

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

**O PROBLEMA DA UNIVERSALIZAÇÃO EM ALGUNS TEXTOS LÓGICOS DE
PEDRO ABELARDO**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA
COMO REQUISITO PARCIAL
PARA A OBTENÇÃO DO GRAU
DE MESTRE EM FILOSOFIA

CLÉBER EDUARDO DOS SANTOS DIAS

ORIENTADOR: PROF. DR. LUÍS ALBERTO DE BONI

PORTO ALEGRE, DEZEMBRO DE 2002

Aos amigos que me auxiliaram de uma forma ou de outra a chegar até aqui e aos colegas e amigos do Grupo de Estudos de Filosofia Medieval na pessoa de nosso mestre Dr. De Boni, ut exstet sodalitatis memoria.

“Rogo autem et per uiscera misericordiae dei nostri obsecro ut, si qua corrigenda hic uideritis, caritatiue corrigatis. Qui enim in uerbo non offendit, hic perfectus est uir.”

Bernardus Morlanensis, *De castitate seruanda*.

Meus melhores agradecimentos

- À Santíssima e Indivisível Trindade, da qual procedem, sem contradição, a Fé e a Razão.
- À minha querida mãe, irmãs e irmãos por todo o apoio e incentivo.
- Ao meu caro Orientador Prof. Dr. Luís Alberto De Boni – Mestre exímio e impulsionador do medievalismo no Brasil.
- Ao Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza – Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, estimulador e promotor da Filosofia, uir iustus e dedicado amigo, obrigado pelo incentivo e confiança.
- Ao Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – pelo incentivo e pela busca de inúmera bibliografia em bibliotecas européias.
- Ao Prof. Dr. Jorge Alberto Molina, amigo que me incentivou a fazer este mestrado.
- Ao Prof. Dr. Edgar Affonso Hoffmann, professor, amigo e incentivador.
- Ao amigo Pe. Przemyslaw Tomasz Janusewski pelo uso exclusivo de seu computador e pela amizade, que a fecundidade das graças de Deus acompanhem o seu ministério.
- Aos amigos e amigas que leram, incentivaram e apoiaram mais este estágio.
- A Denise Tonietto, Secretária do PPG em Filosofia, por sua solicitude no atendimento pronto e seguro.
- Às solícitas bibliotecárias e assistentes da Biblioteca Central Irmão José Otão da PUCRS, na pessoa de seu Diretor, o Sr. Professor César Augusto Mazzillo.
- E, finalmente, à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) - que através de uma bolsa de estudos me proporcionou a realização deste Mestrado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

... non enim philosophos quoslibet scientes dicimus, sed quorum intelligentia penetrat subtilia

Logica Ingredientibus, 1, 6-7.

Dubitando enim ad inquisitionem uenimus.
Inquirendo autem ueritatem percipimus.

Sic et Non, col. 1349, B⁴⁻⁵.

Non enim tanta fuit antiquorum scriptorum perfectio ut non et nostro doctrina indigeat studio nec tantum in nobis mortalibus scientia potest crescere ut non ultra possit augmentum recipere.

Dialectica, t. V, lib. I, 535, 8-11.

Maior discendi tibi sit quam cura docendi. (...)
Disce diu firmaque tibi tarda que docere
At ad scribendum ne cito prosilias.

Monita ad Astrolabium, col. 1759 A^{4-8,9}.

Petrus Abaelardus

RESUMO

Cléber Eduardo dos Santos Dias. O problema da universalização em alguns textos lógicos de Pedro Abelardo. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), dezembro 2002.

Tendo recebido questões a respeito dos universais através das discussões anteriormente elaboradas por Porfírio de Tiro e Severino Boécio, Pedro Abelardo (1079-1142) propõe o rechaço do nominalismo de Roscelino de Compiègne e do realismo de Guilherme de Champeaux, Goscelino de Soissons e Gualtério de Mortagne. Após a exposição do problema dos universais na *Isagoge* de Porfírio e a recepção dos problemas por parte de Boécio, apresentam-se alguns aspectos da teoria do conceito na filosofia estóica e as respostas oferecidas ao problema dos universais no ambiente do realismo, nominalismo e no conceitualismo. Analisam-se as críticas de Pedro Abelardo ao realismo com a exposição das duas teorias realistas defendidas por Guilherme de Champeaux, bem como as críticas abelardianas às duas evoluções decorrentes da segunda teoria realista, conhecidas como teoria da *collectio* e teoria da *conuenientia*. Apresentam-se as características do conceitualismo abelardiano, a sua teoria do *status communis* ou *similitudo*, seguida por uma exposição tópica sobre a teoria da abstração presente em alguns textos abelardianos. Discute-se a solução de Pedro Abelardo ao problema dos universais presente na *Isagoge* de Porfírio, em consideração à tríplice significação que Abelardo professa existir nos nomes universais, isto é, a sua significação real, a sua significação intelectual e a sua significação imaginária. Expõe-se a estrutura argumentativa interna da resolução proposta por Abelardo, demonstrando, assim, que, segundo o autor, o problema dos universais funda-se sobre um problema lingüístico de uma errônea transferência das propriedades do universal das palavras para as coisas.

SUMÁRIO

RESUMO	5
OBSERVAÇÃO SOBRE OS TEXTOS UTILIZADOS	7
SUMÁRIO DAS SIGLAS E ABREVIACÕES	8
INTRODUÇÃO	9
1 - O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS	16
1.1 - O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS NA <i>ISAGOGE</i> DE PORFÍRIO	16
1.2 - A TEORIA DO CONCEITO NA FILOSOFIA ESTÓICA	21
1.3 – REALISMO, NOMINALISMO E CONCEITUALISMO	23
2 - AS CRÍTICAS DE PEDRO ABELARDO AO REALISMO	33
2.1 – GUILHERME DE CHAMPEAUX: DO REALISMO DA ESSÊNCIA MATERIAL AO REALISMO DA NÃO-DIFERENÇA	33
2.2 – GOSCELINO DE SOISSONS E GUALTÉRIO DE MORTAGNE: DUAS EVOLUÇÕES DA TEORIA DA NÃO-DIFERENÇA	37
2.3 - CARACTERÍSTICAS DO CONCEITUALISMO ABELARDIANO	44
2.4 - O <i>STATUS COMMUNIS</i> OU <i>SIMILITUDO</i>	48
2.5 – ALGUNS TÓPICOS SOBRE A TEORIA DA ABSTRAÇÃO EM ABELARDO	51
3 - A SOLUÇÃO DE ABELARDO AOS PROBLEMAS CONTIDOS NA <i>ISAGOGE</i> ..	58
3.1 - ESTRUTURA ARGUMENTATIVA NA <i>LOGICA INGREDIENTIBUS</i>	67
CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90
ANEXO A: EXCERTOS DO <i>TRACTATVS DE INTELLECTIBVS</i>	101
ANEXO B: EXCERTOS DA <i>LOGICA INGREDIENTIBUS</i>	111
INDEX NOMINVM	131
INDEX VERBORVM ET RERVM	133
INDEX LOCORVM ET OPERVM	135

OBSERVAÇÃO SOBRE OS TEXTOS UTILIZADOS

Da obra *Lógica para Principiantes* de Pedro Abelardo fizemos uso das duas traduções brasileiras, a de Ruy Afonso da Costa Nunes e, principalmente, a mais recente e de melhor qualidade de autoria de Carlos Arthur do Nascimento. Acompanha a citação da tradução brasileira o texto da edição latina organizada por Bernhard Geyer, na qual estas duas traduções se basearam. Julgamos oportuno apontar para o fato de que ambas as edições brasileiras da *Logica Ingredientibus* limitaram-se a traduzir somente até a 32^a. página do texto latino estabelecido por B. Geyer. Na realidade, o texto da edição de Geyer estende-se muito além da glosa abelardiana à *Isagoge*, razão pela qual, oportunamente, faremos citações da *Logica Ingredientibus* que se encontram em páginas posteriores ao texto traduzido em língua portuguesa. Nas determinadas citações, procuraremos oferecer uma tradução nossa.

Do mesmo modo, no que diz respeito à *Historia calamitatum mearum*, fizemos uso da tradução brasileira de Zeferino Rocha, seguida do texto latino da edição crítica de Cecília Scerbanenco. Quanto à *Dialectica*, citamos o texto latino da edição de L. M. De Rijk, seguido em determinadas citações de uma tradução nossa. Ao citar o *Tractatus De Intellectibus* oferecemos a nossa tradução, tal como se encontra presente no Anexo A deste trabalho.

Observamos ainda que optamos por normatizar a grafia dos textos latinos, excluindo-se assim as variantes “v” e “j”, consoantes estas acrescentadas ao alfabeto latino a partir do século XVI. Desta forma, utilizamos em lugar de “v” e “j” as originais “u” e “i”.

Os dados bibliográficos completos estão dispostos nas Referências Bibliográficas.

SUMÁRIO DAS SIGLAS E ABREVIACÕES

D.	<i>Dialectica.</i>
HCM	<i>Historia calamitatum mearum.</i>
HMC	História das minhas calamidades.
LI.	<i>Logica Ingredientibus.</i>
LNPS	<i>Logica Nostrorum Petitione Sociorum.</i>
LPP	Lógica para Principiantes.
PL	<i>Patrologia Latina.</i>
SSMP	<i>Sententie Secundum M. Petrum.</i>
TDI.	<i>Tractatus De Intellectibus.</i>
Th.Ch	<i>Theologia Christiana.</i>

INTRODUÇÃO

O gênio multiforme de Pedro Abelardo (1079-1142)¹, cujos escritos e ensinamentos se estendem das especulações filosóficas às especulações teológicas - os quais nos parecem encontrar o seu denominador comum no desejo sincero de ampliar os limites do conhecimento e na filosofia da linguagem apoiada na dialética e na gramática -, apresenta-se ao leitor hodierno como um pensador do qual a fecundidade intelectual não foi ainda devidamente explorada. Transcorridos os séculos de ostracismo ao qual foi submetida a obra² do Filósofo

¹ Pedro Abelardo nasceu em 1079 em Bourg du Palais, lugarejo perto de Nantes. Abelardo não é o seu nome de família. Segundo uma tradição, teria sido Teodorico de Chartres (*Tirrico Carnotensis*, circa 1155) quem lhe teria imposto o cognome Aboelardus, a partir do trocadilho *baiare lardum*; que significaria algo como: lambe gordura (cf. MS BSB Munich, CLM 14160 ou na PL 178, col. 57-58); ao que, em resposta a Teodorico, Abelardo teria dito: “Habeo lardum”. O epíteto Abelardo, de significação obscura, também pode remeter à imagem de uma abelha (*abeille*), citada por Bernardo de Claraval como atributo de Abelardo por seu espírito combatente e inquieto (Carta para Papa Inocêncio II, PL 182, col 355). Conhecido e tratado por quase todos os seus contemporâneos como Abelardo ou Mestre Abelardo, nota-se, no entanto, que dois de seus desafetos preferiram continuar chamando-o de Pedro: Roscelino de Compiègne e Bernardo de Claraval. Abelardo é conhecido também como *Magister Namneticus* (de Nantes), *Magister Peripateticus*, *Magister Palatinus* (de Palet), *Petrus Pallatinus*, *Petrus Namneticus* ou simplesmente *Palatinus*.

² Uma primeira edição impressa de algumas obras de Abelardo (cartas, poemas e alguns textos teológicos e filosóficos) data de 1616. A edição é conhecida como *Amboesius-Quercetanus* ou Duchesne-d’Amboise, pelo fato de ter sido editada em “duas” edições cuja única diferença está na apresentação e na folha de rosto, que, em alguns exemplares, apresenta o nome de Andre Duchesne e, em outros, o de François d’Amboise. Na realidade, está comprovado historicamente por J. Monfrin (Monfrin, J. *Abélard: Historia calamitatum*. Texte critique avec une Introduction. Paris, 1959. p. 32) que houve apenas uma edição, com folhas de rosto e prefácios diferentes. A “edição” de François d’Amboise é encontrada como *Petri Abaelardi, Philosophi et Theologi, abbatissae Ruyensis, et Heloissae conjugis eius, Prima paraclitensis abbatissae, Regis in Sanctiario (sic!) Consistorio consiliarii, baronis Chartrae & c., cum ejusdem Praefatione Apologética & Censura Doctorum Parisiensium. Parisiis sumptibus Nicolai Buon, via Jacobea sub signis Sancti Claudii & Hominis Silvestris, MDCXVI, cum privilegio Regis*. A “edição” de André Duchesne é encontrada como *Petri Abaelardi, Sancti Gildasii in Britania abbatissae, et Heloissae conjugis ejus, quae postmodum prima caenobii Paraclitensis abbatissa fuit, Opera, nunc primum ex MMs. Cood. Erupta & in lucem edita studio ac diligentia Andreae Quercetani, Turonensis. Parisiis sumptibus Nicolai Buon, via Jacobea sub signis Sancti*

Palatino, ressurgiu, a partir da edição de algumas de suas obras por Vitor Cousin³, e por Jacques-Paul Migne na Patrologia Latina⁴, a procura inquieta por conhecer sua multifária e variegada contribuição à filosofia. Assim, alguns historiadores puderam, ao mesmo tempo em que desfaziam a lenda de Abelardo livre-pensador, colocar bases seguras, dando publicação àquelas contribuições originais do *Magister Namneticus* que influenciaram o pensamento ocidental, contribuições essas que, por desconhecimento, foram atribuídas erroneamente como contribuições inovadoras de pensadores localizados tanto no século XIV quanto no XIX.

Por nossa parte, não obstante a quase ausência de pesquisa e de publicação das obras de Abelardo em língua portuguesa, buscamos delinear neste trabalho a exposição abelardiana a respeito dos universais, tal como apresentada mormente em alguns textos de Pedro Abelardo, tais como a *Logica Ingredientibus* (LI)⁵, a *Logica Nostrorum Petitione Sociorum* (LNPS)⁶, o

Claudii & Homini Silvestris, MDCXVI, cum privilegio Regis. Muitas outras edições, inclusive a de J. P. Migne, basearam nos textos da edição *Amboesius-Quercetanus*, como a edição de Richard Rawlinson (Londres: 1718), a qual, não obstante anunciar ser uma edição “corrigida”, simplesmente copiou na íntegra a edição *Amboesius-Quercetanus*.

³ Embora algumas das obras de Abelardo editadas por V. Cousin encontrem hoje melhores edições e até mesmo edições críticas, cabe-lhe no entanto, o mérito de tê-las trazido a público pela primeira vez. A edição de algumas obras de Abelardo sob os cuidados de Victor Cousin foi editada em 1836. Sabemos que compunham aquela edição as seguintes obras: *Sic et Non*; *Dialectica* (incompleta), *Fragmentum Germanense de Generibus et Specibus*, *Glossae in Porphyrium*, *Glossae in Categorias*, *Glossae in librum De interpretatione* e a *Glossae in Topica Boethii*. A edição a que nos referimos é PIERRE ABÉLARD. *Ouvrages inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*. Éd. par V. Cousin/Ladrange. Paris, Impr. Royale, 1836. Victor Cousin editou também outras obras de Abelardo, que se encontram consignadas na seguinte edição: *PETRUS ABAELARDUS, Opera. Hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit. Textum ad fidem librorum editorum scriptorumque recensuit, notas, argumenta, índices adjecit Victor Cousin. Adjuvantibus C. Joudain et E. Despois*. 2 vols. Paris, 1849-1859; p. VI/1563. Desta edição de 1849 houve uma reimpressão por Olms: Hildesheim em 1970.

⁴ A edição de Jacques-Paul Migne (PL 178) na Patrologia Latina contém fundamentalmente obras teológicas, o epistolário e poemas de Pedro Abelardo, compilados a partir da edição *Amboesius-Quercetanus* de 1616. A sua citação completa é: *Petri Abaelardi Opera omnia, iuxta editionem parisiensem anni 1616, supplementis quae in ea desiderabantur opusculis... accurante J.P. Migne* in: *Patrologiae Cursus Completus – Series Latina*, Vol. 178. Paris, 1855.

⁵ Não obstante utilizarmos apenas as contribuições abelardianas ao ‘problema dos universais’ presentes na *Logica Ingredientibus*, julgamos oportuno apresentar esta última, bem como as demais obras lógicas de Abelardo que chegaram até nós:

a) *As Introductiones paruulorum*, também conhecida como *Introductiones dialecticae* (por sua vez, B. Geyer as chama de Glosas Literais). As *Introductiones paruulorum* contém cinco pequenas glosas – *Editio super Porphyrium*, *Glossae in Categorias*, *Editio super Aristotelem de Interpretatione*, *De diuisionibus* e *Super Topica Glossae* - cujos textos são oriundos da Biblioteca Nacional (Paris) e foram editadas por Mario dal Pra in: Pietro Abelardo Scritti Filosofici. Roma-Milão, 1954.

b) A *Logica Ingredientibus* ou Glosas de Milão, como também é conhecida, consiste em três glosas, sendo uma à *Isagoge* de Porfírio, outra às *Categorias* de Aristóteles e outra, a mais longa, ao *Peri Hermeneias* de Aristóteles (De Interpretatione). O texto latino das duas primeiras glosas tem a sua origem no manuscrito

Tractatus De Intellectibus (TDI)⁷, a *Sententie Secundum M. Petrum* (SSMP)⁸ e a *Dialectica* (D)⁹.

milanês da Biblioteca Ambrosiana, Cod. M 63, fólhos 1r-72r. Por sua vez, o texto latino da glosa ao *Peri Hermeneias* tem a sua origem em um manuscrito berlinense existente na Biblioteca Universitária de Tübingen, viz. lat. fol. 624, fólhos 97^r-142^r. A *Logica Ingredientibus*, que recebeu este nome de seu editor, por ser a palavra ‘*Ingredientibus*’ o *incipit* da obra, foi editada por Bernhard Geyer como parte da edição dos escritos filosóficos de Pedro Abelardo em Peter Abaelards philosophische Schriften, I, Die Logica “*Ingredientibus*”, in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster i. W: Ed. B. Geyer, 1919-1927 – cadernos I-III. Quanto à datação da *Logica Ingredientibus*, B. Geyer afirma que ela deve ter sido composta pouco antes do ano de 1120.

c) A *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, também editada por Bernhard Geyer, conhecida como manuscrito de Lunel, recebeu este nome em razão de serem aquelas palavras, isto é, ‘*Nostrorum Petitione Sociorum*’, o seu *incipit*. Trata-se de duas outras glosas a Porfírio, conhecidas como *Glossae super Porphyrium* e *Glossae super Porphyrium secundum uocales*. O texto latino da primeira glosa tem a sua origem no manuscrito da Biblioteca Municipal de Lunel, nº 6, fólhos 8^r – 41^r. Já o segundo texto tem a sua origem numa glosa anônima existente na Biblioteca Ambrosiana, Cod. M 64, sup. 3. Ela foi igualmente editada por B. Geyer, como parte da edição dos escritos filosóficos de Pedro Abelardo em Peter Abaelards philosophische Schriften, II, Die Logica “*Nostrorum petitione sociorum*”, in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster i. W: Ed. B. Geyer, 1933 – caderno IV. Quanto à datação da *Logica Nostrorum Petitione Sociorum*, B. Geyer afirma que ela deve ter sido composta por volta do ano de 1124.

d) A *Dialectica*, obra cuja composição levou vários anos e cujo texto se encontra em um único manuscrito existente na Biblioteca Nacional (Paris), lat. 14614, fólhos 117^r -202^r, teve duas edições modernas, a saber: a primeira – incompleta – editada por Victor Cousin em 1836; a segunda – completa – editada por L. M. De Rijk, em 1956.

e) A *Sententie Secundum M. Petrum*, juntamente com a glosa *Super Periermeneias* XII-XIV, compõe os escritos de Abelardo denominados *Abaelardiana Inedita*.

⁶ Cf. a nota anterior.

⁷ Segundo MORIN (MORIN, Patrick. “Introduction”. In: ABÉLARD. *Des Intellections*. Collection Sic et Non. Paris: Vrin, 1994. p. 7-21), conhece-se apenas um único manuscrito do TDI. Tal manuscrito, proveniente da Abadia do Mont-Saint-Michel, encontra-se na Bibliothèqu Municipale d’Avranches, catalogado sob número 232. O manuscrito mede 215 x 188 mm., tendo o seu texto disposto em plena página de 50 linhas cada (e não colunas), compreendendo os fólhos 64r ao 68v. Antecede ao manuscrito um tratado de física, intitulado *De Generatione Veteris Translationis*, o que talvez explique o fato de os monges de Saint-Michel terem catalogado o *Tractatus De Intellectibus* como um tratado de Abelardo sobre a Física de Aristóteles (*Abailardi Physicam Aristotelis*). Também, conforme nos informa o comentador, o manuscrito apresenta-se com boa legibilidade. No tocante às edições anteriores, dispõe-se da edição de Victor Cousin em Oeuvres Inédits d’Abélard (1836), a sua re-edição em *Petri Abaelardi Opera* (Tomo II. Paris: Durand, 1859.) e da edição de L. U. ULIVI (La psicologia di Abelardo e il “*Tractatus de intellectibus*”. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1976). Entretanto, a edição de Ulivi não é uma edição crítica, mas uma re-utilização do texto editado por Cousin. A edição revista e “estabelecida” por Patrick Morin baseia-se, segundo o autor, em uma leitura direta no manuscrito, visto a necessidade de uma edição crítica: “Après avoir repertorié pás moins de 125 erreurs ou omissions de l’une ou de l’autre édition, ou des deux à la fois, la necessite d’une édition critique s’imposa comme une évidence” (MORIN, *op. cit.*).

⁸ A *Sententie Secundum M. Petrum*, glosa editada por L. Minio-Paluelo e que, juntamente com a glosa *Super Periermeneias* XII-XIV, compõe os escritos de Abelardo denominados pelo citado editor de *Abaelardiana Inedita*. Ambos os textos estão presentes em: Twelfth Century Logic. - Texts and Studies II – Abaelardiana Inedita – 1. *Super Periermeneias* XII-XIV – 2. *Sententie Secundum M. Petrum*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.

⁹ Haja vista que a *Dialectica* é uma obra de Pedro Abelardo tão ou mais desconhecida que os outros escritos seus, julgamos ser necessário que neste momento façamos a sua apresentação. A *Dialectica* de Pedro Abelardo somente em 1836 teve a publicação de alguns de seus extratos, pelo trabalho de Victor Cousin em

Dessarte, abordaremos no primeiro capítulo a questão dos universais, visto que encontramos já nas respostas dadas por Pedro Abelardo a este tema um direcionamento para a perspectiva da lingüística e da gnosiologia. O problema dos universais é um dos problemas centrais da filosofia medieval. No entanto, esta questão encontra a sua formulação explícita já na fase final da filosofia antiga com o neoplatônico Porfírio. Podemos distinguir nela muitos aspectos. Há uma questão ontológica, referente à possível existência de entidades supra-sensíveis. Há também uma questão lógico-lingüística, referente ao significado e uso dos termos gerais como possíveis nomes de predicado; e, também, há uma questão gnosiológica sobre a construção e a validade dos conceitos universais. Trata-se, pois, de um problema crucial, para o qual convergem questões fundamentais de ontologia, lógica, teologia, cosmologia, psicologia e lingüística.

Ouvrages inédits d'Abélard. Paris, 1836. p 173-503. A edição da qual nos servimos no presente estudo é a primeira edição completa editada por L. M. De Rijk, em 1956 (veja Referências Bibliográficas). De acordo com De Rijk, a *Dialectica* de Pedro Abelardo encontra-se na Biblioteca Nacional de Paris sob o número Lat. 14.614, em um manuscrito proveniente do Priorado de São Vitor. Tal manuscrito mede 270 x 190 mm, com escrita em uma única coluna, cuja mancha ocupa 220x 135 mm. A primeira parte do manuscrito (dos fólhos 1 a 114^r) contém cartas do Papa Clemente IV, seguida de um modelo de cartas de alguém chamado Transmundus (dos fólhos 114^v a 116^v). A segunda parte do manuscrito, dos fólhos 117^r a 202^r, consiste no texto incompleto da *Dialectica* de Abelardo. De Rijk supõe que, como o manuscrito é oriundo do Priorado de São Vitor, fundado em 1108 por Guilherme de Champeaux, os seus discípulos tenham destruído as primeiras partes da *Dialectica*, pois elas conteriam ataques ao seu fundador. O texto, em letras góticas, tem-se como certo que seja do século XII. Cada fólio possui 47 ou 48 linhas escritas, com exceção dos fólhos 128^v que possui somente 18 linhas de texto, e do último fólio, que possui 35 linhas e conclui com a fórmula EXPLICIT FELICITER. Conforme De Rijk, não há dúvida quanto a *Dialectica* ser de autoria de Pedro Abelardo, pois o seu discípulo João de Salisbury, em *Policraticus* II, 22, 129¹³⁻¹⁹, cita uma passagem do *Tractatus Tertius* da *Dialectica* (D. III, 271^{25s}). As fontes nas quais Abelardo preparou o seu projeto da *Dialectica* são os comentários e textos de Boécio, a saber: *In Isagogen Porphyrii Commenta*, *In Categorias Aristotelis Libri IV*, *In Librum Aristotelis De Interpretatione, Introductio ad Categoricos Syllogismos*, *De Syllogismis categoricis*, *De Syllogismis hypotheticis*, *De Differentiis topicis*, *De institutione arithmetica*, *De institutione musica* e o *De Diuisionibus*. Das obras de Aristóteles citadas, encontram-se os livros *Categorias*, o *De Interpretatione*, os *Analytica Priora I* e os *Sophistici Elenchi*. De Horácio, Abelardo cita passagens das *Epistulae*. De Cícero, os *Topica*. De Macróbio, o *Somnium Scipionis*. De Mario Vitorino, o *De Definitionibus*, e de Prisciano, os livros *De Accentibus* e *Institutiones grammaticae*. No tocante à sua divisão, a *Dialectica* está dividida em cinco *Tractatus*. O *Tractatus Primus*, intitulado *Liber Partium*, está dividido em três volumes, contendo cada volume outros três livros. O *Tractatus Secundus*, intitulado *De Categoricis* está, por sua vez, dividido em três livros. O *Tractatus Tertius*, intitulado *Topica*, está dividido em dois livros. O *Tractatus Quartus*, intitulado *De Hypotheticis*, está dividido em dois livros; o *Tractatus Quintus*, intitulado *De Diuisionibus et Definitionibus*, está dividido, por sua vez, em dois livros. No que diz respeito à data de sua composição, estudos históricos, envolvendo filologia e filosofia, chegaram à conclusão de que Abelardo escreveu a *Dialectica* em três redações sucessivas e que, após sucessivas re-elaborações e acréscimos, o texto da *Dialectica* que possuímos pode ser tido como oriundo do últimos anos de Abelardo (1140-1142). Sobre a datação da *Dialectica*, há também uma discussão empreendida por L. Nicola D'OLWER (Sur la date de la *Dialectica* d'Abélard. In: *Revue du Moyen Âge Latin*, I, (1945), p. 375-390.

Tendo presente aquele dito de Eteócles, o qual afirma que “se para todos fosse bela e sensata a mesma coisa, não haveria questão disputada pelos homens”¹⁰, ao analisarmos a questão dos universais faremos no primeiro capítulo uma exposição sobre o problema dos universais na *Isagoge* de Porfírio; traçaremos, em seguida, alguns aspectos da teoria do conceito na filosofia estóica e as respostas oferecidas ao problema dos universais no ambiente do realismo, nominalismo e no conceitualismo.

Na visão de Abelardo descrita na *Logica Ingredientibus* (LI)¹¹, os universais são nomes, mas não nomes de entidades reais positivas, e sim entes da razão, os quais têm uma existência mental independente da continuidade de sua existência física. Consideraremos a tríplice significação que Abelardo professa existir nos nomes universais, isto é, a sua significação real, a sua significação intelectual e a sua significação imaginária. Há de se ter presente que Pedro Abelardo constrói a sua teoria acerca dos universais a partir de sua teoria da intelecção e de sua teoria da linguagem. Procuraremos ter presentes as suas considerações sobre a possibilidade de os universais portarem, de alguma maneira, a sua função significativa, embora careçam de sua função referencial quando os entes particulares dos quais eles poderiam ser predicados não mais existem. A subsistência de uma função significativa de nomes universais está posta em razão da significação intelectual de um nome universal. A garantia de sua subsistência está na intelecção: “... como o nome rosa, quando já não há mais rosas, o qual, entretanto, ainda é tão significativo em virtude da intelecção, embora careça de denominação, pois, de outra sorte, não haveria a proposição: nenhuma rosa existe”¹².

¹⁰ “εἰ πᾶσι ταυτὸν καλὸν ἔφθ σοφὸν θ ἄμα, οὐχ ἦν ἀμφιλεκτός ἀνθρώποις ἐπις (...). / “Si omnibus idem esset pulcrum simul sapienterque dictum, non esset ambigua inter homines dissensio: (...)”. ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ - EURIPIDIS FABULAE. Recognouit, latine uertit, in duodecim fabulas annotationem criticam scripsit omnium ordinem chronologicum indagauit, Theobaldus Fix. Inest uarietas codicum parisinorum 2817 et 2887 accurate excerpta. Paris: Firmin Didot, 1844. Versos 499-500, p. 84.

¹¹ Conforme explicitamos anteriormente, Bernhard Geyer editou a *Logica Ingredientibus* como uma reunião de três glossas de Pedro Abelardo, a saber: a *Glossae super Porphyrium*, a *Glossae super praedicamenta Aristotelis* e a *Glossae super Peri hermeneias*. No que diz respeito às citações da *Logica Ingredientibus*, não obstante sabermos da divisão empreendida por Bernhard Geyer, utilizaremos o sistema já consagrado em alguns autores como Kneale e Kneale, Ulivi, Coxito e Libera, os quais a citam em seu conjunto, isto é, o número da página seguido da numeração das linhas, v. g.: LI 11, 5-6.

¹² “... ut rosae nomen <non> iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significatiuum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est.” LI 30, 3-5./ LPP, p. 76.

No segundo capítulo, analisaremos as críticas de Pedro Abelardo ao realismo. Exporemos as duas teorias realistas defendidas por Guilherme de Champeaux, a saber, a teoria da essência material (TEM) e a teoria da não-diferença (TND). A crítica abelardiana a estas duas teorias de Guilherme de Champeaux será exposta neste capítulo, bem como as críticas às duas evoluções decorrentes da teoria da não-diferença (TND), conhecidas como teoria da *collectio* e teoria da *conuenientia*, respectivamente propostas por Goscelino de Soissons (*Gausleno Suessionensi*) e Gualtério de Mortagne (*Gautero de Mauritania*). Apresentaremos as características do conceitualismo abelardiano, a sua teoria do *status communis* ou da *similitudo*, seguida por uma exposição tópica sobre a teoria da abstração presente nos textos abelardianos.

Apresentaremos no terceiro capítulo a solução de Pedro Abelardo aos problemas a respeito dos universais presentes na *Isagoge* de Porfírio. Apoiados nos textos da LI, exporemos a estrutura argumentativa interna da resolução proposta por Abelardo, demonstrando, assim, que, segundo o autor, o problema dos universais funda-se sobre um problema lingüístico de uma errônea transferência das propriedades do universal das palavras para as coisas.

É importante esclarecer, entretanto, que, ao iniciarmos uma análise conforme nos propomos nos capítulos deste trabalho, procuramos oferecer um reforço à idéia de que para Abelardo o problema dos universais é apenas e nada mais que um problema lingüístico. Estamos cientes que deveria acompanhar este nosso estudo uma fundamentação histórica das bases gramaticais utilizadas desde Boécio até Abelardo, pois acreditamos que encontraríamos nestas bases grande parte das ferramentas necessárias para entender as concepções lingüísticas vigentes entre os séculos VI e XII¹³. Entretanto, dada a exigüidade de tempo e o caráter não exaustivo no trato de um tema de uma dissertação de mestrado, oferecemos por ora o reconhecimento de nossa fraca visão conjuntural da *opera omnia abaelardiana*, razão pela qual devem ser examinadas as proposições que expomos tendo presente o conteúdo das obras consultadas e a possibilidade de uma interpretação particular. Nosso trabalho, embora tenha pautado-se pela idéia de Abelardo de que a ciência é expansível e aberta a novas contribuições,

¹³ Ao indicarmos este intervalo de séculos, queremos chamar atenção para a herança da concepção lingüística das *Institutiones Grammaticae* herdadas de Prisciano, repetidas por Boécio e assimiladas por Abelardo e seus contemporâneos.

coloca-se também sob o signo da dúplice necessidade no processo de fomento da ciência, a saber: a necessidade do diligente estudo nas autoridades e fontes históricas (*multorum auctoritas*) e a necessidade de que o estudo diligente sirva *ad communem omnium utilitatem*¹⁴.

