferença sendo própria e, ao mesmo tempo, igual à natureza comum, não há como tal natureza ser universal (o que é próprio não pode convir a muitos). c) Se a natureza for igual à diferença, igualam-se o número de naturezas e o de indivíduos, contrariando o princípio aristotélico de que o que difere em espécie deve diferir em número (a unidade do singular sendo igual à do universal, não se trataria de um universal)<sup>19</sup>. d) Se a natureza for igual à diferença individual, a unidade dessa natureza não pode ser maior que a dos indivíduos, uma vez que é igual à diferença, e nem também menor, já que é comum a muitos. Neste caso, ela nem se confundiria com os indivíduos nem se distinguiria deles: a meio caminho entre a unidade do singular e a comunidade dos universais, não seria uma coisa nem outra<sup>20</sup>.

Destes argumentos (a, b, c, d), segue-se que a natureza não pode ser a diferença, pois, neste caso, ela seria própria e não comum; e ao mesmo tempo nem conseguiria ser absolutamente própria por ser comum, nem poderia ser própria, uma vez que o próprio não pode convir a muitos. A conclusão a que se chega é que tal natureza comum não pode ter lugar entre os singulares, os seres reais. Ockham afirma-o a partir de duas formulações aparentemente opostas: I) “a diferença individual não é a natureza; logo a diferença individual não é realmente a natureza”; e II) “a diferença individual é realmente a natureza; logo, a diferença individual é a natureza”<sup>21</sup>.

Observe-se que Ockham acrescenta na conclusão da primeira formulação o advérbio ‘realmente’, ao passo que o retira da conclusão da segunda. Seu intento é mostrar que, se X se distingue de Y (argumento I), e X e Y existem realmente, essa diferença deve ser real e não apenas formal (tese de Scotus). Da mesma forma, se X e Y existem realmente (argumento II), e X é igual a Y, essa identidade deve ser real e não apenas formal (Scotus). Assim, embora as formulações (I) e (II) pareçam opor-se, elas afirmam o mesmo: nenhuma coisa real pode distinguir-se formalmente de outra, ou identificar-se formalmente com outra. Se há uma diferença pela qual Sócrates se distingue de homem, essa distinção não ocorre por uma diferença entre

<sup>19</sup> Cf. Michon, 1994, p. 388: o universal é numericamente um: ‘numericamente um’ e ‘comum a muitos’ não se verificam simultaneamente em nada criado.

<sup>20</sup> *L. T.*, 16, p. 166-167. Michon argumenta que os universais em Scotus significam, de certa maneira, uma universalidade real, enquanto signos de alguma coisa real que não são os indivíduos, mas o que lhes é comum, a natureza comum. Essa natureza só é verdadeiramente real no intelecto e verdadeiramente una quando unida a uma diferença singularizante, ou seja, enquanto substância singular. Ela constitui, pois, uma unidade imperfeita: sua unidade é menor que a unidade do singular. (Michon, 1994, p. 402-403). Ver ainda Libera, 1996, p. 335-339.

<sup>21</sup> *L. T.*, 16, p. 167.

Sócrates e uma natureza (humana comum), porque, pelas contradições mostradas, não há tal natureza em Sócrates: essa natureza não existe realmente, porque não há processo individuante algum, mas apenas Sócrates, apenas indivíduos. Os universais não existem realmente: tal a conclusão a que se chega. Ora, Scotus o afirmara: identidade real entre Sócrates e homem, distinção apenas formal. É assim que podemos ver a tese de Ockham definir-se a partir da de seu adversário. Senão vejamos.

Diante do argumento de Scotus (distinção formal e identidade real entre homem e Sócrates), Ockham tinha três possibilidades: 1) invertê-lo, afirmando que Sócrates e homem distinguem-se realmente e não apenas formalmente; 2) modificá-lo, afirmando que Sócrates e homem não se distinguem nem formalmente nem realmente; ou 3) mantê-lo, o que seria pouco provável em se tratando de uma refutação.

No caso da possibilidade (1), ‘homem’ existiria em separado de Sócrates, e aí teríamos as contradições do ‘universal singular’, ‘singular universal’, as contradições todo-parte, enfim, toda a negatividade (A). No caso da possibilidade (2) teríamos que acatar este silogismo: ‘Sócrates não se distingue de Sócrates; Sócrates é homem; logo, Sócrates é Sócrates’. Por que este silogismo nos parece estranho, se seria a alternativa óbvia, uma vez que Ockham não pode nem concordar com (1), tese que já refutou, nem com (3), tese que refuta? O silogismo nos estranha porque, à diferença de ‘homem’, Sócrates não pode convir senão por si, numa predicação S é S, não sendo, pois, um universal (que deve convir a muitos). Se Sócrates não pode ficar no lugar de homem em ‘Sócrates é homem’ é porque se distinguem. Como se distinguem, então? Não realmente, como podemos ver nessa passagem dos *Quodlibeta*:

Ora, daquele que vem de longe posso ter uma visão pela qual julgo que é apenas um ser, outra pela qual afirmo que é um animal, uma terceira pela qual assevero que é um homem, uma quarta pela qual digo que é Sócrates<sup>22</sup>.

