

As implicações morais do antirrealismo nominalista de Guilherme de Ockham¹

The moral implications of William of Ockham's nominalist anti-realism

William Saraiva Borges²

Resumo: O objetivo deste ensaio é relacionar a ontologia e a epistemologia de Guilherme de Ockham (1284?-1347?) com seu pensamento ético. A proposta, mais especificamente, é elucidar quais sejam as consequências morais resultantes das concepções antirrealistas e nominalistas do *Princeps Nominalium*. É apresentada, inicialmente, uma breve exposição acerca da postura de Ockham no que se refere ao paradigmático problema dos universais, em cujo contexto emerge sua ontologia e sua epistemologia. Em seguida, são analisados alguns aspectos da filosofia moral do *Venerabilis Inceptor*, buscando evidenciar em que medida tais postulados éticos se seguem de seu antirrealismo nominalista.

Palavras-chave: Guilherme de Ockham. Antirrealismo. Nominalismo. Filosofia Moral. Ética.

Abstract: This essay aims to relate William of Ockham's (1284?-1347?) ontology and epistemology to his ethical thinking. The purpose, more specifically, is to elucidate what are the moral consequences resulting from *Princeps Nominalium*'s anti-realist and nominalist conceptions. Initially, a brief exposition of Ockham's posture regarding the paradigmatic problem of universals is presented, in whose context his ontology and epistemology emerge. Then, some aspects of *Venerabilis Inceptor*'s moral philosophy are analysed, aiming to show the extent to which such ethical postulates come from his nominalist anti-realism.

Keywords: William of Ockham. Anti-realism. Nominalism. Moral Philosophy. Ethics.

¹ O presente trabalho, realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, foi originalmente apresentado como comunicação oral no *VI Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política*, evento que, sendo promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), ocorreu nos dias 5, 6 e 7 de junho de 2019.

² Licenciado, Mestre e Doutorando em Filosofia (UFPel). E-mail: saraiva.borges@gmail.com

1. O problema dos universais e o antirrealismo nominalista ockhamiano³

Para alcançar o escopo deste ensaio – que é evidenciar quais sejam as implicações morais decorrentes do antirrealismo nominalista ockhamiano – é preciso, primeiramente, compreender o que seja tal antirrealismo nominalista, e fazê-lo a partir da ontologia e da epistemologia ockhamianas, cujas origens remontam à resposta de Ockham ao célebre problema dos universais. De fato, o problema dos universais foi o *leitmotiv* que, por excelência, possibilitou ao *Venerabilis Inceptor* o desenvolvimento e o amadurecimento de sua ontologia (ou metafísica) e de sua epistemologia (ou gnosiologia). Desse modo, é oportuno iniciar a presente exposição tratando dessa emblemática questão e para tanto, antes de tudo, convém apresentar a definição clássica de universal, tal como formulada por Aristóteles e, posteriormente, assumida pelo *Princeps Nominalium*.

De acordo com *Estagirita*, “há coisas universais e coisas particulares, e denomino universal isso cuja natureza é a de ser afirmada de vários sujeitos, e de particular o que não pode tal, por exemplo, homem é um termo universal, e Cálías um termo singular ou particular”⁴. Assim sendo, “o universal é comum, pois o que se chama universal é o que pertence por natureza a muitos seres”⁵. Com efeito, essa definição aristotélica foi latinizada pelos medievais através da expressão “*praedicabile de pluribus*”, isto é, aquilo que pode se tornar predicado para uma pluralidade de seres. Nesse sentido, é importante destacar que Ockham não rejeita a definição peripatética de universal: “[...] qualquer universal é destinado a ser sinal de muitas [coisas] e destinado a ser predicado de muitas [coisas]”⁶. De fato, o *Venerabilis Inceptor* assume que o universal seja aquilo que pode se tornar predicado para uma pluralidade de seres (*praedicabile de pluribus*). Por conseguinte, como mostrarei neste artigo, o problema dos universais não é acerca da definição de universal, mas a respeito de seu efetivo estatuto ontológico.

É preciso, para tanto, situar a gênese do problema dos universais na *Isagoge* de Porfírio, já que foi essa obra que possibilitou aos pensadores medievais a recepção do mencionado problema. No século III da Era Cristã, o fenício Porfírio, discípulo de Plotino, escrevera uma pequena obra intitulada *Isagoge* (ou *Introdução às Categorias de Aristóteles*), a qual, tradicionalmente, se tornou o *locus* do problema em pauta. Com efeito, particularmente do ponto de vista ontológico, a

³ Nesta primeira seção, com algumas supressões, modificações e/ou correções, transcrevo parcialmente um artigo meu já publicado: BORGES, William Saraiva; LEITE JUNIOR, Pedro. *O antirrealismo nominalista de Guilherme de Ockham a partir do “Comentário à Isagoge de Porfírio”* (*Thaumazein*, Santa Maria, v. 8, n. 15, 2015, pp. 59-73).

⁴ ARISTÓTELES, *Periérmenias*, cap. 7, 17b.

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, livro VII, cap. 13, 1038b 11.

⁶ OCKHAM, *Summa Logicae*, parte I, cap. 14 (*Opera Philosophica*, vol. I, p. 48, lin. 25-26).

querela diz respeito, justamente, à determinação do estatuto ontológico dos universais, isto é, dos gêneros e das espécies⁷. Na referida obra, Porfírio formulou as três questões que balizariam, em grande parte, as discussões posteriores concernentes à controvérsia dos universais:

Antes de mais, no que se refere aos gêneros e as espécies, a questão de saber se elas são realidades em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas se, enfim, são separadas ou se apenas subsistem nos sensíveis e segundo estes, é assunto que evitarei falar: é um problema muito complexo, que requer uma indagação em tudo diferente e mais extensa⁸.

Com efeito, esse esquema de Porfírio pode ser assim, sinopticamente, representado. No que se refere aos universais, isto é, aos gêneros e às espécies:

1. são realidades em si mesmo (existência ontológica real *extra animam*: realismo)?
 - a) são corpóreos (existência material: realismo material)?
 - b) são incorpóreos (existência imaterial: realismo imaterial)?
 - b1) estão separados das coisas sensíveis (existência transcendente: realismo imaterial transcendente, isto é, *universalia ante rem*)?
 - b2) estão no interior das coisas sensíveis (existência imanente: realismo imaterial imanente, isto é, *universalia in re*)?
2. são conceitos mentais (existência epistemológico-lógico-linguística *intra animam*: antirrealismo nominalista, isto é, *universalia post rem*)?

Ora, os gêneros e as espécies de que fala Porfírio são, justamente, os universais cujo *status* ontológico os filósofos do medievo procuraram determinar. O problema dos universais, em síntese, incide na questão metafísica de saber se tais universais possuem um “ser” independente, ou seja, uma realidade eterna e imutável, existente em si mesma (realismo), de forma material (realismo material) ou, ainda, imaterial (realismo imaterial). E, em caso de imaterialidade, se os gêneros e espécies existem separadamente das coisas sensíveis (realismo imaterial transcendente), como postulara Platão⁹, ou no interior das coisas sensíveis (realismo imaterial imanente), como

⁷ Cf. LEITE JUNIOR, Pedro. *O problema dos universais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

⁸ PORFÍRIO, *Isagoge*, pp. 50-51.

