


INTUIÇÃO DE NÃO-EXISTÊNCIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A PROBLEMÁTICA METAFÍSICA DA *COGNITIO INTUITIVA* EM GUILHERME DE OCKHAM

Bruno Reiser¹

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

 <https://orcid.org/0000-0002-5910-1629>

E-mail: brnreiser@gmail.com

RESUMO:

O presente artigo examina a cognição intuitiva em Guilherme de Ockham, em sua relação com as outras operações da alma intelectiva, como a abstração e o juízo, e com o que se constitui para ele como “evidência”. Especial atenção é dada ao caso limite que Ockham chama “intuição de não-existência” e aos motivos pelos quais ele a apresenta, além da resposta à questão da onipotência divina, como no contra-argumento de seu opositor W. Chatton. A intuição de não-existência é considerada aqui da perspectiva da integridade das condições contingenciais de conhecimento em Ockham e da necessidade de uma fundamentação última num quadro epistemológico contrário à metafísica da participação e ao realismo dos universais, e radicalmente voltado aos indivíduos. Se a intuição de não-existência impõe então dificuldades à teoria do conhecimento ockhamista, ela se mostra, por outro lado, totalmente consequente com suas implicações metafísicas. Há assim uma coerência na solução de Ockham para a ação divina causadora de uma intuição de existência de um não-existente através de um ato creditivo direto no intelecto, enquanto uma interferência na volição que o expõe aos seus limites e à sua negação. O recurso à ação divina seria requerido, finalmente, por suas condições de absoluta “externalidade” à relação entre intelecto e coisa.

PALAVRAS-CHAVE: Intuição; Abstração; Evidência; Crença; Não-existência.

NON-EXISTENCE INTUITION: REMARKS ON WILLIAM OF OCKHAM'S *COGNITIO INTUITIVA* FROM A METAPHYSICAL STANDPOINT

ABSTRACT:

This article examines the intuitive cognition in William of Ockham, in comparison to other operations of the intellectual soul, as abstraction and judgement, and to what he defines as “evidence”. A particular attention is paid to the borderline case of the “non-existence intuition” and the reason why Ockham brings it up, besides his answer to the question of God’s almightiness as his opponent W. Chatton challenges him. The non-existence intuition is here considered from the perspective of the contingent conditions of knowledge and of the necessity of an utmost foundation for it as a whole, in an epistemological frame opposed to the metaphysics of participation and the realism of universals, such as it is radically based on the individual. Despite the difficulties matching up non-existence intuition with the Ockhamist theory of knowledge, it fits in well with its metaphysical implications. Thus there is a coherence in Ockham’s solution of a divine action which causes an intuition of a non-existent being by a straightforward act of belief in the intellect, that is to say, an intervention in the will, which exposes the intellect to its own boundaries so as to its negation. The appeal to a divine action were so required for its conditions of absolute “outsiderness” to the relation between intellect and thing.

KEYWORDS: Intuition; Abstraction; Evidence; Belief; Non-existence.

¹Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas – SP, Brasil.

*Out of the dimness opposite equals advance....Always substance and increase,
Always a knit of identity....always distinction....always a breed of life.*

Walt Whitman

O presente artigo trata da “*cognitio intuitiva*” em Guilherme de Ockham, com ênfase em sua relação com a contingencialidade do conhecimento e com seus limites, em que pese a hipótese excetuada de uma intuição de não-existência, como ela é “vista” pelo sujeito do conhecimento e como deve ser “externamente” a ele tratada, uma vez que não apenas não pode fugir, como o pressupõe mesmo, à perspectivação de um ponto absoluto intelectual. Se, à primeira vista, a hipótese de uma intuição de não-existência figura inconsequente com os pressupostos da teoria do conhecimento ockhamista, ela mostra-se consequente, por outro lado, com seus fundamentos metafísicos.

O conhecimento intuitivo resulta, em parte, de uma reorientação do objeto primeiro do intelecto e de uma virada “aristotélica” ao singular, iniciada por Rogério Bacon contra o Aristóteles dos universais de Alberto Magno (Bérubé, 1964, p. 78, 276). Enquanto opositor à doutrina de acordo com a qual o ente em sua comunidade, ou a quiddidade da coisa material, é o objeto primeiro e principal do intelecto, Ockham reafirma a primazia do singular como primeiro motor do conhecimento e como seu fim. Além dos indivíduos, nenhuma ciência e nenhum conhecimento têm valor por si mesmos. A retirada de qualquer qualidade real dos universais, bem como das mediações formais com uma natureza comum, como em Duns Scotus, alcança as últimas consequências de seu radicalismo nos limites da experiência sensível, de que extrai suas derradeiras condições. Pois, se nenhuma correspondência ou adequação é mais possível, numa sintonia entre realidade objetiva e intelecto, a experiência individual da alma intelectual com as coisas deve terminar como último reduto de suficiência para o conhecimento do existente, enquanto os universais e o conhecimento que deles se segue, por mais evidente que seja num esquema silogístico aristotélico, ficam reduzidos à sua capacidade discursiva, como “figmento” de um ato mental (Mensching, 1992, p. 337). Atos mentais nada mais são do que atos de significação e de redes de relação significativas em que o ente se torna transparente. Neles interpõem-se duas superfícies proposicionais: sobre a primeira se estendem as proposições em si, como ligações de termos simples, e sobre elas a afirmação ou negação de sua verdade ou falsidade, no que consiste o juízo. Essa estrutura basilar reclama, então, por um modelo de verificação que remeta aos próprios fundamentos ontológicos dos termos que compõem as proposições. Qualquer síntese judicativa deve comprometer-se com mecanismos de crença e de evidência que as firmem. O ente, em sua comunidade, cinde-se entre sua racionalidade subjetiva e sua realidade objetiva, dependente exclusivamente de sua predicabilidade enquanto suposição pessoal, que se reparte semanticamente “*in recto et in obliquo*”. Seu sentido será unívoco na medida somente em que é predicado por suposição simples material ou quando é predicado *in recto* (QV VI, a. 7).^{Porém, se o ente puder ser univocamente predicado *in quid* de um *subiectum*, disso não se seguirá que tenha parte em mediação alguma virtual do conhecimento de sua realidade, ou que resulte de alguma comunidade formal sua, além daquele seu escopo predicável.}

Este conceito mais geral, conteudisticamente indeterminado pode ser dito de tudo e é independente de conceitos universais. A universalidade de “é algo”, ou seja, “é ente” não

deve, portanto, ser entendida tal que este conceito inclua conteudisticamente todos os outros conceitos. Ele é, com efeito, equívoco de maneira que, por seu uso em um contexto, correspondam-lhe diversos conceitos. Trata-se aqui antes de uma universalidade formal, a qual consiste na predicabilidade do “ser” (Perler, 1991, p. 819).²

O conceito de ente é, enquanto tal, exclusivamente uma “*res rationis*”, uma “coisa de razão” e, fora da predicação, nada significa em si mesmo; é puramente equívoco. “[...] não obstante seja assim um conceito comum a todo o ente, este nome ‘ente’ é equívoco pois não se predica de todos os subjetíveis, quando são tomados significativamente, segundo um conceito, mas a ele correspondem diversos conceitos [...]” (SL I, c. 38).

