

Roberto Hofmeister Pich*

Ockham, notícia intuitiva e evidência: notas críticas

Introdução

Em Ockham, metafísica, epistemologia e teoria dos signos são dimensões teóricas distinguíveis, mas conectadas. Parte da sua tarefa de sustentar uma ontologia simplificada era explicar a adequação desta à teoria aristotélica da ciência. Para Aristóteles, a ciência diz respeito a universais. Como expor, então, o conhecimento científico, se não há realidades universais? Isso exigiu de Ockham uma teoria detalhada de como universais mentais *são produzidos*, permitindo visualizar como o conhecimento conceitual é válido. O processo de conhecimento começa com o encontro direto com os entes particulares, ativando uma cadeia causal natural. Primeiramente, dá-se uma intuição na parte sensitiva da alma, que, com o objeto, origina *intuições intelectuais*. Quando essas *notícias intuitivas* consistem no ganho apropriado de informações sobre elementos incomplexos externos *em contexto*, têm o efeito de gerar naturalmente, no intelecto, ou atos especiais de assentimento ou juízos evidentes de existência ou de não-existência, contingentes e verdadeiros, sobre o ente individual apreendido, tal como «Scadufax, existente em ato e presente, é branco e cavalga no prado¹».

* Roberto Hofmeister Pich, Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. Email: roberto.pich@puers.br.

¹ A coletânea de textos mais completa sobre o tema da «notícia» ou «cognição intuitiva» em

Se juízos de existência particulares, por exclusão ao domínio *da apreensão original* do existente e presente, já envolvem o domínio do abstrativo e requerem, pois, pela *notícia abstrativa*, os conceitos propriamente ditos (como *equinidade, brancura, existência*, etc.), esses conceitos são, na gênese, providenciados por apreensões intuitivas de incomplexos². Dadas certas *similitudines* com as coisas externas e por elas deixadas após apreensão, os conceitos são alcançados quando as próprias semelhanças são utilizadas para representar aquelas mesmas coisas na ausência delas, bem como outros objetos que partilham suficientemente dessa semelhança. Por isso, signos gerais são produzidos *naturalmente* pela mente, tanto se o seu estatuto *ontológico* vem a ser o de objetos do (e feitos pelo) pensamento (*ficta*) ou os próprios atos de intelecção³. Nos dois casos, *conceptus* ou *primae*

Ockham se encontra em Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, textes introduits, traduits et annotés par David PICHÉ, Vrin, Paris 2005. O *status quaestionis* epistemológico mais paradigmático (cf. abaixo) ainda é Elizabeth KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 204-226. Cf. também David PICHÉ, «Introduction», in Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, Vrin, Paris 2005, p. 7-51, e *idem*, «Notice bibliographique», in Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, Vrin, Paris 2005, p. 53-56. Cf. ainda Guilherme de Ockham, «Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1a.», in Antonio Raimundo dos Santos, *Repensando a filosofia – Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1a*, Edipucrs, Porto Alegre 1997, p. 57-117.

² Sobre isso, cf. também Cyrille MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris 1994, p. 53-82.

³ Cf. William of Ockham, «Noção do conhecimento ou ciência» (Prólogo da *Exposição dos Oito Livros da Física*); «Primazia do conhecimento das coisas singulares (Quodlibet, I, q. 13)»; «Do universal (Summa totius logicae, I cap. 14)»; «Que o universal não é uma coisa exterior (Summa totius logicae, I, cap. 15)»; «Opinião de Scot acerca do universal e sua refutação (Summa totius logicae, I, cap. 16)»; «Um universal é um objeto pensado (Ordinatio, d. 2 q. 8, primeira redação)»; «Um universal é um ato do intelecto (Expositio Super Librum Perihermeneias)», in John Duns Scot e William of Ockham: *John Duns Scot – Escritos filosóficos e William of Ockham – Seleção de obras, Os Pensadores*, tradução e notas de Carlos Arthur NASCIMENTO e Raimundo VIER (John Duns Scot) e Carlos Lopes de MATTOS (William of Ockham), Editora Nova Cultural, São Paulo 1989, respectivamente p. 120-122; 122-123; 123-124; 124-126; 126-127; 127-128. Sobre a diferença e a passagem de uma teoria de «objetos do pensamento» para uma teoria dos «atos mentais» na teoria do conhecimento – e na filosofia da mente – de Ockham, cf. Elizabeth KARGER, William of Ockham, Walter CHATTON and Adam WODEHAM on the «Objects of Knowledge and Belief», in *Vivarium* 33 (1995):2, p. 173-188 (171-196). Buscando apresentar, além da mudança de opinião sobre o estatuto ontológico do conceito, também a mudança de abordagem sobre a estrutura do ato intencional, a passagem da teoria do *fictum* para a teoria dos atos intelectivos na obra de Ockham foi retomada recentemente por Ernesto PERINI-SANTOS, «La structure de l'acte intellectif dans les théories okchamiennes du concept», in *Vivarium* 45 (2007) p. 93-112.

intentiones são *derivativos* da notícia intuitiva da coisa. Por isso mesmo, conceitos abstraídos são signos ou termos mentais simples, representando naturalmente um ou mais entes singulares. Combinados, os conceitos podem gerar proposições mentais, com valor de verdade dependente dos entes singulares referidos pelos termos⁴. No processo causal natural, desde as informações intuitivas dos singulares externos até os juízos e as inferências envolvendo conteúdos proposicionais complexos, cada unidade significativa – cada conceito – é um ato singular de uma mente singular⁵. Nesse sentido, a concepção de conhecimento e linguagem de Guilherme de Ockham não leva – ao menos, não obviamente – ao ceticismo, podendo ser caracterizada por um tipo de *conceitualismo realista*⁶ ou mesmo um tipo de *realismo direto* (de origem na e de *consequente* referência à *res singularis extra animam*⁷).

O que foi dito torna forçoso admitir que, para Ockham, não há sequer, por exemplo, o conceito de *homem*, comum a todos os entes racionais: até mesmo os predicados universais só existem na mente como *singulares*, tal que cada mente forma *os seus próprios* objetos do pensamento ou *os seus próprios* atos significativos singulares e momentâneos, cuja generalidade é devida apenas à significação atual, ao invés de ser um modo especial de existência. «Não há universal senão pela significação, enquanto é sinal de muitas coisas⁸». Com efeito, para evitar a suspeita de que essa aceção do mental individual e do significativo universal leva a um relativismo quanto à representação e ao conhecimento do mundo, insiste-se no ponto de que conceitos como *intenções primeiras* são o resultado de um processo natural de geração. Daí que, embora *naturezas específicas* ou *gêneros* como tais nada sejam na realidade, se um indivíduo é ou

4 Cf. Claude PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Bellarmin – Vrin, Montréal – Paris 1991, e Alessandro GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, tradução de L. A. De BONI, Edipucrs, Porto Alegre 1997, p. 67-95.

5 Cf. Claude PANACCIO, «William of Ockham», in Edward CRAIG (ed.): *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, vol. 9, London – New York 1998, p. 736-739 (732-748).

6 Cf. Philotheus BOEHNER, «The Realistic Conceptualism of William Ockham», in Philotheus BOEHNER: *Collected Articles on Ockham*, edited by Eligius M. BUYTAERT, The Franciscan Institute – E. Nauwelaerts – F. Schöningh, St. Bonaventure – Louvain – Paderborn 1958, p. 157-163 (156-174).

7 Cf. C. PANACCIO, «William of Ockham», in E. CRAIG (ed.), op. cit., p. 738-739.

8 Cf. Guillelmus de Ockham, *Summa logicae* I 14. Cf. William of Ockham, *Do universal (Summa totius logicae, I cap. 14)*, in John Duns Scot e William of Ockham, op. cit., p. 122-123.

não de uma ou de mesma espécie – de um ou de mesmo gênero – que outro indivíduo, isso não é a mente que pode decidir. Pertencer ou poder ser subsumido, na cognição abstrativa, como item referencial, a um dado conceito, isso depende do que as coisas particulares *são* e de como elas *ocorrem* estar em relação com outras coisas particulares: «A formação do conceito, sendo um processo natural, espelha derivativamente a distribuição natural de poderes causais entre coisas individuais, poderes esses que dependem, por sua vez, de essências e qualidades singulares reais. Nisso reside a adequação da cognição abstrativa⁹». Há, é claro, uma tipologia complexa dos conceitos formados na base da experiência direta¹⁰: todos eles, porém, são «termos mentais simples, gerados naturalmente como resultados causais de encontros empíricos [diretos ou segundo comparação posterior] com os objetos singulares, sem atividade combinatória do intelecto¹¹».

Embora o ponto esboçado acima sobre a relativa particularidade na representação mental seja instigante, ele nem de longe é aquele que mais ocupou a pesquisa e, especialmente na primeira metade do século 14, motivou os pensadores medievais a reflexões «sobre a natureza do conhecimento¹²». A natureza da cognição intuitiva¹³ proposta por Ockham combinada com as

⁹ Cf. C. PANACCIO, «William of Ockham», in E. CRAIG (ed.), op. cit., p. 738.

¹⁰ Em resumo, conceitos «absolutos» (de significação primária, como termos de «espécie natural», cada um significando todos os referentes do mesmo modo) e «conotativos» (de significação secundária, incluindo em especial termos de qualidades concretas e de relação). Cf. Claude PANACCIO, «Semantics and Mental Language», in P.V. SPADE (ed.): *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 54s. (53-75); Pedro LEITE JÚNIOR, *A teoria da conotação de Ockham. Uma proposta de interpretação*, EST Edições, Porto Alegre 2007, p. 31-40.

¹¹ Cf. C. PANACCIO, «William of Ockham», in E. CRAIG (ed.), op. cit., p. 738.

¹² Em certo sentido, que haveria em Ockham uma ameaça à idéia mesma de conhecimento do mundo exterior, dada a aparente assimetria entre o pensamento, a linguagem e a realidade de particulares, portanto, que haveria ali uma forma particular de ceticismo, dado o fato de que «o que tinha sido [na filosofia grega clássica e na escolástica medieval até então] um problema da natureza do ser tornou-se um problema da linguagem», é tematizado por Mía GOSSELIN, *Nominalism and Contemporary Nominalism. Ontological and Epistemological Implications of the Work of W. V. O. Quine and of N. Goodman*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990, p. 184, p. 182-194.