⁹ Segundo Platão, os universais, enquanto predicados de uma pluralidade de coisas, nada mais são do que as *Ideias* (*Eidos*) – ou *Formas* (*Morphes*) – boas, belas, verdadeiras, eternas e imutáveis existentes no *Mundo das Ideias*. Platão admite, com efeito, um *Mundo Inteligível* ontologicamente existente, porém, imaterial e separado das coisas sensíveis. Nesse mundo suprassensível estão todos os universais – ou as *coisas em si*, como ele preferiu chamar, – e as coisas particulares existem na medida em que participam das *coisas em si* e delas recebem sua existência singular: “Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele, apenas por isso e por nenhuma outra causa. O mesmo afirmo a propósito de tudo mais” (PLATÃO, *Fédon*, 100c). Para Platão, portanto, os universais existem realmente, porém, sem materialidade e apartados dos objetos sensíveis. Essa posição, na medida

aparentemente defendera Aristóteles¹⁰. Por fim, se os universais não são realidades ontologicamente existentes (antirrealismo), o problema, agora deslocado para o domínio da epistemologia, consiste em determinar se, de fato, os gêneros e as espécies estão situados dentro da mente (*intra animam*) como conceitos produzidos pelo intelecto (nominalismo).

Agora, contudo, se deve investigar qual seja, exatamente, a posição assumida pelo *Princeps Nominalium* acerca dessa emblemática querela, mostrando como nesse cenário emergiram tanto a sua metafísica como a sua gnosiologia. Guilherme de Ockham, com efeito, ao comentar o *Sobre a interpretação* de Aristóteles, afirma que não era a intenção do *Filósofo* sustentar que os universais existissem verdadeiramente fora da alma e que fossem a essência das coisas singulares, mas, ao contrário, que tais universais unicamente significassem as substâncias singulares¹¹. Por essa razão, foi dito que Aristóteles, apenas aparentemente, teria concebido alguma forma de realismo. De fato, Ockham explica que para o *Filósofo* os universais são nomes comuns (pensados, falados e/ou escritos) que por si próprios se prestam a predicação de uma pluralidade de seres, como ocorre, por exemplo, com palavra “homem”. Os singulares, ao invés, são nomes próprios e não comuns, que competem a um só e não a uma pluralidade, como é o caso do nome “Platão”¹². Desse modo, os nomes são os verdadeiros universais¹³ e, em oposição aos singulares, predicam e significam uma pluralidade de seres¹⁴.

em que assume que os universais são entidades ontologicamente existentes, incorpóreas e separadas das coisas singulares nas quais se realizam ou são exemplificados, pode ser considerada uma forma de *realismo imaterial transcendente (universalia ante rem)*.

¹⁰ Aristóteles rejeita abertamente da doutrina platônica das *Ideias*. Nesse sentido, o *Estagirita* questiona: “mas acima de tudo poder-se-ia perguntar com que contribuem as *Formas* para as coisas sensíveis, quer para as que são eternas, quer para as que estão sujeitas à geração e à corrupção. Por outro lado, de modo algum contribuem para o conhecimento das outras coisas (pois nem sequer são a sua substância, do contrário existiriam nelas), ou para o seu ser, uma vez que não se encontram nos particulares que delas participam (ARISTÓTELES, *Metafísica*, livro I, cap. 9, 991a 8). E continua: “parece impossível que a substância e aquilo de que é substância existam separadamente; como, então, poderiam as *Ideias*, sendo substâncias das coisas, ter existência à parte?” (*Idem, ibidem*, livro I, cap. 9, 991b 1). Com facilidade se pode depreender das passagens acima que a resistência de Aristóteles em relação à doutrina platônica das *Formas* se deve ao pressuposto fundamental dessa teoria, qual seja, que o ser enquanto ser (ou ser em si) tenha sua existência separada das coisas sensíveis e particulares. O *Estagirita*, ao que parece, não nega que os universais existam realmente, contudo, não aceita sua existência em separado, isto é, transcendente às coisas singulares. De acordo com o *Filósofo*, a substância (*ousia*) pela qual as coisas são o que são, a causa suprema e o princípio primeiro, deveria existir no interior das próprias coisas, ou seja, tal existência seria imanente às coisas particulares. Se esse for o caso, então, o pensamento peripatético poderia ser caracterizado como um *realismo imaterial imanente (universalia in re)*.

¹¹ Cf. OCKHAM, *Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis*, livro I, cap. 5, § 3 (*Opera Philosophica*, vol. II, pp. 398-402; especialmente, p. 402, lin. 93-95).

¹² Cf. *idem, ibidem (Opera Philosophica*, vol. II, pp. 399-400, lin. 32-37).

¹³ Cf. *idem, ibidem (Opera Philosophica*, vol. II, p. 400, lin. 50).

¹⁴ Cf. *idem, ibidem (Opera Philosophica*, vol. II, p. 401, lin. 67-68).

Essa intrincada questão foi tratada por Ockham em diferentes obras¹⁵, no entanto, me deterei unicamente em sua *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, isto é, o *Comentário à Isagoge de Porfírio*¹⁶. A escolha dessa obra não se deve ao fato de ser a mais completa ou madura, mas, sobretudo, porque nela Ockham responde de forma direta e pontual ao problema levantado pelo pensador fenício e, com isso, oferece um panorama sucinto e abrangente sobre seu próprio pensamento acerca dos universais. A presente análise incide, particularmente, sobre o segundo parágrafo do proêmio da referida obra¹⁷, o qual possui, basicamente, a seguinte estrutura: problema, teses, argumentos e solução.

Ockham inicia sua exposição fazendo referência às questões mais elevadas das quais Porfírio se absteve em sua obra. O fenício, com efeito, não expusera com clareza os motivos que o levaram à exclusão de tais questões, mas simplesmente dissera que, de certa forma, extrapolavam o escopo de sua *Introdução*¹⁸. Ockham, por sua vez, lança uma hipótese procurando compreender a motivação porfiriana: certos temas são concernentes à metafísica e não à lógica. Ora, a *Isagoge* é uma propedêutica à lógica, portanto, questões metafísicas não pertencem ao seu escopo¹⁹. Todavia, segundo o *Venerabilis Inceptor*, embora alguns assuntos sejam metafísicos e não lógicos, a ignorância a respeito deles conduziu a múltiplos erros muitos de seus contemporâneos, inclusive no âmbito da lógica. Desse modo, ele justifica a necessidade de expor, ainda que brevemente, o que, de acordo com a verdade e conforme Aristóteles, se pode aduzir a respeito das referidas questões metafísicas²⁰.

Guilherme de Ockham, nesse sentido, apresenta a questão metafísica (ou questões metafísicas), isto é, o problema em torno da qual discorrerá, ainda que de forma breve, a fim de evitar possíveis equívocos lógicos:

¹⁵ Principalmente no *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, distinção II, questões 4-8 (*Opera Theologica*, vol. II, pp. 99-292) e na *Summa Logicae*, parte I, capítulos 14-25 (*Opera Philosophica*, vol. I, pp. 47-84), mas também na *Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis*, parte I, proêmio e capítulo 5 (*Opera Philosophica*, vol. II, respectivamente, pp. 345-376 e pp. 396-406), nos *Quodlibeta Septem*, quodl. I, q. 13; quodl. III, q. 12; quodl. IV, q. 35; quodl. V, q. 13 e outros (*Opera Theologica*, vol. IX, *passim*), nas *Quaestiones in Libros Physicorum Aristotelis*, questões 1-7 (*Opera Philosophica*, vol. VI, pp. 397-412), na *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*, capítulos 8-9 (*Opera Philosophica*, vol. II, pp. 162-202) e, de modo especial, na *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, proêmio, § 2 e capítulos 1-2 (*Opera Philosophica*, vol. II, respectivamente, pp. 10-16 e pp. 16-54).