A fórmula magistral “*adaequatio rei et intellectus*” define que o intelecto compreenda o verdadeiro em sua relação com a coisa, e o conhecimento vem de ele adequar-se conceitualmente com sua representação sob a forma de um juízo. Sem uma universalidade objetiva, porém, a questão pela verdade dessocia-se da adequação e certeza, tal como ambas estão contidas no próprio domínio da *ratio* enquanto *reor*: “tomar algo por algo outro”, por seu semelhante (*similitudo*), a coisa externa a que o intelecto deve adequar-se ou por que deve “corrigir-se” como diante de uma medida (*mensura*), da qual o verdadeiro nele é análogo.³ O verdadeiro passa a ser o que o próprio intelecto julga de uma proposição a partir de suas condições próprias de evidência. Não há nada “externo” a ele a que se adeque, além do dado da percepção sensível. O intelecto não é assim o que manifesta (“*intellectus manifestativus*” em sentido tomásico⁴) a verdade das coisas por sua substância, que participa do ato primeiro de ser, e através da conversão do verdadeiro com o ente; mas o fundamento da verdade deve ser procurado nele mesmo. Como termos do conhecimento, coisa e intelecto perdem toda posição rígida: são absolutos na medida da independência mútua que conservam. Seu encontro, portanto, deve ser contingencial: o fato de que tal intelecto conheça tal coisa é completamente fortuito e de antemão não pode ser determinado que o destino de um e de outro fosse entrar nessa relação particular de conhecimento, como se a coisa fosse em si, necessariamente e desde a eternidade, um objeto inteligível para um intelecto feito para seu conhecimento. Com isso também, como diz Mensching (Op. cit., p. 336), “A espontaneidade do espírito livra-se de suas amarras, pois o intelecto não está mais preso ao registro passível de uma ordem cosmológica inteligível.”

Mas a ausência de um fundamento objetivo comum, que integre o ato intelectivo com a coisa nos marcos de uma metafísica do conhecimento, é revidada pelos limites do próprio conhecimento dos termos da proposição e da intuição de sua existência. Esses limites não podem ser provados pelo intelecto humano ele mesmo, uma vez que sua condição é a de que a relação reflexiva entre conceito e representação não se desdobre novamente em representação, à qual se ligue um conceito, e assim sucessivamente. A própria reflexividade do intelecto, enquanto consciente de si, não poderia neutralizar essa regressão sem produzir uma unidade representativa numa síntese finita consigo mesmo. Haveria somente um intelecto que poderia ele mesmo ser absolutamente externo à relação entre alma intelectiva e coisa: o divino (Ibid., p. 345), cuja função aqui é quase a de uma ideia reguladora kantiana. Só um intelecto absolutamente independente a qualquer relação poderia reunir todas as condições de possibilidade para uma externalidade total

² Todas as traduções são de nossa autoria.

³ Essa relação de medida do intelecto com as coisas é mais bem explicitada por Tomás de Aquino. Em De ver. 1, a. 2, c., diz ele “[...] as coisas naturais, das quais nosso intelecto adquire ciência, mensuram nosso intelecto, como se diz em Met. X, mas são mensuradas pelo intelecto divino, no qual estão todas as coisas como todos os artefatos no intelecto do artífice. Assim, pois, o intelecto divino mensura sem ser mensurado; a coisa natural, entretanto, mensura e é mensurada; mas o nosso intelecto é mensurado sem mensurar as coisas naturais, somente as artificiais.”

⁴ Como se encontra, por exemplo, em ST I, q. 16, a. 3, ad 1, “Porém o verdadeiro, que está nas coisas, se converte com ente segundo a substância. Mas o verdadeiro que está no intelecto se converte com o ente, como o que manifesta com o manifestado. Pois isto é da razão do verdadeiro [...]”.

à relação particular entre intelecto e coisa individuais e, logo, sustentar a negação transcendental aos limites de verificação e evidência intelectivas. Para o intelecto humano essa negação o expõe à falha; no caso da intuição ockamista, induzindo-o a atribuir existência a um não-existente. Logo, a decorrência de certas leituras céticas de Ockham posteriores não é casual, em virtude da perspectiva aberta por ele quanto a essa atuação suprassensível de Deus sobre a intuição. Se não está, de maneira nenhuma, em questão um Deus que confunda a seu bel-prazer o ser humano com intuições de coisas que não existem, as consequências céticas da hipótese devem voltar a atenção para os limites do conhecimento intuitivo numa alma intelectiva finita. Suas implicações para a onipotência divina, ainda que motivem a contra-argumentação num primeiro momento e esclareçam a abrangência metafísica do problema, interessam menos, no fim, do que a aporia de um intelecto, capaz de definir reflexivamente as condições de seu próprio conhecimento, mas, em última instância, incapaz de firmar-se em sua certeza de si mesmo (Ibid, p. 347).

Essas dificuldades não deixam de aparecer nas tentativas de Ockham de definir o conhecimento intuitivo e seu raio de ação. Parte da produção bibliográfica contemporânea sobre Ockham, dedicada ao tema, encaminha uma perspectiva da intuição em relação ao contingente, que nos interessa aqui, quando se trata da crítica de Walter Chatton, particularmente em Quodl. 5, art. 5. São notórios, então, o artigo de P. Boehner (1943) e sua recensão mais recente por E. Karger (1999).

De acordo com a leitura de Boehner, seguida por muitos intérpretes depois dele, como E. Karger aponta, com base em Quodl. 5, art. 5, o conhecimento abstrativo poderia submeter-se ao erro, enquanto o conhecimento intuitivo não, desde que requisitos mínimos estejam dados (Boehner, 1958, p. 284-286)⁵. Embora a intuição possa incorrer em erro, por intervenção divina, ela estaria enganada de modo abstrato. Até aqui, a interpretação de Boehner se orienta nas cercanias do texto mesmo de Ockham. Karger (Op. cit., p. 213) observa, porém, que mesmo uma causa onipotente teria de atuar dentro dos limites e condições do entendimento humano, de modo que, ao contrário de produzir em nós o conhecimento intuitivo de uma coisa não-existente que nos fizesse erroneamente julgar por sua existência, seria mais consequente com a letra do texto que Deus causasse diretamente em nós o ato pelo qual julgamos existir uma coisa não-existente. Uma ilusão somente é completa, se forem respeitadas as regras do jogo. Ademais,

[...] seria paradoxal, para dizer o mínimo, que uma cognição que exclui de consideração certa extensão de propriedades devesse fazer o intelecto atribuir a seu objeto – verdadeira ou falsamente – uma propriedade escolhida naquela mesma extensão (Ibid, p. 215).

Há, entretanto, duas ressalvas importantes acerca da crítica de E. Karger a Boehner: a primeira, como nota R. Pich (2009, p. 82-84), é que ela recusa como despropositada a primeira parte da resposta de Ockham a Chatton, ignorando seu conteúdo implícito. Pich chama a atenção que, ao concordar com Chatton de que é contraditório que a onipotência divina seja impedida de causar uma intuição de existência de uma coisa não-existente, nos termos do que define como “*notitia*” ou “*cognitio evidens*” e não em termos mais abrangentes de conhecimento, Ockham também nega a impossibilidade de quebra da unidade causal do conhecimento, tal como pressuposta por Chatton, enquanto cadeia imediata e ininterrupta entre apreensão intuitiva da existência e juízo de existência (Ibid, p. 85). Mas, conquanto não o admita explicitamente (Ibid, p. 90), esse hiato causal entre juízo e intuição deixa uma porta aberta para as interpretações céticas, quais as que se sucederam. Não seria suficiente, assim, que Deus atuasse fazendo-nos apenas *julgar* que tal coisa existe quando não existe e vice versa, pois um juízo por si não tem capacidade de atribuir existência a uma proposição.

⁵ E. Karger (1999, p. 204 - 226) dedica a última seção de seu artigo a listar as possibilidades de erro em que pode incorrer a intuição.

