

<https://doi.org/10.47456/simb.v13i2.49990>

Linguagem, Conhecimento e Verdade na Idade Média

Language, Knowledge, and Truth in the Middle Ages

Lenguaje, Conocimiento y Verdad en la Edad Media

Albeiro Mejia Trujillo

Universidade de Brasília, Brasil.

Resumo O tema desenvolvido surgiu da constatação de que dos quatro períodos da história da filosofia, o período medieval continua sendo subvalorizado ao ser tratado como um simples vácuo na cronologia filosófica. A vinculação da filosofia medieval ao desenvolvimento da teologia cristã tem contribuído para que grandes temáticas do período não recebam a devida atenção e sejam abordadas com preconceito fora do âmbito dos estudos religiosos e teológicos. Neste trabalho, tivemos por objetivos destacar a importância dos estudos linguísticos na Idade Média; expor a questão dos universais como um dos maiores debates linguísticos e epistemológicos do período; apresentar a verdade, a fé e a razão como questões fundamentais da filosofia; e utilizar o Argumento Ontológico de Santo Anselmo como um dos maiores exemplos de argumentação filosófica com temática de ordem metafísica. Para alcançar os objetivos propostos, o texto foi dividido em seis tópicos que se interconectam da seguinte forma: do fato dos estudos linguísticos avançamos para a discussão dos universais como questão de ordem linguística e epistemológica e, na sequência, dos universais passamos para o problema epistemológico de Ockham, que volta para a temática linguística, que, por sua vez, leva à problemática da verdade e do ceticismo como discussões linguísticas, morais e gnosiológicas.

Palavras-chave: linguagem; conhecimento; verdade; ceticismo; razão.



Abstract The theme developed arose from the observation that of the four periods in the history of philosophy, the medieval period continues to be undervalued as it is treated as a simple vacuum in philosophical chronology. The link between medieval philosophy and the development of Christian theology has contributed to the fact that major themes of the period do not receive due attention and are approached with prejudice outside the scope of religious and theological studies. In this work we aimed to highlight the importance of linguistic studies in the Middle Ages; expose the question of universals as one of the biggest linguistic and epistemological debates of the period; present truth, faith and reason as fundamental questions of philosophy; use Saint Anselm's Ontological Argument as one of the greatest examples of philosophical argumentation with metaphysical themes. To achieve the proposed objectives, the text was divided into six interconnected topics, moving from the fact of linguistic studies to the discussion of universals as a linguistic and epistemological issue, and from universals it advances to Ockham's epistemological problem which returns to linguistic theme that, in turn, leads to the problem of truth and skepticism as linguistic, moral and gnoseological discussions.

Keywords: language; knowledge; truth; skepticism; reason.

Resumen El tema presentado surgió de la constatación de que, de los cuatro periodos de la historia de la filosofía, el periodo medieval continúa siendo subvalorado al ser tratado solo como un vacuo en la cronología filosófica. La vinculación de la filosofía medieval al desarrollo de la teología cristiana ha contribuido para que grandes temáticas del periodo no reciban la debida atención y sean abordadas con preconceito fuera del ámbito de los estudios religiosos y teológicos. En este trabajo se tuvo por objetivo destacar la importancia de los estudios lingüísticos en la Edad Media; exponer el asunto de los universales como uno de los mayores debates lingüísticos y epistemológicos del periodo; presentar la verdad, la fe y la razón como temas fundamentales de la filosofía; utilizar el Argumento Ontológico de Santo Anselmo como uno de los mayores ejemplos de argumentación filosófica con temática de orden metafísica. Para alcanzar los objetivos propuestos, el texto fue dividido en seis tópicos que se entrelazan pasando del hecho de los estudios lingüísticos para la discusión de los universales como tema de orden lingüística y epistemológica, siendo que de los universales se avanza para el problema epistemológico de Ockham que regresa a la temática lingüística que, por su vez, conduce a la problemática de la verdad y del escepticismo como discusiones lingüísticas, morales y gnoseológicas.

Palabras clave: lenguaje; conocimiento; verdad; escepticismo; razón.

Recebido em 26-01-2026

Modificado em 04-03-2026

Aceito para publicação em 30-05-2026

Introdução

A forma equivocada como muitas vezes é apresentada a História da Filosofia Medieval, caracterizando-a pela quase exclusividade de temas de ordem religiosa e teológica, costuma levar a que este período seja subestimado em seu potencial de temáticas abordadas. Entretanto, essa delimitação das abordagens medievais não se sustenta plenamente, pois, embora haja um contexto religioso predominante, a Filosofia mantém sua independência da Teologia e continua desenvolvendo questões de ordem metafísica, lógica, epistemológica, ética, estética, linguística, entre outras temáticas relevantes.

A Linguagem, que já vinha sendo estudada desde a Idade Antiga – como aparece em obras como *Crátilo ou da exatidão dos nomes*, de Platão, ou *Poética* e *Organon*, de Aristóteles, que também aprofundam questões linguísticas –, durante a Idade Média continua sendo objeto de discussões prolíficas que levam à constituição da metalinguagem, da ontologia linguística, dos estudos de gramática, da sintaxe, semântica e, propriamente, de uma lógica formal e dos termos, até chegar ao que pode ser considerado o ápice das discussões sobre linguagem nesse período e que acontece com a denominada querela dos universais, inicialmente formulada por Pedro Abelardo e retomada posteriormente por Guilherme de Ockham, além das contribuições feitas por pensadores árabes como Avicenas e Averroes.

A questão da Linguagem na Idade Média, além dos problemas metafísicos, lógicos e gramaticais, também constitui problema de ordem epistemológica, pois a formulação de toda vivência cognoscitiva se dá mediante recurso a formas linguísticas, ao ponto de se poder afirmar que só existe conhecimento, racionalmente expresso, enquanto manifestação linguística. Por isso, nos problemas epistemológicos apresentados por Guilherme de Ockham, estabelecem-se dois níveis de conhecimento identificados como intuitivo e abstrativo, sendo que pelos termos (proposições) deste último nível de saber, podem ser conhecidas coisas, físicas ou mentais, mediante um conhecimento diferente daquele em virtude do qual não se podem conhecer verdades contingentes decorrentes do conhecimento intuitivo.

Na sequência do desenvolvimento de nosso assunto e após destacar a Linguagem e a Epistemologia como temas fundamentais da Idade Média, avançamos para a questão da “Verdade”, que é de extrema relevância, não só para efeitos teológicos, mas, sobretudo, para a Filosofia, pois essa temática perpassa parte da Filosofia Antiga, com destaque particular para o denominado Ceticismo do período helenístico, que, por certo, não teve nenhuma relevância na Patrística nem na Escolástica, sendo que algumas manifestações dessa tendência epistemológica e moral somente começam a aparecer por volta do século XIV.

Após exposição do item *Verdade, Ceticismo e Conhecimento na Idade Média*, avançamos na apresentação de uma das questões, embora comum, pouco esclarecedora em termos gerais, pois a Fé e a Razão costumam ser apresentadas como níveis cognoscitivos contraditórios, quando, na prática, identifica-se a clara interconexão existente entre os dois níveis, além de destacar a autonomia que a Filosofia adquire diante da Teologia nesse período.

O denominado “debate” entre fé e razão, embora tido como próprio da Idade Média, na verdade, também constitui objeto de discussão presente tanto na era clássica quanto nos períodos moderno e contemporâneo. No entanto, como a base do desenvolvimento da doutrina cristã aconteceu inicialmente nos cinco primeiros séculos da era cristã e nos dez séculos da chamada Escolástica, essa questão adquiriu um caráter central nas discussões acadêmicas.

Mais do que um debate entre fé e razão, o que se deu foi a confirmação de que os dois processos de conhecimento se complementam, sendo que, na época, a razão representada pela Filosofia, caracterizava-se como auxiliar da fé representada pela Teologia. No século XI, surgiu o maior expoente da argumentação a favor da relação harmoniosa entre fé e razão que foi Santo Anselmo com seu chamado Argumento Ontológico, mesmo que Santo Agostinho, entre outros, já tivesse defendido esse posicionamento.

O Argumento Ontológico de Santo Anselmo constitui o último tópico aqui apresentado, pois além de ser um dos argumentos mais conhecidos de toda a Idade Média, representa muito bem o item anterior sobre fé e razão em que fica claro que não se trata de um debate de oposição, senão da prova por excelência de que não há contradição entre esses dois elementos, dado que a fé se fortalece e adquire maior solidez quando se compreende aquilo em que se acredita, assim como quando se compreende algo, torna-se mais fácil acreditar na sua veracidade e potencialidade.

Os seis tópicos aqui abordados fazem parte de milhares de estudos já realizados ao longo de séculos e em todo o mundo, com tratados inteiros, traduções e comentários abrangentes, razão pela qual é absolutamente impossível pretender esgotar ou minimamente expor a essência de cada um desses tópicos em particular ou como um todo. Entretanto, dado o fato da pouca importância atribuída à filosofia em muitos contextos, a irrelevância conferida à filosofia medieval e a dispersão temática do próprio campo filosófico, neste trabalho, tivemos por objetivos, entre outros, apresentar a centralidade da Linguagem enquanto objeto de estudo, não só linguístico, mas sobretudo filosófico. O percurso argumentativo, na abordagem da Linguagem, trouxe informações do campo da historiografia linguística, pois ajudam a entender a importância dessa temática no período medieval.