¹³ Como é reconhecido, a distinção terminologicamente original entre «cognição abstrativa» (*cognitio abstractiva*) e «cognição intuitiva» (*cognitio intuitiva*) ganhou enorme destaque na teoria do conhecimento de João Duns Scotus. Obviamente, aspectos do conteúdo da distinção estão presentes nas confluências das epistemologias aristotélica e agostiniana ao longo da tradição anterior – em que *intuitio* serve comumente e de modo aproximado ao que é a *cognitio intuitiva* scotista; cf. Robert PASNAU, «Cognition», in Thomas WILLIAMS (ed.): *The Cambridge*

especulações afins de outros autores da época – sobretudo franciscanos – gerou o tópico de mais intenso debate em epistemologia. O assunto está na base de reflexões que, direta ou indiretamente, admitiriam uma face cética na teoria do conhecimento medieval. Mesmo sem fazer uso da palavra *ceticismo* e sem fazer das especulações *céticas* sobre o conhecimento gerado a partir da notícia intuitiva o centro de suas preocupações, em especial nos seus textos quodlibetais, e graças ao criticismo do confrade Walter Chatton (ca. 1285-1344), Ockham foi instigado a posicionar-se sobre aquilo que serviria para dar termos ao novo problema em teoria do conhecimento: a idéia de que é possível que uma cognição intuitiva de algo não-existente como existente seja originada com a decisiva concausalidade de um Deus onipotente¹⁴. A cognição intuitiva, de todo modo, só é fonte de geração de juízos de existência e de não-existência *evidentes*, só é fonte, pois, de conhecimento, se é cognição do existente contingente *enquanto existente* ou então do não-existente contingente *enquanto não-existente*.

Companion to Duns Scotus, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 297s. (285-311), com bibliografia respectiva. Não menos destacadas são as dificuldades em interpretá-la com precisão e, não obstante isso, a grande recepção que experimentou no século 14 – tanto em círculos scotistas quanto em Ockham e no ockhamismo. Na linha de Sebastian DAY, *Intuitive Cognition – A Key to the Significance of the Later Scholastics*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1947, p. 139, que veria que essa cognição foi um desenvolvimento «revolucionário» na filosofia medieval, K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Brill, Leiden 1988, p. 81, afirmou que «a história das teorias do conhecimento na Idade Média a partir de ca. 1310 pode ser traçada como um desenvolvimento dessa dicotomia». Cf. também Ruedi IMBACH, «B. Abstraktive und intuitive Erkenntnis – Ockhams Prolog zum *Sentenzenkommentar*», in Wilhelm von Ockham: *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Latenisch/Deutsch, Reclam, Stuttgart 1996 (durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe), pp. 129-131 (122-135).

¹⁴ Cf., por exemplo, Christian KNUDSEN, *Walter Chattons Kritik an Wilhelm von Ockhams Wissenschaftslehre. Texte und Untersuchungen zur Spätscholastik*, Universität Bonn, Bonn 1976, p. 33ss.; Rega WOOD, «Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective», in Anne HUDSON and Michaels WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Basil Blackwell, Oxford 1987, p. 51-61. Cf. ainda Anneliese MAIER, «Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts», in *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 38 (1963) pp. 183-184 (183-225): «Para os filósofos da Escolástica Tardia, o fator de incerteza no conhecimento humano é de tipo sobrenatural: seria pensável que Deus se intrometesse *de potentia absoluta* no curso causal normal, através do qual o objeto exterior produz em nós a representação da percepção, de tal maneira que a ela nada – ou então alguma outra coisa – correspondesse na realidade exterior, sem que o ser humano tivesse a possibilidade de reconhecer como tal uma ilusão causada dessa maneira *supernaturaliter* e de diferenciar uma percepção desse tipo de uma percepção natural, efetuada pelo objeto. Isso, e isso somente, é o «ceticismo» que entrou em consideração para o século 14». Sem dúvida, um contexto que

Assim, pois, no seu *Quodlibet* V¹⁵ – texto que expressa o amadurecimento da discussão por Ockham –, o *venerabilis inceptor* em parte se apropria da crítica de Walter Chatton¹⁶ (e de um outro crítico anônimo) sobre a sua posição anterior e em parte critica Walter Chatton (e o outro crítico) nos seus próprios termos. E. Karger¹⁷, em um estudo de 1999 e desde então ainda entendido como referencial¹⁸, escrito, a propósito, com o intuito maior de refutar a interpretação que Ph. Boehner tirou desse conjunto de textos para a noção de cognição intuitiva – a de que a

bem caracteriza a extensão dos debates «céticos» em torno da especulação sobre a onipotência de Deus e dos modos intuitivo e abstrativo de cognição é aquele que, a partir da recepção das doutrinas afins de Scotus e Ockham, une Ockham, Bernardo de Arezzo, Nicolau de Autrecourt e João Buridano; cf., por exemplo, o clássico estudo de Ernest A. MOODY, «Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt», in Ernest A. MOODY, *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic. Collected Papers 1933-1969*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1975, pp. 127-160.

- ¹⁵ Ao que tudo indica, Ockham escreveu os *Quodlibeta septem* a partir de disputas travadas em Londres, no período de 1322-1324, mas revisou-os e editou-os em Avignon, em 1324-1325; cf. P.V. SPADE, «Introduction», in P.V. SPADE, *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 7 (1-16). Cf. também V. LEPPIN, *Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Primus Verlag, Darmstadt 2003, pp. 139-144.
- ¹⁶ Walter Chatton, entre 1321-1323, fazia as preleções sobre os *Livros das Sentenças* no mesmo convento londrino em que residia Ockham. Os seus ataques – construtivos – às opiniões de Ockham mostram um leque significativo de temas: o estatuto dos universais, a relação entre graça e natureza, a abordagem sobre o estatuto ontológico da quantidade e da relação, a doutrina sobre a eucaristia, etc.; William Courtenay, «The Academic and Intellectual Worlds of Ockham», in P.V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 24 (17-30), aponta para o elevado grau de «interdependência e diálogo» que os escritos de Ockham e Chatton, nesse período, têm uns para com os outros. Cf. também Ch. KNUDSEN, op. cit., pp. 14-37.
- ¹⁷ Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., pp. 204-226.
- ¹⁸ Em um estudo de 2004, a saber, Elizabeth KARGER, «Ockham and WODEHAM on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis», *Vivarium*, 42 (2004) 225-236, a autora mantém basicamente as mesmas teses do estudo referencial citado, com a diferença, porém, de que um parecer crítico à teoria da cognição intuitiva de Ockham é ao final formulado explicitamente: «Parece que Ockham, por uma insistência, satisfizes duas exigências *prima facie* incompatíveis: ele concedeu a possibilidade de que Deus poderia nos enganar sobre a existência de uma coisa percebida, enquanto assegurou que, ao perceber uma coisa, sabemos se ela existe ou não. Mas, Ockham realmente foi bem-sucedido? Infelizmente, a resposta é negativa. O fato é que a teoria ockhamiana da cognição intuitiva é inconsistente. Ela contém a tese de que uma cognição intuitiva pode somente causar um juízo verdadeiro de existência ou não-existência com respeito ao seu objeto, todavia ela também contém princípios a partir dos quais o oposto se segue» (cf. p. 232-233). O parecer é importante. Farei remissão a esse artigo ao longo do estudo. Entendo, porém, que ele é em geral, quanto à precisão e aos méritos teóricos, bastante irregular.

notitia intuitiva é um conhecimento intuitivo *infallível*¹⁹ –, retomou a letra do debate de idéias entre os dois confrades. Em meu juízo, E. Karger despercebeu um aspecto importante do modo como Ockham entendeu a sua própria resposta à tese de Chatton já formulada acima; ao não notá-lo, E. Karger acabou por atenuar a dimensão de potencial cético da cognição do objeto contingente não-existente *como existente*, portanto, a dimensão de possibilidades de ceticismo na teoria do conhecimento de Ockham. Esse ponto específico e importante para a compreensão da epistemologia ockhamiana da notícia intuitiva e do conhecimento empírico²⁰ é o que será ressaltado nesta nota crítica. Assim, (1.) começo restabelecendo o que parece ser definitivamente correto sobre a *notitia intuitiva* em Ockham, dando em seguida ênfase (2.) ao teor da discussão entre Chatton e Ockham tal como ela foi restabelecida por E. Karger e – aqui secundariamente – tal como essa se pretende corretiva à clássica interpretação da notícia intuitiva feita por Ph. Boehner²¹. (3.) De forma central, então, aponto para uma particularidade da interpretação de Ockham à crítica de Chatton exposta no *Quodlibet V* questão 5, não notada (e talvez em parte mal compreendida) por Karger, com algumas Considerações Finais sobre a epistemologia ockhamiana do conhecimento empírico.

1. Notícia intuitiva e conhecimento evidente

Atos de cognição são sempre respectivos à alma, e, para Ockham, no caso humano, tanto a alma sensitiva quanto a racional são capazes de cognição. Uma alma sensitiva só existe *extensa num corpo*, uma alma racional – chamada de *vontade* por causa da capacidade de atos volitivos e de *intelecto* por causa da capacidade de atos de cognição – «pode existir separadamente de qualquer

¹⁹ Cf. Philotheus BOEHNER, «The Notitia Intuitiva of Non-Existents according to William Ockham», in Philotheus BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, edited by Eligius M. BUYTAERT, The Franciscan Institute – E. Nauwelaerts – F. Schöningh, St. Bonaventure – Louvain – Paderborn 1958, p. 268-300 (originalmente in *Traditio*, 1 (1943) 223-275).

²⁰ Em um sentido básico, cognição ou notícia intuitiva é comparável à «percepção»; sendo o conhecimento perceptual a forma básica de todo relato teórico sobre o conhecimento do mundo exterior, uma teoria da notícia intuitiva é uma teoria do conhecimento empírico ou uma teoria básica para toda forma de teoria do conhecimento empírico; assim, Eleonore STUMP, «The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species», in P.V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 183ss. (168-203), trata a cognição intuitiva explicitamente como «percepção».

²¹ Nas divisões (1) e (2), contento-me em restabelecer e resumir – nada mais que isso, mas com vistas ao ponto crítico em (3) – aquilo que E. Karger apresenta em sua mencionada (e influente) exposição.

corpo». Naturalmente, na discussão epistemológica, são os atos cognitivos de que uma alma racional é capaz – e que são ontologicamente entes individuais e *qualidades* – que estão em pauta. Há, para Ockham, dois tipos de atos de cognição ou atos de apreensão de um objeto, seja ele uma coisa individual, um conceito geral ou um objeto complexo formado de coisas individuais, conceitos ou ambos, sendo o objeto apreendido, enfim, *uma sentença mental*. Como destaca E. Karger, há também atos pelos quais o intelecto, além de apreender tal sentença, assente a ela, isto é, atos de assentimento ou juízo²².