Uma segunda ressalva compete ao argumento mais forte de Karger, pois não é de todo correto que à abstração não se possa atribuir a propriedade da existência. Através da abstração do tempo presente, que Ockham também chama “*cognitio recordativa*” ou intuição imperfeita, o intelecto julga ter existido uma coisa que já apreendeu intuitivamente, mas que não é atualmente presente para ele. Inicialmente, não há razões para excluir que Deus pudesse atuar do mesmo modo que uma intuição imperfeita assinala a existência passada, fazendo o intelecto crê-la presente, já que seria suficiente para tanto que a coisa parecesse presente sob as mesmas condições de uma recordação abstrativa, exceto a percepção pretérita espaço-temporal. É antes a conjuntura triádica de intuição de existência, juízo e evidência que se oblitera sem o devido cuidado junto à primeira parte da resposta de Ockham, e não a pertinência da interpretação de Boehner, mais conscienciosa, talvez, do problema.

1. A delimitação do conhecimento intuitivo frente ao abstrativo e ao ato judicativo

O método de argumentação ockhamista foge a uma psicologia tão somente descritiva e mune-se de procedimentos os quais atribuiríamos hoje à análise transcendental (Piché, 2005, p. 16-19; Guerizoli, 2011, p. 153). Ele se limita primeiramente às condições de possibilidade das operações intelectuais, o que se mostra bastante profícuo para a precisão de distinções a partir de hipóteses de aplicabilidade do conhecimento, em se tratando de uma relação intelectual contingencial. Para a distinção entre conhecimento intuitivo, conhecimento abstrativo e juízo, buscam-se definições que recubram as condições de apreensão do ente enquanto existente e da coisa; de apreensão conceitual em que se lançam as proposições sobre coisas, e dos juízos sobre estas proposições. Sob a análise de condições a distinção primeira entre faculdade intuitiva e abstrativa não é de todo trivial, acima de tudo por seu caráter estritamente formal.

[...] os conhecimentos intuitivo e abstrativo diferem por si mesmos e não por seus objetos nem por quaisquer causas suas, ainda que naturalmente o conhecimento intuitivo não possa ocorrer sem a existência da coisa, a qual é de fato a causa eficiente do conhecimento intuitivo mediata ou imediatamente [...] Mas o conhecimento abstrativo pode ocorrer naturalmente, estando simplesmente destruída a própria coisa conhecida (Ord. prol., q. 1, 38).

Esta passagem constitui-se de duas concessivas bastante importantes, as quais servem primeiramente de guia: conquanto não possa haver conhecimento intuitivo sem a existência da coisa, mas se possa conhecer abstratamente em sua ausência, não se distinguem intuição e abstração por seus objetos nem por suas causas. No contexto da crítica a Duns Scotus, constituindo a maior parte dela, está a objeção à tese de que os conhecimentos abstrativo e intuitivo se determinem porque aquele seja indiferente quanto à existência ou não-existência, enquanto este concirna exclusivamente o existente e presente em realidade (Ord. II, d. 3, q. 9, 6). Formalmente, ambas as faculdades somente podem distinguir-se, segundo Ockham, pelo ato que exercem: à intuição caberia a apreensão tanto da existência quanto da não-existência, e à abstração apenas o conceito.

Em consonância com suas condições, as distinções preambulares do prólogo à q. 1 da *Ordinatio* trazem, então, uma exposição primária do mecanismo da abstração e da intuição. O conhecimento abstrativo é definido duplamente: ao modo como se abstrai de muitos singulares um conceito universal; e ao modo como se abstrai da existência e da não-existência e de quaisquer condições que contingentemente sucedam à coisa ou se prediquem dela. Já o conhecimento intuitivo se define por sua virtude de saber se a coisa é ou não existente. Ambos não diferem porque o que se conhece abstratamente não se conheça intuitivamente, mas porque o mesmo em

sua totalidade e sob a mesma razão é conhecido igualmente por conceitos apenas ou também como existente (Ord. prol., q. 1, 30 – 31). O único critério, à primeira vista, para afirmar que há uma faculdade intuitiva é a própria existência; o objeto enquanto tal não é por si dotado de existência nem por ele se distinguem abstração de intuição. A existência aqui não é nem propriamente um dado objetivo nem propriamente intelectual, mas o que confere existência ao que se conhece escapa a qualquer formulação empiricista ou apenas lógica.

Enquanto faculdade apreensiva, a abstrativa dispõe os termos incomplexos do conhecimento no sentido estrito dos termos categoremáticos, ou seja, daqueles que supõem pessoalmente pelas intenções intelectuais e têm significado próprio. “[...] toma-se um termo precisa (*praecise*) e mais estritamente por aquilo que, tomado significativamente, pode ser sujeito ou predicado” (SL I, c. 2). Ao apreendermos abstratamente “Sócrates é branco”, temos dois termos incomplexos unidos em uma proposição complexa, a qual não garante ainda qualquer existência nem de um Sócrates nem do branco. Mesmo que a abstração de um universal dependa da apreensão de muitos singulares, os quais devem existir, a mera regressão aos momentos de apreensão de cada um deles não seria suficiente; no máximo recordação.⁶ Em parte, Ockham não deixa de atribuir à abstração a mesma capacidade de universalização que se encontra em Tomás de Aquino, por exemplo (cf. In De Trin, 5, 3, c.; ST I, 85, 1, c). Mas, embora admita que lhe cabe abstrair da matéria e das condições materiais, pois o intelecto é imaterial, o mesmo não pode valer da parte do objeto. Isto porque o mesmo e sob a mesma razão é o objeto dos sentidos externos e do intelecto e, nesse conhecimento primeiro, não é mais abstrato que o objeto dos sentidos. “Entretanto, pode em seguida abstrair muitas coisas: tanto os conceitos comuns quanto inteligir algo que está conjunto na coisa com outros, sem inteligir quaisquer destes” (Ord, prol, q. 1, 66).

Ainda que o singular seja o que primeiro, e efetivamente, se conhece pelo intelecto e não o universal, as dificuldades que envolvem a individuação se dissimulam mas não desaparecem de todo. Os termos de particulares têm ainda caráter universal, de modo que lhes falta uma unidade de atribuição. Não sendo mais questões o conhecimento do singular ou o retorno ao singular a partir do juízo, como em Tomás de Aquino (cf. ST I, 84, 7, c.; 86, 1, c.), a estrutura da abstração é, entretanto, sobrecarregada com uma instância intermédia entre intuição de existência e abstração, que se define pela recordação. Trata-se de uma instância residual, que Ockham por vezes chama “intuição imperfeita” ou “abstração do tempo presente” (Rep. II, q. 12-13, 261), entre a intuição e a abstração propriamente ditas. Já a intuição por si não pode provocar no intelecto um conhecimento habitual que provenha à abstração, porquanto são distintas especificamente (Rep. II, q. 12-13, 264). A abstração do presente ou intuição imperfeita preserva, então, intencional e habitualmente a coisa em sua unidade percebida. Em certo sentido, essa operação que Ockham assinala à recordação é tributária da problemática noção de espécie inteligível tal como era transmitida no fim do século XIII, em que se confundem propriedades de recordação e imaginação (Spruit, 1994, p. 291-298). Como a espécie inteligível tem o propósito de preservar habitualmente a integridade intencional da coisa para o intelecto, assim também o conhecimento recordativo abstrato.