¹⁶ Cf. OCKHAM, *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus* (*Opera Philosophica*, vol. II, pp. 8-131). As perícopes em vernáculo, embora corrigidas em alguns casos, serão tomadas da tradução realizada por Bento Silva Santos, cuja identificação completa se encontra na bibliografia arrolada ao final deste artigo.

¹⁷ Cf. *idem, ibidem*, proêmio, § 2 (*Opera Philosophica*, vol. II, pp. 10-16).

¹⁸ PORFÍRIO, *Isagoge*, pp. 50-51.

¹⁹ Cf. *idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p. 10, lin. 1-6 e, ainda, lin. 13-15).

²⁰ Cf. *idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, pp. 10-11, lin. 17-23).

A primeira questão é a seguinte: o gênero e a espécie são subsistentes fora da alma ou estão somente no intelecto? Eis a segunda: são corporais ou incorpórais? E a terceira: admitindo que sejam incorpórais, são separados das coisas sensíveis ou estão nas próprias coisas sensíveis?²¹

O problema metafísico aqui enfrentado nada mais é, portanto, que a tríplice indagação levantada no esquema de Porfírio. O problema ao qual Ockham pretende responder é, desse modo, o problema que Porfírio, simplesmente, não julgou que pudesse ser respondido em sua *Isagoge*. Permanece, portanto, o embate entre realismo (material ou imaterial imanente e/ou transcendente) e antirrealismo nominalista. Em suma, a questão é em relação aos universais: possuem existência ontológica real *extra animam* (*ante rem* ou *in re*) ou, meramente, existência epistemológico-lógico-linguística *intra animam* (*post rem*)?

As duas teses que Ockham apresenta na sequência, frente à questão, resumem de modo significativo o núcleo de suas concepções metafísicas (ou ontológicas) e gnosiológicas (ou epistemológicas) e, também, lógicas e linguísticas. Tais teses podem ser denominadas de *princípio da individualidade do existente real* e *princípio da intramentalidade do universal* e são, assim, respectivamente, formuladas:

Ora, devemos manter como indubitável que qualquer coisa imaginável existente é por si mesma, sem nenhuma adição, uma coisa singular e numericamente una, de sorte que nenhuma coisa imaginável é singular por alguma coisa que lhe seria acrescentada; ao contrário, esta propriedade convém imediatamente a toda coisa, porque toda coisa é por si, ou é idêntica a uma outra ou dela difere. Em segundo lugar, deve ser mantido que nenhum universal existe fora da mente, realmente existindo nas substâncias individuais, nem faz parte da substância ou da essência destas; mas o universal ou existe somente na alma, ou é universal pelo efeito de uma convenção, à maneira de como a palavra pronunciada “animal” ou “homem” é universal, porque é predicável de muitas coisas, não por si mesmo, mas em razão das coisas que ele significa²².

Tudo o que realmente existe, no sentido ontológico forte do termo, é singular e particular. A realidade, como um todo, é por si mesma una e individual e não individuável por nenhum princípio de individuação. Logo, os universais (gêneros e espécies) não existem senão como conceitos mentais, como intenções da alma (*intentiones animae*), no interior do próprio intelecto, sendo, tão somente, sinais para uma coleção de indivíduos. Para Ockham, os universais são formados pelo intelecto através de sua atividade abstrativa, portanto, são posteriores às coisas individuais, isto é, *universalia post rem*. Assim, o ser enquanto ser, isto é, a substância ou a causa última e suprema que faz as coisas serem o que são, é absolutamente individual e, jamais, universal. Consequentemente, tantas são as substâncias quanto são os seres particulares. O

²¹ *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.10, lin. 7-11).

²² *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p. 11, lin. 24-34).

universal, destarte, é um conceito mental (nominalismo) e não uma realidade ontológica nem a essência da realidade (antirrealismo). Eis aqui o cerne da filosofia ockhamiana.

O pensamento de Guilherme de Ockham tem recebido diferentes classificações, mas a mais recorrente é, sem dúvida, a que o considera um nominalista. Daí ter merecido o epíteto de *Princeps Nominalium*. Ora, se o termo *nome* (do latim, *nomen* ou *vox*), do qual advém a expressão *nominalismo*, for entendido em um sentido específico, qual seja, como um conceito mentalmente instituído, distinto ou não do próprio ato da intelecção, que se expressa através da palavra falada e da palavra escrita, nesse caso, o termo *nominalismo* parece ser o mais adequado para sintetizar as concepções de Ockham. Contudo, o nominalismo ockhamiano sempre conservará a tônica de um categórico antirrealismo. Com efeito, nominalismo diz positivamente o que o universal é: um nome; antirrealismo, ao contrário, diz negativamente o que o universal não é nem jamais será: um ente ontologicamente real.

Do que foi aduzido supra, colige-se com evidência que o *Venerabilis Inceptor* desconstrói ou, mais propriamente, destrói o *status* ontológico dos universais. De fato, seu antirrealismo nominalista implode toda e qualquer possibilidade teórica dos universais possuírem alguma realidade ôntica, isto é, serem algo realmente existente. A metafísica ockhamiana, portanto, pode ser caracterizada como uma metafísica negativa, pois seu principal feito é, justamente, negar a *metafísica* dos gêneros e das espécies. Para Ockham, o universal pertence ao domínio epistemológico-lógico-linguístico (*universalia post rem*), uma vez que, como um conhecimento abstrativo engendrado pelo intelecto, se presta à classificação dos seres individuais e, sendo nome, indica uma coletividade de entes singulares e particulares.

Nas páginas seguintes de seu *Comentário à Isagoge de Porfírio*, já havendo apresentado suas teses fundamentais, Ockham procura aduzir argumentos que embasem suas asserções. A primeira tese, isto é, que a realidade existente é absoluta e inerentemente individual se sustenta em argumentos lógicos (*per rationem*) e em argumentos de autoridade (*per auctoritatem*).

A argumentação lógica se expressa da seguinte maneira. Aquilo que é dito universal é, em última análise, singular, pois ainda que seja predicado para uma pluralidade de seres, por não ser múltiplo, é sempre numericamente uno²³. De fato, a humanidade, embora universal e presente, de alguma forma, em todos os homens particulares, continua sendo, também ela, particular e singular, pois tanto em Pedro como em Paulo, por exemplo, subjaz uma mesma e numericamente uma humanidade. Ademais, “estar em diversas coisas ou com diversas coisas ou sob diversas coisas, não impede em nada que esta coisa seja numericamente una, desde que ela não seja, a cada vez,

²³ Cf. *idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p. 12, lin. 58-59 e, ainda, lin. 68-69).

uma outra coisa”²⁴. Com efeito, “esta humanidade é dita ser o universal, tanto quanto possa estar em muitos homens, não sendo, porém, a cada vez, uma outra humanidade, ela será ainda verdadeiramente una numericamente”²⁵. Ora, tudo o que é numericamente uno, e não múltiplo, não é universal, na estrita acepção do termo, mas singular, particular e individual.

A argumentação de autoridade evocada pelo *Venerabilis Inceptor* a fim de confirmar sua primeira tese, sustenta-se em Averróis, de acordo com o qual, conforme Ockham, “só o particular é um ser na realidade; assim, todo ser é particular”²⁶. Ockham argumenta:

Depois de Aristóteles ter explicado que o que é significado pela definição é a substância da coisa, e que as definições são compostas de universais que são predicados dos particulares, ele começou a perscrutar a questão de saber se os universais são substâncias das coisas ou somente substâncias particulares das quais esses universais são os predicados; e isto é necessário para declarar que as formas substanciais dos indivíduos são as substâncias, e que no indivíduo não existe outra substância senão a matéria e a forma particular das quais é composto²⁷.