Ou seja, a idéia que tenho de alguém que vem vindo é antes de ser, animal e homem apenas porque não se pode discernir que é Sócrates, mas, quando se aproxima, sei tratar-se de Sócrates e tratar-se do mesmo Sócrates as sucessivas visões que tive, e não que homem, animal e ser existam separados dele: há apenas um indivíduo ao qual se referem.

Assim, não podendo concordar com a possibilidade (1) – afirmar que Sócrates e homem distinguem-se realmente seria recusar toda a negatividade (A) – nem com (2) – pois se Sócrates e homem fossem idênticos, ‘Sócrates’ poderia ficar no lugar de ‘homem’ em ‘Sócrates é homem’ – acaba restando a Ockham a possibilidade (3), a tese de seu ‘venerado adversário’. E vemos

---

<sup>22</sup> *Quodlibeta*, I; Q. 13. In Ockham, 1985, p. 361.

que Ockham absolutamente não inverte o argumento de Scotus, senão que o mantém, ou ‘quase mantém’: para Scotus, ‘Sócrates’ e ‘homem’ não se distinguem realmente, mas se distinguem formalmente; para Ockham, ‘Sócrates’ e ‘homem’ não se distinguem realmente, mas se distinguem. Não fosse o ‘formalmente’, o argumento seria o mesmo. Se a tese de Ockham é ‘quase’ a de Scotus, há que se ter em mente que o realismo dos universais é o contrário de ambas as teses, e não somente da de Ockham, ou seja, diferença real entre Sócrates e homem, homem existindo em separado de Sócrates<sup>23</sup>. E nisso consistiria o ‘quase ockhamismo’ de Scotus, ou o ‘quase scotismo’ de Ockham: subjacência sutil de (A) em (B). Contudo, o ‘quase’ não é pouco. Se não inverte o argumento, a ausência do ‘formalmente’ faz a diferença no sentido em que, de acordo com Ockham, Scotus o teria empregado. Para Ockham, como veremos na terceira seção, não se trata de buscar identidades ou distinções entre Sócrates enquanto ente singular, e ‘homem’ enquanto termo universal que predica não ao indivíduo que é Sócrates em ‘Sócrates é homem’, mas ao termo que supõe por Sócrates, assim como o termo homem supõe pelo mesmo Sócrates quando o significa. O salto de Ockham seria esta delimitação: um é o campo ontológico, acerca do qual mostra só existirem indivíduos, e no qual Sócrates e homem não se distinguem, pois há apenas um ser singular a que se referem; outro é o campo dos termos, proposições, seres de razão, distinções e identidades a que podemos chamar ‘de razão’<sup>24</sup>.

Recusando, pois, toda uma ontologização dos universais, senão um resquício do realismo platônico das idéias, propriamente um aristotelismo deturpado a seus olhos<sup>25</sup>, Ockham trata de mostrar que não é necessário interpor um terceiro entre homem e Sócrates, uma natureza humana partilhada por Sócrates e por todos os demais homens ou existente de alguma forma em Sócrates, para que seja verdadeira a proposição ‘Sócrates é homem’<sup>26</sup>. Tanto

<sup>23</sup> Em geral, os comentadores chamam à tese de Scotus ‘realismo sutil’ ou ‘moderado’, considerando-a a meio caminho entre o ‘realismo grosseiro’ (em termos gerais, universais existindo em separado) e o ‘realismo tímido’ (em termos gerais, ‘distinção de razão’ entre o universal e o singular). Este último corresponderia, basicamente, à tese de S. Tomás, da qual não tratamos por não aparecer diretamente na *Summa*. Cf. Alféri, 1989, p. 43-65; ou o resumo de Libera, 1996, p. 394-397.

