

O UNIVERSAL COMO *INTENTIO ANIMAE* EM GUILHERME DE OCKHAM

Bento Silva Santos
UFES

Resumo: O artigo examina a “*pars construens*” da teoria de Guilherme de Ockham sobre os Universais, a saber: o universal como “*intentio animae*”. A tese central do autor em questão consiste em afirmar que o universal é um “*signum*”; por sua natureza, não pode formar nem concorrer para constituir a essência de uma realidade. Sendo um conceito, serve somente para explicá-la ou ilustrá-la. Em vários escritos quer comentando Aristóteles, quer comentando a obra *Isagogé* de Porfírio de Tiro, com sua análise dos cinco predicáveis, Guilherme de Ockham concentra sua teoria dos Universais na apreensão do singular.

Palavras-chave: Singular, Universal, Signo, Conceito, “*Intentio animae*”.

Abstract: This article examines the “*pars construens*” in Guilherme de Ockham’s theory on the Universal, that is to say, the universal as “*intentio animae*”. The author’s main thesis consists in asserting that the universal is a “*signum*” and that, by nature, it can neither constitute the essence of a reality nor take part in its constitution. Being a concept, it is only useful to explain or illustrate it. Though several works, especially commentaries on Aristotle or on Porfírio de Tiro’s *Isagogé*, with his analysis of the five predicables Guilherme de Ockham concentrates his theory of the Universal on an apprehension of the singular.

Key words: Singular, Universal, Sign, Concept, “*Intentio animae*”.

Expor a doutrina do *Universal* segundo Guilherme de Ockham (ca. 1285-1347) implica percorrer muitas observações fragmentárias, sobretudo quando comenta os escritos lógicos de Aristóteles e de Severino Boécio, ou circunstanciais presentes em suas próprias obras, pois inegavelmente não poucos assuntos são objetos de abordagens assaz diversas¹. Em vista do objetivo a que me propus apresentarei a “pars construens” da teoria de Ockham sob os seguintes tópicos: 1. Da teoria do *fictum* ao conceito entendido como *intentio* ou *actus intelligendi*: A. Formação, validade e superação da teoria do *fictum*; B. O conceito entendido como *intentio* ou *actus intelligendi*. 2. O Universal como *intentio animae*.

1. Da teoria do *fictum* ao conceito entendido como *intentio* ou *actus intelligendi*

O modo pelo qual Ockham concebe o *universal* oscilou entre duas teorias opostas, aquela que o entende como um *fictum* e a outra que o concebe como *intentio* ou *actus intelligendi*². Esta hesitação deixa entrever a própria impotência e a confissão de Ockham para solucionar dificuldades em se tratando de um problema assaz complexo que até hoje atrai a atenção dos filósofos quando se procura relacionar nominalismo medieval e problemas filosóficos atuais³. Não obstante esta oscilação, Ockham está seguro de evitar ou subscrever a tese segundo a qual um *universal* deve ser entendido como alguma coisa de real *extra animam*. Assim, por exemplo, em uma passagem da *Expositio in librum Perhermeneias Aristotelis*, depois de ter ilustrado as várias interpretações juntamente com as críticas respectivas – o *universal* é um *fictum*, uma

¹ Para uma breve história acerca da *Querela dos Universais*, remeto para a introdução à minha tradução da *Isagogé*: PORFÍRIO DE TIRO, *Isagogé. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2002, 16-32, bem como aos meus artigos: *Os argumentos de Boécio (ca. 480-524) pro e contra os Universais no “Segundo Comentário à Isagogé de Porfírio”*, *Síntese*. Revista de Filosofia 30/97 (2003) 187-202; *O processo cognitivo na filosofia de Guilherme de Ockham*. *REDES*. Revista Capixaba de Filosofia e Teologia II/3 (2004) 49-71.

² Uma visão mais detalhada sobre o Universal em Ockham seja em sua *pars destruens*, seja em sua *pars construens*, cf. T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1969; P. ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham. Le Singulier*. Paris: De Minuit, 1989; C. MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*. Paris: J. Vrin, 1994, 381-482; P. LEITE JÚNIOR, *O problema dos Universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, 83-154; H. E. A. DA GAMA CERQUEIRA, *Ockham e o problema dos universais: um comentário ao argumento da Summa Logicae*, *Veritas* 48/3 (2003) 441-454.

³ Cf. P. VIGNAUX, *La problématique du nominalisme medieval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?*, *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977) 293-331.

qualitas, etc. – Ockham assevera que algumas dessas sentenças parecem prováveis, mas ele ignora quais delas seja a verdadeira; razão pela qual remete à pesquisa dos estudiosos. Todavia, jamais hesita em sustentar que o *universal* não pode ser uma *res extra animam*, nem constituir a essência das *res* singulares que experimentamos na natureza⁴. É precisamente a nova posição de Ockham que, já emergindo na *Ordinatio* inequivocamente, procurarei abordar neste artigo, a saber: o *universal*, não já como *fictum* que na mente possui um *esse obiectivum*, mas como uma *qualitas* que nela se encontra *subiective*. Sendo assim, o *universal* – entendido como *qualitas* – é efetivamente alguma coisa de existente, de *singular*, pertencente a um *genus* (*qualitas*) bem determinado, mas, embora *singular*, torna-se *universal* “per praedicationem”, tendo não uma *suppositio personalis*, mas *simplex*.

A. Formação, validade e superação da teoria do *fictum*

A julgar pela primeira redação da *Ordinatio* até a *Distinctio* XVII e pela *Reportatio* (livros II e IV) segundo os editores das suas obras, não há dúvida de que Ockham seguiu a teoria do *fictum*⁵. Associavam-se a ele também Haerveus Natalis e Henrique de Harclay que, de modo semelhante, falavam de *figmentum* ou *idolum*, como deixam entrever várias passagens citadas pelos Editores⁶. Uma passagem da *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* talvez possa explicar a posição inicial de Ockham a favor da teoria do *fictum*: mesmo reconhecendo que o *fictum* se diferencia de toda *res* existente na natureza mais do que uma *res* se diferencia de uma outra – *fictum* e *res* da natureza de fato pertencem a dois modos diversos, respectivamente, ao modo mental e ao modo natural —, ele, porém, afirma que em seu *esse intentionale* não deixa de assemelhar-se a uma *res*.