Os termos de uma sentença mental elementar são ou *um conceito geral* ou *uma coisa individual*. É formada quando o intelecto apreende em conjunto coisas individuais, conceitos gerais ou os dois, em conjunção com termo(s) sincategoremático(s). Apreender uma sentença mental é apreender «os seus componentes em conjunto de modo a formar a sentença». Se é, então, o caso que atos de apreensão que têm objetos de diferentes tipos (coisa individual, conceito geral e sentença mental) são atos de tipos diferentes, atos de cognição intuitiva e de cognição abstrativa *são* atos de apreensão *de um objeto de mesmo tipo*, a saber, de uma coisa individual. Porém, *não são* atos de apreensão *de mesmo tipo*. Como já aludido, há um sentido em que um ato de cognição abstrativa é simplesmente aquele que, *por exclusão* ao ato da apreensão original do existente e presente atualmente, *não é* um ato de cognição intuitiva²³.

De modo elementar, um ato de cognição intuitiva e um ato de cognição abstrativa diferem em que, pelo primeiro, apreende-se um objeto material por meio de um ou vários dos sentidos externos, enquanto, pelo segundo, pensa-se na mesma coisa material já não mais presente. Se, por exemplo, alguém vê presente e existente um cavalo cavalgando no prado, vê o cavalo por *visão* ou *informação* intuitiva. Depois, em casa, ao pensar no cavalo no prado, o mesmo sujeito tem ato de apreensão do mesmo objeto individual, porém, apreende-o então abstrativamente: sem a presença do mesmo. Como explana E. Karger, as duas apreensões teriam a cada vez causas diferentes. Fazendo uso do exemplo, ela seria, quando da intuição, causada pelo próprio cavalo atuando sobre os sentidos e, depois, sobre o intelecto; no caso da abstração, a apreensão seria causada, não pelo cavalo presente e existente em ato, mas por um *hábito* – uma imagem ou um

²² Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., p. 205-206.

²³ Id. *ibid.*, p. 206-207.

conteúdo na memória intelectual –, causado por ocasião daquela primeira visão ou da apreensão intuitiva original do belo cavalo branco a cavalgar²⁴.

Porém, pode-se afirmar que não é rigorosamente pelo motivo alegado – o modo de causação pelo objeto da apreensão – que a cognição intuitiva é distinta da abstrativa. Sob hipóteses lógico-metafísicas, «elas poderiam ser causadas do mesmo modo». Com rigor, os dois atos são distintos «porque não são capazes de causar os mesmos efeitos». Ora, os atos de apreensão intuitiva são capazes de originar atos cognitivos dos quais atos abstrativos não são capazes, isto é, atos de *assentimento evidente* muito próprios – exigindo que a noção de assentimento evidente ganhe explanação. Sendo um *ato de assentimento* sempre respectivo a uma *sentença mental*, E. Karger arrola três condições (mutuamente dependentes) a serem preenchidas, para que ele seja *evidente*: (i) a sentença mental asserida deve ser verdadeira; (ii) dados os atos cognitivos que então tem, o intelecto deve ser forçado a assentir à sentença; (iii) qualquer outro intelecto, tendo atos cognitivos equivalentes, também estaria forçado ao assentimento²⁵.

A categoria de atos de assentimento evidente que ora importa é a daqueles causados somente pela apreensão dos termos da sentença à qual se assente. Nesse caso, os atos de assentimento são *imediatamente evidentes*. Aceitando que esses também se dividem em (a') atos de assentimento à sentença mental cujos termos são conceitos gerais, (b') em que um dos termos é uma coisa individual e (c') em que ambos os termos são coisas individuais, o tipo (b') ainda subdivide-se em tipos importantes ao debate. Aqui, em alguns casos, a sentença assentida é necessariamente verdadeira; em outros, ela é no presente e contingentemente verdadeira. Pensando, por exemplo, no cavalo, tomando-o como termo sujeito e ligando-o ao termo predicado *animal*, pode-se saber que ele, se existe, é um animal, e isso é necessariamente verdadeiro. «O cavalo é [ou poder ser] um animal» é uma sentença mental à qual, tão-logo formada, pode-se assentir com evidência pela simples apreensão dos termos *cavalo* e *animal* – isso, a propósito, seja se o ato de apreensão do termo sujeito da sentença é intuitivo ou abstrativo. Se agora formasse uma sentença mental com *cavalo* como «termo sujeito auto-referente», porém, com o conceito complexo de *cavalgar velozmente* como predicado, pode ser que no presente ela seja verdadeira. Ao ter informação visual ou apreensão intuitiva do cavalo presente, causa-se «só por esse ato mental» um assentimento evidente

²⁴ Ibid., p. 207.

²⁵ Ibid., pp. 207-208.

à sentença tão-logo ela seja constituída na mente – e o mesmo ocorreria com qualquer outro intelecto *ceteris paribus*. Esse efeito *não seria causado* se alguém *meramente* pensasse ou apreendesse *abstrativamente*, alhures, um cavalo branco a cavalgar velozmente²⁶.

A partir disso, E. Karger adota as seguintes definições: (D₁): atos de cognição intuitiva e abstrativa são atos de apreensão «de uma coisa individual»; atos de cognição intuitiva são de si *capazes de causar* atos de assentimento evidente – *não são* eles mesmos atos de assentimento evidente – a verdades contingentes no presente sobre a coisa individual apreendida, ao passo que atos de cognição abstrativa não têm de si tal capacidade. A dupla definição é certamente válida para o curso natural de causação, por coisas individuais, de atos de apreensão respectivos. A força de uma definição, para Ockham, é contudo associada a um princípio crítico e controverso na sua metafísica, filosofia da natureza e, em particular, epistemologia. Ora, embora nada no mundo cause um efeito sem *a cooperação* de Deus, Deus pode causar *sozinho e imediatamente* qualquer efeito que qualquer coisa no mundo é capaz de causar – e que, em uma série causal que tem a cooperação primária de Deus, é causado por uma causa secundária²⁷. Dado esse *princípio de onipotência* (minha expressão²⁸), podem haver atos de notícia intuitiva que, causados naturalmente, teriam sido causados pelas coisas individuais que são os seus objetos, mas que, em vez disso, são gerados no intelecto só pelo Deus onipotente. Nesse caso, a coisa mesma que é objeto do ato de apreensão não participa na causação do ato – ela não tem de estar presente para que a notícia intuitiva exista. Aplicado o princípio de onipotência – o princípio lógico de instanciação de um

²⁶ Ibid., pp. 208-209.

²⁷ Cf. abaixo a nota 65.

²⁸ Em tese, o «princípio de onipotência» pode ser associado primariamente ao hábito de Ockham de expressar o seu atomismo ontológico por meio de experimentos mentais concernentes à onipotência divina – à sua *potentia absoluta*, segundo a qual Deus pode fazer tudo aquilo que não envolve contradição e causar imediatamente tudo aquilo que, no curso da natureza, só é causado diretamente por causas secundárias, tal que o domínio da onipotência corresponde àquele das possibilidades lógicas. Cf., por exemplo, P.V. SPADE, «Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes», in P.V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 111ss. A equiparação do princípio de onipotência à *potentia absoluta* de Deus ou o seu poder absoluto de realização com respeito ao que é diferente dele e ainda o vínculo deste com o princípio de não-contradição são assuntos bem explorados por Jan P. BECKMANN, *Wilhelm von Ockham*, Beck, München 1995, pp. 36-42. Cf. ainda V. LEPPIN, op. cit., pp. 144-149, e sobretudo Hubert SCHRÖCKER, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Akademie Verlag, Berlin 2003, pp. 391-508.

caso particular em algum mundo possível – à teoria da notícia intuitiva, conclui-se que pode haver ato de notícia intuitiva cujo objeto é uma coisa individual *não-existente*. Ele seria causado *sobrenaturalmente* por Deus²⁹.

A questão derradeira para a epistemologia da cognição intuitiva – do conhecimento empírico – é se tal ato de apreensão hipotético causaria um ato de assentimento *evidente* à sentença mental contingente no presente, em que o objeto particular apreendido consta como termo auto-referente. Ao que parece, o alegado ato de apreensão intuitiva causaria um ato de assentimento *evidente* e a sentença reteria que o objeto particular é *não-existente*³⁰, como, por exemplo, «O cavalo que cavalga velozmente no prado não existe» ou «O cavalo não-existente cavalga velozmente no prado». Embora isso preserve a adequação geral da definição (D₁), adequada em geral é também a definição (D₂): Atos de cognição intuitiva e abstrativa são atos de apreensão de uma coisa individual; onde esta é uma coisa que existe contingentemente, um ato de notícia intuitiva é de si capaz de fazer com que o intelecto assinta evidentemente que a coisa existe, se ela existe, que ela não existe, se ela não existe, ao passo que atos de cognição abstrativa não tem de si esse poder. A distinção de atos de apreensão prescrita em (D₁) e (D₂), assim assinala com razão E. Karger, é válida em todas as instâncias possíveis dos mesmos³¹.

2. Ockham e Chatton sobre *potentia absoluta Dei* e notícia intuitiva

Cabe agora entrar na exposição de Karger sobre um certo «mal-entendimento de um texto quodlibetal» de Ockham por parte de Boehner e sequazes. Os intérpretes que adotaram a interpretação de Boehner acabariam por acusar que, em (D₁) e (D₂), um aspecto central sobre os atos de apreensão intuitiva teria ficado de fora. O elemento faltante seria salientado em uma passagem de um texto quodlibetal, a qual consiste de respostas de Ockham a duas objeções contra a sua doutrina da *notitia intuitiva*, uma feita por Walter Chatton e outra por um oponente que não se identifica³². É na resposta de Ockham à objeção de Chatton

²⁹ Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., pp. 209-210.

³⁰ Cf. também E. KARGER, «Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis», op. cit., pp. 229-230.

³¹ Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., pp. 210-211.

³² Curiosamente, como pode bem ser notado na edição bilingue dos textos afins feita por David Piché, cf. abaixo e nas Referências bibliográficas, trata-se de quatro objeções, e não de duas. David Piché, cf. Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction, Quodlibet V Quaestio 5*, p. 245

que o aspecto refletido por Boehner aparece – Karger considera só esse último conjunto de textos³³.