Objetivou-se, ainda, expor a argumentação sobre os “universais” como modelo de abordagem filosófica fundamental para o desenvolvimento de procedimentos cognoscitivos; vincular as questões linguísticas e epistemológicas como processos

inseparáveis; mostrar a pouca relevância que o Ceticismo helenístico teve durante a Idade Média; esclarecer que o chamado debate entre Fé e Razão, mais do que evidenciar uma oposição entre as duas questões, buscava conciliar essas “formas de conhecimento” e; finalmente, com o Argumento Ontológico, buscou-se ilustrar que fé e razão não precisam ser antagônicas entre si. Ao final desta exposição, procuramos chamar a atenção para a importância da prática da argumentação filosófica como exercício mental fundamental para manter a profundidade tanto dos níveis de consciência intelectual quanto da própria sistemática da ciência.

A Idade Média e os estudos linguísticos

A Linguagem é um tema bastante comum nas obras de filósofos e teólogos da Idade Média que ainda apresenta para os medievalistas muitos desafios interpretativos. O modelo de educação dos pensadores desse período começava com o estudo do *Trivium*, as três ciências ligadas à linguagem: a gramática, a lógica e a retórica. Dentro desse corpo de disciplinas, podemos ressaltar a recepção e a transmissão quase que constante do *Organon* aristotélico, sendo que no *Peri Hermeneias* ou *Das Interpretações*, texto de Aristóteles composto por um único livro que constitui a segunda obra do *Organon*, aparecem algumas considerações sobre a linguagem e a verdade que vão perdurar por toda a Idade Média. Essa obra do estagirita traz várias questões importantes como: a relação entre os elementos materiais da oração (nome e verbo) e as funções predicativas (sujeito e predicado); o quadro lógico das oposições dos valores de verdade; o problema dos futuros contingentes; e muitos outros.

As invasões germânicas dos vândalos, suevos, alanos e visigodos, ocorridas por volta do ano 409, haviam introduzido no latim uma série de palavras germânicas. Todavia, com a queda do Império Romano do Ocidente, que acontecera em 476, após a penetração dos povos germânicos, sucederam alterações na estrutura política e demográfica da Europa Ocidental. No entanto, no campo linguístico, como afirma Paul Teyssier, “os três séculos passados entre a chegada dos germanos à Península (409) e dos muçulmanos (711) não nos deixaram qualquer documento linguístico” (Teyssier, 2007:13). Ou, ainda, segundo Ernesto Carneiro Ribeiro:

Substituindo no século 5º os Romanos em seu domínio na Espanha até a queda de Roderico, no ano 711, os Visigodos ou Godos do ocidente e os Arabes, que lhes sucederam, no século 8º, deviam naturalmente trazer muitas modificações ao vocabulário dos povos vencidos, embora como instrumento de civilização mais adiantada fosse vencedora a língua destes. Nem barbaros, nem musulmanos fizeram desaparecer os dialectos vulgares nas circumscrições onde estenderam seu domínio, mas implantaram muitos vocabulos até então desconhecidos na lingua ou idioma dos vencidos, sem lhes mudar a essencia (Ribeiro, E.C., 1950:209).

Como afirma Carneiro Ribeiro (1950), a língua dos Romanos foi vencedora como instrumento de uma civilização mais avançada. Enquanto a língua grega já havia deixado de ser falada no Ocidente, após a divisão do Império em Oriente e Ocidente, com a morte do Imperador Teodósio I, em 395, e os autores eram forçados a traduzir suas obras para o latim, mesmo com a queda do Império Romano, os povos germânicos assimilavam não só a cultura romana como também a língua latina ao ponto de: “Propriamente, o genio da lingua conserva-se intacto e d’ahi por diante todo o influxo dos povos conquistadores limita-se ao vocabulário” (Ribeiro, J., 1920:XI).

A língua da administração do Império do Ocidente, depois que a Igreja começou a cristianização dos povos bárbaros, atingiu o *status* de língua litúrgica e, segundo João Ribeiro:

A importancia do latim ainda mais augmentou com a victoria do christianismo e com o prestigio dos doutores da egreja, que, com o escandalo dos gramáticos, faziam questão de ser entendidos pela plebe, e honraram a lingua vulgar em que falavam e escreviam (Ribeiro, J., 1920:X).

O latim se mantém como língua erudita, da diplomacia e como língua de cultura, porém, nas palavras de João Ribeiro (1920:X), a língua do Império que então se difundia pelas províncias não era o latim que conhecemos dos grandes escritores antigos, pois o latim do povo diferia consideravelmente da língua literária. O cristianismo, a partir dos mosteiros, conventos, abadias e igrejas, torna-se detentor e guardião não só dos conhecimentos filosóficos e teológicos, mas também dos saberes linguísticos, contribuindo para a constituição de um sistema de comunicação acessível à maioria, como nos mostra Rodolfo Ilari (2007:62):

Como iniciativa de aproximação entre a língua vulgar e o latim culto, pode-se citar a decisão da Igreja, no tempo de São Jerônimo, de redigir em um latim tanto quanto possível popular os textos do Novo Testamento. Essa iniciativa remonta ao tempo em que São Jerônimo (século V), a pedido do Papa São Dámaso, cuidou da versão da Bíblia conhecida como “vulgata”.

Os estudos da gramática, que entre os antigos não eram desconhecidos, entre os romanos sempre eram considerados em grande estima enquanto opunham resistência às línguas de outros povos e ao falar vulgar. Da incessante luta entre a língua do povo e a língua de Cícero, César e Virgílio, ora vencida ora triunfante, finalmente o latim erudito começa a perder relevância enquanto o latim vulgar dá origem às línguas neolatinas. Conforme Ribeiro (1950:22), todos os trabalhos da Idade Média têm por fundamento o ensino dado em Roma pelo gramático Élio Donato, que viveu no século IV, e as ideias contidas nas *Institutiones Grammaticae*, de Prisciano (500), que serviram de manual básico para a aprendizagem do latim durante esse período.

Servindo-se dos trabalhos de Donato e de Prisciano, com poucas modificações, o estudo da gramática latina teve continuidade durante toda a Idade Média. Sendo que o verdadeiro método no estudo da gramática ainda não havia sido descoberto, pois

segundo Carneiro Ribeiro (1950:22): “regras de todo o ponto em antagonismo com o bom senso, subtilezas mais ou menos engenhosas, uma metaphysica fútil e esteril, uma polyglottia pesada, inconsistente e embaraçosa substituíam os verdadeiros processos no estudo da grammatica”. Na época, surgiu a necessidade da construção do que viria a ser denominado de Gramática Universal:

A Gramática Natural (ou Universal) não existe como um compêndio de funções e de usos de uma língua em particular e, como tal, não pode ser estudada numa perspectiva de relações léxicas, sintáticas, mórnicas, fônicas e semânticas como expressão exterior de uma comunidade de usuários de um sistema linguístico (Trujillo, 2017:69).

Nos séculos XIII e XIV surgiu uma escola de pensamento que buscava estabelecer uma Gramática Universal, alicerçada na lógica aristotélica e na iconicidade entre a linguagem e a realidade. Essa escola era constituída por filósofos preocupados com os estudos linguísticos, sendo que, para provar que as estruturas linguísticas refletiam a estrutura do universo, redefiniram as categorias gramaticais para explicar os modos de significar de cada termo e o resultado desse trabalho finalizou no desenvolvimento da gramática especulativa ou modista. De certa forma, Rousseau pode ser considerado herdeiro do pensamento dos modistas quando afirma que:

[...] no norte, onde os habitantes consomem muito num solo ingrato, os homens submetidos a tantas necessidades mostram-se fáceis de irritar. Tudo que sucede à sua volta os inquieta e, como só subsistem com dificuldade, quanto mais pobres são tanto mais questão fazem do pouco que possuem. Abordá-los equivale a atentar contra sua vida. Daí resulta o seu temperamento irascível, tão predisposto a se transformar em fúria contra quantos os atingem. Por isso, os seus sons mais naturais são os da cólera e das ameaças, e essas vozes sempre se acompanham de articulações fortes, que as tornam ásperas e estridentes. (Rousseau, 1999:300).

Conforme os conceitos linguísticos contemporâneos, a gramática natural corresponde a categorias *a priori* do entendimento que são ativadas conforme as estruturas de um mecanismo de linguagem específico. É preciso ver a gramática natural por meio de um prisma que englobe a Psicolinguística, a Neurolinguística e, inclusive, numa perspectiva psicobiologia. Todo humano, sejam quais forem suas condições, nasce dotado de uma faculdade de linguagem e, mesmo que restem muitos pontos obscuros quanto à natureza e extensão dessa faculdade, isso significa que, sem distinção, todas as crianças desenvolvem uma gramática interior.

A gramática natural se desenvolve no nível do cérebro, a partir das estruturas preexistentes à aquisição da linguagem e como resultado da vivência do sujeito com os demais integrantes de uma comunidade linguística. Do ponto de vista da lógica, a linguagem se desenvolve em três níveis interiores aos quais correspondem, em ordem concomitante, três níveis externos, isto é, à Ideia (nível interno) corresponde o

Conceito (nível externo); à Proposição (nível interno) correspondem o Termo ou a Palavra formando Frases (nível externo); e ao Raciocínio (nível interno) corresponde o Argumento (nível externo).

De modo similar, os modistas distinguiam três dimensões da semiose linguística: coisa (*res*), entendimento (*intellectus*) e voz (*vox*). A essas três dimensões estão associados três modos de significação: *modus essendi* (modo de ser), *modus intelligendi* (modo de entender) e *modus significandi* (modo de significar). Os modistas foram grandes desenvolvedores da sintaxe ao estruturar os nomes e verbos fundamentais para a construção sintática, a noção de sujeito e de predicado, orações principais *versus* orações subordinadas, a distinção entre substantivo e adjetivo. Eles também definiram as preposições.