A argumentação até aqui arrolada já se mostra bastante elucidativa. Com efeito, o suposto realismo imanente atribuído a Aristóteles, segundo o *Princeps Nominalium*, não está de acordo com o que, de fato, teria pensado e proposto o *Estagirita*. Como é manifesto pelos trechos peripatéticos transcritos por Ockham e pelas consequências diretas por ele evidenciadas, a substância pela qual cada indivíduo é o que é, para o *Filósofo*, é tão individual quanto o próprio indivíduo. Disso se segue que nenhuma substância é universal e que nenhum universal é substância. Em outras palavras, o ser enquanto ser pelo qual todas as coisas são o que são é singular e particular e, ao contrário, o universal (gênero e/ou espécie) é apenas um predicado lógico e não um ser (substância e/ou essência) realmente existente e universalmente comum a diversos seres. E conclui Ockham:

É patente desta autoridade que nenhuma coisa existe no indivíduo senão a matéria particular e a forma particular. Mas toda coisa imaginável, ou é um indivíduo, e assim é certamente singular, ou está em um indivíduo, e uma tal coisa não pode ser senão matéria particular e forma particular; portanto, toda coisa é singular e particular²⁸.

A segunda tese, ou seja, que todo universal não existe senão no interior da alma (*intra animam*) e jamais como substância ou essência das coisas individuais (*extra animam: ante rem* ou *in re*), é ratificada através dos argumentos do *Filósofo* e de seu *Comentador*. Para Aristóteles, conforme Ockham, “nenhum universal é substância nem parte da substância nem existe realmente

²⁴ *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p. 12, lin. 77-79).

²⁵ *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p. 12, lin. 72-75).

²⁶ *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.13, lin. 84-85).

²⁷ *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.13, lin. 86-93).

²⁸ *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.13, lin. 93-98).

na substância”²⁹. Assim, de acordo com a *Metafísica* do *Estagirita*, “parece impossível que qualquer das coisas ditas universalmente seja uma substância”³⁰. Além disso, também o parecer do *Comentador* está em consonância com a presente tese: “visto que os universais não são substâncias, é claro que ser comum não é uma substância existindo fora da alma, da mesma maneira que uma só coisa comum não é uma substância”³¹. E, desse modo, Ockham conclui sua argumentação:

[...] é patente que os universais não existem senão na alma, e não na realidade exterior. E todos os filósofos que julgaram com retidão foram desta opinião, embora alguns modernos, que não compreendiam o que desejavam dizer os filósofos, tenham afirmado o contrário, apoiando-se em algumas autoridades que não compreenderam³².

Ambas as teses estão concatenadas entre si. De fato, o *princípio da individualidade do existente real* nega a existência ontológica de qualquer coisa dita universalmente (antirrealismo); do que se segue que a realidade como um todo, sem outra opção, é definitivamente individual. O *princípio da intramentalidade do universal*, por sua vez, sustenta que todo universal é um conceito mental que se exprime através da fala ou da escrita e que se refere a algo distinto dele como um sinal lógico-linguístico (nominalismo). Com efeito, em relação aos universais, a primeira tese é negativa, pois diz o que o universal não é; a segunda tese, por outro lado, é propositiva, uma vez que propõe, efetivamente, o que seja o universal. Com efeito, os universais não são entes ontologicamente reais (antirrealismo), mas conceitos intramentais engendrados pelo intelecto (nominalismo).

Por fim, Ockham volta à tríplice problemática contida no esquema de Porfírio e oferece sua resposta a ela. A solução nada mais é do que um corolário (conclusão) direto das teses e argumentos (premissas), anteriormente, coligidos. Quanto à primeira questão – se os universais (gêneros e espécies) existem realmente ou se são somente conceitos mentais – o *Venerabilis Inceptor* é peremptório:

[...] os gêneros e as espécies não subsistem [em si mesmos] fora da alma, mas estão somente no intelecto, porque são apenas intenções ou conceitos formados pelo intelecto, que expressam as essências das coisas e as significam. E nem são as coisas mesmas, como justamente o signo não é seu significado. Nem são partes das coisas, nem tampouco que a palavra seja parte de seu significado; mas são certos [termos] que são predicáveis das coisas, mas não [supondo] por eles mesmos, porque quando o gênero é predicado da espécie, o gênero e a espécie não supõem por eles mesmos, porque eles não supõem simplesmente, mas pessoalmente, e deste modo eles supõem pelos seus significados, que

²⁹ *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.13, lin. 103-104).

³⁰ *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.13, lin. 106-107). Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, livro VII, cap. 13, 1038b 8-9 e, também, livro X, cap. 2, 1053b 16-17.

³¹ *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.14, lin. 114-117).

³² *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.14, lin. 123-127).

são coisas singulares; mas esses gêneros e essas espécies são predicados das coisas no lugar das coisas que eles significam³³.

Por conseguinte, no que se refere à segunda questão – se os universais são corpóreos ou incorpóreos – é evidente que os gêneros e as espécies são incorporais, porque existem unicamente no intelecto no qual nada pode ter materialidade³⁴. Por fim, no que tange à terceira questão levantada no esquema porfiriano – se os universais estão separados das coisas sensíveis e singulares ou estão no interior delas – é manifesto que, existindo apenas na mente, os gêneros e as espécies não existem no interior das coisas particulares nem são delas a substância ou a essência³⁵.

2. A filosofia moral ockhamiana: o voluntarismo intencionalista

O estudo da ética (ou filosofia moral) de Guilherme de Ockham, de imediato, coloca o pesquisador diante de duas dificuldades. A primeira se refere às fontes primárias: o volumoso *corpus ockhamisticum*, formado por quase quarenta obras de diferentes tamanhos (das quais pouquíssimas estão traduzidas ao vernáculo), não contém sequer um escrito dedicado à abordagem sistemática e exclusiva de questões morais. A abrupta interrupção da vida acadêmica de Ockham, causada por improcedentes acusações de heresia, talvez explique o porquê da inexistência, por exemplo, de um comentário à *Ethica Nicomachea*, tão comum entre os escolásticos. Com efeito, o *Venerabilis Inceptor* apresenta suas concepções éticas em distinções, questões e/ou artigos espalhados por sua *Opera Theologica*, mais especificamente, no *Comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo*³⁶, nos *Quodlibeta Septem* (*Sete conjuntos de questões sobre o que quer que seja*)³⁷ e nas editorialmente denominadas *Questões Variadas*³⁸. Sem dúvida, esse fator tem contribuído para que as reflexões éticas de Ockham, não raro, permaneçam desconhecidas. No entanto, isso não significa que o *Venerabilis Inceptor* não possua uma teoria ética, na qual esteja

³³ *Idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.14, lin. 131-140).

³⁴ Cf. *idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.15, lin. 149-151).

³⁵ Cf. *idem, ibidem* (*Opera Philosophica*, vol. II, p.15, lin. 152-154).

³⁶ OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (*Opera Theologica*, vols. I-IV); *Quaestiones in Libros Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum* (*Opera Theologica*, vols. V-VII).

³⁷ OCKHAM, *Quodlibeta Septem* (*Opera Theologica*, vol. IX).

³⁸ OCKHAM, *Quaestiones Varias* (*Opera Theologica*, vol. VIII); OCKHAM, Guilherme de. *Sobre a conexão das virtudes* (*Questões Variadas, questão VII, artigos 1 e 2*). Tradução e apresentação de Pedro Leite Junior e William Saraiva Borges. In: *Seara Filosófica*, Pelotas, n. 13, 2016, pp. 129-142.

presente tanto o rigor filosófico, já manifestado em assuntos especulativos, quanto a unidade, a coerência e a sistematicidade de pensamento³⁹.