A objeção de Chatton é dirigida à doutrina de que uma cognição intuitiva de um objeto não-existente, uma cognição causada sobrenaturalmente por Deus, só poderia causar com que o intelecto que a tem julgasse, corretamente, que a coisa *não-existe*. Se fosse assim, seguir-se-ia que Deus não pode causar no intelecto humano uma cognição pela qual julgaria que uma coisa não-existente existe, embora isso seja algo que Deus pode perfeitamente fazer, dado que não envolve contradição. Ora, a cognição gerada teria de ser *ou bem* intuitiva *ou* abstrativa. Para Ockham, se ela *ex hypothesi* fosse intuitiva, faria com que o intelecto julgasse que a coisa *não existe e não* causaria, pois, com que julgasse que a coisa existe. Se ela fosse abstrativa, também não causaria com que o intelecto julgasse que a coisa existe – pois afirma-se das notícias abstrativas de indivíduos que elas abstraem da existência e da não-existência³⁴.

É claro que, ao radicalizar o uso do princípio de onipotência, Chatton tem de concluir que Deus pode causar com que um indivíduo tenha crença falsa a partir de apreensões intuitivas, ou seja, a partir da causação, nele, de cognição intuitiva do objeto não-existente. Aquela cognição naturalmente causaria com que o intelecto julgasse que a coisa existe, tal que – ao que tudo indica sem haver condições de *rastrear* a origem sobrenatural objetiva da cognição gerada – esse seria o efeito *de toda* cognição intuitiva, seja se o objeto existe ou não. *Essa* é a doutrina correta sobre a intuição – e ela traz, assim, um forte princípio de incerteza ao conhecimento empírico³⁵. A isso Ockham reage afirmando que por certo Deus pode causar *uma cognição* pela qual um indivíduo *julga que uma coisa não-existente*

e p. 247, em notas de rodapé, identifica Chatton como o autor das três primeiras instâncias, remissivas à *Reportatio* I prol. q. 2 a. 3 (ed. O'CALLAGHAN, pp. 246-247). Como seria de esperar, o mesmo é informado em Guillelmus de Ockham, *Quodlibet* V q. 5 (ed. St. Bonaventure: OPh. et OTh. IX) p. 496 nota 4. No que tange à obra original de Ockham em latim, faz-se uso, além da edição de David Piché, naturalmente da edição in Guillelmus de Ockham *Opera Philosophica et Theologica*, Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure (N. Y.) 1967-1988.

³³ Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., p. 211.

³⁴ *Ibid.*, p. 212.

³⁵ Cf. também R. WOOD, «Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective», in A. HUDSON - M. WILKS (eds.), op. cit., p. 56: «Como Chatton reconhece, isso representa uma ameaça à certeza. E talvez seja a maior contribuição de Chatton à discussão da cognição intuitiva o fato de que ele pôs o foco sobre o tópico da certeza».

existe. Essa não é uma possibilidade que a sua doutrina exclui. Ora, Deus poderia atingir aquele efeito por causar diretamente *o ato mesmo de juízo*, corretamente descrito como o ato cognitivo pelo qual se julga que o não-existente existe. Deus agiria sozinho para produzir tal ato cognitivo, mas é algo que ele, onipotente, *pode fazer*. Um ato de juízo é, ontologicamente, para Ockham, mera *qualidade* no intelecto; como Deus, pelo princípio de onipotência, pode agir sozinho para produzir qualquer coisa, pode agir sozinho para produzir aquela qualidade no intelecto. Sendo *um ato de juízo*, a dita cognição claramente não é intuitiva. No já aludido sentido lato em que toda cognição que não é intuitiva é abstrativa, o ato de juízo de algo não-existente como existente é uma cognição *abstrativa*. Portanto, Ockham responde de maneira breve a Chatton: na sua doutrina, Deus pode causar no intelecto humano uma cognição pela qual se julga que uma coisa não-existente existe, uma cognição que é *abstrativa*, mas *não* intuitiva³⁶.

Karger nota que Ockham parece apenas responder a Chatton em seus próprios termos. *Implicitamente*, nega a possibilidade afirmada pelo confrade; Ockham, assim, ao invés de admitir que Deus pode causar em um intelecto humano uma cognição de uma coisa *não-existente* apta a causar com que ele julgasse *erroneamente* que a coisa *existe*, aceita a possibilidade de que Deus causa no intelecto diretamente *o ato mesmo* pelo qual se julga que a coisa não-existente existe, «um ato que não é uma causa do juízo, mas o próprio juízo». Quando Deus ilude o indivíduo daquele modo, a cognição direta que se tem das coisas não desempenha parte alguma no causar o juízo: a causa única do mesmo é Deus. Segue-se disso que a cognição que o intelecto tem da coisa pode muito bem ser intuitiva, ainda que não precise sê-lo. Deus pode impedir qualquer coisa no exercício dos seus poderes causais naturais, simplesmente não cooperando com ela; poderia, assim, de início causar no intelecto uma cognição intuitiva de alguma coisa *não-existente*, em seguida evitar que aquela exercesse a sua aptidão natural de causar um juízo *de não-existência* e por fim causar naquele intelecto, em vez do efeito natural, um ato errôneo *de juízo*, pelo qual se julga que a coisa existe. Nesse caso, o Onipotente teria feito três intervenções miraculosas, (i) causando a cognição intuitiva, (ii) evitando que ela causasse o seu efeito natural, (iii) causando o ato de julgar erroneamente que a coisa existe. Deveras extraordinária, tal conjunção de milagres seria, não obstante isso, possível. Esse parecer acerca

³⁶ Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., p. 212-213.

do juízo sobre o não-existente como existente ou o existente como não-existente Ockham subscreveria tanto em *Sententiarum* quanto em *Quodlibet V*³⁷.

Karger dedica-se então a corrigir a má-compreensão, por Boehner – nesse tocante seguido por muitos outros –, da resposta de Ockham a Chatton em *Quodlibet V*³⁸. Boehner entendeu que, na resposta a Chatton, Ockham concede a premissa de que Deus pode causar no intelecto o juízo de uma coisa não-existente como existindo, ao causar uma cognição *daquela coisa* que causaria o juízo falso. Mas, Boehner vê a resposta de Ockham como consistindo em negar que a (segunda) cognição (judicativa) seria intuitiva e afirmar, antes, que ela seria abstrativa. Esta para Karger é uma interpretação errada. E permite a Boehner *et alii* inferir que, para Ockham, cognições intuitivas seriam *infalíveis* e cognições abstrativas poderiam ser *enganosas*. Seguir-se-ia que mesmo Deus, a quem nada é impossível *salva contradictione*, não pode, ao produzir em um intelecto uma cognição intuitiva de algo, causar um falso juízo sobre esse algo – um que atribui à coisa uma propriedade contingente presente (como a existência) que ela não tem –, ficando isso por definição reservado diretamente à cognição abstrativa. A razão disso é que se encontraria contradição no fato de uma notícia intuitiva causar um juízo falso, mas nenhuma em uma notícia abstrativa ter tal efeito. Boehner e sequazes chegariam assim à *plena acepção* da cognição intuitiva (com adições à (D₁) e (D₂)): atos de cognição abstrativa e intuitiva são atos de apreensão de um indivíduo. É impossível, porém, sob pena de contradição, que um ato de cognição intuitiva cause um juízo falso, sobretudo um que atribui à coisa apreendida uma propriedade contingente presente que ela não tem; de si, a cognição abstrativa é capaz de causar justamente esse efeito enganoso³⁹.

Karger buscou assim mostrar que o *Quodlibet V* implica a sua (D₂) e não concede a possibilidade de engano epistêmico aventada por Chatton. E o mesmo texto simplesmente não menciona cognições abstrativas de indivíduos nem alude à tese de que essas são enganosas e as intuitivas são infalíveis. Parte significativa

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 213. Karger menciona uma passagem no *Comentário* de Ockham às *Sentenças* (I *Sent.* prol. I (70)), em que um caso mais simples, envolvendo *dois* milagres, seria proposto. Ali, Ockham reconhece que Deus primeiramente pode impedir uma dada cognição intuitiva, causada de maneira natural, de exercer a sua aptidão natural de causar com que o intelecto julgue a coisa intuída como existindo e, então, poderia agir sozinho para, em vez daquilo, causar no mesmo intelecto a crença falsa – o ato de juízo falso – de que aquela coisa não existe.

³⁸ KARGER, cf. *ibid.*, p. 214, nota 46 (também p. 224), faz questão de escrever a longa lista de especialistas que seguiram a Boehner nessa apreciação.

³⁹ *Ibid.*, pp. 214-215.

do trabalho de Karger consistiu em mostrar que tais alegações são incompatíveis com posições explícitas de Ockham sobre o conhecimento. Sobre a tese de que cognições abstrativas são ou podem ser enganosas, pode-se aludir ao (segundo) argumento de Karger, baseado em um princípio ockhamiano geral sobre o conhecimento natural. Segundo ele, nenhum fator que leva o intelecto ao erro deve ser posto «no próprio intelecto por natureza». Não se deve admitir uma cognição que tenha de si uma natureza enganadora – que leva o intelecto a emitir juízos falsos. Se Ockham assume isso quanto à natureza das cognições intuitivas, tudo indica que o aplica à natureza das cognições abstrativas. Em um outro – terceiro – argumento, Karger afirma seguir-se da teoria da evidência de Ockham que cognições abstrativas são igualmente capazes de gerar juízos evidentes. Elas *por si* causam assentimentos evidentes a verdades necessárias sobre um dado objeto, mas não os causam a verdades contingentes no presente. A cognição intuitiva *por si* causa juízos em ambas as direções. Sem dúvida, qualquer cognição pode causar um juízo falso, dependendo do modo como circunstâncias determinam um dado assentimento intelectual, em que, de outra maneira, a cognição geraria naturalmente juízos verdadeiros⁴⁰.