<sup>24</sup> Embora, em todo caso, ‘distinção formal’ poderia não ser uma adjetivação imprópria, desde que, e somente desde que, ela se referisse não a algo real, mas apenas a signos lingüísticos. Como mostra Michon, se a distinção fosse entre *res* e *res*, teríamos um realismo platônico; se entre *res* e seres de razão, porque o indivíduo é real, o universal seria um signo. Logo, a distinção de razão conduz à de Ockham: o universal é um signo. (Michon, 1994, p. 410-415). Sobre a relação entre a ‘distinção de razão’ de S. Tomás e a distinção dos signos em Ockham, cf. GHisalberti, 1997, p. 93-94. Sobre a ‘distinção de razão’ em S. Tomás e Henri de Harclay, ver Michon, 1994, p. 414-417 e Libera, 1996, p. 396-397.

<sup>25</sup> Cf. a ótima contextualização feita por Libera, 1996, especialmente o cap. 6.

<sup>26</sup> Cf. *L. T.*, 31, p. 182: “Tampouco a espécie está de alguma forma no indivíduo, pois então seria parte do indivíduo, o que é manifestamente falso, quer porque não é matéria nem forma, quer porque há indivíduos que não têm partes, e, conseqüentemente, a

o ‘homem’ que se predica de Sócrates não lhe é essencial, quanto o poder predicá-lo de Sócrates independe da existência de Platão ou de quaisquer outros homens: basta um indivíduo para que se forme no intelecto o universal homem. Diz-se, ‘que se forme no intelecto o universal homem’: se os gêneros e espécies não existem fora da alma, não se trata de transferir tudo aos nomes, não, ao menos, aos nomes falados ou escritos. É que Ockham dará conta de algo a mais, algo que, à primeira vista, o termo ‘nominalismo’ parece não abranger: o caráter universal dos universais, o fato, para Ockham, de a intelecção que tenho de homem ser comum a mim como a todos os demais homens e formar-se naturalmente em mim, como, seguindo os exemplos de Ockham, naturalmente o sorriso significa a alegria; o gemido, a dor<sup>27</sup>. É assim que teremos em Ockham uma terceira instância, além das coisas (singulares) e dos termos (falados e escritos) universais: trata-se da linguagem mental, solo em que originariamente vão residir os universais. Mas aqui já passamos a (B).

### ***III) A positividade (B)***

E, portanto, deve-se simplesmente considerar que nenhum universal é substância, seja qual for a maneira de o considerar. Qualquer universal é, porém, uma intenção da alma, que, segundo uma opinião provável, não se difere do ato de inteligir. Assim, dizem que a intelecção pela qual inteliço homem é um signo natural dos homens – natural assim como o gemido é signo de enfermidade, ou de tristeza, ou de dor; e é tal signo que pode estar pelos homens nas proposições mentais, assim como a palavra falada pode estar pelas coisas nas proposições faladas<sup>28</sup>.

Após a negatividade (A), a delimitação do que os universais não podem ser, a pergunta que se coloca é se ainda podemos falar em universais em Ockham. Certamente não o podemos no sentido em que falavam alguns de seus antecessores: uma realidade extra-*anima*, separada ou não das substâncias singulares de que se predicariam, uma natureza comum presente de alguma forma nelas. Vemos que em Ockham separam-se os campos ontológico-quiditativo e lingüístico-conceitual. Logo, a proposição que acima se formulou não teria sentido em sua filosofia: universais não se predicam de substâncias. Se a substância fosse predicado, a proposição se comporia de substâncias. Mas substâncias são para Ockham os compostos

---

espécie não é uma parte do indivíduo (...). O conceito de espécie forma-se a partir de apenas um indivíduo, enquanto o gênero reclama dois indivíduos de espécies distintas (ver Michon, 1994, p. 457).

<sup>27</sup> L. T., 15, p. 164. A passagem é citada integralmente na próxima seção.

<sup>28</sup> L. T., 15, p. 164.

de matéria e forma<sup>29</sup>, as coisas mesmas existentes fora da alma, entes singulares e numericamente unos, sem nada que faça deles um universal real. Este foi, contudo, o sentido (b) de singular, que remeteu à negatividade (A), ou seja, nenhum universal é singular (b) porque nenhuma substância singular pode ser comum a muitos. Mas assim não será com os universais na alma, a positividade (B) de que trataremos nesta seção.