A segunda dificuldade diz respeito à fundamentação da moral e sua relação com o sistema ockhamiano. Como se mostrou, a ontologia e a epistemologia de Ockham se caracterizam, respectivamente, pela defesa do antirrealismo e do nominalismo. Surge, assim, inevitavelmente, uma aporia: a filosofia moral do *Princeps Nominalium* em nada se relaciona com suas concepções ontológicas e epistemológicas ou, então, sua filosofia prática é uma consequência, mais ou menos direta, dessas posições defendidas no âmbito da filosofia teórica. Assumir a primeira possibilidade permitiria, dentre outras coisas, adotar alguma forma de realismo, mesmo que mitigada, para fundamentar a moralidade em Ockham. Isso parece absurdo, uma vez que, essa aproximação entre concepções filosóficas incompatíveis, sem que haja qualquer necessidade razoável para tanto, tornaria o pensamento do autor arbitrário, internamente incoerente e nada parcimonioso. E, em se tratando de Ockham, como é sabido, “inutilmente se faz por mais o que se pode fazer por menos”⁴⁰.

Resta, portanto, a solução alternativa: a filosofia moral do *Venerabilis Inceptor* pode (ou, até mesmo, deve) ser considerada, de alguma forma, um desdobramento prático de suas concepções especulativas. Essa é a hipótese que pretendo defender, como foi indicado no resumo e nas primeiras linhas deste artigo. Trata-se de uma empreitada complexa, meticulosa, vagarosa e que envolve um amplo conhecimento acerca do *corpus ockhamisticum*. Tenho consciência, portanto, que este ensaio apenas contém uma exegese *in fieri* (uma abordagem preliminar e/ou um estudo em construção). Contudo, para corroborar meu *insight* inicial e, ao menos em linhas gerais, minha interpretação subsequente, me valho da opinião de Alessandro Ghisalberti, renomado comentador italiano, que estudou as obras de Ockham detidamente e em conjunto, publicando suas análises em diversos livros e artigos. Por essa razão, esse especialista está em condições de emitir um acertado parecer sobre essa relação entre moralidade e antirrealismo nominalista que estou pleiteando identificar no pensamento de Guilherme de Ockham. De acordo com Ghisalberti:

A análise de Ockham, relativa à gênese do ato moral, deve ser avaliada no interior de todo seu pensamento. Assim, inicialmente, encontramos nela um claro reflexo de sua mentalidade filosófica também sobre o plano da ética: as mesmas razões pelas quais havia se recusado a atribuir qualquer envergadura realística aos universais e que o haviam feito tomar como ilegítima e infundada a opinião de quem distingue, nas realidades existentes, elementos universalizáveis e elementos individualizantes, estas mesmas razões impediram-no também de dar peso à distinção entre atos abstratamente considerados e concretamente considerados. A seu juízo, um ato de vontade é verdadeiramente tal

³⁹ Cf. KING, Peter. *Ockham's Ethical Theory*. In: SPADE, Vincent Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, em especial, pp. 227 e 244.

⁴⁰ OCKHAM, *Summa Logicae*, parte I, cap. 12 (*Opera Philosophica*, vol. I, p. 43, lin. 34-35).

somente quando, juntamente com o fim que se quer atingir, são queridas as circunstâncias de tempo e lugar que conferem ao ato volitivo individualidade e concretude⁴¹.

A noção de ato moral, mencionada por Ghisalberti, está no cerne do que entendo ser a ética ockhamiana e é, justamente, esse elemento, certa teoria do ato moral, que me leva a mencionada hipótese de que as concepções morais do *Princeps Nominalium* se seguem de sua ontologia e epistemologia. De fato, como bem assinala Ghisalberti, tal noção de ato moral não deve ser tomada de forma isolada, mas interpretada como parte constituinte da organicidade do pensamento ockhamiano, já que a ética de Ockham parece, claramente, refletir seu antirrealismo nominalista. Com efeito, e este é o ponto crucial, em consequência do *principio da individualidade do existente real*, segundo o qual tudo o que ontologicamente existe deve ser individual e singular, um ato moral também deve ser individual, particular, concreto, com sua própria finalidade e circunscrito ao tempo e ao espaço.

De acordo com os realistas, os universais seriam realidades ontologicamente existentes (seja imanente, seja transcendentemente) e, assim, o ser (essência e/ou substância) universal, pelo qual todas as coisas são o que são, existiria na realidade (quer física, quer metafísica). Ora, sendo Ockham um antirrealista nominalista, da mesma forma como, para ele, a realidade ontológica é constituída apenas por seres singulares e, ademais, os universais não são senão nomes (conceitos mentais), também os atos morais, sob pena de incoerência interna e contradição manifesta, não podem não ser senão atos absolutamente particulares e individuais, exclusivos a cada um dos agentes morais. Tal ato moral, com todas essas características individualmente suas, é, conforme Ockham, um ato do querer, isto é, um ato da vontade.

Desse modo, ao que parece, estamos diante de uma teoria moral antirrealista, ou decorrente do antirrealismo, segundo a qual a moralidade da ação humana se funda em sua subjetividade volitiva, ou seja, se fundamenta no querer subjetivo de cada agente moral individual. Ora, essa abordagem bem poderia ser acusada de conduzir ao relativismo. Entretanto, esse seria o caso, unicamente, se a tal arrazoado pretendesse postular alguma concepção moral normativa. Com efeito, a discussão ética que estou propondo está no plano da fundamentação da moralidade. Em outras palavras, não se trata de propor uma teoria ética substantiva que normatize como o agente moral deva agir ou o que deva fazer, mas, ao contrário, trata-se de uma investigação acerca dos critérios que permitam julgar se uma ação, seja qual for, deva ser considerada moralmente virtuosa ou viciosa, boa ou má, louvável ou censurável. Tal critério, como já indicado, se radica na faculdade volitiva do agente moral. Mas de que maneira? Ora, mediante a intencionalidade do ato da vontade. Concentrar-me-ei, agora, sobre esse ponto.

⁴¹ GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 260.

O senso comum, frequentemente, nos oferece um excelente ponto de partida para a discussão de problemas filosóficos, sobretudo aqueles que se referem a questões morais. Com efeito, a sabedoria popular nos brinda com dois célebres adágios: “o inferno está cheio de boas intenções” e “o que vale é a intenção”. Nota-se, claramente, que esses dois aforismos contradizem-se mutuamente. Ora, afirmar que “o inferno esteja cheio de boas intenções”, isto é, repleto de agentes morais bem intencionados, significa dizer que o fator determinante da valoração moral é a bondade ou a maldade do ato efetivo exteriormente realizado. De fato, o que conta, efetivamente, para os defensores desse código moral é a ação concreta e, assim, o que caracteriza um agente como moralmente virtuoso ou vicioso é o valor moral objetivo da ação praticada. Dessa maneira, aqueles que apenas tiveram boas intenções, e não boas ações, jazem junto aos moralmente repreensíveis, lugar este simbolizado pela figura do inferno.

Sustentar, ao contrário, que “o que vale é a intenção” significa estabelecer a tese antagônica. Nesse caso, o inferno estaria cheio de más intenções, enquanto o céu, por sua vez, estaria repleto de agentes bem intencionados que, não necessariamente, tenham realizado boas ações correspondentes a suas boas intenções. De fato, tal sistema ético tem por base um pressuposto intencionalista, segundo o qual, o critério de ajuizamento moral é a intenção do agente e não suas ações (exteriores). Ora, o problema ético está, notoriamente, posto: o que realmente vale (tem valor moral): a ação ou a intenção? Para Guilherme de Ockham, como irei expor na sequência, somente a intenção, enquanto ato de querer (ato da vontade ou ato volitivo), é que pode ser tomada como elemento decisivo para a determinação (ou ajuizamento) da moralidade do agente. Ockham, diante desse quadro, certamente, diria: “o céu está cheio de boas intenções”.