⁴ GUILHERME DE OCKHAM, *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, libr. I & 10, 371 (ed. GAMBATESE, A. R. & BROWN, S. F.) (“Opera Philosophica”, 2). New York: St. Bonaventure, 1978: “Sic igitur istas ultimas opiniones reputo probabiles. Quae tamen sit vera et quae falsa discutiant studiosi. Hoc tamen apud me omnino certum est, quod nec passiones animae nec universalis sunt aliqua res extra animam et essentia rerum singularium”.

⁵ Sobre a teoria do *fictum* em Ockham, cf. especialmente Ph. BOEHNER, *The Realistic Conceptualism of William Ockham*, in *Collected Articles on Ockham* (ed. E.M. BUYTAERT). New York-Louvain-Paderborn, 1958, 156-174; IDEM, *The Relative Date of Ockham's Commentary on the Sentences*, ibidem, 96-110; F. E. KELLEY, *Some Observations on the Fictum Theory in Ockham and its Relations to Hervaeus Natalis*, *Franciscan Studies* 38 (1978) 260-282; Th. KOBUSCH, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*. Leiden, 1987; St. READ, *The Objective Being of Ockham's ficta*, *The Philosophical Quarterly* 27 (1977) 14-31; N. HABIB, *A Medieval Perspective on the Meaningfulness of Fictitious Terms. A Study of John Buridan*, *Franciscan Studies* 45 (1985) 73-82.

⁶ GUILHERME DE OCKHAM, op. cit. 359, n.1: “in redatione incompleta (vel ‘prima’, si placet) *Ordinationis* usque ad distinctionem decimam septimam, et in libris II-IV *Reportationis* favit”.

Na *Ordinatio* (1317-1319), Ockham descreve a formação do *fictum* e o seu modo de ser na mente humana. Depois de ter tido a intuição de alguma realidade, o nosso intelecto é capaz de pensar alguma coisa que é semelhante àquilo que intuiu. Quando pensa e modela (*fictum*), existe *objective* nele, mas reproduz fielmente aquilo que o intelecto conheceu precedentemente, tanto que se o intelecto – como talvez o de Deus –, além da capacidade de *fingere*, possuísse também aqueça de criar, encontrar-se-ia na condição de reproduzir na natureza um ser não diverso daquele que antes intuiu⁷. O *fictum* é, portanto, uma cópia, isto é, uma duplicação da *res* apreendida. Na mesma obra, ainda que em outra *Quaestio*, com objetivo semelhante se afirma que o *fictum* é *quoddam idolum* que espelha a realidade intuída⁸. Enquanto na obra em questão Ockham esboça também as primeiras dúvidas acerca desta interpretação do *universal*, na *Reportatio*, além de indicar a origem devida ao intelecto agente, ele afirma inequivocamente que o *fictum* exerce a função de *determinar* o intelecto possível de maneira não diversa daquela de como tradicionalmente se acreditava que realizasse a *species*. Talvez possamos entrever aqui um segundo motivo que tenha levado Ockham a aderir inicialmente a teoria do *fictum*.

Todavia, a exposição mais detalhada e a tentativa mais exigente de mostrar a validade do *fictum* se encontram na *Ordinatio*, onde, após ter exposto e criticado as várias interpretações do *universal* propostas por Henrique de Gand, Goffredo di Fontaines, Tomás de Aquino, Egidio Romano, J. Duns Scoto e Roscellino⁹, Ockham defende a teoria do *fictum*: embora enunciada com prudência (*potest aliter dicere*), ele afirma que o *universal* não tem um *esse subiectivum* nem na alma nem fora da natureza, mas é precisamente um *quoddam fictum* que *objective* se encontra na mente; o intelecto, intuindo alguma realidade, já imagina uma outra semelhante, razão pela qual se, além da faculdade de pensar, tivesse também a de criar,

⁷ GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (Ordinatio). (*Distinctiones* 4-18) (ed. ETZKORN, G.I.) (“Opera Theologica”, 3). New York: St. Bonaventure, 1977), d. 13, q. un., 418-419: “intellectus noster primo intelligit intuitive aliquod singulare realiter existens, quo intellecto potest... fingere aliquod consimile prius intellecto. Sed illud sic fictum non poterit habere esse subiectivum, sed tantum esse obiectivum. Et illud sic fictum... erit quasi imago simillima rei prius intellectae in esse obiectivo, intantum quod si intellectus haberet vim productivam realem sicut habet vim fictivam, illud productum vere esset eiusdem rationis cum illo praeintellecto et imago simillima ei”.

⁸ GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (Ordinatio). (*Distinctiones* 19-48). (ed. ETZKORN, G.I. & KELLEY, F.E.). (“Opera Theologica”, 4). New York: St. Bonaventure, 1979, d. 27, q. 2, 206: “quod a multis vocatur quasi quoddam idolum in quo aliquo modo ipsa res cognoscitur”; IDEM, *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* (ver nota 5), livr. I, & 7,359: “Opinio probabilis: Passiones animae sunt idola seu ficta”; 74, nota 6

⁹ GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (Ordinatio). (*Distinctiones* secunda et tertia). (ed. BROWN, S.F. & GEDEON, G.). (“Opera Theologica”, 2). New York: St. Bonaventure, 1970, d. 2, q. 8, 266: “Utrum universale univocorum sit aliquid reale existens alicubi subiective”, 267-271.

o intelecto seria capaz de produzir no universo uma *res* semelhante àquela que intuiu e, em seguida, pensou; portanto, o *fictum* é como um *exemplar* de tantas realidades externas que lhe correspondem; o intelecto em tudo isso se comporta como um arquiteto que deseja construir uma casa; antes se cria na mente um modelo e, em seguida, o realiza: o *fictum* nasce de uma abstração particular¹⁰.