¹⁴ D, t. V, lib. I, 535, 4-8.

1 - O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS

1.1 - O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS NA *ISAGOGE* DE PORFÍRIO

Em sua obra *Isagoge*¹⁵, composta como uma carta a seu discípulo Crisaório com o intuito de fornecer-lhe as chaves para compreender o primeiro livro do *Organon* aristotélico, Porfírio de Tiro (232/3-304) acaba por sistematizar, pela primeira vez, perguntas a respeito da realidade dos universais, perguntas essas que repercutirão durante toda a Idade Média.

Segundo Walzer¹⁶, das obras de Porfírio, somente da *Isagoge*, composta na Sicília entre os anos de 268 a 270, conservou-se tanto uma versão completa grega quanto uma arábica. Ela possuía uma importância tão grande que chegou a ser a primeira obra lógica que um iniciante deveria conhecer tanto no curso filosófico neoplatônico grego quanto no curso filosófico arábico.

O tema principal do qual se ocupa Porfírio na *Isagoge* é compreender e explicar ao discípulo a definição das cinco vozes propostas por Aristóteles, a saber: o gênero (γένος), a espécie (εἶδος), a diferença (διαφορά), o próprio (ἴδιου) e o acidente (συμβεβηκός). No entanto,

¹⁵ ΕΙΣΑΓΩΓΗ, conforme o título original da obra, significa Iniciação. Para uma análise comparativa dos textos, fizemos uso da *Isagoge* no seu texto grego, conforme edição de Adolfo Busse (1887), na qual toda citação grega se baseou. A edição da *Isagoge* em língua portuguesa consultada e citada é a da Guimarães Editores (PORFÍRIO. *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Trad., pref. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimarães, 1994).

¹⁶ WALZER, Richard. "Porphyry and the Arabic Tradition". In: *Entretiens sur l'Antiquité classique*, T. XII, Porphyre, Fondation Hardt, Vand oeuvres, Genève, 1965.

observa-se que os predicáveis propostos por Porfírio não coincidem no todo com os predicáveis propostos por Aristóteles.

De fato, Aristóteles nunca propôs cinco vezes como Porfírio apresenta a Crisaório, mas sim, quatro vezes. Ao tratar dos predicáveis gerais com os quais se constroem proposições e argumentos, o Estagirita apresenta no Livro I dos *Tópicos*¹⁷ os quatro predicáveis (ou vozes), os quais são: a definição, o próprio, o gênero e o acidente. Porfírio suprime a ‘definição’ e acrescenta a ‘diferença’ e a ‘espécie’.

Por causa do estudo destes cinco termos, a obra de Porfírio recebeu, com o passar do tempo e o gosto dos copistas, diversos nomes, tais como *Quinque Voces*, Pentáfono, Tratado dos Cinco Universais (Περὶ πέντε φωνῶν), *Institutiones Porphyrii*. Ou ainda, abreviando-se o título, *Porphyrii Isagoge* ou *Librum Porphyrii*.

No entanto, é justamente no trecho I, 10-12 da *Isagoge* que Porfírio se intimida ao não responder às três perguntas relativas ao gênero e à espécie:

Antes de mais, no que refere aos gêneros e 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 que evitarei falar: é um problema muito complexo, que requer uma indagação em tudo muito extensa¹⁸.

Não obstante o próprio Porfírio tenha se recusado a responder estas questões, considerou as possibilidades da subsistência do universal: seja em si mesmo, seja no pensamento; seja corporal ou incorporealmente; quer seja separado dos sensíveis ou imanente aos sensíveis. Dado que a partir da segunda pergunta já descarta a possibilidade da subsistência

¹⁷ ARISTÓTELES. “Tópicos”. In: *Tratados de Lógica (Organon) I*. Trad., introd. e notas de Miguel Candel Sanmartín. Coleção: Biblioteca Clásica Gredos, 51. Madri: Gredos, 1982 (2ª. reimpressão). Aristóteles apresenta os predicáveis em dois momentos do livro primeiro dos Tópicos, a saber: I, 5, 101b ss., e também em I, 8-9, 103b 7a 19.

¹⁸ “αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κέλται εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστώτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὐσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως (...) – *Prophyrii Introductio in Aristotelis Categoriae Commentarium*, 10-12. In: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. V. IV, pars I. Berlim: Adolfo Busse, 1887. O texto em língua portuguesa utilizado é o da já citada edição da *Isagoge* da Guimarães Editores, p. 50-51.

dos universais *in intellectibus*, podemos afirmar que Porfírio considera como hipótese de investigação válida a de reduzir o universal tão somente à subsistência ontológica.

Podemos dizer que, ao tratar do gênero e de sua relação com a espécie¹⁹, Porfírio afirma a proeminência ontológica do gênero sobre a espécie, e desta sobre os indivíduos. Pedro Abelardo acusa ter percebido uma reificação do universal em Porfírio, reificação esta que considera a subsistência ontológica do universal superior à realidade subsistente dos particulares ou individuais:

O próprio Porfírio, também, ao afirmar que a espécie é constituída de gênero e diferença, situou-os na natureza das coisas. Donde se colhe, evidentemente, que as próprias coisas estão contidas no nome universal²⁰.

Afirma Riani²¹ que o debate em torno da natureza dos conceitos universais não é algo que foi proposto somente na Idade Média, como geralmente se supõe. Era um debate já presente nas discussões filosóficas dos estóicos, e aparentemente interminável, como afirma Sexto Empírico: “Ainda que a batalha em torno deles segue sendo interminável”²².

A opinião de que os universais eram simples concepções do intelecto já era defendida desde Górgias até Antístenes, bem como por alguns estóicos, como Atenodoro, Cornuto e Eustáquio. A teoria materialista da sensação e do conhecimento, presente na Academia Antiga, fez com que alguns de seus membros estóicos optassem por defender a idéia de que os universais são realidades substanciais em si e corpóreas. A concepção platônica dá um embasamento à idéia de que os universais são realidades em si, incorpóreas e separadas. Em

¹⁹ Tal constatação parte da leitura dos parágrafos 12, 13ss: 24, 2ss; 25 e 29ss. da *Isagoge*. A sua afirmação da proeminência ontológica do gênero e da espécie sobre os indivíduos encontra-se mais explicitamente exposta ao afirmar que os gêneros e as espécies são por sua natureza anteriores às substâncias individuais: τὰ δὲ γένη καὶ τὰ εἶδη φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν. *Isagoge*, 17, 9-10.

²⁰ “Porphyrius, cum uolui speciem ex genere et differentia confici, haec in rerum natura assignauit. Ex quibus manifestum est uniuersali nomine res ipsas contineri”. LI 9, 26-28/ LPP, p. 45.

²¹ RIANI, Mercedes: *El destino historico de Isagoge: el “Problema de los Universales” en la Edad Media*. Separata de Cuaderno de Filosofia. Ano XIII – Número 19 – 1973 – Buenos Aires.

²² “καίπερ ἀνηνύτου καθεστῶσης τῆς περὶ αὐτῶν μάχης” Adv. Math. VII, 262 apud RIANI, Mercedes: *El destino historico de Isagoge: el “Problema de los Universales” en la Edad Media*. Separata de Cuaderno de Filosofia. Ano XIII – Número 19 – 1973 – Buenos Aires.

Aristóteles e Alexandre de Afrodísias, encontra-se sem dúvida a idéia de que os universais não são realidades separadas, mas sim subsistentes apenas nos sensíveis.

Aristóteles, no capítulo I da obra *Categorias*²³, explica qual diferença existe entre homônimos, sinônimos e parônimos, e afirma no capítulo II que as expressões ou são simples ou complexas. Afirma, ademais, que toda expressão simples significa ou uma substância ou uma qualidade, ou, ainda, uma das restantes categorias. No capítulo V de *Categorias*, Aristóteles faz a distinção entre substância primeira (πρῶτη οὐσία) e substância segunda (δεύτερα οὐσία).

Desta forma, a distinção de substâncias ocorre porque:

Substância é, no sentido mais literal, primário e comum do termo, aquilo que nem é predicado de um sujeito nem existe num sujeito, como por exemplo o homem individual ou o cavalo. Substâncias segundas chamam-se aquelas coisas às quais, como espécies, pertencem as coisas chamadas substâncias no sentido primário e também o gênero destas espécies. Por exemplo, o homem individual pertence à espécie homem e o gênero desta espécie é animal. Estas, são, então, chamadas substâncias segundas como por exemplo, homem e animal²⁴.

Alguns comentadores, como Kneale e Kneale²⁵, afirmam que Aristóteles não chegou a pensar na ambigüidade do seu texto. Estaria Aristóteles falando acerca de expressões lingüísticas ou daquilo que elas simbolizam? Seus pósteros, filósofos e lógicos, fazem uso de dispositivos indispensáveis para fazerem-se compreender: o uso de aspas e a livre invenção de substantivos abstratos. De acordo com Kneale e Kneale:

Esta deficiência da língua grega já tinha sido uma fonte de confusão na filosofia de Platão e a sua reprodução nas traduções latinas de Aristóteles constituiu mais tarde uma dificuldade para os filósofos medievais quando discutiram as teorias dos universais²⁶.

²³ ARISTÓTELES. “Categorias”. In: *Organon I*. Trad., pref. e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

²⁴ ARISTÓTELES. *op. cit.*, 5, 2a 11-19, p. 48.

²⁵ KNEALE, W. e KNEALE, M. *O desenvolvimento da Lógica*. Trad. de M. S. Lourenço. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.

²⁶ KNEALE, W. e KNEALE, M., *op. cit.*, p. 29.

No tratado das *Categorias*, não aparece claro se Aristóteles está se referindo a palavras, a conceitos ou a coisas. Essa ambigüidade desaparece em Porfírio, quando afirma que: “Porque como as coisas são, assim são as expressões que primeiro as exprimem”²⁷. Desta forma, Porfírio colocou o problema dos universais como uma questão que versa sobre a referência dos termos gerais.

Segundo Bertelloni (1995)²⁸, pode-se afirmar que a causa da introdução do uso do termo *res* para referir-se ao universal está na tradução feita por Boécio da obra *De interpretatione* (7, 17a 38ss). O autor observa ter sido esta a primeira vez que, na Idade Média, se tem notícia de uma reificação sofrida pelo universal²⁹.

O próprio Pedro Abelardo, quando principia a investigação sobre a possibilidade de aplicação dos universais às palavras e às coisas, não deixa de acusar a recepção da idéia de que Aristóteles, no *Peri hermeneias*, apresenta o universal como uma *res*:

O que a autoridade parece atribuir tanto às coisas quanto às palavras. Com efeito, o próprio Aristóteles aplica-o às coisas, quando propunha logo antes da definição do universal o seguinte: uma vez que **algumas coisas** são universais e outras singulares, chamo universal o que é naturalmente apto para ser predicado de muitos, e, de singular, o que não o é etc³⁰.

Embora Abelardo e os seus antecessores tenham considerado o texto do *De interpretatione* como chave para compreender a aplicação do universal, o questionamento mais elaborado sobre a questão encontra-se, pois, não nos textos de Aristóteles, mas sim, na *Isagoge* de Porfírio.

²⁷ “ὡς γὰρ ἔχει τὰ πράγματα, οὕτως καὶ αἱ ταῦτα πρῶτως δηλοῦσαι λέξεις”: Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Expositio per Interrogationem et Responsonem. In: Commentaria in Aristotelem Graeca. V. IV, pars I. Berlim: Adolfo Busse, 1887, p. 71 apud Kneale, *op. cit.*, p. 29.

²⁸ BERTELLONI, F. C. “Status...quod non est res. Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo”. In: Mediaevalia. Textos e Estudos. n. 7-8, (1995), Porto, p. 153 – 176.

²⁹ BERTELLONI, F. C. *op. cit.*: p. 155 – 156.

³⁰ “Quod <uniuersale> tam quam rebus uocibus adscribere uidetur auctoritas, rebus quidem ipse Aristoteles, ubi ante uniuersalis definitionem statim praemisera sic dicens: ‘Quoniam autem haec **quidem rerum** sunt uniuersalia, illa uero singularia; dico autem uniuersale quod de pluribus natum est predicari, singulare uero quod non etc”. LI 9, 21-25/ LPP, p. 45. Os grifos são nossos.

1.2 - A TEORIA DO CONCEITO NA FILOSOFIA ESTÓICA

Qual é a importância de conhecermos a teoria do conceito na filosofia estóica? Se nos reportarmos que foi Severino Boécio que, na Idade Média, dinamizou a discussão acerca dos universais e que ele transmitiu aos escolásticos a teoria estóica do conceito³¹, poderemos nos aprofundar e perceber a presença desta acepção de conceito notadamente na lógica abelardiana³².

Através da leitura do segundo livro das *Πιρρώνειαι υποθέσεις*³³ (Hipóteses Pirrônicas) de Sexto Empírico, podemos conhecer qual a teoria dos estóicos acerca do conceito e qual a doutrina herdada e mantida acerca da idéia do conceito pelos últimos discípulos da Estoá.

Segundo Sexto Empírico, os dogmáticos diziam que as coisas se apresentam ao nosso entendimento como manifestas ou não manifestas. As coisas que são manifestas são aquelas que nos vêm ao conhecimento por si mesmas, como é o caso ao se dizer: “É dia”. Dentre as coisas que se apresentam como não manifestas estão aquelas que se apresentam (a) como irremissivelmente não manifestas, como, por exemplo, uma resposta à pergunta: “São as estrelas em número par ou ímpar?”; (b) como ocasionalmente manifestas, aquelas que assim se apresentam por me faltarem dados de percepção neste momento, como, por exemplo: “Está chovendo agora na ilha de Molokai?”; (c) e ainda as que se apresentam naturalmente não manifestas: usando o exemplo de Sexto Empírico, só podemos perceber os poros com a inteligência porque vejo que há suor, logo, eles me são naturalmente não manifestos.

³¹ “Transmitida por Boécio à Escolástica latina, ela encontra a sua próxima etapa na lógica de Abelardo (século XII), o qual, acentuando o caráter predicativo do Conceito, negou que ele pudesse ser considerado como uma coisa (*res*), seja como um nome (*uox*) – já nem a coisa nem um nome (que também é uma coisa) podem ser predicados de uma outra coisa – e considerou o próprio Conceito, como um *sermo* (discurso). Diferentemente da *uox*, o *sermo* implica a referência semântica a uma realidade significada (...)”. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Coord. e Rev. por Alfredo Bosi. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Verbete: Conceito, p. 166.

³² Como observa COXITO, Amândio A. *Lógica, Semântica e Conhecimento na Escolástica peninsular pré-renascentista*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981, p. 163: “Ainda que seja difícil comprovar em Abelardo um conhecimento desta tradição, sabemos ao menos que ela se terá propagado à Idade Média através de Boécio”.

³³ SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrônicos*. Livro II (Sobre o Signo). Trad. Antonio Gallego Cao e Teresa Muñoz Diego. Madri: Gredos, 1993. p. 135-181.

Para os dogmáticos, as coisas eram conhecidas através dos seus signos, seus sinais. Visto que não podemos apreendê-las de forma pura em nosso entendimento, reportamo-nos à elas através de seu signo. Embora Sexto Empírico afirme que não há signo para conhecer a verdade nem tampouco demonstração possível para alcançá-la, ele segue a tradição estóica ao afirmar que não há signo nas coisas que se nos apresentam como evidentes, nem tampouco nas que se nos apresentam como absolutamente obscuras. O signo enquanto relação de significação com o objeto de conhecimento só pode haver nas coisas que se nos apresentam obscuras no momento e nas obscuras pela sua própria natureza. Deste modo, a teoria do conceito para os estóicos é uma teoria do signo (*σημείον*).

A teoria do conceito-signo dos estóicos foi formulada sobre duas espécies de signos: os signos evocativos (rememorativos) e os signos indicativos. Quanto aos signos evocativos, Sexto Empírico afirma: “O evocativo, com efeito, está assegurado pela vida, pois que alguém, ao ver fumaça, se recorda do fogo e ao contemplar uma cicatriz, diz que aí deve ter havido uma ferida”³⁴.

Os dogmáticos apresentavam o signo indicativo como toda a apreciação que, em uma implicação válida, forma o antecedente e é reveladora do conseqüente. Assim, afirmavam os dogmáticos que os movimentos corporais são um signo (sinal) da existência da alma. Não obstante Sexto Empírico afirmar que os estóicos aceitassem esta segunda espécie de signo, ele pondera que o modo estóico de conceber o signo indicativo é bem diverso do modo proposto pelos dogmáticos.

³⁴ SEXTO EMPÍRICO. *op. cit.*, Lib. II, 102, p. 171. Tradução nossa.

1.3 – REALISMO, NOMINALISMO E CONCEITUALISMO

Como observa Riani³⁵, o problema dos universais passa na Idade Média a ser visto como uma questão que pode, a partir da sua solução, dar respostas a problemas teológicos. As respostas metafísicas decorrentes do problema dos universais põem em jogo toda a interpretação da natureza de Deus e sua relação com o homem. A pergunta pelos universais constitui-se, pois, num problema crucial para o qual convergem questões fundamentais de ontologia, lógica, cosmologia, lingüística, teologia e psicologia.

Podemos dizer que o problema, do modo como foi colocado por Porfírio, recebia uma resposta platônica ou aristotélica. De um modo, ou os gêneros e espécies subsistem como substâncias (Platão) ou, então, subsistem dentro das coisas sensíveis como sua essência (Aristóteles). Historicamente, afirma-se que Boécio é o responsável pela introdução da discussão a respeito dos universais na Idade Média. Foram os seus comentários à *Isagoge*, anteriormente traduzida pelo retórico neoplatônico Mário Vitorino³⁶ (+ *circa* 380), que lhe mostraram a necessidade de que a obra de Porfírio recebesse uma nova tradução. Boécio faz uma nova tradução e um novo comentário.

A partir da tradução da *Isagoge* feita por Boécio³⁷, o debate ou o problema dos universais é novamente dinamizado. Boécio traduz do grego para o latim do seguinte modo:

³⁵ “En este sentido el ‘problema de los universales’ interesa no sólo a la filosofía (suponiendo que en algún momento se haya dado aislada en la Edad Media) sino a la teología, y no lateralmente sino en su mismo centro. De ahí los apasionamientos, de otro modo incomprensibles, que acompañaron la querrela de los universales. No podemos entrar aquí en este vastísimo problema; insinuemos tan sólo que las interpretaciones de la naturaleza de Dios y su relación con el hombre, dogmas como la Trinidad, la encarnación y la redención, la índole del pecado original, la presencia real en la Eucaristía, la predestinación o libertad del alma, la posibilidad de conocer a Dios, la naturaleza de los ángeles, el orden del mundo y por tanto una imagen de lo social y político, etc, dependen directamente de lo que se decida sobre el alcance y validez del conocimiento de los universales, y que la noción de “definición”, nervio de la Teología y gran caballo de batalla en Bulas y Concilios, está ligada estrictamente al modo en que se interpretem las aparentemente neutras quinque voces”. RIANI, Mercedes, *op. cit.*, p. 202.

³⁶ Historicamente, afirma-se que a tradução da *Isagoge* levada a cabo pelo africano Mário Vitorino, na qual se basearam os primeiros comentários de Boécio à mesma *Isagoge*, tem-se como perdida. Segundo Pinharanda Gomes, P. Monceaux restabeleceu o texto de Mário Vitorino. Para maiores detalhes, remete-se à nota nº 4 presente em GOMES, Pinharanda. “Tradução, prefácio e notas”. In: PORFÍRIO. *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Lisboa: Guimarães, 1994.

³⁷ KNEALE e KNEALE, ao tratarem sobre Boécio afirmam que: “... suas traduções latinas das *Categorias* e do *De Interpretatione* foram na verdade os únicos textos de Aristóteles que estavam ao alcance dos filósofos do período medieval. Investigações recentes sugerem que as traduções dos *Primeiros Analíticos*, dos *Tópicos* e

... de generibus et specibus siue subsistant siue in solis nudis intellectibus posita sint, siue subsistentia, corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an insensilibus posita et circa haec consistentia...³⁸

Apesar de seu grande esforço em traduzir Aristóteles e Platão, tentando mostrar que as doutrinas de ambos eram conciliáveis, bem como o esforço louvável de oferecer uma nova tradução e comentário à *Isagoge*, Boécio não se decidiu sobre qual resposta devia dar ao problema dos universais. Segundo o testemunho de Godofredo de São Vítor (+ 1194), Boécio tinha diante de si diversas respostas e formulações, o que o deixava pasmo diante de tantas respostas:

Senta-se Boécio, pasmo, com esta discussão,
E ouve o que, aqui e ali, dizem os peritos;
Mas claramente não diz quem é o favorito,
Nem presume definitivamente dirimir a questão.³⁹

No entanto, sabendo quais eram as questões aludidas na introdução da *Isagoge*, podemos representar graficamente o problema dos universais tal qual proposto por Porfírio, elencando-as e relacionando-as com as respostas sugeridas pelas tradições platônicas, aristotélicas, nominalistas e nominalistas-verbalistas. Esta representação, antes de ser conclusiva, quer ser uma pré-síntese das diversas respostas apresentadas ao problema dos universais:

		A.1.1 São substâncias incorpóreas (Platão)
	A1 Separadas e fora das coisas sensíveis	
A) Subsistem como substâncias		A.1.2 São substâncias corpóreas
	A.2 Não separadas. Existem nas coisas sensíveis (Aristóteles)	
B) Não subsistem como substâncias, mas são na verdade puro conceito do entendimento (Abelardo)		

dos *De Sophisticis Elenchis* que foram atribuídas a Boécio na primeira edição impressa de suas obras são também autênticas, mas parece que estas não circularam senão só mais tarde. Aparte as traduções, as suas obras de lógica consistem em dois comentários sobre a *Isagoge* de Porfírio (um baseado na tradução de Mário Vitorino e outro na sua própria tradução), um comentário sobre as *Categorias* de Aristóteles, um tratado *De Syllogismo Categorico*, com uma *Introductio ad Syllogismos Categoricos*, um tratado *De Syllogismo Hypothetico*, um tratado *De Diuisione*, um comentário sobre os *Topica* de Cícero e um tratado *De Differentiis Topicis*". KNEALE e KNEALE, *op. cit.*, p. 193.

³⁸ "... sobre os gêneros e as espécies, se são subsistentes ou se existem postos só no puro intelecto, se subsistem no corpóreo ou no incorpóreo e, se porventura subsistem [nas coisas] separadas ou se subsistem [nas coisas] sensíveis e nestas têm sua consistência...". Schol. In Arist., 1 a 8 *apud* notas das páginas 50-52, In: PORFÍRIO. *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Trad., pref. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimarães, 1994.

³⁹ "Assidet Boethius stupens de hac lite./Audiens quid hic et hic asserat perite/Et quid cui faueat non discernit rite/Nec praesumit soluere litem definite."

Os pensadores medievais recebem o problema de Porfírio, adotam a discussão e difundem rapidamente o texto da *Isagoge* traduzido por Boécio. E Boécio, por sua vez, propõe que na discussão deste trecho estejam presentes os vocábulos *res* e *uoces*. Para alguns pensadores medievais, os universais são coisas (*res*), para outros não são coisas, mas sim palavras (*uerba*). Logo se cindem em dois grupos de pensadores: os realistas e os anti-realistas. Dentro do quadro de filósofos chamados de realistas, a posição adotada foi a de propor que os universais existam como coisas não separadas, mas como coisas dentro das ‘coisas sensíveis’, do particular. Haveria, segundo este modo de pensar, defendido por Santo Anselmo de Aosta (1033, +1109), Odão de Tournai (dito também Odoardus ou Odon de Tornay ou Cambray, 1050, +19/6/1113) e a Escola de Chartres, uma natureza comum (exemplar), participada por muitos indivíduos. Há uma certa influência agostiniana nestes pensadores. De acordo com Santo Agostinho, as idéias das coisas, idéias exemplares, já estariam na mente divina:

As idéias principais são pois certas formas ou razões estáveis e imutáveis das coisas, as quais não são formadas e por isso [são] eternas e existem sempre do mesmo modo, contidas na inteligência divina e com ela não têm começo nem morrem; entretanto de tudo que começa e pode acabar e de tudo que de fato começa e termina se diz que é formado de acordo com elas⁴⁰.

A teoria das idéias exemplares engendradas e subsistentes na mente divina, proposta pelo Hiponense, mormente encontrada em vestígios no Livro XV da obra *De Trinitate*, dá apoio filosófico aos defensores de um modo de realismo chamado de realismo exemplarista. De fato, Abelardo conhecia o exemplarismo de Agostinho, porém o reputava a Platão, Macróbio e Prisciano⁴¹. As formas exemplares⁴² existiriam na mente de Deus e estariam acessíveis somente a Deus⁴³ mesmo e, em raros casos, a alguns homens⁴⁴.

⁴⁰ “Sunt namque ideae principales formae quaedam uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipse formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in diuina intelligentia continentur; et cum ipsa neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit”. *De diversis quaestionibus octaginta tribus liber unus.*, q. XLVI, 2 In: Corpus Christianorum, Series Latina 44A, Brépols, Turnholt, 1970.

⁴¹ “Non sine causa maximus Plato philosophorum prae caeteris commendatur ab omnibus...” *Th. Ch., Lib I*, p. 393-394 In: PETRI ABAELARDI. *OPERA – hactenus seorsim edita nun primum collegit titulum ad fidem librorum editorum scriptorumque recensuit notas, argumenta, indices adjecit Victor Cousin adjuvante Carolo Jourdain*. Tomus Posterior. Parisiis: Aug. Durand, 1849. Consulte-se também: *Th. Ch., Lib I*, Col. 1159 – veja-se também algumas colunas anteriores à esta citada, In: PL 178.

⁴² “Quidam uero ideas siue exemplares formas ipsas (effigies rerum) nominat. Quas etiam Plato res incorporeas appellat et diuinae menti adscribit, sicut archetypum mundum formasque exemplares rerum, quas Priscianus

Para os realistas extremados, e o mais destacado foi Guilherme de Champeaux, não haveria mais do que um homem (essência de homem), e a distinção entre os indivíduos seria puramente accidental. Os universais são *ante rem*, isto é, são anteriores às coisas individuais. De um lado, esta tese ajudava a entender a interpretação da doutrina do Pecado Original⁴⁵, pois, uma vez que o primeiro homem contaminou-se, logo a todos os homens se transmitem as marcas do pecado postas em sua essência. Porém, a mesma tese esbarra na possibilidade de considerarem-se todos os seres como tendo a mesma essência ou participarem de algum modo da mesma essência, daí o perigo do panteísmo. Pedro Abelardo se refere a estes pensadores como sendo defensores da *antiqua doctrina*, à qual se contraporarão os *moderni*.

Provavelmente, por *antiqua doctrina* Abelardo estava se referindo aos partidários de um certo platonismo presente nas discussões iniciais sobre a essência material. Entretanto, toda a terminologia carece de suporte quando novas doutrinas sobrepõem-se às doutrinas anteriores. Müller⁴⁶, apoiada por estudos em renomados autores⁴⁷, traça uma distinção quanto à nomenclatura dos seguintes períodos da lógica medieval: *logica uetus*, *logica noua* e *logica moderna*⁴⁸. De acordo com Nascimento⁴⁹, Pedro Abelardo estaria vinculado à *logica vetus*

in primo Constructionum dicit intelligibiliter et in mente diuina constituisse, atequam in corpora prodiret, dum secundum hoc quod praescisset, operaretur”. LI, 314, 13-24.

⁴³ “Inde etiam bene diuinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, uix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam, conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit. Deus uero cui omnia per se patet, quae condidit, quique ea antequam sint, nouit, singulus status in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est, qui [solam] solus ueram habet intelligentiam.” LI 23, 6-13/ “Daí também tais concepções por abstração serem atribuídas à mente divina, mas não à humana, porque os homens, que conhecem as coisas apenas pelas sensações, raramente ou nunca se elevam a uma simples inteligência desse tipo e o caráter sensível exterior dos acidentes impede-os de conceber de modo puro as naturezas das coisas. Deus, porém, a quem todas as coisas que criou são patentes por si mesmas, e que as conheceu antes que existissem, distingue cada um dos estados em si mesmo e a sensação não é impecilho para Aquele que é o único a possuir a verdadeira inteligência.” LPP, p. 66.

⁴⁴ Abelardo ocupa-se em explicar a questão de o conhecimento das idéias exemplares ou universais estar reservado a Deus e a um pequeno número de homens nos parágrafos 20 a 22 do TDI.

⁴⁵ Gn. 2 e 3 e Rm. 5,12.

⁴⁶ MÜLLER, Paola. “Introdução”. In: Guilherme de Ockham: Lógica dos termos. Porto Alegre: EDIPUCRS – Univ. S. Francisco, 1999.

⁴⁷ Em seu trabalho, a autora remete o leitor à bibliografia de J. M. Bochenski, Ph. Boehner, A. Broadie, Kneale e Kneale, A. Maierù, E. Moody, J. Pinborg e W. J. Courtenay. MÜLLER, *op. cit.*, p. 12, nota nº 2.

⁴⁸ “Por *logica uetus* entende-se a interpretação tardia antiga (até cerca de 1100) dos textos aristotélicos de lógica conhecidos (*Categorias* e *Sobre a Interpretação*), transmitidos pelos comentaristas neoplatônicos e

quanto ao conteúdo de seus estudos⁵⁰. Talvez uma pesquisa mais profunda na *Dialectica* mostre que Abelardo superou os seus estudos ‘curriculares’ e, mesmo sem conhecer todo o *Corpus Aristotelicum*, poderia ser inscrito como um filósofo que, adiantando-se ao seu tempo, formulou uma nova leitura semântico-lingüística a partir de Aristóteles e Prisciano.

Quanto à posição anti-realista, ela pode ser dividida em duas facções: a nominalista-verbalista e a conceitualista. A posição nominalista-verbalista surge como uma segunda resposta ao problema colocado por Porfírio e tem a sua origem em filósofos que consideraram o problema a partir da idéia de contraposição presente entre *res* e *uerba*, proposta por Boécio.

A posição de considerar os universais como *in uoce* e não *in re* é, na realidade, bem anterior ao mestre de Abelardo, Roscelino de Compiègne (*Roscelinus Compendiensis*, circa 1050, +1120). Já Odão de Tornai havia descrito que Raimberto de Lille considerava os universais *in uoce*: “...*dialecticum non iuxta quosdam modernos in uoce, sed more Boethii antiquorum doctorum in re discipulis legebat. Unde et magister Rainbertus qui in eodem tempore in oppido Insulensi dialecticam clericis suis in uoce legebat...*”⁵¹.

enriquecidos sucessivamente por estudos pós-aristotélicos, sobretudo estoicos. As indagações lógicas se reforçam com repertórios enciclopédicos compilados por autores como Marciano Capella (*De Nuptiis Mercurii et Philologiae*), Cassiodoro e Isidoro de Sevilha (*Etymologiae*). São conhecidos e utilizados também os comentários de Boécio sobre Aristóteles, mas só no século XI é que se divulga toda a obra lógica de Boécio. A *logica noua* ocupa-se com o estudo da teoria aristotélica “pura” dos silogismos e da doutrina geral do método. É o período em que florescem os grandes escolásticos, que concebem a lógica como um *organon* a serviço das outras ciências. O todo *logica uetus* e *logica noua* é chamado *logica antiqua*. A *logica moderna* ou *logica modernorum* desenvolveu-se a partir do século XII – graças à introdução das obras de Aristóteles – e se ocupa, sobretudo, da análise semântica da lógica de Aristóteles, da definição do objeto próprio da lógica, de agregá-lo à ontologia e de elaborar uma doutrina geral do método. (...)”. MÜLLER, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁹ NASCIMENTO, Carlos Arthur do. “Introdução, tradução e notas”. In: ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 1994.

⁵⁰ “De fato, a carreira intelectual de Abelardo se perfaz antes da vaga de traduções em que literalmente submergiu a Europa Ocidental na segunda metade do século XII. Aristóteles é para ele sobretudo um mestre de lógica, já que não teve acesso senão a uma parte do *Organon*, **pois só temos certeza de que conheceu As Categorias e o De Interpretatione, que, acrescidos à Introdução às Categorias (Isagoge) do neoplatônico Porfírio** (232/3-304), constituíam justamente o núcleo do que foi denominado posteriormente de ‘Lógica velha’, comportando esta também os comentários de Boécio às três obras referidas e mais quatro tratados seus.” NASCIMENTO, *op. cit.*, p. 15-16. Os grifos são nossos.

⁵¹ Herimanni liber de restauratione S. Martini Tornac, apud REINERS, J. Der Nominalismus in der Frühscholastik. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VIII, fasc. 5, p. 11, n.º 2.