Se a abstração conflui para a determinação habitual da coisa e a intuição designa sua existência, recuperada pela instanciação integral da coisa na alma, a intuição do existente parece apresentar certo caráter judicativo, ainda precedente ao juízo de composição. Se os termos

⁶ Cumpre notar, como observa R. Guerizoli (2011, p. 145 – 146), que os universais não são obtidos por indução para Ockham quanto à espécie, mas que basta o conhecimento de um acidente ou substância singulares para que o intelecto abstraia deles propriedades específicas universais. O mesmo não se pode dizer, contudo, do gênero como lemos em Quodl. I, q. 13, onde diz Ockham “[...] o conceito de gênero nunca se abstrai de um único indivíduo. E quanto ao que vem remotamente, digo que o julgo ser um alma, pois antes tenho o conceito de animal, que é conceito de gênero, e depois por este conceito são levado à percepção recordativa (*notitia recordativa*). Logo, se não tivesse antes o conceito de gênero animal, nada julgaria mais julgaria que fosse aquela visão senão que é algo.”

“Sócrates” e “branco” são compreendidos separadamente, a apreensão pela qual se intuem conjuntamente um e outro não parece distanciar-se senão minimamente do juízo correspondente. Entretanto, Ockham define o juízo como uma segunda operação intelectual, diferente da apreensão dos incomplexos. Ainda no prólogo da *Ordinatio* (q. 1, art. 1, 16), ele é definido como um ato “[...] pelo qual o intelecto não apenas apreende o objeto, mas também assente a ele ou dele dissente. E esse ato diz respeito somente ao complexo, pois a nada assentimos intelectualmente senão ao que reputamos verdadeiro nem dissentimos senão do que estimamos falso.” À primeira vista, chama a atenção que o juízo não se exclui como apreensão nem se distingue por isso, mas pelo ato mesmo de assentir ou dissentir de certa proposição ou complexo de termos. A face apreensiva do juízo está voltada para o complexo proposicional. Na *Reportatio* II (q. 12 - 13, 257), Ockham insiste que nem a formação de um complexo proposicional nem o ato de assentir a ele podem formar um conhecimento intuitivo, porque ambos são conhecimentos complexos e o conhecimento intuitivo se restringe a termos incomplexos.

No *sexto dubium*, art. 6, q. 1 (55-56), do prólogo da *Ordinatio*, a hipótese da intervenção divina na intuição é decisiva para a distinção real entre intuição e juízo. A questão versada é, precisamente, se o conhecimento intuitivo e o juízo, pelo qual se julga uma coisa existir ou não, se distinguem realmente (*realiter*) ou não. Os argumentos contrários refratam diversamente a mesma tese: a de que, admitido que se distingam realmente, juízos contraditórios seriam possíveis. Para a hipótese primeira (1a), sendo o mesmo o conhecimento intuitivo, mas alterando-se a coisa, se o intelecto primeiramente julga a coisa existir quando existe e não existir quando não existe, o conteúdo de realidade da intuição de existência poderá ser o mesmo de cada juízo divergente, mas haverá um juízo “intuitivo” contrário ao juízo propriamente “judicativo”, por assim dizer, e ambos não são possíveis. Conclusão: intuição e juízo são distintos realmente. Similarmente (1b), se o intelecto visse o branco intuitivamente e o seu *subiectum*, e, permanecendo essa visão, o branco estivesse no sujeito e depois fosse dele separado pela potência divina, julgasse primeiramente que o sujeito fosse branco e posteriormente que não, então ambos os juízos seriam possíveis ao mesmo conhecimento intuitivo, e nenhum dos dois seria realmente o mesmo. E ainda, (2a) se o conhecimento intuitivo é anterior ao juízo, então poderia ocorrer sem ele através da potência divina, tal que alguém pudesse conhecer intuitivamente a existência de algo e ignorar se existe ou não. Ou, inversamente, (2b) diria conhecer intuitivamente existir uma coisa e julgar que não existe.

A partir desses argumentos em contrário, Ockham apresenta a condição de possibilidade de contraditórios.

[...] quando algo absoluto é possível com outro absoluto, se forem separáveis, seu oposto absoluto será possível com ele [...] logo, se com o conhecimento intuitivo de coisa existente há o juízo de que existe, e é dele separável, o juízo oposto pelo qual se julga a coisa não ser sustentar-se-á também com o mesmo [conhecimento intuitivo] (Ord. prol., q. 1, art. 6, 56-57).

Intelecto e coisa são absolutamente separados. “[...] a visão intuitiva, tanto sensitiva quanto intelectual, é uma coisa absoluta, distinta por lugar e sujeito de seu objeto [...] toda coisa absoluta, distinta por lugar e sujeito de outra coisa absoluta, pode existir pela potência divina sem a outra [...]” (Ord. prol., q. 1, art. 6, 38-39). Por isso, por exemplo, a visão de uma estrela não deixa de existir para mim, enquanto vista, mesmo que seja destruída, se Deus a mantiver. A existência da coisa, que é, em parte, condição para sua apreensão intuitiva, não pode implicar imediatamente um juízo respectivo, que é um ato intelectual subsequente à apreensão intuitiva. Em ambos os pares de argumentos, o recurso à ação divina esclarece um problema estrutural em que se

enveredam as tentativas de distinguir em realidade juízo e intuição de existência. Mas não é menos certo que esse recurso se limite ao caso excepcional da intervenção divina.

No quadro de resposta, Ockham retoma os motivos gerais para a distinção nos termos particulares em que são postos em dúvida. O conhecimento intuitivo se distingue realmente do juízo, porque um juízo recai sempre sobre complexos proposicionais e a intuição de existência se refere sempre a incomplexos. Sobre (1a-b), Ockham reafirma que é possível haver um conhecimento intuitivo, sem que dele se siga um juízo a respeito, mas se serve de outro expediente, que são os estados internos da alma. Seu exemplo é o de alguém que ama sem julgar amar ou que conhece os termos por si conhecidos (*per se nota*) de uma proposição, sem alcançar a conclusão. Ambas as intuições permanecem inalteradas quanto ao que vinculam de conteúdo, mesmo que levem a juízos distintos ou a nenhum, pois posso saber, de fato, *que* há tal coisa, mas não *o que* é. Isto bastaria para sustentar uma distinção real sob as condições de separabilidade entre um e outro termos.

A hipótese (1b), entretanto, é particularmente problemática, pois os juízos que afirmam a presença do branco e depois a negam devem ser compostíveis à mesma intuição, uma vez que esta permanece. Cabe perguntar, então, como o intelecto sabe que o branco foi removido do sujeito com base na mesma intuição. Não se trata de um assinalamento formal da existência somente, mas também do conteúdo da intuição. Ou o intelecto é informado da separação entre branco e sujeito de outro modo que não a intuição; ou a mesma intuição do branco e do sujeito permanecem em termos absolutos de existência apenas, de modo que a mesma intuição se refira àquela pela qual sei da existência deste branco e deste sujeito, independentemente da presença da propriedade ou não. Pela imediatez entre conhecimento da coisa pelo intelecto e a própria coisa, só esta segunda alternativa é aceitável. Vale ressaltar aqui que não há em Ockham uma compreensão de inerência propriamente dita além da associação proposicional. O “ser” da cópula não admite uma função existencial além da mera ligação entre dois termos. “A cópula apenas admite que, com base nesta ligação, ambos os termos supõem para o mesmo, mas não gera qualquer ligação real.” (Perler, Op. cit., p. 815). A atribuição da propriedade à coisa não redundante, portanto, numa relação de inerência, mas numa relação em que, casualmente, tal propriedade aparece junto com tal coisa.