Explicitarei, agora, a partir das próprias obras de Ockham – especificamente os *Quodlibeta Septem*, sobre quais me atarei neste ensaio⁴², – como o *Venerabilis Inceptor* concebe, em sua perspectiva moral, os conceitos de vontade e intenção, pelo que se poderia considerá-lo, no âmbito da ética, um voluntarista intencionalista. Nos *Quodlibeta Septem*, quodlibet II, questão 14, ao questionar “se pode existir ciência demonstrativa acerca da moralidade”⁴³, o *Princeps Nominalium* apresenta, antes de tudo, qual seja sua definição de moral ou, mais especificamente, elucida qual seja o objeto com que se ocupa a filosofia moral, a saber, “os atos [humanos] submetidos ao poder da vontade segundo o natural ditame da razão e segundo outras circunstâncias”⁴⁴. Essa caracterização do escopo da moralidade é precisa e preciosa, pois reúne de forma sintética e

⁴² Todas as traduções ao vernáculo, daqui pra frente apresentadas, foram realizadas por mim. Com efeito, minha exposição incide, fundamentalmente, sobre os textos do próprio Ockham. No entanto, alguns dos principais comentadores, mesmo que não tenham sido citados neste ensaio, são indicados nas referências bibliográficas.

⁴³ OCKHAM, *Quodlibeta Septem*, quodl. II, q. 14 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 176-178).

⁴⁴ *Idem*, *ibidem* (*Opera Theologica*, vol. IX, p. 177, lin. 14-16).

esquemática os elementos que formam um trinômio fundamental da noção moral ockhamiana: (1) ato humano submetido ao poder da vontade (ou, simplesmente, ato volitivo), (2) natural ditame da razão (ou, ainda, racionalidade prática natural) e (3) outras circunstâncias (ou, apenas, circunstancialidade). Na questão em análise, Ockham não oferece maiores esclarecimentos acerca desse trinômio, já que seu objetivo é, unicamente, determinar a demonstrabilidade científica da moralidade. Contudo, ao fazer isso, Ockham introduz uma importante distinção entre “moral positiva” e “moral não positiva”, da qual se pode inferir ao menos algumas indicações de como os “naturais ditames da razão” e as “outras circunstâncias” possam se articular no interior do sistema moral ockhamiano. No que se refere ao “poder da vontade”, voltarei a esse item em seguida.

Para o *Venerabilis Inceptor*, “a ciência moral positiva é aquela que contém as leis humanas e divinas, as quais obrigam a fazer ou a evitar aquelas [coisas] que nem são boas nem más senão porque são proibidas ou ordenadas por um superior [...]”⁴⁵. Com a moral positiva, que não é demonstrável, pois não se fundamenta em proposições evidentes, se ocupam os juristas⁴⁶. Interessa-me, aqui, a moral não positiva, da qual, ao contrário, se pode ter ciência demonstrativa. Ora, “[...] a notícia que deduz conclusões, silogisticamente, a partir de princípios por si conhecidos ou sabidos por experiência é demonstrativa. Desse modo é a disciplina moral. Logo, etc.”⁴⁷. Onde se segue a concepção ockhamiana de que “a ciência moral não positiva é aquela que sem nenhum preceito de [algum] superior dirige os atos humanos, como os princípios conhecidos por si ou por experiência assim dirigem [...]”⁴⁸. São conhecidos por si, isto é, são naturalmente evidentes à racionalidade prática, por exemplo, os seguintes princípios: “tudo que é honesto deve ser realizado” e “tudo que é desonesto deve ser evitado” e, ainda, “a vontade deve se conformar à reta razão”, “todo mal censurável deve ser evitado” e coisas desse modo⁴⁹.

Ockham, limitando-se aos exemplos arrolados, não dá maiores detalhes sobre esses princípios por si conhecidos, os quais, na sua formulação, se mostram tão formais que não sugerem nenhum conteúdo moral substancial. Ademais, nessa questão, o *Venerabilis Inceptor* sequer se pronuncia a respeito dos princípios conhecidos por experiência. No entanto, as noções fulcrais aí encontradas permitem duas inferências importantes: (1) os naturais ditames da razão (racionalidade prática natural) são conhecidos por si (isto é, são autoevidentes) e (2) as outras circunstâncias (circunstancialidade) são conhecidas por experiência. Qual a relação disso tudo com

⁴⁵ *Idem, ibidem (Opera Theologica, vol. IX, p. 177, lin. 19-22).*

⁴⁶ Cf. *idem, ibidem (Opera Theologica, vol. IX, p. 177, lin. 30-34).*

⁴⁷ *Idem, ibidem (Opera Theologica, vol. IX, p. 177, lin. 36-38).*

⁴⁸ *Idem, ibidem (Opera Theologica, vol. IX, p. 177, lin. 24-26).*

⁴⁹ Cf. *idem, ibidem (Opera Theologica, vol. IX, p. 177, lin. 26-27; p. 178, lin. 40-41).*

o antirrealismo nominalista? Ora, as autoevidências e as experiências permitiriam ao agente moral a criação de conceitos éticos universais (ou, minimamente, gerais)⁵⁰. Com efeito, segundo o *princípio da intramentalidade do universal*, a alma humana (razão e/ou inteligência) é capaz engendrar – a partir das próprias coisas singulares – os gêneros e as espécies (universais) que se apliquem à realidade singular. Da mesma forma, a faculdade racional (ou intelectiva) pode formar *intra animam* – com base tanto nas evidências da racionalidade prática natural como na experiência da circunstancialidade – noções éticas de aplicabilidade senão universal, ao menos, geral.

O trinômio moral, porém, está posto: vontade, racionalidade e circunstancialidade. Em relação aos dois últimos já foi possível obter alguma indicações. Passo, agora, ao primeiro (o mais relevante frente ao escopo deste ensaio), a saber, o que Ockham chama de “poder da vontade”. Nos *Quodlibeta Septem*, quodlibet III, questão 14, Ockham pergunta “se somente o ato da vontade é necessariamente virtuoso”⁵¹. O *Venerabilis Inceptor* divide a questão em duas partes, de acordo com os dois modos que, segundo ele, a mesma pode ser exposta. Afirma, primeiramente, que “nenhum outro ato senão o ato da vontade é necessariamente virtuoso”⁵² e, em seguida, que “algum ato da vontade é necessariamente virtuoso”⁵³ (a saber, “o ato pelo qual Deus é amado sobre todas as coisas e por si”, uma vez que esse ato “é de tal modo virtuoso que não pode ser vicioso, nem pode ser causado pela vontade criada a não ser que seja virtuoso”⁵⁴). Interessa-me, aqui, a primeira parte da questão, pois meu objetivo é elucidar o papel da vontade enquanto elemento determinante da moralidade da ação.