Antes de criticar a tese de que cognições intuitivas são infalíveis, Karger explica a teoria ockhamiana da cognição sensória. Supondo que o ser humano possui – em um corpo – uma alma racional e uma sensitiva, afirma-se que a alma sensitiva está extensa no corpo, ao passo que a racional está no corpo sem estar extensa nele. O corpo tem órgãos sensórios externos e um sentido interno. Estendendo-se parte da alma sensitiva em cada um dos órgãos sensórios, ela se divide em e é denominada por cada um dos cinco sentidos externos. Na medida em que ela está extensa no órgão sensório interno, ela se chama *sentido interno* ou *imaginação*. Assim, os atos de apreensão pelos sentidos externos e interno são atos pelos quais uma coisa material é apreendida; pelos atos dos sentidos externos, a coisa material é *percebida* – causados naturalmente, são causados pela coisa apreendida agindo sobre a alma sensitiva *via* sentido externo. Pelos atos do sentido interno, tal coisa é imaginada – eles são causados, não pelo objeto apreendido, mas, se causados naturalmente, são-no por um *habitus*. A alma sensitiva só é capaz de atos de apreensão de coisas individuais, não é capaz de atos de juízo sobre alguma coisa – afinal, o juízo é um ato de assentimento a uma *sentença mental* em que a coisa *material* aparece como *termo*, e, para

⁴⁰ Ibid., pp. 215-216.

judgar, a alma *racional* forma a sentença mental pressupondo a sua apreensão de termos. Assim, um ato sensório de apreensão causa um juízo só indiretamente – a saber, estando conjugada a alma sensitiva com a racional. O ato sensório de apreensão causa, pois, um juízo sobre o seu objeto *no intelecto* só se a apreensão primeiramente causa no intelecto *uma apreensão intelectual do objeto*. Presente no intelecto, é a *apreensão intelectual*, e não o ato sensório, que causa o ato de juízo sobre o objeto dado⁴¹.

Karger aplica belamente a abordagem sobre os atos cognitivos da alma *sensitiva* às definições dos atos de cognição intuitiva e abstrativa: *um ato sensório de cognição* de uma coisa é *intuitivo* se é por natureza capaz de ser a causa *indireta* de um ato de assentimento evidente a uma sentença mental contingente no presente. É *abstrativo* se por natureza não tem tal capacidade. Assim, os atos dos sentidos externos são intuitivos; os do sentido interno são atos abstrativos. Seria de se esperar que Ockham reconhecesse que, nesta vida, o intelecto humano apreende intuitivamente uma coisa material só *via* sentidos externos. E, pelo que foi dito, isso só ocorre se um indivíduo tem *duas apreensões intuitivas* da mesma coisa, uma pela alma *sensitiva* (causada pela coisa material) e outra pela *racional* (causada pela coisa material e pela apreensão sensória dela). Entre ambas as apreensões não há diferença a ser percebida através de introspecção, quando do ocorrer da cognição intuitiva intelectual. De resto, Ockham considera em *Ordinatio* I d. 27 q. 3 casos de ilusões sensórias a partir dos quais pode-se com justiça refazer teses sobre a cognição intuitiva: sendo uma ilusão sensória um juízo errôneo sobre uma propriedade contingente presente de algo real, ela é causada indiretamente, no intelecto, pela apreensão sensória da coisa. Uma apreensão sensória é obra dos sentidos externos – e é intuitiva. Obviamente, pois, cognições intuitivas causam juízo falso (e são, assim, elas mesmas falíveis). Isso é sempre causalmente devido a circunstâncias especiais em que uma dada cognição intuitiva ocorre, e jamais em função *da sua natureza*⁴².

3. O *misunderstanding* de E. Karger sobre as réplicas de Ockham no *Quodlibet V q. 5*

A crítica que segue é pontual. Ela é centrada no entendimento, por E. Karger, de detalhes das réplicas de Ockham às objeções de Chatton sobre a sua

⁴¹ Ibid., pp. 216-218.

⁴² Ibid., pp. 218-220.

abordagem da natureza da cognição intuitiva, objeções e réplicas essas que estão decisivamente reproduzidas no *Quodlibet* V q. 5.

Seja dito, de início, que as respostas de Ockham às instâncias em *Quodlibet* V q. 5 são sinuosas – e insatisfatórias. Recapitulando, a objeção primeira efetivamente sugere o que pode advir do princípio de onipotência, aplicado à cognição intuitiva: pode haver, supondo-se um Deus que toma para si a causalidade natural de um objeto sobre um intelecto humano, uma intuição de algo presente e existente que não é presente e existente. Isso geraria, pois, dada a relação causal entre notícia intuitiva e abstrativa, um juízo falso sobre um objeto presente e existente que, em verdade, não é presente e existente: a notícia intuitiva do mundo exterior que qualquer ser humano tem pode, pois, ser um caso de geração de falsidade e um sinal de falibilidade de todo conhecimento. Reside em geral a ameaça, sobre o conhecimento empírico ou do mundo exterior, que as crenças sejam falsas e o conhecimento falível – não há nisso nenhuma contradição. Pelo princípio de onipotência, Deus pode *enganar* um sujeito cognoscente na origem do juízo empírico ou de experiência do mundo. Por causa do silêncio de Ockham sobre essa situação, Chatton pode dizer com naturalidade que, para Ockham, esse caso não se insere em uma definição de notícia intuitiva – de que a coisa é, quando é, e de que a coisa não é, quando não é – e nem se insere em uma definição de notícia abstrativa, caso em que a presença da coisa não entra na consideração cognitiva. O ponto central é: pelo princípio de onipotência ou do poder de causação sobrenatural de um Deus onipotente, pode-se obter notícias enganadoras, daquilo que é presente e existente quando não é presente e existente⁴³.

O quanto para Chatton essa é a questão importante – dentro de uma epistemologia revisada, pois, por considerações sobre condições metafísicas –, isso é manifestamente ressaltado na segunda instância (ou na segunda parte da primeira objeção)⁴⁴. Na segunda instância⁴⁵, aquela cognição intuitiva ou o ato de

⁴³ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *instantia* 1: «Sed contra: hoc dato, sequitur quod Deus non posset causare in nobis unum actum cognoscendi per quem apparet nobis res esse praesens quae est absens; quod falsum est, cum hoc non includat contradictionem. Assumptum probatur, quia illa cognitio non est intuitiva per te, quia per illam apparet res esse quando est et non esse quando non est; nec abstractiva, quia per illam non apparet res esse praesens».

⁴⁴ Cf. acima a nota 32.

⁴⁵ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *instantia* 2: «<497> Praeterea quod convenit actui secundum substantiam actus, si substantia eius maneat eadem, quocumque alio posito, adhuc ipsum potest sibi convenire; sed substantia visionis manet eadem, re non existente,

ver sensório-intelectual é explicado em sua possibilidade metafísica ou enquanto entidade *absoluta*, e não *relativa* ao objeto intuído, motivo pelo qual aplica-se a ele um princípio de subsistência que lhe torna independente da natureza da coisa intuída⁴⁶: «Além disso, o que convém ao ato segundo a substância dele, se a sua substância permanecer a mesma, qualquer outro [objeto] tendo sido colocado, nesse caso, então, o mesmo [que lhe convém] pode [ainda] lhe convir». Dado esse princípio formal, aplica-se ao caso do ato de intuir ou de ver que «(...) a substância da visão permanece a mesma quando a coisa é não-existente [e alguma outra que não ela tiver sido posta efetuando o mesmo], pela potência divina». E, na mente, essa diferença de origem causal *objetiva* não faria qualquer diferença, ou seja, de um ponto de vista gnoseológico não haveria nenhuma diferença *subjetiva* na visão nem no assentimento causalmente vinculado, por natureza, àquela: «portanto, não repugna a ela [à potência divina] causar ao menos parcialmente tal assentimento tal qual [*qualem*] anteriormente ela causou [parcialmente] quando da coisa existente, e por conseguinte isso pode competir a ela [à potência divina]». A potência divina já sempre é causa parcial de qualquer efeito dentro da ordem natural. Nessa consideração de Walter Chatton, a *potentia Dei* é a causa (eficiente)⁴⁷ única da cognição intuitiva e causa (eficiente) parcial, mas sem o objeto existente, da cognição abstrativa (do assentimento), e não há em nenhum desses casos contradição lógico-metafísica nem há nesses casos qualquer diferença causal a ser percebida subjetivamente, por parte do sujeito mesmo das cognições.

Atente-se agora ao fato de que, mesmo sendo correto afirmar, com Karger, que Ockham responde a Chatton em seus próprios termos, Ockham efetivamente diz *menos* contra Chatton, seja explícita ou implicitamente, do que Karger sugere. A resposta de Ockham à primeira instância de Chatton apresenta duas partes, e a primeira delas foi desconsiderada por Karger. A segunda parte da resposta, muito mais breve, é aquela que Karger explora para o benefício de sua interpretação de que a doutrina de Ockham é tal que, em vez de admitir que Deus pode causar em um intelecto humano uma cognição de uma coisa *não-existente* apta a causar

per potentiam divinam; igitur non repugnat sibi saltem partialiter causare talem assensum qualem prius causavit re existente, et per consequens hoc potest sibi competere».

⁴⁶ Cf. David PICHÉ, «Introduction», in Guillaume d'Ockham, op. cit., p. 20-22.

⁴⁷ Creio que esse modo de expressão é coerente com o que Ockham, em outros lugares, destaca ser a causalidade que Deus exerce com respeito ao mundo criado; cf. Armand MAURER, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999, p. 295-298, 401ss.

com que julgue *erroneamente* que a coisa *existe*, aceita a possibilidade de que Deus causa no intelecto diretamente *o ato mesmo* pelo qual julga que a coisa não-existente existe, «um ato que não é uma causa do juízo, mas o próprio juízo». Porém, Karger não indaga por que essa seria a resposta explícita de Ockham, além do aspecto importante de essa réplica estar bem calcada em sua lógica, ontologia e metafísica e ter consonância com outras passagens do *venerabilis inceptor*. Ora, poder-se-ia perfeitamente dizer que aquela é a resposta explícita por ser a mais simples e segura para que um teólogo-filósofo ofereça: ela não tem de dizer coisa alguma comprometedor com consequências céticas relativas ao que um teólogo-filósofo convicto da onipotência divina tem de assumir como possibilidades gerais do conhecimento⁴⁸.

