

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Fundamentos da Educação

A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XIV: GUILHERME DE OCKHAM

CONCEIÇÃO SOLANGE BUTION PERIN

MARINGÁ
2005

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Fundamentos da Educação

A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XIV: GUILHERME DE OCKHAM

Dissertação apresentada por Conceição Solange Bution Perin, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: Fundamentos da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador(a):
Prof^(a). Dr(a).: Terezinha Oliveira

MARINGÁ
2005

CONCEIÇÃO SOLANGE BUTION PERIN

A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XIV: GUILHERME DE OCKHAM

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. TEREZINHA OLIVEIRA (Orientadora) – UEM

Prof^a. Dr^a. ANA PAULA TAVARES MAGALHÃES – USP – SP.

Prof. Dr. MÁRIO LUIZ NEVES DE AZEVEDO – UEM

MARINGÁ
2005

Dedico este trabalho ao meu marido (Antonio) e meus filhos (Eduardo Henrique e Marco Antonio), que estiveram comigo em todos os momentos me apoiando e me incentivando, com amor e paciência.

Agradecimentos

Aos meus pais, Octacílio (in memorian) e Palmira, pela oportunidade que me deram de iniciar no mundo das letras.

À professora Terezinha Oliveira pela dedicação em suas orientações, amizade, confiança e oportunidade de vislumbrar o mundo com reflexão.

Aos professores da graduação que foram a base de todo esse estudo.

Aos professores do Mestrado que contribuíram para ampliar meu conhecimento.

Aos professores da Banca, Ana Paula T. Magalhães, Mário Luiz N. Azevedo e Célio Juvenal da Costa pelas observações e sugestões realizadas no trabalho.

Aos meus sobrinhos Michely e Airton Jr. pela amizade e incentivo.

À pequena Giovanna pela luz que trouxe em nossas vidas.

À todos os meus amigos que, direta ou indiretamente, contribuíram com a minha jornada de estudos e em especial à minha amiga Juliana que esteve presente desde o início da minha vida acadêmica.

Aos funcionários do Mestrado pela atenção e prontidão.

Somos reerguidos pelo estudo, para que conheçamos a nossa natureza e aprendamos a não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós. A procura da *Sapiência* é, com efeito, “um grande conforto na vida”.

(Hugo de São Vítor)

PERIN, Conceição Solange Bution. **A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XIV: GUILHERME DE OCKHAM**. 132 folhas. Dissertação Mestrado em Educação – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Terezinha Oliveira. Maringá, 2005.

RESUMO

Este estudo propõe uma reflexão sobre a importância que exerceu o pensamento de Guilherme de Ockham (1290? – 1349?) em seu contexto histórico, no século XIV, abordando algumas mudanças nas relações educacionais que estavam ocorrendo na sociedade medievla do Ocidente, inseridas no conflito entre a *Fé* e a *Razão*. Ockham trata das questões relacionadas com o espiritual e o temporal, evidenciando alguns aspectos apontados pelos universalistas, mostrando que tudo o que era considerado como verdadeiro e inquestionável, aos olhos da fé, poderia, também, ser analisado pelos olhos da razão. As questões tratadas por Ockham indicam a existência de alterações nos comportamentos sociais, visto que, segundo ele, o conhecimento deveria ser refletido e, para conhecer, era preciso distinguir as particularidades existentes em cada ser. Para ele, portanto, o termo universal caracterizava um conhecimento que não exprimia a veracidade das coisas que poderiam ser inteiramente experimentadas e entendidas. Esse autor tratou das questões postas pela autoridade divina (fé) e o direito humano de poder agir e conhecer pela sua própria vontade (razão). Ele conseguiu tratar dos dois temas, *Fé* e *Razão*, colocando em evidência a importância de cada um deles e explicando que os homens poderiam conciliá-los sem que uma, obrigatoriamente, precisasse submeter-se à outra. Conforme Ockham, os mandamentos de Deus deveriam ser seguidos, pois eram eles que conduziam o homem para uma vida regrada e de bons comportamentos. Os homens, entretanto, tinham o livre arbítrio para escolherem seus destinos, não sendo, necessário que alguém os forçasse a seguir um caminho. Esse “despertar” para uma provável liberdade de ação e, conseqüentemente, de pensamento, favoreceu, paulatinamente, o direito de escolha dos indivíduos quanto à forma de organizar suas próprias vidas. Sob essa perspectiva, consideramos que Guilherme de Ockham foi um dos mestres medievais que evidenciou o conflito, já existente, entre o poder divino e o poder temporal, fortalecendo, desse modo, as mudanças de pensamento e de educação que estavam emergindo na sociedade. A nosso ver, de forma primordial, este autor apreendeu os anseios e as transformações vividas pelos homens do período, expressando, por meio de seus ensinamentos, a possibilidade de conhecer a singularidade dos objetos, propondo um conhecimento coadunado com a experiência direta sobre tudo o que se poderia conhecer empiricamente. Sendo assim, pretendemos compreender o que levou os homens do século XIV a colocar na ordem do dia a exigência de interpretar a vida pelo caminho da experimentação, analisando a importância do papel de Guilherme de Ockham nesse entrever de tantas mudanças, visto que ele valeu-se de algumas questões consideradas incontestáveis para provar que a experiência, o conhecer empírico, eram necessários e estavam incluídos na prática social da época.

Palavras-Chave: Educação; Guilherme de Ockham; Filosofia Medieval; Experiência.

PERIN, Conceição Solange Bution. **THE EDUCATION IN XIV CENTURY: GUILHERME DE OCKHAM**. 132 pages. Dissertation Master in Education – State University of Maringá. Supervisor: Terezinha Oliveira. Maringá, 2005.

ABSTRACT

This study offers a reflection about the importance that has practiced the mind of Guilherme de Ockham (1290-1349) in your historical context, in XIV century, approaching some changes in the educational statements which was happening in the medieval society of Occident, inserted in the conflict between the Faith and the Reason. Ockham treats of questions related with the spiritual and the temporal, evidencing some aspects pointed out by universalists, showing that all was considered how true and unquestionable to the eyes of faith, could be, also, analysed to eyes of reason. The questions treated by Ockham indicates that there is altered in the social behavior, and he says that knowledge should be reflected and to know about it, would need to distinguish the particularizes existing in each person. He thought therefore, the universal term distinguished a knowledge that didn't express the veracity of things which could be tried and understanding. This author treated of questions put by divine authority (faith) and the human right of act and know your own wish (reason). He got treat of two themes, Faith and Reason, putting in evidence the importance of both and explaining that the men could conciliate them without one, obligatory need submit to other. According to Ockham, the God commandment should be followed, because they led the man to a little life with good behavior. The men therefore, could choose their destiny, wasn't necessary that somebody forces to follow a path. This awake to a propable liberty of action and mind, has supported the right of choose of the person to organize your own lives. Below this expectation, we can consider that Guilherme de Ockham was one of the medieval master who evidenced the conflict which ever existed between the divine and temporal authority strengthening the mind and education changes which was emerging in the society. Therefore, this author apprehended the transformations that men had lived in that period, expressing in your teaching, the possibility of knowing the singularity of objects, offering a knowledge with the direct experience about all that we could know with a empiric form, we could intend that men of XIV century were obliged to put in the order of the day the demand of interpret the life by the path of experience, analyzing the importance of Guilherme de Ockham's thesis in middle of changes, not forgetting that some questions were worth and considered incontestable to demonstrate that experience and the empiric knowledge, were necessary and were included in the social practice of epoch.

Key words: Education; Guilherme de Ockham; Medieval Philosophy; Experience.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS MUDANÇAS SOCIAIS NO SÉCULO XIV	16
2.1 ALGUNS ASPECTOS DA SOCIEDADE DO SÉCULO XIV	16
2.2 O PENSAMENTO RACIONAL VISTO COMO PRIORIDADE	21
2.3 DISCUSSÕES SOBRE A POLÍTICA.....	26
2.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS GUERRAS E OS CAVALEIROS.....	33
2.5 UM NOVO MODELO EDUCACIONAL.....	37
2.6 AS ATIVIDADES COMERCIAIS DO SÉCULO XIV.....	43
2.7 AS RELAÇÕES AMOROSAS.....	46
3 ALGUMAS QUESTÕES ENTRE OS UNIVERSAIS E OS NOMINALISTAS SOB A VISÃO DE GUILHERME DE OCKHAM.....	55
3.1 ALGUNS TERMOS UNIVERSAIS CRITICADOS POR OCKHAM.....	65
3.2 SOBRE O TERMO DESIGNADO ACIDENTE.....	68
3.3 SOBRE O CONHECIMENTO ABSTRATO E EMPÍRICO.....	76
3.4 SOBRE AS PALAVRAS.....	79
4 GUILHERME DE OCKHAM, FÉ E RAZÃO NO SÉCULO XIV	89
4.1 A EXISTÊNCIA DE DEUS CONFORME A CONCEPÇÃO DE OCKHAM.....	93
4.2. CONSIDERAÇÕES SOBRE O ENTENDIMENTO DE CIÊNCIA PARA OCKHAM.....	105
4.3 SOBRE OS TERMOS VERDADE E SUPOSIÇÃO ANALISADOS POR OCKHAM.....	113
CONCLUSÃO.....	124
REFERÊNCIAS	128

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é uma análise do debate entre a fé e a razão travado na sociedade medieval do Ocidente a partir dos séculos XIII e XIV. A nosso ver, essa discussão caracterizou algumas alterações educacionais no período em questão, conhecido como de transição da sociedade medieval para a sociedade moderna.

Para tratarmos desse tema na perspectiva das mudanças educacionais, nos pautaremos em alguns escritos de Guilherme de Ockham (1290? – 1349?), como: *Prova da existência de Deus; Ser, essência e existência; Verdade; Noção do conhecimento da ciência*; dentre outros que consideramos essenciais para fundamentar nossa análise, procurando demonstrar que as alterações sociais ocorrem em todas as instâncias, conforme as vicissitudes de cada época.

Sendo assim, para discutirmos as questões educacionais é *mister* entender que a educação acompanha e se altera de acordo com as transformações sociais. Neste sentido, além de Ockham, nos basearemos em outros autores clássicos, tais como Boécio, Hugo de São Vitor e Chaucer, os quais, embora sejam autores medievais de momentos históricos distintos, cada um deles, entre outros aqui não citados, nos revelam que o passado pode ser considerado como premissa para a compreensão de um processo histórico que finda por esclarecer alguns pontos do presente e nos mostra que a leitura de suas obras, pela sua originalidade, nos faz refletir sobre o movimento da sociedade. Segundo Calvino (1993),

O clássico não necessariamente nos ensina algo que não sabíamos; às vezes descobrimos nele algo que sempre soubéramos (ou acreditávamos saber) mas desconhecíamos que ele o dissera primeiro (ou que de algum modo se liga a ele de maneira particular). E mesmo esta é uma surpresa que dá muita satisfação, como sempre dá a descoberta de uma origem, de uma relação, de uma pertinência. De tudo isso poderíamos derivar uma definição do tipo: Os clássicos são livros que, quanto mais pensamos conhecer por ouvir dizer, quando são lidos de fato mais se revelam novos, inesperados, inéditos (CALVINO, 1993, p.12).

As palavras de Calvino nos fazem compreender que as obras clássicas sistematizam as dificuldades e representações que os homens enfrentaram para

suprir as exigências sociais da sua época, revelando sua historicidade e as marcas que precederam o seu momento. Sob esse ponto de vista, podemos entender que Ockham, por ter sido discípulo de John Duns Scot, e apesar de demonstrar em suas obras admiração pelo seu mestre, em vários momentos contradiz o pensamento de Scot afirmando que nem tudo era como antes e que somente o *velho* modo de pensar (abstrato) já não atendia o mundo que o cercava, do conhecimento empírico.

Partindo desse princípio, Ockham, como um dos maiores mestres da Universidade de Oxford, lançou afirmações e implicações acerca do demasiado poder papal e temporal, que o fizeram ser perseguido e confinado por um longo período. Esses fatos, todavia, não o intimidaram e ele participou de várias lutas entre o poder temporal e o poder espiritual, afirmando que nem o poder do Papa e nem o poder do Imperador poderiam, de forma alguma, privar os homens da sua liberdade de conhecimento “O filósofo inglês, durante os anos de permanência em Oxford, tinha elaborado uma teoria do conhecimento e uma teologia, as quais peculiaridades conferem originalidade, segurança e capacidade crítica à sua reflexão política. (CAMASTRA, apud OCKHAM, 1999, p. 19).²

Ockham discorre sobre as definições da fé e da razão, abrangendo as questões políticas-econômicas-religiosas presentes em sua época. Para ele, os dois temas, espiritual e temporal, possuíam cada qual sua importância e os indivíduos não necessitavam optar por uma escolha entre eles, mas sim entendê-los e conciliá-los para os explicarem como conhecimento abstrato e empírico. Essas e outras reflexões que o autor faz, inseridas no seu contexto histórico, constituíram o eixo norteador de nossa pesquisa, mostrando que Ockham se preocupou, ao lado da fé, com a ciência, para compreender o mundo e explicar aquilo que ainda não havia sido esclarecido e entendido.

² Il filosofo inglese, durante gli anni di permanenza ad Oxford, aveva elaborato una teoria della conoscenza e una teologia, le cui peculiarità conferiscono originalità, sicurezza e capacità critica alla sua riflessione politica (CAMASTRA, apud OCKHAM, 1999, p.19)

Em conformidade com o pensamento de Ockham, os mandamentos de Deus deveriam ser seguidos, porque eram eles que conduziam o homem a uma vida regrada. No entanto, os homens tinham livre arbítrio para escolher seus destinos, não sendo necessário que alguém os forçasse a trilhar um caminho.

Esse “despertar” para uma provável liberdade de ação e conseqüentemente de pensamento, favoreceu, paulatinamente, o direito de escolha dos indivíduos quanto ao modo de organizar suas próprias vidas. Esse “despertar” permitiu que os homens agissem de forma distinta daquela que comumente estavam habituados. Como assevera José Estevão em seu artigo *Liberdade e presciência em Ockham*, Ockham propôs em seus escritos uma noção de liberdade do indivíduo quanto às exigências pregadas pelos poderes espiritual e temporal.

Nos escritos políticos de Guilherme de Ockham, surge com insistência a noção de liberdade, usada como argumento contra o absolutismo pontifício. A raiz deste conceito encontra-se porém, nas obras filosófico-teológicas, onde, ao tratar do conhecimento divino dos futuros contingentes, o autor afirma que existe uma oposição entre o que afirma a filosofia e o que afirma a teologia a respeito (ESTÉVÃO, 1995, p. 370).

Estevão comenta que Ockham ofereceu em seus escritos uma diferenciação das análises realizadas por seus predecessores, pois investiu em uma discussão que relevou a pretensão de poder que o papado exercia sobre o poder temporal, ou seja, Ockham, seguindo a reflexão de seus antecessores, procurou fundamentar filosoficamente a importância da fé e da razão, mostrando que cada uma apresentava suas dimensões de atuação e de ação e que esses dois campos deveriam conviver harmonicamente como explicação da realidade dos homens.

Desse modo, podemos entender que as questões suscitadas por Ockham não foram criadas por ele e tampouco demarcaram um período e outro, mas sim que as suas formulações possibilitaram uma reorganização educacional no pensamento dos indivíduos, juntamente com as mudanças de outros elementos constantes na Idade Média e que alteraram a vida dos homens. Para Oliveira,

Ainda que possamos considerar Ockham como o último dos escolásticos, no entanto, não podemos, como afirma Pieper, considerá-lo como o criador da ciência, uma vez que sua obra ainda está carregada da forma medieval. Suas formulações, indubitavelmente, defendem a necessidade do empírico para se conhecer as coisas, mas ainda não abandonou a idéia de que Deus é o criador de todas as coisas. Não negou que a existência de uma força maior que a tudo comanda e dirige e essa força ainda é a fé cristã (OLIVEIRA, 2005, p. 48).

Como confirma a autora, Ockham escreveu analisando o seu momento e as necessidades que estavam sendo vivenciadas pela sociedade. Os homens de sua época estavam buscando conhecimentos que sustentassem suas preocupações concretas, voltadas para a realidade posta e com isso o conhecimento somente fundamentado na fé, na abstração já não atendia seus interesses, principalmente aqueles voltados para as transações comerciais. Logo, de acordo com De Boni,

Alguns autores, fazendo uma leitura retrospectiva, por vezes entusiasmaram-se e foram tentados a situar Ockham como o pai da nova ciência, o antecessor de Lutero, o precursor do ceticismo, ou o primeiro lógico moderno. Na verdade, Ockham foi um medieval do século XIV, que não podia mais aceitar as soluções do período anterior e que, na procura de caminhos alternativos, refletia na Filosofia a situação sócio-econômica de seu tempo (OCKHAM *apud* DE BONI, 1988, p. 15).

Ockham procurou fundamentar filosoficamente o entendimento sobre a fé e a razão procurando mostrar que Deus era e continuaria sendo o ponto de explicação para todas as coisas, mas que os homens deveriam buscar a liberdade de pensamento e de reflexão acerca da singularidade de cada coisa que poderia ser explicada pela razão.

Para nós, independentemente da época histórica, sempre que surgem possibilidades de mudanças de comportamentos torna-se possível a elaboração de uma nova forma do pensar. Na verdade, as mudanças comportamentais sempre estão atreladas às alterações do pensamento/conhecimento e vice-versa. Assim, acreditamos que as formulações de seus antecessores que este autor trilhou e as evidenciou tenham influenciado a sua época e outros pensadores que

Ihe eram contemporâneos a respeito da relevância dessas duas questões, intrinsecamente humanas e polêmicas, fé e razão. Neste sentido, buscando compreender a maneira como esse debate foi travado por Ockham e por conseguinte a sua influência na sociedade, elaboramos este trabalho a partir de três momentos distintos.

No primeiro momento, discutimos alguns elementos que caracterizaram o século XIV e que marcaram, com intensidade, as transformações que ocorriam nesse período de transição entre o mundo feudal e o mundo moderno, mostrando as dificuldades e angústias enfrentadas pelos homens para acompanhar as alterações que estavam se processando. Com isso, pretendemos evidenciar algumas questões que corroboraram com o fortalecimento de novos comportamentos, costumes e, principalmente, acentuaram as mudanças educacionais da época.

No segundo, tecemos algumas considerações sobre a teoria dos universais e dos nominalistas, centrando-nos nas discussões de Guilherme de Ockham para demonstrar que, em alguns aspectos, os universais não conseguiram, por meio de sua teoria, gerar um conhecimento suficiente para explicar a essência de todas as coisas. Procuramos apresentar que o nominalismo que Ockham propunha estava voltado para um conhecimento individual, pela experiência e que, portanto, a teoria dos universais contradizia a sua argumentação, pois não esclarecia o ser em sua singularidade.

Dessa forma, nesse segundo momento, a discussão central visa compreender as explicações postas por Ockham para explicitar que todas as coisas, apesar de terem sido criadas por Deus, não atendiam a um esclarecimento universal, pois cada uma tinha suas particularidades e suas características, diferenciadas e nominadas.

No terceiro momento, procuraremos demonstrar que as formulações de Ockham estavam voltadas para a explicação e a comprovação da existência de Deus e que o autor, pautado nesse princípio, procurou mostrar outros aspectos essenciais para a sociedade, como o entendimento da ciência e os termos sobre a verdade e a suposição, ou seja, suas discussões permeavam a comprovação e a necessidade de conhecer o que poderia ser conhecido visualmente, empiricamente e, também, as coisas que, por meio da razão, deveriam ser reconhecidas como verdadeiras mesmo sem serem comprovadas pela experiência.

Por último, analisaremos em que medida as formulações de Ockham ao lado das transformações históricas que estavam ocorrendo colaboraram para as modificações educacionais do seu período, visto que para muitos autores este autor expôs uma nova visão de mundo, por meio da qual o homem tinha sua individualidade e liberdade para optar por um conhecimento empírico, esclarecido pela própria experiência, provocando, assim, uma nova forma de pensar e de agir.

2 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS MUDANÇAS SOCIAIS NO SÉCULO XIV

Neste capítulo, faremos algumas considerações sobre questões que se referem ao contexto sócio-político-econômico-educacional do século XIV e que evidenciaram mudanças nos comportamentos e costumes da sociedade da época. O propósito deste estudo é compreender as alterações sociais ocorridas na forma de organização dos homens em seu contexto histórico, visando aos conflitos e às alterações na sociedade, atendo-nos, principalmente, ao âmbito educacional.

Pautando-nos nesse pressuposto e buscando, dentre as transformações, a questão educacional, percebemos que esta, em virtude das modificações verificadas na própria sociedade, tende a acompanhar o movimento social de cada momento histórico, revelando as necessidades que os indivíduos criam para produzir a sua sobrevivência.

Sob essa perspectiva, abordaremos algumas alterações que permearam o período em estudo e que, paulatinamente, interferiram de forma significativa na formação do homem, modificando suas ações e pensamentos. Para esse propósito, discutiremos obras de autores que tratam da época em destaque, tendo como fio condutor a análise do pensamento de Guilherme de Ockham nessas alterações.

2.1 ALGUNS ASPECTOS DA SOCIEDADE DO SÉCULO XIV

É relevante salientar, *a priori*, que o século XIV foi marcado por um conjunto de fatores que, ao mesmo tempo, associavam elementos que fomentavam a desagregação do mundo medieval e forneciam condições para a estruturação da sociedade moderna. A realidade do homem feudal, as

prioridades do cotidiano sofriam influências da nova forma de vida que vinha se instaurando no Ocidente Medieval desde os fins do século XI, tendo em vista que o desenvolvimento do comércio e o renascimento das cidades propiciaram um contato e uma proximidade entre as pessoas com novos ideais e, conseqüentemente, alterações de pensamentos e comportamentos.

A economia predominante nos feudos, com o crescimento do comércio e das cidades, tornou-se ineficiente para suprir as condições de vida que os homens estavam estabelecendo entre si, isto é, o comércio norteou uma forma de economia que não visava somente às atividades rurais voltadas para a sobrevivência, mas também o interesse pelo lucro. A necessidade de abarcar novos conhecimentos para comercializar transformava e exigia uma nova formação e pensamento, o qual, por sua vez, refletia-se em grandes angústias e incertezas pela busca do desconhecido, ou seja, de tudo aquilo que se imaginava, mas que não se conhecia pela experiência visual e empírica. Essa nova organização econômica, do comércio e da vida urbana, fez com que os indivíduos se tornassem próximos e conhecessem outros comportamentos, costumes e sentimentos.

A atividade comercial, aos poucos, proporcionou a independência econômica, haja vista que a luta pela sobrevivência não se pautava mais somente em atender ao senhor do feudo, mas também na tentativa de conhecer outros povos e lugares a fim de comercializar e enriquecer. Como conseqüência dessas relações, sentimentos como a cobiça, a perfídia, o luxo e o desejo da obtenção do poder por meio da riqueza passaram a predominar, juntamente com a nova forma de organização social da época. Como pontua Maurois (1959), as guerras, as batalhas que encantavam os jovens, foram sendo substituídas pelo encanto do comércio, pela riqueza que os mercadores adquiriam com as atividades comerciais.

Aproxima-se o tempo em que o grande comércio vai, mais que as guerras de cavalaria, tentar os jovens Ingleses aventureiros. No

interior de uma cooperação do século XIII, o destino de um mestre obreiro era seguro, mas limitado. Sendo os seus preços de compra e de venda regulados, não podia adquirir riqueza rapidamente. Os grandes mercadores do fim da Idade Média já não se submetem a regras excessivamente prudentes. As suas vidas maravilhosas impressionam a imaginação popular. Eles substituem nas baladas os cavaleiros andantes. Sob a influência dos grandes mercadores, transformam-se as guildas. Já não reina aí a igualdade. O luxo dos trajes e das festas torna-se tamanho que só os mais ricos o podem sustentar (MAUROIS, 1959, p. 148-149).

Os valores que estavam se desenvolvendo, como consequência do comércio, condiziam com uma outra forma de educar os homens. O comércio começava a despertar, nos jovens, o interesse da conquista pela riqueza, pelo luxo, por aventuras nos mares, em outras terras e com diferentes povos. As grandes batalhas, as conquistas de terras e a proteção garantida pelo cavaleiro, que outrora era tido como exemplo social, no século XIV já não inculcava nos indivíduos a mesma representação. Nesse momento, a reflexão, o conhecimento para comercializar, para conquistar riquezas e para descobrir o mundo demarcavam o ideário da sociedade que estava se estabelecendo.

A coragem e a valentia do cavaleiro não desempenhavam mais o papel principal que correspondia a um modelo de educação social. Era preciso deixar de enfrentar as batalhas e as guerras com a audácia de afrontar a morte sem temer, para mostrar a astúcia do bom negócio, saber refletir e ter a habilidade maliciosa de saber comercializar.

O comércio e a guerra, nesse momento histórico, mostravam um embate entre a velha e a nova sociedade, que conviviam lado a lado lutando pela sobrevivência. Entretanto, a guerra sempre manteve, ao longo da história, um aspecto político no sentido de conquista e economia no tocante à fabricação de armas, ao aparato militar e à circulação de dinheiro para o recrutamento dos soldados, e apesar das atividades comerciais estarem intensificando e se fortalecendo cada vez mais, a guerra não deixava de ser primordial e prazerosa

aos seus componentes, impulsionando o desenvolvimento da sociedade. Para DUBY,

a guerra é a própria vida. Ela é ao mesmo tempo uma missão primordial, o mais ardente dos prazeres e a principal oportunidade de ganho. Sua defesa inicial, o investimento que lhes parece mais necessário e mais proveitoso, é o aparato militar. Eles não imaginam poder empregar os recursos de que dispõem de maneira mais útil do que adquirindo utensílios apropriados para melhor dominar o inimigo, e sobretudo para se proteger do perigo... A fabricação de armas é então, como ao longo de toda a história dos homens, um dos setores de ponta do progresso técnico (DUBY, 1993, p. 33).

As características que valorizavam as guerras, no entanto, foram se confundindo com aquelas que definiam o comércio. As guerras, aos poucos, foram deixando de ter o aspecto de exaltação pessoal, heróico para dar menção às necessidades postas pelo comércio, visto que este apresentava diferentes aspectos que discerniam da guerra o conceito de conquista. No momento em questão, o que se apresentava como primordial era comercializar para conhecer (conquistar) novas terras, novos povos e obter lucro, o que demandava um estado de guerra constante, como em outros períodos, porém denotando diferentes valores.

Assim como a guerra, podemos dizer que o trabalho foi um dos principais elementos para as modificações educacionais da época, pois para a realização do comércio o trabalho, gradativamente, foi tornando-se indispensável e substituindo o ócio como merecedor de dignidade. O tempo empregado para o trabalho era considerado precioso e correspondia à riqueza. Trabalhar e lutar por objetivos próprios passaram a corresponder ao direito de viver e ser respeitado pela conquista de bens materiais.

Nesse processo de alterações da organização econômica, o tempo e o trabalho estabelecidos pela sociedade que estava se estruturando modificaram o quadro cronológico. As atividades voltadas para o comércio exigiram que os

homens reconstruíssem os conceitos sobre trabalhar e não perder tempo, haja vista que ambos correspondiam à aquisição de riquezas. Le Goff (1980) assevera que houve um abalo mental e espiritual nas transformações de costumes e acepções compreendidos a partir do desenvolvimento econômico-comercial do século XIV:

desde a primeira metade do século XIV, o tema defini-se melhor, dramatiza-se. Perder tempo torna-se um pecado grave, um escândalo espiritual [...] A partir de considerações tradicionais sobre a preguiça e através de um vocabulário de mercador (o tempo perdido é para ele o talento perdido do Evangelho - o tempo é já dinheiro!), chega à espiritualidade do emprego do tempo bem calculado. O preguiçoso que perde o seu tempo e não mede é semelhante aos animais, não merece ser considerado um homem (LE GOFF, 1980, p. 71).

A partir dessa nova concepção de sobrevivência, isto é, do tempo e do trabalho como norteadores da vida, os comportamentos cotidianos mudaram e o sentido de mundo ganhou uma outra forma de entendimento. Não bastava ao homem deixar o tempo passar e apenas contemplá-lo, entender que era dia e noite pelo sol ou pela lua, mas nesse momento as horas passaram a fazer parte da vida dos indivíduos, a serem cronometradas: “A partir de agora, o que conta é a hora nova, medida da vida... *nunca perder uma hora de tempo*. A virtude cardeal do humanista é a temperança a que a nova iconografia do século XIV dá como atributo o relógio - a partir de agora a medida de todas as coisas” (LE GOFF, 1980, p. 73). Os períodos do dia começaram a ser divididos e calculados para que não houvesse perda de tempo. O tempo dado por Deus e, portanto, pertencente a Ele, como postula Le Goff (1980), passa a ser propriedade dos homens, medindo a preguiça, o ganho, as atividades e até mesmo a organização da própria vida.

O relógio demarcou o controle dos indivíduos sobre eles mesmos, controlando os horários de trabalho e também denotando o aspecto da ambição pelos bens materiais, ou seja, o controle das horas referia-se à contagem do tempo para o bom desempenho do comércio. Assim, as

atividades comerciais, aos poucos, criaram a relação de dependência entre o homem e o tempo. Os dias se subdividiram em tarefas a serem executadas dentro de determinado período, ou seja, ocorreu a ruptura dos ritmos agrário e urbano. A necessidade de se adaptar às condições de cidade e de trabalho fez com que os sinos das igrejas deixassem de medir o tempo. Como aponta Le Goff, “o velho sino, voz de um mundo que morre, irá ceder a palavra a uma voz nova – o relógio de 1354” (LE GOFF, 1980, p. 62).

O embate entre o mundo temporal e o espiritual estava sendo estabelecido devido às transformações que permeavam a época, visto que a medida de tempo, aos poucos, foi um dos aspectos que propiciou o enfraquecimento do poder da Igreja. A vida urbana corroborou mudanças sobre o entendimento do poder espiritual, pois os indivíduos buscaram uma compreensão de mundo que não se fundamentasse somente nas explicações divinas. Como afirma Le Goff (1980), os sinos foram cedendo lugar para os relógios e tal qual os sinos, o entendimento da natureza precisava ser substituído, alicerçando a descoberta do universo.

Nesse entretempo de tantas dúvidas, os indivíduos lançaram questionamentos sobre as explicações filosóficas (razão) e teológica (fé) de mundo. Essas questões serão discutidas no próximo item.

2.2 O PENSAMENTO RACIONAL VISTO COMO PRIORIDADE

A sociedade do século XIV, como todo período de transição, visava a uma base de sustentação para suas aspirações que estavam emergindo com o desenvolvimento do comércio. As explicações dadas pela Igreja já não eram suficientes para esclarecer todas as dificuldades vivenciadas pela comercialização e pela vida urbana. As cidades e o comércio proporcionaram, na sociedade em geral, indefinições de sentimentos, costumes, bem como interesses e aptidões divergentes.

Para justificar as ações e ansiedades dos indivíduos em busca de soluções para as questões presentes nas suas vidas, os homens procuraram as soluções nas dificuldades de seu cotidiano, nas suas experiências. Era preciso entender o que fazia parte do cotidiano por meio do intuitivo (real) e não do abstrato. Desse modo, foi necessário o estabelecimento de um vínculo entre a reflexão pessoal e o conhecimento, para que as interpretações do mundo, em geral, fossem refletidas e analisadas de forma racional.

Nesse contexto, no qual a fé em Deus já não supria, totalmente, a necessidade de conhecer outras terras e outros povos para comercializar, o conhecimento empírico, aos poucos, foi tornando-se uma questão de sobrevivência. Os mestres medievais, por volta do século XII, tiveram um papel significativo relacionado a essa discussão, porque possibilitaram um pensamento fundamentado na realidade do dia-a-dia, debatendo sobre o que poderia ser confirmado pelos olhos da razão e sobre o que não era possível conhecer empiricamente. Foi justamente essa reflexão, esse novo modo de tentar entender o mundo que proporcionou, aos indivíduos, a probabilidade de analisar a vida e o papel de cada um como ser humano. Os homens perceberam que poderiam ter uma perspectiva maior do que aquela que já possuíam. Com isso, iniciaram um processo que os levou, paulatinamente, a entenderem seus problemas e as suas angústias como questões provocadas pelos próprios homens.

Para esclarecermos melhor essas transformações, recorreremos a Le Goff (1984), um dos autores que discute a Idade Média, mostrando que as mudanças de pensamento dos homens medievais se deram, principalmente, a partir do século XII, quando os intelectuais estabeleceram, paulatinamente, uma influência direta de suas palavras aos ouvintes, ou seja, por meio de lições orais e questionamentos favoreciam aos alunos a possibilidade de refletir sobre os mais diferentes temas e a questionar suas dúvidas.

De acordo com Le Goff (1984), pode-se afirmar que Pedro Abelardo foi um grande orador, questionador e propiciou, por meio do diálogo, que seus ouvintes refletissem de forma lógica. Por isso ele é considerado o precursor de um método que ajudou a modificar toda uma história, uma vez que de Abelardo a Guilherme de Ockham vários homens tiveram o mesmo objetivo, ou seja, interpretar o conhecimento, revelar o que era desconhecido, levar os indivíduos a conhecer seu próprio pensamento. Assim, as novas necessidades e descobertas deram abertura a diferentes conhecimentos e interpretações.