Agora temos simultaneamente os sentidos (c) e (d) de universal. Por um lado, o universal será verdadeiramente singular (c): “a intenção da alma, significando muitas coisas exteriores, é verdadeira e realmente singular e numericamente una, porque é uma única e não muitas coisas, embora signifique muitas coisas”<sup>30</sup>. Por outro lado, o universal será verdadeiramente universal (d): “nenhum universal é singular, porque qualquer universal é destinado a ser signo de muitas (coisas) e destinado a ser predicado de muitas (coisas)”<sup>31</sup>. Diante dessas formulações, ou se pensaria em apontar logo a contradição, pois um mesmo X (o universal) é (d) (universal) e não-(d) (não universal; ou singular), [ou (c) e não-(c), o que resultaria no mesmo: singular e não singular]; ou tentar logo resolvê-la, propondo que o X que é (d) não é o X que é não-(d). Entretanto, não se fará uma coisa nem outra, pois é o mesmo X (o universal) que é *uma intenção* naturalmente destinada a predicar-se de, a significar muitos: “A intenção da alma diz-se *universal*, porque é *um signo predicável de muitas coisas*, e diz-se *também singular* porque é *uma coisa e não muitas*”<sup>32</sup>. No universal, o singular e o universal se fazem um, ‘muitos em um’. Para explicitar essa definição, vamos elucidar as várias formulações que lhe subjazem.

Em primeiro lugar, há que se ter em mente que Ockham está referindo-se a um primeiro tipo de universal: a intenção da alma, que significa naturalmente, “ao modo que, proporcionalmente a fumaça significa naturalmente o fogo, o gemido do enfermo a dor, e o riso a alegria interior”<sup>33</sup>. Esse universal natural que é para Ockham o próprio ato da intelecção<sup>34</sup>, não é o universal que, a princípio, poderia supor-se. Antes de situar-se na palavra falada ou escrita, ‘homem’ existe no intelecto, assim como a proposição

---

<sup>29</sup> “(...) devemos dizer com os Filósofos que na substância particular nada é, de fato, substancial, senão a forma particular e a matéria particular, ou algo composto delas” (L. T., 16, p. 168).

<sup>30</sup> L. T., 14, p. 160.

<sup>31</sup> L. T., 14, p. 160.

<sup>32</sup> L. T., 14, (p. 160-161). Cf. Michon, 1994, p. 449: “*L’universalité du terme universel est simplement l’universalité de signification, l’attitude du terme à être predicable de plusieurs choses. Et le signe universel est lui-même une chose singulier*”.

<sup>33</sup> L. T., 14, p. 161.

<sup>34</sup> “Qualquer universal é, porém, uma intenção da alma que, segundo uma opinião provável, não difere do ato de inteligir” (L. T. 15, p. 164). Conforme Andrés, a intenção é uma capacidade espontânea de reação a realidades exteriores (Andrés, 1969, p. 148; ver também, p. 106-111).

‘Sócrates é homem’ é antes no intelecto<sup>35</sup>. É secundariamente que temos o segundo tipo de universais em Ockham, ou seja, as palavras faladas e escritas, instituídas arbitrariamente para significar o que as intenções mentais significam naturalmente (“signo voluntariamente instituído para significar muitas coisas”<sup>36</sup>). Em termos mais amplos, essa distinção corresponde à divisão ockhamiana entre linguagem mental e convencional<sup>37</sup>. Na primeira, a divisão que se tem é entre os termos de 1ª intenção, conceitos ou termos mentais que significam uma coisa que não é signo; e os termos de 2ª intenção, termos mentais que significam uma primeira intenção (conceitos de conceitos), subdivisão em que se situam os universais (que são sempre signos)<sup>38</sup>. Entre os termos convencionais (as palavras orais e escritas), uma segunda divisão se impõe: tem-se os termos de 1ª imposição, impostos arbitrariamente para significar o que os conceitos significam naturalmente; e os de termos de 2ª imposição (nomes de nomes)<sup>39</sup>.

Essa distinção fica mais clara se lembrarmos aquela passagem dos *Quodlibeta* a que anteriormente nos referimos: é naturalmente, a partir de um mesmo singular que é Sócrates, que se formam no intelecto os conceitos de ‘homem’, ‘ser’ e ‘animal’ que dele se predicam, primeiro na linguagem mental, depois na convencional. Abstraídos da existência e da singularidade de Sócrates, objeto de apreensão intuitiva<sup>40</sup>, as intenções segundas ‘homem’, ‘animal’ e ‘ser’ podem predicar e significar não apenas a ‘Sócrates’, mas a todos os homens; melhor dizendo, supor por eles em proposições. Acerca disso, lembremos que no capítulo 1 da *Summa*, ao retomar a triplicidade da oração formulada por Boécio (falada, escrita e concebida), Ockham redefine o termo concebido como “a intenção ou paixão da alma significando ou co-significando naturalmente algo, capaz de ser parte da proposição mental e de por ela supor”<sup>41</sup>. Ou seja, não um reportar a outro, um re-presentar, mas um ficar no lugar desse outro, supor por ele numa proposição.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> A toda proposição numa linguagem convencional corresponde uma proposição no espírito. Ver Michon, 1994, p. 161 e Santos, 1994, p. 26.