O Problema dos universais: uma questão Linguística e Epistemológica

“Universais” era o termo usado para designar os conceitos (ideias) de natureza geral, enquanto os objetos empíricos (flores, árvores etc.) eram sempre conhecidos como entidades individuais. Os predicados que lhe eram referentes na forma de palavras como branco ou vermelho eram universais. Se o objeto é particular (rosa), o termo geral que o designa é universal (brancura). Para Anselmo (1033-1109), Tomás de Aquino (1225-1274) e Duns Escoto (1266-1308), os conceitos universais têm fundamento na coisa (*res*). Cada coisa, além de seu elemento individual, teria algo em comum com as demais coisas; esse elemento em comum, tomado em abstrato, seria o conteúdo do conceito universal.

Os historiadores da filosofia expõem o debate conhecido como “querela dos universais” ou “problema dos universais”, no qual se eleva a questão de saber se os universais são coisas ou meras palavras. Tal disputa apresenta quatro vias principais: o Nominalismo, que nega a existência real das ideias consideradas simples palavras; o Conceptualismo, que propõe a existência mental dos universais, mas sem decisivo valor objetivo; o Realismo, que afirma a existência dos universais independentemente do conhecimento humano, em conformidade com a tradição platônica; e o Realismo Moderado, que propõe que o universal exprime uma realidade efetiva, mas somente predicável, e não coessencial.

Se utilizarmos termos acadêmicos, para servirem de exemplo, diremos que o Nominalismo afirmará conhecer o cavalo, mas não a cavalidade, ou, então, pode-se repetir que “Ocam objeta que é impossível que haja alguma distinção existente fora da mente a não ser entre coisas realmente distintas” (Peirce 2003:326). Já o Realismo subscreve que conhece a cavalidade não obstante o cavalo.

Os universais como conceitos filosóficos afirmam existir algo que todos os objetos singulares diferentes têm em comum, como quando se fala da brancura, da circularidade ou da beleza etc., isto é, todos os objetos brancos partilham da brancura, os circulares partilham da circularidade. O filósofo neoplatônico Porfírio (234-309), em sua obra *Isagoge*, dá indícios de que o problema dos universais já era vigente no seu tempo, embora a grande discussão só tenha acontecido a partir da Idade Média, constituindo uma das questões áureas da Escolástica:

Antes de mais, no que se refere aos gêneros e às espécies, a questão de saber se elas são realidade em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto, e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas se, enfim, são separadas ou se apenas subsistem nos sensíveis e segundo estes, é assunto de que evitarei falar: é um problema muito complexo, que requer uma indagação em tudo diferente e mais extensa. Procurarei mostrar-te aqui o que os antigos e, entre eles, sobretudo os Peripatéticos, conceberam de mais acomodado à lógica acerca destes últimos temas e acerca dos outros que me propus estudar (Porfírio, 1994:50/51).

Antes da Idade Média, em relação aos universais, Platão argumentou que não só os universais eram reais, como só estes teriam existência verdadeiramente, pois “formavam já por si sós o todo das coisas concretas, de modo que o individual não acrescentava nada especial” (Hirschberger, 1988:109, tradução nossa):

Sócrates – Declaramos também que existe o belo em si, o bom em si e, igualmente, em relação a todas as coisas que agora mesmo indicamos como sendo múltiplas, declaramos que a cada uma delas também corresponde a sua ideia, que denominamos essências da coisa (Platão, 1999:218).

Somente no século XII, com a introdução do denominado subjetivismo medieval, Pedro Abelardo (1079-1142) instaura, em oposição à doutrina dos universais, uma concepção que nega a existência de “universais” e só aceita como reais as coisas concretas e singulares. Embora o pensamento objetivista da Idade Média reagisse contra as ideias de Abelardo, pois essa forma de pensar emergia como um risco contra a Teologia e a Metafísica, a liberdade de pensamento dominou e permitiu que o prestígio de “mestre” que Abelardo havia conquistado continuasse sendo reconhecido, e entre seus discípulos constavam nomes como o de Pedro Lombardo (1100-1160), autor de textos teológicos correntes entre os escolásticos.

Em consequência dos trabalhos de Tomás de Aquino e de Duns Escoto, autores fortemente influenciados por Aristóteles, que desenvolveram diversas formas de realismo em que reconheciam a existência incontestável dos universais, o Nominalismo praticamente desapareceu durante o século XIII. Todavia, no século XIV acontece uma mudança que leva da metafísica à retomada do Nominalismo, sendo Guilherme de Ockham (1300-1349) o mais renomado nominalista da Idade Média.

Ockham reformulou a ideia tomista segundo a qual a sensação era só causa material e passou a firmar que o intelecto com sua faculdade criadora vai muito além e se fortalece de outras fontes mais profundas, indicando, dessa forma, que a sensação é realmente causa eficiente, e não só matéria, como afirmavam os tomistas. Para Ockham, “só é preciso observar o mundo exterior e refletir interiormente sobre as representações adquiridas e com isso o conhecimento humano fica estabelecido” (Hirschberger, 1988:148, tradução nossa).

A *Summa Totius Logicae* (Súmula de Toda a Lógica) é uma obra de Guilherme de Ockham, escrita por volta de 1323. No I capítulo, ao falar “Do universal”, o autor estabelece que a lógica não busca um conhecimento geral dos termos, mas pretende conhecê-los em seu particular. Nesse sentido, quando se compreende o universal como uma qualidade da mente, predicável de muitas coisas, representando-as e não a si mesma, é preciso dizer que todo universal é verdadeiramente singular. Ajuda-nos a entender que “todo universal é singular”, a constatação de que a intenção mental que significa muitas coisas é verdadeira, realmente singular e numericamente una, visto ser uma só coisa e não várias, ainda que signifique muitas coisas, da mesma forma que toda palavra, por mais comum que seja por convenção, é realmente singular e numericamente **una**, pois é uma só e não várias.

Diga-se, portanto, que todo universal é uma coisa singular e, por isso, não há universal senão pela significação, enquanto é sinal de muitas coisas particulares. A esse respeito, o autor esclarece que, segundo Avicena, a forma é dupla, pois “há uma forma que faz parte do composto, assim como a alma é a forma do homem: pois o homem é composto de alma e corpo” e, desse modo, existe uma só forma no intelecto que se refere à multidão e sob esse aspecto é universal, porque este mesmo é uma intenção mental relativa igualmente a qualquer coisa que se enuncie. A seguir veremos o trecho em que Ockham se refere à dupla espécie da forma como expresso por Avicena:

Ubi nota secundum Avicennam quod duplex est forma: quaedam est quae est pars compositi, sicut anima est forma hominis: ex anima enim et corpore componitur homo; quaedam autem sequitur totum compositum, ut humanitas, quae etiam est forma hominis: et est modo sumpta forma dicitur quidditas, et est illud quod intellectus intelligit de re (Ockham, *Summa Totius Logicae* – capu 2).

Na sequência, Ockham continua afirmando que essa forma mental, universal, se comparada com os indivíduos, ainda será individual por se imprimir numa mente singular, já que constitui uma das formas do intelecto humano. Desse modo, infere-se que o universal se caracteriza como uma intenção singular do intelecto que permite pregar muitas coisas, sendo que essa predicação de uma pluralidade de coisas não representa a si mesma, senão a muitas coisas, de onde se afirma ser o universal, não algo geral, mas uma predicação singular aplicável a múltiplos elementos.

Ainda na *Summa Totius Logicae*, Ockham afirma que pelo fato de ser uma forma realmente existente no intelecto, a singularidade se predica do universal, e não dos efeitos múltiplos contidos na semântica de uma predicação universal. Para ilustrar essa diferença, Ockham serve-se do exemplo do sol, que sendo uma coisa particular e singular, constitui uma causa universal. Entretanto, essa “causa universal” que é o sol, verdadeiramente é causa de muitas coisas e, simultaneamente, continua sendo um e singular. Nesse sentido, chamar o sol de “causa universal” por afetar todas as coisas da terra sujeitas à geração e à corrupção não torna esse astro um universal no sentido linguístico, pois, sendo efeito de muitas coisas, é uma causa só, e não muitas.

Ockham classifica os universais em duas espécies que denomina de “universal natural” e “universal de instituição voluntária”. A primeira espécie, o universal natural, é, sem dúvida, um sinal predicável de muitas coisas, como acontece com a fumaça, que imediatamente remete à ideia de fogo, o gemido do doente que faz pensar na dor, ou o riso que denota alegria interior. Todavia, o universal natural só existe enquanto intenção mental, pois a ideia de fogo ou de dor, por exemplo, não existe como acidente extramental. Essa afirmação de Ockham, torna-se mais fácil de entender quando abordamos a Semiótica de Peirce na parte que fala do “Signo”:

Um signo se constitui em signo simplesmente ou principalmente pelo fato de ser usado e compreendido como tal, quer seja o hábito natural ou convencional, e sem se levar em consideração os motivos que originalmente orientaram sua seleção (...) É da natureza de um signo, e particularmente de um signo que se torna significativo por uma característica que reside no fato de que será interpretado como signo. Sem dúvida, nada é signo a menos que seja interpretado como signo (Peirce, 2003:76).