Ao apreender intuitivamente um termo incomplexo, sua existência não parece ser simplesmente aderida de fora, como se fosse um elemento à parte, mas o próprio incomplexo é tomado como existente. Apreendem-se incomplexos e forma-se espontaneamente, pela “visão” intuitiva da ligação de tal propriedade a tal sujeito, uma proposição correspondente, e o intelecto assente a ela. Os termos compõem deste modo uma proposição por si conhecida, evidente, tal como a define Ockham. “A proposição conhecida por si é aquela para cujo conhecimento evidente são suficientes os termos com a influência geral de Deus; Deus pode, entretanto, impedir isto. Assim, o conhecimento intuitivo é suficiente para o conhecimento evidente de que a coisa é [...]” (Ord, prol, q. 1, 70). Por conseguinte, toda intuição é evidente ainda que nem toda a evidência seja intuitiva. Como os termos do conhecimento intuitivo são *per se nota*, o assentimento à proposição de termos intuitivamente apreendidos deve ser imediato, se Deus não intervir impedindo-o. O juízo sobre a existência é restritivo quanto à intuição, mas não quanto à abstração. A existência não seria um segundo adjacente. É essa sinalização formal da existência o que distingue por primeiro a intuição da abstração e do juízo. O âmbito intuitivo é discernido no estreito vínculo de existência e presença, enquanto os termos que definem a coisa presente são necessariamente apreendidos abstratamente, do que depende o juízo sobre as proposições formadas por eles.

A circunscrição da independência da intuição para a apreensão da coisa surge da admissão de (2a-b) na medida em que não há inconveniente que a coisa seja “vista” intuitivamente e o intelecto, por sua vez, não a creia existir, ou, inversamente, que se tenha um conhecimento de sua

existência sem uma intuição correspondente, embora isto não seja possível naturalmente. “É suficiente para o conhecimento intuitivo que, o quanto dependa de si, seja capaz de produzir um juízo correto sobre a existência ou não-existência da coisa” (Ord, prol, q. 1, 70).

2. *Notitia evidens* e contingência

A apreensão do ente enquanto existente não pode ser tratada sem que se enverede no âmbito da evidência, já que é suficiente que qualquer proposição de termos existentes se constitua evidente por sua existência mesma, ainda que não se forme sobre eles um juízo. Por outro lado, devido à separação absoluta entre intelecto e coisa, toda evidência intuitiva deve ser, por princípio, contingente na medida em que reúne termos incomplexos.

[...] o conhecimento evidente é o conhecimento de algum complexo verdadeiro, sendo suficientemente causado, imediata ou mediata, pelo conhecimento incompleto dos termos. Assim, pois, quando o conhecimento incompleto de certos termos, sejam termos desta proposição ou daquela ou de diversas proposições, causa suficientemente ou é apto a causar mediata ou imediatamente o conhecimento do complexo em qualquer intelecto que tem tal conhecimento, então se conhece evidentemente aquele complexo (Ord, prol, q. 1, 5-6).

Uma proposição por si conhecida é tal que se compõe de termos em si mesmos incomplexos, suficientemente aptos a integrar um complexo proposicional no qual se incluam. A existência é um termo inteligível por si, e o ente como existente, intuitivamente conhecido, vem sempre ligado aos termos sem qualquer admissão prévia de conteúdo, não sendo por si que o conteúdo existe, mas sim porque o termo é intuitivamente conhecido enquanto existente. Essa relação causal entre intelecto e coisa depende apenas da influência geral de Deus. Ela é absoluta, portanto, e transcendental. Igualmente, a relação entre os termos, sujeito e predicado, tem o mesmo caráter, pois não é possível que esteja submetida a uma razão accidental, como categoria, mas é produzida sob condições transcendentalmente postas por si mesmas no próprio ato apreensivo dos termos. Ela não constitui aqui um *tertium quid* nem está particularmente submetida a qualquer de seus termos; resulta tão somente do encontro deles.

Ela nada é em si mesma, não é um *quid rei*, se não é o de duas coisas absolutas denominadas relativas por um único e mesmo nome conotativo. Por isso, a relação predicamental é reduzida à relação transcendental, pois, sendo absolutas, as duas coisas ditas relativas são relativas por si e não por acidente, e a relação sob essas condições não é mais distinta de seu fundamento (Muralt, 1991, p 761).

Enquanto pensado abstratamente, o ente nunca pode ser o fundamento de uma relação transcendental entre coisa externa e intelecto, pois de fato nada diz, por si, enquanto conceito abstrato, do ente fora da relação imediata com a coisa intuitivamente conhecida, nem mesmo quanto à existência em geral. O existente, por sua vez, está restrito pela contingencialidade mesma de sua existência: porque é contingente, é finito. Do contrário, se fosse necessário, também seu conhecimento o seria, pois conteria a integralidade entitativa da existência, ou seja, não somente a sua, mas também a do outro termo da relação, o próprio intelecto que o conhece. Nesse sentido, ambos não podem ser necessariamente por si: *o que* são difere do *por que* são, em oposição ao que é por si mesmo. Ontologicamente, a influência geral de Deus nada mais significa que sustentar a unidade primária entre existência e quiddidade.

Deus é tal que não pode não ser, mas pelo contrário é necessariamente ser, nem é por outro. A criatura, porém, é tal que não é necessariamente ser, como tampouco é necessário a coisa

ser; e é por outro, como por outro é efetivamente coisa. E assim não diferem em Deus ‘o que é’ e ‘pelo que é’, pois não há outro além de Deus pelo qual Deus é. Mas na criatura diferem, pois aquilo que é a criatura e pelo que é são simplesmente distintos, tal como Deus e criatura diferem (SL III, c. 2).

É precisamente onde se instala a diferença ontológica no existente que também a linha causal de seu conhecimento pode ser interrompida por uma agente absolutamente externo que reúna o si mesmo e o por si mesmo, ou seja, um agente em que não haja diferença entre o existir e o por que existe. Porque há, porém, essa diferença para a criatura, diferem as faculdades de conhecimento para o intuir, o abstrair e o julgar, quer dizer, a apreensão do *por-que*, *do-que* e a ligação de ambos. A evidência se torna uma questão, portanto, onde a relação entre quiddidade e existência não é necessária, como evidente é tudo que se conhece que permite a ligação de termos incomplexos com a existência. Sendo objeto próprio do juízo a proposição, à qual se assente ou da qual se dissente, e produzindo o conhecimento intuitivo uma síntese de termo e existência no contingente, qualquer elemento acrescentado à relação imediata entre sujeito e predicado não poderia ser pressuposto por esta mesma relação predicativa.

Para uma proposição evidente de termos incomplexos, que estejam entre si implicados em uma relação predicativa, a base material é a própria coisa e a formal é o intelecto, que é capaz de apreendê-la intuitivamente. O juízo, contudo, pelo qual se assente ou dissente, é um ato voluntário que depende da consciência da relação por ele expressa. O conhecimento evidente deve ter assentimento ou dissentimento imediatos, quando surge da presença mesma daquilo a que se assente ou de que se dissente, significado pela própria proposição.

[...] com respeito ao conhecimento apreensivo, pelo qual formo um complexo, não é o conhecimento intuitivo - nem sensitivo nem intelectual - causa parcial, pois sem eles se pode formar todo complexo que se pode formar com eles, estando estes tanto em ausência quanto em presença.

Assim, pois, fica claro que julgamos por conhecimento intuitivo a coisa ser quando é, e isto geralmente, seja o conhecimento intuitivo causado naturalmente, seja sobrenaturalmente por Deus somente (Rep. II, q. 12 - 13, 258).