<sup>36</sup> *L. T.*, 14, p. 161.

<sup>37</sup> Cf. *L. T.*, 1, p.120: “O conceito, ou paixão da alma, significa naturalmente o que quer que signifique, enquanto o termo proferido ou escrito nada significa senão segundo instituição voluntária”.

<sup>38</sup> *L. T.*, 12, p. 152-153; cf. Libera, 1996, p. 286.

<sup>39</sup> *L. T.*, 11, p. 149-152. Não distinguimos entre os sentidos largo e estrito em que cada suposição e intenção são tomadas. Para uma definição menos genérica, ver Santos, 1994, p. 168-170 e Michon, 1994, p. 236-240.

<sup>40</sup> Ockham, *Ordinatio*. In Ockham, 1985, p. 358. Sobre as distinções e relações entre conhecimento intuitivo e abstrato, cf. Alféri, 1989, p. 152-214; Michon, 1994, p. 72-82 e SANTOS, 1994, p. 181-182.

<sup>41</sup> *L. T.*, 1, p. 119.

<sup>42</sup> Conforme Andrés, trata-se da passagem do esquema conceito-imagem ao esquema conceito-signo (lingüístico). Enquanto a imagem seria incapaz de explicar a universalidade, já que remete à coisa que re-presenta (e os universais não são coisas) o signo lingüístico seria o único capaz de explicá-la, mas sempre numa proposição, logo, numa suposição, cumprindo uma função referencial (Andrés, 1969, p. 234-235, 282). Como

A suposição, como se lê no cap. 63 da *Summa*, é essa posição por outro (*pro alio positio*) em proposições (“propriedade que convém ao termo, mas nunca senão na proposição”<sup>43</sup>). Essa distinção é importante, pois, ao retornar, no cap. 1, a definição de Aristóteles de termo (“aquilo em que a proposição se resolve”), Ockham acrescenta que o termo é parte da proposição *ou pode ser*<sup>44</sup>. Ou seja, se a suposição ocorre somente em proposições, os termos existem e são já significativos em nível pré-proposicional<sup>45</sup>. A suposição pessoal será justamente essa capacidade de transferir para uma proposição a capacidade pré-proposicional de significação.

Como se lê no cap. 64, a suposição pessoal é a única em que o termo supõe pelo que significa e significativamente, à diferença da suposição simples, em que supõe pela intenção da alma, mas não significativamente; e da suposição material, em que supõe pela palavra falada ou escrita, mas também não significativamente. Supor pessoalmente não é, contudo, supor apenas por coisas, mas pelo que é imposto para significar: se um termo é imposto para significar uma coisa, ele supõe pessoalmente por esta coisa, como é o caso, seguindo o exemplo de Ockham, do ‘homem’ que se predica de Sócrates: ele significa Sócrates e não uma natureza que, vimos, não existe. Assim também, se um termo foi imposto para significar uma intenção, como é o caso de ‘espécie’ em ‘todo universal é uma espécie’, então ele supõe pessoalmente por essa intenção; e da mesma forma no caso dos nomes impostos para significar nomes: supõem significativamente por eles<sup>46</sup>. Em contrapartida, ‘homem’ também pode supor por aquilo que não significa, o que ocorre na suposição simples ou na suposição material, em que não supõe significativamente<sup>47</sup>. No exemplo de Ockham, em ‘homem é uma espécie’, ‘homem’ não supõe significativamente porque supõe por uma intenção da alma e não pelo que foi imposto para significar, ou seja, as coisas, entes singulares<sup>48</sup>.

---

mostra Ghisalberty, se não mais re-presenta, se o conhecimento não se condiciona à realidade, abre-se caminho à intencionalidade (Ghisalberty, 1997, p. 80). Ver ainda sobre esse ponto: Alféri, 1989, p. 215-162 (“*Contre la représentation*”).

<sup>43</sup> *L. T.*, 63, p. 313.

<sup>44</sup> *L. T.*, 1, p. 118. Cf. Santos, 1994, p. 21 e seg.

<sup>45</sup> E nisso consiste o que Santos chama excesso da significação sobre a suposição, ou seja, antes de entrar na proposição, o termo pode ser significativo isoladamente. (Santos, 1994, p. 119; também Santos, 1996). Conforme Santos, a apreensão dos complexos (proposições) pressupõe a apreensão de incomplexos (termos) que podem preexistir no intelecto sem as proposições (Santos, 1994, p. 121).