Ockham passa então a explicar o *esse obiectivum*, aduzindo vários exemplos. De fato, o *esse* se distingue em *ens in anima* e em *ens extra animam*; este em dez categorias, aquele em *ens obiectivum* e em *ens subiectivum*. A quimera, o hircocervo, etc., por exemplo, são *figmenta* que têm um *ens obiectivum* na alma, mas não *subiectivum*; do contrário, seriam *res* verdadeiras e próprias¹¹. De modo semelhante, devemos afirmar acerca das proposições, dos silogismos, dos modelos na mente de um artista e das criações na mente de Deus antes da criação¹².

O *fictum* exerce a função de objeto para o intelecto, e o intelecto nele se detém quando não intui alguma coisa de concreto; é *universal* por sua natureza: mesmo sendo idêntico e uno, predica-se de *muitos* e pode *supponere* por esses, porque deles é uma *similitudo*¹³. Se o *fictum*, de um lado, *terminat* o ato do intelecto, não devemos esquecer, de outro lado, que em sentido verdadeiro e próprio é a *res* e não o *fictum* o termo ao qual visa o intelecto, porque o *fictum*, por sua natureza, remete necessariamente a alguma outra coisa e a algo diverso de si mesmo, como ensina S. Agostinho¹⁴.

¹⁰ Ibidem, 271-272: “Ideo potest aliter dici probabiliter quod universale non est aliquid reale habens esse subiectivum, nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo quale habet res extra in esse subiectivo”; 272: “intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam sicut habet... fictivam, talem rem... produceret extra”; “illud fictum in mente... esset unum exemplar”; “artifex videns domum... fingit in anima sua consimilem domum et postea consimilem producit extra”; “Et illud potest vocari universale, quia est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra”; “Et isto modo universale non est per generationem sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam”.

¹¹ Ibidem, 273: “figmenta habent esse in anima et non subiective, quia tunc essent verae res”.

¹² Ibidem: “propositiones, syllogismi... non habent esse subiectivum”, mas “obiectivum”; 274: “artificialia in mente artificis... creaturae in mente divina ante creationem”.

¹³ Ibidem, 274: “diceret ista opinio quod illud fictum quod primo et immediate denominatur ab intentione universalitatis et habet rationem obiecti, etc... immediate terminat actum intelligendi quando nullum singulare intelligitur... ideo ex natura sua potest supponere pro ipsis singularibus quorum est aliquo modo similitudo”; 274: “non variatum nec multiplicatum praedicatur de pluribus”; 276: “est universalis ex natura sua”.

¹⁴ Ibidem, 276: “et potest aliquis uti isto modo loquendi, vocando conceptus et universale sic fictum, quia iste videtur [esse] modus loquendi beati Augustini... Qui melius sensit de ista materia... ‘necesse est... fingat sibi anima aliquid in lineamentis formisque corporum’”, que não vimos; cf. Ibidem: “Quis enim legentium... non fingat animo... ipsius Apostoli faciem...?”; 277: “per tale fictum aliquid aliud insinuat... per fictum... significantur quasi omnia consimilia illi prius viso”.

Tudo quanto acaba de ser exposto, Ockham afirmou tratar-se de probabilidade e sob a forma condicional. Na verdade o autor confessa suas dúvidas e hesitações quanto à teoria do *fictum*: como pode admitir-se um *esse obiectivum*?... que alguma coisa não seja nem substância nem *accidens*?... que seja *universal*, uma vez que se fosse realizado produziria somente *realia*?... de que modo pode abstrair-se?¹⁵ Outras objeções e dificuldades aparecem também na *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*: na opinião de G. de Ockham, o *fictum* é, na verdade, alguma coisa de supérfluo: como o intelecto pode conhecer alguma coisa que *ipsum* nem *aliqua pars sui* é real?... que não é nem substância nem *accidens*? Como pode dizer-se *imago simillima* ou *exemplar* de uma *res* natural, se é um *ens rationis*?¹⁶

Não é de estranhar, portanto, que a tese do *fictum* seja apresentada como uma simples *opinio*¹⁷: uma *opinio* exposta, mas discutível, porque a esta se associa aquela oposta do conceito como *intentio animae*¹⁸, ainda que em algum momento Ockham parece aceitá-la, não obstante graves perplexidades¹⁹. Esta incerteza está, portanto, associada a uma certa benevolência

¹⁵ Ibidem, 281: “non videtur quod aliquid possit habere esse obiectivum, quin alicubi, habeat esse subiectivum”; “Confirmatur, quia omne quod est, est substantia vel accidens”; 282: “tália – *universalia ficta* – non sunt similia rebus, quia nullum accidens potest assimilari substantiae”; “non videtur quod talia ficta sunt universalia”; “unde possunt... abstrahi?”.

¹⁶ GUILHERME DE OCKHAM, *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, (ver nota 5) libri. 1, & 7, 360: “difficile est imaginari aliquid posse intelligi intellectione reali ab intellectu, et tamen quod nec ipsum nec aliqua pars sui... potest esse in rerum natura, nec potest esse substantia nec accidens”; 360-361: “tale fictum plus differt a re quacumque quam quaecumque res ab alia, quia ens reale et ens rationis plus differunt quam quaecumque duo entia realia”; 361: “videtur quod superflue ponitur tale idolum sive fictum”.

¹⁷ GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*. (Ordinatio). (Prologus et distinctio prima). (ed. GEDEON, G. & BROWN, S.F.) (“Opera Theologica”, 1). New York: St. Bonaventure, 1967, *Prologus*, q. 1, art. 5, 49: “aliquando... est conceptus habens tantum esse obiectivum, secundum unam opinionem, qui quidem potest praedicari de Deo”.

¹⁸ GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (Ordinatio). (*Distinctiones* 4-18) (ver nota 8), d. 8, q. 3,215: “Totum istud dico recitative, secundum opinionem quae ponitur de fictis habentibus esse obiectivum tantum. Secus posset dici secundum opinionem quae ponit conceptum esse realiter intentionem”; IDEM, *Scriptum in librum primum sententiarum* (Ordinatio). (*Distinctiones* 19-48) (ver nota 9), d. 27, q. 2,225: discutindo acerca do *verbum*: “Si autem accipiat... pro conceptu mentis..., tunc si teneatur quod conceptus est aliqua qualitas subiective existens in mente, dicendum esset quod... est qualitas mentis. Si autem teneatur quod conceptus non habet nisi esse obiectivum in anima, tunc... non esset qualitas mentis”.