Recordamos Otto de Freisingen (*Otho Frisingensis*, circa 1111/14, +22/9/1158), que afirmava ser Roscelino o primeiro a apresentar o nominalismo como modo de explicar os universais: “... *Rozelinum quemdam, qui primus nostris temporibus in logica sententiam uocum instituit...*”⁵². O próprio Santo Anselmo, que considerava a Roscelino um dos hereges da dialética - *dialectice haeretici* –, propunha que os *moderni* deveriam ser *exsufflandi* durante dos debates teológicos, por causa das suas proposições decorrentes da consideração dos universais *in uoce*: “...*dialectici, imo dialectici haeretici qui nonnisi flatum uocis putant esse uniuersales substantias...*”⁵³.

Mencionamos ainda o discípulo de Abelardo, João de Salisbury (*Ioannis Saresberiensis*, 1115, +1180), que escreveu sobre a *sententiam uocum* de Roscelino nos seguintes termos: “*Fuerunt et qui uoces ipsas genera diceret esse et species; sed eorum iam explosa sententia est et facile cum auctore suo euanuerit...*”⁵⁴. A sua descrição precisa reafirma o destaque que as idéias de Roscelino possuíam, ao interpretar os universais *in uoce*: “*Alius ergo consistit in uocibus (licet haec opinio cum Rocelino suo fere omnino iam euanuerit), alius...*”⁵⁵.

Assim, para Roscelino de Compiègne, os universais são palavras vazias, sem sentido, uma vez que existem apenas ‘indivíduos humanos’, e não a ‘humanidade’. Os universais não são coisas, mas sim palavras (*uoces*), pelas quais designamos um conjunto de coisas semelhantes que coincidem em algumas propriedades comuns. Como observa Leite Júnior⁵⁶, Roscelino:

⁵² OTHO VON FREISINGEN. *De Gestis Frederici I*, 1. I, col. XLVI. In: *Bouquet – Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1738, t. XIII p. 564. Aqui, convém que recitemos também o testemunho de Aventino: “His quoque temporibus fuisse reperio Rucelinum Britannum, magistrum Petri Abelardi, noui lycaei conditorem, qui primus scientiam uocum siue dictionum instituit, et nouam philosophandi uiam inuenit.” Auentini, Lib. Vi Ann. Bojor., apud Andreae Quercetani Notae, In: PL 178, col. 115.

⁵³ SANTO ANSELMO. *De Fide Trinitatis. Contra blasphemias Ruzelini siue Roscelini*, In: PL 158, 2, 265A E.

⁵⁴ JOÃO DE SALISBURY. PL 199, *Metalogicus*, II, 17, col. 665 A. (PL 199, 784B-868C s).

⁵⁵ JOÃO DE SALISBURY. *op. cit.*, II, 17, 874 C.

⁵⁶ LEITE JÚNIOR, Pedro. *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

(...) sustentava que os universais (gêneros e espécies) não passavam de *flatus uocis*, isto é, meras emissões de voz. Isso significava que os universais reduzir-se-iam à materialidade física das palavras, ou seja, aos seus componentes materiais (letras e sílabas)⁵⁷.

No que diz respeito ao debate entre o realismo moderado de Abelardo e o chamado vocalismo ou nominalismo de Roscelino, o próprio Abelardo deixou consignado em seus escritos o testemunho de sua apreciação sobre o tema. Na carta escrita ao bispo de Paris para defender-se da acusação de heresias, Abelardo aponta para a heresia em que incorria Roscelino, ao afirmar que nenhuma coisa possui partes:

... considera na sua dialética que nenhuma coisa possui partes, ele [Roscelino] perverte a Sagrada Escritura com uma tal imprudência que, na passagem onde é dito que o Senhor comeu ‘uma parte de peixe assado’, é constringido a sustentar que se trata de uma parte desta expressão ‘peixe assado’ e não da coisa.⁵⁸

Do mesmo modo, na D. Abelardo rebate a *insana sententia* de Roscelino, que afirmava ser um paradoxo uma vez que as partes são anteriores ao todo e o todo é apenas a união das partes, logo este todo deveria – segundo Roscelino – ser anterior a si mesmo:

Nosso mestre Roscelino tinha uma insensata doutrina de pretender que nenhuma coisa fosse constituída por partes, mas como atribuía a espécie somente às palavras, assim fazia às partes. Se dizia que esta coisa que é uma casa é constituída de outras coisas: um muro e um alicerce, ele atacava [esta asserção] argumentando assim: se supõe-se que esta coisa que é um muro seja uma parte desta coisa que é uma casa, então, uma vez que a mesma casa não é nada além do que este mesmo muro, um teto e alicerce, o muro será uma parte de si mesmo e do resto, mas como poderá ser uma parte de si mesmo? Além disso, toda parte é por natureza anterior a seu todo, ora, como se pode dizer que o muro é anterior a si e ao resto, dado que não é absolutamente anterior a si?⁵⁹

⁵⁷ LEITE JÚNIOR, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸ “... cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat, ita diuinam paginam impudenter peruertit, ut eo loco, quo dicitur Dominus partes piscis assi comedis, partem huius uocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur.” Petri Abaelardi Epistolae XIV in PL 178, 358 B²⁻⁷. A passagem bíblica aludida se encontra no Evangelho de Lucas 24,42.

⁵⁹ “Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare uellet, sed sicut solis uocibus species, ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento, constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat; si res illa quae est paries, rei illius quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et ceterorum pars erit. At uero idem quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius: si omnis <pars> naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicitur, cum se nullo, modo prior sit? D. 554, 37 – 555, 9.

Roscelino, por sua vez, espera o momento oportuno para enviar a Abelardo uma rancorosa carta⁶⁰, na qual o difama e ri de sua maior calamidade, a castração. A resposta de Roscelino é forte, porém coerente com o seu pensamento. Se admitirmos que as coisas possuem partes, então assim como uma casa sem suas partes constitutivas já não é mais casa, mas sim uma casa-incompleta, então:

Se não és nem clérigo, nem leigo, nem monge, não sei por que nome te chamar. Com teu hábito de mentir, dirás que devo te chamar de Pedro. Mas acontece que um nome do gênero masculino perde seu significado habitual se é separado de seu gênero. Deste modo, os nomes próprios perdem seu significado. Se de uma casa falta uma parede ou o telhado, então ela é chamada de casa imperfeita. A parte que te faz homem te foi tirada. Desse modo, não posso mais te chamar de Pedro: só posso te chamar de Pedro-imperfeito. Eis o testemunho da ignomínia do homem imperfeito: o selo com que tu selas tuas cartas fétidas: representa um ser com duas cabeças – uma de homem, e outra de mulher.⁶¹

Podemos dizer que o argumento de Abelardo repousa sobre o fato de que, para ele, os nomes são atribuídos às coisas segundo o seu significado, e a definição da coisa atribuída à essência da coisa, que persiste independente de qualquer alteração qualitativa-quantitativa⁶². Por outro lado, podemos afirmar que, para Roscelino, as palavras se referem às coisas singulares, das quais a qualidade é inseparável, e, se as coisas singulares sofrem alteração qualitativa-quantitativa, os nomes já não mais servem de referência para a descoberta do sentido, constituindo-se assim em *flatus uocis*.

Em relação à aplicação de sua teoria da primazia do todo em relação às partes ao problema dos universais, Roscelino propõe a aplicabilidade de modo inverso. Assim, neste

⁶⁰ Roscelinus. Epistula ad Petrum Abaelardum (XV), In: PL 178, col. 357 C¹ – 372 A¹⁰.

⁶¹ “Se igitur neque clericus neque laicus neque monachus es, quo nomine te censeam, reperire non ualeo. Sed forte Petrum te appellari posse ex consuetudine mentieris. Certus sum autem, quod masculini generis nomen, si a quo genere deciderit, rem solitam significare recusabit. Solent enim nomina propria significationem amittere, cum eorum significata contigerit a sua perfectione recedere. Neque enim ablato tecto uel pariete domus, sed imperfecta domus uocabitur. Sublata igitur parte, quae hominem facit, non Petrus, sed imperfectus Petrus appellandus es. Ad huius imperfecti hominis ignominiae cumulum uero pertinet, quod in sigillo, quo fetidas illas litteras sigillasti, imaginem dua capita habentem, unum uiri, alterum mulieris, ipse formasti.” Roscelinus. Epistula ad Petrum Abaelardum (XV), In: PL 178, col. 370 D¹⁵ – 372 A⁵.

⁶² O modo de recepção de uma doutrina a respeito da relação entre o todo e as partes por Abelardo não é ainda um assunto muito estudado. Para maiores informações, leia-se HENRY, Desmond Paul. “Abelard’s mereological terminology”. In: *Artistarium – Supplementa II – Medieval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L. M. de Rijk*. Nijmegen: Ingenium Publishers, 1985, p. 65-92.

caso o que existem são as partes, dado que aquilo que consideramos como universais, isto é, os nomes, são meros *flatus uocis*. Cada casa é uma parte do todo universal ‘casa’. O universal que dizemos haver na pluralidade de casas não se refere a nada na ordem do real. Não há na mesma ordem do real uma ‘casa universal’, pois o que existem são apenas partes, e tudo o mais que se disser haver é *flatus uocis*. Roscelino quis com esta teoria afirmar que os nomes dos predicáveis propostos por Porfírio são aplicáveis a outros nomes, como ‘homem’ e ‘animal’, que, por sua vez, não têm um referente em nenhuma essência universal na ordem do real.

Esta posição de Roscelino levou-o a assumir a heresia triteísta⁶³, pela qual foi condenado no Concílio de Soissons, no ano de 1121⁶⁴. Ao aplicar a sua tese de que os universais não seriam nada mais que *flatus uocis* ao mistério da Santíssima Trindade, ele queria fazer entender, e assim o ensinava, que necessariamente a Trindade era composta por três pessoas com três substâncias distintas. Ora, diria Roscelino, se assim não fosse, não só o Verbo teria se encarnado, mas também o Pai e o Espírito Santo⁶⁵.

⁶³ Para um maior aprofundamento filosófico e teológico sobre a heresia triteísta, recomendamos a leitura da fonte primária e mais abundante que é Santo Anselmo, *De Fide Trinitatis. Contra Blasphemias Ruzelini siue Roscelini*, IN: PL 158, 2, 265^A ou a *Epistula De Incarnatione Verbi*, que é outro nome pelo qual esta carta foi editada em duas recensões. Recomendamos também a leitura do verbete “Roscelin”, assinado por M. DE WULF na *The Catholic Encyclopedia, Volume XIII* - Robert Appleton Company - Online Edition In: www.newadvent.org/cathen/13189c.htm.

⁶⁴ “Como alguns dogmas da Igreja, em particular o dogma da Trindade, tinham sido expostos na linguagem do realismo filosófico, esta teoria positiva parecia ser teologicamente perigosa; e, em 1092, Roscelino foi condenado e acusado de triteísmo por instâncias de Anselmo”. KNEALE e KNEALE, *op. cit.*, p. 204.

⁶⁵ A título de ilustração: seguindo o raciocínio de Roscelino, ou opta-se por considerar a Trindade como sendo três substâncias distintas, e cai-se no triteísmo, ou se considera que o Pai e o Espírito Santo também se encarnaram com o Filho, o que pode levar à heresia de Sabélio, conhecida também como Patripassionista. Abelardo, na sua *Epistola et fidei confessio ad Heloissam* (PL 178, col. 375-378), defende-se da acusação de ser seguidor de Sabélio e de apresentar desvios na sua interpretação do mistério da Trindade: “*Spiritum etiam Sanctum Patri et Filio consubstantialem et coaequem per omnia testor, ut pote quem bonitatis nomine designari uolumina mea saepe declarant. Damno Sabellium, qui eandem personam asserens Patris et Filii, Patrem passum autumauit; unde et patripassiani dicti sunt*”. / Eu afirmo que o Espírito Santo é igual e consubstancial em tudo ao Pai e ao Filho, a ele quem chamo muitas vezes, em meus livros, pelo nome de bondade. Condeno Sabélio, que sustentando que a pessoa do Pai é a mesma pessoa do Filho, ensina que o Pai sofreu a Paixão, donde o nome de patripassianos.

Atesta Libera que esta discussão sobre o todo e as partes, presente entre Abelardo e Roscelino, é sucessora das reflexões de Boécio sobre os dois tipos de ‘todo’⁶⁶, a saber, o ‘todo universal’ e o ‘todo integral’⁶⁷.

Encontramos também, embora sem alusão ao nome de Roscelino, na obra SSMP, a posição de Abelardo a respeito dos sofismas que em sua época envolviam a relação do todo com as partes⁶⁸. A obra citada deve ser consultada por ser a maior referência sobre o tema nos escritos de Abelardo.

Assim, pode-se afirmar que Pedro Abelardo recebe a discussão acerca dos universais através das duas correntes de pensamento representadas por Roscelino de Compiègne e Guilherme de Champeaux. Ou seja, ou Abelardo interpretava os universais como coisas (*res*), ou então como meras palavras (*uoces*). Coube ao *Magister palatinus*, tão afeito aos combates dialéticos⁶⁹, construir um terceiro modo de pensar a questão dos universais e defender este seu ponto de vista a respeito dos mesmos.

Para tanto, em defesa de suas doutrinas, Abelardo entra em choque com aquele que havia sido o seu mestre em Loches, Roscelino⁷⁰. Do mesmo modo, conseguiu se indispor também com Guilherme de Champeaux, e isto em duas oportunidades⁷¹.

⁶⁶ LIBERA, Alain De. *Il Problema degli Universali – da Platone alla fine Del Medioevo*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1999. p. 149.

⁶⁷ A compreensão destes dois tipos de ‘todo’ parece ter ocasionado muitas interpretações do problema dos universais. Segundo Leite Júnior, Abelardo demonstra que os partidários de uma das variações da teoria da essência material também não compreenderam a distinção dos dois tipos de ‘todo’, cf. LEITE JÚNIOR, *op. cit.*, p. 55.

⁶⁸ A discussão abelardiana a respeito da relação do todo com as partes perpassa do parágrafo XII até o parágrafo XXXVI da obra *Sententie secundum M. Petrum*.

⁶⁹ Embora, Pedro Abelardo não nomeie as províncias pelas quais passou fazendo-se combatente com as armas da dialética, é sugestivo, aqui, reportamo-nos à sua sede de batalhas pela dialética: “Proinde diuersas disputando perambulans prouincias, ubicumque huius artis uigere studium audieram, peripateticorum emulator factus sum” HCM, 28-30/ “Por isso, perambulando e discutindo pelas diversas regiões, onde ouvia dizer que florescesse o estudo desta arte, tornei-me um êmulo dos peripatéticos.” HMC, p. 51.

⁷⁰ Roscelino esperou o momento oportuno para enviar a Abelardo a já supracitada carta (Roscelinus. Epistula ad Petrum Abaelardum (XV), In: PL 178, col. 357 C¹ – 372 A¹⁰). Nesta mesma carta, por sinal único texto integral que nos chegou de Roscelino, o autor acena para a lembrança de que Abelardo foi, entre os seus alunos, o menor e de que ele renegou o seu primeiro mestre: “Locensis, ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minimus tam diu resedisti.” Roscelinus, I. *op. cit.*: “Em Loches, tu, o menor dos meus discípulos, te assentaste a meus pés como aos de um mestre”.

2 - A CRÍTICA DE ABELARDO AO REALISMO

2.1 – GUILHERME DE CHAMPEAUX: DO REALISMO DA ESSÊNCIA MATERIAL AO REALISMO DA NÃO-DIFERENÇA

Pedro Abelardo tece as suas críticas ao modo de explicar o universal como um ente real a partir da constatação dos erros presentes nas duas formas de apresentar a realidade do universal, propostas por Guilherme de Champeaux (*Willelmus Campellensis*, 1070, +1120/1).

De acordo com a primeira tese de Guilherme de Champeaux, o universal é uma *res* idêntica na diversidade das coisas. Esta primeira teoria sobre os universais proposta por Guilherme de Champeaux é conhecida como teoria da essência material (TEM)⁷². Embora uma

⁷¹ No início, ao ser recebido em Paris como aluno de Guilherme, Abelardo revela que foi bem acolhido... até o momento em que não havia disputado com o mestre (“...primo ei acceptus, postmodum grauissimus extitit HCM 34-35/ HMC, p. 51.). A sua sede de disputar, “...*não como aluno que quer aprender, mas como adversário que quer vencer*” (VILELA, Orlando. *O Drama Heloísa-Abelardo*. 2 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986. p. 54), acaba por provocar a indignação do mestre Guilherme e de seus discípulos. Seriam estes primeiros embates que teriam causado o início e a permanência de toda a perseguição contra ele? É Abelardo quem responde: “Hinc calamitatum mearum, que nunc usque perseuerant ceperunt exordia (...)” HCM 41-42: “Aí, tiveram início as minhas calamidades, que até agora perduram, (...)” HMC, p. 53.

⁷² Não só o testemunho do contemporâneo e discípulo de Abelardo, João de Salisbury, que no *Metalogicon*, II, 17 afirma ser a TEM a *antiqua de uniuersalibus sententia* ensinada por Guilherme de Champeaux. De igual modo, Libera reafirma em seus textos esta nomenclatura para aquela primeira doutrina de Guilherme de Champeaux, v. g. em LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 322; LIBERA. *II*

em si mesma, esta substância única e universal diversificar-se-ia nos indivíduos pelas formas dos *inferiora*, dos indivíduos ou seres que representem esta classe. Esta teoria de Guilherme de Champeaux, que concebe uma *res uniuersalis*, é apresentada por Abelardo, quando diz que:

Com efeito, quanto ao caráter comum dos Universais, ele era de opinião que uma mesma coisa estava toda, simultânea e essencialmente, em cada um dos seus indivíduos, em cuja essência verdadeiramente nenhuma diversidade havia, mas tão somente a variedade por causa da multidão dos acidentes. (...) ⁷³.

Deste modo, haveria uma e a mesma substância real tanto em Platão quanto em Sócrates, e estes somente se diferenciariam quanto aos acidentes. A substância universal presente tanto num quanto no outro se encontra ao mesmo tempo e toda inteira nas coisas mais diversas. Nos seres vivos, há uma só substância que reveste a todos eles, e esta é a substância ‘animal’. A substância ‘animal’ que reveste o boi é a mesma que reveste Platão. Isso significa que o boi e Platão são essencialmente (*essentialiter*) um e o mesmo.

Abelardo afirma que mesmo que esta opinião venha balizada por autoridades, ela é em si insustentável, porque contraria todo e qualquer dado que possamos colher pela física: “*Ainda que as autoridades pareçam concordar muito com ela, a física se lhe opõe de todos os modos*”⁷⁴. Herdeiro da tradição filosófica de Boécio, o qual apresentava a filosofia como uma ciência tripartida⁷⁵, Abelardo entende por física o estudo da *natura rerum* e como função da lógica a de oferecer as regras da argumentação: “(...) para que não leve ao erro, pelos falsos raciocínios, os excessivamente inconstantes, ao parecer assegurar por suas razões o que não se encontra na natureza das coisas (...)”⁷⁶.

problema degli universali..., op. cit., p. 154 e LIBERA, Alain De. *L'art des généralités - Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999, p. 293-294.

⁷³ “Erat autem in ea sententia de communitate uniuersalium, ut eadem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret indiuiduis, quorum quidem nulla esset in essentia diuersitas sed sola multitudine accidentium uarietas” HCM, p. 46 e 48./ HMC, p. 55.

⁷⁴ “Cui etsi auctoritates consentire plurimum uideantur, physica modis omnibus repugnat”. LI 11, 10 s./ LPP, p. 48.

⁷⁵ “Huius autem tres species Boethius distinguit, speculatiuam scilicet de speculanda rerum natura, moralem de honestate uitae consideranda, rationalem de ratione argumentorum componenda, quam logicen Graeci nominant” LI 1, 8-10./ “Boécio distingue três espécies de filosofia, a saber: a especulativa que se ocupa da natureza das coisas, objeto de investigação; a moral que se ocupa da dignidade da vida, objeto de consideração; a racional, denominada lógica pelos gregos, que se ocupa da ordem dos argumentos, objeto de construção” LPP, p. 33.

Se uma e a mesma coisa é o que é essencial a todos os indivíduos, e estes se distinguem apenas pelas formas, Guilherme de Champeaux há de convir com Abelardo que esta essência comum reveste simultaneamente formas opostas, o que é impossível e contrário ao que ensinou Aristóteles⁷⁷. Leite Júnior⁷⁸ sintetiza com clareza quatro argumentos de Pedro Abelardo, que demonstram a impossibilidade da adoção da TEM, pois que: a) ela nega a oposição dos contrários, b) ela nega a diversidade dos seres, c) ela nega a multiplicidade das coisas e d) ela desconhece as noções de substância primeira, substância segunda e acidente.

Pedro Abelardo afirma que, se esta opinião acerca da realidade dos universais é verdadeira, não poderia haver mais de dez essências (em cada categoria não pode haver mais que uma essência). Se não há mais de dez essências, uma para cada categoria, devemos concluir que os acidentes presentes na multiplicidade dos indivíduos também devem ser idênticos porque:

...por exemplo, a qualidade de um é a qualidade do outro, pois ambas são qualidades. Portanto, eles não são mais diferentes por causa da natureza das qualidades do que por causa da natureza da substância, porque a essência da sua substância é uma só, tal como é, igualmente, a das qualidades. Pela mesma razão, a quantidade, por ser a mesma, não os torna diferentes e tampouco nenhum dos outros predicamentos⁷⁹.

Logo, se estes acidentes presentes na multiplicidade de indivíduos fossem idênticos, reduzir-se-iam a uma só e a mesma coisa, não dando oportunidade de origem à diversidade de indivíduos: “Por isso, nenhuma diferença pode provir das formas que, consideradas em si mesmas, não são diferentes, assim como as substâncias também não o são”⁸⁰. Diante da

⁷⁶ “De qua etiam hac ratione conscriptam esse meminit atque eam ad certas argumentationum regulas reductam esse, ne nimium uagos falsis complexionibus in errorem pertrahat, cum id quod in rerum natura non inuenitur, rationibus suis uideatur astruere” LI 2, 1-4 / LPP, p. 34.

⁷⁷ “(...) ut animal formatum rationaliter esse animal formatum irrationalite et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria (...)”. LI 11, 14-16/ (...) de tal modo que o animal informado pela racionalidade é o animal informado pela irracionalidade e, assim, o animal racional é o animal irracional e, desse modo, os contrários estariam simultaneamente no mesmo; ou melhor: já não seriam de modo algum contrários (...)” LPP, p. 48.

⁷⁸ LEITE JÚNIOR, *op. cit.*, p. 52.

⁷⁹ “...ut qualitas unius et qualitas alterius, cum utraque sit qualitas. Non ergo magis ex qualitatum natura diuersi sunt quam ex natura substantiae, quia substantiae eorum una est essentia sicut etiam qualitatum. Eadem ratione nec quantitas, cum sit eadem, differentiam facit nec cetera praedicamenta.” LI 12, 35-40./ LPP, p. 50.

⁸⁰ “Quare nec ex formis ulla potest esse differentia, quae nec in se diuersae sunt sicut nec substantiae.” LI 12, 32 s./LPP, p. 50.

refutação da teoria da essência material, resta a Abelardo dizer que: “(...) é claro que carece totalmente de razão a sentença pela qual se diz que a essência absolutamente idêntica existe simultaneamente em diversos”⁸¹.

Num segundo momento, ao retornar de sua terra natal onde se tratara de uma enfermidade, Abelardo procura Guilherme de Champeaux. Aceito novamente como aluno, Abelardo contesta o mestre e o faz para que o mesmo abandone uma segunda teoria a respeito dos universais. Segundo o relato de Abelardo, Guilherme abandona a TEM: “Ele corrigiu de tal modo esta doutrina, a ponto de, posteriormente, dizer que a mesma coisa existia [nos indivíduos] não essencialmente, mas de modo não diferente”⁸².

A segunda teoria proposta por Guilherme de Champeaux consistia em afirmar que o universal é uma *res* não essencialmente, mas só indiferentemente idêntica nos vários indivíduos. Esta segunda teoria é conhecida como teoria da não-diferença ou indiferença (TND). Os indivíduos são “pessoais”, isto é, são individualmente distintos, tanto pela sua matéria como pela sua forma. No entanto, dirá Abelardo, esta segunda teoria, embora mais perto da verdade, erra ainda por considerar a existência de uma *res* universal. Deste modo, Platão e Sócrates são individualmente distintos, contudo são idênticos no ‘ser-homem’, ou seja, não diferem quanto à existência na natureza humana⁸³.

Se considerarmos a TND do ponto de vista negativo, podemos constatar que Platão não difere de Sócrates enquanto homem (pois ambos são homens) e não difere enquanto pedras (pois ambos não são pedras)! Se, no entanto, considerarmos a mesma TND de um ponto de vista positivo, diremos que Platão enquanto homem convém com Sócrates enquanto homem. Logo, surge uma pergunta que abala esta segunda teoria de Guilherme Champeaux e a remete à mesma objeção dada à primeira teoria: como pode a “humanidade” ser comum a Platão e a Sócrates, se todos os homens se diferenciam tanto pela sua forma como pela sua substância?

⁸¹ “(...) penitus sententiam ratione carere qua dicitur eandem penitus essentiam in diuersis simul consistere”. LI 13, 16-17/ LPP, p. 51.

⁸² “Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter sed indifferenter diceret” HCM, p. 48/ HMC, p. 57.

2.2 – GOSCELINO DE SOISSONS E GUALTÉRIO DE MORTAGNE: DUAS EVOLUÇÕES DA TEORIA DA NÃO-DIFERENÇA

Abelardo encontra críticas também para duas correntes de pensamento que, aceitando a TND, no entanto, divergiam se ela se formava por coleção (*collectio*) ou conveniência (*conuenientia*)⁸⁴. Como observa Bertelloni⁸⁵, Abelardo não nos transmitiu a qual variante da teoria da indiferença Guilherme de Champeaux⁸⁶ pertencia. Quanto aos sustentadores das teorias da *collectio* e da *conuenientia*, historicamente afirma-se serem eles, respectivamente, Goscelino de Soissons e Gualtério de Mortagne.

De acordo com João de Salisbury⁸⁷, Goscelino de Soissons⁸⁸ (*Gausleno Suessionensi*, +1151), que fora bispo de Soissons por volta de 1126, propunha a tese de que a universalidade

⁸³ “(...) eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, uniuersales dicunt secundum indifferentiam et similitudinis conuenientiam”: LI 14, 4 s / “Desse modo, eles denominam universais, conforme a indiferença e o acordo da semelhança, aqueles mesmos que chamam singulares, segundo a distinção”. LPP, p. 52.

⁸⁴ Para maiores esclarecimentos quanto à distinção entre a teoria da coleção e a teoria da conveniência e uma síntese dos motivos de rechaço destas teorias por Pedro Abelardo, consultar BERTELLONI, C. F. “*Pars destruens*. Las críticas de Abelardo al Realismo en la 1ª parte de la *Logica Ingredientibus*”. In: *Patristica et Mediaevalia*, VII, (1986), Buenos Aires, p. 63, bem como em LEITE JÚNIOR, *op. cit.*, p. 55-57. Vale ressaltar que Libera denomina ambas as teorias de teorias de *collectio*, In: LIBERA, Alain De. *L’art des généralites...*, *op. cit.*, p. 294.

⁸⁵ BERTELLONI, C. F. “*Pars destruens...*”, *op. cit.*, p. 61.

⁸⁶ Desacreditado, Guilherme perde a sua fama e passa a perseguir Abelardo. Aquele que o substitui no magistério, por sua vez, cede a cadeira de dialética na Escola Catedral de Paris a Abelardo e se inscreve entre os seus alunos. Não muito tempo depois, Guilherme de Champeaux, por meio de intrigas e maledicências, suprime a autoridade de seu sucessor e, com isso, Abelardo perde a sua cadeira de dialética para outro de seus inimigos, que Guilherme põe em seu lugar. Abelardo se instala então na montanha Santa Genoveva, para assediar como um exército àquele que ocupara o seu lugar (“Sed quia ut diximus locum nostrorum ab emulo nostro fecerat occupari, extra ciuitatem in monte Sancte Genovefe scholarum nostrorum castra posui, quae eum obsessurus qui locum occupauerat nostrum”. HCM, 128-132/ “No entanto, porque, como disse, ele mandou que o meu lugar fosse ocupado por meu adversário, coloquei o meu acampamento de minha Escola fora da cidade, na montanha de Santa Genoveva, como se quisesse assediar aquele que ocupara meu lugar”. HCM, p. 59).

⁸⁷ “Est et alius qui, cum Gausleno Suessionensi episcopo, uniuersalitem rebus in unum collectis attribuit, et singulis eandem demit.” JOÃO DE SALISBURY. *op. cit.*, II, XVII, col. 876 A⁵⁻⁷.

⁸⁸ Embora Gilson afirme que a teoria da coleção era proposta por Josselin de Soissons ou Joscelino de Soissons, Libera, por sua vez, afirma ser a teoria da coleção uma proposta de Goscelino de Soissons e o nomeia também de Pseudo-Joscelin. Aqui, não resta dúvida que a pessoa a qual ambos os autores se referem seja Goscelino de Soissons ou como dizia Salisbury: “*Gausleno Suessionensi episcopo*”; tudo não parece passar de uma errônea transposição. GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Vol. I. Trad. Eduardo

deveria ser atribuída às coisas unidas em uma coleção⁸⁹ e negada às coisas tomadas singularmente. Esta primeira variação ou evolução da TND sustentava basicamente que a coisa universal só é tida a partir de uma coleção de indivíduos, como, por exemplo, todos os animais tomados em uma coleção comporiam o gênero ‘animal’, e todos os homens tomados em uma coleção comporiam a espécie ‘homem’.

Na LI, Abelardo apresenta a TND *in collectione plurimum* como a teoria que toma os homens reunidos simultaneamente em uma coleção de vários:

... pois, alguns admitem a coisa universal apenas na coleção de vários. De maneira alguma eles chamam Sócrates e Platão, por si mesmos, de uma espécie, mas denominam a todos os homens reunidos simultaneamente, aquela espécie que é o homem, e todos os animais tomados simultaneamente aquele gênero que é o animal, e assim por diante. Parece concordar com eles a seguinte passagem de Boécio: *Não se deve julgar que a espécie seja outra coisa senão o pensamento da semelhança substancial dos indivíduos coligida e o gênero, da semelhança das espécies coligida*. De fato, como diz “semelhança coligida” sugere algo reunindo vários. Se assim não fora, não teriam, de modo algum, na coisa universal a predicação de vários ou a continência de muitos e os universais não seriam menos numerosos que os singulares⁹⁰.

A tese do universal formado por coleção parece, segundo Abelardo, ter sido originada a partir de uma má interpretação das palavras de Boécio, a saber, que “não se deve julgar que a espécie seja outra coisa senão o pensamento da semelhança substancial dos indivíduos coligida, e o gênero da semelhança das espécies coligida”⁹¹.

Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 359 e LIBERA, Alain De. *Il Problema degli Universali*, op. cit., p. 155 e também LIBERA, Alain De. *L'art des généralités...*, op. cit., p. 308. Um dos testemunhos mais antigos é referido por Goswin de Anchin (*Goswinus Aquicinctensis* 1090/95), quando diz que *Magister Joslenus* ou *Gauslenus* fora seu mestre na Escola de Paris, identificando assim a Joscelin de Vierzy, bispo de Soissons de 1126 a 1152, e que anteriormente fora o Mestre da Escola Catedral de Paris. Para maiores dados, queira-se consultar o capítulo II de: Ex Vita B. Goswini Aquicinctensis Abbatis, I, II. In: Delisle, L., (ed), *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, Band XIV, Paris, 1877, p. 442ss. - Editio a Richardo Gibbono S. J. theologo, Duaci, 1620, in-8°.

⁸⁹ Informações adicionais sobre o realismo por coleção podem ser consultadas em: FREDDOSO, Alfred J. “Abailard on collective realism”. In: *Journal of Philosophy*, New-York (1978), p. 527-538.

⁹⁰ “Nam quidem uniuersalem rem non nisi in ‘collectione plurium sumunt. Qui Socratem et platonem per se nullo modo speciem uocant, sed omnes homines simul collectos speciem illam quae est homo dicunt et omnia animalia simul accepta genus illud quod est animal, et ita de ceteris. Quibus illud Boethii consentire uidetur: ‘Species nil aliud esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum substantiali similitudine, genus uero ex specierum similitudine’. Cum enim ait ‘collecta similitudine’, uel plura colligentem insinuat. Alioquin nullo modo praedicationem de pluribus uel multorum continentiam in uniuersali re haberent nec pauciora uniuersalia quam singularia essent.” LI 14, 7-17./ LPP, p. 52-53.