<sup>46</sup> “(...) não descrevem suficientemente a suposição pessoal os que dizem que há tal suposição quando um termo supõe por uma coisa” (*L. T.*, 64, p. 316). Cf. Andrés, 1969, p. 249-258.

<sup>47</sup> Desta vez, nisso consiste o que Santos chama excesso da suposição sobre a significação (Santos, 1994, p. 118; também Santos, 1996).

<sup>48</sup> *L. T.*, 64, p. 316.

Quando, pois, tomados significativamente, os termos genéricos e específicos, longe de serem mero *flatus vocis*, referem-se ao mundo, partem das coisas reais, sempre singulares, em relação às quais, na suposição pessoal, ficam no lugar na proposição, supõe por elas<sup>49</sup>. E supor, em suposição pessoal, é estar no lugar daquilo que é necessário antes significar. É assim que ‘homem’ em ‘Sócrates é homem’ significa realmente o que um indivíduo ao qual denomino Sócrates é (homem), porque antes de entrar na proposição, antes de poder supor por algo que Sócrates é (homem), ‘homem’ significa no intelecto a coisa que é Sócrates<sup>50</sup>. E significa não apenas Sócrates, mas cada homem<sup>51</sup>. Neste caso, como vemos no cap. 33 da *Summa*, ‘homem’ poderia significar Sócrates ou cada um desses homens seja quando se é possível reportar-se diretamente a eles numa proposição quiditativa (‘isto é homem’), seja em proposições passadas, futuras ou modais, cuja significação independe da existência atual da coisa:

Significar, portanto, segundo alguma significação sua, compete a qualquer universal. Com efeito, universal (...) é o que significa muitas coisas, como homem, animal. De fato, todo universal, ou significa muitas coisas no primeiro modo, ou no segundo, porque todo universal se predica de muitas (coisas), ou na proposição de inerência e sobre o presente, ou na proposição sobre o passado ou sobre o futuro, ou modal. A partir disso erram aqueles que dizem que a palavra homem não significa todos os homens. (...) nada é significado por homem senão um homem, e não mais um homem do que o outro<sup>52</sup>.

Se perguntarmos, pois, o que garante que os universais ‘homem’, ‘animal’ e ‘ser’ signifiquem Sócrates, a resposta é simples, de percurso inverso ao da

<sup>49</sup> Cf. Michon, 1994, p. 452: “*Il y a un concept universel avant le mot, et la formation de ce concept à partir des choses permet d'affirmer que l'universalité des termes d'espèces ou de genres n'est pas arbitraire. Ce qui est conventionnel est le choix du son de voix, pas la détermination des choses signifiées*”. Conforme Michon, Ockham é um realista epistemológico: a co-especificidade e a co-generalidade são para ele objetivas, independem do sujeito conhecedor (Michon, 1994, p. 428; 450).

<sup>50</sup> Como mostra Michon, uma vez que a intuição precede à abstração, na origem de toda abstração há uma intuição: logo, a abstração não é ato de conhecimento sem um objeto real (Michon, 1994, p. 113). Ver também Andrés, 1969, p. 185, que afirma que a verdade da proposição explica-se pela coincidência de suposição: se o termo Sócrates supõe pela coisa que é Sócrates, e se homem supõe por algo que o mesmo Sócrates é, a proposição é verdadeira. Constitui-se, assim, a validade do conhecimento sem apelar a uma natureza.

<sup>51</sup> Conforme Libera: “*L'universel n'est pas une chose mais un concept. Le concept n'est pas un simple contenu 'objectif', mais un acte conceptuel, référentiel, renvoyant à une pluralité d'objets singuliers. Cet acte est un 'accident réel de l'esprit', une qualité de l'âme (...)*” (Libera, 1996, p. 385).

<sup>52</sup> L. T., 33, p. 209. Em seguida, Ockham distingue que os demais universais, que não os gêneros e espécies, significam também de um 3o e 4o modos: 3o, quando algo é significado diretamente, a partir daquilo que a própria palavra falada é imposta; 4o, quando um signo destinado a ser parte da proposição, ou destinado a ser uma proposição, importa algo (no caso reto ou oblíquo, denotativa ou conotativamente, etc). Não tratamos destes em separado, pois priorizamos, neste estudo, os gêneros e espécies.