Se o universal natural deriva da compreensão generalizada construída pela convenção atribuída a certos fenômenos ou sinais, por sua vez, o universal de instituição voluntária, refere-se à palavra enunciada que só representa uma qualidade, e não a coisa em si, pois é um sinal instituído voluntariamente para significar muitas coisas. O universal não representa uma substância existente em si mesma, mas só ideias gerais ou, como afirma Peirce: “[universal] essa palavra era usada na Idade Média onde não devíamos usar a palavra Geral” (Peirce, 2003:109). O universal de instituição voluntária a que se refere Ockham pode ser entendido como sendo o Símbolo, um dos componentes da tricotomia do Signo segundo a classificação de C.S. Peirce:

Um símbolo é um signo que se refere ao Objeto que denota em virtude de uma lei, normalmente uma associação de ideias gerais que opera no sentido de fazer com que o Símbolo seja interpretado como se referindo àquele Objeto (Peirce, 2003:52).

Continuando com a *Summa Totius Logicae*, o filósofo inglês elucida que o universal não pode ser entendido como uma coisa exterior, algo com existência própria, pois sua existência se dá exclusivamente como objeto pensado, isto é, um ato

do intelecto que se refere a características gerais comuns a muitos entes reais ou imaginários. Ockham afirma ser possível provar com evidências que nenhum universal é uma substância extramental, fato que ele esclarece ao afirmar que nenhuma substância singular é universal (o sol, Aristóteles), enquanto nenhum universal é uma substância singular e numericamente **una** (a beleza, a liberdade).

O filósofo franciscano afirma ser o universal um objeto pensado e, para explicar essa afirmação, serve-se do exemplo do arquiteto que, ao visualizar uma casa ou um edifício, cria em sua mente uma casa semelhante e depois a produz fora do pensamento, igual em todos os detalhes, mas numericamente distinta da primeira. Dessa forma, Ockham mostra como o intelecto produz mentalmente uma coisa semelhante àquela que visualiza no exterior, porém, ao reproduzi-la pela força imaginativa, nunca conseguirá manter o mesmo objeto pensado como sendo uno, mas será diverso numericamente. O universal, assim, constitui o objeto pensado que se aplica a todos os objetos reais, sendo o universal uno, na mente, enquanto suas representações no mundo real serão múltiplas.

Os universais constituem, desde os tempos platônicos, uma discussão de ordem epistemológica, pois imprimem concepções sobre o que é real/concreto ou imaginário. Os universais têm existência independentemente das formas utilizadas para validá-los, porém, a discordância se dá no nível de sua existência. De modo semelhante à disputa entre um crente e um ateu, em que, para o primeiro, Deus existe entitativamente e, para o segundo, somente existe como palavra e conceito, a querela dos universais se pauta nesses dois planos, sendo que a visão platônica, denominada de ultrarrealista, confere existência real e fática ao universal, enquanto Pedro Abelardo, Guilherme de Ockham e seus seguidores só conferem ao universal existência mental. O problema dos universais, mais do que uma questão metafísica ou retórica, constitui um dos fundamentos da epistemologia em diversos períodos da existência da humanidade.

Problema Epistemológico em Guilherme de Ockham

Na sua epistemologia, Ockham aponta que o nosso intelecto pode, a respeito do mesmo objeto e sob o mesmo aspecto, ter dois conhecimentos distintos chamados de conhecimento intuitivo e conhecimento abstrativo. Desses dois atos do intelecto, o intuitivo é apreensivo, referindo-se a tudo quanto pode ser termo de um ato da potência intelectiva, pois apreendemos não somente as coisas incomplexas¹, mas

¹ Para Ockham, o conhecimento incomplexo corresponde à apreensão direta e imediata de um objeto singular e individual que não implica na formação de juízos ou na composição de conceitos complexos, diferentemente do conhecimento complexo, que se compõe de abstrações e construções argumentativas envolvendo dados múltiplos.

também as proposições, demonstrações, coisas impossíveis, coisas necessárias e universalmente tudo o que a potência intelectual abrange.

Por sua vez, o outro ato intelectual, o conhecimento abstrativo, corresponde à formação de conceitos universais constituídos na base de conhecimentos individuais múltiplos de ordem intuitiva. Por este conhecimento (abstrativo), o intelecto não apenas apreende o objeto, como com ele concorda ou a ele nega; e este ato só pode referir-se a um saber complexo, porque a nenhuma coisa assentimos pelo intelecto senão ao que julgamos verdadeiro, nem discordamos senão daquilo que estimamos falso. Entretanto, ainda restam as proposições neutras das quais nem assentimos nem dissentimos. Por estas palavras, Ockham afirma que seu único desejo é provar que a respeito da mesma coisa o intelecto pode ter um duplo conhecimento incompleto, especificamente distinto, podendo um denominar-se “abstrativo” e outro “intuitivo”.

Guilherme de Ockham, no prólogo de sua *Ordinatio*, escrita em 1318, enuncia que todo conhecimento em virtude do qual é possível saber se algo é ou não é constitui um ato intelectual-intuitivo. Se esse algo conhecido existe, o intelecto imediatamente julga sua existência, pois conhece sua facticidade com evidências, salvo se a imperfeição desse conhecimento não lhe permitir identificar as evidências. Ainda, por mais que consintamos que algum conhecimento perfeito de algo inexistente fora conservado pela divindade, em virtude do conhecimento incompleto desse algo, saberíamos que ele não existe.

Ainda sobre o conhecimento intuitivo, o filósofo franciscano afirma que, das coisas conhecidas, quando há algum elemento pertencente a outras coisas, ou se esse elemento não tem proximidade física ou se possui qualquer relação com a coisa comum, o intelecto identifica a relação existente entre esses elementos devido ao conhecimento incompleto daquelas coisas e, ao mesmo tempo, percebe se existe alguma ligação entre os elementos comuns partilhados por coisas diversas, fato que lhe permite apreender os outros dados contingentes, salvo se esse conhecimento não for bem consolidado e claro.

Dessa forma, Ockham, ainda no prólogo da *Ordinatio*, ilustra que, se Sócrates é branco, o conhecimento que se tem de Sócrates e da brancura por meio do qual evidentemente se pode afirmar que Sócrates é branco, deve-se ao conhecimento intuitivo. Ora, passando do conhecimento intuitivo para o abstrativo, entende-se que este é um saber que não fornece evidências que provem a existência ou não de uma coisa contingente. O conhecimento abstrativo, então, diferentemente do intuitivo, é aquele que retira (abstrai) uma verdade de uma existência ou não existência que não se pode provar por ela mesma com dados verificáveis, haja vista que não há elementos que permitam afirmar que algo existente de fato existe ou, então, de que não existe um inexistente.

Fica estabelecido, dessa forma, que o conhecimento abstrativo não permite que as verdades contingentes sejam conhecidas evidentemente, pois, como no exemplo acima de Sócrates, na ausência do mesmo não se pode saber mediante conhecimentos incomplexos se um tal sujeito existe ou não, já que essas verdades podem ser conhecidas com evidências e todo conhecimento complexo dos termos e das coisas significadas se reduz ao conhecimento das coisas incomplexas. Sendo assim, os termos e as coisas significadas podem ser conhecidos não pelo conhecimento abstrativo, senão em virtude do conhecimento intuitivo.

É do conhecimento intuitivo que se inicia o conhecimento experimental, pois, de modo geral, quem atinge uma verdade contingente a partir de uma verdade necessária, o faz porque tem algum tipo de conhecimento apreendido diretamente de realidades concretas, isto é, porque tem algum conhecimento incomplexo de um termo ou de uma coisa que não pode ter quem não possui uma experiência imediata de um objeto singular. Por isso, da mesma forma como a ciência dos entes sensíveis que se tem pela experiência, da qual ela fala, começa pelo sentido, ou seja, pela intuição sensitiva das coisas sensíveis, assim em geral o conhecimento científico dessas coisas puramente inteligíveis, tido pela experiência, começa pela intuição intelectual dos inteligíveis, ou como diz David Hume já no século XVIII (1711-1776):

Se tivésseis que perguntar a alguém por que acredita na realidade de um fato que não constata efetivamente, por exemplo, que seu amigo está no campo ou na França, ele vos daria uma razão, e esta razão seria um outro fato: uma carta que recebeu ou o conhecimento de suas resoluções e promessas anteriores. Um homem, ao encontrar um relógio ou qualquer outra máquina numa ilha deserta, concluiria que outrora havia homens na ilha. Todos os nossos raciocínios sobre os fatos são da mesma natureza (Hume, 1992:78).

Entretanto, observe-se que pode suceder às vezes que não se conheça nenhuma verdade ou poucas verdades se conheçam sobre uma coisa assim intuitivamente atingida, dada a imperfeição do conhecimento intuitivo (por ser muito imperfeito e obscuro) ou devido a quaisquer entraves da parte do objeto ou outros impedimentos. Porém, em *Quodlibeta*, I, q. 13, Guilherme de Ockham afirma que quanto à primazia do conhecimento, o singular é o objeto primário do sentido e, quanto a isso, devemos compreender que é este o objeto do sentido e do intelecto; todavia, o universal é o primeiro objeto pela primazia da adequação, não, porém, sob o aspecto da origem.

Para Ockham, em *Quodlibetal* (Questões que tratam “um pouco de tudo”), VI, q. 6, o conhecimento intuitivo não pode ser causado nem conservado pelas leis naturais se o objeto não existir. A razão é que um efeito real não pode ser causado nem trazido do não ser ao ser por aquilo que não é nada; e, por conseguinte, do ponto de vista natural, exige que exista uma causa tanto produtiva como conservadora. Entretanto, pelo poder divino pode haver um conhecimento intuitivo acerca de um objeto não existente. O que provo, como afirma o *Doctor Invincibilis*, primeiramente pelo artigo de fé “Creio em Deus Pai onipotente”, que assim interpreta: devemos atribuir ao poder

divino tudo o que não inclui uma contradição manifesta; ora, isso pode ser feito por Deus sem contradição.