Por sua vez, Abelardo aponta para a TND por coleção como uma teoria que falha em reconhecer que o universal é anterior aos indivíduos, e, uma vez que a coleção é naturalmente posterior aos indivíduos, não há como se aceitar que a coleção de individuais é um universal⁹². A refutação abelardiana da TND por coleção inclui uma vigorosa demonstração de que os partidários daquela teoria desconhecem a definição correta de ‘universal’.

Assim, se optarmos por assumir a TND por coleção, devemos notar que ela é falha porque:

- a) O universal é predicado de diversos por partes, partes estas que se adaptam a si mesmas e que não são uma comunidade do universal⁹³;
- b) Sócrates também seria predicado de muitos, de acordo com as diversas partes, e seria o ‘universal Sócrates’⁹⁴;
- c) Dever-se-ia chamar de universal vários homens (Sócrates, Platão, Aristóteles, etc.) ao mesmo tempo, o que faria com que a definição do universal e da espécie se adaptaria a estes universais, e a coleção dos homens comporia muitas espécies⁹⁵;

⁹¹ “Species nil aliud esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum substantiali similitudine, genus uero ex specierum similitudine” LI 14, 12-14./ LPP, p. 52-53.

⁹² “Amplius. Omne uniuersale propriis indiuiduis naturaliter prius. Collectio uero quorumlibet ad singula quibus constituitur, totum integrum atque eis naturaliter posterius, ex quibus componitur.” LI 15, 15-18./ “Ademais, todo universal é naturalmente anterior aos seus próprios indivíduos. Mas, uma coleção do que quer que seja é um todo integral em relação a cada um daqueles de que se constitui, e é naturalmente posterior àqueles de que é composta”. LPP, p. 54.

⁹³ “Quod si partes de diuersis praedicari concedatur, in eo scilicet quod singulae eius partes sibi ipsis aptentur, nihil ad communitatem uniuersalis, quod totum in singulis teste Boethio esse debet atque in hoc ab illo communi diuiditur quod per partes commune est, sicut ager cuius diuersae partes sunt diuersorum.” LI 14, 35-40./ “Mas, se for concedido que é predicada de diversos por partes, isto é, na medida em que cada uma de suas partes se adapta a si mesma, isto nada tem a ver com a comunidade do universal, que deve estar inteiro em cada um, segundo a afirmação de Boécio, e, nisto, distingue-se daquele tipo de comum pelas suas partes, assim como um campo cujas diversas partes pertencem a vários.” LPP, p. 53-54.

⁹⁴ “Praeterea et Socrates similiter de pluribus per partes diuersas diceretur, ut ipse uniuersalis esset.” LI 14, 40 – 15,1/ “Além disso, deste modo, Sócrates também seria predicado de muitos conforme as diferentes partes, de tal modo que ele próprio seria um universal.” LPP, p. 54.

⁹⁵ “Amplius quoslibet plures homines simul acceptos uniuersale dici conueniret, quibus similiter definitio uniuersalis aptaretur siue etiam speciei, ut iam tota hominum collectio multas includeret species.” LI 15, 1-4./ “Ainda mais, seria preciso chamar de universal vários homens quaisquer tomados simultaneamente e a

- d) Haveria um problema de composição, a partir da denominação de uma coleção de substância universal. Toda a coleção inteira das substâncias universais seria o gênero generalíssimo, e, uma vez retirada qualquer coleção desta coleção inteira, haveria muitos gêneros generalíssimos nas substâncias⁹⁶;
- e) A coleção é sempre posterior aos indivíduos, o que vai de encontro à origem do universal, que é naturalmente anterior aos indivíduos⁹⁷;
- f) Segundo Boécio, há uma diferença entre o todo integral – aqui representado pela coleção – e o todo universal, que é o próprio universal. A relação antitética se estabelece pelo fato de que, na coleção (todo integral), a parte não é o mesmo que o todo, enquanto que para o universal a espécie é sempre o mesmo que o gênero⁹⁸.

definição de universal, ou também de espécie, adaptar-se-ia igualmente a eles, de tal forma que a coleção inteira dos homens incluiria muitas espécies.” LPP, p. 54.

⁹⁶ “Similiter quamlibet corporum et spirituum collectionem unam uniuersalem substantiam diceremus, ut cum tota substantiarum collectio sit unum generalissimum, una qualibet dempta ceterisque remanentibus multa in substantiis haberemus generalissima. Sed fortasse dicetur nulla collectio quae inclusa sit in generalissimo, esse generalissimum. Sed adhuc oppono quod si una separata de substantiis collectio residua non sit generalissimum et tamen adhuc uniuersalis substantia permanet, oportet eam speciem esse substantiae et coaequam speciem habere sub eodem genere. Sed quae potest ei esse opposita, cum uel species substantiae in ea prorsus contineantur uel aedem cum ea indiuidua communicet, sicut animal rationale, animal mortale?” LI 15, 4-15./ “Do mesmo modo, denominaríamos qualquer coleção de corpos e espíritos de substância universal, de maneira que, sendo a coleção inteira das substâncias um gênero generalíssimo, retirada qualquer uma delas enquanto as outras permanecessem, teríamos muitos gêneros generalíssimos nas substâncias. Mas, talvez se dirá que nenhuma coleção incluída num gênero generalíssimo é gênero generalíssimo. Todavia, eu rebato este argumento, pois se uma coleção que permanece separada das substâncias não constitui um gênero generalíssimo, embora permaneça uma substância universal, então é necessário que esta seja uma espécie da substância e tenha uma espécie que lhe seja equivalente sob o mesmo gênero. Mas, qual lhe pode ser oposta, uma vez que, ou a espécie da substância está contida inteiramente nela, ou partilha os mesmos indivíduos com ela, como, por exemplo, animal racional, animal mortal?” LPP, p. 54.

⁹⁷ “Amplius. Omne uniuersale propriis indiuiduis naturaliter prius. Collectio uero quorumlibet ad singula quibus constituitur, totum integrum atque eis naturaliter posterius, ex quibus componitur.” LI 15, 15-18./ “Ademais, todo universal é naturalmente anterior aos seus próprios indivíduos. Mas, uma coleção do que quer que seja é um todo integral em relação a cada um daqueles de que se constitui, e é naturalmente posterior àqueles de que é composta.” LPP, p. 54.

⁹⁸ “Amplius. Inter integrum et uniuersale hanc Boethius differentiam assignat in Diuisionibus, quod pars non idem est quod totum, species uero idem est semper quod genus. At uero hominum collectio quomodo esse poterit animalium multitudo?” LI 15, 18-22./ “Além disso, Boécio estabelece nas Divisões que a diferença entre o todo integral e o universal é que a parte não é o mesmo que o todo, mas a espécie é sempre o mesmo que o gênero. Todavia, de que modo a coleção inteira dos homens poderia ser a multidão dos animais?” LPP, p. 54.

A segunda variação ou evolução da TND de Guilherme de Champeaux, variação esta a qual já nos referimos como sendo sustentada por Gualtério de Mortagne (*Gautero de Mauritania*, +1174), é descrita por João de Salisbury como a teoria na qual afirma-se que a espécie ‘homem’ é a um mesmo tempo todos os homens tomados no seu conjunto e também os homens tomados singularmente enquanto são ‘homem’. De acordo com Salisbury, Gualtério afirmava que:

... Platão, enquanto Platão, é indivíduo, enquanto homem é espécie, enquanto animal, gênero subalterno; enquanto substância, gênero generalíssimo.⁹⁹

Abelardo apresenta a TND por *conuenientia* como uma teoria na qual ‘outros’ propõem ser o número de gêneros e espécies o mesmo que o de indivíduos, por denominarem ‘espécie’ não somente os homens reunidos na espécie ‘homem’, mas também a cada um em particular enquanto homem:

Há, porém, outros que denominam espécie não apenas os homens reunidos, mas também cada um deles enquanto são homens e, ao afirmarem que a coisa que é Sócrates predica-se de muitos, tomam isto em sentido figurado, como se dissessem: muitos são o mesmo que ele, isto é, combinam com ele ou ele próprio combina com muitos. Quanto ao número de coisas, estabelecem que existem tantas espécies e gêneros quanto indivíduos, mas em relação à semelhança das naturezas acham que o número dos universais é menor do que o dos singulares. De certo, todos os homens considerados em si mesmos são muitos, por força da diferença pessoal, e um só, devido à semelhança da humanidade; e, em relação à diferença e à semelhança, os mesmos são julgados serem diversos de si mesmos, tal como Sócrates, enquanto é homem, distingue-se de si mesmo enquanto é Sócrates. De outra forma, o mesmo não poderia ser o seu próprio gênero ou espécie, a não ser que tivesse alguma diferença de si para consigo, uma vez que os relativos devem ser opostos pelo menos sob algum aspecto.¹⁰⁰

⁹⁹ “...et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt indiuiduum; in eo quod homo, speciem: in eo quod animal, genus; sed subalternum: in eo quod substantia, generalissimum.” JOÃO DE SALISBURY. *op. cit.*, col. 875 A₁₋₅.

¹⁰⁰ “Alii uero sunt qui non solum collectos homines speciem dicunt, uerum etiam singulos in eo homines sunt, et cum dicunt rem illam quae Socrates est, praedicari de pluribus, figuratiue accipiunt, ac si dicerent; plura cum eo idem esse, id est conuenire, uel ipsum cum pluribus. Qui tot species quot indiuidua quantum ad rerum numerum ponunt et totidem genera, quantum uero ad similitudinem naturarum pauciores numerum uniuersalium quam singularium assignant. Quippe omnes homines et in se multi sunt per personalem discretionem et unum per humanitatis similitudinem et iidem a se ipsis diuersi quantum ad discretionem et ad similitudinem iudicantur, ut Socrates in eo quod est homo, a se ipso in eo quod Socrates est, diuiditur. Alioquin idem sui genus uel species esse non posset, nisi aliquam sui ad se differentiam haberet, quippe <quae> relatiua sunt, aliquo saltem respectu conuenit esse opposita.” LI 14, 18-31./ LPP, p. 53.

A teoria da *conuenientia* encontra em Abelardo uma série de quatro objeções e argumentos que objetivam demonstrar o erro em que incorreu Gualtério de Mortagne. Inicialmente, afirma Abelardo que:

- a) Se “ser predicado de muitos é o mesmo que combinar com muitos”, como então sustentar que o indivíduo é predicado de um só, dado que “não há nada que combine com apenas uma coisa?”¹⁰¹
- b) Ademais, como se há de perceber a diferença de universal e singular se, de acordo com esta teoria, tanto o ‘homem’ quanto ‘Sócrates’ combinam com muitos?¹⁰²
- c) E, visto que “se concede que o homem que está em Sócrates e o próprio Sócrates são absolutamente a mesma coisa”, não há diferença entre um e o outro¹⁰³.
- d) O que causa um problema para entender como Sócrates e o homem que está em Platão podem combinar numa coisa chamada ‘homem’, “uma vez que é certo que todos os homens diferem uns dos outros, tanto pela matéria quanto pela forma?”

¹⁰¹ “Sed si praedicari de pluribus idem est quod conuenire cum pluribus, quomodo indiuiduum de uno solo dicimus praedicari, cum scilicet nullum sit quod cum una tantum re conueniat?” LI 15, 26-29./ “Mas se ser predicado de muitos é o mesmo que combinar com muitos, como dizemos que o indivíduo é predicado de um só, uma vez que nada há que combine com apenas uma coisa?” LPP, p. 55.

¹⁰² “Quomodo etiam per ‘praedicari de pluribus’ inter uniuersale et singulare differentia datur, cum eodem penitus modo quo homo conuenit cum pluribus, conueniat et Socrates? Quippe homo, in quantum est homo, et Socrates, in quantum est homo, cum ceteris conuenit. Sed nec homo, in quantum est Socrates, nec Socrates, in quantum est Socrates, cum aliis conuenit. Quod igitur habet homo, habet Socrates et eodem modo.” LI 15, 29-35. / “Como também se dá a diferença entre o universal e o singular pelo fato de algo ser predicado de muitos, já que absolutamente da mesma maneira que o homem combina com muitos, Sócrates também combina? Certamente, o homem enquanto é homem, e Sócrates enquanto é homem, combina com os outros. Mas nem o homem enquanto é Sócrates nem Sócrates enquanto é Sócrates combinam com os outros. Por conseguinte, aquilo que o homem tem, Sócrates também tem do mesmo modo.” LPP, p. 55.

¹⁰³ “Praeterea cum res penitus eadem esse concedatur, homo scilicet qui in Socrate est, et ipse Socrates, nulla huius ab illo differentia est.” Nulla enim res eodem tempore a se ipse diuersa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus. Unde et Socrates albus et grammaticus, licet diuersa in se habeat, a se tamen per ea non est diuersus, cum utraque eadem ipse habeat et eodem modo penitus. Non enim alio modo a se ipso grammaticus est uel alio modo albus, sicut nec aliud albus est a se uel aliud grammaticus.” LI 15, 36-16,2./ “Além disso, uma vez que se concede que o homem que está em Sócrates e o próprio Sócrates são absolutamente a mesma coisa, não há diferença alguma deste para com aquele. Com efeito, nenhuma coisa é ao mesmo tempo diversa de si própria, porque o que quer que ela tenha em si mesma, ela o tem absolutamente do mesmo modo. Donde, sendo Sócrates branco e gramático, embora tenha coisas diversas em si mesmo, não é diferente em si próprio por essas, uma vez que ele tem as mesmas duas absolutamente do

Daí que, “se Sócrates combina com Platão numa coisa que é homem”, devendo-se lembrar que, a partir da TND por coleção, vimos que nenhuma coisa é homem a não ser o próprio Sócrates ou outro”, como combinar Sócrates com Platão? Vale lembrar que, em si, ele difere de si mesmo e, num outro, ele também é diferente, o que leva a demonstrar o erro lógico da TND por coleção¹⁰⁴.

Podemos agrupar, agora, os argumentos de Abelardo tanto em oposição à TND que propugna o universal ser tomado por *collectio* quanto à TND que propõe ser por *conuenientia*, sintetizando-os através dos comentários de Vignaux e de Libera.

Para Vignaux¹⁰⁵, a crítica de Abelardo a estas teorias é tripla, a saber:

- a) Elas confundem *praedicare de pluribus* com *conuenire cum pluribus*, isto é, elas têm estas duas expressões como sinônimas, o que demonstra que desconhecem as noções de singular e de universal;
- b) Elas desconhecem ou não atentam para o fato de que nenhuma coisa é ao mesmo tempo diversa de si mesma: *nulla enim res eodem tempore a se diuersa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus*;

mesmo modo. De fato, não é gramático de um modo diferente de si mesmo ou branco de um outro modo, assim como o branco não é algo distinto de si e tampouco o gramático.” LPP, p. 55.

¹⁰⁴ “Illud quoque quod dicunt Socratem cum Platone conuenire in homine, qualiter accipi potest, cum omnes homines ab inuicem tam materia quam forma differe constat? Si enim Socrates in re quae homo est cum Platone conueniat, nulla autem res homo sit nisi ipse Socrates uel alius, oportet ipsum Platone uel in se ipso conuenire uel in alio. In se autem potius diuersus est ab eo; de alio quoque constat, quia nec ipse est alius.” LI 16, 2-9. / “Como se pode entender, outrossim, o dizerem que Sócrates combina com Platão no homem, uma vez que é certo que todos os homens diferem uns dos outros, tanto pela matéria quanto pela forma? De fato, se Sócrates combina com Platão numa coisa que é homem, mas nenhuma coisa é homem a não ser o próprio Sócrates ou um outro, é necessário que ele combine com Platão ou em si mesmo ou em um outro. Em si mesmo, porém, ele é antes diferente dele; quanto a um outro, é também assente, pois nem ele próprio é um outro.” LPP, p. 55.

¹⁰⁵ VIGNAUX, Paul. “Nominalisme”. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1931, t. XI, col. 222-223.

- c) Elas não atentam para o caráter de individualidade (singularidade) dos indivíduos. Todo homem é diverso de outro homem, por sua matéria e forma, de modo que não podem convir ou serem coligidos de acordo com estas teorias.

Para Libera¹⁰⁶, a série de refutações propostas por Abelardo – vale lembrar, cinco à teoria de Goscelino e quatro à teoria de Gualtério – pode ser sintetizada em dois pontos principais, a saber: a) Ambas as teorias se baseiam sobre um conceito errôneo do que é uma ‘coisa’ (*res*); b) o que define um universal é a capacidade de “servir de predicado a muitos sujeitos tomados singularmente”. Ser predicado significa o fato de poder ser ligado realmente (*ueraciter*), em virtude da enunciação do verbo ‘ser’ no tempo presente, o que torna claro que somente uma palavra pode ser o universal, e que uma coisa não pode assumir esta função.

Com relação ao conceito de ‘coisa’, para Abelardo, vale lembrar que, a partir da leitura da LI, pode-se afirmar que ‘coisa’ é uma essência absolutamente separada de tudo o que não é ela; a ‘coisa’ é em si mesma e não pode ser em outro. Ou seja, ‘coisa’ é igual a ‘essência idêntica a si mesma, absolutamente separada, absolutamente singular’. Esta definição de ‘coisa’ exclui toda e qualquer possibilidade de haver identidade entre o ser ‘coisa’ e ser ‘universal’, relegando o ‘universal’ à uma palavra.

João de Salisbury¹⁰⁷ atesta que, embora Abelardo considerasse uma monstruosidade o fato de pensar que uma coisa poderia ser predicada de outra coisa, Aristóteles, no entanto, endossava esta idéia ao afirmar que uma coisa é predicada de outra coisa.

2.3 - CARACTERÍSTICAS DO CONCEITUALISMO ABELARDIANO

O conceitualismo abelardiano, também conhecido como realismo moderado, ocupa na discussão sobre os universais uma posição de destaque. Isso porque tanto o nominalismo de Roscelino quanto o realismo extremado de Guilherme de Champeaux sofreram diversas críticas de Pedro Abelardo, ao passo que não surgiram, durante o século XII, outras propostas que se

¹⁰⁶ LIBERA, Alain De. *Il Problema degli Universali*, *op. cit.*, p. 156.

¹⁰⁷ JOÃO DE SALISBURY. *op.cit.*, col. 874 C⁹⁻¹³.

sobressaíssem ao conceitualismo (realismo moderado ou ainda verbalismo) de Abelardo. Àqueles a quem possa parecer estranho o uso de denominação que, em si, parece tão contrária para qualificar o pensamento de Pedro Abelardo - como é o caso de, às vezes, qualificá-lo como nominalista, conceitualista, realista moderado, verbalista, ou ainda um dictista -, gostaríamos de nos reportar às dificuldades encontradas quando se tem presente a mais diversa qualificação possível para uma mesma coisa ou sistema filosófico.

Deste modo, enquanto entendemos o universal sob o aspecto dele ser um puro conceito do entendimento, somos concordes com Guido Küng¹⁰⁸ em nomear Pedro Abelardo como um conceitualista. O mesmo autor não pode deixar de notar que Abelardo também pode ser tido como um nominalista¹⁰⁹. Aliás, João de Salisbury, discípulo de Abelardo, assim consignava o mestre e a sua doutrina, ao dizer que pertencia à *nominales secta*¹¹⁰. Por outro lado, não podemos deixar de concordar com Christian Wenin¹¹¹ em qualificar a doutrina de Abelardo como um realismo moderado, uma vez que Abelardo professa uma ‘existência’ do universal, porém totalmente diversa de uma existência ontológica. Ao mesmo tempo, Norman Kretzmann¹¹² e Alain De Libera¹¹³ defendem um Abelardo dictista, isto é, que apóia o estatuto do universal no *dictum propositionis*, dado o trabalho abelardiano de colocar a verdade de uma proposição na realidade dos individuais¹¹⁴.

¹⁰⁸ KÜNG, Guido. “Abélard et les vues actuelles sur les universaux”. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 nov. In: *Cahiers de Revue de Théologie et Philosophie*, p. 99-118, 1981.

¹⁰⁹ Não só Guido Küng, mas também Calvin Normore apresenta o nominalismo de Abelardo: NORMORE, C. G. “Abelard and the School of the Nominales”. In: *Vivarium*. n.º XXX (1), 1992, Leiden, p. 80-96.

¹¹⁰ Dados mais completos sobre o debate acerca do começo do texto da *Isagoge*, bem como as diversas leituras com os respectivos posicionamentos dos diversos contendores, podem ser obtidos em JOÃO DE SALISBURY. *op.cit.*, II, 10-17s.

¹¹¹ WENIN, Christian. “La signification des universaux chez Abélard”. In: *Revue Philosophique de Louvain*, 80, p. 414-448, 1982.

¹¹² KRETZMANN, Norman. “Medieval Logicians on the meaning of the proposition”. In: *Journal of Philosophy*, LXVII, p. 767-787, 1970.

¹¹³ Embora Libera, referendando em parte as investigações de Norman Kretzmann, defenda que Abelardo pretendeu criar uma teoria lógica a respeito da proposição infinitiva latina. LIBERA, Alain de. “Abélard et le dictisme”. Abélard. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 nov 1979 In: *Cahiers de la Revue de théologie et Philosophie* 6, 1981, p. 59-97.

¹¹⁴ Com relação a este aspecto, Klaus Jacobi oferece uma valiosa contribuição, num artigo no qual demonstra que a veracidade ou a falsidade de uma intelecção contribui para a leitura do *dictum propositionis*: JACOBI,

Por sua vez, Coxito¹¹⁵ diz que, embora ainda no século XIX Victor Cousin tenha identificado Pedro Abelardo como um conceitualista intermediário entre as posições realistas de Santo Anselmo, Guilherme de Champeaux e Bernardo de Chartres (circa 1124) e o nominalismo de Roscelino de Compiègne, esta tese já não é mais aceita e que a maioria dos historiadores vê em Abelardo um nominalista precursor de Guilherme de Ockham. Tais denominações, antes de serem excludentes em si mesmas, por sua contrariedade com outras denominações, manifestam mais a riqueza de pensamento e a deficiência de linguagem do que a vontade de confundir o leitor. O importante, cremos, é atermo-nos ao posicionamento que Abelardo mantém em cada situação e como nela formula o seu pensamento.

Ao refutar o realismo extremado, haja vista que nem as formas podem criar a multiplicidade nem pode haver contradição nas determinações dos seres que fazem parte de uma mesma espécie e participam da mesma essência, Abelardo propõe-se verificar de que modo nós agrupamos os indivíduos e qual a causa de chamarmos a estes ‘agrupamentos’ de universais.

De fato, Abelardo afirma que, descartadas todas as hipóteses sobre a realidade dos universais, não resta senão conferir esta universalidade às palavras¹¹⁶. Boehner explica que a proposta de Abelardo sobre a universalidade dos nomes (palavras) encontra o seu apoio na idéia de que são exatamente as palavras que podem expressar o ser predicado de várias coisas.

Tratando de explicar o significado de um vocábulo universal, Abelardo diz que:

Um vocábulo universal, entretanto, é aquele que, **por sua descoberta**, é apto para ser predicado de muitos tomados um a um, tal como este nome ‘homem’, **que pode ser ligado** com os nomes particulares dos homens **segundo a natureza das coisas** subordinadas às quais **já foi imposto**¹¹⁷.

Klaus et alii. “From intellectus *verus/falsus* to the *dictum propositionis*: The semantics of Peter Abelard and his Circle”. In: *Vivarium*. n.º XXXIV (1), 1996, Leiden, p. 15-40.

¹¹⁵ COXITO, Amândio A. *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁶ “Restat ut huiusmodi uniuersalitem solis uocibus adscribamus”. LI 16, 21/ “(...) resta que confirmamos essa universalidade apenas às palavras.” LPP, p. 56.

¹¹⁷ “Est autem uniuersale uocabulum quod de pluribus singillatium habile est ex inuentione sua praedicare, ut hoc nomen ‘homo’, quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum”. LI 16, 25s./ LPP, p. 56. Os grifos são nossos.

Observe-se que Abelardo reformula a definição do termo ‘universal’, uma vez que não mais emprega a fórmula aristotélica “apto por sua natureza”, e passa a descrevê-lo como “apto por sua descoberta”. Diante disso, no mínimo, pode-se afirmar que Abelardo quer demonstrar que o problema da definição do universal se encontra na expressão inicial de sua enunciação e que, conseqüentemente, devemos repensá-lo sob outras categorias, a partir de uma nova definição. Desta forma, se definirmos com Aristóteles que um vocábulo universal é apto, **por sua natureza**, para ser predicado de muitos, acabamos por ter que reificar o universal. No entanto, se definimos com Abelardo que o universal é **apto por sua descoberta** para ser predicado de muitos, colocamos a questão no nível da semântica¹¹⁸, da gramática¹¹⁹ e, conseqüentemente, da inteligência, que gera na mente daquele que tem acesso a informação pelo conteúdo semântico ou por outra forma que os sentidos venham a ser afeccionados.

Nota-se, por parte de Abelardo, uma preocupação em demonstrar que problemas que até então eram considerados como problemas filosóficos na verdade deveriam ter sido considerados como problemas meramente lingüísticos. Podemos perceber também que a reformulação da definição do vocábulo universal feita por Abelardo propõe que devemos considerar a relação existente entre a imposição de um nome e a sua ligação a determinados indivíduos, pois só podemos impor um nome a um indivíduo ou a um universal se nos remetermos àquele nome que, segundo a sua natureza, já lhe fora anteriormente imposto (aplicado). A definição abelardiana de vocábulo universal faz com que se supere a reificação do problema dos universais e afirme-se como propriedade fundamental do vocábulo universal a univocidade de sua significação¹²⁰. Disto decorre que não podemos aplicar arbitrariamente o vocábulo universal ‘homem’ áqueles indivíduos, v. g., um gato, que não possuem, por sua natureza, as notas distintivas de um homem, como é o caso de sua clássica definição: animal

¹¹⁸ A doutrina abelardiana da existência é antes de tudo uma doutrina semântica, secundo De Rijk, L.M. “Peter Abelard’s Semantics and His Doctrine of Being.” In: *Vivarium*. n.º XXIV (2), 1986, Leiden, p. 85-127.

¹¹⁹ Para maior conhecimento do uso da gramática como meio de explicação da universalização, consulte BERTOLA, Ermenegildo. “La grammatica ed il problema degli universali nel medioevo cristiano”. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3, LXXXVI ano, Julho-Setembro de 1994, Milão, p. 491-505.

¹²⁰ “(...) Propriedade fundamental deste *uocabulum* é a sua univocidade de significação. Além disso, ele está fortemente arraigado em algo – ainda não caracterizado – das coisas, a cujos nomes se impõe. E ele pode ser imposto em virtude de um processo que se verifica na alma. (...) se trata de um *uocabulum* imposto, e enquanto tal, é convencional. Entretanto, esta convencionalidade não é sinônimo de arbitrariedade do intelecto, nem esgota a capacidade significativa do universal (...).” BERTELLONI. *Pars construens...* (1ª parte), *op. cit.*, p. 45. Tradução nossa.

racional e mortal. Bertelloni¹²¹ afirma que, embora a relação entre nomes universais e nomes particulares em Abelardo aponte para a necessidade da identificação anterior da *natura rerum*, o *Magister Peripateticus* quer afirmar a prioridade de análise desta relação enquanto relação semântica entre nomes, em detrimento da relação ontológica.

Abandonada definitivamente qualquer via ontológica de explicação, deve-se prestar atenção para o papel da construção da linguagem e a sua relação semântica para a explicação dos universais. No Tratado II da D., ele afirma que:

As proposições não designam simplesmente as coisas assim como fazem os nomes, se não que **as proposições expõem o modo como as coisas estão ordenadas entre si...** conseqüentemente as proposições serão verdadeiras quando a realidade é como a proposição a enuncia, ou serão falsas quando a realidade não é como a proposição a enuncia. Conseqüentemente, é certamente em realidade como expressa a proposição; mas **o que expressa a proposição não é uma coisa... as proposições não designam alguma coisa, mas sim o modo como as coisas estão ordenadas entre si**¹²².

2.4 – O STATUS COMMUNIS OU SIMILITUDO

Trata-se, neste caso, de pôr em evidência, através do estudo da linguagem, o que é e como é que o *status hominis* adquire validamente o caráter generalizante. A descrição do *status* na LI apresenta-o como algo que, ao mesmo tempo em que ele não é nada (*nihil*), ele também não é nenhuma coisa (*nulla res*)¹²³, e, embora esta tese pareça – como bem observa

¹²¹ “Deveríamos aqui chamar atenção sobre a circunstância de que, apesar da participação da *natura rerum* no processo que permite a imposição de um nome universal, desde o princípio Abelardo coloca a questão como um problema concernente a uma relação entre nomes, e não uma relação entre um nome universal e indivíduos ou coisas particulares. (...) percebemos de imediato a vontade abelardiana de colocar o problema em um terreno claramente semântico.” BERTELLONI. Pars construens... (1^a. parte), *op. cit.*, p. 43-44. Tradução nossa.

¹²² “Non itaque propositionis res aliquas designant simpliciter, quemadmodum nomina, immo qualiter sese ad inuicem habent, utrum scilicet sibi conueniant annon, proponunt; ac tunc quidem uerae sunt, cum ita est in re sicut enuntiant, tunc autem falsae, cum non est in re ita. Et est profecto ita in re, sicut dicit uera propositio, sed non est res aliqua quod dicit. Unde quase quidam rerum modus habendi se per propositinis exprimitur, non res aliqua designantur.” D. 160, 29-36. Tradução nossa. Os grifos são nossos.

¹²³ “Abhorrendum autem uidetur, quod conuenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae [non] sunt, uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, conuenire dicimus.” LI 20, 1-4./ “Parece, porém, inadmissível que tomemos a

Abelardo – um tanto inadmissível, é sob esta noção de *status* que está o fundamento da teoria abelardiana sobre os universais.

Desta forma, o universal passa a ser visto não como algo material que subsiste por si e em si, isto é, o universal não é uma coisa, um ente. A explicação abelardiana dos universais, deve-se notar, é antes de tudo uma solução lingüística¹²⁴. Abelardo não diz que o universal é uma **coisa universal**, mas sim que ele é um vocábulo ou palavra, deslocando assim a questão para um enfoque sobre o *status* percebido entre os termos de um discurso. O universal abelardiano é visto como um *sermo* (refere-se somente a uma realidade significada nas palavras), mas um *sermo* que é dito a partir da observação e agrupamento de dados ‘compartilhados’ por indivíduos de uma espécie, expressados numa relação entre nomes. Cabe à *ratio* captar entre os indivíduos de uma mesma espécie o aspecto peculiar que eles compartilham, e este compartilhamento, ao ser nomeado – isto é, expresso em palavras -, é que dá uma ‘subsistência’ ao universal como puro conceito do entendimento.

Esta *similitudo* ou *status communis* indica, segundo Abelardo, mero modo de ser, e não um ser em si (essência). O *status communis* é que explica que o homem enquanto essência universal não existe, mas o ‘ser-homem’ - isto é, “possuir” as características compartilhadas entre os animais racionais chamados ‘homem’ - é a condição real e concreta comum a todos os homens concretos. Por um trabalho de abstração, a *ratio* tem o poder de, ao observar os seres particulares, nomear-lhes as características comuns de modo isolado, dando a estas mesmas características como que uma subsistência própria. Abelardo assevera que, pela abstração feita pela *ratio*, conseguimos compreender que esta subsistência é apenas possível nas palavras, dado que vemos de modo claro que tudo é mero coincidir enquanto *status*¹²⁵.

combinação das coisas de acordo com aquilo que não é alguma coisa, como se uníssemos no nada as coisas que são; por exemplo, quando dizemos que este e aquele combinam no estado de homem, ou seja, nisto que são homens.” LPP, p. 61.

¹²⁴ Neste sentido, dado o fato de a explicação abelardiana do estatuto dos universais estar baseada numa solução a partir do estudo da linguagem, Libera formula uma interessante síntese dos sete pontos principais de sustentação dos argumentos de Abelardo sobre a fundamentação do *status* na linguagem. Tal síntese se encontra em: LIBERA, Alain De. *Il Problema degli Universali*, op. cit., p. 159-160.

¹²⁵ Para um melhor entendimento da teoria do *status* em Pedro Abelardo, leia-se o artigo já citado anteriormente de BERTELLONI. “*Status... quod non est res*. Facticidad del *status* como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo”. In: *Mediaevalia*. Textos e Estudos. N. 7-8, (1995), Porto, p. 153-176.