Há dois *locus* em que Ockham confronta a divergência entre evidência e contingência no mesmo prólogo da *Ordinatio*, os quais permitem recuperar como ele entende a intuição, em que pese a ação sobrenatural de Deus sobre ela. Sua demonstração é em ambos por via apofática.

O primeiro, embora no contexto da distinção entre intuição sensível e intuição intelectual, interessa-nos pela clareza com que se discernem as causas da intuição. Mais uma vez os exemplos são afecções da alma. Ockham assinala que estados anímicos como tristeza, alegria, amor, etc., não são sensíveis, mas percebidos intelectualmente apenas. A questão será, então, como estes estados contingentes surgem para o intelecto que os percebe intuitivamente quanto à sua origem anímica (Ord. prol, q. 1, 28). Eles devem surgir: ou (1) de um conhecimento incomplexo de termos ou das coisas; ou (2) de um conhecimento ele mesmo contingente, o qual parte de outro conhecimento incomplexo de termos ou coisas por ele designadas; ou bem (3) haverá um encadeamento infinito de proposições contingentes.

Logo de saída nota-se que (3) é impossível, pois a determinação mesma do estado limita qualquer regressão ao infinito. Se, entretanto, for aceito (2), então: ou (2a) o conhecimento contingente terá algum termo que possa ser tomado por algum sensível; ou (2b) nenhum. (2a) também não será possível, pois não é possível qualquer proposição sobre algo sensível, da qual se siga necessariamente haver amor, por exemplo, na vontade, sendo esta intelectual. Resta (2b) apenas como procedente, pois o conhecimento incomplexo de termos meramente inteligíveis é suficiente para o conhecimento evidente de tal verdade contingente. Por isso (1) também é correto.

Particularmente relevante para a questão de que vimos tratando, uma nota parentética à premissa menor (2b) traz, mais uma vez, que “[...] não há inconveniente que alguém ignore se algum inteligível é ou não e que tenha, entretanto, um conhecimento incompleto dele, não mais do que de algo sensível” (Ord. prol, q. 1, 29). Assim fica estabelecido, em âmbito intelectual somente, que um termo incompleto meramente inteligível possa ser apreendido sem que se decida sobre sua existência ou não a partir de uma intuição sensível. Caso esteja presente qualquer daqueles atos volitivos na alma, sua percepção é absolutamente intelectual e sua existência constitui uma evidência para o intelecto que os nota.

Já o corolário II do prólogo, q. 1, da *Ordinatio*, seguidamente à demonstração da distinção entre intuição sensível e intuição intelectual, ocupa-se especialmente do tipo de afecção mais problemática envolvendo a proposição “eu penso” (“*ego intelligo*”), sempre conhecida com evidência. “Logo, que tais coisas sejam conhecidas por nós em particular e intuitivamente, está claro, pois percebo por mim com evidência que ‘eu entendo’ (*haec est evidenter mihi nota ‘ego intelligo’*)” (Ord. prol, q. 1, 40). Sendo primeiramente conhecido por nós o particular, Ockham se pergunta então se a noção “eu penso” é primeira e imediatamente tomada a partir de um (4) conhecimento incompleto dos termos ou coisas, ou (5) se é sabida a partir de um conhecimento anterior. É notória a semelhança de (4) com (1) e (2b), mas a premissa inicial conduz a uma regulação decisiva. Como já respondido parcialmente por (1) e (2b), se (4) procede, então, porquanto a proposição é contingente, deve haver um termo ou coisa designada por um termo que se “veja” intuitivamente: do contrário, se fosse conhecido abstratamente, sendo abstração do presente, não se conheceria uma verdade contingente concernente a uma diferença temporal (“*quae concernit certam differentiam temporis*”). Por certo, a convergência no tempo da coisa e do intelecto elimina a possibilidade de (5), pois de nenhuma proposição contingente pode-se extrair a proposição necessária “eu penso”, tal como, no que toca à liberdade da vontade, não se pode dizer necessariamente “eu amo Sócrates”: a vontade pode mesmo querer o oposto do que é prescrito pela inteligência. Em ambos os casos, não é admissível uma noção anterior àquela pela qual o próprio ato de conhecimento emerge à consciência, como um salto de um conhecimento contingente para um necessário. O domínio da intuição do existente é absolutamente primeiro para o conhecimento do próprio existente enquanto tal, sem pressupor uma anterioridade necessariamente posta. Entretanto, a intuitividade do sujeito não pode ser suficiente para o conhecimento de si “eu penso”, sem um objeto entendido. O ato intelectual é intencionalmente *voltado para...*, porquanto o conhecimento nem visa o próprio intelecto nem o conteúdo da coisa, mas simplesmente sua presença.⁷ Não visa, portanto, o *quid* da coisa, seu conceito, mas o *quo*, o pelo que é conceitualmente, ou seja, que existe enquanto um *quid*.

Não se pode furtar à consequência de o tratamento de Ockham deixar em aberto a ordem das operações intelectivas, sem objeto, como possibilidade que lhe garante o próprio conhecimento do contingente. Se o ato intelectual não tiver um fundamento absoluto, constituído pelo mesmo ato, mas tiver de se exaltar a outro anterior de necessidade, o conhecimento a partir das condições do contingencial se estenderia ao infinito, de sorte que sua intuição dependeria de uma sequência de intuições posteriores, não menos contingenciais e não menos fundantes. A sequência não poderia ocorrer senão pela negação imediata da intuição antecedente, tal que a série, para se sustentar, teria de se destruir.

⁷ Uma aproximação do que Ockham parece pretender aqui pode ser encontrada no *cogito* fenomenologicamente esvaziado. “Seja uma vivência intencional atual, logo efetuada ao modo do cogito, então nela se dirige o sujeito ao objeto intencional. Pertence ao próprio cogito um ‘olhar para’, a ele imanente, objeto, o qual, por outro lado, aflui do ‘eu’, que nunca pode faltar [...] Quer dizer, portanto, que este ter no olhar, na visão espiritual, pertencente à essência do cogito, do ato enquanto tal, não é ele mesmo novamente um ato próprio e particularmente não se deve confundir com uma percepção (em um sentido ainda tão amplo) e com qualquer outra espécie de ato familiar à percepção” (Husserl, *Ideen I*, §37).

Essa contradição que se expressa mais radicalmente pelos atos da vontade e implica o que Kant (KrV B 478 - 79) define como a terceira antinomia da razão pura: se os atos de vontade são livres, não podem ser diretamente submetidos a qualquer causalidade natural, ainda que se mantenha uma ordem causal primária. Mas, uma vez admitido que o sejam, e que haja uma causa primeira livre, ela deve ser transcendental. Senão a relação causal entre fenômenos, a qual sustenta qualquer verdade empírica, em parte desapareceria. Por conseguinte, na medida precisamente em que rejeita as consequências da relação por participação de um ente primeiro de tipo tomásico, a própria intuição intelectual, em si contingente, torna-se um condicional transcendental para a apreensão do existente e da realidade. “Se [...] o possível é o que pode a onipotência divina, se a relação da causa eficiente com o efeito se reduz à simples coexistência de uma e outra, ela substitui absoluta e definitivamente toda relação de participação na essência, na verdade, na bondade e na causalidade divina” (Muralt, Op. cit., p. 766). Assim, a noção de existência é, sempre de novo, fragmentada pela intuição e momentaneamente velada a diferença ontológica entre princípio do existente e princípio da coisa para sustentar sua realidade apreensível. Em sendo a motivação originária para a hipótese de uma intuição de não-existência, a intervenção divina nada mais faria do que relegar novamente ao âmbito de uma causa livre a condicionalidade transcendental do contingente e restituir à diferença ontológica seu direito. Enquanto forma da presença, a intuição se apropria da diferença temporal no presente. *Esta* coisa somente pode ser conhecida intuitivamente, porque *não* existe *por si mesma*; porque sua presença é circunscrita pela negação do anterior e posterior de qualquer outra coisa. Destarte, o intelecto pode sustentar um ato unitário de percepção da coisa que permita uma estabilização abstrativa, um intervalo momentâneo da contingência, em que a coisa é e pode ser conhecida com evidência.