¹⁹ GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (Ordinatio). (*Distinctiones* 19-48) (ver nota 9), d. 27, q. 2, 205: “Utrum..., praeter actum intelligendi, sit aliquis conceptus formatus per actum intelligendi, vel...habens tantum esse obiectivum, est dubitum”; 205-206: “...est magis dubium. Hoc tamen est mihi probabile, - quamvis hoc non affirmem -, quod in intellectu... est aliquid... – vel subiective vel obiective – quod... vocatur quasi quoddam idolum in quo aliquo alio modo ipsa res cognoscitur”.

para com o *fictum*, que tem seu espaço também em outro lugar, uma vez que Ockham sempre na *Ordinatio* discute acerca do primeiro e adequado objeto do nosso intelecto²⁰. Semelhante oscilação se encontra também no *Prologus* da *Ordinatio*, quando trata do problema do conhecimento que temos de Deus²¹. Em última análise, as dúvidas e as incertezas são eliminadas no *Quodlibet* IV (1321-1324)²².

O *fictum* não somente é supérfluo e contraditório, afirma Ockham, mas também revela-se um obstáculo ao nosso conhecimento: se o intelecto o acolhesse, deixar-se-ia escapar a *res* efetiva que deveria, ao contrário, apreender. Aceitar a teoria do *fictum* implica admitir a limitação da onipotência divina: de fato, em Deus deveremos colocar tantos *ficta ab aeterno* quanto são os inteligíveis na sua mente, ou seja, infinitos e tais que Deus não poderia destruí-los, porque *ab aeterno* existiria uma correspondência (*coordinatio*) entre aqueles *ficta* e as coisas criadas ou criáveis. De outro lado, não é necessário admitir o *fictum* para explicar o caráter universal do sujeito e do predicado em uma proposição, dado que o *fictum*, tanto em seu modo de ser como em seu modo de representar, é *singular*: o universal, portanto, não depende do *fictum*, mas da natureza mesma do *actus intelligendi*. Segundo Ockham, tudo quanto se diz acerca do *fictum* pode ser identificado com as objeções feitas contra o conceito entendido como *qualitas* na *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*. Essas objeções são baseadas no fato de que tudo quanto não é *reale*, não é tampouco *imaginável* (pensável), ou na confusão entre um *ens in anima* e em um *ens extra animam*.

Portanto, reitera-se que o *fictum* é supérfluo, sendo possível explicar tudo sem tal teoria; aceitá-la significa admitir *ab aeterno* infinitos *ficta* aos quais corresponderiam tantas outras *res* criadas ou criáveis; é absurdo uma *intellectio* do *fictum*, uma vez que este não é nem substância, nem acidente e que não pode existir *in rerum natura*. Em suma: o *fictum* é alguma coisa de supérfluo e que deve ser afastado para o conhecimento do real.

²⁰ GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (Ordinatio) (ver nota 10), d. 3, q.8, 533: "... Istam conclusionem dico recitative, secundum opinionem quae ponit quod conceptus... habent tantum esse obiectivum et nullum esse subiectivum. Quia secundum opinionem quae ponit quod conceptus... sunt verae qualitates...".

²¹ GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*. (Ordinatio) (ver nota 14), *Prologus*, q. 7, 204: "... Et istud est dicendum si teneatur quod conceptus non est intellectio... sed aliquid fictum... habens tale esse obiectivum quale habet res in esse subiectivo"; "secundum autem opinionem... quod conceptus... est ipsa intellectio...".

²² GUILHERME DE OCKHAM, *Quodlibeta septem*. (ed. WEY, Joseph C.). ("Opera Theologica", 9). New York: St. Bonaventure, 1980, *Quodlibet* IV, q. 35, 472: "dicunt aliqui quod intentiones primae et secundae sunt quaedam entia ficta, quae tamen sunt obiective in mente et nullibi subiective". Definição de *intentio prima*, ibidem, 470: "conceptus qui praecise significat intentiones primas naturaliter significantes, cuiusmodi sunt genus, species, differentia et alia huiusmodi".

B. O conceito entendido como *intentio* ou *actus intelligendi*

Como podemos depreender de algumas passagens que os editores nos transmitiram, na recusa da teoria do *fictum* por parte de Ockham e em seu posicionamento em favor de uma concepção que entendia a *passio* ou o *conceptus* como uma *qualitas* da mente, as opiniões de Guilherme de Alnwick e de Ricardo de Campsall exerceram um grande peso²³. Na *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, Ockham enuncia uma nova hipótese que lhe parece mais plausível e mais verdadeira²⁴. Tal hipótese considera os conceitos como *qualitates* que adornam a mente, a qual é, por isso, o *subiectum* deles, assim como o *branco* se encontra em uma parede e o enriquece. Não se trata mais de um *esse obiectivum*, mas de um *esse subiectivum* no intelecto. Fundamentando-se em Averróis, Ockham julga que os universais seriam *qualitates mentis*. Por conseguinte, o *universal*, sendo uma *qualitas*, é verdadeiramente em si mesmo um *res* singular que, porém, torna-se universal “per praedicationem”, como parece afirmar Avicena. Neste sentido, nada é imaginável (pensável) que não seja alguma coisa de *real*.

Na *Ordinatio* (1317-1319), já encontramos, porém, a possibilidade de compreender de modo diverso o *universal*, não mais como *fictum* que na mente tem um *esse obiectivum*, mas como uma *qualitas* que aí se encontra *subiective*. Esta posição aparece também no *Quodlibet* V (1321-1324) porque pareciam resolvidas as dificuldades concernentes ao *universal*: de um lado, o *universal* não pode conceber-se como *res extra animam* e, de outro lado, não é possível que se estabeleça na alma *objective*. No *Quodlibet* V, portanto, a nova posição é reforçada com a crítica de cinco *instantiae*²⁵. É certo nem todas as dificuldades foram resolvidas, uma vez que a *qualitas* proposta pode ser compreendida de diversos modos: esta se identifica com a própria *intellectio*?... ou é alguma coisa de diverso e de posterior à *intellectio*? Na realidade perplexidades ainda mais graves emergem na mente de Ockham quando, recordando as três possíveis interpretações do *universal* – *fictum*, *intellectio*, *posterius intellectioni* – ele não sabe indicar qual seja a mais plausível, o que o força a remeter a solução à opinião dos

²³ GUILHERME DE OCKHAM, *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, (ver nota 5) libr. I & 9, 363, n. 1.