Ora, Ockham de fato afirma que Deus pode causar cognição de algo presente quando não é presente e que a cognição do presente que não é em realidade presente será abstrativa, e não intuitiva. E chama essa cognição de *ato creditivo* (*actus creditivus*), um ato de crença ou de fé. Por meio desse ato – por certo um ato judicativo –, eu posso crer que a coisa é presente, a qual, porém, em realidade, é ausente. Podendo nesse caso aparecer que a coisa é presente, quando é em realidade ausente, não se tem um ato (de juízo) subjetivamente *evidente*, mas só um ato creditivo⁴⁹. Ao que se refere possivelmente esse ato de fé? Seja lembrado que Ockham está considerando a onipotência de Deus e a admissão de que Deus causa uma cognição do presente e existente que não é em realidade presente e existente, afirmando que essa cognição é na forma de um ato judicativo e é abstrativa. Em verdade, poderia mesmo parecer que Ockham conscientemente volta a explanação dessa possibilidade a algo palatável ao teólogo-filósofo e que, de resto, poderia dar margem a um ceticismo de base metafísica. Aliás, o *ato creditivo*, na segunda parte da resposta à primeira instância, *poderia* também *ser especulado* como concernente a algo como uma visão profética causada por Deus, que não seria um engano, um juízo falso, mas uma crença verdadeira não-

⁴⁸ Afinal, uma das teses básicas de Ockham, de que a notícia intuitiva é do existente e do não-existente *salva potentia absoluta Dei*, já era ela mesma elemento do processo que João Lutterell movia contra ele e ao qual efetivamente respondia em Avignon – período que cobre a elaboração derradeira do *Quodlibet* V q. 5; cf. ainda A. MAIER, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, op. cit., pp. 187ss.

⁴⁹ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 1: «Tamen Deus potest causare actum creditivum per quem credo rem esse praesentem quae est absens. Et dico quod illa cognitio creditiva erit abstractiva, non intuitiva; et per talem actum fidei potest apparere res esse praesens quando est absens, non tamen per actum evidentem».

evidente e pela fé assim tomada – de algo *como se* fosse presente e assim *ao menos provisoriamente* sustentado na crença. Pode-se supor que Ockham, pois, fala aqui com o cuidado devido ao teólogo-filósofo que responde à Igreja pelas suas convicções sobre onipotência e conhecimento e que se limita a afirmar o que por certo um teólogo-filósofo pode, nessas condições – a de respondente a um processo de opiniões heterodoxas, em Avignon –, afirmar: que Deus pode causar um ato creditivo de algo presente que não está presente, sem que isso tenha de representar Deus como causador de engano cognitivo e tal que, nesses termos, é causada uma cognição *abstrativa* que, pela definição, não inclui questões de erro e acerto face ao que é presente e existente⁵⁰.

Karger, no entanto, desconsidera a *primeira parte* da resposta à primeira objeção de Chatton. Na verdade, em virtude do afirmado acima sobre a *segunda parte* da resposta, Karger entende que Ockham *implicitamente* nega a possibilidade explícita acerca da cognição intuitiva afirmada por Chatton. Em realidade, porém, é mais simples e correto afirmar que Ockham fala de algo que Chatton explicitamente não aborda em sua objeção, mas com o que Chatton implicitamente concordaria; ademais, dado o que assume em outros contextos de *Quodlibet* V q. 5 e q. 6, é mais simples admitir que Ockham *implicitamente* concordaria com o que Chatton afirma explicitamente em sua objeção inicial. Antes de mostrar isso, chamo a atenção para o admitido desprezo que Karger mostra com respeito à primeira parte da resposta de Ockham à primeira objeção de Chatton. Karger relega aquele mesmo conteúdo a uma nota:

A resposta de Ockham é uma resposta que tem duas pontas: uma parte dela, contudo, não é em absoluto relevante para a objeção de Chatton, pois Chatton não havia reivindicado para Deus a capacidade de causar uma cognição pela qual julgáramos *evidentemente* que uma coisa não-existente existe, e portanto não precisava ser dito que isso é algo impossível, dado que evidência acarreta verdade. A parte da resposta de Ockham que efetivamente se dirige à objeção de Chatton não toma senão algumas poucas linhas, (...) ⁵¹.

Contudo, por que Ockham se dirigiria, na primeira parte da sua resposta, a

⁵⁰ Dado que entendo que Ockham, *ao menos aqui*, em sua resposta à primeira objeção de Chatton, justamente evita consequências céticas, não me parece acertado interpretar que, *nesses termos*, ao final, com a concessão de que Deus pode causar atos creditivos, Ockham (já) estaria admitindo que «é logicamente possível que Deus fosse causar com que crêssemos no que é falso», admitindo assim (já aqui) «que é logicamente possível que Deus fosse nos enganar»; cf. Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, vol. I, Notre Dame 1987, p. 590.

⁵¹ Cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in P.V. SPADE (ed.), op. cit., p. 224, nota 41.

algo que Chatton explicitamente não discutira? E por que o conteúdo dessa réplica é tão pouco importante que permite afirmar que Ockham, implicitamente, rejeita a visão de Chatton? Convém explorar o que Ockham diz explicitamente, ali, e por que Chatton implicitamente concordaria com isso.

Com efeito, explicitamente a resposta de Ockham é sobre a cognição «evidente, não especificamente» sobre a cognição intuitiva *simpliciter*, da qual tratava a objeção de Chatton⁵². Assim, ela parece valer como uma reflexão geral sobre a cognição intuitiva, sobre a cognição abstrativa e, na base dessas duas e de forma precípua, sobre a cognição *evidente*. Nos termos em que se apresenta, a resposta de Ockham é pouco ou nada comprometedoras com os resultados céticos da aplicação do princípio de onipotência divina aos mecanismos das cognições. Além disso, Ockham fala ali da cognição evidente em termos lógicos ou de definição, e não em termos subjetivos ou da evidência que um sujeito cognoscente acredita ter. A cognição evidente *como tal*, por ser evidente, implica a verdade⁵³ e, pois, a correspondência (ou o retorno à origem causal) do apreendido com evidência para com a coisa apreendida – só assim há verdade do conhecimento e, formalmente, evidência objetiva do conhecimento. Por isso mesmo, Ockham consegue afirmar que Deus não pode causar no indivíduo humano uma cognição tal que por ela se lhe apareça *evidentemente* (*evidenter*) que a coisa é presente, quando ela é ausente, porque *isso* inclui contradição ou está em contradição com o que o conhecimento evidente é por definição ou objetivamente. Ockham *não afirma* que a cognição – seja qual for, intuitiva ou abstrativa – de que a coisa é presente quando é ausente envolve contradição, mas somente que há contradição em uma situação em que se advogasse que essa produção de cognição (evidente) seria possível face ao que a cognição evidente é por definição ou objetivamente; a sua resposta tampouco implica até aqui (ou alhures) que uma *evidência subjetiva*

⁵² Em verdade, é somente na quarta objeção, que não é uma objeção de Walter Chatton, que um discurso sobre a «evidência» é feito explicitamente, não sobre a cognição em geral, mas acerca do «assentimento evidente»; cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHE), *instantia 4: Praeterea hoc dato, non posset Deus causare assensum evidentem respectu huius contingentis «haec albedo est» albedo non existente, (...)*.

⁵³ Sobre isso, cf. também T. K. SCOTT, «Ockham on Evidence, Necessity, and Intuition», in *Journal of the History of Philosophy*, 7 (1969) pp. 38-39 (27-48); ERNESTO PERINI-SANTOS, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Vrin, Paris 2006, p. 125. «Evidente» (*evidens*), como também «intuitivamente» (*intuitive*), pode, como destaca John BOLER, «Ockham on Evident Cognition», in *Franciscan Studies*, 37 (1977) 97 (85-98), ser usado «por Ockham de modos ordinários como também de modos técnicos».

não pudesse ser produzida no caso da interferência imediata de Deus⁵⁴. (Em verdade, como se depreende da resposta de Ockham a outra (à quarta) objeção em *Quodlibet V* q. 5, admite-se que subjetivamente, tal como quando Deus causa diretamente um assentimento ou uma cognição abstrativa com respeito a uma proposição contingente como *esta brancura existe*, quando a brancura não existe, Deus pode causar – no intelecto do indivíduo – um assentimento da mesma espécie que aquele *assentimento evidente* que teria vez, caso se julgasse que *esta brancura existe*, quando ela *de fato* existisse. Aqui, inequivocamente, mas não na resposta à primeira instância, ao falar do «ato creditivo⁵⁵», Ockham admite um espaço de geração de falsidades na mente de um indivíduo, causadas por um Deus onipotente sem a concausalidade do mecanismo natural da cognição intuitiva ou da percepção do mundo exterior⁵⁶. Afinal, no caso mencionado, tanto gnoseologicamente não há diferença notável no ato de apreensão (evidente) daquilo que é objetivamente ou evidente ou não-evidente, quanto há, formal ou logicamente, não-evidência e falsidade, uma vez que o assentimento causado por Deus é tal que se pode dizer que «não é dessa maneira na coisa tal como é implicado pela proposição à qual se faz o assentimento⁵⁷»).

O princípio de correspondência da proposição assentida à coisa e, pois, a requisição objetiva da verdade para o conhecimento evidente aparecem também em seguida, naquela mesma resposta de Ockham à primeira instância de Chatton: «Pois a cognição evidente acarreta que assim seja na coisa tal como é denotado pela proposição à qual se dá o assentimento; e, por conseguinte, visto que a cognição evidente desta proposição *a coisa é presente* implica que a coisa é presente, é

⁵⁴ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl. V* q. 5 (ed. David Piché), *ad instantiam* 1: «<498> Ad primum istorum dico quod Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quem evidenter apparet nobis rem esse praesentem quando est absens, quia hoc includit contradictionem».

⁵⁵ E. KARGER, *Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis*, op. cit., p. 232, com respeito à resposta de Ockham à primeira instância de Chatton, parece assumir, erroneamente, que, quando Deus causa diretamente uma crença ou um juízo, não pode causá-lo com evidência «subjetiva» ou «para o sujeito».

⁵⁶ Aqui, mais uma vez, posiciono-me contra a equiparação sugerida por M. M. ADAMS, op. cit., pp. 590s., desses dois momentos – o «ato creditivo» da resposta à primeira instância e a crença falsa sobre uma proposição contingente da resposta à quarta instância.