complicada formulação dos universais: é Sócrates mesmo, a coisa real a partir da qual ‘homem’ foi imposto para significar. Ora, há algo impróprio nesta formulação: ‘homem’, enquanto intenção mental que se forma naturalmente a partir de Sócrates, não é imposto para significar Sócrates; à diferença do termo convencional que, este sim, tanto é imposto para significar, como pode mudar de significação, bastando que mude a convenção pela qual foi instituído<sup>53</sup>. Ora, pensando ainda na passagem dos *Quodlibeta*, se a intenção mental ‘homem’ não é uma imposição do conceituador, mas se forma natural e universalmente em todos os homens que vêem Sócrates aproximar-se, então, não há saída: porque é universal (validade significativa universal), ‘homem’ não se acrescenta arbitrariamente a Sócrates; logo, é de algum modo em Sócrates. Da mesma forma, se de cada homem que vê Sócrates aproximar-se, ‘homem’ predica-se com a mesma verdade que predica a Sócrates, deve, então, haver algo neles que fundamente essa semelhança, algo universal em cada um deles<sup>54</sup>. Será necessário, a partir disso, concluir com Michon que é preciso postular um intelecto divino para explicar o porquê das coisas se assemelharem?<sup>55</sup> Afirmar, contrariamente a todo o esforço de Ockham, a existência dos universais *in re* ou *ante rem*?

Fica somente a idéia de que a algo que é *post rem* (abstraído de singulares) deve, como a tudo o que é posterior, haver um antes e um agora que se torna depois. Se se trata de uma passagem do singular ao universal, o universal deixa de ser universal, pois o que é universal deve sempre ter sido. Se se trata da permanência sucessiva do que sempre foi universal, ele é *ante rem*, *in re* e *post rem*. Se se trata, ao contrário, do que desde sempre é singular, o universal não existe: não haveria razão de colocá-lo. Tal, contudo, não parece ter sido o percurso de Ockham: o universal não existe no ente, que é singular; não existe no nome, que é singular; não existe na intenção, que é singular. Mas, de alguma forma, existe no ente (é abstraído de singulares e refere-se a eles quando em suposição pessoal por coisas); existe na proposição mental e na convencional (supõe em suposição pessoal por aquilo que significa); e existe, enfim, na intenção mental, ‘naturalmente’ destinada a significar muitos.

Se tais intenções mentais foram inserir-se entre as palavras e as coisas, não se trata, contudo, de uma mediação em que os termos convencionais significassem os termos mentais e, somente estes, as coisas. Retomando e ao

<sup>53</sup> “(...) o termo proferido ou escrito pode mudar seu significado convencionalmente, mas o termo concebido não pode mudar o seu significado pela convenção de quem quer que seja”. (L. T. 1, p. 120)

<sup>54</sup> Como afirma Michon: “*La ressemblance n'est pas une impression subjective, mais une donnée objective. (...) Si la ressemblance n'est pas une chose, elle est fondée dans les choses*”. (Michon, 1994, p. 456). Sugere-se acompanhar o argumento de Michon desde a página 454.

<sup>55</sup> Michon, 1994, p. 490.

mesmo tempo redefinindo as “palavras mentais” de Santo Agostinho<sup>56</sup>, Ockham propõe que o que os termos convencionais significam, em última instância, não são os termos mentais, como seria em Agostinho, mas o mesmo que é significado pela intenção mental: “(...) se impõem para significar aquilo que é significado pelo conceito da mente”<sup>57</sup>. ‘Aquilo mesmo’ que, no caso do ‘homem’ que se predica de Sócrates, é a coisa mesma (Sócrates ou cada homem). Mas ‘homem’ que não necessita de Sócrates ou de cada homem para ser esse ‘muitos em um’, *naturalmente destinado* a supor por eles (*pro alio positio*) significativamente em proposições, porque já significa isoladamente, retirado do mundo (A), na alma (B). Um certo resquício, pois, de Agostinho:

Todos estes conhecimentos que a alma humana adquiriu por si mesma mediante os sentidos do corpo e por testemunho alheio, os conserva nos tesouros da memória e deles nasce o verbo verdadeiro, anterior ao som ou à concepção do som. E então, o verbo é semelhante em extremo à coisa conhecida, da qual nasce a imagem, pois a visão do pensamento se engendra da visão da ciência, verbo que não pertence a idioma algum da terra, verbo verdadeiro de realidade verdadeira, verbo que nada tem de seu, senão que o recebe todo da ciência que lhe dá o ser. O que diz o que sabe, não interessa saber quando o aprendeu; às vezes seu verbo é tão rápido quanto sua ciência; o que importa é que o verbo seja verdadeiro, isto é, nascido das realidades que se conhecem<sup>58</sup>.