Deus, por essência, não pode conter contradição e, por isso, afirma-se que há contradição em que exista visão e não exista nem possa existir efetivamente o que é visto, pelo qual se afirma que há contradição em que uma quimera seja vista intuitivamente. Mas não há contradição em que uma coisa vista nada seja atualmente fora de sua causa, contanto que possa ser de modo efetivo ou tenha existido alguma vez no universo, e é o que se dá em nosso caso, pois Deus viu desde toda eternidade todas as coisas factíveis e, contudo, ainda não existiam. O que se pode conhecer ou não e de que forma acontece o conhecimento humano conduz a outra discussão que surge em relação à verdade ou não verdade dos atos cognoscitivos, como veremos a seguir.

Verdade, Ceticismo e Conhecimento na Idade Média

Durante a Idade Média, ao lado da linguagem, a “verdade” é uma das temáticas de grande relevância no plano das discussões filosóficas e teológicas. Basta observar como exemplo a discussão sobre a doutrina da dupla verdade no século XIII, a qual defendia, no contexto do averroísmo latino, que uma proposição poderia ser verdadeira, sob o ponto de vista da razão, e falsa, sob o ponto de vista da fé. Isso foi originado pelo fato de certas deduções racionais violarem alguns dogmas da fé. No entanto, essa constatação levou a que Tomás de Aquino denunciasses tal doutrina, dentro de sua famosa teoria da Verdade como adequação da coisa ao intelecto.

No âmbito da Idade Média, são muitos os autores que se dedicaram a estudar “A Verdade”, entre os quais podemos mencionar: Santo Agostinho, em suas obras *Sobre a Verdadeira Religião* e em *Solilóquios*; Avicena, com sua obra *Metafísica*; Santo Anselmo, em *Sobre a Verdade*; e, com um destaque muito especial, Santo Tomás de Aquino (1225-1275), quem, enquanto exercia seu ministério na Universidade de Paris, escreveu *Quaestiones Disputatae de Veritate* (*Questões Discutidas sobre a Verdade*), um extenso texto que contém 29 questões compostas de 153 artigos. Dos cinco primeiros artigos apresentaremos tão somente algumas ideias com o intuito de acompanhar o nível dessa discussão.

Conforme se evidencia do que precede, a verdade reside, em sentido próprio, na inteligência divina ou na humana, assim como a sanidade se encontra no ser vivente. Nas outras coisas a verdade se encontra pela relação que estas têm com o conhecimento (...). Por conseguinte, a verdade reside na inteligência de Deus em sentido próprio e primário, na inteligência humana em sentido impróprio e secundário, isto é, só com referência a uma das duas verdades que acabamos de mencionar (a verdade existente na mente divina e a existente no intelecto humano) (...). Ao contrário da verdade divina, a verdade que reside nas coisas é múltipla, assim como é múltipla a essência das coisas. A verdade que se predica

das coisas enquanto relacionadas com o intelecto humano é de certo modo acidental às coisas, visto que estas permaneceriam em sua essência, na hipótese de que a inteligência humana não existisse nem pudesse existir (Aquino, 1996:78).

Todavia, se o ser humano pode ou não conhecer e se existe verdade ou não, já era discutido pelos Sofistas na época do helenismo, trazendo como consequência o surgimento de movimentos céticos, não somente em relação ao conhecimento, mas também emerge todo tipo de desconfiança sobre a verdade e o conhecer. O termo “cético” deriva do termo grego *skeptikus*, que se referia àquelas pessoas inquiridoras, questionadoras ou, então, àquele que refletia. Dessa expressão, advem o ceticismo filosófico, entendido como uma atitude de desconfiança e questionamento diante de conhecimentos, crenças, ideias e opiniões estabelecidas.

Heráclito de Éfeso (544-484 a.C.) pode ser considerado um precursor do ceticismo, pois além de sua conhecida teoria do devir, na qual questionava o que ocorre na matéria e na forma, também se referia às outras pessoas com desdém. Segundo Heráclito, o *devir* é mais princípio que a matéria e a forma, sendo que as coisas são o que são porque existe a eterna inquietude do devir. O fogo era colocado como símbolo disso: este mundo não foi criado por nenhum Deus, nem homem algum, mas, sempre foi e será um fogo vivo, que com medida se aviva e com medida se extingue. Em relação à sua falta de empatia para com todos, Diógenes Laértios escreve:

[Herácleitos afirmava] (...) A erudição não ensina a ser inteligente, pois, se ocorresse o contrário, teria ensinado a Hesíodos e a Pitágoras, e também a Xenofanes e Hecataios. A sapiência consiste em uma única coisa: entender a razão que governa todo o mundo em toda parte (...) Dizia ainda (...) Não teremos entre nós nenhum homem digno; se, porém, houver um que o seja, vá-se embora viver com os outros (Laértios, 1977:251).

Na Filosofia grega, o ceticismo se estabelece como uma doutrina que nega a possibilidade de a mente humana atingir a verdade e, nesse sentido, os filósofos céticos rejeitavam tudo aquilo que não fosse estritamente comprovado por evidências irrefutáveis. Os céticos podiam duvidar até da confiabilidade de seus próprios sentidos, porém existiam os céticos por princípio, ou filosóficos, e aqueles que restringiam a crença em diversas áreas do conhecimento como o ceticismo religioso, caracterizado pela dúvida sobre princípios religiosos básicos (como a imortalidade, a providência e a revelação), além do ceticismo prático, o ceticismo epistemológico, o ceticismo moral, entre muitas outras vertentes céticas que conduziam a situações extremas como:

Os cétricos suprimiam também a instrução, usando o seguinte raciocínio. Se algo é ensinado, dizem eles, o existente é ensinado por meio de sua existência, ou o não-existente é ensinado por meio de sua não-existência. Mas o existente não é ensinado por meio de sua existência, pois a natureza das coisas manifesta-se espontaneamente a todos e é conhecida imediatamente; tampouco o não-existente é ensinado por meio do não-existente, pois nada acontece ao não-existente, de tal maneira que nada pode ser ensinado (Laêrtios, 1977:277).

A história da Filosofia Antiga, na fase conhecida como “decadência grega” ou período helenístico, apresenta, entre outras correntes, o denominado “Ceticismo”. O principal representante dessa escola parece ter sido Pirro de Élis (360-275 a.C.), quem introduziu e adotou os princípios do agnosticismo e da suspensão do juízo. Segundo Diôgenes Laêrtios (1977:267), Pirro afirmava que nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente, sustentando que todos os atos humanos são determinados pelos hábitos e pelas convenções, pois cada coisa não é mais isto que aquilo.

Os cétricos empenhavam-se constantemente em demolir todos os dogmas das escolas e nunca se expressavam dogmáticamente. Limitavam-se a apresentar e a expor os dogmas dos outros sem se preocupar com o estabelecimento de definições e, assim, cuidavam de não afirmar sequer que não faziam qualquer definição. Nas palavras de Diôgenes Laêrtios: “Os cétricos chamavam os filósofos dogmáticos de estultos, observando que aquilo que se conclui por hipótese é descrito propriamente não como uma investigação, mas como uma mera suposição, e, raciocinando-se dessa maneira, pode-se demonstrar até o impossível” (Laêrtios, 1977:275).

Segundo os cétricos, as coisas não são na realidade como parecem ser, mas são meras aparências. Diziam ainda que sua investigação se dirigia não ao pensamento, pois “o pensante é evidentemente pensamento”, e sim ao que se percebe por meio dos sentidos. A doutrina pirroniana consiste na indicação dos fenômenos e de tudo o que é conhecido de um modo qualquer pelo pensamento. Para ela, todas as coisas se relacionam entre si e, no confronto, se revelam muito anômalas e confusas.

Quanto às contradições dos pontos de vista em suas dúvidas ou na consideração crítica das coisas, os pirronistas em primeiro lugar mostravam os diversos modos em que as coisas manifestam força persuasiva, para depois destruir a crença nelas usando os mesmos métodos. Têm força persuasiva os fenômenos que conforme a percepção sensível estão de acordo entre si e tudo o que nunca ou raramente sofre uma mutação, e além disso tudo o que é habitual ou disposto pelas leis e tudo o que suscita prazer ou admiração.

Não devemos provar a existência dos quatro elementos com o fato de os elementos serem quatro. Além disso, se as demonstrações isoladas não merecem fé, necessariamente as demonstrações gerais devem ser recusadas como destituídas de valor. Para reconhecermos a validade de uma demonstração, essa demonstração necessita de um critério da verdade; para reconhecermos a validade de um critério,

esse critério necessita de uma demonstração; logo, um se respalda no outro e vice-versa, e nem um nem o outro pode ser conhecido. Se se ignora a demonstração, como é possível aprender o que é incerto? A questão, portanto, não é saber se as coisas aparecem como tais, mas se são realmente assim em sua essência.

Diôgenes Laértios (1977) descreve que para os cétricos aqueles em cuja opinião não é necessário julgar o verdadeiro segundo as circunstâncias e não é necessário legislar com base em princípios naturais, tornavam-se arbitrariamente a medida de todas as coisas, sem observar que todos os fenômenos aparecem relacionados com certas circunstâncias e numa determinada disposição.

É impossível julgar as coisas sensíveis ou inteligíveis de acordo com determinadas opiniões e se é necessário negar fé a todas as coisas por causa do conflito de nossos pensamentos, elimina-se assim a medida com que todas as coisas podem ser aparentemente indicadas. Além disso, acrescentam os cétricos, quem investiga conosco um fenômeno ou é digno de fé ou não é. Se é digna de fé, essa pessoa nada terá de replicar a quem afirmar o contrário, porque como ela é digna de fé naquilo que diz sobre o fenômeno, seu opositor também o é. Se, ao contrário, não merece fé, ela não terá credibilidade naquilo que diz sobre o fenômeno.