Abelardo foi primeiro um lógico e, como todos os grandes filósofos, começou por criar um método. Foi o grande campeão da dialéctica. Com o seu *Manual de Lógica para Principiantes (Logica ingredientibus)* e sobretudo com o *Sic et Non* de 1122 deu ao pensamento ocidental o seu primeiro *Discurso do Método*. Nele prova, com uma simplicidade brilhante, a necessidade de recorrer à reflexão... Daí, a necessidade de uma ciência da linguagem. As palavras existem para significar – *nominalismo* - mas fundam-se na realidade. Correspondem às coisas que significam. Todo o esforço da lógica deve consistir em proceder a essa adequação significativa da linguagem à realidade que manifesta. Para esse espírito exigente, a linguagem não pode ser o véu da realidade mas sim a sua expressão. O professor que é acredita no valor ontológico do instrumento que utiliza: o verbo (LE GOFF, 1984, p. 49).

Neste sentido, Le Goff (1984) vislumbra, no método de Abelardo, o princípio de uma nova forma de explicar o mundo, pois mostrou que o conhecer pautava-se em questionar e debater sobre os assuntos. O autor ainda mostra que Abelardo criou um método que veio interagir com questões até então consideradas inquestionáveis, mas que, no seu momento, devido à vida urbana e comercial que estavam renascendo, já propiciavam a necessidade de serem interpretadas pela via da ciência da linguagem, do debate. Assim, a discussão sobre o mundo, paulatinamente, modificou-se e, conseqüentemente, a maneira de pensar também sofreu alterações. Abelardo, na obra *Lógica para principiantes*, postula sobre o conhecer pela via da realidade, da razão e cita Boécio para complementar seu pensamento.

Mas parece que não pode haver um significado, quando o intelecto não tem um sujeito real do qual forme a idéia. Daí a afirmação de Boécio no seu Comentário: Todo significado ou procede da coisa substancial, tal como a coisa é constituída, ou como ele não é constituído. Com efeito, o significado não pode proceder de um não-ser (ABELARDO, 1979, p. 233).

Abelardo (1979) principiou um discurso que guiou questionamentos acerca do que era indiscutível. Suas aulas delinearão um conhecer com dúvidas e indagações sobre o possível de ser verdade e o incerto. Apesar de Abelardo fazer suas prerrogativas em uma perspectiva religiosa, ele suscitou, em seu período, divergências de pensamentos e despertou nos indivíduos a exigência de raciocínio, de memória e de investigação relacionada às questões divinas e humanas.

Assim como Abelardo, em cada momento histórico sempre há homens que procuram entender e explicar as mudanças que estão ocorrendo; por conseguinte, podemos afirmar que os intelectuais, professores e mestres medievais procuraram explicar e justificar o momento em que viviam. Eles utilizaram o diálogo e a aproximação com os ouvintes para suscitarem

questões a respeito do que já estava estabelecido como explicado e consumado.

Quando nos reportamos ao século XIV, é mister mencionarmos que Guilherme de Ockham pode ser considerado um dos mestres medievais mais significativos de sua época, porque por meio de seus ensinamentos mostrou aos homens que era possível um esclarecimento sobre a vida e sobre o universo e que essa explicação dependia de cada indivíduo, do uso de sua razão e de seu pensamento racional. Todavia, essas alterações do intelecto humano perpassaram um longo período até se estabelecerem, pois um novo entendimento requeria um embate sobre a “velha” forma de pensar, de agir e de interpretar o universo.

Ockham procurou mostrar, em seus debates, a independência existente entre a fé e a razão. Interpretando o seu momento, constatou que esse assunto poderia ser discutido e analisado sob outro ponto de vista, ou seja, não era necessário haver um embate entre a fé e a razão, mas sim reconhecer que ambas eram caminhos distintos para explicar os homens pela natureza e pela alma.

Esses dois tipos de conhecimento, intuitivo e abstrativo, não diferem entre si pelo objeto, que é o mesmo, nem por suas causas – primeiro é causado pelo objeto presente, o segundo o pressupõe e é posterior à sua apreensão - mas são distintos intrinsecamente, pois o conhecimento intuitivo permite formular juízos evidentes em matéria contingente, enquanto o conhecimento abstrativo não o permite (OCKHAM, 1999, p. 19).

Ockham não põe em dúvida, em nenhum instante, a existência de Deus como Criador de tudo, mas para ele a abstração (fé) não fornecia a dimensão exata do que se imaginava, logo, não havia o conhecimento em sua íntegra. Assim, a informação abstrata não deveria ser considerada como o ponto de partida para se conhecer a realidade, visto que para Ockham o verdadeiro entendimento das coisas se dava pelo conhecimento intuitivo, empírico, o qual possibilitava ao indivíduo conhecer e apreciar a existência de tudo o que a natureza fornecia, na sua forma real e natural. Desse modo, esse era o conhecimento sensível, aquele que poderia elucidar o desconhecido, solucionando as dúvidas a respeito do que existiria efetivamente.

Apesar de Ockham elucidar que as vias de conhecimentos, apesar de serem distintas na maneira de entendimento, dependem uma da outra, os questionamentos e as discussões realizadas por Ockham acabaram por provocar um embate entre o conhecimento científico e o poder religioso estabelecido pela Igreja, causando um discernimento da via da ciência e da

religião como verdades independentes e explicadas, cada qual, no seu campo de entendimento.

Na concepção de Ockham, existiam dois princípios: um que estruturava o conhecer pela fé e o outro pela razão. O primeiro, que se refere à abstração, concebe Deus como Criador de tudo e de todos; portanto, para o autor, era inevitável não crer no ser Divino. O outro era que a experiência, a razão, apesar de não poder provar que Deus existe, era o único caminho que se poderia ter para garantir a existência do que Deus criou.

Sobre o primeiro ponto, digo que este nome “Deus” pode ter diversas acepções. Uma delas é que Deus é algo mais nobre e melhor que todo outro ser. Conforme outra, Deus é aquilo em comparação com o qual nada é melhor e mais perfeito [...] Acerca do segundo ponto, digo que, tomando “Deus” na primeira acepção, não se pode demonstrativamente provar que há um só Deus. O motivo é que, nessa acepção, não se pode evidentemente saber que Deus existe; logo não se pode saber com evidência que ele é um só. A inferência é clara. Prova-se o antecedente: A proposição “Deus existe” não é notória por si, visto que muitos duvidam dela; nem pode ser provada por proposições evidentes por si, porque em todo raciocínio se assumirá algo duvidoso ou acreditado; nem será conhecida por experiência, como é manifesto (OCKHAM, 1973/F, p. 395).

Diante dessa afirmação, Ockham assinalava que Deus era o mais importante e perfeito Ser que se poderia crer e que a credibilidade em sua existência ou em um só Deus deveria passar pelos olhos da razão, pois o homem só crê naquilo que não vê por meio da reflexão e do conhecimento empírico que ele tem sobre as coisas que Deus criou, ou, em outras palavras, a partir das coisas que conhece.

A ruptura entre o conhecimento temporal e o religioso, provocada por Ockham, acarretou oposições e indagações nas diversas instâncias sociais, principalmente na política, pois Ockham questiona o poder papal, revelando transformações de pensamentos e costumes que divergiam da dependência da

doutrina religiosa que vinha predominando há vários séculos. Segundo Urbano Zilles, “No plano do pensamento, tanto na filosofia como na teoria política, Ockham sinaliza o fim da Idade Média e a abertura para uma nova época, em que a razão retoma a sua autonomia frente à fé, e a vida dos homens torna-se cada vez mais independente dos preceitos religiosos” (ZILLES, 1996, p. 124).

Para um melhor entendimento a respeito das afirmações e implicações provocadas pelos questionamentos de Ockham relacionados ao poder papal, abordaremos, a seguir, algumas questões políticas suscitadas no século XIV que causaram modificações na organização político-social da época, acarretando a distinção entre o poder espiritual e o secular.

2.3 DISCUSSÕES SOBRE A POLÍTICA

Tratar sobre as questões políticas do século XIV requer uma atenção especial ao pensamento de Guilherme de Ockham sobre o poder do papa frente à sociedade da época. Sob o ponto de vista político de Ockham, a discussão é pautada no questionamento acerca da extensão e dos limites do poder espiritual.

Respaldado nas Sagradas Escrituras, Ockham coloca em dúvida a autoridade que o papa representava perante os homens em nome de Deus, mostrando que a ordem espiritual não deveria reger todos os segmentos sociais da forma que lhe aprouvesse. Ockham esclarece, em seus escritos, que Cristo deixou Pedro como dirigente de suas “ovelhas” na terra, porém não atribuiu total plenitude de poder nem a Pedro nem a seus sucessores.

De fato, confiando suas ovelhas a Pedro, Cristo não quis em primeiro lugar providenciar pela honra, o proveito, a tranquilidade ou a utilidade das ovelhas. Por isso não disse a Pedro: “Domina minhas ovelhas”, nem disse: “Faz de minhas ovelhas o que te aprouver, que venha redundar em teu proveito e honra”, mas

disse: “Apascenta minhas ovelhas”, como se dissesse: “Faz o que vem em favor da utilidade e da necessidade delas, e sabe que não foste colocado à frente delas para teu proveito, mas para proveito delas” (OCKHAM, 1988, Livro II, cap.V, p. 50).

Ockham não concordava com as atitudes que o papa estava tomando, porque, segundo ele, os direitos do Papa comportavam limites que deveriam ser observados e cumpridos. O fato de o Papa ser o representante do poder divino não lhe dava o direito de interferir nos direitos de escolha dos homens, ou seja, o dever do Papa era o de direcionar os seus fiéis, assim como Cristo solicitou a Pedro, e não tirar proveito sobre o que favorece o bem da comunidade, como, por exemplo, obrigar os fiéis a cumprirem deveres a que não estavam condicionados.

não convém à comunidade que o papa tenha o poder de, sem culpa dos fiéis e sem causa manifesta, impor-lhes obrigações graves a que não estão coagidos nem por direito divino, nem por direito natural, nem por espontânea de cisão, pois tal poder, devido à ignorância ou à maldade do sumo pontífice, pode significar a destruição tanto temporal e corporal, como espiritual dos fiéis, porque muitas vezes não só seriam perturbados os enfermos bons, mas imperfeitos, como tornaria desesperados os maus [...] Ora, foi visto que o papa não recebeu de Deus o poder para a destruição, mas para a edificação dos fiéis. Segue-se, pois, que o papa não recebeu de Cristo tal plenitude do poder (OCKHAM, 1988, Livro II, cap.V, p. 53).

Para o autor, os homens tinham seus limites físicos e espirituais para aceitar as obrigações impostas pela Igreja e cabia aos indivíduos a liberdade de interpretá-las e entendê-las, discernindo aquilo que era prejudicial e o que era para o bem de suas vidas, isto é, compreender que o Papa, muitas vezes, poderia estar impondo obrigações insuportáveis aos que cabiam cumpri-las.

Partindo dessa discussão, Ockham faz menção ao poder secular, o qual, por sua vez, também se impunha de forma extremamente autoritária, e na maioria das vezes não condizia com as necessidades da sociedade. Neste sentido, cada poder, seja ele do Papa, do rei, do imperador ou dos homens,

deveria respeitar os direitos e deveres que cada qual tinha e poderia seguir, conforme as Escrituras Divinas.

Se o papa quiser provar seu poder, que afirma ter por direito divino, somente através de decretos e decretais, responder-se-á a ele que uma tal prova é suspeita de dano de uma das partes, tal como se fosse familiar, a não ser que possa munir-se das Escrituras divinas. O mesmo pode ser dito do imperador e de qualquer outro, se tentar defender-se contra o papa em tal questão apelando para as leis imperiais, principalmente quando existem tanto algumas leis civis como algumas decretais que não condizem com a verdade, a justiça e a lei evangélica (OCKHAM, 1988, Livro I, cap. VIII, p. 38).

Como preconiza Ockham, a ordem política se estabelecia no embate travado pela disputa de maior autoridade entre o Papa e o imperador ou reis e príncipes, sendo que os valores sociais eram visados pelo ponto de vista de cada dirigente. Esse processo era considerado pelo autor fora da legitimidade de autonomia de cada um, pois quem concedia o poder era o povo, pela busca de leis e de direitos. Logo, a disputa pelo poder não trazia nenhum benefício à sociedade, pois o entrave permanecia entre os dirigentes, que se tornavam temerários, obrigando os indivíduos a cumprirem as regras determinadas por eles próprios.

Esse embate demonstra as mudanças que estavam acontecendo nesse período de transição, no qual a forma de governo já não estava suprindo as prioridades do cotidiano. A Igreja, como detentora do poder e do conhecimento, não desempenhava mais um papel condizente para atender a vida prática dos indivíduos. Uma nova sociedade timidamente procurava lutar pelos seus ideais e pelos seus direitos, ou seja, tentava discernir e entender os poderes que a Igreja e o Estado estabeleciam socialmente.

Para esclarecer melhor essas questões políticas que vinham, gradativamente, ganhando proporção e que com os questionamentos de Ockham, no século XIV, tomaram dimensão ainda maior na Inglaterra,

mencionaremos algumas passagens da obra de François Guizot, autor do século XIX que discorreu sobre as transformações governamentais ocorridas na transição do mundo feudal para o moderno. Guizot compara o governo da França e o da Inglaterra e aponta que na Inglaterra, diferentemente da França, todas as coisas relacionadas à forma de governo representativo já estavam encaminhadas, questionadas e mais desenvolvidas, favorecendo, por conseguinte, um governo livre, uma liberdade política até então não existente, possibilitada por duas forças: uma aristocracia e um rei.

Havia, na Inglaterra, duas forças sociais, dois poderes públicos que, na mesma época, não existiam na França, uma aristocracia e um rei: forças muito bárbaras; excessivamente à serviço do império das paixões e dos interesses pessoais, para que sua coexistência não produzisse essas alternativas de despotismo e de governo livre, mas necessárias uma a outra e frequentemente coagidas à agirem em comum (GUIZOT, 1841, p.293-294).³

³ C'est qu'il y avait, en Angleterre, deux forces sociales, deux pouvoirs publics qui, à la même époque, n'existaient ni l'un ni l'autre en France, une aristocratie et un roi: forces trop barbares; trop livrées à l'empire des passions et des intérêts personnels, pour que leur coexistence ne produisît pas ces alternatives de despotisme et de gouvernement libre, mais nécessaires l'une à l'autre et souvent contraintes d'agir en commun (GUIZOT, 1841, p. 293-294).

Em sua obra, Guizot (1841) postula que essa disposição política não se fez de maneira repentina; foi um processo que teve início com as invasões bárbaras e que, aos poucos, ocorreu uma certa necessidade de aceitação e organização entre um povo e outro. Conforme o autor, no século XI houve, na Inglaterra, um povo bárbaro conquistando outro bárbaro e, apesar de cada povo manter os seus hábitos e as suas leis, a partir dessa fusão étnica entre os normandos e os saxões, paulatinamente nasceu, na Inglaterra, um governo com liberdade política. O autor esclarece que a necessidade de convivência entre povos com diferentes culturas, que visavam resistência na conservação de seus hábitos e, ao mesmo tempo, a necessidade de união, acabou favorecendo a origem de uma lei em comum.

Um povo bárbaro conquistou então um povo bárbaro. Os normandos estavam estabelecidos a mais ou menos 200 anos na Normandia; fazia mais de 500 anos que os anglo-saxões ocupavam a Grã-Bretanha. Para uns e outros, a vida social, rudimentar e desregrada que ela pudesse ser, já existia há muito tempo. Nem uns nem outros haviam perdido o gosto e os hábitos de sua antiga liberdade [...] A conquista devia originar males cruéis, uma longa opressão; ela não podia produzir nem a dissolução dos dois povos em indivíduos dispersos, nem o rebaixamento permanente e quase voluntário de um diante do outro. Na aproximação forçada das duas raças, havia ao mesmo tempo meios de resistência e causas de união. Essa circunstância, que, a meu ver, foi decisiva, foi ignorada pelos historiadores e jornalistas ingleses; as instituições saxônicas foram; é verdade, o berço primitivo das liberdades inglesas; mas pode-se duvidar que, sem a conquista e por sua própria virtude, elas tivessem fundado na Inglaterra um governo livre; é a conquista que estampou uma virtude nova; a liberdade política nasceu da situação onde se encontravam os dois povos e suas leis (GUIZOT, 1841, p.276-277-278).⁴

⁴ Un peuple barbare conquiert alors un peuple barbare. Les normands étaient établis depuis près de deux cents ans en Normandie; il y avait plus de cinq cents ans que les Anglo-Saxons occupaient la Grande-Bretagne. Pour les uns et les autres, la vie sociale, quelque grossière et déréglée qu'elle pût être, existait depuis longtemps. Ni les uns ni les autres n'avaient perdu le goût et les habitudes de leur ancienne liberté [...] La conquête devait entraîner des maux cruels, une longue oppression; elle ne pouvait produire ni la dissolution des deux peuples en individus épars, ni l'abaissement permanent et presque volontaire de l'un devant l'autre. Dans le rapprochement forcé des deux races, il y avait à la fois des moyens de résistance et des causes de fusion [...] Cette circonstance, qui, à mon avis, fut décisive, a été méconnue des historiens et des publicistes anglais [...] Les institutions saxonnes ont été; il est vrai, le berceau primitif des

libertés anglaises; mais il y a lieu de douter que, sans la conquête et par leur propre vertu, elles eussent fondé en Angleterre un gouvernement libre; c'est la conquête qui leur a imprimé une vertu nouvelle ; la liberté politique est née de la situation où se sont trouvés placés les deux peuples et leurs lois (GUIZOT, 1841, p. 276-277-278).

Ainda para Guizot, graças à fusão dos povos que procuraram conservar as suas próprias leis e costumes, aos poucos, houve um interesse comum de lutar pelos ideais de conquista de liberdade. A liberdade a que Guizot se refere é o reconhecimento dos direitos individuais e públicos, isto é, de lutar pelos ideais e pelo direito comum a todos. Neste âmbito, a Inglaterra, gradativamente, criou uma base política propícia ao desenvolvimento de uma forma de governo livre e que no século XIV culminou no embate pela separação dos poderes, no qual cada setor lutava pelos seus objetivos de interesses.

O primeiro debate que se levanta entre o poder e a liberdade tem sempre por objeto o reconhecimento dos direitos. É que, com efeito, as liberdades individuais não são nada, de tal maneira que elas não se fizeram reconhecidas como direitos públicos, como a lei do país. Então há somente sociedade entre aqueles que os possuem e aqueles que elas têm que temer. É necessário que eles sejam unidos em uma adesão comum a certos princípios, a certos deveres recíprocos. Desde que a situação dos barões ingleses ficou clara e determinada, desde que eles formaram uma aristocracia separada da realeza e capaz de resistir à ela, esta aristocracia prosseguiu com ardor, em nome e nos interesses de todos seus membros, o reconhecimento dos direitos comuns a todos [...] A concessão dos títulos de propriedade foi o resultado dessa luta. Antes dos títulos de propriedade, os barões ingleses tinham liberdades. Com essas leis somente a Inglaterra teve um começo de direito público (GUIZOT, 1841, p. 296-297).⁵

⁵ Le premier débat qui s'élève entre le pouvoir et la liberté a toujours por objet la reconnaissance des droits. C'est qu'en effet le libertés individuelles ne sont rien, tant qu'elles ne se sont pas fait reconnaître comme des droits publics, comme la loi du pays. Alors seulement il y a société entre ceux qui les possèdent et ceux qu'elles ont à redouter. Il faut qu'ils se soient unis dans une adhésion commune à certains principes, à certains devoirs réciproques [...] Dès que la situation des barons anglais fut claire et déterminée, dès qu'ils formèrent une aristocratie séparée de la royauté et capable de lui résister, cette aristocratie poursuivit avec ardeur, au nom et dans l'intérêt de tous ses membres, la reconnaissance des droits communs à tous[...] La concession des chartes fut le résultat de cette lutte. Avant les chartes, les barons-anglais avaient des libertés. Avec les chartes seulement, l'Angleterre eut un commencement de droit public (GUIZOT, 1841, p.296-297).

A luta que ocorreu na Inglaterra pela liberdade de direitos da aristocracia indica que a época em estudo revelava tendências de questionamentos e argumentações que reivindicavam mudanças tanto no campo político como nas outras instâncias sociais, visto que as transformações não aconteciam singularmente em cada conjuntura da sociedade, mas se davam em um conjunto de fatores que tendia a mudar a vida dos homens, conforme eles atendiam às exigências do cotidiano.

Podemos entender com mais clareza quando Ockham expõe seu ponto de vista no tocante ao poder papal e secular. O autor aponta que as questões referentes aos poderes políticos estavam englobadas nas prioridades que acompanhavam a sociedade da época. As autoridades vigentes poderiam ser avaliadas distintamente, todavia, em alguns aspectos deveriam estabelecer uma atuação em harmonia, o que favoreceria o entendimento da vida prática social. Para Ockham, ao contrário, “há dois poderes distintos, o espiritual e o secular, ambos têm um campo de atuação específica e em muitas circunstâncias devem atuar harmonicamente” (1988, p. 19-20).

O papel dos dirigentes, em conformidade com Ockham, seria o de mostrar e determinar as leis para melhor direcionar os indivíduos, garantindo-lhes o bem comum tanto na vida espiritual quanto na terrena, entendendo que a comunidade tinha o direito de escolher suas próprias ações. O Papa e o imperador foram designados para tal encaminhamento, porém a fusão de interesses entre os poderes não permitia aos súditos discernirem a autoridade de um e de outro.

negligenciar os direitos da comunidade é algo computado entre os vícios. Ora, se diz como diz a lei (*Cod. 10, 35, 2 par. 1, Quando et quibus, “Memimus”*): “É um vício natural negligenciar o que é possuído em comum”; consta que negligenciar os direitos é um

vício. Negligenciam-se, porém, as coisas que se ignoram. É necessário, pois, que os súditos do papa saibam quais são os direitos comuns dos súditos. [...] Enfim, o poder do papa ou é direito divino, ou humano. Ora, “o direito divino o temos nas Escrituras” divinas (*c.1, d. 8, Quo ture*); já “os direitos humanos são os direitos dos imperadores” e dos reis (*ibid.*). Mas convém que os outros também, que não o papa, conheçam as Escrituras divinas e as leis humanas dos imperadores e reis (OCKHAM, 1988, Livro I, cap. IV, p. 34-35).

Como apregoa Ockham, cabia ao imperador e aos reis entenderem a sua função de dirigentes por meio da Sagrada Escritura, haja vista que o poder temporal também fora designado por Deus, mas não se poderia aceitar que o Papa, como acontecia na maioria das vezes, ultrapassasse os limites de sua autoridade, interviesse nas esferas seculares e considerasse o imperador seu subordinado, porque esse campo dizia respeito ao imperador. “Em primeiro lugar, cabe demonstrar que não se pode provar que o império provém do papa e que o imperador seja vassalo do papa, tomando-se para tanto aquelas palavras da Sagrada Escritura que exaltam a eminência do poder concedido a Cristo por Deus” (OCKHAM, 1988, Livro V, cap.II, p. 158).

A disputa de poder entre a Igreja e o Estado suscitou reivindicações e questionamentos políticos que envolveram debates sobre a veracidade que o Papa, os padres, os imperadores e os reis exerciam na comunidade, impondo suas próprias leis e obrigando os súditos a realizarem os seus desejos de autoridade.

Essas questões políticas e outras questões que envolviam a sociedade foram delineadas pelos mestres medievais, os quais, por sua vez, com seus diálogos-debates, foram encantando os ouvintes e anunciando um novo modelo educacional de homem para o período, ou seja, o indivíduo conhecedor de suas atitudes e daquilo que o cercava: a natureza; as pessoas; as palavras; o universo; o próprio eu. Todas as implicações e contestações que ganharam proporções nesse período de transição esboçaram o surgimento de uma nova sociedade, com pensamentos voltados para o conhecimento de mundo, se

possível, na íntegra, a fim de garantir que a realidade era realmente o que se podia ver e constatar.

2.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS GUERRAS E OS CAVALEIROS

Para dar continuidade à discussão acima, comentaremos brevemente a influência política e econômica exercida pelas guerras no período medieval, atendo-nos, principalmente, à importância da vida cavaleiresca diante dessas contendas, na transição do mundo medieval para o moderno.

As batalhas e as guerras realizadas pelos cavaleiros ilustraram um cenário de orgulho e respeito para com os valentes homens, vencedores de grandes combates. A guerra significava a própria vida, pois correspondia a uma missão que o cavaleiro deveria realizar, pois fora educado e treinado para isso.

As guerras representavam, além da ambição pelo poder, pelas conquistas por regiões significativamente mais ricas ou por questões religiosas, o prazer de guerrear pelo seu povo, pelo seu senhor. A audácia de enfrentar grandes batalhas sucumbia o medo de morrer.

Os aparatos militares discerniam a fortuna que cada território possuía, demonstrando o poder de armamento, de vestuário dos cavaleiros e do próprio número de cavaleiros nobres que representavam a milícia. Segundo Georges Duby (1993), a diferença no equipamento militar equivalia à tentativa de aperfeiçoar, cada vez mais, os equipamentos de combate e que, a partir do século XIII, favoreceu, em grande medida, o desenvolvimento econômico. Para o autor:

Acontece que no limiar do século XIII é um momento, nessa parte do mundo, em que a circulação da moeda se acelera e no qual, pelo jogo das instituições senhoriais e das trocas, o dinheiro se torna cada vez mais abundante nas mãos dos homens que se dedicam a fazer a guerra, os nobres e os habitantes dos burgos mercantis onde se recruta a maioria dos soldados. Isso acarreta um aumento incessante dos gastos com a guerra, além de que, por mais de um século, o afluxo de recursos monetários fez desenvolver-se a criação de bons cavalos e estimulou o progresso da metalurgia do ferro (DUBY, 1993, p. 33).

Como assevera Duby (1993), as guerras cumpriram um papel extremamente importante para o desenvolvimento da economia medieval e, sem dúvida, provocaram marcantes mudanças no setor político, visto que auxiliaram o delineamento geográfico, demarcando limites entre povos, culturas e regiões.

E como não poderia deixar de ser, os guerreiros preenchiam toda a cena, imbuídos de coragem, valentia, audácia e ousadia. Nas lições ou nos campos de combate havia uma distinção de valores entre os cavaleiros, visualizada pela maneira como lutavam, a cavalo ou a pé, com armaduras decoradas ou com vestuários sem nenhum tipo de proteção; esses, dentre outros requisitos, demonstravam a diferença de classes existente na guerra, ou seja, a posição que cada um exercia, um cavaleiro ou um simples servo recrutado para auxiliar nos combates.

Não falemos dos soldados de infantaria, que pertencem à classe dos pobres, cuja maioria foi recrutada nas comunas por ordem do príncipe, infelizes, filhos desgarrados, pessoas de convívio difícil ou menos prontas que outras para se esconder a tempo; os vizinhos os indicaram, equiparam-nos com o que tinham à mão; para proteger o corpo só têm polainas, um capote de pele, quando muito um elmo de ferro; são os que vão morrer. Quanto aos cavaleiros, nobres ou não, muitos ainda levam o velho elmo pontudo com o bordado de Bayeux, com larga proteção nasal, e abrigam-se como podem atrás do escudo para proteger dos golpes baixos os membros e o ventre. Só os ricos se cobrem bem. Quanto mais poderosos, quanto mais rendoso o seu feudo, mais pesados eles são, menos comodidades têm e menos lhes vê o rosto (DUBY, 1993, p. 36).

As roupas que cobriam o corpo e o rosto desfavoreciam os movimentos e tornavam os cavaleiros irreconhecíveis. Com isso, era de suma importância que os guerreiros gritassem seus nomes e pusessem adereços em suas armaduras de modo que fossem reconhecidos pelos companheiros de luta. Esses homens marcaram uma época e modificaram toda uma história, aliados ao fato de que suas características pessoais e seus bons modos representaram um modelo de educação para a sociedade medieval.

A missão desses homens, desde crianças, treinados para enfrentar situações perigosas e os inimigos, deixava a maioria dos indivíduos com o desejo de se tornar um grande cavaleiro. O orgulho e a vontade de vencer superavam qualquer temor e concediam-lhes a oportunidade de se apresentarem como um herói que derrotava os adversários.

Os cavaleiros eram embebedos da sede de honras e de glória, e esse encantamento social, ao longo dos séculos medievais, foi relatado em romances de cavalaria. Os autores dessas novelas, na maioria das vezes, se deleitavam em contar minuciosamente detalhes de ousadia, de valentia e de paixão que contaminavam o cotidiano cavaleiresco e seduziam os ouvintes.

Entretanto, como afirma Paulo Vizioli na apresentação da obra de Geoffrey Chaucer, no século XIV, em meio a tantos acontecimentos e mudanças sociais as novelas de cavalarias passaram a delinear com pompa uma realidade que já fazia parte de um mundo que se tornava passado. Os autores procuravam, nos romances, ratificar valores que não eram mais prioridades para a vida que procurava se estabelecer. Os ideais do cavaleiro já não mantinham com tanta exatidão o clamor social.

os trágicos acontecimentos, as convulsões sociais e as inquietações que perturbaram a segunda metade do século XIV

logo tornaram essa literatura, formalista e artificial, largamente inadequada. É verdade que foi nessa época que a Inglaterra produziu o seu maior “romance de cavalaria”, que foi *Sir Galvão e o cavaleiro verde*, atribuído a um autor anônimo conhecido como “o Poeta de Pérola”. Mas, com o rápido desaparecimento dos ideais cavaleirescos, tais “romances” já estavam mais voltados para o passado do que para o presente. O que o presente exigia era que as velhas formas fossem retrabalhadas com um enfoque mais realista e firmes tomadas de posição (CHAUCER, 1991, p. IX).

O momento de transição do mundo feudal para o moderno ocasionou conflitos entre os valores do passado e os do presente, ou seja, havia uma certa preocupação em reafirmar os sentimentos que estavam sendo esquecidos, mas que já não serviam de exemplo para conseguir os objetivos do cotidiano.

As modificações da época transluziam a busca de acontecimentos voltados para a experiência de mundo. Os homens não deveriam mais esperar acontecer, ficar contemplando a natureza, mas deveriam ir ao encontro de novidades e procurar entender a sua realidade integrada na natureza, no universo.

Desse modo, o modelo educacional que o cavaleiro, há séculos, perpassava à sociedade entrou em decadência e, aos poucos, foi cedendo espaço para novas formas de conhecimentos, comportamentos e costumes sociais. Ockham aborda essas questões, mostrando que o conhecimento da sua época estava pautado no conhecer empírico, visual e mesmo que as pessoas acreditassem conhecer a verdade das coisas, deveriam experimentá-las para realmente saber se era o que pensavam ser. O conhecimento, elemento essencial para o autor, deveria ser evidente e não alusivo.

Em outro sentido, toma-se “ciência” como conhecimento evidente, ou seja, quando se diz que sabemos não somente devido ao testemunho de outros, mas também assentimos, mediata ou imediatamente, sem que ninguém o conte, por algum

conhecimento incompleto dos termos. Assim, mesmo se ninguém me dissesse que a parede é branca, eu o saberia vendo a brancura dela. O mesmo se diga das outras verdades. Nessa acepção, não temos ciência apenas das coisas necessárias, mas também de algumas contingentes, quer sejam contingentes quanto à existência ou não-existência, quer de outra maneira (OCKHAM, 1973c, p. 342).

Conhecer estava no primeiro plano da vida cotidiana, pois o mundo não deveria mais, como preconiza Ockham, ser concebido pelos olhos de outra pessoa, nem ser apenas avaliado sem o conhecimento empírico de tudo aquilo que poderia ser esclarecido pelos próprios olhos, o que se chamaria de ciência: “ciência’ significa conhecimento evidente de alguma coisa necessária. Não se conhecessem dessa forma as coisas contingentes, mas os princípios e as conclusões que delas se seguem” (OCKHAM, 1973c, p. 342).

Todas as coisas deveriam ser conhecidas e esclarecidas pela experiência, pelo conhecer empírico, em conformidade com Ockham. Assim sendo, o autor propõe uma análise de tudo o que poderia ser compreendido pelo intelecto, visto que todos poderiam, por meio da inteligência e da sabedoria, descobrir e conhecer a natureza.

Nesse contexto de descobrimentos e novas experiências, as guerras, assim como os cavaleiros, estavam deixando de ser os protagonistas da história para darem lugar àqueles que vinham suprir as exigências criadas pelos homens da sociedade que estava emergindo.

Lutar contra os inimigos, conquistar terras e defender a sociedade não mais cumpriam as prioridades que a organização social estava estabelecendo, pois no momento entremeados aos conflitos, anseios e incertezas calcados nos indivíduos, despontava o homem preocupado com a reflexão, a intelectualidade, isto é, aquele que questionava e direcionava os caminhos a serem seguidos e descobertos.

2.5 UM NOVO MODELO EDUCACIONAL

Como já mencionamos anteriormente, o cavaleiro que há séculos representou o modelo de homem e de educação para a sociedade foi cedendo espaço àquele indivíduo que possuía como característica principal o poder de conhecimento teórico e que influenciava, com suas palavras, o pensamento da sociedade.

A organização social que vinha, paulatinamente, tomando dimensões de uma sociedade urbana, comercial e com ambições de desvendar os mistérios da natureza não demonstrava mais a necessidade da proteção, da valentia e dos bons modos do cavaleiro, mas sim daquele homem que conseguia, com conhecimento, reflexões e argumentações, fazer com que seus ouvintes refletissem e passassem a interpretar as suas dificuldades de vida como um problema possível de ser solucionado.

Le Goff mostra, em sua obra *Os intelectuais na Idade Média*, que as transformações levaram o homem medieval a necessitar de uma nova forma de pensar e de agir. Desse modo, o autor explica o desenvolvimento de uma profissão que diferiu de todas as outras existentes no momento, pois, aos poucos, suscitou nos indivíduos um interesse distinto do que existia na maneira de analisar e entender o mundo, ou seja, os debates e as dúvidas levavam os ouvintes a questionarem a possibilidade de conhecer a si próprio e o mundo por meio da reflexão.