⁵⁷ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl. V* q. 5 (ed. David Piché), *ad instantiam* 4: «Concedo tamen quod Deus potest facere assensum eiusdem speciei cum illo assensu evidenti respectu huius contingentis «haec albedo est» quando albedo non est; sed ille assensus non est evidens, quia non est ita in re sicut importatur per propositionem cui fit assensus».

preciso que a coisa seja presente, do contrário não será cognição evidente⁵⁸». Com efeito, estranha e surpreendentemente, logo depois disso Ockham diz «e tu [Walter Chatton] pões que [a coisa] seja ausente». Sendo esse último relato – de resto – alheio ao que Chatton dissera em sua instância, creio que se pode tomar essa modestíssima doxografia como um modo *solto* de Ockham introduzir o assunto que Chatton de fato mencionara dentro do assunto que ele, Ockham, está abordando. Ora, a consideração de Chatton é apenas sobre a *cognição intuitiva* do presente e existente quando não é presente e existente (cognição, portanto, falha, enganosa e geradora de juízo falso). Ockham trata de *uma cognição evidente*, mas é difícil crer que de súbito despercebesse que Chatton falava explicitamente *de algo* – a que ele claramente *prefere não se referir*. É claro que, se a cognição do existente e presente é posta e a ausência da coisa também é posta, «a partir daquela posição [da ausência da coisa] com a cognição *evidente* [grifo meu] segue-se uma contradição manifesta, a saber, que a coisa seja presente e não seja presente⁵⁹». É claro que essa contradição manifesta Deus não pode causar. Por outro lado, é óbvio que Chatton concordaria com esses termos de abordagem, porque teria de admitir que, segundo condições objetivas de conhecimento evidente, as alegações de Ockham são verdadeiras – ora, implicitamente, as suas próprias alegações sobre o poder divino a respeito da cognição intuitiva não podem ser sobre a produção de qualquer cognição *evidente*. Contudo, é óbvio que Ockham *não* estaria concordando implicitamente com o que Chatton afirmara sobre a cognição intuitiva («não geradora de evidência», é claro), admitindo as demais conseqüências *céticas* da sua reflexão com base na onipotência de Deus? Entendo que a resposta é negativa. *Não é óbvio* que Ockham não estaria concordando com

⁵⁸ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 1: «Nam cognitio evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus; et per consequens cum cognitio evidens huius propositionis res est praesens importat rem esse praesentem, oportet quod res sit praesens, aliter non erit cognitio evidens, (...)». Essa mesma concepção formal do que seja a cognição evidente, tendo de modo geral a correspondência ao que é «conhecido» como condição necessária, é exposta na resposta de Ockham à quarta instância, que não é da autoria de Chatton; cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 4: «Ad ultimum dico quod Deus non potest facere assensum evidentem huius contingentis «haec albedo est» quando albedo non est, propter contradictionem quae sequitur. Quia assensus evidens denotat sic esse in re sicut importatur per propositionem cui fit assensus; sed per istam propositionem «haec albedo est» importatur quod albedo sit, et per consequens si sit assensus evidens, haec albedo est, et positum est quod haec albedo non sit; et ita hypothesis cum notitia evidenti includit manifestam contradictionem, scilicet quod albedo sit et non sit».

os termos de Chatton, primeiramente porque nada diz contra isso, nem mesmo quando afirma, como seria pouco controverso a todo teólogo-filósofo, que Deus pode causar um *ato creditivo* em que se crê que a coisa é presente quando não é presente. Ockham nada afirma contra o que Chatton relata explicitamente; não afirma que não pode ser o caso que, dada a onipotência divina e a cognição intuitiva, essa possa indicar que a coisa é presente e existente quando é ausente e não existente, tal que, no âmbito do conhecimento empírico, uma ameaça geral de ceticismo *via* origem causal enganosa e conseqüente possibilidade geral de engano nos juízos empíricos se imponha. Em segundo lugar, o que Guilherme de Ockham diz alhures (ainda em *Quodlibet* V q. 5 e q. 6) acerca da cognição intuitiva leva antes a crer que concorda implicitamente com aquilo que Walter Chatton afirma na sua objeção – outro elemento que Karger não considera.

A insistência de Ockham em falar *por definição* dos tópicos do conhecimento envolvidos no debate *limita* o que o *venerabilis inceptor* alega nas suas réplicas às objeções, mostrando – possivelmente em passos de segurança do teólogo-filósofo – uma sobriedade de idéias que as teses de Chatton não revelam. Mas, insisto, nada leva a crer que Ockham não concordasse com o entusiasmo teórico de Chatton no tocante à reflexão sobre onipotência divina e cognição intuitiva. Quero indicar o que pode ser o suporte decisivo para o que, *em segundo lugar*, favorece a concordância implícita de Ockham com as teses do confrade. A resposta de Ockham à segunda instância mostra que ele *acompanha* Chatton, mas *escapa* para um discurso sobre *a cognição evidente* antes de tirar maiores conseqüências. Ora, Ockham concede que, se pela potência divina a visão (ou a intuição) da coisa permanece⁶⁰, mesmo quando a coisa não é (mais) existente – lembrando que a visão/cognição é uma entidade absoluta –, nesse caso não é contrário a ela (à visão conservada pela potência divina) causar parcialmente tal assentimento (a cognição abstrativa ou o juízo abstrativo que decorre de uma relação causal natural entre cognição intuitiva e abstrativa⁶¹); sem dúvida, exige-se para tal

⁵⁹ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 1: «(...) et tu ponis quod sit absens; et ita ex illa positione cum cognitione evidenti sequitur manifesta contradictio, scilicet quod res sit praesens et non sit praesens; et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem».

⁶⁰ Ou, cf. T. K. SCOTT, «Ockham on Evidence, Necessity, and Intuition», op. cit., p. 45, Deus «(...) presumivelmente, preserva o estado fisiológico do observador»

⁶¹ Nesse caso, pois, pelo menos não há qualquer contradição lógica em afirmar que se pode ter uma cognição intuitiva na ausência de qualquer objeto para aquela cognição; cf. também Paul A.

efeito causal que todas as demais causas requeridas concorram (dentre as quais, por certo, contam as atividades da alma sensória que vê/intui e da alma racional do sujeito da visão, que apreende ou noticia intelectualmente). Em seguida, Ockham assevera, com correção, mas de maneira novamente *solta*, que é algo contrário à potência divina causar um assentimento desse tipo *totalmente e parcialmente* (*totaliter et partialiter*), sem as outras causas – e isso, deve-se reconhecer, Ockham já acabara de assumir nas linhas anteriores dessa mesma primeira parte da réplica à segunda instância⁶². Convém notar que, nesse contexto, Ockham não diz que, preservada a notícia intuitiva da coisa destruída, gerar-se-ia a cognição (judicativa) evidente de que a coisa *não* é presente e *não* existe – como é o caso no Prólogo da *Ordinatio*⁶³. E, aqui, Ockham tampouco dá a entender que, caso o sujeito venha a julgar que o objeto existe, então a própria cognição anterior que gera esse juízo seria uma cognição abstrativa, tal que o erro cognitivo ficaria localizado ao final só na cognição abstrativa (como indicado por Ockham nas réplicas às instâncias 1 e 4). Em verdade, retornando à linha de sóbrias colocações *por definição*, logo após o discurso receptivo aos termos da instância de Chatton, Ockham conduz o nível de reflexão de novo à *cognição evidente* da qual Chatton nada dissera. Ora, se o assentimento causado por aquela visão/intuição devesse ser evidente – agora segundo os termos naturais da cognição judicativa –, então, visto que naturalmente a existência da coisa é uma causa parcial de todo assentimento evidente à coisa existente, é impossível que, naturalmente, o *assensus evidens* seja causado sem a existência da coisa⁶⁴.

Se é, pois, o caso, como me parece ser o caso, que Ockham *acompanha* o conteúdo da instância segunda de Chatton até a primeira parte da sua réplica, e

STREVELER, «Ockham and his Critics on: Intuitive Cognition», in *Franciscan Studies*, 35 (1975) 227 (223-236). Naturalmente, não compartilho da idéia do autor de que a cognição intuitiva, para Ockham, só pode gerar juízos existenciais verdadeiros – eis a tese de Boehner.

⁶² Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 2: «Ad illud, concedo quod si per potentiam divinam visio rei maneat re non existente, non repugnat sibi causare partialiter talem assensum si omnes aliae causae requisitae concurrant. Tamen repugnat sibi causare talem assensum totaliter et partialiter sine aliis causis; (...)».

⁶³ Cf. Guilherme de Ockham, *Ordinatio* prol. q. 1 (ed. St. Bonaventure OTh. I: 31): «(...) si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae, cognosceret evidenter illam rem non esse».

⁶⁴ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 2: «(...); et ita cum existentia rei sit causa partialis illius assensus evidentis, impossibile est quod causetur naturaliter sine existentia rei».

essa *concordância* aponta para o fato de que Deus como uma causa, não direta ou como que substitutiva (desde a origem) dos objetos reais do mundo, mas *conservante* de um estado cognitivo como entidade absoluta, efetivamente causa uma cognição intuitiva ilusória, entendo que Ockham implicitamente concorda com a tese explícita de Chatton em sua primeira instância – que não há contradição em que Deus cause «em nós um ato de conhecer [intuitivo], pelo qual a coisa aparece a nós como presente, a qual [porém] é ausente». É óbvio que Chatton admitiria os termos da segunda parte da réplica de Ockham; explicitamente, de novo, Ockham nada diz contra os postulados que Chatton explicitamente sustenta. Em verdade, tal como entendo a réplica à *segunda instância*, Ockham faz concessões explícitas às teses de Chatton e, assim, implícitas às teses da *primeira instância* do confrade. Parece-me claro que Ockham evita com cuidado pronunciar-se a favor de conseqüências céticas de teses sobre o conhecimento, as quais não nega nem explícita nem implicitamente. Explicitamente, Ockham nega apenas o que Chatton *não disse*, mantendo-se mais próximo da ortodoxia: que a cognição *evidente* da coisa contingente existente não pode ser causada por uma potência divina, ao tomar-se como o conhecido que certa coisa é presente e existente, quando, porém, não é presente e existente.