O critério estabelecido para a verdade é definido de maneira divergente, pois alguns filósofos sustentam que o critério é o homem (o homem é a medida de todas as coisas, segundo o sofista Protágoras); outros afirmam que são os sentidos; outros apontam que é a razão; e outros, ainda, que é a apresentação compreensiva. Ora, o homem está em desacordo seja consigo mesmo, seja com os outros, como se pode ver claramente graças à diversidade das leis e dos costumes. Os sentidos enganam, a razão é discordante, a apresentação compreensiva é determinada pela mente e a mente volta-se em várias direções. Não se pode então conhecer o critério; logo, tampouco se pode conhecer a verdade.

Os cétricos negam a causa, o movimento, a instrução, o vir a ser, assim como negam que o bem e o mal existam por natureza, pois se há por natureza algo bom ou algo mau, deve ser bom ou mau para todos, da mesma forma que a neve é fria para todos; mas nada existe de bom ou de mau para todos; logo, nem o bem nem o mal existem por natureza. Com efeito, ou tudo o que é considerado bom por qualquer pessoa deve ser chamado bom, ou nem tudo; mas, certamente, não se pode dizer que tudo é bom, pois uma mesma coisa é considerada um bem para uma pessoa e um mal para outra, devendo-se inferir disso que a mesma coisa é boa e má ao mesmo tempo.

As argumentações medievais em relação à natureza humana, ao conhecimento e à verdade blindaram a Idade Média dos conflitos trazidos pelo ceticismo da decadência grega. Os principais textos do ceticismo clássico, hoje disponíveis, não foram conhecidos no período medieval e, embora alguns digam que o Nominalismo é uma forma de ceticismo, tal afirmação não procede, dado que Pedro Abelardo (1079-1142), um dos precursores desse movimento filosófico, defendia que a dialética é o

instrumento que ajuda a distinguir com clareza o verdadeiro do falso, pois seguindo regras lógicas, a dialética vai conseguir determinar se o discurso científico é verdadeiro ou é falso, o que nega qualquer classificação que chame Abelardo de cético epistemológico.

O que se nega no Nominalismo é a existência de Universais, não da verdade, sendo que Abelardo chega a construir uma alternativa para o Nominalismo que é o Conceitualismo, pois afirmara que os universais não poderiam existir como entidades reais, já que isso implicaria em uma multiplicidade infinita de entidades. Somente no século XI, na filosofia islâmica foi estabelecido o ceticismo pelo filósofo árabe Al-Ghazali (1058–1111), porém se tratava mais de um ceticismo em relação à lógica, visto que ele acreditava que esta era extremamente útil, mas que, em última instância, não provava qualquer coisa metafísica e, ao tentar fazê-lo, causava descrença e heresia.

Finalmente, por volta de 1430, apareceu uma edição latina das *Vidas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laértios, citado aqui em edições modernas, texto que teve ampla circulação e pode ter despertado o interesse pelo ceticismo. Aparentemente, é a partir desse momento que o próprio termo *scepticus* se difunde já no final da Baixa Idade Média, às portas do Renascimento.

Debate entre fé e razão

Havia, no segundo século do Cristianismo, uma vertente radical quanto à absoluta separação entre a fé e a razão, porém surgem numerosos outros autores com um posicionamento contrário, entre os quais pode-se indicar São Justino Mártir (+165), Clemente de Alexandria (+215), Orígenes, (+254), São Basílio Magno (+379), Gregório de Nisa (+395), Santo Agostinho de Hipona (+430), entre muitos outros. Clemente de Alexandria, por exemplo, é um modelo paradigmático de diálogo e tolerância para com a Filosofia e a Razão, pois, em sua obra *O Pedagogo* (3, 11, 78), questiona duramente alguém que relutava em estudar a fé: “*Como és crente? Como amas a Deus e ao próximo se não filosofas?*”, isto é, se não amas a verdade.

Para Clemente, assim como para os demais autores acima indicados, o amor a Deus, a fé e o conhecimento passam necessariamente pelo trabalho de amar a sabedoria. A fé não é apenas um ato movido pela “efervescência” espiritual, mas é o resultado de um trabalho sério de estudo e de conhecimento da Verdade, que é o *Logos* de Deus encarnado: Jesus, Pedagogo da Humanidade. Dessa conciliação entre fé e razão surge a conhecida expressão de Santo Agostinho: “*Intellige ut credas*” (“entende para que creias”), complementada por “*Crede ut intelligas*” (“crê para que entendas”).

Os principais estudos do século XI giram em torno do tema “Fé e Razão”. A razão é colocada, na maioria das vezes, em função da fé, o que significa que a Filosofia serve à Teologia para a interpretação das escrituras e dos dogmas de fé (*Philosophia ancilla theologiae*). O que se pretende com a submissão da Filosofia à Teologia é provar,

com base na razão, as verdades aceitas pela fé ou ao menos a sua logicidade. A pesquisa racional autônoma parte do princípio de que não basta crer, mas que é preciso compreender a fé ou *Credo ut intelligam*, conforme a frase utilizada por Anselmo de Canterbury, baseada na expressão anteriormente exposta por Agostinho.

Anselmo é Teólogo por tratar de temas que dizem respeito à fé, como a trindade e a existência de Deus, porém, também é Filósofo, pois parte da lógica aristotélica, do método filosófico, para interpretar e mostrar as verdades da fé. Anselmo causou surpresa pela utilização de seu método *sola ratione* como forma de compreender a fé sem o auxílio dos textos bíblicos.

De fato, no século XI começou a surgir a Europa moderna, já que nesse período se deram grandes e positivas transformações sociais, como o crescimento da população, o ressurgimento do comércio, a reanimação das cidades e as escolas voltaram a florescer, como no caso da Abadia de Bec, da qual Anselmo foi prior. Nesse momento histórico começam a nascer os germes que culminaram no Renascimento. A pedagogia da Alta Idade Média (do século V ao XI), caracterizada como estática e uniforme ao redor do princípio da fé e da Igreja, a partir da Baixa Idade Média (do século XI ao XV), no século XI, precisa ser mais abrangente e preparar o homem para a vida na nova sociedade que está surgindo.

Da mesma forma que para Agostinho a fé não eliminava a inteligência, Anselmo igualmente buscou compreender as escrituras, mas servindo-se dos saberes antigos e harmonizando a fé (teologia) e a razão (filosofia), mostrando, assim, que o conhecimento racional também é importante como forma de aceder à divindade, e não somente a revelação. Anselmo dá à razão um caráter notável, pois ela é convidada pelo indivíduo a exprimir sua opinião sobre os conteúdos da fé. Dessa forma, ele confirma a harmonia fundamental que existe entre o conhecimento filosófico e o conhecimento da fé, já que ambos se complementam. Embora a fé seja o ponto de partida que move seu pensamento, de forma inédita para seu tempo, reconhece a razão como fonte de conhecimento tanto sensível quanto divino.

Emergindo no complexo ponto de ruptura da civilização clássica, marcada profundamente pela revelação cristã, a *ratio* medieval é de uma amplitude diversificada e tensional, que se joga na assimilação criativa de todas as buscas anteriores, situando-se no campo ilimitado onde se tocam o finito e o infinito. Nela subjazem níveis antropológicos, éticos, soteriológicos, teológicos, além de retóricos e gramaticais, lógicos e gnosiológicos. Na continuidade da tensão percebida já em solo grego entre o humano e o divino, o conhecer e o ser, o entender e o contemplar, o saber e a sabedoria, a razão medieval fundamentada na revelação buscará manter e ampliar essa pluralidade de horizontes.

Reduzir, porém, a riqueza complexa dessa profunda dialética ao conflito Fé-Razão, significa simplificar o processo da gênese e da estruturação do pensamento medieval ao longo de dez séculos, já que se pode definir como a tentativa de abarcar a

totalidade da vida do espírito tanto no plano da salvação como no plano dos saberes diversificados, no horizonte englobante da sabedoria.

A penetração das temáticas ético-religiosas dos finais do período clássico grego na patrística explica a aceitação natural dos dados da revelação como um ponto de partida, mesmo para um pensamento filosófico, atitude que se projetará de modo dominante por todo o pensamento da Idade Média. Na situação existencial do homem do medievo, a palavra revelada delineia o contexto em que se interligam as duas formas de assumir a revelação: aderindo pela fé (crer) e buscando entendê-la pela razão (compreender). Mais do que um conflito entre Fé e Razão, que foi singularizado como dominante, projeta-se uma dialética complexa de interligação que exige outros níveis de análise e que conflui no argumento ontológico de Santo Anselmo, segundo o qual é possível conhecer Deus, não só pela revelação, mas também pela razão, conforme veremos a seguir.

O argumento ontológico de Santo Anselmo

Santo Anselmo de Canterbury (1033-1109) é conhecido como o pai da escolástica, pois a ele se deve o lema *fidens quaerens intellectum* (“a fé que busca compreender”). Essa sentença, utilizada no período, indicava que é preciso penetrar a doutrina da fé segundo pontos de vista racionais e lógicos sem que se afirmasse que a fé se resolve só com atos de razão. Anselmo tornou-se célebre pela chamada *prova ontológica de Deus*, conhecida como Argumento Ontológico ou Argumento pela necessidade, escrita em seu livro *Monologion* (em 1076, no Mosteiro de Bec, na Normandia) e posteriormente aperfeiçoada no *Proslogion*.