Esses homens, sábios, denominados professores medievais ou intelectuais da Idade Média procuravam, nas escolas urbanas do século XII e nas universidades dos séculos XIII-XIV, apresentar seu pensamento, a maneira como concebiam a realidade de seu momento. Para tanto, eles buscavam, durante seus

discursos, fazer os ouvintes refletirem sobre suas palavras. O ofício desses homens era ponderar e ensinar o seu pensamento.

No princípio foram as cidades. O intelectual da Idade Média – no Ocidente – nasce com elas. É com o seu desenvolvimento, ligado à função comercial e industrial – digamos, modestamente, artesanal – que ele aparece, como um dos homens de ofício que se instalam nas cidades onde se impõe a divisão do trabalho (LE GOFF, 1984, p. 11).

Le Goff (1984) mostra que a sociedade almejou interesses divergentes daqueles do mundo feudal. A profissão do professor, do intelectual, por exemplo, surgiu das transformações sociais que ocorreram, da mudança do homem do campo para o homem urbano. Com isso, houve um embate entre os dois modelos de educação que representavam a velha e a nova ordem social, respectivamente, o cavaleiro e o intelectual.

Para o intelectual urbano, os combates do espírito, os torneios da dialéctica substituíram, em dignidade, os feitos de armas e as façanhas guerreiras [...] É talvez num domínio particularmente interessante para a sociologia que melhor se exprimiu o antagonismo entre o nobre-soldado e o intelectual-novo-estilo: as relações entre os sexos. No fundo do famoso debate entre o Clérigo e o Cavaleiro, que tantos poemas inspirou, está a rivalidade de dois grupos sociais perante a mulher. Os goliardos pensam não poder encontrar melhor argumento para a defesa da sua superioridade face aos feudais do que gabarem-se do favor de que gozam junto das mulheres. <<Elas preferem-nos. O clérigo faz amor melhor do que o cavaleiro>>. Nesta afirmação deve o sociólogo entrever a expressão privilegiada duma luta de grupos sociais (LE GOFF, 1984, p. 37).

O modelo de homem-herói, pela sua coragem e ousadia, estava saindo de cena para dar lugar àquele que se pautava mais na sabedoria do que na coragem. Ousadia e coragem se confrontaram visando suprir as necessidades do dia-a-dia; a sabedoria, contudo, ganhava espaço, haja vista que as atividades comerciais permeavam, além da ousadia e coragem, a reflexão em primeiro plano. Neste contexto, aqueles que explicavam, questionavam e debatiam questões consideradas indiscutíveis se destacavam perante a sociedade. Alguns desses indivíduos desafiavam os ouvintes e punham em

prova muitos aspectos que podiam ser vistos ou sentidos e aprovados pelo intelecto, de forma imediata. Ockham foi um dos mestres que argumentava sobre a possibilidade de se conhecer as coisas por duas vias: a do conhecimento complexo e incompleto.

Todo conhecimento incompleto de alguns termos, que pode ser causa de conhecimento evidente a respeito da proposição composta desses termos, distingui-se especificamente do conhecimento incompleto dos mesmos termos, o qual, por mais que se intensifique, não pode ser causa do conhecimento evidente acerca da dita proposição [...] mas é certo que o intelecto pode ter um conhecimento incompleto tanto de Sócrates como da brancura, por força do qual não pode conhecer evidentemente se é branco ou não, como mostra a experiência; mas, além disso, pode ter um conhecimento incompleto, por força do qual é capaz de conhecer evidentemente que Sócrates é branco se é branco (OCKHAM, 1973a, p. 349).

Conforme a citação acima, Ockham assevera que não é mais possível entender o mundo pelo imediato ou pelo conhecimento adquirido abstratamente, pois o momento exigia um entendimento palpável, empírico sobre as coisas passíveis de serem experimentadas. O exemplo do autor sobre a brancura e Sócrates revela que o intelecto, de modo imediato, não conseguia discernir ou apreender o conhecimento complexo (quando o intelecto se põe em contato com a realidade) ou incompleto (o objeto existe, mas não pode ser provado de forma empírica). Para Ockham, tudo era singular e tinha um entendimento específico. Por conseguinte, quando define que Sócrates é branco, quer dizer que esse é um conhecimento incompleto, ou seja, sabe-se que Sócrates é branco, mas não se pode provar de forma experimental.

Guilherme de Ockham, na visão de Gilson (1998), estabeleceu um marco entre os movimentos que estavam acontecendo e a nova forma de pensamento que os homens iniciaram após seus ensinamentos.

Conforme Gilson, Ockham procurou fazer com que os indivíduos entendessem que para interpretar a realidade havia duas maneiras: pelo conhecimento intuitivo ou abstrato, sendo que o intuitivo permitia ver o fato tal como ele era, mas o conhecimento abstrato não favorecia esse mesmo entendimento, apenas possibilitava uma dedução por meio da imaginação.

Guilherme de Ockham não se cansa de repetir. O conhecimento intuitivo é o único que tem por objeto as existências e que nos permite alcançar os fatos. “Por oposição ao conhecimento intuitivo”, ele nos diz, o conhecimento abstrato não nos permite saber que uma coisa que existe, existe, ou se uma coisa que não existe, não existe; “o conhecimento intuitivo é aquele pelo qual sabemos que uma coisa é, quando ela é, e que não é, quando não é”. Daí resulta que o conhecimento sensível é o único certo quando se trata de alcançar existências. Se vejo um corpo branco, essa simples intuição me permite imediatamente estabelecer um vínculo evidente entre esses dois termos e afirmar esta verdade: este corpo é branco. O conhecimento intuitivo, tal como o definimos, é, pois, o ponto de partida do conhecimento experimental: *illa notitia este intuitiva qua incipit experimentalis notitia*; melhor ainda, é o próprio conhecimento experimental e é ele que nos permite formular em seguida, por uma generalização do conhecimento particular, essas proposições universais que são os princípios da arte e da ciência (GILSON, 1998, p. 797-798).

Essas questões anunciadas por Ockham são exemplos das argumentações levantadas pelos mestres medievais nas universidades, e que possibilitaram alterações de pensamentos e comportamentos. Fundamentar a realidade de tudo tornou-se o modo mais evidente de enfrentar as dificuldades encontradas para o desenvolvimento das atividades comerciais do período.

No século XIV, o comércio estava intensificando-se cada vez mais e os homens corriam em busca de riquezas e bens. A terra, que em um período anterior representava a expressão de riqueza e de autoridade, estava sendo substituída pelo poder do dinheiro. O nascimento de uma nova forma de pensar fez o homem feudal introduzir novos elementos no âmbito educacional, promovendo transformações nos comportamentos. O cavaleiro, considerado modelo social, junto com a sociedade também sofreu transformações; o sentimento de ambição passou a fazer parte de sua vida. Com isso, as

prioridades que estavam sendo postas nortearam o enfraquecimento dos laços de vassalagem, levando, de maneira gradativa, a vida cavaleiresca ao declínio.

Algumas dessas mudanças que aconteciam com o cavaleiro e a sociedade ficam explícitas na novela de cavalaria escrita por Joanot Martorell, intitulada Tirant lo Blanc, a qual apresenta discussões que mostram as alterações de comportamento que ocorriam na época. A novela é ao mesmo tempo imaginária e realista e conduz os personagens a tratarem sobre questões que interpelam a valorização do cavaleiro, das guerras, das batalhas, e ao mesmo tempo, traz fortes indícios de um mundo moderno, apresentando novos valores já incutidos nos indivíduos, mas que não estavam totalmente explícitos na sociedade, como, por exemplo, a ambição aflorada, a cobiça pelo luxo e pelo ouro, o interesse por títulos nobres, a valorização da reflexão, entre outros. Como assinala Mario Vargas Llosa no prólogo de Tirant lo Blanc: “Martorell está como que a cavalo entre dois mundos, e que estes coexistem e se fundem” (VARGAS apud MARTORELL, 1998, p. XLIX).

Na novela, por meio dos diálogos, percebemos que a razão estava sendo explicitamente valorizada, dando a entender que o olhar para o mundo deveria ser pelos olhos da racionalidade e não apenas pela religião ou pela imaginação. Em determinado capítulo há um debate sobre a importância da audácia e da sabedoria. A discussão torna-se tão profunda que o personagem do imperador pronuncia um veredicto e o júri situa a audácia como inferior à sabedoria, considerando que a audácia corresponde a um período de conquistas, de luta e

de coragem, e que a sabedoria refere-se à reflexão, a olhar a realidade pelos olhos da razão.

observando e considerando que a sabedoria é o mais elevado Dom de Deus e a natureza podem dar à criatura humana, sendo de maior perfeição e nobreza que todas as virtudes (que dela provêm e nela se sustentam) que o corpo pode possuir e sem a qual não subsistem; da mesma forma que o sol ilumina o mundo todo e dele obtêm luz os planetas e as estrelas, assim é a sabedoria que domina todas as virtudes e resplandece no mundo inteiro, sendo por isso chamada de grande senhora. Entretanto, é grande a necessidade do homem de ter audácia e quando não a possui, desmerece estima; em vista disso, deve-se a audácia situar-se logo depois da sabedoria (MARTORELL, 1998, p. 403).

O júri denota que o merecimento da sabedoria faz parte de uma escala de valores que deve ser seguida e avaliada, pois a audácia não deixava de ser uma das características mais importantes que o homem deve possuir, porém, antes de ser audacioso o indivíduo precisava ser sábio e refletir sobre suas ações e atitudes.

Coadunados com uma nova educação, estavam novos sentimentos e valores que se apresentavam conforme as prioridades a serem supridas. Nesse período de transição do mundo medieval para o moderno, floresciam várias formas de entender e interpretar a vida que se distanciavam do mundo feudal. As condições existenciais se apresentavam, ainda que de maneira duvidosa, mas já preludiavam interesses e modos de agir e de se portar que anunciavam uma nova sociedade.

Assim como em qualquer momento de transição, o século XIV, imbuído de movimentações e mudanças sociais, revela a convivência de dois modelos de educação para a sociedade, o cavaleiro e o intelectual. Ambos tentavam fazer prevalecer os seus costumes e os seus comportamentos, travando uma luta entre a velha ordem (mundo feudal) que tentava se preservar e a nova

forma de vida (modernidade) que buscava subsídios para sua estruturação. Entretanto, como os homens, principalmente devido ao comércio, almejavam alterações que se pautavam em informações e reflexões sobre o mundo, paulatinamente o cavaleiro foi perdendo sua posição de modelo social que demonstrava a bravura, a coragem e a valentia que todo herói possui e encanta. E o intelectual, por sua vez, foi ganhando admiração pelas palavras, pelo uso racional em suas ações e debates, provocando o despertar de comportamentos que vinham ao encontro das exigências que o comércio priorizava nessa época de transição, isto é, do homem conhecedor do seu modo de agir, de pensar e destemido para descobrir a natureza.

2.6 AS ATIVIDADES COMERCIAIS DO SÉCULO XIV

O renascimento do comércio, a partir do século XI, acarretou para a Idade Média transformações profundas nos aspectos social e econômico, pois com o desenvolver das atividades comerciais e com o convívio urbano criou-se um afã de aventuras, de luxo e de lucro que, gradativamente, culminou em preocupações voltadas especificamente para o desenvolvimento do comércio e para um conhecimento que não se pautava somente nas explicações religiosas.

A partir da revolução comercial e do desenvolvimento urbano, as coisas mudam. Por mais fortes que continuem a ser os interesses religiosos, por mais poderosa que seja a alta hierarquia eclesiástica, grupos sociais antigos ou novos têm outras preocupações, têm sede de conhecimentos práticos ou teóricos diferentes dos religiosos, criam para si instrumentos de saber e meios de expressão próprios. Nesse nascimento e desenvolvimento de uma cultura laica, o mercador desempenhou um papel capital. Para seus negócios, tem necessidade de conhecimentos técnicos. Por sua mentalidade, visa ao útil, ao concreto, ao racional. Graças ao dinheiro e ao poder social e político, pode satisfazer suas necessidades e realizar suas aspirações (LE GOFF, 1991, p. 103).

Ao lutar por seus ideais e aspirações, os homens descobriram uma liberdade individual ainda não experimentada, ou seja, o comércio possibilitou a necessidade de outros conhecimentos, como as longas viagens marítimas, as descobertas de outras culturas e línguas, a posição dos astros no céu e da natureza de um modo geral. Ademais, todas essas alterações despertaram uma gama de novos sentimentos ainda não vivenciados pelos homens.

O comércio desenvolveu a ansiedade de descoberta e de conhecimento, gerando a busca de soluções, preocupações e invenções, na tentativa de suprir as exigências do dia-a-dia. Ao fazer isto, os homens desenvolveram diferentes maneiras de entendimentos e de ações diante das dificuldades e que, aos poucos, foram sendo incorporadas à sociedade.

Podemos observar, a partir das manifestações acerca das ações humanas e das mudanças comportamentais, a forte influência que as transformações econômicas produziram nas sociedades e, em especial, na sociedade medieval a partir dos séculos XI-XII, visto que as atividades comerciais foram intensificando-se cada vez mais, culminando na transição do mundo feudal para o moderno. A obra de Pirenne, *História Econômica e Social da Idade Média*, traça um perfil dessa influência.

Pirenne (1973) postula que o comércio foi o grande movimento econômico e conseqüentemente social que mudou a organização da sociedade a fim de realizar seus objetivos, influenciando, inclusive, o pensamento dos homens, os quais passaram a ter no comércio a única fonte de sobrevivência.

A imigração do campo para as cidades nascentes e a constituição da classe nova de mercadores e dos artesãos que apareciam na mesma época, tornar-se-iam incompreensíveis sem um aumento considerável do número dos habitantes. E tal aumento é ainda mais notável a partir do século XII, e prosseguirá sem interrupção até fins do século XIII [...] Disto se originam dois fenômenos essenciais: de uma parte, o povoamento mais intenso das regiões mais antigas da Europa; de outra, a colonização, por emigrantes alemães, das regiões eslavas situadas à margem direita do Elba e do Saale. Por último, a crescente densidade da população e sua expansão exterior, coincidem com uma profunda transformação da sua situação econômica e da sua condição jurídica. Com maior ou menor rapidez, segundo as regiões, iniciou-se uma evolução que, mau grado a variedade dos detalhes, não apresenta a mesma direção geral em todo o Ocidente (PIRENNE, 1973, p. 74).

As relações sociais foram universais; o comércio, ao longo dos séculos, se expandiu universalmente, e o desenvolvimento econômico, social, político e intelectual variou nos diversos países europeus:

É indubitável que, no século XIII, a maior parte dos mercadores que se dedicavam ao comércio internacional não possuíam um grau de instrução bastante elevado. Talvez se deva, em grande parte, à sua iniciativa, a substituição do latim por línguas vulgares

nos documentos privados. Em todo caso, é sumamente notável que a dita substituição se tenha iniciado nas regiões mais adiantadas por seu progresso econômico: a Itália e Flandres. Sabe-se que à segunda pertenceu o fôro mais antigo que se redigiu em francês. Na Itália, a prática da escrita estava inteiramente mesclada à vida comercial pelos mercadores que a escrituração dos livros parece ter sido, se não obrigatória, pelo menos muito geral no século XIII. No começo do século XIV, difundira-se por toda a Europa (PIRENNE, 1973, p. 129-130).

Conforme Pirenne alega em sua obra, as diferenças comerciais existentes em cada país apontam a influência que as relações políticas exerciam sobre o comércio. Na Inglaterra, *o governo era nacional* e não encontrava nenhum empecilho dos príncipes feudais, mas mesmo assim as atividades comerciais da época, segundo o autor, não tiveram o avanço que poderiam ter tido com relação às condições favoráveis que dispunham. Isso ocorreu porque, com exceção de Londres, o país podia ser considerado fundamentalmente agrícola:

A Inglaterra, em compensação, é a única que possui na Europa um governo nacional, cuja ação se exerce em todo o país sem encontrar o obstáculo de um feudalismo de príncipes. Esse país gozou de uma administração econômica superior à de todos os Estados do Continente. Não obstante, nem a sua indústria nem o seu comércio souberam aproveitar tão favorável situação. Até meados do século XIV, apresentou o espetáculo de um país essencialmente agrícola. Exceto Londres, cujo porto foi sempre tão ativamente freqüentado pelos comerciantes continentais, desde o século XI, todas as suas cidades, antes do reino de Eduardo III, conformaram-se estritamente em satisfazer às necessidades da sua burguesia e às do campo circundante (PIRENNE, 1973, p. 157-158).

Além das diferenças políticas, o autor salienta a distinção intelectual existente em cada país. Para ele, o bom desempenho comercial exigia algumas diligências que não eram desenvolvidas em todos os países. Os mercadores deveriam possuir uma certa instrução para que a comercialização tivesse o desvencilhamento desejado, ou seja, aprender geografia, história, a ler, a escrever, a fazer cálculos e conhecer outras línguas.

O desenvolvimento dos instrumentos de crédito supõe necessariamente que os mercadores sabiam ler e escrever. A atividade comercial dói, sem dúvida alguma, a causa da criação das primeiras escolas para os filhos dos burgueses. A princípio, estes tinham freqüentado as escolas monásticas, onde aprendiam os rudimentos de latim necessários à correspondência comercial. Mas, é fácil compreender que nem o espírito nem a organização das referidas escolas permitiam-lhes dar suficiente atenção aos conhecimentos práticos exigidos pelos alunos que se preparavam para a vida comercial. Também, as cidades abriram, na segunda metade do século XII, pequenas escolas que se podem considerar como o ponto de partida do ensino leigo na Idade Média (PIRENNE, 1973, p.129).

O comércio espargiu a necessidade de aprender uma forma de se relacionar com outras culturas. Isso levou os indivíduos a buscarem outros conhecimentos e adquirirem uma “nova educação” para conviver socialmente, assim como se instruírem para administrar suas riquezas e outros procedimentos necessários à convivência social.

Um novo rigor de relações se estabeleceu e com o aumento da prática comercial surgiu a condição de estrita convivência entre os homens. Essa proximidade humana acabou fortalecendo alguns sentimentos adormecidos, como a ambição, que abarcavam ideais de combatividade, de luta e de conquista, e o luxo, que com o comércio transformou-se em forma de distinção social, revelando a riqueza de cada um conforme os aparatos que o ornamentavam, a inveja, que provocava a ânsia de conseguir ultrapassar limites e a perfídia, que partilhava dos impulsos, desejos e fantasias que integravam a vida cotidiana. Entretanto, a paixão e o amor eram os sentimentos mais intensos que se fortaleceram com o convívio próximo e que, em muitos momentos, desordenavam a vida dos indivíduos.

2.7 AS RELAÇÕES AMOROSAS

Tratar dos sentimentos amorosos vividos no período medieval, não diferentemente de outras épocas históricas, condiz com as intempéries sofridas

pelos homens daquele momento ao desejar algo com tamanha força que acabavam se deparando com sensações de alegria, dor, sofrimento e até de morte, pelo singular fato de querer, desejar ou amar.

A questão do querer humano é exemplificada por Ockham quando este argumenta que essa era uma relação entre o intelecto e as circunstâncias de tempo e de lugar que se apresentavam ao indivíduo, visto que nada se quer ou se deseja se não estiver integrado com os elementos que compõem tal objeto ou pessoa a qual se passa a amar.

os motivos que induzem a querer uma coisa e as circunstâncias nas quais a decisão é concretizada configuram-se como objetos parciais e secundários do querer: se a vontade de praticar um ato importa também a vontade de colocá-lo em determinadas circunstâncias de tempo e de lugar, conclui-se que aquelas circunstâncias, enquanto queridas, concorrem a determinar o ato de querer na qualidade de causas eficientes parciais (GHISALBERTI, 1997, p. 125).

Ockham não menciona diretamente a relação amorosa, mas, segundo ele, para tudo o que se desejava deveria existir uma colaboração entre o intelecto e a vontade de querer, desejar ou amar, conhecendo pela razão o que sentia e o que queria.

Qualquer um experimenta em si que entende, ama, se deleita e se entristece que, por ser relativo ao contingente, não pode ser retirado de proposições necessárias [...] Daí, se o intelecto visse primeiramente o amor do outro e tivesse certeza desse amor quanta do seu próprio amor, não haveria inconveniente em que depois entendesse o mesmo amor e entretanto ignorasse que ele existe, ainda que existisse, assim como sucede uma coisa sensível primeiramente vista e depois pensada pelo intelecto (OCKHAM, 1973a, p. 349-350).

Os sentimentos que o homem experimentava, sem reflexão, são discutidos por Ockham. Para o autor, tudo deveria ser pensado e analisado, inclusive as relações pessoais. Todavia, as diferentes novidades que permeavam o momento

confundiam as sensações de paixão, vontade, amor e desejo e levavam os amantes a uma extrema loucura de revelar os mais nobres sentimentos que irradiavam a vida.

Discorrer sobre os sentimentos de amor e desejo dos homens no período em questão induz a uma análise das diferentes formas em que eram manifestadas essas emoções. O amor não era demonstrado por todos da mesma maneira, ou seja, a posição que o indivíduo ocupava perante a sociedade distinguia a maneira como ele concebia esse sentimento.

Para esclarecer melhor essa questão, recorreremos à obra *Os Contos da Cantuária*, de Geoffrey Chaucer (1991), que retrata o conflito de sentimentos vividos no século XIV, apresentando as diferentes interpretações sobre a vida amorosa que ilustravam o contexto social.

Quem inicia os contos é o cavaleiro. O personagem representava a seriedade, a honestidade e a coragem de enfrentar quaisquer obstáculos que o mundo apresentava. Ele conta a história de dois jovens, primos e amigos, que se apaixonaram pela mesma dama e que disputaram seu amor até a morte.

O conto mostra o sofrimento e o desejo de morrer caso não conseguisse conquistar o grande amor de sua vida. Nada importava, a não ser lutar pelo coração da bela jovem. Os sentimentos se confundiam entre o amor pela donzela e a dor de estar sendo traído pelo primo-amigo.

Oh, foste tu, meu caro primo Palamon, o grande vencedor desta aventura, pois que, ditoso, ficaste na prisão...Na prisão?! Oh, não jamais – no paraíso! Teu o lance de dados da Fortuna: coube a ti a visão daquela fada, e a mim a sua ausência. Perto dela, não te será impossível, - já que és um cavaleiro valoroso e digno, e já que a sorte muda tanto, - por um acaso feliz conseguir o teu intento. Mas a mim, exilado e desprovido de todos os favores, em desespero tal que não há terra ou água ou fogo ou ar, nem

criatura formada por esses quatro elementos, que possam consolar-me ou socorrer-me, ah! Só resta morrer de angústia e de tristeza. Adeus vida, e desejo, e alegria! (CHAUCER, 1991, p. 22).

Ao mesmo tempo em que o conto expõe a valentia dos cavaleiros que defendiam seu povo com a própria vida, exhibe, também, que esse homem corajoso e audacioso, ao se deparar com o sentimento amoroso e descobrir, de forma avassaladora, o amor, a paixão e o desejo de estar com a amada a qualquer custo, sofria e se sentia fraco.

Compartilhando com o cavaleiro o conto de amor, o mercador relatou a sua história e frisou sua posição com referência ao casamento e às relações amorosas. Diferentemente do cavaleiro que via no amor o mais puro e eterno sentimento que o homem poderia conquistar, o mercador vislumbrava essa ligação como um vínculo que, além de desejo e companheirismo, poderia ser cheio de proveito e de oportunidade para a conservação e manutenção de seus bens.

Uma esposa! Santa Maria, que benção! Quem tem ao lado uma esposa, como pode conhecer a adversidade? Nem sei como explicar isso! Nenhuma língua consegue descrever, nenhum coração pode sentir toda a felicidade que um casal experimenta. Quando ele é pobre, ela o auxilia no trabalho, cuida do seu dinheiro, não desperdiça nada; tudo o que o marido quer, também é de seu agrado; nunca diz *não* quando ele diz *sim*. “Faça isto,” manda ele; e ela responde: “agora mesmo, senhor” (CHAUCER, 1991, p. 195).

Denotamos que na discussão sobre os sentimentos vividos em um mesmo período, assim como em qualquer outro momento histórico, existem adversidades. Entre o cavaleiro e o mercador do século XIV, por exemplo, cada qual demonstrava o amor e a paixão calcados na singularidade de seu ideal de vida. Diferentemente do mercador que via no casamento um dos principais auxílios para as questões materiais, o cavaleiro desejava a mulher amada como companheira, sem priorizar a relação material existente entre os dois. Na novela

de cavalaria *Tirant lo Blanc*, o autor cita em várias passagens que o cavaleiro priorizava o amor antes da riqueza. Eis o exemplo:

- Vejo com clareza, meu valoroso capitão e filho – respondeu-lhe o imperador -, a vontade incontida que tendes de incrementar e enaltecer nossa coroa imperial. Reconhecemos também os muitos serviços e honras que nos prestastes e a todo o Império, o que nos faz sentir obrigado a vossa imensa virtude. Entendemos que, ainda vos concedendo o Império inteiro, o prêmio será insuficiente para vosso merecimento e pelo que nos servistes. Por isso queremos dar a vós e aos vossos todo o Império agora, enquanto estamos vivo. Além disso, queremos conceder-vos nossa filha Carmesina como esposa, se assim o desejar vossa virtude... [...] Ouvindo as palavras benevolentes do imperador, o valoroso Tirant atirou-se a seus pés, beijando-os com extrema humildade e afeto, enquanto dizia:

- Meu senhor: não permita o Poder divino que Tirant lo Blanc, humilde servidor de vossa majestade, cometa a grande falta de privar vossa alteza ainda da posse do Império: que me faça antes encontrar a morte. Entretanto, senhor, se a benemerência de vossa alteza quiser fazer a grande graça e mercê de dar-me a outra parte, conforme o oferecimento de vossa majestade, eu apreciarei mais do que se me désseis dez impérios; por ora não quero mais do que isso e acredito que nem servindo vossa majestade por toda a minha vida seria eu merecedor de tão grande prêmio (MARTORELL, 1998, p. 796).

Na passagem acima, é mister compreendermos que o cavaleiro não se mostrava inerente às modificações que estavam ocorrendo, ou seja, às alterações que se voltavam à conquista de riquezas e que estavam despertando, com mais vivacidade, os sentimentos de ambição e de poder, porém o cavaleiro, por representar os valores da “velha” ordem, não valorizava as coisas materiais como essenciais em sua vida, mas sim os sentimentos que enalteciam os homens pela sensibilidade, pela coragem e pelo cavalheirismo.

Podemos apresentar, também, o exemplo do Conto do Magistrado da obra de Chaucer, a qual relata, com fulgor, a triste história de uma donzela que, por causa do amor que um sultão lhe devotou, sofreu em demasia para sobreviver às maldades do mundo. As artimanhas da história relatam as dificuldades que os

homens enfrentavam e a confiança que deveriam devotar a Deus para conseguir superar os obstáculos encontrados.

O magistrado inicia seu conto com uma poesia, na qual ele reclama da pobreza, mostrando que a riqueza diferenciava as pessoas e as coisas “boas” que a vida oferecia. Ele comenta sobre os mercadores que ganhavam dinheiro, veneração e que conquistavam os mares, conhecendo lugares, povos e fazendo com que o homem de posses fosse respeitado, além das notícias que esses indivíduos traziam e das descobertas que realizavam.

Pobreza odiosa, oh triste condição!
É fome e frio e sede misturados!
Pedir auxílio é grande humilhação;
Não pedir, é sentir nos teus costados
A chaga expostas dos necessitados!
Quem vive na indigência que desola
Toma emprestado, ou rouba, ou pede esmola!...

[...] As palavras do sábio ouve e sopesa:
“Melhor morrer que à fome estar sujeito”;
“O teu próprio vizinho te despreza”.
Se fores pobre, adeus todo respeito!
Por isso é que há também este preceito:
“Aos pobres todo dia é um desaponto”.
Cuidado, pois! Não chegues a esse ponto!

Se acaso és pobre, teu irmão te odeia,
Evitam-te os amigos... Ai, coitado!
Oh mercadores, com a bolsa cheia,
Nobres e hábeis, bem outro é vosso fado!
Não tirais só um ponto em cada dado,
Mas cinco e seis, ganhando sempre mais.
Por isso, alegre, no Natal dançais!

Por terra e mar buscais vossas divícias;

Os reinos conheceis, ponto por ponto
Vós sois os portadores de notícias
E de histórias de paz e de confronto.
Eu mesmo não teria agora um conto,
Se um mercador, nem sei de que lugar,
Não me houvesse ensinado o que contar (CHAUCER, 1991, p.
71-72).

Quando o magistrado se refere ao sábio, conclamando este para ouvir suas palavras, é como se ele dissesse para os homens acolherem as instruções daquele que interpretava as objeções que estavam postas na vida dos indivíduos, e que suas instruções poderiam amenizar ou ajudar a conquistar seus objetivos.

Desse modo, as palavras do magistrado corroboram as transformações educacionais que estavam ocorrendo, nas quais a educação passava por alterações de pensamento e de organização. O sábio, o intelectual era aquele que com suas instruções e seus conhecimentos teóricos auxiliava a refletir acerca das descobertas e conquistas materiais, consideradas essenciais para a sobrevivência na época.

Após o prólogo acima do Conto do Magistrado, o autor passa a discorrer sobre dramática história de amor que Constância, linda donzela que detinha as mais nobres qualidades valorizadas na época, enfrentou para sobreviver aos acalentos maldosos que a vida lhe oferecera.

Os contos da obra de Chaucer tratam de amor, dos diferentes desígnios que as relações amorosas poderiam realizar; contudo quase todas as narrações trazem, também, como tela de fundo, a vida do homem que comercializava, que tratava dos seus negócios e que lutava para conquistar riquezas.

Essas questões muitas vezes se mostravam confusas por não incorporarem todas as alterações que aconteciam naquele momento de transição,

e, ao mesmo tempo, já definiam comportamentos que traziam a certeza de uma sociedade que se diferenciava do mundo medieval. As mudanças de pensamentos e de comportamentos, como podemos identificar na obra de Chaucer, revelavam uma organização social interpelada por sentimentos exacerbados e um ideal voltado para a riqueza, por meio das atividades comerciais.

O mundo se encantava com aquele ir e vir que o comércio proporcionava, ultrapassando as fronteiras da abstração, do medo, do conhecimento, da contemplação e rompendo com o conformismo relacionado à posição social ocupada pelos homens e que, até então, era justificada por Deus. Para tratar melhor desse aspecto, citamos uma das discussões de Huizinga (1978) a respeito do poder e da ambição. O autor discute os sentimentos ressaltados com a expansão do comércio e enfatiza que apesar de essas duas aspirações – poder e ambição – ainda serem consideradas como pecado, já anunciavam uma nova interpretação do mundo.

O poder não está ainda predominantemente associado ao dinheiro; é antes inerente à pessoa e depende de uma espécie de temor religioso que ela inspira; faz-se sentir pela pompa e magnificência ou pelo numeroso séquito de partidários fiéis [...] A ambição, por outro lado, nem tem esse caráter simbólico, nem aquelas relações com a teologia. É um puro pecado mundano, o impulso da natureza e da carne. No fim da Idade Média as condições do poder alteram-se pelo acréscimo da circulação da moeda e o ilimitado campo aberto a quem quer que desejasse satisfazer a sua ambição de amontoar riqueza. Para esta época a cobiça torna-se o pecado predominante. A riqueza não tinha adquirido ainda a feição impalpável que o capitalismo, baseado no crédito, lhe daria mais tarde (HUIZINGA, 1978, p. 28).

Huizinga (1978) discorre sobre as diferenças econômicas que estavam acontecendo na transição do feudalismo para o capitalismo, assinalando as mudanças que ocorriam socialmente quando os indivíduos buscavam a riqueza por intermédio das atividades comerciais e despertavam sentimentos que compartilhavam com a nova forma de vida que prevalecia.

Com isso, as duas realidades, o mundo feudal e o moderno, travaram um embate, cada uma procurando fazer predominar os seus valores. Todavia, como todo processo em mudança, as instâncias sociais, paulatinamente, foram sofrendo alterações e a educação, a fim de acompanhar o modo de comportamentos, de costumes e de habilidades gerado pelos homens, mas que ainda estava se estruturando, procurou formar o homem ideal para a nova sociedade que procurava se estabelecer. No século XIV, as exigências priorizavam diferentes segmentos sociais daqueles valorizados pelo feudalismo e o conhecimento acerca de tudo aquilo que pudesse levar o homem a entender o universo e a si próprio estava pautado na prioridade do dia-a-dia.

Essas considerações gerais, apresentadas neste capítulo em relação ao processo de mudança no período de transição do século XIV, nos levam a considerar o autor em estudo, Guilherme de Ockham, como um dos principais intelectuais que apresentou suas idéias e compreendeu as alterações que ocorriam em sua época. Ockham expõe, em seus discursos, os diversos assuntos que poderiam, se bem interpretados, ultrapassar as barreiras postas pelo embate das duas ordens sociais que estavam vigorando. Segundo o autor, o conhecimento que vinha sendo prescrito como verdadeiro não comportava mais a necessidade que os indivíduos estavam impondo para sua vida prática. Por isso, Ockham trata de um conhecimento único que, por meio da experimentação, poderia ser conhecido e entendido em sua unicidade.