²⁴ Ibidem, & 7, 361: “Igitur propter istas rationes magis debet poni quod tales passiones animae... sunt qualitates mentis quam quod sunt talia idola vel ficta”; “magis proprie potest dici quod *res extra* intelligitur in tali qualitate, quam... in tali idolo... potest verius esse commune ad *res extra* et verius supponere pro *re*”.

²⁵ GUILHERME DE OCKHAM, *Quodlibeta septem*. (ed. WEY, Joseph C.). (“Opera Theologica”, 9), *Quodlibet* V, q. 13, 531: “Utrum omne universale sit qualitas mentis”; “Ad istam quaestionem dico quod sic. Cuius ratio est quia... universale non est aliquid extra animam; et certum est quod non est nihil; igitur est aliquid una anima non objective tantum...; igitur subiective, et per consequens est una qualitas mentis”; 532-533: *Instantiae*; 533-536: *Solutiones*.

leitores. Todavia, não hesita em afirmar que o *universal* não pode ser compreendido como uma *res* e que é, por sua natureza, *predicável* de várias coisas, embora se posicione ainda sobre se se encontra na mente *subiective* e *objective*.

Além de afirmar que a *qualitas* é um *signo natural* da realidade que o intelecto apreende, Ockham julga que o *universal* é efetivamente alguma coisa de existente, de *singular*, pertencente a um *genus (qualitas)* bem determinado, mas que, embora *singular*, torna-se *universal* “per praedicationem”, tendo não uma *suppositio personalis*, mas *simplex*.

As *Quaestiones in libros physicorum Aristotelis* (1323-1324) apresentam inequivocamente uma refutação clara, articulada e argumentada do *fictum*, não deixando, porém, de fazer com igual segurança uma defesa do *universal* compreendido como *qualitas*, rejeitando as objeções que lhe são feitas. De fato, tem-se a seguinte objeção: *chimaera*, *hircocervus*, etc, são conceitos, mas não podem ser julgados como *qualitates mentis*, porque isto equivaleria a dizer que a *chimaera*, o *hircocervus* são realidades existentes na natureza, como o homem, por exemplo, existe na realidade. Ockham responde com a doutrina acerca da *suppositio*. Se na proposição *chimaera est in rerum natura* tomamos o termo *chimaera* com uma *suppositio personalis*, a proposição certamente é falsa; mas se a entendemos com uma *suppositio simplex* ou *materialis*, esta é verdadeira, uma vez que tanto o conceito de *chimaera* quanto a *vox* desta são reais.

Apresenta-se ainda a seguinte objeção: cada um é capaz de imaginar montes e castelos de ouro, os quais, porém, não são certamente *reais* e, portanto, não podem ser *qualitates* da mente. Ockham responde assim a tal objeção: quem diz mentiras, ainda que nada correspondam na realidade, profere na verdade palavras *reais*, assim como quem pensa em castelos e montanhas de ouro, produz autênticas *qualitates* em sua mente, às quais nada corresponde no mundo efetivo. Ainda uma outra objeção: o arquiteto projeta uma casa antes de construí-la e a casa assim projetada é certamente uma *qualitas*. Ockham responde afirmando que o arquiteto a projeta enquanto possui arte e ciência das construções e, como ensina Averróis, arte e ciência são justamente *qualitates* que caracterizam a mente do arquiteto.

Superadas as incompreensões acerca da *qualitas*, procuremos considerar esta em si mesma em vista de defini-la com maior precisão. Afastada a hipótese de que seja um *idolum*, já na *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* Ockham rejeita também a idéia de que seja uma *vera similitudo rei* que seguiria o *actus intelligendi* e exerceria a função de termo (objeto) da *intellectio*.

Ockham, porém, recusa-se até mesmo a acreditar que seja uma *species* no sentido tradicional do termo, considerando que pensar assim seria irracional por várias razões: tal *species* não deveria ser colocada por tratar-se de

alguma coisa de supérfluo; além disso, não encontraria lugar na alma que admite somente faculdades, *habitus* e *atos*; por fim, deveria permanecer na alma também quando esta não pensa em nada, com o resultado de que na alma existiriam, por exemplo, *propositiones* – de fato, essas também seriam *species* — mesmo quando o intelecto não pensa em nada. Não resta senão aceitar a *opinio probabilior*, que identifica a *qualitas* com o próprio *actus intelligendi*: “*passio animae est ipse actus intelligendi*”. Para convencer o leitor e convencer a si mesmo, Ockham reitera como se desdobra o processo cognoscitivo: antes de tudo, o intelecto apreende o *singular*, mas com esta apreensão adquire também outras *intellectiones* ou conhecimentos, que não são mais conhecimentos de uma realidade *singularis*: quem tem a *intellectio* de *homo*, não conhece somente Sócrates ou somente Platão, mas tanto Sócrates quanto Platão, isto é, todos os homens.

Até aqui Ockham ainda situa-se na incerteza, deixando aos estudiosos decidir qual é a opinião mais provável; ele não deixa, porém, de levantar para si mesmo possíveis objeções. O que se conhece, por exemplo, com o conceito *homo*? Certamente se conhece alguma coisa, porque é impossível um conhecimento que não seja conhecimento de algo; mas não se conhece alguma coisa bem determinada existente *extra animam*; portanto, todos os seres semelhantes por natureza, todos os homens. Não se pode dizer que com o conceito *homo* eu conheça alguma coisa que não existe *extra animam*, mas *intra animam*, porque neste caso conheceria somente o próprio conhecimento (*intellectio*); em suma: tratar-se-ia de conhecer um conhecer.

Esta indecisão para escolher a opinião mais plausível acerca do *universal* compreendido como *actus intelligendi* não é um obstáculo insuperável para Ockham precisar, paulatinamente, em seus escritos a noção de *universal* como *intentio animae*.