O *status* não é uma *res* – uma essência material, por exemplo. Abelardo afirma que “chamamos de estado de homem o próprio ser homem, que não é uma coisa e que também denominamos causa comum da imposição do nome a cada um, conforme eles próprios convém uns com os outros”¹²⁶, daí que, em Abelardo, o *status* é uma causa comum que fundamenta a atribuição de um nome universal como, por exemplo, **homem** a um determinado número de seres particulares nos quais há uma semelhança.

O fato de uma causa não ser alguma coisa não é por si um empecilho para conceber o *status hominis* como causa, pois, às vezes aquilo que denominamos causa não tem uma existência em si¹²⁷. O *status hominis* é:

Simplesmente, a situação concreta de encontrar-se em uma determinada circunstância fática semelhante, mas sem atribuir à causa da semelhança resultante da comparação a uma entidade que se encontra acima dos indivíduos e que seja anterior a eles¹²⁸.

Esta teoria do *status*¹²⁹ *communis* é usada por Abelardo para explicar o porquê de agregarmos características que são comuns a indivíduos de uma mesma espécie ou um mesmo gênero. Não há na crítica abelardiana do realismo extremado lugar para pensar que existe de fato uma existência real, tangível, ontológica do universal.

¹²⁶ “Status autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, uocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad inuicem conueniunt.” LI 20, 7-10./ LPP, p. 63.

¹²⁷ “Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt, appellamus, ut cum dicitur: Verberatus est, quia non uult ad forum. Non uult ad forum, quod ut causa ponitur, nulla est essentia. Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui uocabulum imposuit.” LI 20, 9-14. / “Às vezes, porém, designamos com o nome de causa também aquilo que não é alguma coisa, como quando se diz: “Ele foi espancado porque não quis ir ao foro”. “Não quis ir ao foro”, que é apresentado como causa, não é essência alguma. Assim, também, podemos chamar de estado de homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, das quais aquele que lhes impôs a denominação concebeu a semelhança comum.” LPP, p. 62.

¹²⁸ BERTELLONI. *op. cit.*, p. 169. Tradução nossa.

¹²⁹ Para Christian Wenin, há certas questões a respeito do *status* que deveriam ser observadas, como, por exemplo, sabermos de fato qual a base sobre a qual se apóia a ‘ontologia’ do próprio *status*. O autor leva o seu leitor a ver que a resposta está inserida dentro da exposição abelardiana da psicologia, isto é, do estudo das operações cognitivas da alma. WENIN, Christian. *op.cit.*, p. 430-432.

Estaria talvez a teoria conceitualista de Abelardo baseada na conveniência comum a certos seres? Dito de outro modo, e por um exemplo, uma criatura bípede e racional convém com as outras criaturas que portam as mesmas características enquanto homem? Enquanto se entende este termo ‘convêm’ como o fato de um indivíduo encontrar-se em um estado, pode-se afirmar que o seu uso é correto. Entretanto, não se pode afirmar legitimamente este mesmo termo, isto é, ‘convêm’, enquanto ligado a uma das variações da teoria da essência material de Guilherme de Champeaux, uma vez que Abelardo demonstrou a impossibilidade de sua aplicação.

Deste modo, se o *status* é a causa comum da imposição de um nome universal a um determinado estado de coisas, e pela linguagem somos capazes de falar de forma unívoca de uma mesma circunstância fática que se dá em distintos casos de comum semelhança, podemos – e é o que fazemos – atribuir uma generalização ao *status* em que se encontram determinados entes reais. Desta forma, quando digo ‘Platão é homem’ e ‘Sócrates é homem’ não estou colocando ambos sob a dependência de uma coisa universal chamada ‘homem’. Quero apenas afirmar, por meio da generalização do *status*, que Platão e Sócrates são faticamente homens.

De acordo com Libera a teoria abelardiana dos universais supõe uma desrealização do real lógico, pois que, entre a via de explicação pelo ser das coisas e a via da explicação do ser das palavras, ela propõe uma terceira via, baseada na relação entre linguagem e pensamento:

Esta via pode ser resumida do seguinte modo: o *status hominis*, o *estado de homem*, é o fundamento da predicabilidade do nome “homem” em relação a um sujeito. Esse estado é exprimido em um *dictum propositionis* [“aquilo que diz a proposição”], ele próprio expressão da relação entre o sujeito e o predicado. Nenhum dos dois é uma coisa. O universal não é pois mais que um predicável, fundado numa natureza das coisas que fundamenta ela mesmo seu ser¹³⁰.

2.5 – ALGUNS TÓPICOS SOBRE A TEORIA DA ABSTRAÇÃO EM ABELARDO

Neste momento, cabe uma sucinta explicação do conceito de abstração, pois, como vimos, o universal é “obtido” somente através do processo abstrativo. Uma pesquisa mais complexa demandaria toda uma exposição sobre os processos intelectivos. Por ora,

¹³⁰ LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval.*, *op.cit.*, p. 325.

basearemos esta exposição sobre alguns argumentos presentes na LI e no TDI, que tratam sobre a diferença e a especificidade da intelecção que abstrai e da intelecção que subtrai.

Deste modo, traçaremos alguns tópicos sobre a teoria da abstração abelardiana. No TDI, Abelardo adverte que somente após distinguir os tipos de intelecção é que passará a expor uma doutrina sobre a linguagem¹³¹.

De acordo com a distinção das intelecções feita por Abelardo, interessam-nos agora as distinções entre as intelecções boas, sãs (*sani*), e as vazias (*cassi*), para daí podermos diferenciar as intelecções que abstraem daquelas que dividem ou subtraem¹³². Escreve Abelardo:

Julgo também necessário investigar e definir isto, ou seja: por acaso toda intelecção que atente a alguma coisa de modo diferente de como ela subsiste pode ser chamada de falsa e vazia? E, pelo contrário, porventura se deve julgar sã toda a intelecção por ter concebido alguma coisa tal como ela é?¹³³

Se o inteligir uma coisa de modo diverso da forma como esta mesma coisa subsiste pode ser considerado um erro¹³⁴, deve então afirmar Abelardo, como o fez na LI, que “ora, tais

¹³¹ “Nunc autem, iuxta promissionis nostre propositum, ipsos ab inuicem intellectus superest diligenter distinguere, ut secundum eos clara fiat sermonum discretio.” TDI, § 29./ “Agora, no entanto, segundo o nosso plano prometido, resta distinguir cuidadosamente as intelecções entre si, de maneira que depois, por causa disto, a distinção da linguagem se torne clara.” TDI, § 29.

¹³² “Distinguendum est igitur qui sint intellectus qui compositi, et qui uni quique multiplices, qui etiam sani, qui cassi, et qui ueri uel falsi dicendi sint, quidque inter componentem et compositorum referat intellectum uel diuidentem et diuisorum, seu diuidentem et abstrahentem.” TDI, § 30./ “Distinguindo, pois, quais são as intelecções que são compostas e quais as que são unas ou múltiplas, quais ainda são as sãs, quais as vazias; e quais são as que são ditas verdadeiras ou falsas, e quais entre as intelecções referem-se às [intelecções] que compõem e às [intelecções das] coisas compostas, ou à [intelecção] que divide e a [intelecção] das coisas divididas, ou [aquela] que divide e [aquela] que abstrai. TDI, § 30.

¹³³ “Illud quoque inquiri ac definiri necessarium iudico utrum omnis intellectus, aliter quam res sese habeat attendens, cassus ac uanus dicendus sit? Et rursum, utrum omnis, qui rem aliquam ut se ipsa habet concipit, sanus sit iudicandus?” TDI, § 69./ “Julgo também necessário investigar e definir isto, ou seja: por acaso toda intelecção que atente a alguma coisa de modo diferente de como ela subsiste pode ser chamada de falsa e vazia? E, pelo contrário, porventura se deve julgar sã toda a intelecção por ter concebido alguma coisa tal como ela é? TDI, § 69.

¹³⁴ “Si quis enim hoc modo aliter quam se habeat res, intelligat, ut uidelicet ipsam attendat in ea natura uel proprietate quam ipsa non habeat, iste profecto cassus est intellectus.” LI 25, 19-22./ “De fato, se alguém inteligie a coisa de modo diferente de como se apresenta, de tal maneira que atente para ela naquela natureza ou propriedade que ela não possui, esta intelecção é certamente vazia”. LPP, p. 69.

intelecções [dos universais] por abstração pareceriam, talvez, falsas e vãs, porque percebem a coisa de modo diferente de como subsiste”¹³⁵.

Entretanto, afirmar que a intelecção por abstração seja falsa e/ou vã parece ser assumir uma posição temerária. No TDI, o *Magister Palatinus* pondera que:

Se, com efeito, nós expusermos deste modo porque assim nos parece como certo, [in] correríamos talvez em alguma incoerência. Porquanto toda intelecção que temos por abstração considera, de alguma maneira, alguma coisa de modo diferente de como ela é, e se, de outro modo, a considera como ela é, e ainda, se com esforço nós conseguimos ter alguma intelecção a respeito de alguma coisa que [está] mais submetida à sensação, quem não a concebe de qualquer outra forma além de como ela subsiste? Ora, nós chamamos por abstração aquelas intelecções que, sem atentar para a matéria a qual esta natureza ou forma está submetida, consideram ou uma natureza ou alguma forma em si mesma meditando indiferentemente sobre qualquer natureza sem distinguir os indivíduos.¹³⁶

O processo abstrativo reside na consideração de algo, de um aspecto que está na coisa subsistente, no particular, no todo. A abstração consiste em considerarmos (voltar nossa atenção) como separado aquilo que de fato não é separado. Assim, consideramos ora uma forma, ora uma natureza de uma coisa, sem atentar ao todo e sem tirar ou acrescentar-lhe alguma propriedade.

Abelardo propõe uma questão teológica de estrutura semelhante, que poderia servir de objeção à sua teoria da abstração, a questão sobre a previsão do artífice, ou seja, será que a previsão pode ser dita vazia quando o artífice já possui no espírito a forma da obra futura? A quem assim possa objetar, Abelardo diz que não é vazia a previsão de algo futuro, a menos que eu creia que aquele futuro previsto já existe assim.

Do mesmo modo, não erra quem concebe alguma coisa não existente, mas sim quem concebe a crença de que este inexistente já subsista: “Com efeito, não se engana aquele que

¹³⁵ “Huiusmodi autem intellectus per abstractionem inde forsitan falsi uel uani uidebantur, quod rem aliter quam subsistit, percipiant.” LI 25, 15-16./ LPP, p. 69.

¹³⁶ “Si enim sic esse ponamus quod equidem ponendum uidetur, nonnulla fortassis ibi curremus [in] conuenientia. Omnis quippe per abstractionem habitus intellectus rem aliquomodo aliter quam se habet concipit; et si alio modo eam ut se habet attendit, et uix aliquis intellectus de re sensui subiacente habeatur, qui eam in aliquo aliter quam subsistat non concipiat? Per abstractionem autem illos dicimus intellectus qui, uel natura alicuius forme, absque respectu subiecte materie, in se ipsa speculantur, uel naturam quamlibet indifferenter, absque suorum scilicet indiuiduorum discretione, meditantur.” TDI, § 70.

prevê o futuro, a não ser que creia que ele já é assim como prevê. De fato, a concepção de uma coisa não-existente não faz com que alguém se engane, mas sim a fé que lhe é prestada”¹³⁷.

Comparemos também o parágrafo 71 do TDI com um texto da LI, pois, neles, Abelardo revela que a intelecção dos universais sempre se dá pela abstração, explica este processo abstrativo e afirma que, além de não ser nem vã nem falsa a intelecção abstrativa, a intelecção dos universais é com razão denominada de intelecção **isolada, nua e pura**.

TDI	LI
<p>[§ 71] Por exemplo no momento em que eu atento para a cor de um corpo ou para o conhecimento de uma alma em seu próprio ser, isto é, naquela cor, ou conhecimento, ou qualidade ou não importa qual outro seu estado em relação à composição das substâncias a que está submetida, então sem dúvida de alguma maneira eu abstraio pela razão as formas a partir das substâncias [às quais estão] submetidas, considerando-as claramente, por si mesmas, em suas próprias naturezas, não atentando para as demais [formas] submetidas com elas. Mas quando eu considero sem distinção a natureza humana que pertence aos homens singulares, não atentando para a distinção pessoal de nenhum homem, eu reflito no homem simplesmente, apenas naquilo que ele é, ou seja, um animal racional mortal, não refletindo ainda neste ou naquele homem; mas abstraio o universal a partir dos sujeitos indivisíveis.¹³⁸</p>	<p>Agora, porém, que muito foi mostrado a respeito da natureza da abstração, voltemos às intelecções dos universais, as quais é necessário que se façam sempre por abstração. Com efeito, quando ouço “homem” ou “brancura” ou “branco”, não me lembro, por força do nome, de todas as naturezas ou propriedades que estão nas coisas subordinadas, mas por meio de “homem” tenho apenas a concepção, embora confusa, não distinta, de animal e de racional e mortal, não porém dos demais acidentes. De fato, as intelecções dos singulares também se fazem por abstração, uma vez que se diz, por exemplo: esta substância, este corpo, este animal, este homem, esta brancura, este branco. Na verdade, por meio de “este homem” atento apenas para a natureza do homem, mas referida a um certo sujeito, enquanto por meio do “homem” atento para aquela mesma natureza simplesmente em si mesma, não referida a qualquer um dos homens. Portanto, a intelecção dos universais é denominada com razão de isolada, nua e pura: isolada, sem dúvida, das sensações, porque não percebe a coisa como sensível; nua, quanto à abstração de todas ou de alguma das formas, e completamente pura quanto à distinção, porque nenhuma coisa, quer seja matéria, quer seja forma, é certificada nela, razão pela qual chamamos acima uma concepção deste tipo de confusa.¹³⁹</p>

¹³⁷ “Non enim qui futurum prouidebit, decipitur, nisi iam credat esse, sicut prouidet. Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit, sed fides adhibita.” LI, 26, 35-38. / LPP, p. 71-72.

¹³⁸ “Verbi gratia cum colorem corporis uel scientiam anime in proprio esse suo attendo, in eo scilicet quod color est, uel scientia, seu qualitas, uel in quocumque alio esse suo substantiarum subiectarum respectu composito, tunc equidem ui (in) rationis, formas a subiectis substantiis quodammodo abstraho, eas uidelicet solas in propriis naturis per se speculando, non cum ipsis subiecta earum attendendo. Sed cum naturam humanam, que singulis inest hominibus, ita indifferenter considero ut nullius hominis personalem discretionem attendam, hoc est simpliciter hominem excogito in eo scilicet tantum quod homo est, id est *animal rationale mortale*, non etiam in eo quod est hic homo uel ille, uniuersale a subiectis abstrao indiuiduis.” TDI, § 71.

¹³⁹ “Nam et intellectus singularium per abstractionem fiunt, cum scilicet dicitur: haec substantia, hoc corpus, hoc animal, hic homo, haec albedo, hoc album. Nam per “hic homo” naturam tantum hominis, sed circa certum subiectum attendo, per “homo” uero illam eandem simpliciter quidem in se, non circa aliquem de hominibus. Unde merito intellectus uniuersalium solus et nudus et purus dicitur, solus quidem a sensu, quia rem ut sensualem non percipit, nudus uero quantum ad abstractionem formarum uel omnium uel aliquarum, purus ex toto quantum ad discretionem, quia nulla res, siue materia sit siue forma, in eo certificatur, secundum quod superius huiusmodi conceptiorem confusam diximus.” LI, 27, 24-34. / LPP, p. 72 e 73.

Ao descrever a *intellectus uniuersalium* como *solus, nudus et purus*, Abelardo não deixa de mostrar que o conhecimento que podemos obter por meio dos universais é deficitário em relação ao conhecimento obtido por meio dos particulares. A intelecção dos universais é isolada, porque não consegue perceber as coisas sensíveis, é nua, porque ao fazer uso da abstração acaba por descartar propriedades; é pura, porque não certifica nenhuma coisa, seja quanto à matéria, seja quanto à forma.

Embora possa se constatar a pobreza de conhecimentos que nós obtemos pela intelecção dos universais, que se dá sempre por abstração, esta intelecção não pode ser dita falsa ou vazia, visto que considero na abstração **apenas** o que está na coisa subsistente, e não atento para tudo o que ela possui, mas para partes por vez. Nem tampouco, como já foi dito, atribui-se a um ser, através da abstração, uma propriedade que não lhe convêm na realidade.

Podemos comparar também o parágrafo 72 do TDI com dois trechos da LI. Tais passagens de texto têm por objetivo confirmar o caráter da abstração abelardiana como sendo uma, digamos, teoria da atenção:

TDI	LI	LI
[§ 72] Já as coisas superiores abstraem-se das inferiores, ou seja, as universais dos indivíduos, por predicação, [e a abstração] das formas se dá a partir das matérias subordinadas por meio [de seus] elementos. ¹⁴⁰	E quando digo que atento para ela apenas enquanto ela possui este algo, aquele 'apenas' refere-se à atenção, não ao modo de subsistir, pois, de outra sorte, a intelecção seria vazia. ¹⁴¹	É chamada que abstrai [a intelecção] que atenta somente a um [aspecto de um coisa], de tal modo que ela não percebe a outro. (...) Esta outra recebe apenas [um aspecto da coisa], e não atenta para outro [aspecto da coisa]. ¹⁴²

Desta forma, como observa Boehner (1985)¹⁴³, a teoria abelardiana da abstração apresenta-se como uma teoria psicológica (e diríamos também psicológica-lingüística), e não como uma elaboração de mais uma teoria metafísica da abstração.

¹⁴⁰ "Fit itaque abstractio superiorum ab inferioribus, siue scilicet uniuersalium ab indiuiduis per predicationem subiectis, siue formarum a materiis per foundationem subiectis." TDI, § 72.

¹⁴¹ "Et cum dico me attendere **tantum** eam in eo quod hoc habet, illud **tantum** attentionem refertur, non ad modum subsistendi, alioquin cassus esset intellectus." LI, 25, 26-28 / LPP, p. 69-70. Os grifos são nossos.

¹⁴² "Abstrahens uero dicitur, qui unum sic attendit, quod alterum tantum accipit nec ullo modo alterum attendit. (...) iste alterum tantum accipit nec ullo modo alterum attendit." LI 331, 8-11.

Após a exposição do processo abstrativo segundo os escritos de Abelardo, resta-nos agora, por meio de seus textos, encontrar a diferenciação entre o processo intelectual da abstração e o da subtração. Quanto a diferenciar as intelecções que abstraem daquelas que dividem ou subtraem, Abelardo afirma que:

Ao contrário, pode-se chamar subtração quando se suprime pela inteligência aquilo que está sustentado nos sujeitos, e assim consideram-se também estes sem aqueles, assim como quando alguém se esforça para considerar a natureza de uma essência sem qualquer forma.¹⁴⁴

Na LI e no TDI, Abelardo apresenta a intelecção que subtrai como aquela que considera muitas coisas ao mesmo tempo e as tem como separadas, suprimindo pela inteligência aquilo que está sustentado nos sujeitos, o que é diametralmente oposto à intelecção por abstração:

LI	TDI
... não é a mesma a intelecção que divide daquela que abstrai. Com efeito, dizemos que divide aquela [intelecção] que atenta a muitas coisas, uma separada da outra, assim como se dá na intelecção por negação. Dizemos que abstrai [a intelecção] que atenta somente a um [aspecto de uma coisa], de tal modo que ela não percebe a outro. Aquela, quaisquer coisas que perceba ou atenta por sua vez, depois as divide, esta outra recebe apenas [um aspecto da coisa] e não atenta para outro [aspecto da coisa]. ¹⁴⁵	(...) porque a que divide é uma intelecção por negação e ela separa algo de alguma coisa, assim como se por acaso inteliço [que um] homem não é um cavalo, ou que o são não está doente, ou o que está em pé não está sentado. (...) ¹⁴⁶

Em relação ao estatuto ontológico e à validade das intelecções por subtração, Abelardo adverte que considerar puramente uma natureza, isto é, suprimir pela inteligência aquilo que está sustentado nos sujeitos e creditar existência a estes “conceitos” deve ser considerado um erro:

¹⁴³ Boehner, Ph., Gilson, E.: *História da Filosofia Cristã*. Trad. Raimundo Vier, O.F.M. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 304.

¹⁴⁴ “Substractio uero e contrario dici potest, si quis uidelicet subiecta superpositis per ntelligentiam tollat, ac per se hec quoque sine illis conspiciat; ueluti cum aliquis subiecte naturam essentie, absque omni forma, nititur speculari.” TDI, § 73.

¹⁴⁵ “(...) non est idem intellectus diuidens quod abstrahens. Nam diuidens dicitur, qui plura sic attendit, ut alterum ab altero separet, sicut facit intellectus negationis. Abstrahens uero dicitur, qui unum sic attendit, quod alterum tantum accipit nec ullo modo alterum attendit, sed ab inuicem diuidit, iste alterum tantum accipit nec ullo modo alterum attendit.” LI. 331, 6-11.

¹⁴⁶ “(...) quod diuidens intellectus negationis est, et aliquid ab aliquo remouet; ueluti si intelligam hominem non esse equum, uel sanum non esse egrum, uel stantem non sedere.” TDI, § 68.

(...). Pois não existe em nenhuma parte desta maneira pura, como puramente a concebe, senão que onde queira que se encontre, tem inumeráveis naturezas ou propriedades, que, como se disse, não são consideradas, e não há também nenhuma natureza que subsista indiferentemente, mas não importa que coisa, ou o que seja, é pessoalmente distinta e tem unidade numérica.¹⁴⁷

Assim, tanto para quem objete que as intelecções por abstracção e as intelecções por subtração podem ser ditas vazias ou falsas, Abelardo oferece o argumento que usa o exemplo da previsão do artífice, isto é, embora por estas intelecções concebamos de modo diferente a existência das coisas, não erra quem concebe alguma coisa não existente. Antes, o erro se encontra na crença de que este inexistente subsista, pois não podemos crer que aquilo que está sustentado nos sujeitos de fato exista isoladamente.

¹⁴⁷ (...). Nusquam enim ita pura subsistit, sicut pure concipitur; sed ubicumque sit, innumeras, ut dictum est, aut naturas aut proprietates habet minime attenduntur; et nulla est natura que indifferenter subsistat, sed quelibet res, ubicumque est, personaliter discreta est atque una numero reperitur. TDI § 75.

3 - A SOLUÇÃO DE ABELARDO AOS PROBLEMAS CONTIDOS NA *ISAGOGE*

Que respostas Pedro Abelardo ofereceu como solução aos problemas presentes na *Isagoge*? Importa principalmente notar que a formulação de uma resposta para a pergunta que o próprio Abelardo acrescentara deve receber a nossa detida análise, pois nos permitirá comprovar a passagem de uma perspectiva ontológica-gnosiológica para uma perspectiva semântica-cognitiva, que Abelardo faz incidir sobre o problema dos universais. De certo modo, já enunciamos nos parágrafos anteriores as considerações sobre a função semântica-cognitiva dos termos.

Quanto à primeira questão, de saber se os gêneros e as espécies subsistem, ou, ainda, formulada de outro modo, se os gêneros e as espécies são algo de existente, observa Abelardo que, em razão da significação nominal, os universais (gêneros e espécies) designam verdadeiramente coisas existentes, de modo que os universais não são idéias vazias de sentido. Entretanto, os mesmos universais estão *in solo intellectu* (e não nos sentidos), *in nudo intellectu* (porque abstrai-se das formas) e, ainda, *in puro intellectu* (pois que é uma representação indeterminada do objeto representado). Estas representações não são pensamentos vazios, desprovidos de qualquer referência à realidade, porque Abelardo considera as nossas intelecções justamente como ‘realidade’, haja vista o exemplo do triângulo, no qual agora penso e do qual não posso afirmar a realidade tangível e, no entanto, aceito a sua realidade no intelecto.

Quanto à corporalidade ou à incorporeidade dos universais, Abelardo afirma que antes de qualquer coisa é necessário analisarmos o que vêm a significar ser corporal e incorporeal a partir da descrição feita por Boécio¹⁴⁸. Segundo a descrição boeciana, pode-se tomar corporal e incorporeal, respectivamente, como corpo e não-corpo¹⁴⁹, o que levará Abelardo a dizer: “Daí, também, os próprios nomes universais serem chamados corpóreos quanto à natureza das coisas, e incorpóreos quanto ao modo de significação, porque, embora denominem o que é separado, não o denominam separada e determinadamente”¹⁵⁰.

Assim, o ser corporal do universal é visto como estar separado (distinto), e o incorporeal é visto como estar não-separado (não-distinto), pois para Abelardo os sons são de natureza física, enquanto manifestação ou signo (novamente a teoria estoíca do conceito-signo!) da atividade humana, e os sons são de natureza não-física quanto à sua não-subsistência como particular, quanto à sua significação. Assim, os nomes universais são corporais, mas a sua significação é incorporea.

Assumida a possibilidade de que os universais existam como incorpóreos, deve-se responder à terceira pergunta de Porfírio, haja vista que pode haver a existência do incorporeo no sensível ou no não-sensível (fora dos sensíveis). Abelardo afirma a existência do universal no corporeo apenas enquanto substância intrínseca das coisas sensíveis: “E diz-se que os universais subsistem nos sensíveis, isto é, que significam a substância intrínseca existente na coisa sensível...”¹⁵¹, ao passo que estes mesmos universais ‘apontam’ para os protótipos presentes no intelecto divino, assim como afirmava Prisciano¹⁵².

¹⁴⁸ Boeth. In Porph. Ed II., 160, 14 *apud* notas da LPP, p. 74.

¹⁴⁹ Veja-se a este respeito o artigo de Antonio Tursi: TURSI, Antonio. “Incorpóreos y universales em los dos comentarios de Boecio a la Isagoge de Porfirio”. In: *Revista de Filosofia*, Novembro de 2000, p. 39-56.

¹⁵⁰ “Unde et nomina ipsa uniuersalia et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum et incorporea quantum ad modum significationis, quia etsi ea quae discreta sunt nominet, non tamen discrete et determinate.” LI 29, 3s. / LPP, p. 75.

¹⁵¹ “Et dicuntur uniuersalia subsistere in sensibilibus, id est significare intrinsecam substantiam in re sensibili...” LI 29, 11s./ LPP, p. 75.

¹⁵² “(...) restabat quaestio, utrum ipsa sensibilia tantum appellarent na etiam aliquid aliud significarent; cui responderetur **quod et sensibilia ipsa significant et simul communem illam conceptionem quam Priscianus diuinae menti praecipue.**” LI, 29, 35-38./ “(...) resta a questão de saber se eles denominam apenas os próprios sensíveis ou se significam também algo de outro modo; ao que responde **que significam, ao**

Uma prova de que não há uma existência real do universal ‘homem’ é o fato de que, ao pensarmos ‘homem’, pensamo-lo a partir de representações de homens particulares que já tivemos. Jamais conseguimos representar, sob qualquer modo, um conceito universal desprovido das particularidades. Abelardo chama a nossa atenção para que distingamos entre coisa real, singular, que é apreendida pelos sentidos, e a forma ou semelhança, que é mera apreensão do entendimento. Vale lembrar a comparação das imagens formadas no entendimento com as cidades, as pessoas ou as coisas que conhecemos em sonhos ou em visões, e cuja existência, por serem simples intelecções do espírito, não podemos comprovar. O universal seria uma *res ficta*, coisa imaginada, de que não podemos comprovar a existência a não ser nas palavras que representam tais gêneros ou espécies.

Abelardo atenta para o fato de que a questão acerca da subsistência dos universais na ausência de objetos a serem referidos por eles não ter sido objeto de estudo por parte nem de Porfírio nem de Boécio, nem mesmo mesmo de Roscelino ou Guilherme de Champeaux. Ao propor esta questão, Abelardo procura encontrar fundamento para responder sobre a possibilidade ou não de um nome universal gerar ainda uma intelecção, quando não existir mais, na realidade, nenhum objeto que possa ser nomeado por ele:

...será que tanto os gêneros como as espécies, enquanto são gêneros e espécies, têm necessariamente de ter alguma coisa subordinada através da denominação ou se, destruídas as próprias coisas denominadas, então o universal poderia constar da significação da intelecção, como este nome ‘rosa’ quando não há nenhuma das rosas às quais é comum¹⁵³.

A universalidade para Abelardo convém aos nomes (gêneros e espécies) na medida em que estes são expressões significativas – *sermones* –, cujo significado é a própria apreensão da realidade, apreensão esta que – longe de ser uma nova realidade – é uma representação, uma *res ficta*.

mesmo tempo, os próprios sensíveis e aquela concepção comum que Prisciano atribui principalmente à mente divina.” LPP, p. 75. Os grifos são nossos.

¹⁵³ “(...) scilicet utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominatione rem aliquam habere na ipsis quoque nominatis rebus destructis ex significatione intellectus tunc quoque possit uniuersale consistere, ut hoc nomem ‘rosa’, quando nulla est rosarum quibus comune sit.” LI 8, 18-22./ LPP, p. 43-44.

Sobre este ponto, convém adotarmos a idéia de Jolivet¹⁵⁴, quando afirma que a explicação dos universais a partir *do sermo* é a última elaboração de Abelardo com vistas a tornar mais precisa a sua linguagem.

Quando, na LNPS, Abelardo se apóia na autoridade de Aristóteles para definir o universal, parece encontrar na idéia boeciana de *uox significatiua* o substrato para formular uma teoria sobre os *sermones*. Deste modo, Abelardo distingue na palavra que é pronunciada dois aspectos, a saber, o som e o sentido. Do ponto de vista do som, a palavra é apenas emissão de ar; do ponto de vista do sentido, o som é a articulação da existência ou permanência do significado presente na conjunção e articulação dos sons que formam as palavras e frases.

Embora o sentido esteja ligado ao som, ambos são, no entanto, distintos. Abelardo afirma que a distinção entre o som e o sentido deve ser buscado na origem de ambos e, como o homem não pode produzir na natureza nada mais que acidentes, o *sermo* é o acidente da *uox*. Assim como a pedra é um produto de Deus, isto é, tem a sua origem em Deus, e a efígie ou figura feita na pedra ou com a pedra é produção humana, assim também a *uox* tem a sua origem em Deus, ao passo que os *sermones* são uma produção do ser humano¹⁵⁵.

¹⁵⁴ JOLIVET, Jean. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Pensée antique et médiévale – initiation. Fribourg: Cerf, 1994, p. 62.

¹⁵⁵ “Est alia de uniuersalibus sententia rationi uicinior, quae nec rebus nec uocibus communitatem attribuit; sed sermones siue singulares siue uniuersales esse disserunt. Quod etiam Aristoteles, princeps peripateticorum, per deffinitionem uniuersalis quam ponit, aperte insinuat, cum ait: ‘Uniuersale est, quod est natum praedicari de pluribus’, idest a natiuitate sua hoc contrahit, ex institutione scilicet. Quid enim aliud est natiuitas sermonum siue nominum, quam hominum institutio? Hoc enim quod est nomen siue sermo, ex hominum institutione contrahit. Vocis uero siue rei natiuitas quid aliud est, quam naturae creatio, cum proprium esse rei siue uocis sola operatione naturae consistat?”

Itaque natiuitas uocis et sermonis diuersitas, etsi penitus in essentia identitas. Quod diligentius exemplo declarari potest. Cum idem penitus sit hic lapis et haec imago, alterius tamen opus est iste lapis et alterius haec imago. Constat enim a diuina substantia statum lapidis solummodo posse conferri, statum uero imaginis hominum comparatione posse formari.

Sic ergo sermones uniuersales esse dicimus, cum ex natiuitate, idest ex hominum institutione, praedicari de pluribus habeant; uoces uero siue res nullatenus uniuersales esse, etsi omnes sermones uoces esse constat. Si enim aliqua res de pluribus praedicaretur, utique eadem in pluribus reperiretur.” LNPS 522, 10-32./ “Esta é uma teoria dos universais que é mais concorde com a razão, ela não atribui a comunidade nem às coisas, nem aos sons, mas são os termos que são singulares ou universais. Isto é claramente insinuado por Aristóteles, o príncipe dos peripatéticos, quando ele diz ao definir o universal: ‘O universal é o que por sua natureza é apto para ser predicado de muitos’, isto é, que ele tem isto em sua origem, que é uma instituição. Com efeito, que outra coisa é a origem dos termos e nomes, senão que uma instituição humana? De fato, isto que é o nome ou o termo é adquirido da instituição humana. Mas, na verdade, que outra coisa é a

Bertelloni¹⁵⁶ afirma que Abelardo, na LI, demonstra ter recebido as duas dimensões de investigação do universal: a ontológica, de Porfírio, Guilherme de Champeaux e Roscelino de Compiègne, e a gnosiológica, de Boécio. Abelardo, porém, expande a colocação do problema além das fronteiras da ontologia e da gnosiologia e passa a estudá-la na dimensão semântica:

Entretanto, agora que já foram apresentadas as razões pelas quais as coisas, nem tomadas isoladamente nem coletivamente, podem ser chamadas de universais no que diz respeito a serem predicadas de vários, resta que confirmamos essa universalidade apenas às palavras¹⁵⁷.