“unívoco” significa um conceito comum a muitas coisas sem semelhança alguma, seja substancial, seja accidental. Nessa acepção, todo conceito que convém a Deus e à criatura é unívoco em relação a eles, apesar da falta de semelhança, pois absolutamente nada, nem intrínseco nem extrínseco, é da mesma espécie em Deus e na criatura (OCKHAM, 1973j, p. 387).

As suas discussões contradizem a teoria dos universais que revelavam uma semelhança generalizada entre os seres. Para Ockham, isso se tornava um conhecimento confuso, e a singularidade das coisas deveria ser analisada na sua individualidade e também na sua semelhança, fazendo entender que, apesar de

alguns indivíduos pertencerem a uma mesma classe, existiam características individuais que os diferenciavam. O autor apresenta como exemplo “o homem e o anjo coincidem no conceito de substância como um conceito unívoco, porque, embora não convenham em alguma coisa intrínseca, coincidem em algumas coisas extrínsecas, tendo alguns acidentes da mesma natureza, como sejam a inteligência e a volição” (OCKHAM, 1973j, p. 387).

Desse modo, podemos perceber que as críticas de Ockham se fundamentavam em vários aspectos educacionais que embasavam o período em que as prioridades sociais não tinham como finalidade maior a descoberta por meio do conhecimento empírico e visual de todas as coisas na sua singularidade.

Ockham professou que a filosofia seguida para o esclarecimento e entendimento das coisas, ou seja, a visão universalizante de mundo já não correspondia àquela sociedade na qual ele estava inserido. Com isso, Ockham anunciava, com seus diálogos-debates, inovações para um caminho que partilhava com os interesses de uma nova ordem social. Discutiremos sobre essas questões no próximo capítulo, procurando compreender as conseqüências causadas pelas apreciações de Guilherme de Ockham sobre a filosofia escolástica, criando um choque de pensamentos entre os universalistas e os nominalistas.

3 ALGUMAS QUESTÕES ENTRE OS UNIVERSAIS E OS NOMINALISTAS SOB A VISÃO DE GUILHERME DE OCKHAM

No presente capítulo, trataremos de alguns aspectos relacionados aos universais⁵ e aos nominalistas⁶, com a intenção de mostrar que as duas correntes filosóficas fundamentaram momentos históricos, cada um deles buscando explicar e sustentar sua visão de mundo, de realidade. Desse modo, procuraremos analisar a relação existente entre uma vertente e outra, fomentadas pelas discussões realizadas por Guilherme de Ockham no século XIV.

Para analisarmos os questionamentos de Ockham, devemos, a princípio, compreender que o surgimento do pensamento dos universais foi consequência das transformações que ocorriam na sociedade desde a implantação do feudalismo, em meados do século X, com as cidades, o comércio, e no século XIII com a institucionalização da Universidade. Com essas mudanças, assistimos ao coroamento do pensamento escolástico. Segundo Oliveira, a escolástica esteve presente na forma de ensino durante toda a Idade Média; entretanto, principiou a influenciar decisivamente a maneira de ser dos homens a partir dos séculos XI e XII, primeiramente com Santo Anselmo e posteriormente com Pedro Abelardo, mas cristalizou-se com as universidades, especialmente com Tomás de Aquino, no século XIII.

Se o século XIII foi o século das universidades, como assevera Le Goff, foi também, indubitavelmente, o século da Escolástica, o século do grande mestre Tomás de Aquino. Afirma Oliveira que,

⁵ Do ponto de vista ontológico, o universal é a forma, ou a idéia, ou a essência que pode ser participada por muitas coisas e se refere à natureza das próprias coisas. O universal é a forma ou espécie de Platão ou a forma ou a substância de Aristóteles. Numa perspectiva lógica, segundo Aristóteles, o universal é “o que pode ser, por sua natureza, predicado de muitas coisas” (*De int 7, 17 a 39*). Essa definição foi aceita em geral. A disputa medieval girou em torno da questão ontológica (ZILLES, 1996, p. 72-73).

⁶ a) o *nominalismo* considera os termos que designam idéias gerais como “*animal*” e “*homem*”, como meras palavras ou nomes sem existência real, que apenas resultam da abstração feita pelo intelecto a partir da percepção de coisas individuais. O nominalismo nega a existência, tanto mental como extra mental, do conceito universal, reduzindo-o a um nome (*nomen, flatus vocis*) (ZILLES, 1996, p. 75).

Aquino, homem de sua época e, por isso, um dos maiores expoentes do pensamento cristão ocidental do século XIII, não passou ao largo das transformações que a sociedade medieval sofria. Antes, percebendo que os novos valores impostos pelo comércio, pelas cidades e pelo conhecimento das Universidades não permitiriam explicações estritamente religiosas das coisas humanas e divinas, buscou nas grandes autoridades do passado a fundamentação teórica necessária para entender e explicar aos homens de seu tempo Deus, a ciência, a razão, o intelecto, o governo dos homens e o pecado, dentre outros assuntos. Assim, não por acaso, sua base teórica foi Agostinho e Aristóteles. Ao retomar as formulações desses dois grandes mestres do conhecimento ocidental, Aquino legitima o poder da Igreja e afirma a importância do homem na terra (OLIVEIRA, 2005, p. 42).

Os debates de Tomás de Aquino ficaram eternamente no pensamento da modernidade. Com efeito, suas obras *Suma Teológica*, *Suma contra os Gentios* e seus *Escritos Políticos* permanecem até nossos dias como indispensáveis ao conhecimento da filosofia, da educação ou da história. Ele foi, sem sombra de dúvida, um dos maiores responsáveis pela difusão do pensamento aristotélico no Ocidente. Apresentamos um trecho de sua obra:

E, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade. Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pêlos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos (TOMÁS DE AQUINO, 1995, p. 127).

O início dessa afirmação de Tomás de Aquino encontra-se em Aristóteles, na obra *Política*, no primeiro capítulo do Livro I. Esse grande pensador grego postula: “o homem é por natureza um animal social [...] é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social” (ARISTÓTELES, 1985, p. 15). A semelhança entre a passagem de Tomás de Aquino e a de Aristóteles é evidente. À época de Tomás de Aquino, o trato das questões humanas não poderia mais ser fundamentado somente na fé. Era necessário mostrar aos homens que existia na natureza humana, desde sempre,

uma razão que os levava a viver em sociedade. Daí a necessidade de se retomar o pensamento aristotélico. Era preciso buscar no passado antigo os elementos que permitiriam aos homens reordenar suas vidas. Era no passado que se encontrava o entendimento dos fenômenos da natureza e das relações sociais. A religião, por si só, não era mais suficiente para explicar o emaranhado de relações que as cidades, as universidades, a corte e as corporações de ofícios trouxeram. Era preciso buscar nos pensadores antigos um caminho, um exemplo, para que os homens do século XIII prosseguissem suas trilhas. A respeito da escolástica, o Nunes pontua (1979):

A escolástica foi um método de pensamento e de ensino que surgiu e se formou nas escolas medievais e se plasmou de modo inexcédível nas universidades do século XIII, máxime através do magistério e das obras de São Tomás de Aquino. O termo escolástica, porém, significa ainda o conjunto das doutrinas literárias, filosóficas, jurídicas, médicas e teológicas, e mais outras científicas, que se elaboraram e corporificaram no ensino das escolas universitárias do século XII ao século XV (NUNES, 1979, p. 244).

Os séculos XIII e XIV demarcam discussões e interpretações relacionadas à proposta de conhecimento anunciada pelos escolásticos e esse período foi ilustrado por alguns filósofos que se contrapuseram, em alguns pontos, com os autores clássicos que marcaram o prelúdio da teoria dos universais. Na Universidade de Oxford, Inglaterra, Robert de Grosseteste, Roger Bacon e, posteriormente, John Duns Scot desenvolveram um trabalho sobre as explicações dos fenômenos naturais. Segundo eles, a escolástica era insuficiente para explicar a natureza das coisas, como sugere Mattos (1979):

Enquanto em Paris a filosofia escolástica atingia seu ponto maior de desenvolvimento com a síntese tomista entre as verdades da revelação bíblica e os conceitos da razão aristotélica, no arquipélago britânico o pensamento medieval trilhava rumos bem diferentes. Radicados numa experiência de vida à margem da Europa ocidental – não obstante todos os pontos comuns –, os ingleses seguiram caminho próprio no domínio das idéias, como se através delas tentassem expressar suas peculiaridades econômicas, sociais e políticas e seus desejos de afirmação autônoma, diante das pretensões universalizantes do pensamento continental, romanizado.

Dentro dessa perspectiva mais ampla, pode-se compreender melhor o trabalho desenvolvido na Universidade de Oxford, no século XIII, particularmente por Robert de Grosseteste (1168-1253) e Roger Bacon (1214-1294). O primeiro aplica a linguagem matemática à explicação dos fenômenos naturais e o segundo defende o primado da experiência, inclusive no campo religioso; ambos repelem a abstração e a sologística, considerando-as insuficientes para que o homem seja capaz de compreender as coisas [...] Iguamente dentro dessas coordenadas de contestação da escolástica e de abertura de novos caminhos situa-se a obra de John Duns Scot, nascido na Escócia, por volta de 1270, e falecido prematuramente em 1308 (MATTOS *apud* SANTO ANSELMO, 1979, p. 237).

A continuação do pensamento desses filósofos, que iniciaram um embate teórico sobre o pensamento universal, deu continuidade e amplitude de discussão com Guilherme de Ockham. Este, além de criticar a política, realizou discussões filosóficas que levavam à reflexão não só da política, mas de todos os termos utilizados e, também, a investigação de tudo aquilo que não era compreendido pela experiência, pelo conhecimento intuitivo. Ockham procurou mostrar que o conhecimento proposto pelos universais não era suficiente para interpretar e conhecer o mundo, pois para ele o entendimento que os universais propunham ficava somente na abstração, no intelecto, o que não era o bastante para identificar o real do imaginário. Camastra alega que:

A convicção que caracteriza cada ser pela não repetição (falta de repetição) e unicidade (singularidade) do seu ser natural, e a redução dos conceitos para os simples mas rigorosos sinais unívocos (homônimos) de uma pluralidade de coisas, levam Ockham a tomar decididamente distância de qualquer forma de essencialismo gnosiológico e a reorganizar drasticamente a metafísica e os seus procedimentos analógicos e apressadamente generalizados. A relação lógica entre os conceitos, trabalho (ou obra) difícil e constantemente (ou perenemente) em construção, enquanto toma rigorosamente os movimentos do individual ou do imediato fenômeno “datita”, substitui as abstratas, analógicas e substanciais generalizações da metafísica. A ciência da natureza vem a ser um discurso sempre em construção, no qual o procedimento analítico e rigorosamente descritivo justifica, intuitivamente ou através do imediato dado impírico e individual, do porquê, universal e necessário, das coisas no seu ser natural. A relação de causa e efeito é verdadeiramente natural, é convalidado das intuições do intelecto e não deve ser considerado uma estrutura metafísica da

realidade. Para Ockham entre o como e o porquê das coisas, no plano do conhecimento racional, não existe nenhum descarte: a causalidade natural vem imediatamente do fenômeno, coincide espontaneamente com a coisa assim como se manifesta, e é generalizável ou universal e partindo da unicidade e da não repetição dos seres naturais.(CAMASTRA, 1999, p. 19-20).⁷

Em conformidade com o autor, não bastava um conhecimento geral dos termos. Era necessário averiguar com precisão os detalhes que compunham esses assuntos. Para ele, de um único termo poderia derivar vários outros. Logo, tinha de haver uma compreensão de seu verdadeiro significado. Neste sentido, as discussões de Ockham estariam também prosseguindo as discussões de Abelardo acerca dos universais e dos nominalistas. Para Ockham, como fora para Abelardo, era preciso nominar e justificar a existência de todas as coisas, pois embora todas as coisas existentes viessem do universal havia, em cada uma delas, uma particularidade individual que a definia enquanto elemento singular, daí a necessidade da ciência investigar cada uma das coisas da natureza e nomeá-las.

Além disso, ninguém poderia garantir que o conhecimento abstrato de um indivíduo seria semelhante ao do outro, ou seja, o universal (predicável de alguma coisa) era uma intenção mental que poderia ser derivada de várias outras coisas. Essa questão era explicada pela razão. Por exemplo, se o universal fosse uma

⁷ *La convinzione che ogni ente è caratterizzato dalla irripetibilità e dalla unicità del suo essere naturale, e la riduzione dei concetti a semplici ma rigorosi segni univoci di una pluralità di cose, portano Ockham a prendere decisamente le distanze da qualsiasi forma di essenzialismo gnoseologico e a ridimensionare drasticamente la metafisica e le sue procedure analogiche e affrettatamente generalizzanti. La relazione logica fra i concetti, opera faticosa e perennemente in costruzione, in quanto prende rigorosamente le mosse dall'individuale ovvero dalla datità fenomenica immediata, sostituisce le astratte, analogiche e sostanzialistiche generalizzazioni della metafisica. La scienza della natura diviene un discorso sempre in costruzione, nel qual ella procedura analitica e rigorosamente descrittiva giustifica, intuitivamente ovvero tramite l'immediatezza del dato empirico e individuale, il perché, universale e necessario, delle cose nel loro essere naturale. Il rapporto di causa ed effetto è vero naturaliter, è convalidato dalle intuizioni dell'intelletto e non deve essere considerato una struttura metafisica della realtà. Per Ockham fra il come e il perché delle cose, sul piano della conoscenza razionale, non esiste scarto alcuno: la causalità naturale è un portato immediato del fenomeno, coincide spontaneamente con la cosa così come si manifesta, ed è generalizzabile ovvero universale e parte dall'unicità e irripetibilità degli enti naturali (CAMASTRA, 1999, p. 19-20).*

substância singular, ele não derivaria de nada, seria distinto de qualquer outra coisa.

Neste âmbito, se os indivíduos fossem singulares, eles não derivariam de nada. Desse modo, a vida humana se resumiria em um só ser criado por Deus, e desse ser não resultaria mais nenhum outro, ou seja, ele seria único e distinto de todos os demais seres criados por Deus.

nenhum indivíduo poderia ser criado, mas alguma coisa do indivíduo preexistiria, porque ele não tiraria todo o seu ser do nada, se o universal que há nele existisse antes do outro. Pelo mesmo motivo segue que Deus não poderia aniquilar um indivíduo de uma substância sem destruir os outros indivíduos: porque, se aniquilasse algum indivíduo, destruiria tudo quanto é da essência do indivíduo, e por conseguinte destruiria aquele universal que existe nele e nos outros, não ficando portanto os outros, pois não poderiam permanecer sem sua parte, que é no caso aquele universal (OCKHAM, 1973a, p. 356).

Ockham intenciona mostrar que uma ciência era diferente da outra, ou seja, a teologia diferia no entendimento das ciências naturais, haja vista que a teologia levava os indivíduos a conhecerem pela fé, abstração, enquanto a filosofia fazia com que pairassem dúvidas, questionamentos sobre o que fosse real e imaginário. No entanto, para o filósofo, não haveria necessidade de uma ciência se distanciar da outra para a compreensão da natureza, porque o discernimento de uma e de outra, por meio da razão, facilitaria o entendimento de que algumas coisas poderiam ser vistas e compreendidas empiricamente, enquanto outras deveriam ser entendidas e acreditadas somente pelos olhos da abstração.

Os escritos e as aulas de Ockham propuseram uma nova forma de entendimento de mundo. Com suas argumentações, o autor conseguiu fortalecer sentimentos que emergiam na sociedade do período. A nosso ver, ele apreendeu os anseios e as transformações vividas pelos homens, expressando, em seus ensinamentos, a possibilidade de conhecer a singularidade dos objetos. Ockham propôs um conhecimento coadunado com a experiência direta sobre tudo o que

se podia conhecer empiricamente. Essas alterações educacionais, conforme Ghisalberti salienta na obra “Guilherme de Ockham”, foram, aos poucos, estimulando um embate entre Ockham e as propostas de educação que prevaleciam há séculos pelos universalistas.

O contexto no qual Ockham estava inserido era de muitas mudanças e alterações, o que o levou a analisar e a demonstrar algumas diferenças relacionadas às afirmações que os universais acreditavam como explicação para o mundo. Antes de Ockham, havia a convicção de que a ciência estabelecia uma relação direta com o universal, ou seja, que os homens, assim como todas as coisas da natureza, eram semelhantes, no sentido de que tudo advinha da criação de Deus e que, além de haver essa identificação universal, cada espécie possuía algo em comum, que poderia ser classificado como idêntico e também universal e que, por sua vez, estava fundamentado na realidade e poderia ser predicado de várias coisas. Citemos um exemplo de Zilles: “Assim o conceito universal é o resultado de reunir, numa representação mental, o que há de estável e permanente nas coisas (*essência*), prescindindo do mutável e contingente. Por isso o conceito universal é aplicável a todos e a cada um dos singulares naquilo em que coincidem” (ZILLES, 1996, p. 74).

O conceito universal era centrado no conhecimento abstrato, mental e os estudos que buscavam explicações do universo, da natureza estavam pautados nas obras de autores que analisavam Deus como fundamentação de tudo e de todos e que o entendimento terreno só poderia ser concebido pelos olhos do Criador e pelas explicações divinas. As discussões provocadas pelos mestres medievais, as quais provocavam dúvidas e debates, estavam voltadas para reflexões e argumentações centradas na perspectiva religiosa.

O conhecimento dado pela fé era o primórdio das incitações provocadas pelos mestres escolásticos nos alunos para estes pensarem e refletirem sobre diversos temas. A importância da vida terrena posta como um bem dado por Deus

era a prerrogativa de que existia a vida eterna. Neste sentido, conhecer pela fé e entender o mundo pelas explicações divinas tornavam-se o crivo dos embates dialéticos realizados nas universidades medievais. De acordo com Grabmann (1949), as discussões ocorridas sobre a metafísica eram o esteio das explicações sobre os termos universais, do conhecimento dado pela abstração:

A entusiasta dedicação à especulação teológica produzia naturalmente o gosto e a inclinação pela Metafísica. Não é possível uma ciência do sobrenatural sem uma ciência da supersensibilidade. [...] A Metafísica é o firme alicerce da Teologia especulativa, e reina com plenitude no templo da doutrina sacra . Pôde também servir a Dialética para ordenar e dar forma a cada uma das partes do edifício: mas só aqueles teólogos especulativos que tinham pensamento e conhecimentos metafísicos puderam aspirar a uma extensa influência, a uma poderosa ação de conjunto. A priori se pode, pois, afirmar que a filosofia escolástica, nascida sob o influxo da concepção fundamental da vida terrena que teve a Idade Média, pôde ostentar antes de mais nada o lado metafísico [...] Com esta dedicação à Metafísica se marca a direção para o real e objetivo, para o universal, para a quidditas, para a essência que o pensamento abstrai da realidade concreta, e para o conteúdo e valor puramente espiritual. Neste culto do metafísico e transcendente, o individual e pessoal não é estimado como o é, mais tarde, na filosofia do Renascimento (GRABMANN, 1949, p.45)⁸

As questões suscitadas pelos mestres medievais e que levavam os alunos a refletirem e analisarem com perguntas e dúvidas passavam pelo apreço das obras de Platão, Aristóteles, Cícero, Porfírio, Boécio, dentre outros autores que influenciaram o método de ensino escolástico.

⁸ La entusiasta dedicación a la especulación teológica producía naturalmente el gusto y la inclinación por la Metafísica. No es posible una ciencia de lo sobrenatural sin una ciencia de lo suprasensible. [...] La Metafísica es el firme cimiento de la Teología especulativa, y reina con plenitud en el templo de la *doctrina sacra*. Pudo también servir la Dialéctica para ordenar y dar forma a cada una de las partes del edificio: pero solo aquellos teólogos especulativos que tenían pensamiento y conocimientos metafísicos pudieron aspirar a un extenso influjo, a una poderosa acción de conjunto. *A priori* se puede, pues, afirmar que la filosofía escolástica, nacida bajo el influjo de la concepción fundamental de la vida terrenal que tuvo la Edad Media, debió estentar ante todo un sello metafísico [...] Con esta dedicación a la Metafísica se marca la dirección hacia lo real y objetivo, hacia lo universal, hacia la *quidditas*, hacia la esencia que el pensamiento abstrae de la realidad concreta, y hacia el contenido y valor puramente espiritual. En este culto de lo metafísico y transcendente, lo individual y personal no es estimado como lo es, más tarde, en la filosofía del Renacimiento (GRABMANN, 1949, p. 45).

Para as discussões ocorridas nas universidades medievais, os mestres utilizavam dois elementos de pensamento como técnicas de trabalho e de ensino: a *auctoritas* e a *ratio*. Esses fatores, assim denominados por Ruy Nunes, proporcionaram o desenvolvimento do método escolástico e propiciaram uma relação entre a Teologia e a Filosofia. Ruy Nunes analisa esse método argumentando que

A escola medieval é principalmente, no seu período áureo, a escola superior, a universidade; utiliza autores especiais, trabalha com os seus textos prediletos. Assim, *auctoritas* em teologia é o ensinamento da Igreja, é o texto da Sagrada Escritura, são obras dos Santos Padres e as Atas dos Concílios. Em filosofia, são as obras de Aristóteles, os livros de Boécio e de Santo Agostinho, etc. Na área de direito, a *auctoritas* são livros do *Corpus Iuris Civilis*, e em medicina, as obras de Hipócrates e Galeno, dos médicos árabes e judeus. A *ratio*, por sua vez, vem a ser a razão humana, isto é, o uso constante do raciocínio, a prática da reflexão filosófica, a disposição do pensamento em argumentações silogísticas, o recurso à dialética, o gosto das discussões. Se o escolástico trabalha com textos e se ampara nas autoridades, ele confia igualmente no poder da razão, investiga as regras do pensamento racional e as aplica às suas investigações filosóficas e só admite uma conclusão depois de maduro o exame, de acirradas discussões e de completa demonstração com o emprego de silogismos (NUNES, 1979, p. 245-246).

Como assevera Ruy Nunes, *auctoritas* e *ratio* representavam a discussão entre a Teologia e a Filosofia, respectivamente, mostrando que com a dialética surgiu a possibilidade de haver questionamentos sobre o conhecer divino. Os mestres da Escolástica levavam os alunos a pensar reflexivamente sobre as questões postas pelos grandes autores da Antigüidade, fazendo-os refletir pelos olhos da razão, sobre os textos em debate.

Auctoritas e *ratio* faziam uma relação harmônica entre a reflexão racional, filosófica e os temas considerados sagrados e indiscutíveis, mas que, inseridos nas mudanças educacionais da época possibilitaram, gradativamente, que os mestres escolásticos os questionassem e debatessem, por meio do método

dialético. Para Grabmann (1949), a relação existente entre a *auctoritas* e a *ratio* se dava como um equilíbrio entre os autores escolásticos que realizavam suas apreciações tanto no campo da fé quanto no campo da racionalidade, mostrando que havia possibilidades de discussões e dúvidas sobre questões estabelecidas como sagradas e indiscutíveis.

Os verdadeiros mestres da Escolástica têm procurado guardar-se teórica e praticamente de ambos extremos: eles se equilibram a *auctoritas* e a *ratio*. Juan de Salisbury, por exemplo, aprecia em alto grau a *auctoritas*, a continuidade e a tradição científica e se apóia para ele em uma sentença de Bernardo de Chartres. O mesmo escritor costumava dizer que somos anões elevados sobre os ombros de uns gigantes. Se vemos mais e a maior distância do que eles, não é porque nossos olhos tenham maior potência visual, nem porque sejamos maiores, mas sim porque nos elevamos nas alturas servindo-nos da grandeza do gigante (GRABMANN, 1949, p. 47-48).⁹

Ainda para Grabmann (1949), a possibilidade de debates sobre autores consagrados foi ocasionada pelo respeito que alguns mestres medievais dedicavam aos seus antecessores e pela visão de mundo que estes possuíam. Não obstante, para o autor esse foi o eixo de florescimento da Escolástica, possibilitando um olhar expansivo e compreensivo ao pensamento realizado com reflexão e, assim, provocando diferentes especulações e interpretações da própria vida.

O olhar crítico e especulativo que veio, aos poucos, desencadeando uma série de dúvidas nos indivíduos fez com que no século XIV Guilherme de Ockham pudesse levantar diversas interrogativas sobre as explicações proporcionadas pelos universais. Em desacordo com os conhecimentos embasados apenas nas

⁹ Los verdaderos maestros de la Escolástica han procurado guardarse teórica y prácticamente de ambos extremos: en ellos se equilibran la auctoritas y la ratio. Juan de Salisbury, por ejemplo, aprecia em alto grado la auctoritas, la continuidad y la tradición científica y se apoya para ello em una sentencia de Bernardo de Chartres. El mismo escritor solía decir que somos enanos encaramados sobre los hombros de unos gigantes. Si vemos más y a mayor distancia que ellos, no es porque nuestros ojos tengan mauor potencia visual, ni porque seamos más grandes, sino porque nos hemos elevado a lãs alturas sirviéndonos de la grandeza del gigante (GRABMANN, 1949, p. 47-48).

explicações abstratas, divinas, Ockham faz restrições quanto a esse entender e conhecer a natureza, o universo. Ele buscou várias disposições que desagregavam o conhecer da filosofia universalista e mostrava diferentes pontos que desalinham o entendimento de mundo pelos olhos da pluralidade.

De acordo com Ockham, para conhecer era preciso distinguir as particularidades existentes em cada ser. Portanto, para o autor, o termo universal caracterizava um conhecimento que não exprimia a veracidade das coisas que podiam ser inteiramente experimentadas e entendidas. A discussão sobre essas questões, embasadas principalmente nas obras de Ockham, abordam algumas afirmações que este autor utilizou para provar que a experiência, o conhecer empírico era necessário para atender às exigências do seu momento. Para tanto, nos ateremos a alguns termos utilizados pelos filósofos universais e aos quais Ockham se contrapôs, tentando provar que o conhecimento não poderia se realizar de maneira satisfatória para suprir as necessidades dos homens da época, como a comercialização, pelas vias propostas pelos universais.

3.1 ALGUNS TERMOS UNIVERSAIS CRITICADOS POR OCKHAM

Guilherme de Ockham, na maioria de suas obras, levanta hipóteses de dúvidas e de credibilidade a respeito do termo universal. Entretanto, segundo o próprio autor, toda crítica realizada com referência à ciência, seja ela de qual época histórica for, não deve ser infundada ou efetuada sem a análise do período em que foi criado o termo designado para a compreensão da própria realidade. O autor assinala que “Os tempos antigos produziram e criaram muitos filósofos dignos de serem chamados ‘sábios’. Como fonte de luz, dissiparam com o esplendor de sua ciência a escuridão em que estavam mergulhados os ignorantes” (OCKHAM, 1973c, p. 341). E, em outro momento, explica que:

Aquilo que não é verdade em si, não pode ser conhecido enquanto não for verdade em si. Ora, o futuro contingente,

dependendo simplesmente da faculdade livre, não é verdadeiro em si, conforme Aristóteles, não se pode assinalar o motivo por que uma parte é mais verdadeira que outra, e assim ou ambas as partes são verdadeiras, ou nenhuma; mas não é possível que ambas sejam verdadeiras; logo, nenhuma é verdadeira, e conseqüentemente nenhuma é sabida. Segundo o pensamento do Filósofo, esse modo de raciocinar não se aplica senão àquilo que depende da vontade; não vale para o que não provém da vontade, mas decorre simplesmente de causas naturais, como o fato de que o sol surgirá e coisas semelhantes. A razão é que uma causa natural é determinada a uma parte (contradição), nem podem todas as causas naturais ser impedidas senão por uma causa livre, pela qual, entretanto, só podem ser impedidas com relação a um efeito determinado, ainda que não a respeito de qualquer efeito (OCKHAM, 1973d, p. 398).

Todas essas explicações ockhamistas, os argumentos utilizados para provar que a verdade de tudo e de todos dependia do conhecimento empírico, contradiziam de forma ferrenha as questões que a Teologia declarava como verdade, porém possibilitaram, também, a seus seguidores e ouvintes, a oportunidade de entender e diferenciar o pensamento teológico e o racional. Ockham apontava que as dúvidas poderiam ser respondidas se houvesse uma interpretação individual da existência humana e das dificuldades que permeavam a vida do ser humano.

Ainda em conformidade com o autor, os indivíduos, ao refletirem sobre suas ações, sobre a sua realidade, desenvolveriam no intelecto humano maior capacidade de análise, facilitando um conhecimento aprofundado da natureza e da própria existência “uma definição do sujeito nunca origina um conhecimento incompleto do sujeito, já que este conhecimento é pressuposto em toda definição e se adquire em um conhecimento intuitivo” (OCKHAM, 1973j, p. 385).

Neste sentido, consideramos que os parâmetros fornecidos pelos homens que se preocuparam em explicar as dificuldades do seu momento e que procuraram estabelecer um novo conhecimento tenham sido a base para que os indivíduos entendessem, com clareza, que para a própria sobrevivência era preciso conhecer a singularidade das coisas. Para esse entendimento, Ockham usou como principal argumento provar a existência de Deus e Ele como causa

superior da criação de tudo, todavia, com diferenças e dependências de outras causas para a sobrevivência da humanidade.

O conhecimento, para Ockham, não poderia mais se pautar no esclarecimento dado pela imaginação, abstração, era preciso descobri-lo e entendê-lo por meio do conhecer empírico, das palavras refletidas, dos nomes dados a cada ser, a cada coisa. Conforme Paola Muller (1999), só a fé, o conhecimento abstrato não atingia a complexidade de pensamento exigida na época pelas condições de vida. Era preciso uma outra via de entendimento, contudo, sem deixar de considerar Deus como criador de todas as coisas:

Fé e razão são duas vias de conhecimento distintas, não em oposição entre si, mas nem convergentes: a filosofia é uma ciência rigorosa, fundada sobre os primeiros princípios, e sobre demonstrações conseqüentes, próprios do homem. As verdades de fé, não atingíveis racionalmente, estimulam a razão humana a avaliar melhor as suas demonstrações e a proceder de modo extremamente rigoroso. A *teologia racional* de Ockham envia uma advertência à razão: não ir além de suas possibilidades no discurso teológico, pois algumas verdades foram reveladas ao homem por Deus, verdades às quais o homem por si não teria podido chegar (MULLER *apud* OCKHAM, 1999, p. 21).

Deus, para Ockham, não entrava em questão; Ele era, sem dúvida, o Criador de tudo e por isso era necessário que os homens soubessem distinguir a via racional da teológica, entendendo que algumas coisas só poderiam ser explicadas pela abstração. No entanto, a discordância com os universais era a de que se todas as coisas eram criadas por Deus e dada por Ele a cada ser uma particularidade, esta não poderia ser entendida e conhecida, simplesmente, como sendo a derivação de uma mesma natureza, pois era preciso entender que Deus era o Criador de tudo e o único com o poder de diferenciar um ser do outro, mesmo que fossem derivados de uma mesma espécie.

Analisando a apreciação de Ockham a respeito dos universais, Muller (1999) discute sobre o que ela enuncia como “problema dos universais”,

argumentando que Ockham postula que a realidade para os universais era concebida de maneira múltipla, assim como os indivíduos tinham multiplicidade na mesma espécie. Discordando dessa convicção, Ockham assevera que cada coisa tinha sua realidade e singularidade, portanto, para ele, o universal não se explicava por si só, pois iniciava como explicação a derivação e semelhança de uma mesma espécie:

Ockham define o universal como “aquilo que pode ser predicado de mais realidades”, distinguindo um universal natural, o conceito, de um universal convencional, a expressão oral ou escrita instituída arbitrariamente. O universal do qual fala é o natural, isto é, o conceito que, por sua mesma natureza, representa uma pluralidade de objetos dos quais pode ser predicado (MULLER *apud* OCKHAM, 1999, p. 47).

Para os universais, tudo possuía uma essência que por acidentes conseguiam diferenciar, aparentemente, alguma coisa de outra, ou melhor, os homens eram todos homens, que se diferenciavam dos animais por serem seres racionais. Por conseguinte, os atributos animal ou homem eram gênero e espécie que se incorporavam na essência do indivíduo, tornando-o o que ele era, mas que, apesar de por acidente (branco, sábio, alto...) tornarem-se distinguíveis, eram todos semelhantes, eram universais, sendo universais homens ou universais animais.

A apreciação acima talvez seja a maior crítica de Ockham sobre os universais, isto é, a questão do acidente que ocorre com cada ser ou o atributo que cada coisa recebe para se diferenciar de outrem. A seguir, abordaremos brevemente o desacordo de Ockham a respeito das peculiaridades que todos possuíam, as quais, pela teoria universalista, eram denominadas acidente.