2. O *universal* como *intentio animae*

Sem aumentar as dificuldades acerca do tema do *universal*, digamos, antes de tudo, que tal vocábulo se apresenta às vezes equívoco, porque Ockham ora pensa nos cinco *universais* da árvore de Porfírio de Tiro discutidos em sua obra *Isagogē* (*genus, species, differentia, proprium, accidens*), que são *signa signorum* e incapazes de *supponere pro rebus*²⁶, ora nos *universais* tradicionalmente entendidos (conceitos), que são *signa naturalia rebus*, capazes

²⁶ Para compreender como Ockham argumenta sobre o problema dos Universais, é preciso considerar o significado de “suppositio” (cf. M. F. WAGNER, *Supposition-Theory and the Problem of Universals*, *Franciscan Studies* 41 [1981] 385-414). Entre os medievais, este termo significa “colocar uma coisa debaixo de alguma outra coisa, substituí-la”. A suposição é uma propriedade das palavras categoremáticas (isto é, palavras que, à exceção de “conceito” ou “conhecimento” significam alguma coisa fora da mente, significação esta que aqui coincide com “ser verdadeiramente predicável de”) somente quando

de *supponere pro rebus*²⁷.

Antes de tratar de *genus*, *species*, *differentia*, *proprium* e *accidens*, convém apresentar a definição de *universal* dada por Ockham em sua obra *Elementarium logicae*: o *universal*, em seu significado autêntico, é um *praedicabile*, que *supponit* não para si mesmo, mas para uma *res* à qual remete²⁸. Embora não recordada aqui, não diversa é a definição de *conceptus*, o qual, sendo uma *intentio*, não poderá nunca ter um peso e um significado ontológico, como se depreende da *Quaestio* I da *Ordinatio*, ainda que aqui Ockham fale só hipoteticamente, já que não se libertou ainda da concepção do *universal* compreendido como *fictum*²⁹. O *universal*, sendo uma *qualitas mentis*, como tal é *singulare*; mas não é *singulare*, se com este termo entendemos uma *res extra animam*, dado que o *universal* não pode ser jamais alguma coisa *extra animam*, ou seja, alguma coisa de *real*. É também, porém, *commune*, como signo natural ou voluntário que se predica de muitas coisas.

Por conseguinte, para Ockham, são defensores de uma *opinio absurda* aqueles que, interpretando mal Aristóteles que fala de *res* algumas das quais seriam universais e outras particulares, sustentam que os conceitos ou *intentiones animae* devem ser considerados como entidades fora da mente³⁰. Segundo os adeptos de tal opinião, além das realidades que todos constatamos no universo, existiram outras entidades que por sua natureza seriam

servem como termos (em sentido estrito), ou extremos, de frases. Para uma explicação global sobre os três tipos fundamentais de suposição (*peçoal*, *simples* e *material*), cf. A. GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, 44-48; cf. também P. V. SPADE, *La semantica dei termini*, in KRETZMANN, N.; KENNY, A. & PINBORG, J. (org.) *La logica nel medioevo*. Milano: Jaca Book, 1999, 103-114.

²⁷ Quando eu digo: “o homem é uma espécie”, “espécie”, como também “homem”, supõe simplesmente (*supponit simpliciter*): o termo “homem” está no lugar do conceito que é a espécie, e isto acontece quando um termo designa ou significa alguma coisa diversa daquilo que, segundo sua primeira imposição, deveria significar, e está no lugar de um conceito. No caso da suposição *simples*, portanto, o termo supõe por um universal, isto é, “pro intentione animae”. Mas quando digo: “O homem é um animal”, “homem”, esta espécie, e “animal”, este gênero, supõem pessoalmente (*supponunt personaliter*): eles estão no lugar de indivíduos concretos (de Pedro, de Paulo, etc.). No caso da teoria da “descida aos singulares” ou da suposição *peçoal*, portanto, o termo conserva na proposição a função significativa que lhe é própria por natureza ou por convenção.

²⁸ GUILHERME DE OCKHAM, *Elementarium logicae*, livro I, cap. 9, 68 (ed. BUYTAERT, E. M., *Opera Dubia et Spuria. Tractatus Minor et Elementarium Logicae* [“Opera Philosophica” 7]. New York: St. Bonaventure, 1988): “est autem universale stricte sumptum praedicabile de pluribus, non quidem pro se semper sed pro illis quae significat”.

²⁹ GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio (Prologus et distinctio prima)* (ed. GÁL, G. & BROWN, St. F. [“Opera Theologica” 1] New York: St. Bonaventure, 1967), *Prologus*, q. 1, 30: “Et si universale sit vera qualitas existens subiective in anima, sicut potest teneri probabiliter...”.

³⁰ GUILHERME DE OCKHAM, *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*. Libr. I & 8, 362 (ed. GAMBATESE, A. R. & BROWN, St. F.): “opinio absurda: Passiones animae sunt res extra conceptae”.

universais. Segundo Ockham, trata-se de um *error pessimus*, capaz de destruir não somente a filosofia de Aristóteles, mas também toda forma de saber. Não podemos deixar de observar que o próprio Aristóteles no Livro VII da *Metafísica* os refuta cabalmente. Não é de estranhar, portanto, que Ockham, ainda que ao término da resenha das várias *opinionēs* concernentes ao *universal* pareça permanecer incerto e deixe ao leitor a escolha sobre qual das teorias deva seguir, mostre-se, todavia, convencido que tanto os conceitos em geral quanto os cinco *universais* (*genus, species, differentia, proprium, accidens*) não são *res*, razão pela qual não constituem nem contribuem para constituir a essência das realidades particulares que experimentamos.

A mesma convicção de Ockham emerge em sua *Expositio in librum Porphyrii* quando interpreta a afirmação de Boécio de que, participando na mesma *species*, os homens formam um *unus homo*. Segundo Ockham, a afirmação de Boécio não pode ser tomada em sentido *real*, como se, além dos indivíduos singulares que chamamos *homines*, houvesse um *homo universalis*. Se entendêssemos desta maneira a sentença de Boécio, não escaparíamos de uma aberta contradição, visto que o *homo universalis* seria ao mesmo tempo, por exemplo, Platão e Sócrates, e disto resultaria necessariamente que Platão é Sócrates e vice-versa³¹.