Proslogion é um discurso escrito para ser uma meditação em que busca apresentar um único argumento, independente e sem recurso à sagrada escritura, em que prove a existência de Deus a partir de um conceito prévio existente na mente. Isto é, a prova ontológica de Deus deduz a existência do Ser Supremo do próprio conceito da divindade que diz que Deus é perfeitíssimo e, como tal, tem que existir, pois não há perfeição por excelência sem que haja um existente em plenitude.

A necessidade de Anselmo de se precaver contra eventuais censuras doutrinárias levou-o a indicar que seu *Monologion* fosse avaliado à luz do tratado agostiniano *De Trinitate*, fonte declarada de sua primeira obra, como consta no prólogo do *Monologion*, em que o Prior do Mosteiro de Bec reconhece a influência filosófico-teológica do Bispo de Hipona. Todavia, a tentativa de se proteger de possíveis erros doutrinários não impede que Anselmo receba críticas à reflexão apresentada no Argumento Ontológico, discurso teológico no conteúdo e filosófico quanto à forma, pois ao deduzir do conceito de Deus a necessária existência de Deus, cai-se de fato

num sofisma, já que com o conceito se chega à esfera lógica (argumento válido), mas não, porém, à esfera da realidade (confirmação da existência).

Mesmo com essas críticas ao Argumento Ontológico, o método denominado de *sola ratione*, desenvolvido por Anselmo, não perde importância para a prática filosófica, pois retira a fé do plano do mito e a coloca na esfera da construção argumentativa, razão pela qual “pensadores en algún modo platonizantes aceptaron también por lo regular su prueba de la existencia de Dios, hasta llegar a Leibniz y Hegel” (Hirschberger, 1988:109). O esforço de Anselmo em juntar a fé e a razão como o fizera Santo Agostinho, ainda no século XXI conta com o reconhecimento dos campos filosófico e teológico e, por isso, continuaremos apresentando os quatro argumentos que integram a prova da existência de Deus.

Embora o *Monologion*, de Santo Anselmo, tenha seus oitenta capítulos agrupados e distribuídos em seis grandes áreas temáticas, só focaremos nos quatro primeiros capítulos que começam por apresentar uma série de argumentos a favor da existência de Deus, como ente supremo, e que constitui o núcleo do chamado Argumento Ontológico ou existência pela necessidade. Desse modo, o segmento inicial dos capítulos I-IV ocupa-se de construir evidência a favor da existência de Deus, considerado em relação com os outros entes, quer como bem supremo, quer como grandeza suprema, quer como ente supremo, quer, ainda, como natureza suprema. Há, pois, quatro argumentos a favor da existência de Deus, respectivamente, nessas quatro acepções relativas.

O primeiro argumento (da qualidade) parte da consideração de múltiplas coisas qualificáveis como boas para concluir que há necessariamente um único bem supremo, por meio do qual são boas todas as coisas boas. Mediando entre a premissa e a conclusão, é preciso admitir ainda que todas as coisas qualificáveis como boas são gradativamente ordenáveis como mais ou menos boas e que todas as coisas assim passíveis de maior ou menor bondade não podem ser tais senão por algo **uno** e o mesmo relativamente a todas elas. Assumida, como um princípio, a necessidade do uno para a ordem qualitativa do múltiplo, fica em aberto o modo da relação entre o uno e o múltiplo.

O segundo argumento (da quantidade) convida a proceder ao mesmo raciocínio, tendo em consideração, já não uma qualidade, como a bondade, a qualidade das qualidades, mas uma quantidade, como a magnitude ou grandeza que Anselmo convoca, não, porém, como pura quantidade, mas como critério de dignidade para a ordenação das qualidades, portanto, com uma conotação inerentemente qualitativa no presente contexto metafísico. O segundo argumento parte, então, da consideração de múltiplas coisas grandes para concluir que há necessariamente uma única grandeza suprema, pela qual são grandes todas as coisas grandes. Mediando entre a premissa e a conclusão, deve supor-se o mesmo princípio justificativo do argumento do capítulo I.

O capítulo III, por sua vez, acrescenta um argumento a favor da existência de Deus como algo *summum omnium quae sunt*, isto é, supremo em relação a tudo aquilo que é; em outras palavras, como ente supremo relativamente a todos os entes, ou como supremo existente diante de todos os existentes. O terceiro argumento (da causalidade) parte da consideração de tudo aquilo que é, ou seja, da totalidade dos entes, ou dos existentes, para concluir que há necessariamente um ente ou um existente supremo, por meio do qual “São” todos os entes, ou pelo qual existem todos os existentes.

Entre a premissa e a conclusão, há passos intermédios que ou são princípios da metafísica anselmiana ou por eles se justificam. Um desses princípios metafísicos é o da disposição relacional do “ser” segundo a relação por algo (*per aliquid*), postulando que tudo aquilo que é não é senão por algo (*Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est*). A relação por algo (*per aliquid*) é plurideterminável e a sua determinação mais óbvia é pela forma de uma relação de causalidade. À luz da determinação causal da relação por algo, o princípio enunciado estabelece que tudo aquilo que é, ou seja, todo o ente ou existente é por alguma causa, ou seja, é efeito de alguma causa.

Essa causa não poderá ser múltipla, como tampouco o poderá ser o processo de causalidade do ser de todos os entes, ou da existência de todos os existentes, ser reduzido a uma pluralidade de causas iniciais, que sejam reciprocamente causas umas das outras, em razão a um outro princípio da metafísica anselmiana conhecido como princípio de assimetria da relação por algo, segundo o qual nada pode ser por aquilo a que dá ser (*Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse*), ou, na sua forma causal, nenhuma causa pode ser causada pelo seu próprio efeito.

Eliminada a hipótese de uma pluralidade de causas iniciais e recíprocas para o ser de todos os entes, ou a existência de todos os existentes, torna-se consequente a afirmação de uma causa única (*Cum itaque veritas omnimodo excludat plura esse per quae cuncta sint, necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt*). Entretanto, essa causa única não pode ser menor ou inferior a algum dos seus efeitos, dado o princípio de ordem dos termos da relação por algo, segundo o qual aquilo que é por algo é menor ou inferior àquilo pelo qual é, ou, na sua forma causal, todo o efeito é inferior à sua causa. Por conseguinte, a causa única do ser de todos os entes tem de ser por si (*per se*), na medida em que não é causada por alguma outra causa superior, e tem de ser suprema, isto é, tem de ser o ente supremo relativamente a todos os entes ou o supremo existente relativamente a todos os existentes (*summum omnium quae sunt*).

Como não há ente ou existente sem essência, o argumento do capítulo III conduz ao argumento do capítulo IV a favor da necessidade de haver uma essência ou natureza suprema na ordem das naturezas. Esse argumento parte da consideração de uma pluralidade de naturezas com distintos graus de dignidade ou de grandeza (de

que trata o capítulo II) para concluir que há uma natureza ou essência suprema pela qual são boas todas as coisas boas, pela qual são grandes todas as coisas grandes e pela qual “são” todos os entes ou pela qual existem todos os existentes.

Esse quarto argumento é, portanto, o mais completo na medida em que inclui os anteriores. À luz dele, os três argumentos anteriores podem ser tomados por partes de um argumento complexo, mas único, que termina no final do capítulo IV. O quarto argumento não só supõe os princípios metafísicos que operam nos argumentos anteriores como acrescenta mais um: o princípio da finitude da ordem gradativa das naturezas. Apurada a necessidade da existência de uma natureza suprema em função da existência dos outros entes ou existentes, a meditação anselmiana desenvolve-se no âmbito da metafísica da Criação ao longo dos capítulos V-XIV.

Acrescentamos, ainda, os capítulos V e VI, pois são particularmente elucidativos acerca do estatuto da natureza suprema como causa incausada de ser ou de existir, isto é, como causa criadora e incriada. Para indicar esse estatuto, pode dizer-se indiferentemente que a natureza suprema é por si (*per se*) ou de si (*ex se*), por oposição a tudo o criado, que não é senão por ela (*per illam*) ou a partir dela (*ex illa*). O capítulo VI torna explícita, entretanto, a plurideterminação causal da relação por algo (*per aliquid*): aquilo que se diz ser por algo o será ou por uma causa eficiente, ou por uma causa material ou por uma causa instrumental.

De acordo com essa tripla determinação causal, não se deve entender a natureza suprema por si como sendo causa ou eficiente ou material ou instrumental de si mesma, devido ao princípio já evocado por Anselmo em sua metafísica, segundo o qual a ordem dos termos da relação por algo, conforme aquilo que é por algo, ou seja, aquilo que é causado, é menor ou inferior àquilo pelo qual é, ou seja, à sua causa. Se, por hipótese, a natureza suprema fosse causa de si mesma, ela seria inferior a si mesma, o que é uma consequência absurda ou racionalmente intolerável.

A natureza suprema não pode ser causa de si mesma, Deus não é causa *sui*, o que leva a entender que a natureza suprema é *por si* e *de si*, não causalmente, senão conforme a analogia com a “luz que luz” e é luzente por si e de si mesma. A essência suprema, então, em seu alcance ontológico, inseparavelmente, mantém a unidade entre a essência, o ser, e o ente (essência, existência, existente), e que constitui a tese ontológica da unidade inseparável de essência e existência. Dito de outra forma, diante do pretendido alcance teológico, deve-se entender que a essência suprema é e é ente por si e de si mesma, ou que a essência suprema existe e é existente por si e de si mesma, isto é, sem sair de si mesma, sem quebrar a sua identidade.