Deste modo, como observa, “(...) é próprio das palavras significar ou revelar, e das coisas o serem significadas”¹⁵⁸. E no estudo da linguagem vemos que um nome universal parece não cumprir com as duas condições necessárias para que uma palavra ou proposição seja significativa, isto é, não gera uma intelecção na mente, nem tampouco refere-se à alguma coisa subordinada na ordem do real. Atente-se também para a importância da dupla função semântica das palavras: a função significativa (isto é, a palavra gera um conceito na mente) e a função referencial ou nominativa (isto é, a palavra designa algo, algum objeto).

O *Magister Peripateticus* tem presente, nesta discussão, a distinção das funções semânticas que as palavras universais portam. Ele aponta para o fato de que uma mesma

origem de um som ou de uma coisa, senão uma criação da natureza, já que o próprio de uma coisa ou de um som consiste em uma única operação da natureza?

Assim, ele faz distinguir a origem dos sons e a do termo, se bem que, elas são inteiramente idênticas quanto à existência. Posso dar um exemplo exato. Embora tal pedra e tal figura são uma só e a mesma coisa, esta pedra e esta figura são a obra de autores diferentes. É certo, pois, que o estatuto de pedra não pode ser conferido a não ser pela substância divina, mas o estatuto da figura é produzido pela elaboração humana.

Nós dizemos, portanto, que os termos são universais porque eles têm de sua origem, que é uma instituição humana, o fato de que eles são predicados de muitos sujeitos, mas os sons ou as coisas não são de maneira alguma universais, se bem que evidentemente todos os termos são dos sons. Pois, se uma coisa fosse predicada de uma pluralidade de sujeitos, ela se reencontraria idêntica na mesma pluralidade.” Tradução nossa.

¹⁵⁶ “Incorpora – reinterpretando-as – ambas as dimensões à sua própria solução, e a elas agrega a dimensão semântica. O fundamento do universal já não descansa somente na dimensão ontológica, se não que também nos processos cognitivos e na capacidade que possui a linguagem de significar os processos cognitivos e a realidade. (...)” BERTELLONI. “Status...” *op. cit.*, p. 163. Tradução nossa.

¹⁵⁷ “Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res singillatim neque collectim acceptae uniuersales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi uniuersalitem solis uocibus adscribamus.” LI 16, 19-32/ LPP, p. 56.

¹⁵⁸ “(...) significare autem uel monstrare uocum est, significari uero rerum” LI 10, 1-2./ LPP, p. 46.

palavra universal pode portar tanto uma função significativa quanto uma referencial. Assim, a sua pergunta sobre a validade ou a possibilidade de um nome universal gerar ainda uma intelecção (*significare*), quando já não possui algo na realidade ao qual possa denominar (*nominare*), faz com que procure comprovar como é possível uma relação válida entre o *sermo*, a necessidade de um *intellectus generare* e a demonstração da conformidade das *dicta* com a realidade, expressa pelo *dictum propositionis*¹⁵⁹.

Abelardo afirma que um nome universal possui duas significações¹⁶⁰, a *significatio de rebus* e a *significatio de intellectibus*. A função significativa de um nome universal repousaria na sua *significatio de intellectibus*, enquanto a sua função denominativa repousaria na *significatio de rebus*. Na D¹⁶¹, ao tratar da questão sobre a imposição de um nome, Abelardo apresenta as duas teses contrárias as quais convém que aqui sintetizemos: a) A primeira tese, defendida por alguns, entre os quais o “*magister noster V.*”¹⁶², sustentava que uma palavra significa tudo aquilo de que pode ser afirmada. Assim, por exemplo, a palavra ‘animal’ tanto pode ser dita deste homem quanto deste burro, pois que recebera por sua *impositio* estes e outros significados. b) A segunda tese, defendida por Garmundus, sustentava que uma palavra significa apenas aquilo que está delimitado na sua definição. Assim, por exemplo, ‘animal’ não significaria este homem, este burro ou qualquer outro que se vê possuir a animalidade; ‘animal’ significaria apenas e nada mais que ‘substância animada sensível’.

¹⁵⁹ Para um desdobramento dos assuntos atinentes ao *dictum propositionis* convém ser consultado ESTÊVÃO, José Carlos. “Sobre o dictum propositionis em Abelardo e algumas questões de abordagem”. In: De Boni, Luís A. (Org.). *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

¹⁶⁰ “Cum enim uoces duplicem habeant significationem, de rebus scilicet et de intellectibus.” LI 132, 31-32/ E igualmente na *Dialectica*: “Sicut enim nominum et uerborum duplex ad rem et ad intellectum, ita etiam propositiones quae ex ipsis componuntur duplicem ex ipsis significationem contrahunt, unam quidem de intellectibus, aliam uero de rebus.” D., 154, 20-23.

¹⁶¹ D., 112-114,15.

¹⁶² Abelardo não se preocupa em esclarecer quem seja este *magister V.*, o que deu motivos para debates sobre a identidade deste mestre. Na introdução da *Dialectica* (p. XX-XXI), De Rijk identifica-o com Ulgério de Angers (*Ulgerius Andegauensi*), em oposição a Victor Cousin que identificou este ‘V.’ com Guilherme de Champeaux (*Willelmus Campellensis*). A tese de De Rijk baseia-se num determinado parágrafo da *Th. Ch.* (PL 178 *Th. Ch.* IV, 1285 B⁵-C⁷), na qual Pedro Abelardo reprovava o fato do “magister noster Ulgerius” propor uma visão na qual uma *uox* pode significar tantas coisas, que chega a transferir termos próprios de se dizer de Deus para se dizer do homem, e vice-versa.

Apoiado em argumentos racionais, e não na autoridade dos lógicos, como Aristóteles e Boécio, nem na autoridade de gramático de Prisciano, Abelardo aceita esta segunda tese, visto que para ele um nome significa apenas aquilo que ele permite conceber¹⁶³. A *significatio de intellectibus* é o que possibilita, segundo algumas expressões de Abelardo, *intellectum constituere, intellectum generare e intellectum facere*.

Esta dupla função significativa de um nome universal (a *significatio rerum* e a *significatio intellectuum*) é vista por Fumagalli¹⁶⁴ como duas fases distintas, não cronológicas, presentes na LI. Numa primeira fase, Abelardo examina os nomes universais sob o aspecto das duas significações; numa segunda fase, Pedro Abelardo teria considerado somente o aspecto da *significatio intellectuum*.

Em relação a esta questão, Coxito afirma que, sob o ponto de vista lógico, só a *significatio de intellectibus* é relevante:

As razões são as seguintes: a) o nome e o verbo (*cursus, currit*) podem significar o mesmo objeto, mas correspondem-lhes diferentes intelecções, nas quais reside o critério para distinguir as partes do discurso; b) a proposição é constituída pelas intelecções das suas partes (o nome e o verbo), mas as *res subiectae* do nome e do verbo não dão lugar a uma res da proposição, *cum nullam habeat rem subiectam*; c) as intelecções sobrevivem às coisas: mesmo que as rosas e os lírios deixassem de existir, as palavras que se referem a esses objetos não perderiam a sua significação, *quia siue res sit, siue non, intellectus semper constituuntur*¹⁶⁵.

O nome ‘rosa’, quando da inexistência de qualquer rosa, mantém a sua significação, embora careça de denominação, em virtude da intelecção sobre ele, pois que a intelecção dos nomes universais concebe uma imagem comum e confusa de muitos¹⁶⁶, imagem esta que, sem necessidade de possuir entidades reais as quais sejam denominadas, oferece uma intelecção válida. À primeira vista, pareceria talvez pouco clara a noção que Abelardo oferece para dizer-

¹⁶³ “Si tamen significare proprie ac secundum rectam et propriam eius definitionem signamus, non alias res significare dicemus nisi quae per uocem concipiuntur.” D., 114, 6-8.

¹⁶⁴ FUMAGALLI, M. T. B-B. *The Logic of Abelard*. Dordrecht: D-Reidel, 1969. p. 28-41. Segundo Coxito, as duas fases distintas propostas por Fumagalli se encontram na edição original em FUMAGALLI, M. T. *La logica di Abelardo*. Firenze: La Nuova Itália, 1969. p. 40.

¹⁶⁵ COXITO, Amândio A. *op. cit.*, p. 36-37.

¹⁶⁶ “(...) uniuersalis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit, (...)” LI 21, 29./ “(...) a de um nome universal concebe uma imagem comum e confusa de muitos (...)” LPP, p. 64.

nos o que é uma intelecção. Ele afirma que uma intelecção prescinde de um objeto corpóreo subordinado e elabora por si e para si uma semelhança do objeto:

(...) assim como a sensação não é uma coisa sentida, para a qual se dirige, assim também a intelecção não é a forma da coisa que ela concebe, mas a intelecção é uma certa ação da alma, pela qual é chamada de inteligente, e a forma para a qual se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si quando quer e como quer, como são aquelas cidades imaginárias vistas durante o sono ou como aquela forma de um edifício a ser construído (...) ¹⁶⁷.

Desta forma, prosseguindo na investigação, Abelardo encontra uma terceira significação para os nomes universais. Assim, os nomes universais designam as formas comuns, geram uma intelecção (a qual não é o mesmo que as formas comuns) e significam uma *res ficta*:

Aduzidas as autoridades que parecem assegurar que as formas comuns concebidas são designadas pelos nomes universais, a razão também parece concordar. Com efeito, que outra coisa é concebê-las pelos nomes, senão serem significadas por eles? Mas, certamente, uma vez que admitimos que elas são diferentes das intelecções, já reponta, **além da coisa e da intelecção, uma terceira significação dos nomes** ¹⁶⁸.

Há a necessidade de haver coisas correspondentes aos universais? Este questionamento de Abelardo leva-o a responder que, se não mais existissem seres reais (particulares), dos quais predicamos os nomes universais, estes cessariam de existir como nomes designantes de uma multiplicidade que possui notas em comum. No entanto, a sua significação continuaria a ter sentido, pois, mesmo que já não houvesse mais nenhuma rosa, poder-se-ia dizer ‘a rosa não existe’. É em virtude da intelecção operada no sentido do nome que é ‘salvo’ o universal:

...nós, de modo algum, admitimos que haja nomes universais quando, tendo sido destruídas as suas coisas, eles já não são predicáveis de vários, porquanto nem são comuns a quaisquer coisas, como o nome rosa, quando já não há mais rosas, o qual, entretanto, ainda é tão significativo em virtude da intelecção, embora careça de denominação, pois, de outra sorte, não haveria a proposição: nenhuma rosa existe. ¹⁶⁹

¹⁶⁷ “(...) autem sensus non est res sentita, in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit, sed intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma uero in quam dirigitur, res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi, quando uult et qualem uult, animus conficit, quales sunt illae imaginariae ciuitates quae somno uidentur uel forma illa componendae fabricae (...)” LI 20, 28-34/ LPP, p. 62-63.

¹⁶⁸ “Inductis autem auctoritatibus, quae astruere uidentur per uniuersalia nomina conceptas communes formas designari, ratio quoque consentire uidetur. Quippe eas concipere per nomina quid aliud est, quam per ea significari? Sed profecto cum eas ab intellectibus diuersas facimus, **iam praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio.**” LI 24, 25-30/ LPP, p. 68. Os grifos são nossos.

¹⁶⁹ “Uniuersalia nomina nullo modo uolumus esse, cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia ut rosae nomen (non) iam permanentibus rosis, quod tamen tunc

Apesar de o conhecimento dos particulares ser importante e verdadeiro conhecimento, Abelardo diz que somente através da abstração destas particularidades é que conseguimos chegar ao conhecimento do universal. No entanto, oferece uma concepção de abstração diferente do modelo aristotélico¹⁷⁰. Há nesta posição uma defesa da intelecção-abstração como sendo a ‘memória’ que retêm as figuras no entendimento. Qual o significado do nome da ‘rosa, se as rosas não mais existirem? Ora, haverá um ‘sentido’, visto que o conceito (signo) da ‘rosa’ está em meu conhecer intelectual. Não é mero *flatus uocis* o universal ‘rosa’, ou, ainda poderíamos dizer, o *status rosae* possui um sentido intelectual porque se refere a uma causa que fundamenta a atribuição de um nome universal, como já vimos na questão do *status hominis*.

O problema dos universais, que parece ser resolvido com o uso da teoria do *status*, mostra-se entretanto carente de uma resposta mais profunda, quando passa a tratar da significação e da denominação que um universal ainda porta, mesmo se “destruídas as suas coisas”.

De fato, fazendo uso da linguagem proposicional, posso comparar validamente a intelecção que tenho de um nome de algo que existiu, e não mais subsiste, com a intelecção de um nome de um ser que sabemos ser mera ficção? Isto é, o nome universal ‘rosa’ e ‘quimera’ portam o mesmo significado e validade para o meu conhecimento? Ou melhor, de que modo o nome universal que carece de denominação e o nome universal de um ser imaginário, que por sua própria natureza não possui um denominativo, são inteligidos e gerados na mente daquele que ouve ou considera estes nomes?

quoque ex intellectu significatiuum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est.” LI 30,1s./ LPP, p. 76.

¹⁷⁰ O processo abstrativo reside na consideração de algo, um aspecto que está na coisa subsistente, no particular, no todo. A abstração consiste em considerarmos (voltar a nossa atenção) como separado aquilo que de fato não é separado. Assim, consideramos ora uma forma, ora uma natureza de uma coisa, sem atentar ao todo e sem tirar ou acrescentar-lhe alguma propriedade. A teoria da abstração em Pedro Abelardo encontra a sua formulação mais acabada nos § 70 a 73 do TDI. A teoria da abstração como processo mental pelo qual atentamos – dirigimos, apontamos – a nossa especulação para as características de um objeto como se elas fossem separadas do objeto de conhecimento, parece-nos remeter ao modelo de abstração proposto por Alexandre de Afrodísias em um seu comentário ao *De Anima*. Tudo indica que a leitura do segundo comentário de Boécio às *Categorias* - onde se encontram trechos do *De Anima* de Aristóteles e sobre a interpretação afrodísiana desta obra - deve ter fornecido a Abelardo os subsídios para a composição de sua teoria da abstração.

3.1 - ESTRUTURA ARGUMENTATIVA NA *LOGICA INGREDIENTIBUS*

A consideração sobre as questões acima levantadas, mormente no que tange às questões concernentes aos processos intelectivos expressos no TDI, extrapola o limite desta pesquisa. Por ora, repassaremos o itinerário da construção das idéias e as refutações e respostas fornecidas por Pedro Abelardo ao problema da universalização. Para tanto, basearemos-nos no esquema proposto por Libera¹⁷¹.

Para estudarmos a estrutura argumentativa presente na LI, deve-se remeter ao fato de que, após haver sublinhado as questões que já estavam presentes na obra de Porfírio, Abelardo oferece uma nova questão, a saber: “será que tanto os gêneros como as espécies, enquanto são gêneros e espécies, têm necessariamente de ter alguma coisa subordinada através da denominação, ou se, destruídas as próprias coisas denominadas, então o universal poderia constar da significação da intelecção, como este nome ‘rosa’, quando não há nenhuma das rosas às quais é comum?”¹⁷².

Por questões metodológicas de melhor visualização do conteúdo da estrutura presente na LI, optamos por transcrever todos os trechos citados, com exceção dos trechos demasiadamente longos, os quais se encontram transcritos no ANEXO B deste estudo.

Esta nova questão, ou melhor, o seu desdobramento, é, segundo observa Libera, o ponto de partida ou questão diretriz (=Q1) da estrutura argumentativa assim posta:

I – Q1: As propriedades que distinguem os universais dos singulares se aplicam somente às palavras (*uoces*), ou também às coisas (*res*)?

I.1. Aporia e argumentos de autoridade

¹⁷¹ O esquema original encontra-se em LIBERA, Alain De. *L’Art des généralites – op. cit.*, p. 293-297.

¹⁷² “Scilicet utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominatione rem aliquam habere na ipsis quoque nominatis rebus destructis ex significatione intellectus tunc quoque possit uniuersale consistere, ut hoc nomem ‘rosa’, quando nulla est rosarum quibus comune sit.” LI 8, 18-22./ LPP, p. 43-44.

I.2. Reformulação de Q1: como adaptar a definição do universal às coisas? LI 10,8-9.

Ora, uma vez que tanto coisas como palavras parecem ser chamadas de universais, deve-se investigar de que maneira a definição de universal pode ser aplicada às coisas.¹⁷³

II. Apresentação e discussão das teses realistas, explicando por que e como as propriedades dos universais se aplicam às coisas

II.1. A teoria da essência material (TEM, primeira teoria de Guilherme de Champeaux)

II.1.1. Apresentação da TEM

II.1.2. Três argumentos de Abelardo contra a TEM: [a.1], [a.1.1], [a.1.2]

[a.1] LI 10, 17 – 11, 9.

Com efeito, alguns tomam a coisa universal da seguinte maneira: eles colocam uma substância essencialmente a mesma em coisas que diferem umas das outras pelas formas; essa é a essência material dos singulares nos quais está presente, e é uma só em si mesma, sendo diferente pelas formas dos seus inferiores. De fato, se acontecesse de se separarem essas formas, não haveria absolutamente diferença das coisas que se distinguem umas das outras apenas pela diversidade das formas, uma vez que, quanto à essência, a matéria é absolutamente a mesma. Por exemplo, em cada um dos homens, diferentes numericamente, está presente a mesma substância do homem que aqui se torna Platão através destes acidentes e ali Sócrates, através daqueles outros. Com esses Porfírio parece concordar plenamente, ao dizer: *Pela participação da espécie muitos homens são um só, mas nos particulares o único é comum a muitos*. E acrescenta que os indivíduos são ditos tais porque cada um deles resulta das propriedades cuja coleção não se encontra em nenhum outro. De modo semelhante, os mesmos colocam uma só e essencialmente a mesma substância de animal em cada um dos vários animais diferentes quanto à espécie, a qual fazem entrar nessas diferentes espécies pela recepção de diversas diferenças, tal como se desta cera eu fizesse ora a estátua de um homem, ora a estátua de um boi, acomodando as formas diferentes à essência que permanece absolutamente a mesma. É preciso, porém, ter em consideração que a mesma cera não constitui as estátuas ao mesmo tempo, como se admite no caso do universal, isto é, que o universal é de tal modo comum, como Boécio afirma, que o mesmo está todo ao mesmo tempo nos diferentes dos quais constitui materialmente a substância e, embora permaneça em si mesmo universal, este mesmo é singular pelas formas que se lhe acrescentam, sem as quais ele subsiste naturalmente em si mesmo e, sem elas, não permanece de maneira nenhuma de modo atual, sendo universal na natureza, mas singular em ato, é inteligido como incorpóreo e não-sensível na simplicidade da sua universalidade, mas esse mesmo universal subsiste em ato de modo corpóreo e sensível através dos acidentes e, de acordo com o próprio testemunho de Boécio, é o mesmo que subsiste como singular que é inteligido como universal.¹⁷⁴

¹⁷³ “Cum autem tam res quam uoces uniuersales dici uideantur, quaerendum est, qualiter rebus definitio uniuersalis possit aptari.” LI 10, 8-9/ LPP, p. 46.

¹⁷⁴ Quidam enim ita rem uniuersalem accipiunt, ut in rebus diuersis ab inuicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diuersa. Quas quidem formas si separari contigeret, nulla penitus differentia rerum

[a.1.1] LI 11, 9-16.

... de acordo com o testemunho de Boécio, é o mesmo que subsiste como singular que é inteligido como universal. E esta é uma de duas sentenças. Ainda que as autoridades pareçam concordar com ela, a física se lhe opõe de todos os modos. Com efeito, se o mesmo essencialmente, embora marcado por diversas formas, existe nos singulares, é necessário que esta substância que é afetada por estas formas seja aquela que é marcada por aquelas, de tal modo que o animal informado pela racionalidade é o animal informado pela irracionalidade, e assim, o animal racional é o animal irracional...¹⁷⁵

[a.1.2] LI 11,16.

... e, desse modo, os contrários estariam presentes simultaneamente no mesmo; ou melhor: já não seriam de modo algum contrários...¹⁷⁶

II. 1.3. Respostas dos partidários da TEM à [a.1.1-2] e contra-argumentos de Abelardo a estas respostas:

[ad a.1.2*] LI 11, 16-20.

... já não seriam de modo algum contrários, quando se encontram simultaneamente em absolutamente a mesma essência, assim como, nem a brancura nem a pretura seriam contrárias, se ocorressem na mesma coisa, ainda que a própria coisa fosse branca por uma razão e preta por outra, assim como é branca por uma causa e dura por outra, isto é, por causa da brancura e da dureza.¹⁷⁷

esset, quae formarum tantum diuersitate ab inuicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa. Quibus enim Porphyrius assentire maxime uidetur, cum ait: 'Participatione speciei plures homines unus, <in> particularibus autem unus et communis plures.' Et rursus: 'Indiuidua, inquit, dicuntur huiusmodi, quoniam ununquodque eorum consistit ex proprietatibus, quarum collectio non est in alio.' Similiter et in singulis animalibus specie differentibus unam et eandem essentialiter animalis substantiam ponunt, quam per diuersarum differentiarum susceptionem in diuersas species trahunt, ueluti si ex hac cera modo statuum hominis, modo bouis faciam diuersas eidem penitus essentiae manenti formas aptando. Hoc tamen refert quod eodem tempore cera eadem statuas non constituit, sicut in uniuersali conceditur, quod scilicet uniuersale ita commune Boethius dicit, ut eodem tempore idem totum sit in diuersis, quorum substantiam materialiter constituat et cum in se sit uniuersale, idem per aduenientes formas singulare sit, sine quibus naturaliter in se subsistit et absque eis nullatenus actualiter permanet, uniuersale quidem in natura, singulare uero actu et incorporeum quidem et insensibile in simplicitate uniuersalitatibus suae intelliguntur, corporeum uero atque sensibile idem per accidentia in actu subsistit et eadem teste Boethio et subsistunt singularia et intelliguntur uniuersalia." LI 10, 17 – 11, 9. / LPP, p. 46-47.

¹⁷⁵ "... et eadem teste Boethio et subsistunt singularia et intelliguntur uniuersalia. Et haec est una de duabus sententiis. Cui etsi auctoritates consentire plurimum uideantur, physica modis omnibus repugnat. Si enim idem essentialiter, licet diuersis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate et ita animal rationale esse animal irrationale..." LI 11, 9-16. /LPP, p. 48.

¹⁷⁶ "... et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria..." LI 11, 16/ LPP, p. 48

¹⁷⁷ "...iam nullo modo contraria, ubi eidem penitus essentiae simul coiret, sicut nec albedo nec nigredo contraria essent, si simul in hac re contingerent, etiamsi ipsa res aliunde alba, aliunde nigra esset, sicut aliunde alba, aliunde dura est, ex albedine scilicet et duritia..." LI 11, 16-20/ LPP, p. 48.

Contra-argumento de Abelardo: LI 11, 20-24.

De fato, nem mesmo os contrários por motivo distinto podem inerir simultaneamente no mesmo, como os relativos e muitos outros. Donde, Aristóteles, ao tratar da relação, prova que o grande e o pequeno, que ele mostra estarem presentes simultaneamente no mesmo sob diversos aspectos, no entanto, pelo fato de estarem presentes simultaneamente no mesmo, não são contrários.¹⁷⁸

[ad a.1.2**] LI 11, 25 – 12,14.

Mas, dir-se-á talvez, de acordo com a aquela sentença, que daí não se segue que a racionalidade e a irracionalidade são menos contrárias por serem assim descobertas no mesmo, isto é, no mesmo gênero ou na mesma espécie, a menos que se sustentem no mesmo indivíduo. O que, também, assim se demonstra: racionalidade e irracionalidade estão verdadeiramente no mesmo indivíduo, já que estão em Sócrates. Mas, que estejam ao mesmo tempo em Sócrates, prova-se por isso que estão ao mesmo tempo em Sócrates e num asno. Ora, Sócrates e o asno são Sócrates. Na verdade, Sócrates e o asno são Sócrates porque Sócrates é Sócrates e o asno porque, de fato, Sócrates é Sócrates e Sócrates é o asno. Que Sócrates seja o asno, assim se demonstra, de acordo com aquela sentença; tudo o que está em Sócrates distinto das formas de Sócrates é o que está no asno distinto das formas do asno. Ora, tudo o que está no asno distinto das formas do asno é o asno. Tudo o que está em Sócrates distinto das formas de Sócrates é o asno. Mas, se é isto, uma vez que o próprio Sócrates é aquilo que é distinto das formas de Sócrates, então o próprio Sócrates é o asno. Que, porém, seja verdadeiro o que admitimos acima, isto é, que tudo o que está no asno distinto das formas do asno é o asno, patenteia-se por isso que nem as formas do asno são o asno, uma vez que os acidentes seriam substância, nem a matéria juntamente com as formas do asno são o asno, pois então seria necessário admitir que corpo e não-corpo são corpo.¹⁷⁹

[ad a.1.1] LI 12, 15-20 desenvolvimento de [ad a.1.2*].

Há alguns que, procurando uma escapatória, criticam apenas as palavras desta proposição, o animal racional é o animal irracional, mas não a sentença, dizendo que o animal é tanto um quanto o outro, mas que isso não é expresso apropriadamente por estas palavras o animal racional é o animal irracional, uma vez que a coisa, ainda que seja a mesma, é chamada racional por uma razão, e irracional, por outra, isto é, por causa das formas opostas.¹⁸⁰

¹⁷⁸ “Neque enim contraria diuersa etiam ratione eidem simul inesse possunt, sicut relatiua et pleraque alia. Unde Aristoteles in ‘Ad aliquid’ magnum et paruum quae ostendit diuersis respectibus simul eidem inesse, per hoc tamen quod simul eidem insunt, contraria non esse conuincit.” LI 11, 20-24./ LPP, p. 48.

¹⁷⁹ “Sed fortassis dicetur secundum illam sententiam, quia non inde rationalitas et irrationalitas minus sunt contraria quod taliter reperiuntur in eodem, scilicet eodem genere uel in eadem specie, nisi scilicet in eodem indiuiduo fundetur. Quod etiam sic ostenditur: Vere rationalitas et irrationalitas in eodem indiuiduo sunt, quia in Socrate. Sed quod in Socrate simul sint, inde conuincitur quod simul sunt in Socrate et burnello. Sed Socrates et burnellus sunt Socrates. Et uere Socrates et burnellus sunt Socrates, quia Socrates est Socrates et Socrates est burnellus. Quod Socrates sit burnellus, sic monstratur secundum illam sententiam: Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est illud quod est in burnello aliud a formis burnelli. Sed quicquid est in burnello aliud a formis burnelli, est burnellus. Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est burnellus. Sed si hoc est, cum ipse Socrates sit illud quod aliud est a formis Socratis, tunc ipse Socrates et burnellus. Quod uerum sit autem id quod supra assumpsimus, scilicet quicquid est in burnello aliud a formis burnelli, est burnellus, inde manifestum est, quia neque formae burnelli sunt burnellus, cum iam accidentia essent substantia, neque materia simul et formae burnelli sunt burnellus, cum iam corpus et non corpus esse corpus necesse esset confiteri.” LI 11, 25 – 12,14./ LPP, p. 48-49.

¹⁸⁰ “Sunt qui diffugium quaerentes uerba tantum callumnientur huius propositionis ‘animal rationale est animal irrationale’, non sententiam, dicentes quidam id utrumque esse, non tamen per haec uerba propriae hoc

Contra-argumento de Abelardo: LI 12, 20-26.

Mas, certamente, não há oposição entre as formas que simultaneamente lhes aderissem de modo absoluto e, por isso, não se criticam estas proposições o animal racional é animal mortal ou o animal branco é um animal ambulante, porque ele não é mortal pelo fato de ser racional nem ele anda pelo fato de ser branco, mas tomam-se as duas como absolutamente verdadeiras, porque o mesmo animal tem ambas as formas simultaneamente, ainda que por razões diferentes. Se assim não fora, confessariam que nenhum animal é homem, uma vez que nada é homem pelo fato de ser animal.¹⁸¹

[a.2] LI 12, 27-41.

Além disso, de acordo com a posição da supracitada sentença, as essências de todas as coisas são apenas dez, isto é, dez gêneros supremos, uma vez que em cada um dos predicamentos reconhece-se apenas uma essência que, como se disse, diversifica-se apenas pelas formas dos inferiores e sem elas não teria diversidade alguma. Por conseguinte, assim como todas as substâncias são absolutamente o mesmo, assim também todas as qualidades, quantidades, etc. Por conseguinte, uma vez que Sócrates e Platão têm as coisas de cada um dos predicamentos em si mesmos, e que elas próprias são absolutamente as mesmas, todas as formas de um são do outro, pois elas não são diferentes em si mesmas quanto à essência, assim como as substâncias às quais elas são inerentes como, por exemplo, a qualidade de um é a qualidade do outro, pois ambas são qualidades. Portanto, eles não são mais diferentes por causa da natureza das qualidades do que por causa da natureza da substância, porque a essência da sua substância é uma só, tal como é, igualmente, a das qualidades. Pela mesma razão, a quantidade, por ser a mesma, não os torna diferentes e tampouco nenhum dos outros predicamentos. Por isso, nenhuma diferença pode provir das formas que, consideradas em si mesmas, não são diferentes, assim como as substâncias também não o são.¹⁸²

[a.3] LI 13, 1-4.

Ainda mais, como teríamos em conta uma pluralidade numérica nas substâncias, se a única diferença fosse a das formas, enquanto o sujeito substancial permanece absolutamente o mesmo? Com efeito, não podemos dizer que Sócrates seja numericamente múltiplo, em virtude de receber muitas formas.¹⁸³

ostendi, ‘animal rationale est animal irrationale’, cum uidelicet res, etsi eadem, aliunde rationalis, aliunde irrationalis dicatur, ex oppositis scilicet formis.” LI 12, 15-20/ LPP, p. 49-50.

¹⁸¹ “Sed iam profecto oppositionem formae non habent, quae eis penitus simul adhaerent, nec ideo has propositiones callumniantur ‘animal rationale est mortale’ uel ‘animal album est animal ambulans’, quia non in eo quod rationale est, mortale est, non in eo quod album est, ambulat, sed eas omnino oro ueris habent, quia idem animal utrumque simul habet, quamuis diuersa ratione. Alioquin et nullum animal hominem esse confiterentur, cum nihil in eo quod animal est, homo sit.” LI 12, 20-26./ LPP, p. 50.

¹⁸² “Praeterea secundum positionem preaemissae sententiae decem tantum omnium rerum sunt essentiae, decem scilicet generalissima, quia in singulis praedicamentis una tantum essentia reperitur, quae per formas tantum inferiorum, ut dictum est, diuersificatur ac sine eis nullam haberet uarietatem. Sicut ergo omnes substantiae idem sunt penitus, sic omnes qualitates et quantitates etc. Cum igitur Socrates et Plato res singulorum praedicamentorum in se habeant, ipsae uero penitus eadem sint, omnes formae unius sunt alterius, quae nec in se diuersa sunt in essentia, sicut nec substantiae quibus adhaerent, ut qualitas unius et qualitas alterius, cum utraque sit qualitas. Non ergo magis ex qualitatibus natura diuersi sunt quam ex natura substantiae, quia substantiae eorum una est essentia sicut etiam qualitatibus. Eadem ratione nec quantitas, cum sit eadem, differentiam facit nec cetera praedicamenta. Quare nec ex formis ulla potest esse differentia, quae nec in se diuersae sunt sicut nec substantiae.” LI 12, 27-41./ LPP, p. 50.

¹⁸³ “Amplius quomodo <multa> numero consideremus in substantiis si sola formarum diuersitas esset eadem penitus subiecta substantia permanente? Neque enim Socratem multa numero dicimus propter multarum formarum susceptionem.” LI 13, 1-4./ LPP, p. 51.

[a.4] LI 13,5-15.