Na resposta à instância terceira⁶⁵ em *Quodlibet* V q. 5, também da autoria de Walter Chatton, Ockham não mostra nenhuma dificuldade em admitir que, pela onipotência divina, sobrenaturalmente, portanto, Deus (em lugar dos objetos particulares do mundo) pode causar no intelecto de um indivíduo uma visão ou uma cognição intuitiva – aqui *em contraste* com um juízo ou uma cognição abstrativa. Ockham, com isso, diz duas coisas: (i) Deus, e não os objetos ou então Deus *em lugar* dos objetos, pode causar no indivíduo uma cognição intuitiva, ou seja, pode *fazer-se passar* pelos objetos do mundo e causar uma visão ou intuição *deles* (nada leva a crer que a *visão* aqui é espiritual ou de Deus mesmo). Com isso, está ao menos dito que há um sentido básico em que Ockham admite, junto com Chatton, que Deus pode causar cognições intuitivas ilusórias ou, em

⁶⁵ Cf. Guilherme de Ockham V q. 5 (ed. David PICHÉ), *instantia* 3: «Praeterea hoc dato, sequitur quod visio posset esse, et tamen per illam nec apparet rem esse nec non esse; consequens est contra te. Assumptum probatur per illud principium commune: ubi quodlibet aliquorum convenit alicui contingenter, si non sit contradictio, Deus potest facere ipsum sine omnibus simul; sic enim probatur potissime materiam posse esse sine omni forma; sed virtute visionis aliquis potest aliquando scire rem esse, et aliquando scire rem non esse, igitur non est contradictio quod neutrum sibi conveniat».

um certo sentido, materialmente *falsas*: seriam *informações* ou *dados* falsos. (ii) Ademais, Ockham admite que Deus, podendo causar (i), pode fazer com que aquela visão seja tal que não produza, como naturalmente produziria, um assentimento, seja esse um juízo de que a coisa é ou um juízo de que a coisa não é. Pela onipotência divina, a cognição intuitiva causada sobrenaturalmente pode ter *suspendida* a sua relação causal natural de produção de crenças. Isso é dito explicitamente. Mas, está implicitamente muito próximo disso concluir que a possibilidade muito mais radical, a de que uma visão causada por Deus poderia causar também um assentimento ou juízo falso, de que é presente e existente a coisa que não é realmente presente e existente⁶⁶, está aberta para Ockham e, como insistira Chatton, nada carrega de contradição. Ora, a dita possibilidade é muito mais radical porque indica que todo o conhecimento empírico do mundo, e não ocasionalmente juízos ou *atos creditivos*, pode efetivamente repousar em ilusões, sem que haja discernimento gnoseológico disso ou do (desejado) oposto.

Por último, em *Quodlibet* V q. 6, em seu mais definitivo (e talvez mais famoso) tratamento da questão «Se a cognição intuitiva pode ser do objeto não-existente», as colocações textuais parecem ratificar a interpretação que ofereci até aqui das relações entre onipotência divina⁶⁷ e cognição intuitiva, por Ockham, a partir das instigações de Walter Chatton. Ali, na primeira conclusão, Ockham afirma que «a cognição intuitiva pode, pela potência divina, ser de um objeto não-existente». De fato, Ockham não complementa esse dito no sentido de afirmar que é então causado no indivíduo um ato de conhecimento pelo qual lhe aparece *que é não-existente* o que é de fato não-existente, ou no sentido de explicá-lo como aludindo à causação no indivíduo de um ato de conhecimento pelo qual lhe aparece *que é existente* o que é de fato não-existente. Fique registrado, porém, que esse segundo caso é compatível com o que Ockham diz – e, assim, implicitamente

⁶⁶ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 5 (ed. David PICHÉ), *ad instantiam* 3: «<499> Ad aliud, concedo illud principium et conclusionem et totam deductionem, quia non est contradictio quod visio rei sit et tamen quod per illam visionem nec iudicem rem esse nec non esse, quia Deus potest facere visionem sine omni tali assensu; sed per naturam non potest hoc fieri». Cf. também Guilherme de Ockham, *Ordinatio* prol. q. 1 (ed. St. Bonaventure OTh. I: 70): «(...) dico quod potest fieri illa notitia intuitiva sine iudicio consequente (...) sicut non est impossibile quod aliquis cognoscat terminos alicuius propositionis per se notae et tamen quod non sciat illam propositionem, etiam posito quod apprehendat».

⁶⁷ Em *Quodlibet* V q. 6, nas respostas a objeções, tem-se a clara formulação do princípio de onipotência divina – *propositio famosa theologorum* – que está envolvido nos debates sobre o conhecimento. Cf. a nota seguinte.

concordante com o que Chatton afirma em sua instância famosa⁶⁸. Ockham se limita a afirmar que, pela onipotência, Deus pode causar uma visão sem o objeto criado, do qual, como causa segunda, a visão depende *naturalmente* em termos de causação efetiva e de conservação⁶⁹. É claro que aquela causação efetiva – e, aqui, não meramente *de conservação* – da intuição só pode ser *sobrenatural*⁷⁰. Porém, não há nada nesse contexto que proíba interpretar que Ockham concorda ou concordaria com Chatton em seus próprios termos – que não há contradição em que, havendo cognição intuitiva do não-existente ou daquilo que é Deus todo-poderoso causando a cognição de um objeto em lugar do próprio objeto ou da própria coisa do mundo exterior, siga-se um assentimento tal como se fosse evidente ou, subjetivamente, tal como se fosse, objetiva e metafisicamente, verdadeiro.

Considerações Finais

Parece estar bem estabelecido que, em termos rigorosos, não é correta a tese de que a *certeza* do conhecimento oferecida pela cognição intuitiva salvaria por definitivo o conhecimento, para Ockham, ao dar-lhe, a partir de uma suposta *infallibilidade*, a base inequívoca contra toda forma de ceticismo, seja natural ou sobrenatural. Se há em termos naturais uma conexão forte – até mesmo privilegiada – entre intuição e evidência para Ockham, por certo essa conexão não é absoluta, seja em termos naturais (como mostra a pesquisa de E. Karger) seja sob a hipótese contra-intuitiva da causação operada por um Deus onipotente (tese aqui desenvolvida): a falibilidade da cognição intuitiva sob a hipótese da causação divina é coerente com as premissas de Ockham e não é por ele explicitamente recusada – antes, pode-se interpretar os textos do debate como sugerindo aceitação implícita.

⁶⁸ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 6 (ed. David PICHÉ): «In ista quaestione pono duas conclusiones: prima est quod cognitio intuitiva potest esse per potentiam divinam de obiecto non existente». Cf. *ibid.*: «Ex ista propositione arguo sic: omnem effectum quem potest Deus mediante causa secunda, potest immediate per se; sed in notitiam intuitivam corporalem potest mediante obiecto; igitur potest in eam immediate per se».

⁶⁹ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 6 (ed. David PICHÉ): «Respondeo quod hic non est aliqua habitudo, arguendo quod quia Deus potest facere talem visionem sine obiecto creato, a quo non dependet nisi tamquam a causa secunda, (...)».

⁷⁰ Cf. Guilherme de Ockham, *Quodl.* V q. 6 (ed. David Piché) *conclusio 2*: «Secunda conclusio est quod naturaliter cognitio intuitiva non potest causari nec conservari, obiecto non existente».

Notadamente, o tratamento da notícia intuitiva como uma entidade absoluta força uma concordância de Ockham com a tese de que ela mesma não traz como condição a existência efetiva da coisa intuída; a cognição intuitiva não depende *da causalidade* que a coisa mesma que ela (supostamente) apreende pode exercer para constituí-la nem *da posição objetiva* dessa coisa na existência atual⁷¹. Essa acepção somente já seria o bastante para deduzir, como Ockham o faz, que a cognição intuitiva pode ser em si causada por um ente onipotente. Ela, assim, apresenta uma novidade teórica *em gnoseologia* que se torna uma inovação teórica *em epistemologia* apenas com o tipo de tese que as instigações de Walter Chatton trazem e que Ockham aceita (e tem de aceitar) ao menos *a silentio*. Os termos fundamentais da teoria da cognição intuitiva de Ockham, com a consideração do princípio de onipotência, dão margem a todas as críticas e todos os acréscimos que seus confrades contemporâneos (sobretudo Walter Chatton, Adam Wodeham e Pedro Auréolo) e futuros farão quanto às implicações céticas da mesma. No modo como *Quodlibet V* q. 5 e q. 6 foram interpretados, Ockham parece de fato ter tido consciência dessas implicações, mas evita-as, no debate com Chatton, modificando o nível de discussão para o modo como itens críticos teriam de ser vistos, caso se estivesse pondo em debate um parecer sobre o *conhecimento evidente*.

Nada leva a pensar que Ockham estivesse *inconsciente* da consequência cética radical de que toda crença sobre o mundo exterior é falível (possivelmente falsa) e, portanto, todo conhecimento empírico é dependente da concorrência divina em paralelo ou em conservação do comportamento da natureza – muito leva a crer que ele busca no discurso textual atenuar as consequências anotadas pelos seus confrades, em especial por não se voltar diretamente contra as teses aventadas por Chatton. Após a discussão do *Quodlibet V*, não vejo que se possa dizer de Ockham que «nenhuma cognição intuitiva de uma coisa, causada natural ou sobrenaturalmente, poderia causar com que alguém julgasse que a coisa existe, quando ela não existe⁷²». Ali, isso *não é negado* explicitamente; antes, mais facilmente seria, pelos termos da premissas gerais de Ockham e pelos termos do que assume nas respostas às instâncias, objeto de sua concordância implícita. Ockham

⁷¹ A essência mesma, não relativa, da cognição intuitiva, é seu poder se gerar juízos de existência evidentes, no plano gnoseológico Cf. David PICHÉ, «Introduction», in Guillaume d'Ockham: *Intuition et abstraction*, pp. 20-22.

⁷² Cf. E. KARGER, «Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis», op. cit., p. 235.

apresenta em sua própria teoria as ferramentas e a forma do mecanismo para um pensamento cético em epistemologia do conhecimento empírico. Recentemente, E. Karger reconheceu isso «a partir do pensamento de Ockham», mas insistiu em dizer que Ockham mostra total inconsciência desse caso teórico⁷³ –esse parecer, contudo, não recebe sustentação a partir de *Quodlibet* V q. 5 e q. 6. Permanece válido que Ockham, textualmente, pouco peso dá a dúvidas *acadêmicas* ou, por contraste, à meta de certeza *acadêmica*, em que sinais ou critérios inequívocos e objetivos das distinção entre conhecimento genuíno e só aparente estivessem subjetiva ou internamente acessíveis ao sujeito quando dos atos de crença e, pois, de assentimento, tal que todas as hipóteses céticas pudessem ser checadas e verificadas em sua validade concreta ou em sua efetiva falsidade, quando do conhecimento⁷⁴. Ockham, em geral, prefere formular um relato formal sobre o que é o conhecimento e quais são as suas condições de realização – a saber, a teoria do conhecimento evidente. Nada disso inibe a abertura de um pequeno mas sólido espaço para que a dúvida cética se note (de novo e de modo novo) instalada na história da filosofia, e então ainda sem qualquer ensaio de réplicas satisfatórias.

⁷³ Id. *ibid.*, p. 235-236.

⁷⁴ Cf. M. M. ADAMS, *William Ockham*, Vol. I, p. 594-601.