3. A intuição de não-existência

Tomadas indistintamente ambas as hipóteses de que o objeto possa ser causa eficiente ou essencial da intuição, destruído ele, permanece a intuição como causa tanto formal quanto eficiente em potência. Ockham é bastante cuidadoso ao isolar convenientemente a intuição como a outra causa. A relação entre intelecto e coisa é suficiente, mas não necessária. E o mesmo vale, se a coisa, porquanto termina a apreensão da existência, tiver razão de causa essencial. Se não a tiver, como todo efeito depende suficientemente de suas causas essenciais, excluídas todas as outras e destruído o objeto, permanece a intuição de existência enquanto tal. “[...] assim o conhecimento intuitivo, por si e necessariamente, não diz respeito mais ao existente do que ao não-existente, nem mais à existência do que à não-existência, mas diz respeito tanto à existência quanto à não-existência da coisa [...]” (Ord. prol., q. 1, 36). A síntese intuitiva sempre está na base de qualquer atribuição da existência à coisa em sentido próprio. Mas como e sob quais condições poderia haver uma intuição de não-existência? Diz Ockham “[...] do mesmo modo, se for perfeito tal conhecimento conservado pela potência divina, de uma coisa não-existente, por virtude de tal conhecimento incompleto conheceria *evidentemente* não ser aquela coisa” (Ord. prol., q. 1, 31, *itálico* nosso). Para que haja uma intuição negativa nesse sentido, seria necessário que a junção afirmativa de termos incompletos fosse pressuposta e depois negada. Tal intuição não poderia ser, de outra maneira, imediata. “[...] para haver conhecimento evidente de algum complexo contingente negativo, pelo qual se nega que ‘isto seja isto’, é suficiente o conhecimento intuitivo dos extremos; tanto este é requerido, - digo *naturalmente* -, quanto a não-existência da coisa [...]” (Rep. II, q. 14, 319). O complexo negativo contingente espelha o afirmativo, enquanto são condições suas a intuição dos extremos. Porém, como se viu na seção 1, à diferença do juízo que se refere apenas a complexos proposicionais, a intuição é apreensão de incompletos, de modo que na proposição “isto existe”, um extremo é dado, a própria coisa, o que é suficiente para o assentimento do outro

extremo, a alma intelectual. Nesse sentido, afirmar a não-existência da coisa é trivial, como a intuição das coisas presentes exclui de seu campo de visão todo o resto conhecido. Mas afirmar a não-existência de uma coisa em particular só é possível se essa coisa for conhecida e, logo em seguida, retirada da intuição, estando seu sujeito consciente, de sorte que possa dizer “essa coisa não existe”, e subentendendo-se a vinculação espaço-temporal em que se ausenta.

Porém, se a garantia de independência intuitiva do intelecto é fixada a partir da hipótese de uma exceção, uma alternativa cética não é de todo inconsequente com a teoria do conhecimento ockhamista. Ademais, nos termos em que estava posta, ela tinha do que escandalizar o teólogo contemporâneo à Ockham. O acolhimento inevitável da crítica de Walter Chatton em Quodl, q. 5, art. 5, não deixa de trair até que ponto a intersecção entre vontade e juízo é fundamental para as condições de evidência, e reafirma, sob o plano teológico, seu direito.

A questão é levantada por Chatton nos seguintes termos: por via natural, de acordo com as condições dadas para o conhecimento intuitivo, Deus estaria impedido de causar o conhecimento intuitivo no intelecto humano pelo qual uma coisa aparece ser quando não é (Quodl. 5, q. 5, 496). Ockham é obrigado a conceder neste caso que a onipotência divina seria tolhida, e essa concessão acaba por cercar seu quadro de resposta.

Dividida em duas partes, ele primeiramente retifica a premissa menor do argumento e, em seguida, traz a conclusão que parece compatível a seus olhos. Aceita, portanto, a premissa maior: Deus não pode causar em nós um conhecimento evidente de sorte que a coisa pareça presente quando é ausente, ou inversamente, porque é contraditório, pressupostas as condições naturais para a evidência. “[...] o conhecimento evidente implica que assim seja na coisa como se denota pela proposição, a que se assente [...]” (Quodl. 5, q. 5, 497). Sob essa condição, ele conclui que “Deus pode, entretanto, causar um ato creditivo pelo qual creio ser presente a coisa que é ausente. E digo que este conhecimento creditivo será abstrativo, não intuitivo, e por tal ato de fé pode parecer ser presente a coisa quando é ausente, mas não por um ato evidente” (Quodl. 5, q. 5, 498). A fim de preservar as condições naturais do conhecimento, essa tentativa de conciliação entre intuição e ação divina revela a tensão intrínseca àquela. Mas como não se trata aqui da intervenção em si, senão de seu efeito intelectual, nada impede que Deus possa agir sobre o próprio ato pelo qual se julga existente o que não existe: a crença abstrativa teria o caráter de uma intuição imperfeita, embora de uma coisa presente. E nada impede também, - está mesmo pressuposto -, que o intelecto julgue a crença, com o mesmo peso de um conhecimento evidente, de que a coisa existe, embora um de seus termos seja apenas “suposto” e não exatamente “visto”. Resta o impasse: ou o intelecto julga com evidência por uma intuição intelectual que algo não existente existe, ou Deus é onipotente. Como esta disjunção não pode ser senão inclusiva, Ockham se vê compelido a manejar uma consequência fragilizada, a qual contradiz mesmo o que vem dito na passagem anterior supracitada do prólogo da *Ordinatio*.

Quanto às causas da intuição, Deus poderia agir produzindo um conhecimento intuitivo no intelecto e conservando-o, e o intelecto simplesmente julgaria que a proposição “este objeto é” é verdadeira, e dissentiria de sua oposta, pois “vê” que o objeto é. Ainda que sua conservação e causação não ocorram naturalmente, não haveria contradição entre o assentimento à proposição e a intuição correspondente. Mas Deus também pode agir apenas conservando a intuição da coisa existente, e destruída esta, o intelecto a julga existir (Rep. II, q. 12 - 13, 260). Como previsto, as instâncias “psicológicas” não são assim diretamente afetadas, e a proposição não é necessariamente contraditória, se os termos que a negam sucessivamente à sua destruição não forem imediatamente percebidos pelo intelecto: como alguém que julga amar, quando não ama. Contudo, em presença de ambos os extremos da proposição, o intelecto assente a ela com evidência.

[...] aquele conhecimento pelo qual assinto evidentemente a este complexo ‘este corpo é branco’, cujos extremos conheço intuitivamente, não pode ocorrer naturalmente senão permanecendo ambos os conhecimentos. Pois, se a coisa estiver ausente e o conhecimento intuitivo se corrompe, o intelecto não assente evidentemente que aquele corpo, que antes viu, seja branco, pois ignora se é ou não (Rep. II, q. 12 - 13, 258).