Não devemos, portanto, tomar Boécio literalmente — e, neste sentido, a sua afirmação é falsa —, como se todos os homens participassem em sentido real na mesma espécie, ou como se todos partilhassem alguma coisa de essencial e comum, ou como se todos tomassem alguma coisa da *species*. A sentença de Boécio significa somente que de todos os homens se predica um *universal*, justamente a *species*. De modo semelhante se diz que, em vez de *participare*, se recorre ao termo *continere*, dizendo ou escrevendo que a *species* contém todos os indivíduos. Não há necessidade de conferir ao termo um significado *real*, como, ao contrário, justamente fazemos afirmando que *homo* contém alma e corpo, quase como se a *species* fosse um *todo* que encerra em si realmente os indivíduos; devemos tomar aquela afirmação de Boécio em sentido *lógico*, porque nesta *continere* não significa senão *praedicare*. E nesta exclusão de um significado ontológico de *species* e na afirmação oposta de seu sentido puramente lógico, Ockham insiste continuamente e podemos dizer que, sem exagero, fundamenta a *Summa logicae*³².

³¹ GUILHERME DE OCKHAM, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, cap. 2, § 12, 48-49 (ed. MOODY, E. A. [“Opera Philosophica” 1]). New York: St. Bonaventure, 1978): interpretação da sentença de Boécio: “participationes speciei plures homines sunt unus homo...”.

³² GUILHERME DE OCKHAM, *Summa logicae, Pars I*, cap. 21,70 (ed. BOEHNER, Ph.; GÁL, G. & BROWN, St. F. [“Opera Philosophica” 1]). New York: St. Bonaventure, 1974: “species est intentio animae, quia non est de essentia individuorum, quamvis sit praedicabilis de eis”; 69: “species est illud quod praedicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid” (Aristóteles).

O mesmo pode ser dito em relação ao *genus*, que não deve ser pensado como uma realidade que constitua a essência das coisas, mas como um *praedicabile* e, portanto, como um mero conceito³³. No mesmo sentido, a *species* não forma a essência nem contribui para formar a essência daquilo que é real, é somente uma *intentio* que se predica de todos os indivíduos pertencentes a espécies diversas.

O mesmo vale para a *differentia*, que se predica de uma realidade enquanto é intrínseca a esta. É, portanto, uma *intentio*, que indica alguma coisa de uma *res* da qual se trata, mas não o seu *quid* como sucede com o *genus* e a *species*; responde, portanto, à questão: “qual é sua qualidade?” É assim um termo médio para concluir que uma coisa é negada de uma outra. Por exemplo, se aquela *res* seja material ou formal. Por conseguinte, segundo Ockham, é falsa a tese sustentada pelos *modernos* — entre os quais se insere também S. Tomás de Aquino —, segundo a qual existe somente uma *differentia* que diz respeito à *forma* e não à *matéria*. Mas esta é uma *intentio* e, por essa razão, não deve ser entendida como um elemento que contribuiria para a essência de uma *res*. Seria realmente errôneo crer que a *differentia essentialis* seja alguma coisa de realmente intrínseco à *res* de uma dada espécie, que a tornaria diversa daquelas de uma outra espécie: quando se fala de *differentia essentialis* tem-se em vista somente um *praedicabile*, que indica uma parte da essência, e não que ela constitua efetivamente a essência. Portanto, se encontramos proposições tais como “a diferença é constitutiva da espécie”, a *differentia* é “a realidade pela qual os seres singulares diferem”, esta “é uma parte da espécie”, não devemos entendê-las como se a *differentia* fosse justamente alguma coisa de real, porque com tais expressões os autores querem dizer apenas que a *differentia* é precisamente um conceito de alguns seres.

O mesmo deve ser dito em relação ao *proprium* que, sendo um outro dos cinco *universais*, significa que alguma coisa se pode predicar — antes, deve-se dizer que necessariamente se predica — de um conceito. O *proprium* não deve ser compreendido como alguma coisa de real que seja inerente ou se acrescente à *res* da qual se predica; se isto acontecesse, ele não seria um *universal*. Não indica tampouco uma propriedade real inerente ao sujeito do qual se trata, que às vezes se refere a uma *res* distinta e externa ao sujeito: quando dizemos que Deus é criador, não nos referimos a uma qualidade real de Deus, mas a uma criatura produzida justamente por Deus.

O quinto *universal* é o *accidens* que deve ser compreendido não no significado ontológico como quando se fala de *albedo* de uma parte, mas no sentido puramente *lógico*: é um outro *praedicabile*, que só contingentemente — portanto, não necessariamente — se pode predicar do sujeito, conforme as mudanças que este sofre.

³³ GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio (Distinctiones secunda et tertia)*, d. 3, q. 2, 125 (ed. BROWN, S. F. & GÁL, G. [“Opera Theologica”, 2]. New York: St. Bonaventure, 1970) : “Hoc solum assero... quod genus non est de essentia et intraneitate rei cuius est”.

Ao fim da exposição, Ockham reforça três pontos de seu pensamento:

1º) O *universal* é somente *intentio* ou conceito; refere-se a várias realidades e, por essa razão, pode *supponere*;

2º) Não é, portanto, uma *res* que de algum modo existe em *rerum natura*, capaz de constituir a essência das coisas ou parte dessa essência;

3º) Como *intentio* é um *ens rationis*, distinto de todo outro *universal*, como também da *res extra*; algum desses é um *signum* da *res extra*, algum outro – os cinco universais dos quais nos ocupamos de modo particular acima – é um *signum* de sinais. De fato, os conceitos em geral são signos naturais das *res extra*, ao passo que os cinco universais dos quais tratamos anteriormente são somente *signa signorum*.

Contra esta interpretação puramente lógica dos *universais*, alguns poderiam encontrar respaldo nos dizeres de Aristóteles e de seu comentador Averróis quando escrevem acerca da *differentia* para conferir aos *universais* uma consistência ontológica, uma vez que o *definitum* se divide em elementos que são igualmente reais, como, por exemplo, *homo* se divide em *animal* e *bipes*³⁴. A partir de afirmações semelhantes alguns julgam encontrar razões para sustentar que a substância deriva efetivamente de *genus* e de *species* e que, portanto, *genus* e *species* são componentes reais e essenciais.