Se, em Ockham, os termos convencionais não significam os termos mentais (Agostinho), mas ‘aquilo’ a partir do qual foram impostos para significar, permanece, contudo, o problema da formação-significação dos termos mentais universais, ou seja, o problema de um singular (termo) significando, ‘naturalmente significando’, muitos. Fica a impressão de que, se se desmoronava o velho edifício, pois os golpes de Ockham foram bruscos, ‘tijolos do velho edifício’, no entanto, permaneciam.

## Conclusão

O nexo que perpassa as três seções deste trabalho, além, naturalmente, da questão dos universais, foi a busca de tentar ver o que poderia permanecer, subjazer à des-construção ockhamiana, seja em relação à história das

<sup>56</sup> “(...) permanecem apenas na mente e não podem ser proferidas no exterior, embora as palavras faladas (*voces*) como sinais subordinados a elas, se pronunciem exteriormente” (L. T. 1, p. 119). Cf. Santos, 1994, p. 31, 36.

<sup>57</sup> L. T., 1, p. 119. Cf. cap. 17, p. 171: “(...) tais nomes (universais) significam realmente as coisas singulares. Assim, o nome ‘homem’ não significa coisa alguma, senão aquela que é o homem singular, e, por isso, nunca supõe por uma substância, senão quando supõe pela coisa singular”.

<sup>58</sup> Santo Agostinho, *De Trinitate*, lib. XV, cap. XII, 22.

idéias (primeira seção), seja à história da filosofia (segunda e terceira seções). Buscou-se, dessa forma, tornar mais nítido o que é próprio do pensamento de Ockham. Na primeira seção, vimos a permanência de uma atmosfera religiosa na sua argumentação, sem a qual seria difícil compreender os seus argumentos. Na segunda, afirmou-se o seu ‘quase scotismo’, embora o quase, mostramos, não fosse pouco. Na terceira, verificou-se, na teoria de Ockham, um certo fundamento na objetividade e ao mesmo tempo uma interioridade-verdade, uma seqüência exterior-interior-exterior (coisa singular — linguagem mental — linguagem convencional), que o aproxima, mantida a distância, de Agostinho.

Como se desmanchasse um velho edifício, parede por parede desmoronando, Ockham retirou os universais do mundo. Ao mesmo tempo, contudo, interiorizou-os, construiu-lhes um edifício recôndito, profundo. Tudo para fazê-los retornar ao mundo, sob a forma de linguagem. Nada mais conforme a esse percurso que uma filosofia da interioridade, mas não da subjetividade no sentido moderno. E nada mais conforme, nessa desconstrução de um velho edifício, que reconstruí-lo noutra nível. Pensamos aqui no sentido de *struo* (*cum*): dispor em camadas, empilhar, amontoar, levantar (com). Não sem razão, o latim não antepõe o prefixo *des* ao *con-struo*, mas apenas ao *struo*: o *des* é singular, não o *com*(-struo), que sempre pressuporá o trabalho de outros.

## ***Bibliografia***

ABELARDO, P. (1973). *Lógica para principiantes*. In Santo Anselmo de Cantuária / Pedro Abelardo. Trad. R. A. C. Nunes. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Pensadores; 7).

Santo AGOSTINHO (1946). *Obras de San Augustin*. (Tomo V: Tratado sobre la Santísima Trinidad). Trad. L. Arias. Madrid: BAC, v. 39.

ALFÉRI, P. (1989). *Guillaume d'Ockham le singulier*. Paris: Minuit.

ANDRÉS, T. (1969). *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos.

DESCARTES, R. (1996). *Discurso do método II*. In: Descartes. Trad. J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Pensadores).

GILSON, E. (1998). *A Filosofia na Idade Média*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

GHISALBERTI, A. (1997). *Guilherme de Ockham*. Trad. L. A. De Boni. Porto Alegre: Edpuers.

LIBERA, A. (1996). *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Seuil.

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

OCKHAM, G. (1999). *Lógica dos Termos*. Trad. F. P. A. Fleck. Porto Alegre: Epicurus.

\_\_\_\_\_. (1985). Seleção de textos. In: *Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, Willian of Ockham*. Trad. L. J. Baraúna et al., 3ª. ed. São Paulo: Abril Cultural.

SANTOS, E. P. (1994). *A linguagem mental e a duplicidade semântica na Primeira Parte da Summa Logicae de Guilherme de Ockham*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG. (Dissertação de Mestrado)

\_\_\_\_\_. (1996). A relação entre *suppositio* e *significatio* na *Summa Logicae* de Guilherme de Ockham. *Transformação* 19 (1996) 195-203.

Endereço da Autora:  
Kappler Str. 57 / 3310  
79117 - Freiburg - Deutschland