À indagação “se somente o ato da vontade é necessariamente virtuoso”, Ockham oferece uma resposta enfática: “nenhum outro ato senão o ato da vontade é necessariamente virtuoso”, isto é, somente as ações humanas que forem realizadas, efetivamente, em dependência e/ou em decorrência de um ato volitivo podem ser moralmente ajuizadas como virtuosas e/ou viciosas. Ao argumentar em defesa dessa tese, Ockham apresenta seus recorrentes e típicos exemplos: ir à igreja e lançar-se num precipício. *Prima facie*, considerar-se-ia que ir à igreja seja um ato moralmente bom, virtuoso e louvável. Do mesmo modo, precipitar-se num abismo pareceria algo mau, vicioso

⁵⁰ Minha opinião vai ao encontro do parecer de Peter King: “nonpositive morality also includes ethical principles derived from experience – that is, particular propositions regarding what is to be done, which an agent devises on the basis of his particular experiences. These propositions may then be generalized into universal propositions (KING, *opere citato*, p. 229).

⁵¹ OCKHAM, *Quodlibeta Septem*, quodl. III, q. 14 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 253-257).

⁵² *Idem, ibidem* (*Opera Theologica*, vol. IX, p. 253, lin. 9-10).

⁵³ *Idem, ibidem* (*Opera Theologica*, vol. IX, p. 253, lin. 10-11).

⁵⁴ *Idem, ibidem* (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 255-256, lin. 61-64).

e censurável. Para Ockham, porém, essas ações externas não possuem em si, isto é, objetivamente, nenhum valor moral *a priori*. Explica o *Venerabilis Inceptor*:

[...] todo ato da vontade, que está em poder da vontade, de tal modo é bom [na medida em] que pode ser mau, porque pode ser feito com má finalidade e com má intenção. Igualmente, todo outro ato [a não ser o ato da vontade] pode ser realizado naturalmente e não livremente, e nenhum de tais [atos] é necessariamente virtuoso. [...] Ademais, qualquer outro ato, que permaneça o mesmo, pode indiferentemente ser louvável e censurável, e num primeiro momento louvável e em seguida censurável, já que pode sucessivamente conformar-se à vontade reta e à viciosa, como é manifesto no caso de ir à igreja, inicialmente com boa intenção e depois com má intenção. Ademais, nenhum ato é virtuoso nem vicioso a não ser que seja voluntário e [esteja] em poder da vontade [...]. Contudo, um ato pode primeiramente estar em poder da vontade e num momento seguinte não [estar mais]. Por exemplo, quando alguém se atira voluntariamente num precipício e em seguida, meritoriamente por causa de Deus, se arrepende e tem um ato de não querer [mais] aquela queda. Ora, o cair não está em poder da vontade. Logo, aquela queda não é necessariamente viciosa.⁵⁵

Os atos efetivos⁵⁶ (nesse caso, exteriores) de ir à igreja e de lançar-se dum penhasco são moralmente indiferentes, isto é, são virtuosos e/ou viciosos apenas contingentemente. O ato da vontade, ao contrário, é necessária e intrinsecamente virtuoso e/ou vicioso dependendo da intenção (boa e/ou má) e da finalidade (louvável e/ou censurável) que movem esse ato da vontade que, por sua vez, impele a ação efetiva (externa ou interna). Desse modo, a ação efetiva recebe sua valoração moral do ato volitivo que a causou. O ato volitivo é, portanto, primariamente (necessariamente) bom ou mau, enquanto o ato efetivo é, apenas, secundariamente (contingentemente) bom ou mau, na medida em que está em conformidade com o ato da vontade (intenção e finalidade) que o impeliu. Por essa razão, pode ser o caso que um ato efetivo possa ter sua valoração moral invertida, como ocorre no exemplo daquele que se joga de um penhasco e, ao cair, se arrepende (isto é, não quer mais cair).

Em virtude dessa ênfase dada por Ockham à vontade (ou voluntariedade) e à intenção (ou intencionalidade), como elementos determinantes do valor moral de uma ação efetiva, é que sua teoria ética, com acerto, pode ser considerada como voluntarista e intencionalista. Ora, o voluntarismo intencionalista do *Venerabilis Inceptor* é apresentado por ele de forma contundente e categórica: “[...] nenhum ato é louvável ou censurável senão por causa da intenção boa ou má; ora,

⁵⁵ *Idem, ibidem (Opera Theologica, vol. IX, pp. 253-254, lin. 14-33).*

⁵⁶ Uso a expressão “ato efetivo” (ou ação efetiva) no sentido de uma ação humana efetivamente realizada, tal como ir à igreja ou jogar-se de um penhasco. Não uso, nesse caso, a expressão “ato exterior”, pois, segundo Ockham, alguns atos interiores, por exemplo, inteligir e especular, constituem ações humanas efetivamente realizáveis. Conferir, por exemplo, *Quaestiones Varias*, q. 7, a. 1, c. 3 (Tradução de Leite Junior e Borges, p. 133). Assim, por “ato efetivo”, deve-se entender toda e qualquer ação humana, seja exterior ou interior, factualmente concretizada e/ou concretizável. Ao ato efetivo se opõe o ato volitivo (ato da vontade), o qual, em razão da finalidade e da intenção com que é querido (participio do verbo “querer”), determina o valor moral do ato efetivo.

a intenção é um ato da vontade; logo, etc.”⁵⁷. Nesse sentido, é importante notar que a noção ockhamiana de intencionalidade não se restringe ao domínio das especulações éticas, mas possui notória e hodierna aplicabilidade jurídica. No artigo 18 do *Código Penal Brasileiro*, com atual redação dada em 1984 pela *Lei n° 7.209*, encontra-se a seguinte distinção acerca dos crimes:

Art. 18 - Diz-se o crime: I - doloso, quando o agente quis o resultado ou assumiu o risco de produzi-lo; II - culposo, quando o agente deu causa ao resultado por imprudência, negligência ou imperícia. Parágrafo único - Salvo os casos expressos em lei, ninguém pode ser punido por fato previsto como crime, senão quando o pratica dolosamente.

Ora, o que a legislação brasileira caracteriza como “doloso” é, justamente, o que Ockham denomina “poder da vontade”, quando se refere aos atos humanos submetidos ao poder da vontade. Com efeito, a intencionalidade volitiva (intenção da vontade) não é imprescindível apenas para o ajuizamento ético do agir humano. De fato, a imputabilidade penal de um agente somente é devida mediante o concurso do ato volitivo intencional, sem o qual, em que pese a gravidade da ação efetiva praticada, não há que se falar em culpabilidade jurídica. O inciso I é claro: “quando o agente quis”, isto é, o agente precisa querer, “o resultado ou assumir o risco de produzi-lo”. Em outras palavras, o dolo unicamente ocorre quando o ator age voluntária e intencionalmente, ou seja, o agente só é imputável quando quer e intenciona a ação criminosa que realiza. Caso contrário, sendo culposo o crime, isto é, involuntário e desintencionado, não pode o mesmo ser culpabilizável. A esse propósito, o parágrafo único, ainda, estipula: “salvo os casos expressos em lei, ninguém pode ser punido por fato previsto como crime, senão quando o pratica dolosamente”, isto é, quando não há vontade nem intenção que venha a impelir o ato efetivo exterior (o crime), não há que se punir nem responsabilizar o agente.