Se, porém, não quisermos ser vítimas de uma cegueira lógica que se chama *amphibolia* – observa Ockham – tais proposições devem ser lidas com cautela e atenção, pois se as tomarmos literalmente (*propriae*) são falsas, ao passo que se a elas conferirmos um significado que os autores desejaram expressar (*improprie*), são verdadeiras. Assim, por exemplo, tenha-se em vista o que Ockham refere a propósito da intenção de Averróis ao comentar o terceiro livro da *Física* aristotélica: declarando que o Comentador neste livro deseja discutir “de rebus communibus rebus naturalibus”, certamente não pensa que fora da mente existam *res communes*, mas que haja predicáveis comuns a várias coisas.

Tenha-se em vista ainda o seguinte: se *genus* e *species* concernem intrinsecamente, por exemplo, ao homem – *competunt homini* – formando a essência do mesmo, devemos pensar que são reais; se, pois, concernissem ao homem só extrinsecamente, devemos julgá-los como acidentes, mas lembremos que deste modo iremos de encontro ao pensamento aqui expresso de Aristóteles. Como um bom lógico, Ockham observa que *competere* comporta duplo significado: um ontológico, que justamente aqui é excluído, e outro lógico, que, ao contrário, aqui é proposto.

³⁴ GUILHERME DE OCKHAM, *Expositio in libros physicorum Aristotelis (Prologus et libri I-III)*, libr. I, cap. 8, 88 (ed. RICHTER, V. & LEIBOLD, G. [“Opera Philosophica” 4]. New York: St. Bonaventure, 1985): “omne definitum dividitur in definientia quae vere sunt, sicut homo dividitur in animal et bipes quorum utrumque vere est”.

Mas aqueles leitores, contrários a uma interpretação puramente lógica, recordam com Averróis que a *definitio* é a substância mesma da *res* que é definida; por conseguinte, *genus* e *species*, que estruturam a definição, são constitutivos reais da substância definida. Mais uma vez, responde Ockham: sem dúvida, *genus* e *species* são partes que constituem a definição, mas isto não quer dizer que o sejam também da substância uma vez que a definição serve para ilustrar ou para explicar a substância, mas não é a substância.

Portanto, os cinco *universais* não formam a essência nem são partes da essência das realidades singulares. Ora, se *genus* e *species* são meras *intentiones* ou conceitos, não podem ser consideradas como *causa* de alguma coisa, como alguns imaginam, porque, assim procedendo, daríamos às palavras de Aristóteles ou de Averróis um significado que essas não possuem. Caso sintomático é o fato de que tanto um filósofo como outro declinam aquelas expressões de certo modo equívocas, dado que abordam o problema dos *universais* indiretamente, ao passo que quando o abordam intencionalmente, como no Livro VII da *Metafísica*, declaram abertamente que *extra animam* não há lugar para o *universal*³⁵.

Ao final da discussão da tese segundo a qual o *universal* não é uma *res*, podemos apresentar as diversas razões que Ockham sustenta para propor e defender a própria tese. Este mostra-se persuadido de que, de um lado, não se deve contentar-se com uma simples exposição das próprias convicções e, de outro lado, pode-se demonstrar tudo quando ele sustenta.

Antes de tudo, se o universal fosse uma *res* e, portanto, alguma coisa de subsistente e *una numero*, deveríamos crer também que Sócrates e, antes, toda entidade da natureza seja um universal. Se a humanidade fosse *alia res a singularibus*, chegaríamos ao absurdo, porque deveremos confessar que toda realidade encontrar-se-ia simultaneamente em vários lugares: assim, por exemplo, enquanto Sócrates está em Londres, Platão estaria em Paris, mesmo possuindo a mesma essência. Todavia, verdade é que todos reconhecem que o *universal* possui como característica própria ser predicável de várias realidades, mas recordam que, de um lado, nenhuma *res* é predicável de uma outra *res* e, de outro lado, que somente a *intentio* é predicável de muitas coisas.

Além disso, admitindo a hipótese absurda de que o *universal* seja uma *res*, resultaria que Deus, mesmo em sua onipotência, não poderia a rigor criar um indivíduo. De fato, não se poderia dizer que o produz *ex nihilo*, se o *universal* deste já está presente em um outro indivíduo e constitui a sua

³⁵ GUILHERME DE OCKHAM, *Summa logicae*, *Pars I*, cap. 15, 51-52: em *Metaphysica* VII, Aristóteles “demonstrat quod nullum universale est substantia”; 52: Averróis, no *Comentário* 44: “individuo non est substantia nisi matéria et forma particularis ex quibus componitur”.

essência. Inversamente, Deus, sempre em sua onipotência, não seria tampouco capaz de destruir os outros do mesmo gênero e espécie, porque aniquilando um indivíduo singular, reduziria ao nada também o *universal* que se encontra nele, mas que está presente e é essencial também em todos os outros indivíduos semelhantes a ele. Por fim, não se deve menosprezar esta consequência teológica blasfematória: se o *universal* fosse efetivamente uma *res*, seríamos constrangidos a acreditar que Cristo – sendo também homem – seria necessariamente pecador e condenado, visto que nele estaria presente a *natureza* que tem em comum com Judas.

Não obstante tanta certeza no ânimo, Ockham adverte a gravidade do problema e o peso de tantos estudiosos “non parvae auctoritatis” que pensam diversamente dele. Ockham julga, por fim, que o *universal* é uma *intentio* ou *signum*; por sua natureza, portanto, não pode formar nem concorrer para constituir a essência de uma realidade: sendo um conceito, serve somente para explicá-la ou ilustrá-la.

Endereço do Autor:
Universidade Federal do Espírito Santo
Departamento de Filosofia/CCHN
Av. Fernando Ferrari, 514
Campus Universitário Alaor Queiroz Araújo
Goiabeiras
29075-910 Vitória — ES
e-mail: benedictus@superig.com.br