3.2 SOBRE O TERMO DESIGNADO ACIDENTE

O acidente, para os universais, relacionava-se a todas as coisas que poderiam ser derivadas de outra coisa, ou seja, o homem era universalmente

homem, mas adquiria uma diferente característica de outro homem sendo talvez mais alto, mais branco, mais sábio, entre outras características. Desse modo, o acidente, como preconizavam os universais, compunha a diferenciação de cada ser ou objeto, o qual, dependendo do acidente, poderia ser mudado ou negado. Explicando melhor, para esses filósofos esses aspectos muitas vezes poderiam ser corrompidos pelo sujeito e outras vezes não, isto é, o homem honesto poderia deixar de ser honesto se corrompendo, porém, aquele que era alto não deixaria de ser alto, mesmo que quisesse. Santo Anselmo, em sua obra *Monológio*, deixa claro o que ele entende por acidente, colocando em dúvida até o acidente que poderia acontecer com Deus:

Será que a essência suprema que, como foi demonstrado anteriormente, é substancialmente sempre idêntica a si mesma, alguma vez não possa mudar, ainda que só acidentalmente? E, ao contrário, como é possível que não participe dos acidentes se o próprio fato de ela ser maior e diferente das outras naturezas parece coisa que acontece com ela? Mas, em que consistiria, pois, a contradição entre a propriedade de estar sujeito a acidentes e a imutabilidade natural, se desta intervenção dos acidentes não decorre nenhuma mudança na substância? [...] Entre os acidentes, alguns, devido à sua presença ou à sua ausência, determinam variações no objeto que afetam, como fazem as cores; outros, estejam ou não presentes, não produzem absolutamente nenhuma mudança no objeto em que incidem, como é o caso de certas relações. Não se pode duvidar, por exemplo, de que eu seja maior ou menor, igual ou semelhante ao homem, qualquer que seja, que vai nascer no ano vindouro; entretanto, essas relações, depois de ela nascer, eu poderei mantê-las todas com ele, sem que eu mude, ou perdê-la, enquanto ele crescer, ou mudar por qualidades diferentes. Está claro, portanto, que, entre aquelas coisas que se chamam de acidentes, algumas engendram mudanças e, outras, ao contrário, não alteram, de maneira alguma, a imutabilidade (SANTO ANSELMO, 1979, cap. XXV, p. 43-44).

Os acidentes, segundo Anselmo, se confirmavam pelas alterações que aconteciam com os seres e, para ele, pairava a dúvida de que concretamente não se podia dizer que o Ser Supremo poderia ou não sofrer modificações. Para o autor, Deus era o único que não dependia de outro ser para existir e era aquilo que era em virtude dele próprio, ao contrário dos homens, que eram derivados de outros homens e que necessitavam destes para existir.

Anselmo foi além da dúvida que suscitou sobre os acidentes que poderiam ocorrer com o Ser Supremo. Ele apregoava que apesar de Deus ser considerado único e imutável, não se poderia afirmar claramente que não ocorresse com Ele nenhuma mutação, pois se tudo derivava Dele e se cada criatura tinha suas diferenças, seria provável que cada um o imaginasse de forma diferente, sem a certeza de saber se com Ele ocorriam ou não acidentes.

Se não paira dúvida sobre aquilo que demonstramos acerca da simplicidade desta natureza, de que maneira ela é uma substância? Se toda substância é suscetível de uma soma de diferenças ou de mudanças de acidentes e, no entanto, a pureza imutável desta natureza é totalmente inacessível a qualquer mescla e mudança, então como conseguiremos dizer que ela é uma substância qualquer, a não ser que por substância, se entenda essência, ficando, assim, *fora*, como está *acima*, de toda substância? Com efeito, entre aquele ser que é, por si, aquilo que é e que cria tudo do nada, e aquele ser que, saído do nada, é aquilo que é em virtude de outro, há uma diferença grandíssima: a mesma, justamente, que intercorre entre a substância suprema e todas as coisas que não são iguais a ela. E como ela é a única, entre todas as naturezas, que procede de si mesma, sem a ajuda de outra natureza, tudo aquilo que ela é, então, como poderia não ser tudo aquilo que é, individualmente, e sem a companhia da criatura? Portanto, se ela alguma vez recebe o mesmo nome que se dá à criatura, não resta dúvida de que este deve ser entendido num sentido diferente (SANTO ANSELMO, 1979, cap.XXV, p. 44-45).

Em sua obra, Anselmo funde dois modos que definem o acidente, ou seja, aquele que poderia ser predicado e o que não era predicado. Ambas as formas estabeleceriam uma característica diferenciada a cada criatura, porém para Anselmo o Ser Supremo não se enquadraria nos acidentes comuns, predicados a todos de qualquer natureza. O acidente atribuído a Deus poderia estar presente ou ausente e dependeria Dele próprio, porque Deus era único e superior a todas as criaturas.

Ockham discorda de Anselmo, esclarecendo que essa hipótese de diferenciação dos homens por acidente fazia com que tudo fosse criado do nada e

não derivado do Ser Supremo, pois o acidente era algo que possibilitava mudanças que favoreceriam os homens a serem ou não serem de tal forma, com a possibilidade de corromperem o seu modo de ser, suas características individuais, aquilo que os tornava singulares, com diferenças particulares. Para o autor, as diferenças eram individuais e predicáveis de muitos. Cada ser era uno e unicamente ele, mesmo pertencendo a uma mesma espécie:

Igualmente, conforme Aristóteles, o que difere na espécie, difere em número; ora, a natureza do homem e a do burro são por si mesmas distintas especificamente; logo, por si mesmas se distinguem numericamente; por consequência, cada uma dessas naturezas é por si numericamente uma.

Além disso, o que por nenhum poder pode competir a muitos, por nenhum poder é predicável de muitos; ora, essa natureza, se for realmente a mesma que a diferença individual, não pode por nenhum poder ser atribuída a muitos; logo, por nenhum poder é predicável de muitos, e por conseguinte por nenhum poder será universal. Ademais, tomo aquela diferença individual, com a natureza que ela contrai, e pergunto: a distinção entre elas é maior ou menor do que entre dois indivíduos? Não é maior, porque não diferem realmente, ao passo que tal é a distinção entre os indivíduos. Nem é menor, porque, então, seriam da mesma espécie, como dois indivíduos são da mesma espécie, e, por conseguinte, se um é por si numericamente uno, o outro também será por si numericamente uno (OCKHAM, 1973a, p. 351).

É mister compreendermos que Ockham conduz a discussão tentando mostrar que todas as espécies denotavam diferenças e que os seres, mesmo pertencentes a uma mesma natureza, não deveriam ser confundidos e considerados como predicados de outros. A prioridade do autor era a de que para entender era preciso conhecer, mas conhecer na íntegra, visto que dessa maneira poderiam ser conhecidas as coisas em sua concretude, em sua real existência.

Se os indivíduos fossem predicáveis, logo eles não derivariam de nada. Sendo assim, a vida humana se resumiria em um só ser criado por Deus, e desse ser não resultaria mais nenhum outro, pois seria único e distinto de todos os demais seres criados por Deus.

nenhum indivíduo poderia ser criado, mas alguma coisa do indivíduo preexistiria, porque ele não tiraria todo o seu ser do nada, se o universal que há nele existisse antes do outro. Pelo mesmo motivo segue que Deus não poderia aniquilar um indivíduo de uma substância sem destruir os outros indivíduos: porque, se aniquilasse algum indivíduo, destruiria tudo quanto é da essência do indivíduo, e por conseguinte destruiria aquele universal que existe nele e nos outros, não ficando portanto os outros, pois não poderiam permanecer sem sua parte, que é no caso aquele universal (OCKHAM, 1973a, p. 357).

O autor se refere a Deus como comprovação de seu raciocínio. Para ele, Deus era uno, era o criador de todas as coisas visíveis e invisíveis e deu ao homem a liberdade de agir como quisesse. Essa liberdade relaciona-se com a razão, pois o homem precisaria agir por sua vontade, o que comprovaria a sua singularidade por meio dos seus atos, mostrando que ele poderia agir ou não pela fé ao Ser Supremo.

digo primeiramente que Deus é a causa mediata ou imediata de tudo. Se bem que isso não possa ser demonstrado, inculco-o persuasivamente pela autoridade e pela razão. Pela autoridade, porque no cap.I de São João se diz: “Todas as coisas foram feitas por ele”, etc. Tal coisa não pode entender-se de Deus, visto que o termo “todas as coisas” não se estende até Deus; logo, entende-se que tudo fora de Deus foi feito por ele. E no Símbolo se diz: “Creio em Deus Pai onipotente”, com a continuação: “criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis”, etc. Também na Decretal sobre a *Suprema Trindade e a Fé Católica*: “Ele é o criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, espirituais e corporais” (OCKHAM, 1973d, p. 396).

Deus criou o homem, mas para sua existência eram necessários outros fatores que contribuíssem para sua sobrevivência, ou seja, Ockham postula que uma causa essencialmente ordenada dependia de outra causa, pois o homem, apesar de ter sido criado pelo Ser Supremo, necessitava da natureza para sobreviver.

Assim sendo, a criação do indivíduo dependia essencialmente da causa primeira, superior, isto é, Deus. Entretanto, para a sua conservação o homem dependeria das causas inferiores a Deus, mas que muitas vezes eram superiores ao indivíduo.

digo que há uma diferença entre as causas essencialmente ordenadas e acidentalmente ordenadas e as causas particulares que concorrem para produzir o mesmo efeito numericamente; porque nas causas essencialmente ordenadas a segunda causa dependa da primeira no que se refere a principiar a ser, mas não no atinente à conservação; assim é que Sócrates depende de Platão, pois não pode naturalmente ser causado sem Platão, por ser o pai dele, mas não é conservado por Platão, dado que Sócrates vive depois de morto Platão. Não há uma ordem, determinada, porém, nas causas parciais a respeito do mesmo efeito nem uma causa depende mais de outra que vice-versa. Por exemplo, o objeto e o intelecto são causas parciais em relação do ato que é a intelecção, mas nenhum deles depende do outro nem quanto ao ser nem quanto à conservação [...] (OCKHAM, 1973f, p. 390).

O exemplo de Ockham a respeito de Sócrates e Platão justificava as causas dependentes e independentes, porque para o autor Sócrates dependia de Platão para ser Sócrates. Platão é seu antecessor, no entanto, não necessitava dele para sua conservação, visto que Platão já estava morto quando Sócrates vivia.

Essa maneira de justificar certa “hierarquia” natural e necessária para a sobrevivência humana levava Ockham a criticar de forma mais acirrada os universais, pois segundo a filosofia ockhamista, apesar de todas as coisas serem dependentes de outras e derivadas de Deus, não deixavam, por isso, de ser singulares. Tudo na natureza tinha suas particularidades, seu modo de ser. Como exemplo, o autor cita o sol:

pelo modo como dizemos que o sol é causa universal, e, todavia, verdadeiramente, é uma coisa singular e particular. Com efeito, o sol é dito causa universal, porque é causa de muitas [coisas], a saber: de todas as [coisas] generáveis e corruptíveis deste mundo inferior. Diz-se, porém, causa particular, porque é uma causa única, e não muitas causas (OCKHAM, 1999, p. 160).

Esse exemplo, dentre outros que o autor cita em suas obras, leva-nos a entender que existia uma interdependência das causas ordenadas e parciais. O homem, embora não dependesse, para sobreviver, das causas parciais, muitas vezes essas causas justificavam a forma de ser de cada indivíduo.

Existiam as causas parciais superiores e inferiores, porém para Ockham isto não implicava que uma fosse mais perfeita que a outra em todos os casos, pois apesar de ser uma causa superior, não queria dizer que ultrapasse as qualidades de perfeição da inferior.

a causa total superior é mais perfeita que a inferior. Isso é claro, porque essa causa inclui Deus, o sol e todas as causas parciais desse efeito, afora a causa posterior. [...] A segunda conclusão é que uma causa superior parcial não é universalmente mais perfeita que a causa Segunda, tomando-se a perfeição no primeiro modo. Vê-se isso porque o sol é uma causa parcial superior em relação à geração do homem, e contudo não é mais perfeita que o homem. Entretanto, a primeira causa superior é mais perfeita [...] A terceira conclusão é que a causa superior é uma causa mais perfeita, falando de perfeição do segundo modo. Isso se evidencia, porque a causa segunda não pode produzir algum efeito da sua espécie sem que a causa superior cause juntamente o mesmo efeito. O contrário, porém, pode bem acontecer, porque, embora Sócrates não possa produzir naturalmente um homem sem o sol, este pode produzir naturalmente um homem sem Sócrates, pois o pode por meio de Platão; e por conseqüência a causa superior causa mais independentemente que a inferior. Mas causar independentemente é uma perfeição, e conseqüentemente uma causa superior causa de um modo mais perfeito quanto à independência que a causa inferior (OCKHAM, 1973f, p. 392-393).

Ockham preconizava que o homem não poderia existir sem as causas superiores, mas as causas superiores existiam sem o homem. Por conseguinte, para sobrevivência, o homem dependia tanto das causas superiores quanto das causas inferiores.

Para o autor, nem tudo era produzido naturalmente do mesmo efeito e da mesma causa. Como exemplo cita a existência do verme gerado de outro verme e o verme produzido pelo efeito calorífero do sol. Como apregoa Ockham: “O sol produz um verme com verme e sem verme” (1973f, p. 392).

Isso leva-nos a crer que uma causa poderia depender de outra causa da mesma espécie ou de uma causa superior a sua espécie, mas ambas dependiam de causas superiores a elas. Nas palavras de Ockham:

Um verme gerado pela propagação e outro pela putrefação são, como é evidente, da mesma espécie; e contudo um verme produzido pela propagação é causado simultaneamente por todas as causas essencialmente ordenadas, ao passo que o verme produzido pela putrefação é produzido pelo sol sem a ação de outro verme[...]

A segunda conclusão é que uma causa universal pode às vezes produzir um efeito tão perfeito como o faria por todas junto. Prova: Ainda que um efeito divisível seja mais perfeito, se produzido por todas aquelas causas simultaneamente, que se causado por uma só por si, como se verifica no calor causado pelo fogo e pelo sol simultaneamente, contudo, tratando-se de um efeito indivisível, como é a forma substancial (principalmente na mesma parte da matéria), o efeito pode ser tão perfeito ao provir de uma só causa como o é de todas junto.

A terceira conclusão é que numericamente o mesmo efeito que é causado por todos em conjunto não pode ser causado por um só. Prova: Como se dirá depois ao se tratar do movimento o efeito numericamente uno corresponde a certo agente e a certa matéria de modo a não pode ser produzido por outro agente, e por conseguinte o efeito numericamente uno que é produzido por todos não pode ser produzido por um só, precisando necessariamente do concurso de várias causas. Entretanto, um efeito da mesma espécie pode às vezes ser produzido por um só, como se vê no caso do verme (OCKHAM, 1973f, p. 392).

Ockham objetivava mostrar que as causas, independentes de sua espécie, tinham uma descendência superior a elas, sejam geradas pela mesma espécie, sejam criadas por seres superiores a sua natureza. Dessa maneira, Deus estava acima de tudo e de todos, pois Ele era o Criador e o Predecessor de todas as causas.

De acordo com esse autor, mesmo Deus sendo o Criador de tudo, não se poderia considerar que as coisas pudessem ter as mesmas explicações ou serem de modo universal. Para ele, a sociedade do século XIV visava novas descobertas pautadas no conhecimento de cada coisa, de forma visual, palpável, empírica, ou seja, pela sua singularidade, pela característica individual que as diferenciava. Os indivíduos estavam comercializando, vivendo mais próximos uns dos outros e compartilhando diferentes maneiras de agir e de se comportar. Por conseguinte, a ação prática exigia descobrir para sobreviver, entender o universo empiricamente, o mundo e a natureza, de modo geral, já não poderiam ser explicados pela contemplação ou pelo modo como os universais concebiam a

descendência e a semelhança de tudo e de todos. Ockham questionava a existência da singularidade de cada objeto, assim como de todos os seres existentes.

Para tanto, segundo Ockham era preciso conhecer individualmente e intuitivamente tudo o que pudesse ser conhecido, ou seja, era preciso analisar e refletir sobre todas as coisas que pudessem ser visualizadas e conhecidas empiricamente, para entendê-las e conhecê-las por meio da razão. Discutiremos, a seguir, a crítica de Ockham aos universais em relação ao conhecimento abstrato que esses filósofos consideravam suficientes para conhecer e entender a realidade da natureza.

3.3 SOBRE O CONHECIMENTO ABSTRATO E EMPÍRICO

Vários autores asseveram que Ockham teve um papel fundamental para a sociedade da sua época, pois procurou despertar a importância da experiência, da reflexão acerca do que se admirava, porém não se conhecia, só se imaginava, tal como a natureza ou algo que se ouvia falar, mas que não se via. Nas palavras do autor:

“ciência” é certo conhecimento de alguma verdade. Assim se sabem coisas só pela fé. Dizemos por ex., saber que Roma é uma grande cidade, ainda que não a tenhamos visto; e digo igualmente saber que este é meu pai e esta minha mãe; e o mesmo se assevera de outras coisas que não são evidentemente conhecidas, mas que, porque as admitimos sem qualquer dúvida e por serem verdadeiras, dizemos conhecer (OCKHAM, 1973c, p. 342).

A experiência e o conhecimento intuitivo, segundo Ockham, estavam em primeiro plano, ou seja, era preciso experimentar empiricamente para conhecer. Todavia, não era possível comprovar a existência de tudo pela experiência, e nesses casos a razão era a premissa para a compreensão do abstrato. O uso do intelecto fazia com que se entendesse o que não se via.

pelo conhecimento abstrativo não se pode conhecer com evidência verdade contingente, sobretudo referindo-se ao presente. Isso se verifica pelo fato de que, quando se conhecem Sócrates e a sua brancura, na ausência dele, não se pode conhecer por esse conhecimento incompleto se Sócrates é ou não é, se é branco ou não, se dista de determinado lugar ou não, e assim a respeito das outras verdades contingentes. Mas é certo que essas verdades podem ser conhecidas com evidência (OCKHAM, 1973c, p. 344).

Ockham foi um dos pensadores que possibilitou, com os seus ensinamentos e as possibilidades existentes na época, proporcionar que a reflexão passasse a fazer parte do cotidiano e que as experiências obtivessem um valor de credibilidade e descoberta. Podemos afirmar que as discussões de Ockham propiciaram ao homem crer no próprio “eu”, refletir sobre as coisas abstratas e concretas, uma vez que com a sua lógica o autor levava os homens a entender que era preciso haver um pensamento reflexivo, um novo raciocínio sobre os fatos e os conceitos de tudo que permeava a sociedade.

A experiência moveu e transformou os costumes, a forma de agir e possibilitou o surgimento de uma ciência nova, tímida, mas que paulatinamente foi se fortalecendo, cerceando o conhecimento contemplativo e permitindo que os indivíduos usassem da imaginação pautada na razão.

As análises realizadas por Ockham demonstravam que o conhecimento que vinha sendo utilizado até então já não supria as necessidades de sobrevivência estabelecida pelos homens, isto é, aquela visão de mundo proposta pelos universalistas, na qual todas as coisas se explicavam de maneira semelhante, já não condizia com a prática dos homens de seu período.

Cumprido dizer, portanto, que qualquer universal é uma coisa singular, e, por isso, não é universal senão pela significação, porque é signo de muitas [coisas]. E isso é o que diz Avicena, no Livro V da *Metafísica*: “Uma forma no intelecto está relacionada a uma pluralidade (*multiuso*), e sob esse aspecto é um universal, porque este é uma intenção no intelecto cuja relação (*comparatio*) com o que quer que seja não varia”. E prossegue: “Essa forma,

embora em relação aos indivíduos seja universal, todavia é individual em relação à alma singular em que está impressa. Com efeito, ela é uma única entre as formas que estão no intelecto”. Ele quer dizer que o universal é uma intenção singular da própria alma destinada a ser predicada de muitas [coisas], de tal sorte que, em razão de ser uma forma, existente realmente no intelecto, é dita singular (OCKHAM, 1999, p. 160).

O universal, conforme Ockham, era singular porque denominava um termo que poderia ser tratado singularmente, tentando atribuir um significado a determinadas coisas. Devido a isso, o universal era uma contradição no que dizia respeito à explicação dos universalistas para o entendimento de mundo. Além disso, ninguém poderia garantir que o conhecimento abstrato de um indivíduo seria igual ao do outro, ou seja, o universal (predicável de alguma coisa) era uma intenção mental que poderia ser derivada de várias outras coisas. Essa questão era explicada pela razão, por exemplo, se o universal fosse uma substância singular, ele não derivaria de nada, seria distinto de qualquer outra coisa.

Ockham propunha uma individualidade a cada coisa e o entendimento desse elemento tinha como um dos fatores principais as palavras que conceituavam cada objeto. Analisando as formulações nominalistas do autor, percebemos que não se tratava apenas de uma crítica aos universalistas, mas sim de uma realidade por ele vivenciada, na qual o autor queria afirmar a existência de todas as coisas justificada na explicação experimental, avaliada pelos próprios olhos.

Para De Boni *apud* Ghisalberti (1997), a teoria ockhamista é, além do nominalismo, um conceptualismo realístico em que Ockham sustenta por uma lógica da realidade em que vivia e que trazia uma fundamentação do próprio conceito de conhecimento.

o “nominalismo” de Ockham não pode ser entendido como uma teoria sobre a insignificância do universal, que não é reduzido a um simples *flatus vocis*, a uma pura vocalidade convencional, vazia de qualquer carga semântica. Mais que de nominalismo, deve-se falar, no caso, de um conceptualismo realístico, de um

“terminismo”, ou seja, de uma teoria do uso rigoroso dos termos (mentais, orais e escritos), sustentada por regras precisas de lógica e de filosofia de linguagem (DE BONI *apud* GHISALBERTI, 1997, p. 10).

Em conformidade com Ockham, as palavras correspondiam e propiciavam um sentido àquilo que estava explicado, visto que já existia um pré-conhecimento intuitivo. Algumas palavras, contudo, denotavam sentidos que variavam conforme a interpretação de cada indivíduo. Essa é outra questão sobre a qual Ockham discorda da explicação dos universalistas e a qual discutiremos no item a seguir, no qual também apresentaremos os argumentos que suscitaram discórdias sob o ponto de vista ockhamista.

3.4 SOBRE AS PALAVRAS

Ockham entendia que as palavras eram mais do que termos designados a alguma coisa. Segundo o autor, as palavras estavam relacionadas à reflexão mental que o indivíduo realizava quando se deparava com objetos, ou seja, surgia desse encontro do conhecimento da mente com o visual, e a palavra era o nome do objeto visualizado.

Nesse caso, Ockham ponderava que a palavra não precedia o conhecimento mental, entendendo que era necessário que fosse realizado o entendimento mental do objeto para que depois viesse o termo oral. A palavra, então, teria a função de estabelecer a conexão entre o conhecer da mente com o visual. A esse respeito, Ghisalberti (1997) esclarece:

Segundo Ockham, são termos não somente os sinais lingüísticos, orais ou escritos, por sua natureza convencional, mas são chamados termos também os conceitos ou sinais mentais: à diferença do termo oral, que é resultado de uma convenção, o conceito, ou termo mental, não deve sua origem a uma livre iniciativa dos homens, mas é produzido naturalmente pelo encontro do intelecto com as coisas. Ockham acrescenta que o

termo oral não só é precedido pelo termo mental, ou conceito, mas que depende deste, no sentido que não pode dar-se signo oral que não esteja associado a um conceito. Deve-se, porém, ter presente que tanto a palavra como o conceito significam ambos diretamente o objeto; isto é, a palavra não evoca à mente a coisa conhecida, evocando antes o conceito correspondente, como se este exercesse uma função de intermediário (GHISALBERTI, 1997, p. 40-41).

Cada palavra seria, para Ockham, um termo que definia o sentido de cada elemento. As palavras seriam os sentidos que definiriam o conteúdo, mas esse sentido não teria um significado verdadeiro, porque as palavras eram abstratas e apenas possuíam uma significação própria no contexto as quais estavam sendo propostas. Sobre isso Ockham apresentou o exemplo da palavra “são”. Para ele, essa palavra poderia ter o sentido de palavra ou de conceito, dependendo do contexto no qual estava inserida.

Quanto à objeção acerca do termo “são”, digo que “ser” significa de um modo ao aplicar-se a sujeito e acidente, com estes nomes ou conceitos, e de outro modo ao falar-se de substância, qualidade, quantidade, etc. Assim, “são” significa principalmente a saúde no animal. Portanto, a comida é chamada “sã” denominativamente, porque esse nome ou conceito, ao ser predicado da dieta, conota alguma coisa extrínseca a ela, ou seja, a saúde do animal, o mesmo acontecendo com a urina, que se emprega denominativamente, pelo mesmo motivo. Logo, diz-se da comida, porque produz a saúde, e da urina, por ser sinal da saúde no animal. Contudo, a “saúde” dita da saúde de qualquer animal atribui-se a ele essencial e univocamente, mas não denominativamente, de modo que formalmente “são”, tomado no primeiro modo [aplicado a comida e urina], é apenas uma e mesma palavra, mas tomado no segundo modo [aplicado a saúde] é um conceito (OCKHAM, 1973f, p. 390).

Assim como as palavras, que davam sentido e complementavam o pensamento do homem, eram também as explicações definidas, justificadas, ou seja, o pensamento, para ser entendido, deveria ser refletido, analisado e não somente justificado por meio do conhecimento abstrato.

Esse era o grande contraponto entre Ockham e os universais, porque para estes últimos as palavras não poderiam expressar, ao mesmo tempo, as coisas individuais e as coisas universais. Logo, eles questionaram sobre o que

significaria a palavra quando referida a gênero ou espécie, compreendendo que se gênero e espécie correspondiam a uma categoria que relacionava homem, animal, vegetal entre outros, não seria correto afirmar que as palavras proporcionavam um sentido individual a cada objeto. Émile Bréhier, em sua obra *História da Filosofia*, alega que, para os universais,

se as palavras significam coisas, pergunta-se que coisas significam as palavras que enunciam os gêneros e as espécies de substâncias individuais. Os gêneros e as espécies (animal ou homem) são atributos de um sujeito individual (Sócrates), mas atributos que, diferentemente dos acidentes (branco, sábio), entram na essência do sujeito, isto é, são tais que, sem eles, o sujeito deixaria de ser o que é [...] Pensava que *homem*, que é atributo essencial de Sócrates, de Platão e de outros indivíduos, é, essencialmente, a mesma realidade que está simultaneamente, por inteiro, em cada um dos indivíduos. E acrescentava que os indivíduos não diferem por sua essência, enquanto homens, mas por seus acidentes. Há aqui, ademais, diz ele, uma antiga opinião: o gênero (animal) permanece idêntico a si mesmo, quando se lhe juntam as diferenças (racional, sem razão) que o especificam, e a espécie, idêntica a si mesma, quando se acrescentam acidentes (BRÉHIER, 1978, p. 63).

Bréhier (1978) pontua que as questões de gênero e espécie estavam relacionadas, respectivamente, à vida e à sensibilidade e a razão, ou seja, o gênero se referia a homem ou a animal e a espécie a razão que lhe era incorporada e, dessa forma, o homem se tornava indivíduo quando lhe consideravam acidentes. Porém, os acidentes, para Ockham, não justificavam as diferenças entre as coisas e também não poderiam fazer papel semelhante ao desempenhado pelas palavras, pois as características que os universais davam aos objetos e seres tratavam-se de peculiaridades de cada indivíduo, enquanto que as palavras correspondiam a um conceito abstrato direcionado a algo que, na maioria das vezes, poderia ser conhecido empiricamente.

Quando Ockham discorre sobre as palavras como uma formação abstrata das coisas, ele não só se refere ao conceito oral, mas considerava necessário, também, os indivíduos apreenderem de forma correta os conceitos escritos, falados e conceptuais. Estes eram distintos e cumpriam, cada um, sua função,

delineando um contexto no qual o raciocínio e a coerência eram capazes de distinguir o real do imaginário.

Ainda, porém, que todo termo seja parte da proposição ou possa sê-lo, nem todos os termos são da mesma natureza; por isso, para se obter um conhecimento perfeito deles, cumpre ter antes ciência de certas distinções. Saiba-se, pois, que assim como, conforme Boécio no I livro *Da Interpretação (Perihermenias)*, há três espécies de orações, a saber, a escrita, a falada e a conceptual, com existência somente no intelecto, também existem três espécies de termos, ou seja, o escrito, o falado e o conceptual. O termo escrito é parte da proposição escrita em alguma coisa material e que é vista ou pode ser vista pelos olhos corporais. O termo falado é parte da proposição proferida oralmente e apta a ser escutada pelo ouvido corporal. O termo conceptual é uma intenção ou uma parte da proposição mental e podendo representar o que significa. Esse termo conceptual é uma intenção ou paixão da alma que naturalmente significa ou co-significa alguma coisa (OCKHAM, 1973h, p. 361).

Para o autor, dos três termos citados, o conceptual deixava o indivíduo sem conhecer o concreto da realidade, haja vista que permitia somente uma concepção mental de alguma coisa e a realidade, de modo geral, não poderia ser apenas imaginada, deveria ser visualizada ou ouvida. Por isso os termos que permitiriam o verdadeiro conhecimento, a reflexão, eram o escrito e o falado.

A preocupação de Ockham estava centrada na reflexão que os homens poderiam fazer para discernir o real do imaginário. De acordo com o autor, não deveria mais haver interpretações que se pautassem na abstração do conhecimento, era necessário entender o que se via e conhecer o verdadeiro significado no qual se estava integrado. Com isso, aos poucos, Ockham contribuiu para que os debates se tornassem cada vez mais fluentes e persistentes, no intuito de debater sobre idéias ainda não esclarecidas.

Conforme Reinhold Ulmann, na sua obra *A Universidade Medieval*, um dos pontos a ser analisado para que tenha ocorrido essa mudança de pensamento na época de Ockham está relacionado ao nominalismo utilizado por este autor:

“Pode dizer que a origem do pensamento moderno tem sua elaboração na Idade Média, em virtude do nominalismo. O pensamento de Occam desencadeou o início de uma mudança, que venceu a história da modernidade” (ULMANN, 2000, p. 236).

Ulmann acrescenta que Guilherme de Ockham alterou as discussões já existentes na sociedade, ou seja, explicou e questionou tudo aquilo que estava no mundo, na natureza. Levou os indivíduos a analisarem as coisas voltados para o conhecimento empírico, real, próximo aos olhos; todas as questões e discursos deveriam ser considerados verdadeiros e inquestionáveis. Por isso Ulmann concebe Ockham como o predecessor de um entendimento que gerou, para o futuro do século XIV, homens interessados em experimentar e analisar com os olhos da razão. Assim, ele levanta a questão:

Sinteticamente, resume-se no seguinte esse magno problema: a realidade é mutável – os conceitos são imutáveis; à realidade múltipla opõem-se conceitos unos; a realidade extramental apresenta objetos singulares – os conceitos são universais. Como coadunar o sensitivo, o variável e o singular com representações intelectuais, universais e imutáveis (ULMANN, 2000 p. 236-237).

Para Ulmann, Ockham procurou responder todas as questões da sua época como problemas desafiadores, e proclamou muito mais desafios relacionados à teoria dos universais. Ockham tentou explicar o que, para ele, os filósofos universalistas tinham deixado sem respostas, mostrando que a abstração, o termo universal, assim como as palavras e outros conceitos denominados por eles como explicadores do mundo, não poderiam ser utilizados da maneira como os universalistas apregoavam. Ockham analisou a realidade e deu singularidade a tudo e a todos. Segundo ele, cada coisa, por mais idêntica que fosse da outra, não era a mesma, pois cada uma tinha suas particularidades e suas diferenças.

O fato de Ockham ter nomeado e explicado as coisas pela singularidade, particularidades e mostrado que as palavras davam um sentido a tudo, apesar de abstrato, proporcionando ao homem estabelecer uma relação entre o conhecer da

mente com a visão dos objetos levou alguns autores a vincular o nome desse autor, de forma direta, ao nominalismo.

O que se entende por nominalismo? “É a afirmação da absoluta singularidade e concretude do real: às idéias gerais (conceitos universais), ainda que existam, não corresponde nada de universal (essência), mas só um conjunto ou coletividade de indivíduos”.

Assenta num princípio negativo a posição metafísica de Occam, conforme a assertiva, a seguir, que perpassa todo o seu pensamento: “Nenhuma natureza real é comum, nem existe, de parte da coisa, alguma natureza comum segundo qualquer ser (esse)”... Vemos, por essas definições, que o nominalismo se caracteriza como anti-realista, opondo-se à concepção aristotélica e ao realismo exagerado: o singular não pode tornar-se universal, e este não pode aplicar-se ao singular. Isso significa, em outras palavras que o nominalismo occamiano se fundamenta na negação da universalidade, no sentido ontológico tradicional (ULMANN, 2000, p. 240-241).

O nominalismo foi um elemento que contradisse as concepções já existentes, revelando aos ouvintes de Ockham a necessidade de fazer uso da reflexão para analisar tudo o que estava presente no cotidiano dos homens e que fosse passível de análise. Sua concepção despertou a preocupação com a abstração, com a possibilidade do mundo exterior ser visualizado e modificado por meio da inteligência humana.

Ockham demonstra em suas obras que havia total possibilidade de distinção entre o singular e o universal. Mostrou sua concepção afirmando que o real dependia de um Ser Supremo que atingia o intelecto humano, fazendo com que os indivíduos pudessem abstrair o real e o irreal pela inteligência.

Para Pierre Alféri (1989), Ockham mostrou singularidade na forma como expressou sua filosofia. Conseguiu avançar seu pensamento e apresentar aos homens que para o conhecimento de qualquer assunto era necessária uma análise racional e individual, ou seja, o mundo não se explicava pelas sensações e abstrações, mas sim pela experiência.

É necessário pensar todo ser, nos diz Ockham – todas as coisas, toda realidade – como uma singularidade absoluta. A singularidade não marca somente um aspecto dos seres tal como eles se dão exteriormente, por exemplo, às nossas sensações. Ela não é também o resultado de um processo secreto, de uma “individualização”. Ela não deriva de nada. Tudo aquilo que é do ser, lhe pertence, o constitui ou lhe acontece, é logo singular [...] É necessário pensar a gênese da experiência, nos diz Ockham, a partir da intuição do singular. Fonte de todo conhecimento empírico, é nela, no frente a frente com uma coisa exterior, que se abre o distanciamento decisivo da experiência, entre os atos de apreensão e seus objetos que precisamente decidem todas as variações na relação dos singulares (ALFÉRI, 1989, p. 8-9).¹⁰

Os discursos de Ockham, em conformidade com Alféri (1989), determinam a descoberta pela experiência, pois mostram aos indivíduos que todas as coisas possuíam sua singularidade e para entendê-las não bastava observá-las, era preciso tocá-las e descobri-las empiricamente. “O conhecimento intuitivo é próprio do singular, não por causa de uma maior semelhança com um do que o outro, mas porque naturalmente é causado por um e não por outro, não podendo ser causado por este” (OCKHAM, 1973a, p. 353).