Não se pode sustentar, além disso, que os indivíduos sejam constituídos pelos próprios acidentes. De fato, se os indivíduos adquirem o seu ser dos acidentes, evidentemente os acidentes lhes são naturalmente anteriores, assim como o são as diferenças em relação às espécies que elas conduzem ao ser. Pois, assim como o homem se distingue pela informação da diferença, assim também referem-se a Sócrates, a partir da recepção dos acidentes. Donde, não pode haver Sócrates sem os acidentes, nem homem sem as diferenças. Por conseguinte, aquele não é fundamento dos acidentes, assim como o homem não o é das diferenças. Todavia, se os acidentes não estão nas substâncias individuais como em sujeitos, certamente não estão também nos universais. Com efeito, o que quer que esteja nas substâncias segundas como em sujeitos, demonstra-se que os mesmos estão universalmente nas substâncias primeiras como em sujeitos.¹⁸⁴

II.1.4. Conclusão: A TEM é um absurdo, LI 13, 15-17:

Em conseqüência disso, é claro que carece totalmente de razão a sentença pela qual se diz que a essência absolutamente idêntica existe simultaneamente em diversos.¹⁸⁵

II.2. A teoria da não diferença (TND, segunda teoria de Guilherme de Champeaux).

II.2.1. Apresentação da TND: LI 13, 18-14,7.

Por isso, outros são de parecer diferente quanto à universalidade e, aproximando-se mais da determinação da coisa, afirmam que as coisas singulares não apenas são diferentes entre si pelas formas, mas são pessoalmente distintas nas suas essências e que, de modo algum, aquilo que está numa, quer isto seja matéria ou forma, deverá existir noutra; e que, removidas as formas, nem por isso elas não podem subsistir menos distintas nas suas essências, porque a sua distinção pessoal, isto é, segundo a qual esta não é aquela, não é produzida pelas formas, mas se dá pela própria diversidade da essência, assim como as próprias formas são diversas, uma das outras, em si mesmas; de outra sorte, a diversidade das formas multiplicar-se-ia ao infinito, de tal modo seria necessário supor outras formas para diversificar as demais. Porfírio notou tal diferença entre o mais geral e o mais especial, ao dizer: *Ademais, a espécie não se tornaria jamais o que é mais geral, nem o gênero o que é mais especial*, o equivale a dizer – a diferença entre elas é que a essência de uma não é a essência da outra. Assim também, a distinção dos predicamentos é determinada não por algumas formas que a realizam, mas pela diversificação da própria essência. Mas, como admitem serem todas as coisas tão diversas umas das outras, de tal modo que nenhuma delas participa com a outra nem da mesma matéria essencialmente nem da mesma forma essencialmente, conservando ainda, todavia, o universal das coisas, denominam idêntico, não por certo essencialmente, mas indiferentemente, o que é distinto, tal como afirmam que todos os homens distintos em si mesmos são o mesmo no homem, isto é, não diferem na natureza da humanidade. Desse modo, eles denominam universais, conforme a indiferença e o acordo da semelhança, aqueles mesmos que chamam de singulares, segundo a distinção.

Mas aqui também há divergência.¹⁸⁶

¹⁸⁴ “Illud quoque stare non potest quod indiuidua per ipsorum accidentia effici uolunt. Si enim ex accidentibus indiuidua esse suum contrahunt, profecto priora sunt eis naturaliter accidentia sicut et differentiae speciebus quas ad esse conducunt. Nam sicut homo ex formatione differentiae distat, ita Socratem ex accidentium susceptione appellant. Unde nec Socrates praeter accidentia sicut nec homo praeter differentias esse potest. Quare eorum fundamentum non est sicut nec homo differentiarum. Si autem indiuiduis substantiis ut in subiectis accidentia non sunt, profecto nec in uniuersalibus. Quaecumque enim in secundis substantiis ut in subiectis sunt, eadem in primis ut in subiectis esse uniuersaliter monstrat.” LI 13,5-15./ LPP, p. 51.

¹⁸⁵ “Ex his itaque manifestum est eam penitus sententiam ratione carere qua dicitur eandem penitus essentiam in diuersis simul consistere.” LI 13, 15-17/ LPP, p. 51.

II.2.2. Apresentação de duas evoluções da TND: as teorias de coleção (*collectio*): TC1 e TC2.

II.2.2.1. Primeira evolução, TC1, teoria de Goscelino de Soissons: LI 14, 7-17.

... pois, alguns admitem a coisa universal apenas na coleção de vários. De maneira alguma eles chamam Sócrates e Platão, por si mesmos, de uma espécie, mas denominam a todos os homens reunidos simultaneamente aquela espécie que é o homem, e todos os animais tomados simultaneamente aquele gênero que é o animal, e assim por diante. Parece concordar com eles a seguinte passagem de Boécio: *Não se deve julgar que a espécie seja outra coisa senão o pensamento da semelhança substancial dos indivíduos coligida, e o gênero da semelhança das espécies coligida.* De fato, como diz “semelhança coligida” sugere algo reunindo vários. Se assim não fora, não teriam, de modo algum, na coisa universal a predicação de vários ou a continência de muitos, e os universais não seriam menos numerosos que os singulares.¹⁸⁷

II.2.2.2. Segunda evolução, TC2, teoria de Gualtério de Mortagne: LI 14, 18-31.

Há, porém, outros que denominam espécie, não apenas os homens reunidos, mas também cada um deles enquanto são homens, e, ao afirmarem que a coisa que é Sócrates predica-se de muitos, tomam isto em sentido figurado, como se dissessem: muitos são o mesmo que ele, isto é, combinam com ele ou ele próprio combina com muitos. Quanto ao número de coisas, estabelecem que existem tantas espécies e gêneros quanto indivíduos, mas em relação à semelhança das naturezas acham que o número dos universais é menor do que o dos singulares. De certo, todos os homens considerados em si mesmos são muitos, por força da diferença pessoal, e um só, devido à semelhança da humanidade, e, em relação à diferença e à semelhança, os mesmos são julgados serem diversos de si mesmos, tal como Sócrates, enquanto é homem, distingue-se de si mesmo enquanto é Sócrates. De outra forma, o mesmo não poderia

¹⁸⁶ “Unde alii aliter uniuersalitate sententias magisque ad sententiam rei accedentes dicunt res singulas non solum formis ab inuicem esse diuersas, uerum personaliter in suis essentiis esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia, siue illud materia sit siue forma, nec eas formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere, quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit, sed est per ipsam essentiae diuersitatem, sicut et formae ipsae in se ipsis diuersae sunt inuicem, alioquin formarum diuersitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diuersitatem necesse esset supponi. Talem differentiam Porphyrius notauit inter generalissimum et specialissimum dicens; ‘Amplius neque species fieret unquam generalissimum neque genus specialissimum’, ac si diceret: haec est earum differentia, quod huius non est illius essentia. Sic et praedicamentorum discretio consistit non per formas aliquas, quae eam faciant, sed per propriae diuersificationem essentiae. Cum autem omnes res ita diuersas ab inuicem esse uelint, ut nulla earum cum alia uel eandem essentialiter materiam uel eandem essentialiter formam participet, uniuersale tamen rerum adhuc retinentes idem non essentialiter quidem, sed indifferenter ea quae discreta sunt, appellant, ueluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis, et eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, uniuersales dicunt secundum indifferentiam et similitudines conuenientiam./ Sed hic quoque dissensio est.” LI 13, 18-14,7./ LPP, p. 51-52.

¹⁸⁷ “Nam quidem uniuersalem rem non nisi in collectione plurium sumunt. Qui Socratem et platonem per se nullo modo speciem uocant, sed omnes homines simul collectos speciem illam quae est homo dicunt et omnia animalia simul accepta genus illud quod est animal, et ita de ceteris. Quibus illud Boethii consentire uidetur: ‘Species nil aliud esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum substantiali similitudine, genus uero ex specierum similitudine’. Cum enim ait ‘collecta similitudine’, uel plura colligentem insinuat. Alioquin nullo modo praedicationem de pluribus uel multorum continentiam in uniuersali re haberent nec pauciora uniuersalia quam singularia essent.” LI 14, 7-17./ LPP, p. 52-53.

ser o seu próprio gênero ou espécie, a não ser que tivesse alguma diferença de si para consigo, uma vez que os relativos devem ser opostos pelo menos sob algum aspecto.¹⁸⁸

II.3. Argumentos de Abelardo contra a TC1:

(1) LI 14, 35-40.

Mas, se for concedido que é predicada de diversos por partes, isto é, na medida em que cada uma de suas partes se adapta a si mesma, isto nada tem a ver com a comunidade do universal, que deve estar inteiro em cada um, segundo a afirmação de Boécio, e, nisto, distingue-se daquele tipo de comum pelas suas partes, assim como um campo cujas diversas partes pertencem a vários.¹⁸⁹

(2) LI 14, 40 – 15,1.

Além disso, deste modo, Sócrates também seria predicado de muitos conforme as diferentes partes, de tal modo que ele próprio seria um universal.¹⁹⁰

(3) LI 15, 1-4.

Ainda mais, seria preciso chamar de universal vários homens quaisquer tomados simultaneamente e a definição de universal, ou também de espécie, adaptar-se-ia igualmente a eles, de tal forma que a coleção inteira dos homens incluiria muitas espécies.¹⁹¹

(4) LI 15, 4-15.

Do mesmo modo, denominaríamos qualquer coleção de corpos e espíritos de uma substância universal, de maneira que, sendo a coleção inteira das substâncias um gênero generalíssimo, retirada qualquer uma delas enquanto as outras permanecessem, teríamos muitos gêneros generalíssimos nas substâncias. Mas talvez se dirá que nenhuma coleção incluída num gênero generalíssimo é gênero generalíssimo. Todavia, eu rebato este argumento, pois se uma coleção que permanece separada das substâncias

¹⁸⁸ “Alii uero sunt qui non solum collectos homines speciem dicunt, uerum etiam singulos in eo homines sunt, et cum dicunt rem illam quae Socrates est, praedicari de pluribus, figuratiue accipiunt, ac si dicerent; plura cum eo idem esse, id est conuenire, uel ipsum cum pluribus. Qui tot species quot indiuidua quantum ad rerum numerum ponunt et totidem genera, quantum uero ad similitudinem naturarum pauciores numerum uniuersalium quam singularium assignant. Quippe omnes homines et in se multi sunt per personalem discretionem et unum per humanitatis similitudinem et iidem a se ipsis diuersi quantum ad discretionem et ad similitudinem iudicantur, ut Socrates in eo quod est homo, a se ipso in eo quod Socrates est, diuiditur. Alioquin idem sui genus uel species esse non posset, nisi aliquam sui ad se differentiam haberet, quippe <quae> relatiua sunt, aliquo saltem respectu conuenit esse opposita.” LI 14, 18-31./ LPP, p. 53.

¹⁸⁹ “Quod si partes de diuersis praedicari concedatur, in eo scilicet quod singulae eius partes sibi ipsis aptentur, nihil ad communitatem uniuersalis, quod totum in singulis teste Boethio esse debet atque in hoc ab illo communi diuiditur quod per partes commune est, sicut ager cuius diuersae partes sunt diuersorum.” LI 14,35-40./ LPP, p. 53-54.

¹⁹⁰ “Praeterea et Socrates similiter de pluribus per partes diuersas diceretur, ut ipse uniuersalis esset.” LI 14, 40 – 15,1./ LPP, p. 54.

¹⁹¹ “Amplius quoslibet plures homines simul acceptos uniuersale dici conueniret, quibus similiter definitio uniuersalis aptaretur siue etiam speciei, ut iam tota hominum collectio multas includeret species.” LI 15, 1-4./ LPP, p. 54.

não constitui um gênero generalíssimo, embora permaneça uma substância universal, então e necessário que esta seja uma espécie da substância e tenha uma espécie que lhe seja equivalente sob o mesmo gênero. Mas, qual lhe pode ser oposta, uma vez que, ou a espécie da substância está contida inteiramente nela, ou partilha os mesmos indivíduos com ela, como, por exemplo, animal racional, animal mortal?¹⁹²

(4.1) Exposição do argumento: LI 15, 4-8.

Do mesmo modo, denominaríamos qualquer coleção de corpos e espíritos de uma substância universal, de maneira que, sendo a coleção inteira das substâncias um gênero generalíssimo, retirada qualquer uma delas enquanto as outras permanecessem, teríamos muitos gêneros generalíssimos nas substâncias.¹⁹³

(4.2.1) Resposta [R] dos partidários da TC1 ao argumento (4.1): nenhuma coleção inclui dentro de um gênero supremo o próprio gênero supremo. LI 15, 8-9.

Mas talvez se dirá que nenhuma coleção incluída num gênero generalíssimo é gênero generalíssimo.¹⁹⁴

(4.2.2) Resposta de Abelardo à [R]: LI 15, 9-15

Todavia, eu rebato este argumento, pois se uma coleção que permanece separada das substâncias não constitui um gênero generalíssimo, embora permaneça uma substância universal, então e necessário que esta seja uma espécie da substância e tenha uma espécie que lhe seja equivalente sob o mesmo gênero. Mas qual lhe pode ser oposta, uma vez que, ou a espécie da substância está contida inteiramente nela, ou partilha os mesmos indivíduos com ela, como, por exemplo, animal racional, animal mortal?¹⁹⁵

(5) LI 15, 15-18.

Ademais, todo universal é naturalmente anterior aos seus próprios indivíduos. Mas uma coleção do que quer que seja é um todo integral em relação a cada um daqueles de que se constitui e é naturalmente posterior àqueles de que é composta.¹⁹⁶

¹⁹² “Similiter quamlibet corporum et spirituum collectionem unam uniuersalem substantiam diceremus, ut cum tota substantiarium collectio sit unum generalissimum, una qualibet dempta ceterisque remanentibus multa in substantiis haberemus generalissima. Sed fortasse dicetur nulla collectio quae inclusa sit in generalissimo, esse generalissimum. Sed adhuc oppono quod si una separata de substantiis collectio residua non sit generalissimum et tamen adhuc uniuersalis substantia permanet, oportet eam speciem esse substantiae et coequam speciem habere eodem genere. Sed quae potest ei esse opposita, cum uel species substantiae in ea prorsus contineantur uel aedem cum ea indiuidua communicet, sicut animal rationale, animal mortale?” LI 15, 4-15./LPP, p. 54.

¹⁹³ “Similiter quamlibet corporum et spirituum collectionem unam uniuersalem substantiam diceremus, ut cum tota substantiarium collectio sit unum generalissimum, una qualibet dempta ceterisque remanentibus multa in substantiis haberemus generalissima.” LI 15, 4-8./ LPP, p. 54.

¹⁹⁴ “Sed fortasse dicetur nulla collectio quae inclusa sit in generalissimo, esse generalissimum.” LI 15, 8-9./ LPP, p. 54.

¹⁹⁵ “Sed adhuc oppono quod si una separata de substantiis collectio residua non sit generalissimum et tamen adhuc uniuersalis substantia permanet, oportet eam speciem esse substantiae et coequam speciem habere sub eodem genere. Sed quae potest ei esse opposita, cum uel species substantiae in ea prorsus contineantur uel aedem cum ea indiuidua communicet, sicut animal rationale, animal mortale?” LI 15, 9-15/LPP, p. 54.

¹⁹⁶ “Amplius. Omne uniuersale propriis indiuiduis naturaliter prius. Collectio uero quorumlibet ad singula quibus constituitur, totum integrum atque eis naturaliter posterius, ex quibus componitur.” LI 15, 15-18./ LPP, p. 54.

(6) LI 15, 18-22.

Além disso, Boécio estabelece nas Divisões que a diferença entre o todo integral e o universal é que a parte não é o mesmo que o todo, mas a espécie é sempre o mesmo que o gênero. Todavia, de que modo a coleção inteira dos homens poderia ser a multidão dos animais?¹⁹⁷

II. 4. Argumentos de Abelardo contra a TC2:

(1) LI 15, 26-29.

Mas, se ser predicado de muitos é o mesmo que combinar com muitos, como dizemos que o indivíduo é predicado de um só, uma vez que nada há que combine com apenas uma coisa?¹⁹⁸

(2) LI 15, 29-35.

Como também se dá a diferença entre o universal e o singular pelo fato de algo ser predicado de muitos, já que, absolutamente da mesma maneira que o homem combina com muitos, Sócrates também combina? Certamente, o homem enquanto é homem, e Sócrates enquanto é homem, combina com os outros. Mas nem o homem enquanto é Sócrates nem Sócrates enquanto é Sócrates combina com os outros. Por conseguinte, aquilo que o homem tem, Sócrates também tem do mesmo modo.¹⁹⁹

(3) LI 15, 36-16,2.

Além disso, uma vez que se concede que o homem que está em Sócrates e o próprio Sócrates são absolutamente a mesma coisa, não há diferença alguma deste para com aquele. Com efeito, nenhuma coisa é ao mesmo tempo diversa de si própria, porque o que quer que ela tenha em si mesma, ela o tem absolutamente do mesmo modo. Donde, sendo Sócrates branco e gramático, embora tenha coisas diversas em si mesmo, não é diferente em si próprio por essas, uma vez que ele tem as mesmas duas absolutamente do mesmo modo. De fato, não é gramático de um modo diferente de si mesmo ou branco de um outro modo, assim como o branco não é algo distinto de si e tampouco o gramático.²⁰⁰

¹⁹⁷ “Amplius. Inter integrum et uniuersale hanc Boethius differentiam assignat in Diuisionibus, quod pars non idem est quod totum, species uero idem est semper quod genus. At uero hominum collectio quomodo esse poterit animalium multitudo?” LI 15, 18-22./ LPP, p. 54.

¹⁹⁸ “Sed si praedicari de pluribus idem est quod conuenire cum pluribus, quomodo indiuiduum de uno solo dicimus praedicari, cum scilicet nullum sit quod cum una tantum re conueniat?” LI 15, 26-29./ LPP, p. 55.

¹⁹⁹ “Quomodo etiam per ‘praedicari de pluribus’ inter uniuersale et singulare differentia datur, cum eodem penitus modo quo homo conuenit cum pluribus, conueniat et Socrates? Quippe homo, in quantum est homo, et Socrates, in quantum est homo, cum ceteris conuenit. Sed nec homo, in quantum est Socrates, nec Socrates, in quantum est Socrates, cum aliis conuenit. Quod igitur habet homo, habet Socrates et eodem modo.” LI 15, 29-35./ LPP, p. 55.

²⁰⁰ “Praeterea cum res penitus eadem esse concedatur, homo scilicet qui in Socrate est, et ipse Socrates, nulla huius ab illo differentia est.” Nulla enim res eodem tempore a se ipse diuersa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus. Unde et Socrates albus et grammaticus, licet diuersa in se habeat, a se tamen per ea non est diuersus, cum utraque eadem ipse habeat et eodem modo penitus. Non enim alio modo a se ipso grammaticus est uel alio modo albus, sicut nec aliud albus est a se uel aliud grammaticus.” LI 15, 36-16,2./ LPP, p. 55.

(4) LI 16, 2-9.

Como se pode entender, outrossim, o dizerem que Sócrates combina com Platão no homem, uma vez que é certo que todos os homens diferem uns dos outros, tanto pela matéria quanto pela forma? De fato, se Sócrates combina com Platão numa coisa que é homem, mas nenhuma coisa é homem a não ser o próprio Sócrates ou um outro, é necessário que ele combine com Platão ou em si mesmo ou em um outro. Em si mesmo, porém, ele é antes diferente dele; quanto a um outro, é também assente, pois nem ele próprio é um outro.²⁰¹

II. 5. Com respeito a II. 4.(4), retorna à discussão sobre a TND e refuta a TND de Guilherme de Champeaux:

1. Argumento de Abelardo contra TND: LI 16, 10-13.

Mas, então, ele pode também assim ser declarado, porque não difere dele na pedra, uma vez que nenhum dos dois é pedra. Desse modo, não se nota maior combinação deles no homem do que na pedra, ...²⁰²

2.1. Resposta dos partidários da TND ao ponto 5.1: LI 16,13-14.

... a não ser, porventura, que certa proposição preceda, como se dissesse da seguinte maneira: “eles são homem porque não diferem no homem”.²⁰³

2.2. Resposta de Abelardo à 2.1 e refutação definitiva da TND: LI 16, 14-18.

Mas, nem assim é aceitável, uma vez que é absolutamente falso que eles não difiram no homem. Com efeito, se Sócrates não difere de Platão na coisa que é o homem, nem em si mesmo dele difere. Ora, se difere dele em si mesmo, e ele próprio é a coisa que é o homem, certamente difere dele também na coisa que é o homem.²⁰⁴

²⁰¹ “Illud quoque quod dicunt Socratem cum Platone conuenire in homine, qualiter accipi potest, cum omnes homines ab inuicem tam materia quam forma differe constat? Si enim Socrates in re quae homo est cum Platone conueniat, nulla autem res homo sit nisi ipse Socrates uel alius, oportet ipsum Platone uel in se ipso conuenire uel in alio. In se autem potius diuersus est ab eo; de alio quoque constat, quia nec ipse est alius.” LI 16, 2-9./ LPP, p. 55.

²⁰² “Sed et sic quoque potest dici, quia nec differt ab eo in lapide, cum neuter sit lapis. Et sic non maior eorum conuenientia notatur in homine quam in lapide, ...” LI 16, 10-13./ LPP, p. 56.

²⁰³ “...nisi forte propositio quaedam praecedat, ac si dicatur ita: Sunt homo, quod in homine non differunt.” LI 16, 13-14./ LPP, p. 56.

²⁰⁴ “Sed nec sic stare potest, cum omnino falsum sit eos non differe in homine. Si enim Socrates a Platone non differt in re quae homo est, nec in se ipso. Si enim in se differt ab eo, ipse autem sit res quae homo est, profecto et in re quae homo est, differt ab ipso.” LI 16, 14-18./ LPP, p. 56.

III. Segunda questão diretriz (=Q2), que corresponde à primeira questão de Porfírio, a saber: as propriedades que distinguem os universais dos singulares se aplicam às palavras (*uoces*)?

III.1. Abelardo apresenta cinco argumentos destinados a provar que os nomes universais não significam nada, pois eles não constituem conceito de coisa alguma.

(1) LI 18, 9-12.

De fato, os nomes universais pareciam não se impor a coisa alguma, pois todas as coisas subsistiriam distintas em si mesmas e, como foi mostrado, não se reuniriam em coisa alguma, podendo os nomes universais ser impostos de acordo com a reunião em tal coisa.²⁰⁵

(2) LI 18, 12-17.

Por conseguinte, como é certo que os universais não se impõem às coisas de acordo com a diferença da sua distinção, pois, decerto, já não seriam comuns, mas singulares, nem, por outro lado, poderiam nomeá-las enquanto se reúnem em alguma coisa, pois não há coisa alguma na qual se reúnam; os universais parecem não recolher significação alguma das coisas, particularmente por não fixarem nenhuma intelecção de alguma coisa.²⁰⁶

(2.1) Os nomes universais não significam coisa alguma: LI 18, 12-16.

Por conseguinte, como é certo que os universais não se impõem às coisas de acordo com a diferença da sua distinção, pois, decerto, já não seriam comuns, mas singulares, nem, por outro lado, poderiam nomeá-las enquanto se reúnem em alguma coisa, pois não há coisa alguma na qual se reúnam,²⁰⁷

(2.2) Os nomes universais não suscitam intelecção de coisa alguma: LI 18, 17.

... particularmente por não fixarem nenhuma intelecção de alguma coisa.²⁰⁸

(3) LI 18, 23-27.

Com efeito, uma vez que “homen” foi imposto a cada um deles pela mesma causa, a saber, porque são animal racional mortal, a própria comunidade da imposição é para ele um impedimento para que alguém possa ser inteligido nele, como, ao contrário,

²⁰⁵ “Rebus autem nullis uidebantur imponi uniuersalia nomina, cum scilicet omnes res discrete in se subsisteret nec in re aliqua, ut ostensum est, conueniret, secundum cuius rei conuenientiam uniuersalia nomina possint imponi.” LI 18, 9-12./ LPP, p. 59.

²⁰⁶ “Cum itaque certum sit uniuersalia non imponi rebus secundum suae discretionis differentiam, quippe iam non essent communia, sed singularia, nec iterum eas possint ut conuenientes in aliqua re nominare, quippe nulla res est in qua conueniant, nullam de rebus significationem contrahere uidentur uniuersalia, praesertim cum nullum de re aliqua constituent intellectum.” LI 18, 12-17./ LPP, p. 59.

²⁰⁷ “Cum itaque certum sit uniuersalia non imponi rebus secundum suae discretionis differentiam, quippe iam non essent communia, sed singularia, nec iterum eas possint ut conuenientes in aliqua re nominare, quippe nulla res est in qua conueniant,...” LI 18, 12-16./ LPP, p. 59.

²⁰⁸ “...praesertim cum nullum de re aliqua constituent intellectum.” LI 18, 17./LPP, p. 59.

neste nome Sócrates a própria pessoa de um só homem é inteligida; daí, ser denominado singular.²⁰⁹

(4) LI 18, 27-30.

No entanto, no nome comum que é “homem”, nem o próprio Sócrates nem outro, nem a coleção inteira dos homens é racionalmente inteligida por força da palavra, nem também, como querem alguns, é o próprio Sócrates, enquanto é homem, identificado por esse nome.²¹⁰

(5) Conclusão dos cinco argumentos: LI 18, 30 - 19, 6.

Por certo, ainda que apenas Sócrates esteja sentado nesta casa e só por causa dele esta proposição “Um homem está sentado nesta casa” seja verdadeira, de modo algum, pelo nome de homem, o sujeito é transposto para Sócrates, nem enquanto ele próprio também é homem; nem, de outra sorte, inteligir-se-ia racionalmente a partir dessa proposição que o estar sentado é inerente a ele, de tal modo que se poderia inferir do fato de que um homem está sentado nesta casa, que Sócrates está sentado nela. Da mesma maneira, outro pode ser inteligido neste “homem”, nem sequer a coleção inteira dos homens, já que a proposição só pode ser verdadeira de um só homem. Desse modo, parece que tanto “homem” como qualquer outro vocábulo universal não significa coisa alguma, uma vez que não fixa a intelecção de coisa alguma. E nem parece que possa haver intelecção alguma que não tenha uma coisa subordinada que conceba. Dai a afirmação de Boécio no seu Comentário: “*Toda intelecção, ou procede de uma coisa subordinada tal como a coisa se apresenta, ou como ela não se apresenta; pois, a intelecção não pode proceder de subordinado inexistente*”. Em consequência disso, os universais parecem completamente desprovidos de significação.²¹¹

III.2. Resposta geral de Abelardo ao ponto III.1: os universais significam as coisas singulares *per nominationem* e constituem os conceitos que “pertencem às coisas singulares, sem surgir imediatamente delas”: LI 19, 7-13.

Mas não é assim. De fato, eles significam, de certo modo, coisas diversas por meio da denominação, não porém fixando uma intelecção procedente delas, mas pertinente a cada uma. Como esta palavra “homem” tanto nomeia cada um deles por motivo de uma causa comum, isto é, que são homens, pelo que é denominada universal, como constitui uma certa intelecção

²⁰⁹ “Nam quoniam ‘homo’ singulis impositum est ex eadem causa, quia scilicet sunt animal rationale mortale, ipsa communitas impositionis ei est impedimento, ne quis possit in eo intelligi, sicut in hoc nomine ‘Socrates’ econtra unius propria persona intelligitur, unde singulare dicitur.” LI 18, 23-27./ LPP, p. 59.

²¹⁰ “In nomine uero communi, quod homo est, nec ipse Socrates nec alius nec tota hominum collectio rationabiliter ex uis uocis intelligitur nec etiam in quantum homo est, ipse Socrates per hoc nomen, ut quidam uolunt, certificatur.” LI 18, 27-30./ LPP, p. 59-60.

²¹¹ “Etsi enim solus Socrates in hac domo sedeat ac pro eo solo uerum sit haec propositio: ‘Homo sedet in hac domo’, nullo tamen modo per nomen hominis subiectum ad Socratem mittitur nec in quantum etiam ipse homo est, alioquin ex propositione rationabiliter intelligeretur sessio ei inesse, ut uidelicet inferri posset ex eo quod homo sedet in hac domo, Socratem in ea sedere. Similiter nec alius in hoc nomine ‘homo’ potest intelligi, sed nec tota hominum collectio, cum ex uno solo uera possit propositio. Nullum itaque significare uidetur uel homo uel aliud uniuersale uocabulum, cum de nulla re constituat intellectum. Sed nec intellectus posse esse uidetur, qui rem subiectam quam concipiat, non habet. Unde Boethius in Commento: ‘Omnis intellectus aut ex re fit subiecta, ut sese res habet aut ut sese non habet. Nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest’. Quapropter uniuersalia ex toto a significatione uidentur aliena.” LI 18, 30 - 19, 6./ LPP, p. 60.

comum, não própria, isto é, pertinente a cada um deles, dos quais concebe a semelhança comum.²¹²

III.3. Três novas questões correlatas (=Q 3.1-3), surgidas a partir da resposta de Abelardo ao ponto III.1:

Q 3.1 – Qual a causa comum, segundo a qual um nome é imposto?

Q 3.2 – Qual o tipo de intelecção que constitui os nomes universais?

Q 3.3 – Em função de quê um vocábulo é dito ‘comum’: em função da *causa communis* da imposição, em função da *conceptio communis* de uma similitude entre as coisas, ou dos dois?

III.3.1. Exposição do problema: LI 19, 14-20:

Mas, agora, investiguemos com todo o cuidado aquilo em que tocamos brevemente, isto é, (Q 3.1) qual é aquela causa comum segundo a qual é imposto o nome universal, e (Q 3.2) qual é a concepção da intelecção da semelhança comum das coisas, e (Q 3.3) se o vocábulo é denominado comum em virtude da causa comum na qual as coisas se reúnem, ou em virtude da concepção comum, ou em virtude de ambas simultaneamente.²¹³

III.3.2. Respostas de Abelardo

III.3.2.1. Resposta de Abelardo à Q 3.1: LI 19, 21-20, 15.

< VIDE ANEXO B >

III.3.2.2. Resposta de Abelardo à Q 3.2.

III.3.2.2.1. Intelecção, sensação e imagem: LI 20, 15 – 21,26.

< VIDE ANEXO B >

III.3.2.2.2. A intelecção do universal e a intelecção do particular: LI 21, 27- 24,31.

< VIDE ANEXO B >

²¹² “Sed non est ita. Nam et res diuersas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem, sed ad singulas pertinentem. Ut haec uox ‘homo’ et singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam uniuersale dicitur, et intellectum quendam constituit communem, non proprium, ad singulos scilicet pertinentem, quorum communem concipit similitudinem.” LI 19, 7-13./ LPP, p. 60.

²¹³ “Sed nunc ea quae breuiter tetigimus, diligenter perquiramus, scilicet (Q 3.1) quae sit illa communis causa, secundum quam uniuersale nomen impositum est et (Q 3.2) quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum et (Q 3.3) utrum propter communem causam in Qua res conueniunt uel propter communem conceptionem uel propter utrumque simul commune dicatur uocabulum.” LI 19, 14-20/ LPP, p. 60-61. A inserção dos sinais Q 3.1, Q 3.2 e Q 3.3 são nossas e não se encontram nos textos originais.

III.3.2.3. Resposta de Abelardo à Q 3.3: LI 24, 32-37.

Indiquemos, por outro lado, o que acima prometemos definir, isto é, se a comunidade dos nomes universais é determinada segundo a causa comum de imposição, ou segundo a concepção comum, ou segundo ambas. Nada obsta, porém, se o for segundo ambas, mas a causa comum, que é tomada segundo a natureza das coisas, parece possuir uma força maior.²¹⁴

IV. Teoria geral da abstração

(1) Conceitos vazios e conceitos abstratos: LI 25, 37 – 26, 15.

Às vezes, as sensações também agem diversamente quanto aos compostos, como, por exemplo, se houver uma estátua, metade de ouro e metade de prata, posso discernir separadamente o ouro e a prata que estão unidos, isto é, examinando ora o ouro, ora a prata por si mesma, discernindo coisas unidas, mas não como separadas, pois não são separadas. Assim, a inteligência também atenta, por abstração, separadamente para os não-separados, pois, de outra sorte, seria vazia.

Todavia, talvez possa ser correta a inteligência que, de um modo, considera os que estão unidos como separados e, de outro modo, como unidos e inversamente. De fato, tanto a união quanto a divisão das coisas pode ser tomada em dois sentidos. Na verdade, dizemos que certas coisas estão unidas entre si por alguma semelhança, como estes dois homens nisso que são homens ou gramáticos, enquanto outras estão unidas por uma certa oposição e agregação, tal como a forma e a matéria ou o vinho e a água. A inteligência concebe as coisas assim unidas entre si, como divididas de um modo e unidas de outro. Por isso, Boécio atribui ao espírito esta capacidade de poder, pela sua razão, compor os separados e desunir os compostos, sem se afastar contudo, em ambos os casos, da natureza da coisa, mas percebendo apenas aquilo que está na natureza da coisa. Se assim não fora, não se trataria de razão, mas de opinião, isto é, se a inteligência se desviasse do estado da coisa.²¹⁵

²¹⁴ “Quod autem superius promisimus definire, utrum scilicet propter communem causam impositionis uel propter communem conceptionem uel propter utramque communitas uniuersalium nominum iudicetur, assignemus. Nihil autem obest, si propter utramque, sed maiorem uim obtinere uidetur communis causa quae secundum rerum accipitur naturam.” LI 24, 32-37/ LPP, p. 68.