Sendo conservada a intuição, para o intelecto não há quaisquer motivos para duvidar dela. Somente se a coisa estiver ausente ou a intuição se corromper. A saída pelo ato creditivo não seria consistente, mesmo que não constitua evidência. Ockham é bastante claro quanto a isso, quando diz, em uma das definições de conhecimento (*scientia*), sobre o que se conhece “*per fidem tantum*”,

Assim como dizemo-nos saber que Roma é uma grande cidade, a qual porém não vemos; e igualmente digo que sei ser este o meu pai e esta a minha mãe, e assim do restante que não é conhecido evidentemente; pois, muito embora, concordamos com isto e é verdadeiro, dissemo-lo saber (In VIII Phys, prol, 2).

Assentimos, portanto, a tais proposições, se as julgamos verdadeiras, sem evidência intuitiva que as embase. Se tivermos a intuição de uma coisa existente que não existe, um ato de fé somente não nos permitiria chegar à conclusão de existência. Não cremos no que vemos, mas no que não vemos. Mas a saída de Ockham não deixa de ser engenhosa: estamos diante de uma afirmação de existência puramente intelectual e apenas judicativa, formada pela crença, como se o percurso da evidência fosse invertido.

Psicologicamente, os mecanismos de crença reforçam o próprio juízo, mas não podem contradizer nem contrafazer a intuição, pois o juízo se basearia sobre uma pressuposição volitiva e não sobre uma intuição real. A prevalecer uma progressão imediata de intuição de existência-evidência-juízo, incorre-se em uma falácia de afirmação do consequente: porque há juízo afirmativo de existência, há existência. O que se nota, contudo, é que estas instâncias intelectivas apresentam graus operacionais de equivalência e de ordenação que parecem se sobrepor. De qualquer maneira, se a coisa e a intuição de existência são causas do conhecimento intuitivo, é difícil conciliar a resposta de Ockham com seus pressupostos. Estas consequências escapam ao controle da hipótese. A proposição por si mesma exorbita à sua armação referencial e dissimula seu caráter metafísico. Estruturalmente, a hipótese da intervenção divina responde à liberdade da causa primeira na criação. Sem ela, como diz Ockham, nada se sustenta. Assim, Deus age diretamente, sem intermediários, no conhecimento da não-existência, uma vez que são coisas em relação distintas por lugar e sujeito. Mas, como se trata precisamente do conhecimento da existência de um não-existente, a ilusão da existência deve sustentar-se sobre um juízo, a que acompanharia naturalmente um conhecimento evidente, ao menos, para aquele que a “vê”, e não o contrário, mas que, excetivamente, seria suspenso pela crença na existência do não-existente.

O ato creditivo operaria à margem das faculdades intelectivas e se sobreporia à intuição, quando de uma intuição de não-existência, da mesma maneira que sua hipótese depende de uma crença numa causa “sobrenatural”. Esse paralelo entre crença e intuição de não-existência é particularmente instrutivo, contudo, e nos permite retroceder à origem volitiva que interfere decisivamente nas condições de conhecimento, descrevendo seu raio de ação. A vontade, como um princípio intelectual, assumiria um papel ambíguo, ao mesmo tempo em que pode induzir ao erro, não deixa de demarcar os limites dentro dos quais o intelecto pode estender seus conhecimentos das coisas, pois é através dela que é levado para além de suas capacidades, e, portanto, a errar. Entre conhecer suas próprias condições e ter consciência de sua incerteza o resultado é sempre aporético, uma vez que o ato mesmo que permite a consciência de si da alma intelectual deve ser contingencial para ser absoluto e depende de uma “ideia reguladora”, - Deus - a qual justifica aquelas condições, e as determina justamente por estar além delas e ser indemonstrável. Mas,

embora problemática da perspectiva de sua teoria do conhecimento, a solução de Ockham mostrasse metodologicamente coerente, se se respeitar a complementação sistemática que determina as fronteiras entre metafísica e teologia, como um campo negativo além do domínio da experiência. O ato creditivo é consequente com a influência geral de Deus, assim como com sua intervenção direta, que, por princípio, não pode ser “ordenada”, conforme a causalidade natural. Seu êxito aqui está em isolar uma causa primeira, pessoal, como hipótese, e situar a questão do conhecimento definitivamente no sujeito que conhece. O fundo confessional da adequação, nos termos da analogia, fica, então, claro, como deve sustentar-se por uma crença numa ordem inteligível que não pode ser demonstrada senão a partir do modo próprio como o intelecto criado procede. Mas essa individualização do conhecimento não podia escapar tampouco do confronto com sua alternativa cética.

Referências

- BÉRUBÉ, Camille. *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*. Paris: PUF, 1964.
- BOEHNER, Philotheus. *Collected Articles on Ockham*. New York: St. Bonaventure Press, 1958.
- GUERIZOLI, Rodrigo. "Ockham e a função da abstração". *Philosophos*, v. 6, 2011, p. 137 - 159.
- GUILHERME DE OCKHAM. *Intuition et abstraction*. Intr. e trad. fr. D. Piché. Paris: Vrin, 2005.
- GUILHERME DE OCKHAM. *Opera philosophica I: Summa logicae*. Ed. P. Boehner; G. Gal; S. Brown. New York: St. Bonaventure Press, 1974.
- GUILHERME DE OCKHAM. *Opera philosophica IV: Expositio in VIII Physicarum*. Ed. V. Richter; G. Leibold. New York: St. Bonaventure Press, 1985.
- GUILHERME DE OCKHAM. *Opera theologica I: Ordinatio*. Ed. G. Gal; S. Brown. New York: St. Bonaventure Press, 1967.
- GUILHERME DE OCKHAM. *Opera theologica VIII: Quaestiones variae*. Ed. G. I. Etzkorn. New York: St. Bonaventure Press, 1984.
- GUILHERME DE OCKHAM. *Philosophical Writings*. Ed. P. Boehner (revista por S. Brown). Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 1990.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haia: M. Nijhoff, 1976.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. W. Weischedel. Werke II. Darmstadt: WBG, 2011.
- KARGER, Elizabeth. "Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition". In: SPADE, Paul. *The Cambridge Companion to Ockham*. New York: Cambridge University Press, 1999 p. 204 - 226.
- MENSCHING, Günther. *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1992.
- MURALT, André. "La causalité divine et le primat de l'efficace chez Guillaume d'Occam". In: MOJSISCH, Burkhard; PLUTA, Olaf, (orgs.) *Historia philosophiae medii aevi*. Amsterdam/ Philadelphia: B. R. Grüner, 1991, p. 745 - 769.
- PERLER, Dominik. "Kopulatheorie und Seinsbegriff. Zum Verhältnis von Logik und Metaphysik bei Wilhelm von Ockham." In: MOJSISCH, Burkhard; PLUTA, Olaf, (orgs.) *Historia philosophiae medii aevi*. Amsterdam/ Philadelphia: B. R. Grüner, 1991, p. 805 - 829.
- PICH, Roberto. "Ockham, notícia intuitiva e evidência: notas críticas." *Mediaevalia*, v. 28, 2009, p. 65-94.
- PICHÉ, David. "Introduction". In: GUILHERME DE OCKHAM. *Intuition et abstraction*. Intr. e trad. fr. D. Piché. Paris: Vrin, 2005, p. 7-53.
- SPRUIT, Leen. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*. v. 1: *Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden: Brill, 1994.
- TOMÁS DE AQUINO. *Expositio super librum Boetii De Trinitate*. Ed. B. Becker. Brill: Leiden, 1964.
- TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*. Ed. Commissio leonina, t. XXII. Ad Sanctae Sabinae/ Editori de San Tommaso: Roma, 1970-76.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae I*. Ed. Commissio leonina, t. IV - V. Roma: Typographia Polyglota, 1888 - 1889.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Bruno Reiser. brnreiser@gmail.com