O conhecimento intuitivo, empírico, conforme Ockham, proporcionava ao homem a possibilidade de conhecer o objeto em sua veracidade, e ao conhecer empiricamente o que desejava, entenderia que era concreto e singular. Ao se referir ao conhecimento abstrato e intuitivo, Ockham afirmava que o conhecimento intuitivo mostrava a realidade em sua forma verdadeira, concreta, opondo-se ao conhecimento abstrato, universal realizado pelo pensamento e pela imaginação, que não ofereceria aos indivíduos o conhecimento dos fatos na sua forma real, restringindo-se somente à imaginação.

¹⁰ Il faut penser tout étant, nous dit Ockham – toute chose, toute réalité – comme une singularité absolue. La singularité ne marque pas seulement un aspect des étants tels qu'ils se donnent extérieurement, par exemple à nos sensations. Elle n'est pas non plus le résultat d'un processus secret, d'une <individuation>. Elle ne dérive de rien. Tout ce qui est de l'étant, lui appartient, le consitue ou lui arrive, est d'emblée singulier [...] Il faut penser la genèse de l'expérience, nous dit Ockham, à partir de l'intuition du singulier. Source de tout connaissance empirique, c'est en elle, dans le face-à-face avec une chose extéurieuse, que s'ouvre l'écart décisif de l'expérience, entre les actes d'appréhension et leurs objets, qui précisément décide de toutes les variations dans le rapport aux singuliers (ALFÉRI, 1989, p. 8-9).

O *conhecimento* humano, que tem origem no contato, direto ou indireto, com um dado da experiência, pode ser *intuitivo* ou *abstrativo*. O conhecimento intuitivo, segundo Ockham, indica o ato da intuição intelectual, graças ao qual o intelecto se põe em contato com a realidade, referindo-se imediatamente à existência de um ser concreto. Tal conhecimento permite formular juízos de existência relativamente aos objetos conhecidos: é a apreensão imediata de um existente concreto e singular. Por exemplo, eu apanho intuitivamente um livro da escrivaninha e posso afirmar: “o livro existe”. Isso implica que o conhecimento intuitivo precede qualquer outra forma de conhecimento e constitui inclusive a sua fonte (MULLER *apud* OCKHAM, 1999, p. 17-18).

Entretanto, o conhecimento intuitivo não precedia o conhecimento que Deus deu ao homem, pois Deus não poderia ser conhecido intuitivamente, mas a fé dada por Deus permitia que Nele se cresse. Desse modo, a razão – o pensamento racional – levava os indivíduos a entenderem o mundo em sua forma verdadeira, mas não lhes permitia conhecer, da mesma maneira, o que estava relacionado ao Divino. Reinhold Ullmann observa que Ockham elegeu Deus como principal ponto de explicação para sua teoria, porém assinala que não era possível explicar tudo pela fé, mesmo acreditando em Deus.

Nega-se, pois, a noção de causa, a partir dos entes contingentes, para provar apodicticamente a existência de Deus. Também não se pode provar, pela razão, a existência da alma e sua imortalidade. Resta aceitá-las pela fé: *sed hoc fide tenemus*. Com isso, Occam separa o campo da razão e da fé, delimitando-lhes o âmbito [...] Occam, no entanto admite ser possível predicar o atributo da perfeição suprema, relativamente a Deus, valendo-se da noção de *perfectio*. Em outras palavras, Occam simplesmente diz aquilo que os pagãos já disseram a respeito de Deus. O resto é Revelação (ULLMANN, 2000, p. 247-248).

Nessa perspectiva, Ockham demonstra, em todas as obras a que tivemos acesso, a importância de Deus antes de todas as coisas. O autor procurou mostrar aos homens que viviam nesse momento de transição, século XIV, que ambas as concepções, fé e razão, tinham o seu verdadeiro valor. Não havia a necessidade de se seguir um caminho ou outro. Era preciso entender que cada caminho possuía importância social e que ambos faziam parte do cotidiano de cada pessoa.

Para Ockham, contudo, a razão era o princípio de todo conhecimento, ou seja, para se ter fé, crer que Deus existia, era fundamental ao homem pensar racionalmente e entender tudo que o Ser Superior proporcionava a sua vida, compreendendo o que não podia ser conhecido intuitivamente.

Digo, enfim, que não se pode provar com evidência a unicidade de Deus na segunda acepção do termo “Deus”. E contudo não se pode demonstrativamente provar a negativa: “A unicidade de Deus não pode ser provada com evidência”, visto não se poder demonstrar a impossibilidade dessa prova senão resolvendo os argumentos em contrário. Assim, não se pode provar demonstrativamente que os astros são em número par, nem se pode demonstrar a Trindade das Pessoas, mas também não se podem provar com evidência as proposições negativas: “Não se pode demonstrar que os astros são em número par”, “Não se pode demonstrar a Trindade das Pessoas”. Saiba-se, porém, que se pode demonstrar a existência de Deus, tomando-se “Deus” na segunda acepção, porque do contrário, haveria um processo ao infinito, não havendo nos seres alguma coisa em comparação com a qual nada é anterior nem mais perfeito. Entretanto, disso não se infere que se possa demonstrar haver um só Deus, pois o sabemos somente pela fé (OCKHAM, 1973f, p. 395).

Ockham ressalta que, apesar do conhecimento intuitivo não permitir conhecer Deus em sua íntegra, empiricamente não havia dúvidas de que Ele era o Ser Superior e Criador de todas as coisas. Nesse caso, apesar de Ele ser um Ser que poderia tornar-se conhecido somente pela abstração, era indiscutível a Sua existência. Com isso, as discussões referentes ao embate entre a fé e a razão tornavam-se, cada vez mais, evidentes e estavam relacionadas à educação do período, porque apontavam uma diferente maneira de pensar, de refletir e de entender o mundo, o universo e a própria vida.

Por meio do pensamento de Ockham, da sua posição quanto às questões referentes à fé e à razão, entendemos algumas das mudanças educacionais que modificaram o intelecto dos indivíduos e proporcionaram o delinear de traços do mundo moderno, os primeiros esboços de uma nova sociedade. As raízes da Modernidade e a busca pelas experiências e pela compreensão do mundo real estavam lançadas nos séculos XIII e XIV. Sendo assim, no próximo capítulo centralizaremos a discussão sobre a questão da fé e da razão. A nosso ver, os

escritos de Ockham, suas aulas e debates dentro das universidades medievais revelaram o embate que estava sendo travado entre aqueles que acreditavam que tudo que era humano provinha de uma autoridade divina (fé) e aqueles que acreditavam existir nos homens uma vontade própria e individual que interferia e dirigia seus atos e vontades (razão).

4 GUILHERME DE OCKHAM, FÉ E RAZÃO NO SÉCULO XIV

No capítulo anterior, discutimos algumas questões acerca dos universalistas e dos nominalistas, analisadas sob a concepção de Ockham. Neste, trataremos da relação que Ockham propunha sobre a fé e a razão, considerando as alterações sofridas no pensamento dos homens do século XIV quando estes se depararam com os discursos e as propostas de Ockham de conhecer empiricamente as coisas.

Para a compreensão das transformações ocorridas no século XIV, centralizaremos a discussão sobre o conflito entre a fé e a razão, embate no qual Ockham contradisse a teoria dos universais e mostrou, de maneira explícita, a necessidade dos indivíduos entenderem que a fé não poderia ser a explicação de todas as coisas, mas, sem dúvida, um complemento essencial do conhecimento pela via da razão.

Com essa hipótese, Ockham evidenciou dois caminhos distintos e, segundo ele, necessários, quais sejam, o caminho da abstração, entendido pela fé, pela imaginação e o intuitivo, conhecido pela razão. Para o autor, essas duas vias de entendimento tinham que ser conhecidas e compreendidas em sua íntegra a fim de que os homens soubessem discerni-las e escolhê-las para chegar ao conhecimento empírico.

Esse entrever de questionamentos dos discursos realizados por Ockham sobre o real e o abstrato dentro da universidade medieval acabou provocando mudanças na educação da sociedade, pois surgiram dúvidas e indefinições de sentimentos, de pensamentos e da própria existência.

O debate a respeito da fé e razão, porém, já era assunto de séculos anteriores a Ockham. Desde que os homens medievais tiveram um acesso mais difuso às obras de Aristóteles teve início uma nova reflexão referente à fé e à razão, sobre a qual vários autores puderam, em seus escritos, tentar discernir

essas duas questões. Etienne Gilson, em sua obra *A filosofia na Idade Média*, aponta que vários autores tentaram discorrer sobre o entendimento do universo pelo conhecimento racional antes de Ockham. O autor cita um exemplo.

O século XIII geralmente acreditou ser possível numa síntese sólida a teologia natural e a teologia revelada, concordando a primeira com a segunda nos limites da sua competência própria e reconhecendo sua autoridade em todas as questões relativas a Deus que ela mesma não podia resolver. Seus representantes mais ilustres esforçaram-se, pois, para determinar um ponto de vista em que todos os conhecimentos racionais e todos os dados da fé pudessem aparecer como elementos de um único sistema intelectual (GILSON, 1998, p. 794).

Para Gilson, mesmo com a exigência do desenvolvimento comercial que estava ocorrendo nos séculos XIII e XIV, voltado para um mundo reflexivo, de descobertas e necessidades de novos conhecimentos, aconteceu um embate de sentimentos quando os indivíduos procuraram compreender o mundo pelos olhos da razão e questionaram todos os entendimentos que haviam adquirido pela abstração. Ainda conforme Gilson, Ockham, ao propor o discernimento de uma questão e outra – fé e razão – justificando cada uma como necessidade do dia-a-dia, apresentava aos homens a possibilidade de dúvida sobre tudo o que já havia sido explicado e considerado como indubitável.

Como exemplo de autor que precedeu Ockham e que tratou da relação entre a fé e razão, podemos citar Dante Alighieri. No final do século XIII, este autor questionou o poder temporal e o divino, voltado para os problemas de maior influência existentes entre o Papa e o monarca. Em sua obra *Monarquia*, Dante postula que o homem podia usar tanto a razão quanto a fé, haja vista que esses eram dois sentimentos distintos, e para que os indivíduos pudessem saber agir da melhor maneira possível seria necessária a existência das duas autoridades, ou seja, uma de poder temporal e a outra de poder espiritual. Ambas mostrariam aos homens como agir para que pudessem atingir a vida eterna e a felicidade terrena.

O elemento formal da Igreja é a unidade de pensamento e de sentimento. A diversidade no pensamento e no sentimento é-lhe contrária à forma, ou, o que é o mesmo, à natureza. De onde se

conclui que o poder de autorizar o reino temporal é contrário à natureza da Igreja: a incoerência nas opiniões ou nas palavras provém, com efeito, da incoerência que está na coisa dita ou opinada, pois que, conforme nos ensina a doutrina dos *Predicamenta*, a verdade ou falsidade do discurso é causada pelo ser ou não-ser da coisa. Assaz da prova, então, pelos argumentos aduzidos, e os inconvenientes que inculcam, que a autoridade do Império em nada depende da Igreja (DANTE ALIGHERI, 1979, p. 230).

Em conformidade com Dante, a conduta dos homens estava relacionada ao tripé do conhecimento, ou seja, Deus era Supremo e somente Ele poderia dar autoridade aos representantes terrestres: o Papa e o Imperador. Estes, por sua vez, deveriam saber conduzir a sociedade, cada um dominando o seu saber e poder, sem interferir nos ensinamentos do outro.

A relação entre o poder divino e o terrestre norteou a discussão de Dante para tratar das questões políticas e do poder que cada uma deveria exercer perante a sociedade. Entretanto, existiram outros homens desse período, dos séculos XIII-XIV, que propuseram antagônicas propostas referentes ao conflito já iniciado entre o poder temporal e divino. Dentre eles podemos citar Duns Scot, mestre de Ockham que se posicionou de forma diferente às discussões ocorridas anteriormente sobre a Teologia e a Filosofia.

Scot (1973) assinala que a fé e a razão eram caminhos extremamente opostos e a fé não podia ser analisada por meio da visão ou do conhecimento racional. A fé, para este autor, era tudo aquilo que poderia ser crido e que não poderia ser visto, ou seja, eram imagens reveladas e não confirmadas visualmente, empiricamente; todavia, as coisas confirmadas pela racionalidade poderiam ser entendidas como verdadeiras pelos olhos da fé. Parafraseando Scot, o conhecimento empírico de determinada coisa só poderia ser considerado como real se previamente houvesse a credibilidade de que tudo, abstrato ou real, fora criado e revelado por Deus.

De um último modo, pode-se conceder que as verdades integrais são conhecidas na luz eterna como no objeto remoto do conhecimento. De fato, a luz incriada é o primeiro princípio das realidades especulativas e o fim último das realidades práticas. Portanto, os primeiros princípios, tanto das realidades especulativas como das práticas, derivam dele. Daí o conhecimento tanto das realidades especulativas como das práticas, através de princípios derivados da luz eterna na medida em que esta é conhecida, ser mais perfeito e anterior ao conhecimento derivado dos princípios próprios ao gênero em questão. É deste modo que compete ao teólogo o conhecimento de todas as coisas, como foi dito na questão sobre o objeto da

teologia, e tal conhecimento é mais elevado do que qualquer outro. Diz-se que a verdade integral é conhecida deste modo porque é conhecida através do que é só verdade sem nenhuma mistura de não-verdade, pois é conhecida através do ser primeiro do qual, uma vez conhecido, são derivados os princípios para conhecer deste modo (SCOT, 1973, p. 255-256).

O princípio da verdade de Scot era a explicação de tudo e de todos pela fé. Conforme este autor, o teólogo era aquele que conseguia esclarecer todas as dúvidas suscitadas pelos homens, ou melhor, as coisas não deveriam passar pelo crivo da dubiedade quando explicadas pelo saber divino.

Ockham discorda de Scot ao afirmar que o teólogo e o filósofo poderiam chegar à semelhante conclusão, mesmo procurando entendimentos diferentes. Para o teólogo, Deus era infinito. O filósofo, por meio das ciências, diria que algumas coisas eram infinitas. Isso levava ao entendimento de que as coisas eram distintas enquanto espécies, pois a essência da existência derivava de Deus.

se não pudesse ser provada uma conclusão da mesma espécie em diversas ciências, um teólogo, que não é crente, e um filósofo pagão não poderiam contradizer-se a respeito dessa proposição: “Deus é trino e uno”, visto que as proposições não são contraditórias pelas palavras, mas apenas se contradizem pelo sentido que têm na mente, dado que as palavras são sinais subordinados. Mas a proposição mental afirmativa e a negativa não se contradizem primariamente a não ser que se componham de conceitos da mesma espécie, ainda que uma vez ou outra se possa encontrar contradição em proposições compostas de conceitos especificamente diferentes (OCKHAM, 1973j, p. 386).

Scot, entretanto, postulava que aquilo que se via pelos olhos da razão poderia ser compreendido de maneira accidental, confusa, e ia além ao asseverar que poucos eram aqueles que conseguiam enxergar as coisas sem uma neblina que ofuscava a realidade.

cabe a poucos chegar até às razões eternas, porque cabe a poucos ter compreensão do essencial e cabe a muitos ter conceitos accidentais como os mencionados. Mas não se diz que estes poucos se distinguem dos demais por causa de uma iluminação especial, mas sim por causa de condições naturais melhores, visto terem um intelecto que abstrai mais ou que é mais perspicaz; ou por causa de uma pesquisa maior, pela qual alguém chega a conhecer aquelas quiddidades isto é, essências que outro, igualmente dotado, não conhece porque não pesquisa. Deste

modo entende-se a asserção de Agostinho no livro IX *Sobre a Trindade*, cap. 6, a respeito de alguém que está na montanha e vê embaixo a neblina e em cima a luz pura. De fato, quem sempre só compreende o conceito accidental, da maneira como a imagem sensível representa tais objetos como se fossem seres por acidente, é como se estivesse no vale circundado de neblina. Mas quem separa as quiddidades, que aparecem na imagem sensível com muitos outros acidentes adjuntos, compreendendo-as precisamente por meio de um conceito essencial, tem embaixo a imagem sensível como se fosse a neblina e ele próprio está na montanha na medida em que, em virtude do intelecto incriado que é a luz eterna, conhece esta verdade e vê o que é verdadeiro em cima, como verdade superior (SCOT, 1973, p. 255).

Com essas formulações, Scot mostrava que o mundo deveria ser explicado, ou continuar a ser explicado pela fé, pelo conhecimento abstrato. A razão só era, para Scot, um aparato que passava pelo intelecto, mas que era explicada pela divindade, e apesar de ter enunciado os obstáculos enfrentados pela sociedade no tocante ao conhecimento sobre a fé e a razão, Guilherme de Ockham, seu discípulo, disseminou um novo esclarecimento sobre essas questões. Ockham concordava em alguns pontos com Scot no que se referia à existência de Deus e Ele ser o Criador de tudo, porém inovou e apresentou uma outra maneira de avaliar a fé e a razão. Neste sentido, analisando que Ockham deixava claro os caminhos da fé e da razão como norteadores da existência humana e Deus como princípio de tudo, no item seguinte discutiremos a respeito de algumas diferenças de pensamento que Ockham propôs como contestação a outros autores.

4.1 A EXISTÊNCIA DE DEUS CONFORME A CONCEPÇÃO DE OCKHAM

Afirmar sobre a existência de Deus foi uma das principais questões discutidas por Ockham; não obstante, vários autores antes dele ou mesmo próximo a sua época estavam sempre questionando e, ao mesmo tempo, estabelecendo Deus como Criador de tudo. No século VI, por exemplo, temos Boécio, que escreveu *A consolação da Filosofia* procurando mostrar aos homens que a crença em Deus era prioridade, mas que os questionamentos acerca dos sentimentos e da própria natureza criada pelo Onipotente poderiam ser dubitáveis e avaliados. Boécio, em sonho, se colocou, humildemente, como discípulo em um diálogo com uma personagem intitulada Filosofia e esta, em

vários momentos da discussão, questionou a existência de uma razão governante.

“Achas que este mundo é conduzido por fatos acidentais e governado pela Fortuna, ou achas que é governado por uma Razão?” Eu respondi: “Seria impossível crer que um universo tão bem ordenado fosse movido pelo cego acaso: sei que Deus preside aos destinados à Sua obra, e nunca me desapegarei dessa verdade.” “Pois bem”, disse ela, “em verdade ainda há pouco exprimiste em versos tua convicção. Deploravas que os homens fossem excluídos da solitudine divina, mas não punhas em dúvida que o resto da criação era governado por uma inteligência divina. Mas pelos céus! Acho muito surpreendente que estejas doente da alma tendo pensamentos tão elevados. Mas continuemos nosso exame. Suponho que te falta alguma coisa, mas não sei bem o quê. Dizem-me: já que afirmas que o mundo é dirigido por Deus, distingues também por que meios ele é dirigido?” “Mal compreendo o significado da pergunta; como, então, poderia responder a ela?” Ela então disse: “Dessa forma, eu não me enganava quando dizia que te faltava algo, e foi por essa falha, tal como uma brecha numa sólida muralha, que se infiltrou em ti a doença causada por tua desordem emocional. Mas diz-me, tu te recordas da finalidade do universo e para onde tende toda a Natureza?” “Certa vez eu a aprendi”, afirmei, “mas minhas misérias enfraqueceram minha memória.” “Então sabes donde provêm todas as coisas?” “Sim”, respondi, e eu lhe disse que provinham de Deus (BOÉCIO, 1998, Livro I, p. 20-21).

Boécio (1998) incitava a dúvida de poder ver o mundo pelos olhos racionais e, por sua vez, na voz da Filosofia, interrogava a si mesmo esperando uma resposta reflexiva para os acontecimentos que pairavam na sociedade, as transformações de sentimentos relacionados à honestidade, à sabedoria, à felicidade, dentre outros que estavam sendo esquecidos pelos vícios e pela ambição de poder. É mister apreciar que Boécio interpelava a Filosofia mostrando que existiam diferenças entre os seres, mas que um só era o Criador de todos, assim, os indivíduos e a natureza se explicavam somente por Deus.

Todo o gênero humano tem uma mesma origem,
Um só é o Pai do Universo, ele só o dirige,
Foi Ele quem deu a Febo seus raios, e à Lua seu crescente,
E também os homens à Terra e as estrelas do Céu,
Foi Ele quem fez descer as almas do Céu e penetrar nos corpos.
Dessa forma, todos os seres nasceram de uma nobre semente.
Por que vangloriar-vos de vossa linhagem e dos vossos ancestrais?
Considerai vossa origem e Deus, vosso Criador: todos são igualmente nobres

A menos que reneguem sua origem divina, entregando-se aos piores vícios (BOÉCIO, 1998, Livro III, p. 67).

Por meio do diálogo com a Filosofia Boécio demonstrava que a razão era um elemento fundamental para a sociedade, no entanto, ele mostrava também que a divindade poderia ser a resposta e a solução para todos os problemas. Todavia, quando ele se referia aos comportamentos dos homens pairava uma dúvida sobre o livre-arbítrio e o poder de Deus para amenizar as atitudes e ações dos homens. O autor questionava a felicidade, o mal e o bem com insistência, demonstrando que esses sentimentos não estavam de acordo com as pregações dadas pela fé.

se Deus, prevê tudo e não se pode enganar de forma alguma, tudo se produz conforme a Providência previu. Deste modo, se ela conhece tudo previamente desde toda a eternidade, e não apenas as ações dos homens mas também suas intenções e suas vontades, não seria possível haver qualquer livre-arbítrio. Com efeito, não se produzirá nenhuma ação ou vontade, seja qual for, que não tenha sido prevista anteriormente pela Providência divina, que é incapaz de se enganar (BOÉCIO, 1998, Livro IV, p. 136).

Boécio desenvolveu teorias que levavam a incertezas de Deus estar de acordo com as ações humanas e, por conseguinte, o autor argumenta que se Deus discordava de algumas atitudes era porque estas não eram de sua providência, mas sim da própria vontade dos homens. As preocupações com as questões do livre-arbítrio bem como a relação entre a fé e a razão foram, paulatinamente, sendo reforçadas por autores sucessores a Boécio, os quais buscavam estabelecer a necessidade da fé e da razão como primazia social. Alguns pensadores demonstraram em suas obras que havia uma confusão de sentimentos para distinguir uma questão e outra como caminhos distintos. Como exemplo, podemos citar, novamente, Duns Scot, que viveu em um período de transição, com conflitos de sentimentos, costumes e de atitudes que norteavam o emergir de uma nova sociedade e que apesar de apregoar a razão como uma questão essencial para o seu momento, também discursava que a fé era indiscutível.

Algumas décadas depois das argumentações de Scot, seu discípulo Guilherme de Ockham contradisse alguns pontos do discurso de seu mestre, enfatizando que existia uma grande discórdia entre a sua concepção de entendimento e a de Scot sobre a fé como explicadora de tudo, pois para Ockham a fé não respondia a todas as questões e aquelas que poderiam ser respondidas pela divindade era preciso que o homem fizesse uso do intelecto.

Deus seria o exemplo do conhecimento realizado pela fé, pois era um Ser que só poderia ser imaginado e nunca conhecido em sua íntegra, em seu todo. Entretanto, o fato de Ele ser conhecido apenas pela abstração não

significava que não fosse o Criador de todos os seres terrenos, fossem eles humanos ou não. Apesar de Deus ter criado tudo e todos, não poderia ser conhecido pela via da razão, somente pela abstração pautada na fé, mas para que crêssemos Nele pela imaginação seria necessário o uso da razão. Logo, para Ockham, a fé era um caminho a ser analisado com critérios e de modo detalhado, pois apesar do conhecimento abstrato não poder revelar empiricamente a realidade de tudo, existiam determinadas coisas, como exemplo Deus, que só poderiam ser conhecidas pela fé de entendimento realizado pela imaginação.

Parece que sim: Algum ser é factível; mas não pode ser feito por si; logo, sê-lo-à por outro. Deste então pergunto como do primeiro, se é a primeira causa eficiente ou é um ser factível; e então se pode ir ao infinito; logo, etc.

Mas, ao contrário: Nas causas da mesma espécie há um processo ao infinito, porque nesse caso a totalidade das coisas causadas por primeiro.

A isso responde afirmativamente Scot, na distinção II, I questão. Sua prova reza: os efeitos essencialmente ordenados têm uma causa, e portanto há uma causa não pertencente a essa totalidade, porque do contrário uma e mesma coisa seria causa de si (OCKHAM, 1973f, p. 394).

Na passagem acima, Ockham cita Scot em sua referência às causas que, mesmo pertencentes a uma mesma espécie ou a causas essencialmente ordenadas são provenientes de uma causa superior, que seria Deus. Ockham concorda com Scot nesse ponto, assinalando que fossem as causas com precedência da sua espécie ou de uma causa superior, todas tiveram a mesma origem, visto que se uma causa conseguisse gerar um ser era porque o seu predecessor, aquele que deu origem a sua espécie, foi criado por uma causa superior, Deus. Não obstante, Ockham expõe suas divergências para com as idéias de Scot ao responder:

Respondendo ao primeiro argumento de Scot, concedo que a totalidade das coisas causadas é causada; mas quem se apoiasse na razão natural negaria aquela consequência, porque diria que um causado procede do outro, que é parte da multidão, e este de outro membro da mesma multidão, e assim ao infinito,

como acontece, conforme o Filósofo, nos seres acidentalmente ordenados, onde um pode ser e causar com outro. Por exemplo, um homem pode ser causado por outro, e este por outro, e assim ao infinito. O contrário não se pode provar pela produção. Nesse caso, não se segue, ainda, que uma e a mesma coisa é causa de si, porque toda aquela multidão não é causado por uma determinada, mas um membro é causado por outro, e o outro por um terceiro daquela multidão [...] embora toda causa que conserva alguma coisa mediata ou imediatamente coexista com o ser conservado, nem toda causa que produz mediata ou imediatamente coexiste com o ser produzido. Eis a razão por que na ordem da produção se pode admitir um processo ao infinito, e as coisas a produzir são atualmente finitas (em número). Portanto, de novo, vemos que nem todas as causas essencialmente ordenadas concorrem simultaneamente para a causação, se bem que às vezes concorram simultaneamente para a conservação (OCKHAM, 1973f, p. 394-395).

Como Deus era a causa superior de tudo, não se podia afirmar que um homem fosse dependente de outro para ser produzido, pois assim um indivíduo só seria produzido se houvesse outro da mesma espécie para produzi-lo. Todavia, era necessário ressaltar que se a questão da dependência de produção de um ser não fosse considerada como causa da natureza humana, era preciso salientar que a conservação dos seres dependia destes.

Conforme Ockham, as causas essencialmente ordenadas, isto é, criadas pelo Ser Superior não necessariamente coexistiam com os seres produzidos, porém as causas parciais, ou seja, aquelas que os seres dependiam para sua conservação, necessariamente coexistiam com os seres conservados. Para o autor, as causas criadas e as causas geradas, em alguns momentos, concorriam ao mesmo tempo para a conservação.

digo que uma infinidade nas coisas acidentalmente ordenadas pode existir sem uma natureza que dure infinitamente e da qual dependa toda a sucessão, porque não se pode provar suficientemente pela produção que um homem não possa ser produzido por outro como por sua causa total. Nesse caso se diria que um homem é totalmente dependente do outro, e este de um terceiro, e assim ao infinito, sem a duração infinita de alguma coisa. Nem se pode provar o oposto pela produção, embora seja tal coisa possível pela conservação (OCKHAM, 1973f, p. 395).

Ockham justificava suas explicações mostrando que ao mesmo tempo em que um ser dependia de outro ser da mesma espécie para sua conservação, não se podia estabelecer que um indivíduo não sobreviveria sem o outro, porque isso não era possível de ser provado ao infinito.

igualmente dizer-se que esta sucessão se perpetua porque cada um depende, ao todo, do outro que pertence à mesma espécie; nem se pode provar pela produção (mesmo que fosse total) que aquele processo ao infinito não seria possível sem a existência de algum ser permanente, do qual dependesse toda aquela infinidade, porque, quanto à produção, basta que um homem dependa totalmente do outro na linha da causa eficiente, e este de um terceiro, e assim ao infinito [...] (OCKHAM, 1973f, p. 395).

O infinito pertencia a Deus que criou o homem e lhe deu a possibilidade de produzir outro ser semelhante a sua espécie. Isto mostrava uma hierarquia e ao mesmo tempo a necessidade de conservação dos seres da mesma espécie. O ser conservado e o conservante viviam simultaneamente, visto que um precisava do outro, ou seja, o conservado necessitava para sua sobrevivência do conservante, porém, o que conservava podia não ter sido uma criação, mas sim um ser criado por Deus para cumprir a função de conservador. Neste sentido, Ockham se referia aos termos da natureza que Deus criou para conservar, criar e recriar os elementos naturais necessários para a conservação da vida humana.

Ockham procurava deixar claro que explicar os conceitos pela razão não significava deixar de crer na existência de Deus. Ao contrário, para ele Deus era o Criador de todas as coisas e era por meio desse entendimento que os homens chegariam ao conhecimento intuitivo, ou seja, aquele que esclareceria a realidade ainda desconhecida. Ademais, existia uma diferença entre Deus e os outros seres, a qual deveria ser identificada pela posição que ocupava o Ser Supremo, isto é, Ele era o infinito e aquele que existia antes de todas as coisas. Logo, o que sucedia a Deus era explicado pela Sua existência.

tudo o que realmente é produzido por alguma coisa, é conservado realmente, ou por alguma coisa, enquanto permanece no ser atual, como é claro; ora, este efeito determinado é produzido, evidentemente; logo, é conservado por algum ser enquanto permanece. Desse ser que conserva, pergunto: ou pode ser produzido por alguma coisa, ou não? No caso negativo, ele é a primeira causa eficiente, como a primeira causa conservante,

porque todo conservante é eficiente. Se, porém, essa causa conservante é produzida por alguma coisa, desta torno a fazer a mesma pergunta, e assim, ou se inicia um processo ao infinito, ou pára-se num ser que é causa conservante e de nenhum modo conservada, e tal eficiente é a primeira causa eficiente. Ora, não existe um processo ao infinito nas causas conservantes, porque então haveria coisas infinitas em ato, o que é impossível, pois que todo ser que conserva outro, mediata ou imediatamente, existe simultaneamente com o conservado, exigindo portanto todo conservado atualmente todo conservante (OCKHAM, 1973f, p. 395-396).

O ser que conservava não chegava ao infinito, pois na maioria das vezes não produzia, só conservava. Todavia, se o sol fosse analisado, poder-se-ia afirmar que ele produzia e conservava, analisando que ele conservava a vida do homem, mas também produzia o verme pelo calor.

As discussões de Ockham proporcionaram um emaranhado de angústias e indefinições nos homens, porque seus questionamentos exigiam uma reflexão voltada para o uso da racionalidade em primeiro plano, sendo que sua análise envolvendo os elementos da natureza como conservantes dos seres vivos desencadeava dúvidas relacionadas a Deus como protetor de tudo. A lógica estava pautada em seus debates e envolvia o conhecimento abstrato e o intuitivo como respaldo de explicação.

Assim como o bom conhecimento das palavras, a lógica utilizada por Ockham emanava o uso do intelecto como prioridade para o entendimento e interpretação de suas questões. Quando nos referimos à lógica e ao uso das palavras empregadas por Ockham, é mister citarmos o exemplo de Hugo de São

Vítor sobre a lógica em *Didascálion da arte de ler*, haja vista que ele define precisamente a sua habilidade em esclarecer um assunto.

As outras ciências foram organizadas antes, mas foi necessário que também a lógica fosse explicitada, porque ninguém pode discutir apropriadamente sobre as coisas se antes não conheceu a maneira de falar corretamente e verdadeiramente. Neste sentido, Boécio diz: Quando os antigos pela primeira vez se dedicaram a investigar a natureza das coisas e as qualidades dos costumes, inevitavelmente tiveram de enganar-se freqüentemente, porque não detinham a distinção das palavras e dos conceitos, “como amiúde aconteceu a Epicuro, que considera o mundo constituído de átomos e se equivoca ao considerar a volúpia como sendo algo honesto. É claro que isto aconteceu a ele e a outros exatamente porque, dada a imperícia em discutir, achavam que tudo quanto concebiam na mente acontecia também nas próprias coisas. E este é um erro realmente grande. As coisas não se comportam nos raciocínios do mesmo modo que nos números. Nos números, de fato, tudo aquilo que é computado corretamente nos dedos, isto sem dúvida deve acontecer nas coisas, como quando, se de um cálculo se chegou a cem, a este número devem necessariamente corresponder cem coisas. O mesmo não se observa nas disputas. De fato, aquilo que o encadeamento dos argumentos conclui, nem sempre se mantém constante na natureza. Por esta razão com certeza estão fadados ao erro aqueles que pesquisam a natureza das coisas, mas desprezam a ciência da disputa. Se antes não se conhece qual raciocínio garante o caminho verdadeiro da disputa, qual garante apenas a verossimilhança, se não se conhece qual raciocínio pode ser confiável, qual pode ser suspeito, aí a verdade incorrupta das coisas não pode ser alcançada pelo raciocínio (HUGO DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 75-77).