Para Ockham, a vontade (ou a intenção que leva a vontade ao ato de querer alguma coisa), de forma livre e ativa, é a causa eficiente última dos atos humanos. Nos *Quodlibeta Septem*, quodlibet I, questão 16, o *Venerabilis Inceptor* pergunta se “acaso é possível provar suficientemente que a vontade, livre e ativamente, cause seus atos”. Inicialmente, Ockham define o que entende por liberdade: “[...] chamo liberdade o poder pelo qual posso, indiferente e contingentemente, postular [algo] diverso, de tal modo que posso causar e não causar um mesmo efeito, [e] fora daquela potência, [não há] nenhuma diversidade existente em outro lugar”⁵⁸. Ora, se não houvesse liberdade, a vontade não poderia produzir, por assim dizer, qualquer intenção moral e/ou judicialmente imputável. Conforme Ockham, contudo, mediante algum raciocínio argumentativo, não se pode provar, suficientemente, que a vontade seja livre. No entanto, a

⁵⁷ *Idem, ibidem (Opera Theologica, vol. IX, p. 256, lin. 69-71).*

⁵⁸ OCKHAM, *Quodlibeta Septem*, quodl. I, q. 16 (*Opera Theologica, vol. IX, p. 87, lin. 12-15*).

liberdade da vontade pode ser conhecida, de modo evidente, através da experiência, uma vez que a pessoa humana experimenta (empiricamente) que, por sua própria vontade, pode querer ou não querer alguma coisa⁵⁹. A vontade, portanto, é ativa⁶⁰, podendo atualizar-se por si mesma, isto é, passar da potência ao ato sem o concurso de nenhum agente externo⁶¹. Desse modo, sendo a faculdade volitiva livre e ativa, pode o agente moral ter intenções (e, por conseguinte, ações) virtuosas e/ou viciosas, as quais, e somente as quais, podem e devem ser moralmente valoradas e judicialmente julgadas como boas e/ou más, louváveis e/ou censuráveis.

Como se pode perceber, os conceitos de vontade, intenção e liberdade representam o tríptico epicentro da filosofia moral de Guilherme de Ockham. De fato, esses três elementos se articulam entre si formando o sistema ético ockhamiano: sem liberdade não há vontade, sem vontade livre não há intenção e sem intenção livremente querida não há ação moral passível de valoração. Pois bem, e as implicações morais do antirrealismo nominalista de Ockham? Ora, o referido tripé é, justamente, o que revela as consequências éticas das concepções assumidas pelo *Menorita Inglês* em seu sistema filosófico especulativo. De fato, a ontologia e a epistemologia de Ockham se caracterizam pelas duas teses supra-apresentadas: o *princípio da individualidade do existente real* e o *princípio da intramentalidade do universal* (os quais se relacionam, respectivamente, com as noções de antirrealismo e nominalismo). Em decorrência do primeiro princípio, como procurei demonstrar, a realidade ontológica é concebida por Ockham como, absoluta e exclusivamente, individual, singular e particular. Com efeito, tal postulado implica concepções morais com similar envergadura e, conseqüentemente, conforme minha leitura das obras do *Princeps Nominalium*, sua fundamentação da moralidade se assenta na subjetividade dos atos em poder da vontade, os quais tão só podem ser eticamente valorados. Em virtude do segundo princípio não se sucumbe ao relativismo, pois dado que o intelecto pode fabricar, digamos assim, conceitos universais com base na realidade ontológica individual, também pode fazer o mesmo, como igualmente busquei elucidar, no que se refere às noções éticas gerais extraídas da pluralidade de atos e ações morais particulares. É assim, portanto, mediante uma ética radicada nas idiosincrasias de cada sujeito (agente) moral, que a ontologia antirrealista e a epistemologia nominalista do *Venerabilis Inceptor* acarretam notórias implicações em (e para) sua ética (ou filosofia moral). Seu sistema ontológico-epistemológico e seu sistema ético-moral se inter-relacionam, se entrelaçam, se implicam, se bi-implicam; em suma, formam um macrosistema filosófico coerente, coeso e sólido, e, em grande medida, original e inovador.

⁵⁹ *Idem, ibidem* (*Opera Theologica*, vol. IX, p. 88, lin. 23-28).

⁶⁰ *Idem, ibidem* (*Opera Theologica*, vol. IX, p. 88, lin. 30-37).

⁶¹ *Idem, ibidem* (*Opera Theologica*, vol. IX, p. 89, lin. 39-51).

Referências bibliográficas

ADAMS, Marilyn McCord. **The structure of Ockham's moral theory**. In: *Franciscan Studies*, New York, vol. 46, 1986, pp. 1-35.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. **Periérmenias**. Tradução de Pinharanda Gomes. In: *Organon*. Volume 1. Lisboa: Guimarães, 1985, pp. 120-167.

BORGES, William Saraiva; LEITE JUNIOR, Pedro. **O antirrealismo nominalista de Guilherme de Ockham a partir do Comentário à Isagoge de Porfírio**. In: *Thaumazein*, Santa Maria, v. 8, n. 15, 2015, pp. 59-73. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/228>>. Acesso em 22 jul. 2020.

BRASIL. **Código Penal**: Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm>. Acesso em: 22 jul. 2020.

BRASIL. **Lei nº 7.209**, de 11 de julho de 1984. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1980-1988/17209.htm>. Acesso em: 22 jul. 2020.

FREPPERT, Lucan. **The Basis of Morality according to William Ockham**. Chicago: Franciscan Herald Press, 1988.

GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. Disponível em: <<https://editora.pucrs.br/livro/guilherme-de-ockham>>. Acesso em: 22 jul. 2020.

KING, Peter. **Ockham's Ethical Theory**. In: SPADE, Vincent Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 227-244.

LEITE JUNIOR, Pedro. **O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. Disponível em: <<https://editora.pucrs.br/livro/o-problema-dos-universais>>. Acesso em: 22 jul. 2020.

OCKHAM, Guillelmus de. **Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis**. In: *Opera Philosophica*. Volume 2. New York: St. Bonaventure University, 1978.

_____. **Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus**. In: *Opera Philosophica*. Volume 2. New York: St. Bonaventure University, 1978.

_____. **Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis**. In: *Opera Philosophica*. Volume 2. New York: St. Bonaventure University, 1978.

_____. **Quaestiones in Libros Physicorum Aristotelis**. In: *Opera Philosophica*. Volume 6. New York: St. Bonaventure University, 1984.

_____. **Quaestiones in Libros Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum**. In: *Opera Theologica*. Volumes 5-7. New York: St. Bonaventure University, 1981-1984.

_____. **Quaestiones Variiae.** In: *Opera Theologica*. Volume 8. New York: St. Bonaventure University, 1984.

_____. **Quodlibeta Septem.** In: *Opera Theologica*. Volume 9. New York: St. Bonaventure University, 1980.

_____. **Scriptum in Librum Primum Sententiarum.** In: *Opera Theologica*. Volumes 1-4. New York: St. Bonaventure University, 1967-1979.

_____. **Summa Logicae.** In: *Opera Philosophica*. Volume 1. New York: St. Bonaventure University, 1974.

OCKHAM, Guilherme de. **Seleção de Textos.** Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: *Coleção “Os Pensadores”*. Volume 8. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Sobre a conexão das virtudes (Questões Variadas, questão VII, artigos 1 e 2).** Tradução e apresentação de Pedro Leite Junior e William Saraiva Borges. In: *Seara Filosófica*, Pelotas, n. 13, 2016, pp. 129-142. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/10276>>. Acesso em: 22 jul. 2020.

PLATÃO. **Fédon.** Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: *Coleção “Os Pensadores”*. Volume 3. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PORFÍRIO. **Isagoge: Introdução às Categorias de Aristóteles.** Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1994.

SANTOS, Bento Silva. **Antologia de textos: Porfírio, Boécio e Ockham.** Disponível em: <<https://fontesalencarinas.files.wordpress.com/2018/12/Bento-da-Silva-Santos-Os-Universais-Porfirio-Boecio-e-Ockham.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2020.

SUK, Othmar. **The Connection of the Virtues according to Ockham.** In: *Franciscan Studies*, New York, vol. 10, 1950, pp. 9-32; 91-113.

WOOD, Rega. **Ockham on the Virtues.** West Lafayette: Purdue University Press, 1997.