Anselmo também apresenta os dois sentidos da criação *ex nihilo*: *Ex nihilo* como ausência de causa material, posto que não havia nada do qual pudesse derivar a criação de Deus, pois, do contrário, Ele não teria criado do nada, senão com o nada; e *Ex nihilo* como ausência do que antes não existia e agora existe, levando em consideração que a matéria que serve de base para outras formas materiais tampouco

existia, já que, se houvesse algo do qual deriva a matéria, Deus teria criado com algo, e não do nada.

A criação *Ex nihilo* implica que a única causa de tudo quanto existe é a própria vontade e o poder que existe em Deus, cuja essência é a existência e, por isso, diz-se que simplesmente *É*. Para sintetizar o Argumento Ontológico, pode-se dizer que Deus, para ser Deus, tem que existir realmente, pois, do contrário, não seria Deus e se restringiria a existir como um simples universal ou conceito geral tão somente presente no intelecto humano. O conceito de Deus não é Deus, haja vista que o conceito é criado por uma mente e não tem nenhum poder de existência fora dos limites da mente que o criou.

Considerações finais

Ao concluir a abordagem sobre Linguagem, Conhecimento e Verdade na Idade Média, podemos tecer algumas considerações que ajudam a reter os elementos mais importantes desta exposição, como quando se afirma que a temática da Linguagem estava presente tanto nas obras de Filosofia como de Teologia no período medieval, e se ressalta que o assunto tinha uma centralidade tal que o próprio modelo educacional da época, denominado de *Trivium*, era alicerçado em três disciplinas de ordem linguística: Gramática, Lógica e Retórica.

Igualmente, registramos a importância dos gramáticos medievais conhecidos como “modistas” que trouxeram grandes avanços para o desenvolvimento da sintaxe ao estruturar nomes (substantivos) e verbos fundamentais para a construção sintática, assim como as noções de sujeito e predicado, oração principal e subordinada, adjetivo e, quanto às preposições, elas tiveram seus conceitos e funções mais bem definidos.

Em relação ao chamado Problema dos Universais, afirma-se que essa questão decorre do posicionamento platônico que sustentava o caráter real e fático dos conceitos de natureza geral como quando se fala de “humanidade”, “beleza”, “liberdade” etc., enquanto colocava os objetos empíricos como meros participantes da realidade contida nos universais. Ou seja, a flor é bela porque recebe, particularmente, o atributo universal da beleza que existe objetivamente em outro plano, que seria o mundo das ideias. Já o neoplatônico Porfírio, no século IV d.C., questionava se os universais são realidades subsistentes em si mesmas ou se são meros conceitos mentais.

Depois de Porfírio, Pedro Abelardo, no século XIII, afirmava que as palavras são universais, não como sons articulados, senão por ser portadoras de significados abstratos. Os contemporâneos de Abelardo criaram o termo “nome”, de onde deriva o movimento conhecido como Nominalismo, retomado definitivamente no século XIV por Guilherme de Ockham, autor que consolidou a ideia de que existem os objetos

singulares e que os atributos gerais partilhados por eles constituem universais, negando que o universal tenha existência real de modo independente.

A argumentação de Ockham em relação aos conceitos universais possibilita que avancemos para o âmbito epistemológico em que apresenta o conhecimento intuitivo como aquele mediante o qual o intelecto pode julgar com evidência se algo existe ou não, enquanto o conhecimento abstrativo não permite que se saiba com evidência se uma coisa contingente existe ou não.

A diferença entre esses dois tipos de conhecimento faculta afirmar que a partir do conhecimento intuitivo começa o conhecimento experimental, dado o fato de que quem alcança a experiência de uma verdade contingente e necessária é porque também possui conhecimento de termos ou coisas reais. Desse modo, como a ciência dos entes sensíveis que adquire pela experiência se inicia pelos sentidos, assim o conhecimento científico das coisas inteligíveis também começa pela intuição intelectiva daquilo que é inteligível, pois, segundo Ockham, a primazia do conhecimento está no singular que é o objeto primário dos sentidos.

Contrariamente ao Ceticismo helenístico, na Idade Média não se nega a possibilidade do conhecimento, seja este intuitivo ou abstrativo, porém, a questão da Verdade, amplamente discutida durante o medievo, exige algumas precisões, já que os Universais têm existência conceitual, e não entitativa, da mesma forma que o conhecimento abstrativo, que não permite que se tenha evidências da existência daquilo que se entende. Se a verdade de um conceito abstrato é validada pela adequação ao objeto fático, ela é condicionada ao existente sem subsistir por si mesma, fato que leva às inferências lógicas (abstrativas) que precisam ser denominadas de “válidas”, e não necessariamente verdadeiras, já que seus resultados dependem da adequação dos termos, e não da existência real do que se afirma.

As construções abstrativas e lógicas trabalhadas durante a Escolástica, como o Argumento Ontológico, provam a validade do raciocínio, porém as inferências não provam a veracidade do argumento, sendo este um instrumento utilizado no período para escapar do ceticismo, que negava a possibilidade de se atingir a verdade. Para finalizar, pode-se afirmar que há diversos níveis de conhecimento, como foi provado de modo argumentativo, na Idade Média, assim como racionalmente é possível estabelecer a verdade enquanto adequação da percepção ao fato percebido e, também, pode-se assentir que o conhecimento se expressa pela linguagem, enquanto esta expressa a verdade dos conhecimentos intuitivos e a validade dos conhecimentos abstrativos e lógicos.

Referências

- ANSELMO. (1973). *Monologio*. São Paulo, Victor Civita. (Os Pensadores).
- AQUINO, Santo Tomás de. (1996). *Questões discutidas sobre a verdade*. São Paulo, Nova Cultura. (Os Pensadores).
- AQUINO, Santo Tomás de. (1996). *Súmula contra os Gentios*. São Paulo, Nova Cultura. (Os Pensadores).
- HIRSCHBERGER, Johannes. (1988). *Breve História de la Filosofía*. 11 ed. Barcelona, Herder.
- HUME, David. (1992). *Investigação acerca do Entendimento Humano*. 5 ed. São Paulo, Nova Cultura. (Os Pensadores).
- ILARI, Rodolfo. (2007). *Linguística Românica*. 3 ed. São Paulo, Ática.
- LAËRTIOS, Diôgenes. (1977). *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2 ed. Brasília, Editora da UnB.
- PACHECO, Maria Cândida M. (1985). *Ratio et Sapientia. Ensaio de Filosofia Medieval*. Porto, Livraria Civilização Editora.
- OCKHAM, William of. (1991). *Quodlibetal Questions*. Yale, Yale University Press.
- OCKHAM, William of. (2025). *Ordinatio. Prologue: question 1, articles two to four: about intuitive and abstractive knowledge with respect to the deity*, num. 95. Tradução de Peter L. P. Simpson. [S.l.: s. n.], 2025. [Consul. 11-08-2026]. Disponível em <https://www.aristotelophile.com/Books/Translations/Ockham%20Prologue>
- OCKHAM, William of. *Summa Totius Logicae [Suma de toda a Lógica]*. Oxoniae: Typis LL Acad. tipogr.: Impensis J. Crosley [Domínio Público]. [Consul. 11-08-2026]. Disponível em https://archive.org/details/bub_gb_ciXVn5xQ-5kC/page/n3/mode/2up
- PEIRCE, Charles S. (2003). *Semiótica*. 3 ed. São Paulo, Perspectiva.
- PLATÃO. (1999). *A República*. São Paulo, Nova Cultura. (Os Pensadores).
- PORFÍRIO. (1994). *Isagoge: introdução as categorias de Aristóteles*. Lisboa, Guimarães editores.
- RIBEIRO, Ernesto C. (1950). *Serões Grammaticaes ou Nova Grammatica Portuguesa*. 5 ed. Salvador, Editora Aguiar & Souza.
- RIBEIRO, João. (1920). *Grammatica Portuguesa*. 19 ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1999). *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo, Nova Cultura. (Os Pensadores).
- TEYSSIER, Paul. (2007). *História da Língua Portuguesa*. 3 ed. São Paulo, Martins Fontes.
- TRUJILLO, Albeiro M. (2017). *Convergências linguísticas e literárias*. Curitiba, CRV.

Albeiro Mejia Trujillo

 <https://orcid.org/0000-0001-8581-5150>

 <http://lattes.cnpq.br/8944620652540634>

Licenciado em Filosofia e em Letras pela Universidade Católica de Brasília, Brasil. Mestre em Teoria da Literatura pela Universidade de Brasília, Brasil. Doutor em Literatura pela Universidade de Brasília, Brasil. Pós-Doutorado em Gramaticologia e Historiografia Linguística pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. E-mail: philingbsb@gmail.com

Revisão técnico-gramatical

Iury Aragonez da Silva²

Conflito de interesses

O autor declara não haver conflitos de interesses de natureza pessoal, comercial, política, acadêmica ou financeira relacionados à pesquisa, à análise dos dados e/ou à redação do manuscrito.

Financiamento

O presente estudo foi realizado sem financiamento externo.

Uso de IA

Não foram utilizadas ferramentas de inteligência artificial na redação do manuscrito, na análise dos dados ou na elaboração de figuras e tabelas.

Disponibilidade de dados

Todos os dados utilizados e analisados neste estudo estão apresentados no corpo do manuscrito (tabelas, figuras e descrições metodológicas). Não há conjuntos de dados adicionais.

Contribuições de autoria CRediT

Albeiro Mejia Trujillo: Conceitualização (Conceptualization); Metodologia (Methodology); Redação rascunho original (Writing – original draft).

² E-mail: iury_aragones@hotmail.com