São Vítor concebia a lógica como uma necessidade para o entendimento e discernimento de uma discussão e para ele um assunto só poderia ser bem interpretado quando as palavras eram entendidas com clareza. Apesar de Ockham e São Vítor estarem em períodos e realidades diferentes e distantes uma da outra, a análise deste último sobre as palavras, ou seja, acerca da necessidade do bom entendimento dos termos esclarecia o sentido da discussão

e era a questão essencial para a existência de um debate reflexivo e compreensivo. A lógica a que São Vítor se refere e a que Ockham propunha não se distanciava em demasia, pois Ockham também considerava como premissa de qualquer tema a ser abordado a boa interpretação oral.

As discussões de Ockham dentro da universidade medieval, pautadas na lógica e no conceito das palavras, como tratamos no capítulo anterior, valorizavam o uso da razão, do conhecimento intuitivo e abriam caminhos para os esclarecimentos sobre o poder que a fé exercia sobre os homens para o aprendizado de mundo. A necessidade de esclarecer o mundo pelo caminho racional, do intelecto, em decorrência das mudanças sociais do século XIV, dentre elas o comércio, propiciava condições para que os indivíduos se concentrassem nos debates e questionassem as coisas ainda não esclarecidas.

Ockham se atinha às discussões que visavam esclarecer o próprio “eu”, a existência, ou seja, esses esclarecimentos estavam voltados para a curiosidade de conhecer empiricamente a si próprio e ao mundo. Para nortear essas controvérsias, Ockham postulava que era necessário existir as causas produtivas e as causas essencialmente ordenadas e que as duas entrelaçavam as vidas dos seres na Terra.

Alguma coisa é produzida. Pergunto: De que causa produtiva? Ou é um ser que produz sem ser produzido, e é o que se quer provar, ou é produzido por outro, não se podendo ir ao infinito; logo, deve chegar-se a um ser que produz sem ser produzido. Demonstra-se a menor quanto às coisas essencialmente ordenadas: Nas causas

essencialmente ordenadas, requerem-se todas as causas ao mesmo tempo para a produção do efeito; portanto, se fossem infinitas, haveria um infinidade de coisas atualmente. Além disso, toda multidão das coisas causadas essencialmente é causada, e não por algum membro daquela multidão, porque então o mesmo seria causa de si mesmo; logo, é causada por algum ser não causado e que está fora da multidão dos causados (OCKHAM, 1973d, p. 396).

Deus produzia, mas não era produzido. Esse era o argumento de Ockham para evidenciar que se algo existisse ele era causado ou produzido, porém, para chegar a uma conclusão era preciso entender que mesmo sendo causado ou produzido necessariamente tinha de haver uma causa produtiva.

Todas as questões apresentadas por Ockham mostravam que a essência das coisas existentes derivava de um Ser Supremo que tinha a possibilidade de criar, produzir. Para crer na existência de Deus, era preciso que o homem refletisse e entendesse abstratamente o poder divino.

Aos dois argumentos seguintes respondo que toda a multidão, tanto a das causas essencialmente ordenadas como a das acidentalmente ordenadas, é causada, mas não por algum ser uno que é parte daquela multidão ou que está fora daquela multidão, mas um é causado por outro que é parte da multidão, e este outro por um terceiro, e assim ao infinito. Nem se pode provar suficientemente o oposto pela primeira produção. E portanto não se segue que uma e a mesma coisa cause toda a multidão, nem que a mesma coisa se cause a si mesma, porque não há um só membro que seja causa de tudo (OCKHAM, 1973d, p. 396).

Provar a existência de Deus de forma intuitiva era quase impossível, porque para tanto o homem deveria acreditar em sua própria existência e no motivo de sua formação como ser humano. Para isso, era preciso refletir, pensar racionalmente. Ockham mostrava ao homem que ele tinha essa possibilidade, bastava procurar entender a fé com os olhos da razão.

Parece que sim: Com efeito, um só mundo tem um só príncipe, como se diz no XII livro da *Metafísica*; ora, pode ser provado pela razão natural que há um só mundo, segundo Aristóteles no I livro *De Caedo (Sobre o Céu)*; logo, pela razão natural pode provar-se que há um só príncipe mas esse é Deus; logo, etc.

Mas, ao contrário: Um artigo de fé não se pode provar evidentemente; ora, é artigo de fé que existe um só Deus (OCKHAM, 1973d, p. 396).

Em concordância com Ockham, fé e razão deveriam ser entendidas pelo mesmo modo de compreensão, ou seja, Deus dava essa possibilidade ao homem, porém era necessário que este soubesse discernir uma questão da outra e entendê-las em sua vida.

O entendimento deveria partir do conhecimento abstrato de Deus, visto que, segundo Ockham, Deus era o príncipe do mundo e que podia ser compreendido por diversas acepções, porém, nenhuma delas deixava dúvidas sobre a existência de um Ser superior “digo que este nome “Deus” pode ter diversas acepções. Uma delas é que Deus é algo mais nobre e melhor que todo outro ser. Conforme outra, Deus é aquilo em comparação com o qual nada é melhor e mais perfeito” (OCKHAM, 1973/d, p. 397).

A prova da existência de Deus proporcionava dúvidas e questões, pois essa certeza não era possível de se ter intuitivamente. Assim, também não se poderiam saber quantos deuses existiam, ou seja, a prova de um único ser também era impossível.

Essas incertezas geravam nos indivíduos a criação de imagens e a credibilidade no raciocínio de cada homem ocorria conforme sua compreensão pelo uso da razão. Ockham asseverava que provar que Deus existia era impossível empiricamente e então ficava a critério de cada indivíduo crer na sua

existência. Com esse discurso, Ockham queria dizer que a razão era o caminho dos homens acreditarem na existência de um único Deus, mesmo sem vê-lo, e que isso só seria possível se os indivíduos compreendessem que era necessário um discernimento entre a fé e a razão. Para explicitar essa questão, ele ponderava que se existisse mais de um Deus, existiria também a possibilidade de um ser mais perfeito do que o outro. Isto não seria cabível desde que todos fossem deuses e que Deus era a perfeição. Desse modo, tudo levava a crer que Deus era uno, pois se Ele era perfeito, não era necessário existir mais deuses.

tomando “Deus” na primeira acepção, não se pode demonstrativamente provar que há um só Deus. O motivo é que, nessa acepção, não se pode evidentemente saber que Deus existe; logo não se pode saber com evidência que ele é um só. A inferência é clara. Prova-se o antecedente: A proposição “Deus existe” não é notória por si, visto que muitos duvidam dela; nem pode ser provada por proposições evidentes por si, porque em todo raciocínio se assumirá algo duvidoso ou acreditado; nem será conhecida por experiência, como é manifesto [...] se fosse possível provar evidentemente que Deus existe, tomando-se “Deus” nessa acepção, seria igualmente possível provar com evidência a unidade de Deus. O motivo é o seguinte: Se existissem dois deuses, A e B, naquela acepção A seria mais perfeito que todo outro ser; portanto, mais perfeito que B, e B mais imperfeito que A. Mas também B seria mais perfeito que A, pois pressupõe-se que é Deus. Por conseguinte, B seria mais perfeito e mais imperfeito que A, e A que B, num evidente contradição. Logo, se pudéssemos evidentemente provar que Deus Existe, tomando “Deus” nessa acepção, seria possível provar evidentemente sua unicidade (OCKHAM, 1973d, p. 397).

Por conseguinte, não se poderia provar que Deus era único, ou seja, conhecer Deus era possível somente por meio do conhecimento abstrato, o que levava os indivíduos a formar imagens sem o conhecimento intuitivo. Ockham propunha essa como uma das razões que levavam ao entendimento de que existiam coisas impossíveis de se conhecer intuitivamente, mas que nem por isso

deixavam de existir. Logo, a abstração fundada na fé e na razão (intuitivo) deveria partilhar da vida dos homens, cada qual levando ao seu conhecimento. Para Ockham, a prova da existência de Deus estava na própria existência dos seres humanos, haja vista que entendendo a existência dos homens por meio da razão era possível entender que um Ser superior a tudo e a todos criara seres inferiores e lhes dera a possibilidade de gerar outros seres semelhantes a sua espécie.

A prova da existência de Deus que Ockham preconizava em seus discursos como foco principal para provar aos homens que os caminhos da fé e da razão poderiam ser discernidos e entendidos norteou discussões pautadas na crença e na dúvida de um ser que cuidava dos homens na Terra. Ockham não duvidava dessa existência, mas tentava mostrar aos indivíduos que Deus lhes proporcionava o livre-arbítrio, isto é, o Ser Criador de todas as coisas deu aos homens a vida e a escolha de entendimento teria que ser administrada pelos próprios sujeitos. Portanto, conhecer empiricamente o mundo já não se refletia em esperar que as respostas viessem por via da fé, mas sim de experimentar, levantar hipóteses, questionar e até duvidar do que não era conhecido pela razão, reflexão.

Ockham distinguiu a filosofia da teologia, anunciando que ambas tinham o seu conhecimento e suas verdades, porém era preciso esclarecer os seus ensinamentos para compreender a realidade. Essa realidade, para o autor, era ter a noção do que era o conhecimento, o entendimento da natureza pela ciência. Ele tentou provar, em uma de suas obras, que a ciência apresentava várias definições e para chegar ao conceito de ciência era necessário saber distinguir o conhecer abstrato do intuitivo. Essa é a próxima questão que abordaremos, procurando analisar que ciência para Ockham era duvidar da fé (abstração), mas, ao mesmo tempo, entender que o conhecimento abstrato, por via da razão, também proporcionava o entendimento da existência de Deus.

4.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O ENTENDIMENTO DE CIÊNCIA PARA OCKHAM

Entendendo que o modo de conceber a ciência se modifica de acordo com as necessidades historicamente postas, isto é, que os homens estão sempre buscando novas formas de atender as necessidades sociais, perceberemos que a concepção de ciência para Ockham ia além do conceito de experimentar ou conhecer as coisas em sua íntegra. Para ele, a ciência estava na mente das pessoas, inculcada em um saber que após vários entendimentos chegava à alma como informação; esta, para ele, seria a ciência humana.

A prova da existência dessa ciência humana era considerar a ciência como um hábito que se tornaria uma qualidade. Nesse caso, segundo Ockham, essa ciência seria o conhecer racional, porque quando já existia a reflexão, o entender pela inteligência, o sujeito não apreenderia mais do que já tinha conhecido; entretanto, quando o entendimento ainda estava pela via da fé e passava pela via da razão, a alma adquiria algo que antes não possuía, ou seja, a compreensão racional. Para Ghisalberti, essa definição de ciência vista por Ockham como repetição voluntária se tornava uma qualidade existente na mente.

O ato de saber é seguramente uma qualidade; na verdade, com tal ato a alma adquire alguma coisa que anteriormente não possuía, vindo a conhecer alguma coisa que antes não conhecia. Esta alguma coisa que é adquirida pela alma deve ser ou um ato de inteligência ou um ato de vontade, isto é, deve tratar-se de uma qualidade. À mesma conclusão se chega também refletindo sobre o fato de que um hábito, originado da repetição de determinado ato, coloca aquele que o possui em condição de maior disposição para o próprio ato; isto é, passa-se a ter alguma coisa que antes estava ausente, e esta alguma coisa não pode residir senão num sujeito (GHISALBERTI, 1997, p. 53).

Ockham definia a ciência no aspecto de saber distinguir o racional do divino, ou seja, considerava que a ciência tornava-se ciência quando a experiência era realizada intuitivamente.

A insistência de Ockham quanto ao fazer ciência objetivava deixar claro que explicar os conceitos pela razão não significava deixar de acreditar na existência de Deus. Ao contrário, para ele a ciência, a reflexão auxiliaria os indivíduos a crer na existência de Deus pela fé e de acordo com esse entendimento Ockham buscava levar aos homens um conhecimento intuitivo, isto é, aquele que esclarecia a realidade ainda desconhecida.

Tudo o que poderia ser conhecível era entendido pela intuição ou abstração. Intuitivamente poder-se-iam compreender as coisas pelos meios naturais, isto é, comprová-las empiricamente, porém o conhecimento abstrativo não poderia compreender a espécie sem um prévio conhecimento intuitivo e reflexivo.

Ademais, toda coisa conhecida em si, ou é apreendida intuitivamente ou abstrativamente: logo, se a essência divina é conhecida em si, é apreendida por nós, ou intuitivamente ou abstrativamente. Não intuitivamente, é claro, porque esse é o conhecimento beatífico, impossível de ser adquirido por meios puramente naturais. Também não abstrativamente, porque, como se declarou no *Prólogo*, nenhuma coisa pode ser conhecida em si por nós abstrativamente por meios puramente naturais, sem ter sido conhecida antes intuitivamente. Com efeito, se é conhecida abstrativamente, sê-lo-á por um conhecimento intuitivo do mesmo, e é o que se queria provar, ou por uma “espécie” da coisa, o que não se há de admitir, tanto porque, como se provará depois, essa “espécie” é inadmissível, quanto porque, como se vê em outros casos, a “espécie” não basta para o conhecimento abstrativo sem um prévio conhecimento intuitivo (OCKHAM, 1973j, p. 388).

Ockham postulava que tudo para ser apreendido era preciso ser experimentado, analisado. Não bastava imaginá-lo. Algo para ser tomado como real deveria ser compreendido desde a sua base, as suas raízes. Com isso, o autor contradizia a ciência teológica que explicava a natureza pela compreensão abstrativa, ou seja, os homens percebiam, mas não discutiam sua originalidade, suas diferenças de espécies.

De fato, todo conceito denominativo tem uma definição nominal em que se põe alguma coisa no caso reto e outra coisa no caso oblíquo. Aí então pergunto de uma parte dessa definição nominal: tem uma definição nominal semelhante, ou não? Na hipótese negativa, temos o que se queria provar, isto é, que tal conceito é necessariamente quiditativo. Ou tem uma definição nominal, e então pergunto sobre as suas partes como antes: dessa forma, ou haverá um processo ao infinito, ou se chegará a algum conceito quiditativo daquilo de que se predicará o primeiro conceito denominativo (OCKHAM, 1973j, p. 388).

As coisas, apesar de possuírem a mesma origem, não eram estritamente semelhantes. Para Ockham, não bastava compreender que tudo era predicável, descendia de Deus, ou seja, que Ele era o Criador, pois as

coisas necessitavam ser nomeadas para serem compreendidas. Deus era a origem de tudo e de todos, porém não necessariamente existia uma perfeita semelhança com seu Criador e seus predicáveis¹¹. Por isso, o autor referia-se a todas as criaturas como unívocas, como um conceito comum a muitas coisas com semelhanças.

Tratando-se da analogia, direi antes de quantas maneiras se toma o termo “unívoco”. Saiba-se que, num primeiro modo, denota um conceito comum a coisas que têm uma perfeita semelhança em tudo o que é essencial, sem qualquer dessemelhança. Isso é a verdade não somente em conceitos substanciais, mas também em acidentais, de modo que na forma acidental da mesma natureza. Exemplo: ainda que a brancura no quarto grau e nos outros três graus não seja absolutamente brancura. Tomando-se assim “unívoco”, somente é unívoco um conceito de espécie especialíssima, dado que nos indivíduos da mesma espécie não

se encontra nada que seja de natureza diferente em um e no outro (OCKHAM, 1973j, p. 389).

Entretanto, o conceito unívoco podia, também, alterar o sentido de semelhança e mostrar que unívoco levava a crer na falta de semelhança entre as criaturas. Conforme Ockham, todo conceito que se referia a Deus e às criaturas era unívoco e podia ser investigado e entendido de maneira abstrata ou empírica.

Ockham tentava mostrar que nada na natureza deveria ser analisado sob o mesmo ponto de vista; tudo poderia ser questionado e analisado pelo próprio homem, bastava ele, por si mesmo, procurar uma explicação por meio do conhecimento intuitivo.

¹¹ Nota de H. L. Faeh: “Como o sujeito singular ‘Deus’ inclui o predicado singular ‘é’ como algo que lhe compete necessariamente, assim o sujeito ‘deuses’, no plural, parece incluir o predicado ‘são’, no plural, como algo que lhe pertence necessariamente” (OS PENSADORES, 1973, p. 306).

Existiam diferentes formas de interpretações, ou seja, um só conceito estabelecia a possibilidade do indivíduo analisar a questão sob vários ângulos. Assim, crer no que não se via e não se conhecia criava dúvidas que poderiam levar os homens a um conhecimento errôneo.

A primeira e a segunda univocação os santos as negam de Deus. A primeira, porque nada de essencial é da mesma natureza em Deus e na criatura; a segunda, porque nada de accidental é da mesma espécie em Deus e na criatura. Com efeito, assim como a essência de Deus é diferente da essência da criatura, também o são a sabedoria de Deus e sua bondade. Por isso diz Damasceno que Deus não é sábio, mas supersábio, nem bom, mas superbom. Quanto à terceira, os próprios santos a admitem, tanto naqueles que professam a univocação como os que a negam. Também os filósofos atribuíram a Deus tal univocação. Se, porém, tomarmos “unívoco” no segundo sentido, há muitas univocações no gênero, porque aquilo que concorda apenas no conceito do gênero é muito dessemelhante, visto que, por mais semelhança que apresente, como se mostrou antes, tem muitas coisas desiguais [...] (OCKHAM, 1973j, p. 389-390).

Na realidade, tudo tinha sua forma de ser e sua descrição. Assim sendo, não se deveria descrever algo, mesmo procurando descrevê-lo em sua íntegra, pois cada coisa exigia um conhecimento e uma conclusão.

Quando se diz que uma descrição de outra espécie causa um simples conhecimento de outra espécie, a afirmação peca de muitos modos. Primeiramente, porque uma definição do sujeito nunca origina um conhecimento incompleto do sujeito, já que este conhecimento é pressuposto parcialmente causar certo conhecimento complexo pelo raciocínio, o qual pressupõe o conhecimento incompleto do sujeito. Em segundo lugar, porque dado que uma descrição do sujeito causasse efetivamente esse conhecimento simples do sujeito, não se segue por isso que descrições de outra espécie podem ter algum efeito da mesma espécie, como se evidencia pelo fato de que o calor pode ser produzido pelo sol e pelo fogo, e de que o amor provém do conhecimento e da vontade (OCKHAM, 1973j, p. 387).

Uma mesma coisa, portanto, não poderia ser conhecida por duas ou mais ciências de espécies diferentes, visto que isso causaria um entendimento controverso de sua natureza, apesar de os termos serem reconhecidos pela teologia e pela ciência natural por meio de ciências diferentes. O entendimento acerca de determinada espécie por ciências diferentes provocaria uma compreensão divergente da realidade das coisas, pois as conclusões sofreriam conflitos de interpretações e de reconhecimento dos termos.

Com efeito, algo deveria ser entendido de uma só maneira por todas as ciências, a existência de Deus, mas Deus não poderia ser conhecido em sua íntegra, ou seja, somente por meio do intelecto abstrato. Essa forma de reconhecimento fazia com que Ele fosse compreendido pelas diversas ciências com algumas contradições.

Existe algum conceito uno, comum a Deus e às criaturas e que é predicável deles essencialmente e no primeiro modo de predicação intrínseca.

Acerca disso, mostrarei primeiro que Deus não pode ser conhecido em si, de modo que a própria essência divina termine imediatamente o ato da intelecção, sem o concurso de nenhum outro objeto.

Em segundo lugar, que não pode ser concebido por nós na vida atual num conceito simples e que lhe seja próprio.

Em terceiro lugar, que pode ser concebido por nós em certo conceito comum, predicável dele e dos outros.

Em quarto lugar, que algum conceito desses, em que pode ser concebido por nós, é quiditativo.

Em quinto e último lugar, como conseqüência do que ficou dito, mostrarei que algum conceito uno é predicável de Deus e dos outros essencialmente e no primeiro modo de predicação intrínseca (OCKHAM, 1973j, p. 387).

Conhecer Deus em sua íntegra era algo muito difícil, mas poder-se-ia conhecer intuitivamente o que era predicável de Deus, ou seja, aquilo que Deus criou e que poderia ser comprovado pela fé ou pela razão, isso faria com que se pudesse ter um conhecimento sem contradições.

De acordo com Ockham, as coisas possuíam, então, duas possibilidades de conhecimento: a abstração e a intuição, todavia, o homem deveria saber entender os dois caminhos e defini-los como base para o entendimento das coisas, ou seja, se os indivíduos compreendessem que ambas as questões – fé e razão – eram o caminho de se chegar ao conhecimento de algo, seria mais fácil refletir e fazer com que o entendimento se fundamentasse pelo crivo do intelecto. O conhecimento intuitivo era o conhecer pela ciência, pela razão e pela repetição, o qual passava a integrar a alma dos homens, sem a dúvida de entender. Alféri comenta essa progressiva experiência que Ockham propunha e sua discussão a respeito da singularidade de cada coisa conhecida.

Seguindo a gênese progressiva da experiência, é seu fato fundamental que nós abordamos com a produção dos conceitos: a saber, que nós temos de nos haver com coisas singulares em séries. Ao simples fato da semelhança das características das coisas, fato que se dá em uma super abundância indefinidamente explorável, na sua complexidade indefinida dos temas e das suas variações, responde essa situação empírica que é a nossa. Sobre a gênese subjetiva dessa relação às séries nos conceitos, Ockham foi pouco esclarecedor. É, entretanto, essa gênese, essa situação do pensamento – ou do espírito – no meio das séries que todas as descrições de aspecto fenomenológico da apreensão esclarece de um dia novo. Ao invés de fundamentar as séries sobre algum modelo comum real das características do ser, Ockham as fundamenta sobre a simples semelhança e sobre um verdadeiro trabalho de serialização no pensamento. O fato de nós termos de nos haver com séries, com tal homem como um homem entre os outros, tal rosa como uma flor entre as outras, é dessa forma que ao mesmo tempo reconhecido como um fato amplamente dominante e entretanto, como derivado, não original resultando de uma elaboração. É a partir da relação original no singular como tal, essa derivação é reconstituída. E é, ao mesmo tempo, toda a experiência que deve ser invocada. Esse trabalho se enveredou secretamente << de modo oculto>> desde a intuição original e imediata do singular, ao distanciamento decisivo do ato e do objeto. Nesse distanciamento primeiro, assinalado pelo paradoxo da intuição de uma coisa ausente, o motor de toda elaboração arrancou: é o hábito, o princípio interno de repetição dos atos na ausência do seu objeto. E assim, ao se deparar com uma coisa singular, se inicia como uma máquina a produzir atos em série. Um mesmo traço, ou um mesmo ato repetitivo que se libera de sua origem (abstração, imaginação, memória intelectual); depois, vários traços ou atos que se sobrepõe, e formam o tema de uma visão de várias coisas (conceito). No interior, arrebentação de atos repetidos como uma projeção autônoma para o singular, incessante mas descontínua; no exterior alinhamento dos singulares de acordo com suas semelhanças, se deixando visar doravante através das semelhanças como um tema no qual existe apenas variações: séries exteriores e séries interiores (ALFÉRI, 1989, p. 212-213).¹²

¹² Suivant la genèse progressive de l'expérience, c'est son fait fondamental que nous abordons avec la production des concepts: à savoir que nous avons affaire aux choses singulières dans des séries. Au pur fait de la ressemblance du côté des choses, fait qui se donne dans une surabondance indéfiniment explorable, dans la complexité indéfinie des thèmes et de leurs variations, répond cette situation empirique que est la nôtre. Sur la genèse subjective de ce rapport aux séries dans les concepts, Ockham fut peu bavard. C'est pourtant cette genèse, cette situation de la pensée – ou de l'esprit – au milieu des séries que toute as description d'allure phénoménologique de l'appréhension éclaire d'un jour nouveau. Au lieu de fonder les séries sur quelque modèle commun réel du côté d l'étant, Ockham les fonde sur de simples ressemblances et sur un véritable travail de sérialisation dans la pensée. Le fait que nous avons affaire à des séries, à tel homme comme un homme parmi d'autres, telle rose comme une fleur parmi d'autres, est ainsi à la fois reconnu comme un fait largement dominante et pourtant comme dérivé, non originaire résultant d'une élaboration. C'est à partir du rapport originaire au singulier en tant que tel cette dérivation est reconstituée. Et c'est, du même coup, toute l'expérience qui doit être invoquée. Ce travail, il s'est engagé secrètement, <<de façon occulte>> dès l'intuition originaire et immédiate

Alféri (1989) preconiza que na concepção de Ockham o conhecimento se formava com uma série de informações que iam sendo adquiridas pela fé ou pela razão e que, aos poucos, após se ter produzido um conceito reflexivo de determinadas coisas, elas tornavam-se singulares, com características individuais, particulares, dando-se, assim, o conhecimento pela razão. A preocupação de Ockham estava na prova de Deus como único e reconhecido por uma única ciência.

Não obstante esse argumento, urge sustentar que Deus evidentemente conhece todos os futuros contingentes. Mas não se exprimir de que maneira. Pode-se, contudo, dizer que o próprio Deus ou a divina essência é um conhecimento intuitivo, de si mesmo e de todas as outras coisas que podem ser feitas ou não, conhecimento tão perfeito e tão claro, que constitui também um conhecimento evidente de tudo o que é passado, futuro e presente. Do mesmo modo como de nosso conhecimento intuitivo e intelectual dos extremos consegue nosso intelecto conhecer evidentemente algumas proposições contingentes, também a própria essência divina é um conhecimento pelo qual não só é conhecida a verdade necessária e a contingente da atualidade, mas também qual a parte da contradição será verdadeira e qual a falsa. E isso talvez não se deve à determinação de sua vontade. Mas mesmo suposto, por impossibilidade, que a vontade de Deus não fosse causa eficiente, nem total nem parcial, dos efeitos contingentes, mas continuando a existir o conhecimento divino tão perfeito como é agora, ainda seria por esse conhecimento que Deus saberia evidentemente a parte da contradição falsa e verdadeira (OCKHAM, 1973d, p. 398).

du singulier, dans l'écart décisif de l'acte et de l'objet. Dans cet écart premier, signalé par le paradoxe de l'intuition d'une chose absente, le moteur de toute élaboration s'est ébranlé: c'est l'habitus, le principe interne de répétition des actes en l'absence de leur objet. Et ainsi, dans le face-à-face espacé avec une chose singulière, s'enclenche comme une machine à produire en série des actes. Une même trace trait ou un même répété qui se libère de son origine (abstraction, imagination, mémoire intellectuelle); puis, plusieurs traces ou traits qui se superposent et forment le thème d'une visée de plusieurs choses (concept). A l'intérieur, déferlement d'actes répétés comme une projection autonome vers le singulier, incessante mais discontinue; à l'extérieur, alignement des singuliers selon leurs ressemblances, se laissant viser désormais à travers la ressemblance comme un thème don't il n'exite que des variations: des séries dehors et des séries dedans (ALFÉRI, 1989, p. 212-213).

A fé possibilitava compreender Deus como um Ser uno, porque ao concluir que Deus era um Ser superior com poder de criação dos outros seres, concluir-se-ia também que não havia mais que um Deus, pois não existia outro ser superior e nem semelhante a Ele e que Ele era o conhecedor de toda a verdade e das falsas suposições.

As reflexões de Ockham voltadas para a necessidade de se conhecer Deus como uno, perfeito, verdadeiro e reconhecido pela ciência como o Criador de tudo e de todos, porém sem ser reconhecido de forma empírica, tornou-o um diferencial em relação aos outros autores que tratavam das mesmas questões, visto que Ockham afirmava que não seria possível conhecer o mundo sem ser pela razão, pelo intuitivo, mas que algumas coisas, ou seja, o principal, Deus, poderia e deveria ser entendido pela abstração como verdade absoluta da sua existência. Ockham, ao mesmo tempo em que direcionava os homens para o conhecer racional, mostrava que para tudo havia uma exceção, uma forma de entender o que não poderia ser comprovada pelos olhos do conhecer intuitivo. Assim, ele discursava sobre suposições que poderiam ser verdadeiras e acerca das verdades lógicas, concretas. A seguir, estudaremos o que seriam essa verdade lógica e o termo suposição para Ockham, lembrando que não é nosso propósito apresentar uma definição fechada dos conceitos em Ockham, mas analisá-los no âmbito de nosso debate em torno das mudanças educacionais.

4.3 SOBRE OS TERMOS VERDADE E SUPOSIÇÃO ANALISADOS POR OCKHAM

Os termos verdade e suposição para Ockham estavam pautados na proposição de algo que poderia ser considerado verdadeiro ou falso. Dessa forma, a discussão a respeito desses conceitos traz como fundamento das suas abordagens a veracidade da existência de Deus para provar que as suposições poderiam ou não ser verdadeiras.

Para o autor, tanto o sujeito quanto o predicado podiam corresponder aos termos supostamente verdadeiros ou falsos, e quando alguma coisa era situada de determinada forma, sem que tivesse sido contemplada intuitivamente, a conclusão seria definida como verdadeira desde que o ouvinte já conhecesse empiricamente a proposição suposta. Eis o exemplo de Ockham:

Assim é que, por esta proposição: “O homem é animal”, se denota que Sócrates é verdadeiramente um animal, de modo que se formula uma frase verdadeira ao dizer: “Este é um animal”, apontando-se Sócrates. Pela proposição, porém: “‘Homem’ é um nome”, denota-se que a palavra “homem” é um nome, e por isso nessa frase a suposição de “homem” é semelhante palavra.

Igualmente, pela proposição “A coisa branca é um animal”, denota-se que aquilo que é branco é um animal, de modo a ser verdadeira a frase: “Isto é um animal”, designando-se aquela coisa que é branca, e por isso o sujeito “supõe” por ela. O mesmo se diga proporcionalmente do predicado, pois, pela proposição: “Sócrates é branco”, denota-se que Sócrates é aquilo que tem brancura e por isso o predicado “supõe” por aquilo que tem brancura. E, se nada mais de Sócrates tivesse brancura, a suposição do predicado seria precisamente Sócrates. Uma regra geral, porém, é que nunca um termo em qualquer proposição, ao menos quando tomada significativamente, “supõe” por alguma coisa, a não ser que se predique realmente dela (OCKHAM, 1973i, p. 369).

O exemplo de Sócrates denota que para Ockham as palavras, os nomes correspondiam a uma reflexão de tudo o que se ouvia ou se via e que era preciso tentar entendê-los. A citação acima indica que a palavra branco, predicado, associada ao nome Sócrates, já conhecido por todos, levava a crer e a confirmar que Sócrates era branco, além de ser um animal. Ou seja, os termos branco, animal e Sócrates definiam bem o que todos já sabiam, mas não viam. Desse modo, supunha-se que Sócrates era homem e era branco, visto que não poderia ser conferido empiricamente.

Com isso, segundo Ockham, a razão inferia na compreensão, pois todos sabiam que Sócrates era um homem e que era branco, mesmo sem conhecê-lo. Em conformidade com o autor, mesmo que o entendimento fosse abstrato, poder-se-ia, pela via racional, reflexiva conhecer o que estava sendo suposto.

Essa teoria de Ockham sobre suposições, na visão de Ghisalberti, só era considerada como verdadeira quando constituía uma proposição na qualidade de sujeito ou de predicado se ambos designassem um conceito indubitado.

Nas proposições: ‘o homem corre’, ‘o homem é uma espécie’, o termo *homem* mantém sua função significativa, embora estando no lugar (isto é, supondo) de coisas muito diversas; no primeiro caso, a palavra homem indica indivíduos concretos (Tício, Caio etc.), no segundo caso, designa um conceito. Sem dúvida, o significado próprio do termo *homem* é o do primeiro caso; contudo, em virtude da suposição, o termo pode ser usado também de uma maneira que prescinde de seu significado próprio, mas que não o altera, e passa então a designar qualquer

outra coisa (em nosso caso, um conceito) (GHISALBERTI, 1997, p. 45).

Ainda citando Ghisalberti (1997), a referência sobre as suposições deveria sempre derivar de termos concretos ou conceituais, mas que prescindissem do seu significado próprio, do seu sentido real. Portanto, referir-se a Deus, para Ockham, era provar por meio da suposição abstrata que Deus existia e que Dele tudo descendia.

Ockham procurava estabelecer, dentro da teoria da suposição, uma subdivisão de entendimentos que propiciava aos indivíduos uma liberdade de opção de compreensão, a vista disso ele ampliava a maneira de supor o conhecimento não-intuitivo, empírico. Ockham partia da suposição dos termos, que seria a forma de justificar o sujeito e o predicado, e seguia mostrando que a suposição desses termos poderia ser dividida, ou seja, para afirmar que todo homem era um animal, bastava separar o sentido das palavras empregadas para justificar a frase, porque quando a referência denotava que o homem era animal, não era preciso justificar mencionando que todos os homens eram animais, visto que só a palavra homem já apregoava o sentido.

A outra alternativa de Ockham para compreensão dos termos era a de que toda proposição poderia ter uma suposição pessoal. Segundo o autor, o entendimento dos termos, em muitos casos, poderia ser chamado de material, simples e pessoal. Simples quando o sujeito e o predicado supunham uma relação pessoal ao tema sugerido, o que Ockham denominava intenção da alma, pois para ele o significado do termo era voltado para um entendimento único.

Material quando o termo não supunha uma significação direta ao sujeito, mas a frase apresentava um sentido verdadeiro. O exemplo de Ockham é “Homem é um substantivo” (OCKHAM, 1973i, p. 370), logo, ele afirma que homem estava atribuído ao substantivo, porém homem tinha um outro significado, o de próprio homem. Por conseguinte, homem era um substantivo, não deixava de estar correto, mas a proposição real seria de que o homem era homem.

O termo pessoal seria quando apontava algo que a suposição do sujeito determinava como singular, ou seja, para Ockham o conceito de pessoal indicava algo que, mesmo sendo falso, aparentava ser verdadeiro; eis o exemplo “Uma planta dessa espécie cresce no meu jardim” (OCKHAM, 1973i, p. 372). Essa frase poderia ser verdadeira ou falsa, todavia, era pessoal, aparentava ser real.

Pode-se, pois, formular a seguinte regra: Quando um termo dessa tríplice suposição se compara com um extremo, que é comum aos incomplexos ou aos complexos, falados ou escrito, sempre pode ter uma suposição material, e tal proposição deve distinguir-se. Quando, porém, é comparado com um extremo que significa uma intenção da alma, cumpre-se ser distinguida a proposição, porque pode o termo ter uma suposição simples ou uma pessoal. Quando, contudo, o termo se compara com um extremo comum a todos os anteriores, deve distinguir-se a proposição, porque pode ter suposição simples, material, e pessoal. E assim se deve distinguir esta frase: “Homem se predica de muitos”, porque, se “homem” se predica de muitos; se tiver uma suposição simples ou material, quer pela palavra falada, quer pela escrita, é verdadeira, porque então tanto a intenção comum como a palavra, falada ou escrita, se predicam de muitos (OCKHAM, 1973i, p. 372).

Ockham retoma a questão da palavra escrita ou falada para afirmar que os termos usados como suposição poderiam ser avaliados dependendo da forma como estavam sendo propostos. Quando ele dava o exemplo dos homens que se predicavam, asseverava que mesmo sendo a palavra escrita ou falada tinha a mesma conotação, pois o homem se afirmava em qualquer circunstância como homem e que mesmo sem saber de qual homem se estava falando poder-se-ia entender que uns derivavam dos outros, sem necessitar de uma comprovação visual.

Essa forma de afirmação levava-o a comprovar a veracidade de Deus sem precisar dos olhos humanos para visualizá-lo, haja vista que se os homens poderiam ser confirmados como homens predicados uns dos outros sem haver uma comprovação empírica, logo Deus, que criou tudo e todos, não necessitaria de proposição material para ser comprovado, pois sua confirmação de existência se dava pela suposição que dizia respeito à intenção da alma.

Da mesma forma, distinguam-se as seguintes proposições: “ ‘Homem’ se predica de muitos” , “ ‘Risível’ é uma propriedade do homem”, “ ‘Risível’ se predica primeiramente do homem” , as quais têm vários sentidos tanto da parte do sujeito como do predicado. Igualmente deve distinguir-se a proposição: “ ‘Animal racional’ é definição do ‘homem’ “, porque, se tiver suposição simples, é verdadeira, mas falsa se sua suposição for pessoal. O mesmo se diga de muitas outras frases semelhantes, como estas: “A sabedoria é um atributo de Deus”, ‘Criativo’ é uma propriedade de Deus” , “A bondade e a sabedoria são atributos divinos”, “A bondade se predica de Deus”, “Inascibilidade é uma propriedade do Pai”, etc. (OCKHAM, 1973i, p. 371).

Deus, para Ockham, estava acima de tudo e de todos e os sentimentos utilizados pelos homens na terra não deixavam de ser um atributo divino dos quais nunca se poderia duvidar. Apesar da clareza do estabelecimento de uma discussão entre verdade e suposição, denotando que o empírico sobrepuja o conhecimento abstrato, Ockham fundamenta em suas afirmações as explicações pautadas em Deus como Criador do mundo e sem confirmação visível de sua existência. Zilles (1996) justifica as discussões de Ockham esclarecendo que

Segundo Ockham, não podemos ter nenhuma notícia intuitiva de Deus, nem pelos sentidos, nem pela inteligência. Portanto, se o conhecimento abstrativo pressupõe o intuitivo, é impossível conhecer a Deus por meios naturais. Por nenhum conhecimento direto e intuitivo. Mas Deus pode infundir-nos um conhecimento abstrativo de si mesmo, ou seja, Deus pode causar na alma uma noção abstrativa da divindade, um conceito. Podemos receber, assim, um conceito sem saber se existe a realidade correspondente (ZILLES, 1996, p. 124).

Desse modo, podemos dizer que mesmo Ockham sendo considerado por alguns autores o último dos escolásticos medievais, visualizando os problemas sociais e buscando soluções concretas, por meio de experiências, para a vida prática dos homens, ele traz em suas manifestações o eixo norteador do mundo medieval, ou seja, a existência de Deus como comprovação de todas as coisas terrenas.

O pensamento prático de Ockham, no qual ele tentava mostrar a veracidade de todas as coisas, seja por meio das palavras ou das suposições,

tinha uma implicância direta com o pensamento teológico, que visava esclarecer e favorecer a compreensão do abstrato pela via da razão. Do ponto de vista de Fernando Aranda Fraga, Ockham se pautava em um *voluntarismo teológico*, ou seja, da credibilidade que Deus criou a tudo e todos e que estes procedem da Sua vontade.

Agora bem, percebe-se em Ockham, que todas estas implicâncias, vêm mediadas por seu pensamento teológico. Especificamente, com respeito ao reflexo da teologia na moral, este vem pautado do “voluntarismo”. Já que a existência de Deus não é objeto de demonstração, a não ser pela fé, não será possível prová-lo nem demonstrar-se a unicidade. Isto conduz a uma afirmação, muito forte, por verdadeiro, de que não há coisas boas ou más em si mesmas, a não ser somente em virtude dos decretos positivos da vontade divina (FRAGA, 2000, p .449).¹³

Como apregoa Fraga (2000), de acordo com Ockham as suposições poderiam ser boas ou más e isso poderia ser comprovado pela análise do indivíduo que iria avaliá-las. Por isso Ockham propunha várias maneiras de interpretar as suposições. Entretanto, cabe ressaltar que Ockham, ao procurar provar a direta ligação da singularidade do real, postulava que esse conhecimento era uma realidade desconhecida e caberia aos homens tentar entender a sua substância singular por meio da experiência ou das exigências necessárias para a verdade de uma proposição singular.

Como exemplo para essas discussões, Ockham cita Sócrates e a humanidade, tentando mostrar que se não fosse possível provar empiricamente determinados termos, estes deveriam ser analisados reflexivamente, visto que algumas formulações eram falsas quando expressavam argumentos que não cabiam como proposição singular.

Daí se vê serem falsas, em sua formulação, as seguintes proposições: “Homem pertence à quiddidade de Sócrates”, “Homem é da essência de Sócrates”, “A humanidade está em

¹³ Ahora bien, se percibe em Ockham, que todas estas implicancias, vienen mediadas por su pensamiento teológico. Especificamente, con respecto al reflejo de la teologia en la moral, este viene a colación del “voluntarismo”. Puesto que la existencia de Dios bi es objeto de demostración, sino de la fe, no será posible probarlo ni demostrar-se la unicidad. Esto conduce a la afirmación, muy fuerte, por cierto, de que no hay cosas buenas o malas en sí mismas, sino sólo en virtud de los decretos positivos de la voluntad divina (FRAGA, 2000, p .449).

Sócrates”, “Sócrates tem humanidade”, “Sócrates é homem pela humanidade” e muitas proposições semelhantes, admitidas por quase todos. A falsidade delas é patente. Com efeito, tomemos como exemplo uma, esta, digamos: “A humanidade está em Sócrates”. Pergunto: Em lugar de que está o termo “humanidade”? Ou substitui a coisa, ou uma intenção, isto é, ou por ele se denota que há em Sócrates uma verdadeira fora da alma, ou que a intenção da alma está em Sócrates. Se “supuser” por uma coisa, pergunto: Por que coisa? Será por Sócrates, por uma parte de Sócrates ou por uma coisa que nem é Sócrates, nem uma parte de Sócrates? Se por Sócrates, é falsa a afirmação, porque nada que é Sócrates está em Sócrates, visto que Sócrates não está em Sócrates, ainda que Sócrates seja Sócrates. E do mesmo modo a humanidade não está em Sócrates, mas é Sócrates, se a suposição de “humanidade” é a coisa que é Sócrates. Se, porém, “humanidade” está em lugar de uma coisa que é parte de Sócrates, a afirmação é falsa, porque tudo quanto é parte de Sócrates ou é matéria, ou é forma, ou é composto de matéria e forma, e uma só forma humana, mas não outra, ou uma parte integral de Sócrates. Entretanto, nenhuma dessas partes é humanidade, como se evidencia indutivamente. Realmente, a alma intelectual não é a humanidade, pois nesse caso a verdadeira humanidade teria permanecido em Cristo durante o tríduo (de sua morte) e por conseguinte a humanidade estaria verdadeiramente unida ao Verbo durante os três dias, sendo conseqüentemente verdadeiro homem, o que é falso (OCKHAM, 1973e, p. 374-375).

Ao tentar esclarecer que a humanidade não se fundamentava em um só homem, mas que na verdade representava em parte todos os homens e que Sócrates não poderia ser tido como representante da humanidade, Ockham insere que o corpo e a matéria de Sócrates não representavam a humanidade, haja vista que somente a alma era a representante, logo, era uma parte de Sócrates e não o seu todo. A afirmação de que “a humanidade está em Sócrates”, portanto, era falsa.

Conforme Ockham, as frases mal formuladas contribuíam para uma interpretação errônea do significado dos termos, o que, por sua vez, causava um entendimento errado do sentido daquilo que era para ser conhecido na íntegra. Desse modo, as palavras escritas ou faladas correspondiam a uma análise profunda e deveriam ser muito bem avaliadas antes de serem inferidas.

Do ponto de vista de Paola Muller (1999), Ockham atribuía exemplos e significados aos termos na tentativa de que não surgissem dúvidas ao se pronunciarem as palavras e, com isso, ele definia os nomes procurando estabelecer uma significação direta do objeto com a sua realidade.

Uma ulterior distinção entre os termos é a que ocorre entre os termos absolutos, que significam um objeto como ele é, que o objeto possa existir ou não, por si, na realidade, e os termos conotativos, que significam um objeto como determinativo de um outro. O absoluto em sentido lógico ou gnosiológico é aquilo, cujo conhecimento não é relativo a outros conhecimentos, ou seja, condicionado ou dependente; é, portanto, a verdade imediata do saber humano. Um nome é dito absoluto, quando significa, sob o mesmo título e sob o mesmo modo, tudo o que significa; exprime seu objeto diretamente, sem significar, ao mesmo tempo, qualquer outra coisa. Tais são todos os nomes a categoria da substância e os nomes abstratos da categoria da qualidade. Os nomes absolutos não têm propriamente uma única definição nominal, isto é, tal que exprima o significado da palavra, enquanto podem tê-la os nomes conotativos, que significam uma coisa, primária e diretamente, e uma outra, secundária e indiretamente. Por exemplo, o termo “branco” significa diretamente o objeto que é branco e indiretamente a brancura que é possuída pelo sujeito (MULLER *apud* OCKHAM, 1999, p. 38-39).

Muller explica que para Ockham os termos se distinguem pela explicação da verdade do objeto. Sendo assim, eles eram determinados como absolutos ou como conotativos, e como o próprio nome já apresentava, o absoluto era aquele que não suscitava ter dúvidas para crer, ou seja, os predicados coadunados ao sujeito explicitavam a coerência de verdade existente pela frase formulada. Entretanto, o termo conotativo implicava incerteza quanto à relação verídica entre o sujeito e o predicado. Como exemplo, Muller assevera que o termo branco poderia ser considerado como termo absoluto, entendendo que a qualidade branco não sugere outras definições, pois quando se diz que é branco o intelecto humano já estabelece a representação direta da indicação proposta.

Por conseguinte, os termos conotativos, explica Muller, implicam uma definição abstrata que informa ao leitor ou ao ouvinte uma indefinição e combinação de conceitos. Com esses termos não se estabelece uma ligação

direta e conclusiva sobre a frase pronunciada, podendo haver várias interpretações quanto ao predicado. A autora cita como exemplo a palavra quimera.

por exemplo, o nome “quimera” tem uma definição que exprime aquilo que aquele nome significa, mas não exprime o que é aquela coisa que é quimera, pois esta não existe, nem pode existir. Outros nomes conotativos, ao contrário, isto é, aqueles que significam coisas diferentes ou uma mesma coisa de modos diferentes, podem ter uma dupla definição (MULLER *apud* OCKHAM, 1999, p. 39).

Além desses termos supracitados, Ockham exemplifica que os nomes poderiam ser chamados de equívocos, unívocos ou denotativos. Essas denominações variavam de acordo com o conceito que se creditava para os signos lingüísticos, isto é, quando se chamava o termo de equívoco, Ockham esclarecia que o nome em análise poderia creditar mais que um significado, ou seja, a palavra supunha determinada coisa quando relacionada com a frase dita, porém, se analisada fora do contexto poderia ter outra significação.

o termo equívoco, que em qualquer proposição pode “supor” por qualquer significado seu, se não for limitado o certo sentido pela vontade dos que o empregam. Entretanto, o termo não pode em toda proposição ter a suposição simples ou material, mas só quando tal termo se refere a outro extremo que diz respeito à intenção da alma, a uma palavra falada ou a uma palavra escrita. P. ex., nesta proposição: “O homem corre”, a palavra “homem” não pode ter uma suposição simples ou material, porque “correr” não diz respeito à intenção da alma, nem à palavra falada nem à escrita. Nesta proposição porém: “O homem é uma espécie”, visto que “espécie” significa uma intenção da alma, pode ter uma suposição simples. É então uma proposição que se deve distinguir conforme o terceiro modo da equivocação, já que o sujeito pode ter suposição simples ou pessoal (OCKHAM, 1973i, p.371).

Diferentemente do conceito equívoco sobre o qual predominava vários entendimentos ao sentido da palavra, quando chamado de unívoco todo o significado era estabelecido para um único conceito, denotando que a palavra não poderia impor outra concordância de conhecimento para aquilo que estava sendo pronunciado.

Unívoco, por sua vez, chama-se tudo aquilo que se subordina a um conceito, quer signifique muitas coisas, quer não. Contudo, propriamente falando, não é unívoco se não significa ou não é apto a significar com a mesma prioridade muitas coisas, de modo que só significará essas muitas coisas porque uma intenção da alma as significa, sendo portanto um sinal subordinado na significação a um só sinal natural, que é a intenção ou conceito da alma. Essa divisão, porém, não se refere aos nomes apenas, mas também aos verbos e, em geral, a qualquer parte da oração, e até se dá o caso de que alguma coisa será equívoca por poder ser de diversas partes da oração, como digamos, ser nome e ser verbo, ou ser nome e ser particípio ou advérbio, e assim por diante. Entenda-se, entretanto, que essa divisão dos termos em equívoco e unívoco não implica uma oposição simples, de modo a ser inteiramente falsa a afirmação: “Algum equívoco é unívoco”; ao contrário, trata-se de uma frase verdadeira, porque verdadeira e realmente a mesma palavra é equívoca e unívoca, mas não a respeito das mesmas coisas. Assim é que a mesma pessoa é pai e filho, não porém relativamente ao mesmo, e a mesma coisa é semelhante e dessemelhante, mas não em relação à mesma coisa sob o mesmo aspecto (OCKHAM, 1973h, p. 367).

Por sua vez, na interpretação de Ockham o termo denotativo diferenciava-se dos equívocos e dos unívocos por se tratar de uma predicação de termos abstratos e que se principiava por estes, mas que se finalizava conceituando outro sentido, ou seja, a raiz das palavras acentuava uma abstração para o seu significado, porém, após sua derivação se pautava em algo unívoco. Eis o exemplo do autor:

Também o termo denotativo, no que diz respeito à questão presente, pode ser chamado de duas maneiras. Estritamente, é o que começa, como o termo abstrato, mas não tem um fim semelhante, significando um acidente, como de “fortaleza” temos o denotativo “forte”, e de “justiça”, “justo”. Na acepção ampla, diz-se do termo que tem um princípio semelhante ao abstrato, mas não um fim igual, significando um acidente ou não, como de “alma” se diz “animado” (OCKHAM, 1973h, p. 368).

Essas discussões fomentadas por Ockham, pautadas na afirmação do que era verdadeiro ou falso, vieram elaborar e implicar em várias questões sobre tudo aquilo que poderia ser considerado como real ou duvidoso. As justificativas propostas pelo autor com a intenção de provar que além das coisas que poderiam ser conhecidas empiricamente havia, também, aquelas que os olhos não viam, mas que deveriam, pela razão, ser consideradas reais, inseria nos homens do seu

período a necessidade de trabalhar o intelecto, a reflexão para a descoberta de tudo o que poderia ou não ser analisado pela experiência.

Dependeria dos próprios indivíduos, citando Ockham, entenderem que as exigências criadas propunham um questionamento e interpretação acerca das coisas imbricadas em seu cotidiano, e compreenderem que apesar de existir uma gama de explicações para determinadas coisas, a interpretação, em nível semântico, poderia propiciar a origem e as variações da significação de vários termos, muitas vezes utilizados e pronunciados sem o devido sentido de compreensão tanto para o narrador ou escritor quanto para o ouvinte ou leitor.

Neste sentido, é possível vislumbrar a importância desse autor, em seu contexto histórico, fazendo a defesa do indivíduo como conhecedor das coisas no seu real e concreto. Segundo Ockham, o homem deveria ter a liberdade de conhecer o mundo, as coisas na sua íntegra, visando realmente ao seu significado e a sua importância. A exploração de tudo e, conseqüentemente, a experiência empírica para o conhecimento da realidade possibilitariam o discernimento de compreensão das coisas possíveis de serem analisadas pela intuição e aquelas que poderiam somente ser explicadas pela abstração. Por meio dessa perspectiva, dessa liberdade do indivíduo em poder conhecer o verdadeiro, o visível, Ockham priorizava a razão, mostrando que pela reflexão, pelo uso do intelecto como fundamento de entendimento as proposições poderiam ser avaliadas na sua íntegra e serem conferidas como verdadeiras ou falsas, favorecendo, assim, o conhecimento empírico da natureza.

5 CONCLUSÃO

Nossa intenção, neste trabalho, foi apresentar algumas questões educacionais que estavam em cena no século XIV e que de um modo ou de outro influenciaram as alterações de comportamentos e atitudes da sociedade da época. Para a elaboração dessa análise, nos fundamentamos em um autor do período, Guilherme de Ockham, o qual, com sensibilidade e reflexão, apresentou aos homens da sua época como necessidade primordial a utilização do intelecto para discernir, com clareza, a importância da fé e da razão em suas vidas. Ele tentou explicar que ambos os temas eram essenciais à vida do ser humano e que havia a possibilidade de entendê-los singularmente, sem que um, obrigatoriamente, precisasse submeter-se ao outro.

É *mister* considerarmos que os acontecimentos históricos, muitas vezes, revelam que os homens, em seu momento histórico, procuram resolver suas questões e atender suas necessidades, resolver seus problemas. Com isso, podemos perceber que as soluções provocam um encontro frontal entre o pensamento arraigado e a dificuldade de aceitar a transformação, o rompimento das idéias postas, visto que a luta entre o “novo” e o que podemos chamar de “velho” não é repentina. Muitas vezes, perpassa séculos, se apresenta de maneira tímida no cotidiano da sociedade, revelando mudanças que acabam se convergindo dia-a-dia. Entretanto, o embate só ocorre, de fato, quando a nova forma de vida que está se estabelecendo cria força por questão de sobrevivência e pouco a pouco vai cedendo lugar para as alterações que já são imprescindíveis, mas não totalmente aceitáveis na vida dos homens.

As mudanças que inserem o homem no âmbito da educação acompanham a sociedade, ou seja, os valores sociais se alteram e os homens tendem a se

adaptar às novas relações sociais, mas para tanto, ocorrem transformações que visam estar de acordo com as exigências sociais da época. Os indivíduos correspondem suas atitudes e comportamentos de acordo com as relações reais de cada período, ou melhor, conforme aquilo que é mais apropriado para atender as exigências postas pela sociedade.

O poder divino perpassou séculos e suas explicações respondiam às ações dos homens correspondendo às suas necessidades. O homem, como ser histórico, produziu transformações que modificaram o desenrolar de suas relações, sejam elas econômicas, sociais, educacionais ou políticas.

Os indivíduos passaram a compor leis e instrumentos que fossem plausíveis aos seus interesses e que estabelecessem um caminho viável aos seus ideais. Assim, a explicação pelos meios divinos já não era mais possível de satisfazer os anseios da sociedade. Era necessária uma nova explicação, ou seja, algo que comprovasse o inexplicado, tudo aquilo que outrora não havia sido compreendido pelos olhos da razão, da reflexão experimental.

Desse modo, como mostramos ao longo de nossa discussão, para entender as questões que Ockham evidencia como essenciais na vida dos homens é preciso que compreendamos que seus antecessores também procuraram esclarecer a relação entre o poder espiritual e o poder temporal. Ockham, porém, questionou essas explicações revelando que o momento era outro e que não se podia mais crer apenas no conhecimento que serviu para solucionar ou esclarecer a vida dos indivíduos do passado.

O século XIV, para Ockham, já apresentava uma outra forma de vivência e já não bastava o conhecimento fundamentado na fé, na abstração, pois as

carências sociais haviam criado a necessidade de se conhecer o mundo pela experiência. Para provar seus argumentos, Ockham levantou questões que diferiam o entendimento dado em momentos anteriores. O autor defende em suas discussões principalmente a importância de se conhecer empiricamente as coisas, podendo, dessa maneira, comprovar sua existência na forma real.

Numa acepção, “ciência” é certo conhecimento de alguma verdade. Assim se sabem algumas coisas só pela fé. Dizemos, p.ex., saber que Roma é uma grande cidade, ainda que não a tenhamos visto; e digo igualmente saber que este é meu pai e esta minha mãe; e o mesmo se assevera de outras coisas que não são evidentemente conhecidas, mas que, porque as admitimos sem qualquer dúvida e por serem verdadeiras, dizemos conhecer.

Em outro sentido, toma-se “ciência” como conhecimento evidente, ou seja, quando se diz que sabemos não somente devido ao testemunho de outros, mas também assentimos, mediata ou imediatamente, sem que ninguém me dissesse que a parede é branca, eu o saberia vendo a brancura dela. O mesmo se diga das outras verdades. Nessa acepção, não temos ciência apenas das coisas necessárias, mas também de algumas contingentes, que sejam contingentes quanto à existência ou não-existência, quer de outra maneira (OCKHAM, 1973c, p. 342).

Ockham se refere à ciência como necessidade de explicação do mundo.

Os argumentos que o autor usava eram de que a fé não podia mais atender às expectativas de confirmar o conhecimento. A organização social do século XIV, para ele, estava voltada para a busca de descobertas e de experiências que não deveriam se pautar somente nas explicações religiosas, pois os interesses de sobrevivência precisavam de um pensamento reflexivo, racional, que pudessem atender às prioridades que estavam sendo postas cotidianamente aos homens.

Devido às alterações que estavam ocorrendo, o pensamento também se modificava; Ockham justificou essas mudanças salientando alguns pontos. Para o autor, a questão da credibilidade em Deus era o centro de todas as suas discussões; todavia, o fato de Deus existir e ser o Criador de tudo e de todos, não legitimava as explicações suscitadas pelos universais em afirmar que pelo fato de tudo ser descendente de Deus, as particularidades de cada ser não se justificavam. Sobre o pensamento de Ockham para tais questões Fraga pondera:

Bien sabido es que lo más conocido del pensamiento de Ockham se reduce a su nominalismo y teoría de los universales, la lógica, su concepción voluntarista de la ley natural y sus ideas teológicas, aquello que constituye lo que podemos llamar su “pensamiento especulativo”. Mucho menos lo es su pensamiento político y la posible relación entre este y aquél. Lo cierto es que sus ideas respecto de la sociedad y la política revelan su filiación a una época de la filosofía que se cerraba, dando lugar a una intelectualidad que poco tiempo más há de aparecer em el mundo como radicalmente nueva y cualitativamente diferente de la época anterior. Tal “revolución de la mentalidad”, como lo expresa Cassier, tuvo lugar entre el apogeo de la concepción clásica del derecho y el que sirvió de trasfondo a la elaboración del Derecho Natural Moderno (FRAGA, 2000, p. 429).

Para Fraga, assim como para outros autores, as questões que Ockham estabelecia como primordiais para a vida dos homens e suas discussões e análises sobre a forma de entender o mundo acabaram por interferir, de maneira significativa, na transição do mundo Feudal para o Moderno. Entretanto, isso não quer dizer que Ockham tenha delineado o pensamento dos indivíduos com o intuito de alterá-los, pois as mudanças já estavam ocorrendo há séculos devido às necessidades que os próprios indivíduos criaram, e a sociedade moderna já mostrava indícios de um fortalecimento

cada vez maior. Não obstante a essas modificações, Ockham definiu o que já estava posto na sociedade, mas ainda implícito no intelecto.

A partir dessa análise, podemos afirmar que os momentos de transição sempre propiciam um estudo sobre a reorganização social e as modificações que alteram as instâncias da sociedade. Assim, estudar Ockham e os clássicos que embasam cada momento de mudanças que inserem a questão educacional leva-nos, por mais distante que estejam do nosso período, a refletir sobre o presente. Com certeza, a intenção não é a de transportar as questões do passado para o presente, visto que cada época apresenta diferentes condições de sobrevivência; entretanto, o compromisso com o passado é essencial para compreendermos o próprio “eu”.

Para concluir as nossas considerações, salientamos que neste trabalho as leituras realizadas a respeito do período medieval e as discussões que Ockham propicia à sociedade de seu momento nos incitam a refletir sobre o assunto e entender que a importância desse autor foi de suma relevância para o século XIV, assim como a leitura de suas obras e de suas ponderações nos fazem concluir que este estudo não se finaliza, haja vista a amplitude de afirmações e reflexões que Ockham expõe em seus escritos sobre o seu período abrange várias outras questões que não foram discutidas de forma aprofundada neste estudo, mas que possivelmente poderão ser analisadas e discutidas em outro momento.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

ABELARDO. *Lógica para Principiantes*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1979.

ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. IN: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, v. VIII.

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UnB, 1985.

BOÉCIO. *A consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CHAUCER, Geoffrey. *Os contos da Cantuária*. Trad. Paulo Vizioli. São: T. A. Queiroz, 1991.

GUIZOT, François. *Essais sur l'histoire de France*. Paris: Charpentier, libraire-éditeur, 1841.

HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálion: da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001

MARTORELL, Joanot. *Tirant lo Blanc*. Trad. Giordano Bruno. São Paulo: Giordano Bruno, 1998.

OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Trad. Luis Alberto De Boni. Petrópolis, Vozes, 1988.

OCKHAM, Guilherme de. *Lógica dos termos*. Trad. Fernando Pio de Almeida Fleck. Introd. Paola Muller. Porto alegre: Edipucrs, 1999.

OCKHAM, Guilherme de. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

OCKHAM, Guilherme. *Problemas Epistemológicos*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973/A.

OCKHAM, Guilherme de. *Univocidade e analogia*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973/B.

OCKHAM, Guilherme. *Noção do conhecimento ou ciência*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973/C.

OCKHAM, Guilherme. *Causalidade de Deus e Presciência*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973/D.

OCKHAM, Guilherme. *Verdade*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973/E.

OCKHAM, Guilherme. Prova da Existência de Deus. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973/F.

OCKHAM, Guilherme. *Ser, Essência e Existência*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973/G.

OCKHAM, Guilherme. *Problemas Lógicos*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973/H.

OCKHAM, Guilherme. *Teoria da Suposição*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973/I.

OCKHAM, Guilherme. Possibilidade de uma Teologia Natural. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973/J.

SANTO ANSELMO, Santo. *Monólogo*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979

SCOT, Duns J. *Causalidade de Deus e Presciência*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973.

SELEÇÕES VOLTAIRE. São Paulo: editora Brasileira, 1965.

TOMÁS DE AQUINO. *Escritos Políticos*. Petrópolis: Vozes, 1995 Abril S.A, 1973.

OUTRAS REFERÊNCIAS

ALFÉRI, Pierre. *Guillaume D'Ockham le singulier*. Paris, Lês Éditions de Minuit, 1989.

BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CAMASTRA, Francesco. *Guglielmo d' ckhham; Il Filosofo e la política*. Milano: Rusconi, 1999.

DE BONI, Luis Alberto. *Idade Média: ética e política*. 2ª. Ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

DE BONI, L.A. *Guilherme de Ockham – Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis, 1988.

DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

DUBY, Georges. *Economia rural e vida no campo no ocidente medieval*. Vol.II. Lisboa. Éditions Montaigne, 1962.

- CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.
- ESTEVIÃO, José C. *Liberdade e Presciência em Ockham*. Revista Veritas. vol. 45. Porto Alegre: PUC, 2000.
- FRAGA, Aranda Fernando. *Acerca de los antecedenes ockhamianos del contractualismo britânico moderno y del neocontractualismo cntemporáneo*. Revista Veritas. Vol. 45. Porto Alegre: PUC, 2000.
- GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. Luis A.de Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GRABMANN, Martin. *Filosofia Medieval*. Barcelona-Buenos Aires: Editorial Labro S.A., 1949.
- HEERS, Jacques. *Ocidente durante los siglos XIV y XV: aspectos económicos y sociales*. Barcelona: editorial Labor, 1968.
- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Verbo, 1978.
- LINS, Ivan. *A Idade Média: a cavalaria e as cruzadas*. Rio de Janeiro: São José, 1958.
- LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo trabalho e cultura no ocidente*. Lisboa: editorial Estampa, 1980.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais da Idade Média*. Trad. Margarida Sérvulo Correia. Santelmo Coop. De Artes Gráficas, 1984.
- LE GOFF, J. *Mercadores e Banqueiros na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MAUROIS, André. *História da Inglaterra*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1959.
- MELLO, José roberto. *O cotidiano no imaginário medieval*. São Paulo: Contexto, 1992.
- NUNES, R. A. C. *A História da Educação na Idade Média*. São Paulo: ED. USP, 1979.
- OLIVEIRA, Terezinha. *A Escolástica no debate acerca da separação dos poderes eclesiástico e laico*. Revista Notandum Libro-6. Univ. do Porto. Editora Mandruvá. São Paulo/Porto, 2005.
- OLIVEIRA, Terezinha. *Escolástica*. Revista Notandum Libro-4. Univ.do porto. Editora Mandruvá. São Paulo/Porto, 2005.

PIRENNE, Henri. *História econômica e social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

ULLMANN, R.A. *A Universidade Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

ZILLES, Urbano. *Fé e razão no pensamento medieval*. Porto alegre: Edipucrs, 1996.

OBRAS CONSULTADAS

BACON, Francis. Novun Organun. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

BÉDIER, J. *Tristão e Isolda*. 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

BRAUDEL, F. *Civilização material e capitalismo*. Lisboa – Rio de Janeiro. Edições Cosmos, 1970.

BRECHT, Bertold. *Vida de Galileu*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991

DELLA CASA. G. *Galateo ou dos Costumes*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DELUMEAU, Jean. Tipologia dos comportamentos coletivos em tempo de peste. IN: *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

DESCARTES, René. Discurso do método. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova cultural, 2000.

DHUODA. *La educación cristiana de mi hijo*. Espanha: Ediciones Eunate., 1995.

DUBY, G. *A sociedade cavaleiresca*. São Paulo. Martins Fontes, 1989.

DUBY, G. Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo. RJ. Graal, 1995.

DUBY, G. *Idade Média, idade dos homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zaar, 1994.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1993.

ELLUL, J. *Historie des Institutions*. Paris: Presses Universitaires de France. 2. Ed, 1962.

ESPINOSA, Fernanda. *Antologia de textos históricos medievais*. Lisboa: Sá da Costa, 1981, 3. Ed.

FIGUEIRA, F. G. Reflexões sobre a História. *Intermeio*, Campo Grande, n.1, p.37-43, 1995.

GALILEU, Galilei. O ensaiador. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

Edipucrs, 1997.

GUIZOT, F. *História da civilização na Europa*. Lisboa: Parceria Antonio Maria: 2.

LAUAND, Luiz Jean (org.). *Educação, teatro e matemática medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

LIBERA, A. *Pensar a Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

LE GOFF, J. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992

LE GOFF, J. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, J. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o govêrno*. São Paulo: Ibrasa, 1963.

MARX, K. *A ideologia alemã*. 5 ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MARX, K. O Manifesto do Partido Comunista. In: *Obras escolhidas*. vol. 1. São Paulo: Alfa-Ômega, s.d., p.21-47.

MORE, T. A Utopia. IN: *Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984.

MONTESQUIEU. *O espírito das Leis*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1973

NUNES, R. A. C. *História da educação na Antiguidade Cristã*. São Paulo: EPU, USP, 1978.

OBRADÓ, M. P. R. *Las universidades en la Edad Media*. Madrid: Arco Libros, S.L., 1996.

QUIDORT, J. *Sobre o poder Régio e Papal*. Petrópolis: Vozes, 1989.

vs.1907.

ROTTERDAN, Erasmo. *A civilidade Pueril*. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

ROTTERDAN, Erasmo. Elogio da Loucura. IN: *Os Pensadores*. São Paulo, 1979.

ROTTERDAN, Erasmo. De Pueris. Trad. Luiz Ferracine. IN: *Revista Intermeio*. Campo Grande, UFMS, 1996.

SANTO AGOSTINHO. *O livre Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

SANTO AGOSTINHO. De magistro. IN: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SMITH, A. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

STENDHAL. *O vermelho e o negro*. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Petrópolis. São Paulo: Paulus, 2001.

VERGER, J. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: UNESP, 1990.

VIGNAUX. *Edad Media*. México: Fondo de cultura económica, 1954.

VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. IN: *Contos*. São Paulo: Abril, 1979.