²¹⁵ “Sensus etiam saepe de compositis diuersim agunt, ueluti si sti statua dimidia arfentea, aurum et argentum coniuncta separatim cernere possum, modo scilicet aurum adspiciens modo argentum per se, coniuncta cernes diuisim, non diuisa, quippe diuisa non sunt. Sic et intellectus per abstractionem diuisim attendit non diuisa, alioquin cassus esset.”

“Posset tamen fortasse et sanus intellectus, qui ea quae coniuncta sunt, uno modo considerat diuisa, alio modo <coniuncta> et e conuerso. Rerum namque tam coniunctio quam diuisio dupliciter accipi potest. Nam quaedam coniuncta sibi dicimus per similitudinem aliquam, ut hos duos homines in eo quod homines sunt uel grammatici, quaedam uero per appositionem et aggregationem quandam, ut forma et materia uel uinum et aqua. Quae ita sibi adiuncta sunt, alio modo diuisa, alio modo <coniuncta> concipit. Unde Boethius animo potestatem hanc adscribit, ut ratione sua possit et disiuncta componere et composita resolvere, in neutro tamen rei naturam excedens, sed solum id quod in rei natura est, percipiens. Alioquin non esset ratio, sed opinio, scilicet si a statu rei intelligentia deuiaret.” LI 25, 37 – 26, 15./ LPP, p. 70-71 .

(2) O problema da Providência: LI 26, 16- 27, 17.

< VIDE ANEXO B >

(3) A respeito da fórmula porfiriana *solis, purisque intellectibus*: LI 27, 18-34.

Agora, porém, que muito foi mostrado a respeito da natureza da abstração, voltemos às intelecções dos universais, as quais é necessário que se façam sempre por abstração. Com efeito, quando ouço “homem” ou “brancura” ou “branco”, não me lembro, por força do nome, de todas as naturezas ou propriedades que estão nas coisas subordinadas, mas por meio de “homem” tenho apenas a concepção, embora confusa, não distinta, de animal e de racional mortal, não porém dos demais acidentes. De fato, as intelecções dos singulares também se fazem por abstração, uma vez que se diz, por exemplo, esta substância, este corpo, este animal, este homem, esta brancura, este branco. Na verdade, por meio de “este homem” atento apenas para a natureza do homem, mas referida a um certo sujeito, enquanto por meio de “homem” atento para aquela mesma natureza simplesmente em si mesma, não referida a qualquer dos homens. Portanto, a intelecção dos universais é denominada com razão isolada, nua e pura; isolada, sem dúvida, das sensações porque não percebe a coisa como sensível; nua, quanto à abstração de todas ou de algumas formas; e completamente pura, quanto à distinção, porque nenhuma coisa, quer seja matéria, quer seja forma, é certificada nela, razão pela qual chamamos acima uma concepção deste tipo de confusa.²¹⁶

V. Resposta final às três questões de Porfírio

(1) Resposta de Abelardo ao primeiro problema:

(1.1) Reformulação da questão: LI 27, 39 – 28,2.

Assim, a primeira dessas questões era se os gêneros e as espécies subsistem, isto é, significam algo verdadeiramente existente, ou se estão postos apenas na intelecção, etc., isto é, se estão colocados numa opinião vazia sem a coisa, como estes nomes de quimera e hircocervo, que não engendram uma inteligência sadia.²¹⁷

(1.2) Resposta de Abelardo: LI 28, 3-15.

A isso é preciso responder que, na verdade, significam pela denominação coisas verdadeiramente existentes, isto é, as mesmas que os nomes singulares, e que, de modo

²¹⁶ “Nunc autem multis de natura abstractionis ostensis ad intellectus uniuersalium redeamus, quos semper per abstractionem fieri necesse est. Nam cum audio ‘homo’ uel ‘albedo’ uel ‘album’, non omnium naturarum uel proprietatum, quae in rebus subiectis sunt, ex ui nominis recordor, sed tantum per ‘homo’ animalis et rationalis mortalis, non etiam posteriorum accidentium conceptionem habeo, confusam tamen, non discretam. nam et intellectus singularium per abstractionem fiunt, cum scilicet dicitur: haec substantia, hoc corpus, hoc animal, hic homo, haec albedo, hoc album. Nam per ‘hic homo’ naturam tantum hominis, sed circa certum subiectum attendo, per ‘homo’ uero illam eandem simpliciter quidem in se, non circa aliquem de hominibus. Unde merito intellectus uniuersalium solus et nudus et purus dicitur, solus quidem a sensu, quia rem ut sensualem non percipit, nudus uero quantum ad abstractionem formarum uel omnium uel aliquarum, purus ex toto quantum ad discretionem, quia nulla res, siue materia sit siue forma, in eo certificatur, secundum quod superius huiusmodi conceptionem confusam diximus.” LI 27, 18-34./ LPP, p. 72-73.

²¹⁷ “Prima itaque huiusmodi erat, utrum genera, et species subsistant, id est significant uere existentia, an sint posita in intellectu solo etc., id est sint posita in opinione cassa sine re, sicut haec nomina chimaera, hircocerus, quae sanam intelligentiam non generant.” LI 27, 39 – 28,2./ LPP, p. 73.

algum estão colocados numa opinião vazia; contudo, de certa maneira, consistem, como ficou estabelecido, numa intelecção isolada, nua e pura. Nada obsta, porém, se quem propõe uma questão, toma, ao perguntar, algumas palavras de um modo, e quem responde as toma de outro modo ao responder, como se aquele que responde dissesse: perguntas se estão colocadas apenas na intelecção, etc. E isso pode tomar da maneira como estabelecemos acima, e que é verdade. As palavras podem também ser tomadas de modo absolutamente igual em toda parte, tanto por quem responde quanto por quem pergunta, e, então, surgirá uma só questão, não através de opostos, dos membros anteriores das duas questões dialéticas, isto é, as seguintes: se são ou não são e, de novo, se estão colocados ou não nas intelecções isoladas, nuas e puras.²¹⁸

(2) Resposta de Abelardo ao segundo problema:

(2.1) Reformulação da questão: LI 28, 16-19.

O mesmo pode ser dito quanto à Segunda, que é a seguinte: se os subsistentes são corporais ou incorporais, isto é, uma vez que se concede que significam subsistentes que são corporais ou os que são incorporais.²¹⁹

(2.2) Resposta de Abelardo: LI 28, 19 –29,7.

Certamente, como diz Boécio, tudo o que é ou é corpóreo ou incorpóreo, quer tomemos estes nomes de corpóreo e incorpóreo por corpo substancial e não corpo, quer aquilo possa ser percebido por um sentido corpóreo, tal como o homem, a madeira, a brancura, ou não, tal como a alma, a justiça. Corpóreo pode também ser tomado por separado, como se fosse perguntado assim: uma vez que significam subsistentes, será que os significam separados ou não-separados? Com efeito, quem investiga bem a verdade da coisa não atenta apenas para o que pode ser dito verdadeiramente, mas para tudo o que pode ser opinado. Donde, ainda que seja certo para alguém que nada subsiste, exceto o que é separado, uma vez que poderia haver a opinião de que houvesse algo de outro, não sem razão questiona-se também a este respeito. E, de fato, esta última acepção de corpóreo parece corresponder mais à pergunta, de tal modo que se pergunte sobre o que é separado ou não-separado. Mas, talvez quando Boécio diz que tudo o que é ou é corpóreo ou incorpóreo, o incorpóreo parece ser supérfluo, já que nenhum existente é incorpóreo, isto é, separado. Nem o que é introduzido quanto à ordem das questões parece valer o que quer que seja, a não ser, porventura, nisto que, assim como corpóreo e incorpóreo dividem os subsistentes na outra significação, assim também parece que nesta, como se aquele que pergunta dissesse assim: vejo que, dos existentes, uns se dizem corporais e outros incorporais. Quais destes dizemos que são os que são significados pelos universais? A ele se responde: de um certo modo, os corporais, isto é, separados na sua essência, e os incorporais quanto à designação do nome universal, porque não os denominam separada e determinadamente, mas confusamente, como o ensinamos acima suficientemente. Daí também os próprios

²¹⁸ “Ad quod respondendum est, quia re uera significant per nominationem re uere existens, easdem scilicet quas singularia nomina, et in nullo modo in opinione cassa sunt posita; quodam tamen modo intellectu solo et nudo et puro, sicuti determinandum est, consistunt. Nihil autem obest, si proponens questionem aliter quasdam uoces accipiat in quarendo, aliter qui soluit, in soluendo, ac si diceret ita is qui soluit: quaeris, utrum sint posita <in> intellectu solo etc. Quod ita potes accipere, quod uerum est, ut supra iam determinauimus. Possunt et eodem penitus modo uoces ubique accipi tam ab soluente quam a quaerente, et tunc fiet una quaestio non per opposita de prioribus membris duarum dialecticarum quaestionum, harum scilicet: utrum sint uel non sint, et item utrum sint posita in solis et nudis et puris uel non.” LI 28, 3-15./ LPP, p. 73-74.

²¹⁹ “Idem in secunda dici potest, quae est huiusmodi; utrum subsistentia sint corporalia an incorporalia, hoc est, cum concedantur significare subsistentia, utrum alia subsistentia significant, quae sint corporalia, an quae sint incorporalia.” LI 28, 16-19./ LPP, p. 74.

nomes universais serem chamado corpóreos quanto à natureza das coisas, e incorpóreos quanto ao modo de significação, porque, embora denominem o que é separado, não o denominam separada e determinadamente.²²⁰

(3) Resposta de Abelardo ao terceiro problema: LI 29, 8-26.

A terceira questão, a saber, se se encontram nos sensíveis, etc., decorre de se conceder que são incorpóreos, porque, de fato, o incorpóreo, tomado de um certo modo, divide-se por ser e não ser no sensível, como também o lembramos acima. Diz-se que os universais subsistem nos sensíveis, isto é, que significam a substância intrínseca existente na coisa sensível, em virtude das formas exteriores, e que, significando esta substância que subsiste em ato na coisa sensível, manifestam contudo a mesma como naturalmente separada da coisa sensível, como estabelecemos acima, de acordo com Platão. Por isso, Boécio afirma que os gêneros e as espécies inteligem-se, mas não são, à parte dos sensíveis, evidentemente, porque as coisas dos gêneros e das espécies, quanto à sua natureza, são tidas em atenção racionalmente em si, à parte de toda sensibilidade, porque poderiam verdadeiramente subsistir em si mesmas, uma vez que as formas exteriores, pelas quais chegam às sensações, tenham sido removidas. Pois, concedemos que todos os gêneros ou espécies encontram-se nas coisas sensíveis. Mas, porque a sua intelecção era sempre chamada de isolada da sensação, eles não pareciam de modo algum estar nas coisas sensíveis. Por isso, perguntava-se com razão se poderiam alguma vez estar nos sensíveis; e responde-se, quanto a certos deles, que estão, mas de tal maneira que, como foi dito, permanecem naturalmente à parte da sensibilidade.²²¹

²²⁰ “Quippe omne quod est, ut ait Boethius aut corporeum aut incorporeum, siue scilicet haec nomina corporeum et incorporeum accipiamus pro corpore substantiali et non-corpore siue pro eo quod corporeo sensu percipi potest, ut homo, lignum, albedo, uel non potest, ut anima, iustitia. Potest etiam corporeum accipi pro discreto, ac si ita quaeratur; cum significant subsistentia, utrum significant ea <discreta uel non discreta>. Qui enim rei ueritatem bene inuestigat, non tantum attendit, quae uere dici possunt, sed quaecumque in opinione poni possunt. Unde etsi alicui certum sit nulla subsistere praeter discreta, quia tamen posset esse opinio, ut alia essent, non immerito et de eis quaeritur. Et haec quidem ultima acceptio corporei magis ad questionem accedere uidetur, ut scilicet de discretis uel non discretis quaeratur. Sed fortasse, cum ait Boethius, omne quod est, uel corporeum esse uel incorporeum, incorporeum superfluere uidetur, cum nullum existens sit incorporeum, id est discretum. Nec quicquam illud quod ad ordinem quaestionum inducitur, ualere uidetur, nisi forte in eo quod sicut corporeum et incorporeum in alia significatione diuidunt subsistentia, ita et in hac uidetur, ac si ita is qui quaerit, diceret: Video quod existentium alia dicuntur corporalia, alia incorporalia, quae horum dicemus esse ea quae ab uniuersalibus significantur? Cui responderetur; corporalia quodammodo, id est discreta in essentia sua et incorporalia quantum ad uniuersalis nominis notationem, quod scilicet ea non discrete ac determinate nominant, sed confuse, ut supra satis docuimus. Unde et nomina ipsa uniuersalia et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum [et si ea quae discreta sunt] et incorporea quantum ad modum significationis, quia etsi ea quae discreta sunt, nominant, non tamen discrete et determinate.” LI 28, 19 –29,7./ LPP, p. 74-75.

²²¹ “Tertia uero quaestio, utrum sint posita in sensibilibus etc., ex eo descendit, quod incorporea conceduntur, quia uidelicet incorporeum quodam modo acceptum diuiditur per esse in sensibili et non esse, ut supra quoque meminimus. Et dicuntur uniuersalia subsistere in sensibilibus, id est significare intrinsecam substantiam existentem in re sensibili ex exterioribus formis et cum eam substantiam significant, quae actualiter subsistit in re sensibili, eandem tamen naturaliter separatam a re sensibili demonstrat, sicut superius iuxta Platonem determinauimus. Unde Boethius genera et species intelligi praeter sensibilia dicit, non esse, eo scilicet quod res generum et specierum quantum ad naturam suam rationabiliter in se attenduntur, praeter omnem sensualitatem, quia in se ipsis remotis quoque exterioribus formis, per quas ad sensus ueniunt, uere subsistere possent. Nam omnia genera uel species concedimus sensualibus inesse rebus. Sed quia intellectus eorum a sensu solus semper dicebatur, nullo modo in sensibilibus rebus esse uidebantur. Unde merito quaerebatur, an umquam possent in sensibilibus esse; et responderetur de quibusdam, quod sint, sic tamen, ut praeter sensualitatem, sicut dictum est, naturaliter permaneant.” LI 29, 8-26./ LPP, p. 75-76.

- (4) Retorno ao segundo problema, nova reformulação e nova resposta: LI 29, 27-28. Podemos, entretanto, tomar na segunda questão corpóreo e incorpóreo por sensível e não-sensível a fim de que a ordem das questões seja mais adequada...²²²
- (5) Resposta de Abelardo ao quarto problema proposto por Abelardo ao questionário de Porfírio: LI 29, 39 - 30,5.

E relacionados com eles. Com relação ao que nós entendemos aqui como a quarta questão, como lembramos acima, a solução é esta: que nós, de modo algum, admitimos que haja nomes universais quando, tendo sido destruídas todas as suas coisas, eles já não são predicáveis de vários, porquanto nem são comuns a quaisquer coisas, como o nome da rosa, quando já não há mais rosas, o qual, entretanto, ainda é então significativo em virtude da inteligência, embora careça de denominação, pois, de outra sorte, não haveria a proposição: nenhuma rosa existe.²²³

VI . Exame final e síntese

- (1) Justificação do questionário de Porfírio: LI 30, 6-16.

Era, porém, natural que surgissem questões a respeito das palavras universais, e não das singulares, porque não havia dúvida quanto à significação dos singulares. Com efeito, o seu modo de significar estava bem de acordo com o estado das coisas. As quais, assim são em si separadas por eles separadamente, e a inteligência deles apreende uma coisa determinada, o que não cabe aos universais. Além disso, uma vez que os universais não significam as coisas enquanto separadas, não pareciam também significá-las unidas, já que não há nenhuma coisa na qual se unam, como também ensinamos acima. Em suma, uma vez que havia tanta dúvida quanto aos universais, Porfírio resolveu tratar apenas dos universais, excluindo os singulares da sua intenção, por serem bastante claros em si mesmos, ainda que deles trate incidentalmente por causa daqueles.²²⁴

- (2) Explicação de Abelardo para a origem do problema dos universais: a transferência das propriedades do universal das palavras para as coisas: LI 30, 17-26.

Deve-se notar, porém, que, embora a definição do universal, ou do gênero ou da espécie, inclua apenas palavras, estes nomes são freqüentemente transpostos para as

²²² “Possumus autem in secunda quaestione corporeum et incorporeum pro sensibili et insensibili sumere, ut si ordo quaestionum conuenientior,...” LI 29, 27-28./ LPP, p. 76.

²²³ “Et circa ea constantia. Secundum hoc quod hic quartam intelligimus quaestionem, ut supra meminimus, haec est solutio quod uniuersalia nomina nullo modo uolumus esse, cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen <non> iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significatiuum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est.” LI 29, 39 - 30,5./ LPP, p. 76.

²²⁴ “Bene autem de uniuersalibus non de singularibus uocibus quaestiones fiebant, quia non ita de significatione singularium dubitabatur. Quippe modus eorum significandi bene cum statu rerum concordabat. Quae sicut discretas in se sunt, ita discrete ab eis significantur et intellectus eorum rem certam tenet, quod uniuersalia non habent. Praeterea uniuersalia, cum res ut discretas non significant, nec conuenientes uidebantur significare, cum nulla sit res, in qua conueniunt, ut supra quoque docuimus. Quia itaque tanta erat de uniuersalibus dubitatio, sola elegit Porphyrius uniuersalia ad tractandum, singularia ab intentione excludens, quasi per se satis manifesta, licet ea tamen incidenter propter alia quandoque tractet.” LI 30, 6-16./ LPP, p. 77.

suas coisas, como quando se diz que a espécie consta do gênero e da diferença, isto é, a coisa da espécie da coisa do gênero. De fato, quando se explica a natureza das palavras quanto à significação, ora se trata das palavras, ora das coisas, e freqüentemente os nomes daquelas são transpostos para estas e reciprocamente. Daí principalmente o tratamento ambíguo tanto da lógica quanto da gramática induziu em erro, pelas transferências dos nomes, muitos que não distinguem bem a propriedade da imposição dos nomes ou o abuso da transferência.²²⁵

(3) Descrição e crítica da estratégia argumentativa de Boécio, a partir do princípio explicativo proposto em (2). Conclusão: LI 30, 27 – 32,12.

< VIDE ANEXO B >

²²⁵ “Notandum uero, quod licet solas uoces deffinitio uniuersalis uel generis uel speciei includat, saepe tamen haec nomina ad res eorum transferuntur, ueluti cum dicitur species constare ex genere et differentia, hoc est res speciei ex re generis. Ubi enim uocum natura secundum significationem aperitur, modo de uocibus, modo de rebus agitur et frequenter harum nomina ad illas mutuo transferuntur. Unde maxime tractatus tam logicae quam grammaticae ex translationibus nominum ambiguus multos in errorem induxit non bene distinguentes aut proprietatem impositiones nominum aut abusionem translationes.” LI 30, 17-26./ LPP, p. 77.

CONCLUSÃO

Através da leitura comparativa de alguns textos lógicos e relativos à psicologia como teoria do conhecimento, apresentamos a temática da universalização em Pedro Abelardo.

Tendo recebido questões a respeito dos universais através das discussões anteriormente elaboradas por Porfírio de Tiro e Severino Boécio, Pedro Abelardo (1079-1142) propôs o rechaço do nominalismo de Roscelino de Compiègne e do realismo de Guilherme de Champeaux, Goscelino de Soissons e Gualtério de Mortagne.

Após termos exposto o problema dos universais como ele foi formulado na *Isagoge* de Porfírio, bem como a recepção dos problemas por parte de Boécio, apresentamos alguns aspectos da teoria do conceito na filosofia estóica e as respostas oferecidas ao problema dos universais no ambiente do realismo, do nominalismo e do conceitualismo. Analisamos as críticas de Pedro Abelardo ao realismo com a exposição das duas teorias realistas defendidas por Guilherme de Champeaux, bem como as críticas abelardianas às duas evoluções decorrentes da segunda teoria realista, a teoria da não-diferença, conhecidas como teoria da *collectio*, e a teoria da *conuenientia*.

Apresentamos as características do chamado conceitualismo abelardiano, a sua teoria do *status communis* ou *similitudo*, seguida de uma exposição tópica sobre a teoria da abstração presente em alguns textos abelardianos. Discutimos a solução de Pedro Abelardo ao problema dos universais, presente na *Isagoge* de Porfírio, em consideração à tríplice significação que Abelardo professa existir nos nomes universais, isto é, a sua significação real, a sua significação intelectual e a sua significação imaginária.

Expôs-se a estrutura argumentativa interna da resolução proposta por Abelardo, demonstrando, assim, que, segundo o autor, o problema dos universais funda-se sobre um problema lingüístico de uma errônea transferência das propriedades do universal das palavras para as coisas. Apontamos para o fato de que, em última análise, o chamado ‘problema dos universais’ recebe de Abelardo uma consideração física, lógica e lingüística, demonstrando, assim, a necessidade de um maior conhecimento das categorias e elementos lógico-gramaticais herdados das *Institutiones Grammaticae* de Prisciano.

Reconhecemos em Abelardo o seu espírito de lógico e de dialético, ao suster que a sua consideração semântica sobre os universais e os singulares aponta para o problema da significação, problema este que Abelardo resolve satisfatoriamente, ao conciliar as funções significativas e referenciais das palavras universais e afirmar que os nomes universais apenas significam pela denominação as mesmas coisas que estão designadas pelos nomes singulares. Significam-nas, porém, através de uma intelecção isolada, nua e pura.

O problema da universalização e das respostas nominalistas a esta questão receberam novas respostas a partir do século XIV e, ainda hoje, suscitam interesse e respostas que, se bem estudadas, demonstram o quanto a filosofia ainda é devedora da produção abelardiana. E embora Abelardo tenha sido o filósofo de maior alcance intelectual do século XII e tenha fornecido soluções importantes a problemas considerados insolúveis ou de difícil acesso, percebemos a necessidade de uma maior elaboração do conceito de *status*. Trata-se de uma elaboração que possa dar uma sustentação maior ao problema da ‘ontologia’ do *status*, ou seja, como salvar a causa comum de imposição dos nomes universais, dos quais, no dizer de Abelardo, foram “destruídas todas as coisas”?

Assim, apenas baseados no conceito de *status* fornecido por Abelardo, retomamos o questionamento que anteriormente fizemos, a saber: podemos comparar validamente a intelecção que temos de um nome de algo que existiu e não mais subsiste com a intelecção de um nome de um ser que sabemos ser mera ficção? Isto é, o nome universal ‘rosa’ e o nome ‘quimera’ portam o mesmo significado e validade para o meu conhecimento? Ou melhor, de que modo o nome universal que carece de denominação e o nome universal de um ser imaginário, que por sua própria natureza não possui um denominativo, são inteligidos e gerados na mente daquele que ouve ou considera estes nomes?

Tal consideração talvez encontre resposta no fato de Abelardo não ter conseguido libertar totalmente a lógica dos pressupostos ontológicos, mantendo-a cativa no domínio compreendido entre o interior da linguagem e para além dela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – OBRAS DE PEDRO ABELARDO

ABAELARDUS, Petrus. *Dialectica*. ed. L. M. De Rijk. Assen: Van Gorcum & Co., 1956.

(First complete edition of the Parisian manuscript).

ABELARD. *Des Intellections*. Texte établi, traduit, introduit et commenté par Patrick Morin.

Collection Sic et Non. Paris: Vrin, 1994

[ABAELARD, Peter]. ‘Logica Ingredientibus’, In: *Peter Abaelards Philosophische Schriften:*

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster: GEYER, B., 1919-1927, Band XXI, Heft 1-3.

[ABAELARD, Peter]. ‘Logica Nostrorum Petitione Sociorum’, In: *Peter Abaelards*

Philosophische Schriften: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster: GEYER, B., 1933, Band XXI, Heft 4.

ABAELARD, Peter. *Theologia Summi Boni – Tractatus de unitate et trinitate divina –*

Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Ursula Niggli. Lateinisch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.

- ABELARDO. *Lettere di Abelardo e Eloisa – texto latino a fronte -*. Introd. Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri. Trad. e Notas. Cecília Scerbanenco. 4 ed. Milão: BUR Classici Greci e Latini., 1999.
- ABELARDO-HELOÍSA. *Cartas. As cinco primeiras cartas traduzidas do original e comentadas por Zeferino Rocha*. Edição bilíngue. Pernambuco: Universitária da UFPE, 1997.
- ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ABELARDO. Tractatus de Intellectibus. In: ULIVI, Lucia Urbani. *La psicologia di Abelardo e il “Tractatus de Intellectibus”*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. p. 100-127.
- [PEDRO ABELARDO]. *Sententie Secundum M. Petrum*, p. 114-121, In: MINIO-PALUELO, L. Twelfth Century Logic.- Texts and Studies II – Abaelardiana Inedita – 1. *Super Periermeneias XII-XIV* – 2. *Sententie Secundum M. Petrum*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.
- PETRI ABAELARDI. *OPERA – hactenus seorsim edita nun primum collegit titulum ad fidem librorum editorum scriptorumque recensuit notas, argumenta, indices adjecit Victor Cousin adjuvante Carolo Jourdain. Tomus Posterior*. Parisiis:Aug. Durand, 1849.
- PETRI ABAELARDI *Opera omnia, iuxta editionem parisiensem anni 1616, supplementis quae in ea desiderabantur opuscolis... accurante J.P. Migne*. In: *Patrologiae Cursus Completus – Series Latina*, Vol. CLXXVIII. Paris, 1855.
- PIERRE ABÉLARD. *Ouvrages inédits d’Abélard, pour servir à l’histoire de la philosophie scolastique en France*. Éd. par Victor Cousin/Lagrange. Paris:Impr. Royale, 1836.

OUTRAS OBRAS REFERENCIAIS:

- AGOSTINHO. *De diuersis quaestionibus octaginta tribus liber unus*. Corpus Christianorum, Series Latina 44A, Brépols, Turnholt, 1970.
- S. ANSELMUS ex Beccensi Abbate Cantuarensis Archiepiscopi. *Opera Omnia*. ...accurante J.P. Migne. In: *Patrologiae Cursus Completus – Series Latina*, Vol. CLVIII . Paris, 1853.
- ARISTÓTELES. “Categorias”. In: *Organon I*. Trad., pref. e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- _____. “Tópicos”. In: *Tratados de Lógica (Organon) I*. Trad., introd. e notas de Miguel Candel Sanmartín. Coleção: Biblioteca Clásica Gredos, 51. Madri: Gredos, 1982 (2ª. reimpressão). p. 95-98 e 101-103.
- BERTELLONI, C. F. “*Pars destruens*. Las críticas de Abelardo al Realismo en la 1ª parte de la *Logica Ingredientibus*”. In: *Patristica et Mediaevalia*, VII, (1986), Buenos Aires, p. 49 - 64.
- _____. “*Pars construens*. La solución de Abelardo al problema de universal en la 1ª parte de la *Logica Ingredientibus* (1ª Parte)”. In: *Patristica et Mediaevalia*, VIII, (1987), Buenos Aires, p. 39-60.
- _____. “*Pars construens*. La solución de Abelardo al problema de universal en la 1ª parte de la *Logica Ingredientibus* (fin)”. In: *Patristica et Mediaevalia*, IX, (1988), Buenos Aires, p. 3-25.
- _____. “*Status...quod non est res*. Facticidad del *status* como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo”. In: *Mediaevalia. Textos e Estudos* . n. 7-8, (1995), Porto, p. 153-175.

- BERTOLA, Ermenegildo. “La grammatica ed il problema degli universali nel medioevo cristiano”. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3, LXXXVI ano, Julho-Setembro de 1994, Milão, p. 491-505.
- Manlii Severini BOETII. *Opera Omnia*. ...accurante J. P. Migne. In: *Patrologiae Cursus Completus - Series Latina*, Vol. LXIV. Paris, 1891.
- BOEHNER, Ph., GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Trad. Raimundo Vier, O.F.M. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BOLER, F. “Abailard and the Problem of Universals”. In: *Journal of the History of Philosophy*, 1, I (1963), p. 37-51.
- CHEVALIER, Jacques. *Histoire de la pensée*. Tomo II. Paris: Flammarion Éditeurs 1956. p. 189-203.
- CLARAVAL, São Bernardo de. (S. BERNARDI Abbatis primis Clarae-Vallensis.) *Opera Omnia*. ...accurante J. P. Migne. In: *Patrologiae Cursus Completus – Series Latina*, Vol. CLXXXII. Volumem Primum. Paris, 1879.
- COXITO, Amândio A. *Lógica, Semântica e Conhecimento na Escolástica peninsular pré-renascentista*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981.
- CROCCO, A. “La metodologia filosofica di Abelardo”. In: *Sapienza – Rivista Internazionale di Filosofia e di Teologia*, Ano XXIV, nº 3, Julho-Setembro 1971, p. 257-269.
- DE RIJK, L. M. “Introduction”. In: ABAELARDUS, Petrus. *Dialectica*. ed. L. M. De Rijk. Assen: Van Gorcum & Co., 1956. (First complete edition of the Parisian manuscript). p. IX-XCVII.
- _____. “Peter Abelard’s Semantics and His Doctrine of Being.” In: *Vivarium*. nº XXIV (2), 1986, Leiden, p. 85-127.

D'OLWER, L. Nicolau. "Sur la date de la *Dialectica* d'Abélard". In: *Revue du Moyen Âge Latin*, I, (1945), p. 375-390.

ECO, Umberto. "La logica fino al XII secolo". In: FEDRIGA, Riccardo e Puggioni, Sara. *Logica e linguaggio nel medioevo*. Milano: LED – Edizioni Universitarie di Lettere Economica Diritto, 1993.

ESTÊVÃO, José Carlos. "Sobre o dictum propositionis em Abelardo e algumas questões de abordagem". In: De Boni, Luís A. (org.). *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

EURÍPIDES. ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ - EURIPIDIS FABULAE. Recognosit, latine uertit, in duodecim fabulas annotationem criticam scripsit omnium ordinem chronologicum indagauit, Theobaldus Fix. Inest uarietas codicum parisinorum 2817 et 2887 accurate excerpta. Paris: Firmin Didot, 1844. Versos 499-500, p. 84.

FREDDOSO, Alfred J. "Abailard on collective realism". In: *Journal of Philosophy*, New-York (1978), p. 527-538.

FUMAGALLI, Maria Teresa Beonio-Brocchieri. *The Logic of Abelard*. Dordrecht: D. Reidel, 1969.

_____, Mariateresa; PARODI, Massimo. *Storia della Filosofia Medievale*. Bari: Editori Laterza, 1998, p. 165-185.

GEYER, B. "Einleitung" In: [ABAELARD, Peter]. 'Logica Ingredientibus', In: *Peter Abaelards Philosophische Schriften: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster: GEYER, B., 1919, Band XXI, Heft 1. p. V-XII.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Vol. I. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 339-362.

- HENRY, Desmond Paul. “Abelard’s mereological terminology”. In: *Artistarium – Supplementa II – Medieval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L.M. de Rijk*. Nijmegen: Ingenium Publishers, 1985, p. 65-92.
- HERRÁN, C. M. e LA CROCE, E. *La “Isagoge” de Porfírio*. Separata de Cuaderno de Filosofía. Año XIII – Número 19 – 1973 – Buenos Aires.
- JACOBI, Klaus et alii. “From intellectus *verus/falsus* to the *dictum propositionis*: The semantics of Peter Abelard and his Circle.”. In: *Vivarium*. n.º XXXIV (1), 1996, Leiden, p. 15-40.
- JOÃO DE SALISBURY. (IOANNIS cognomine Saresberiensis Carnotensi Episcopi). *Opera Omnia...accurante et denuo recognoscente J-P. Migne*. In: *Patrologiae Cursus Completus – Series Latina*, Vol. CXCIX. Tomus Unicus Paris, 1900.
- JOLIVET, Jean. “Vues medievales sur les paronymes”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, n.º 29, 1975, p. 222-242.
- _____. *Arts du Langage et Théologie chez Abélard*. 2 ed. augmentée. Paris: Vrin, 1982.
- _____. “Trois variations médiévales sur l’universel et l’individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 1 (1992), p. 111-155.
- _____. “Paragone tra le teorie del linguaggio di Abelardo e dei nominalisti del XIV secolo”. In: FEDRIGA, Riccardo e Puggioni, Sara. *Logica e linguaggio nel medioevo*. Milano: LED – Edizioni Universitarie di Lettere Economica Diritto, 1993.
- _____. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Pensée antique et médiévale – initiation. Fribourg: Cerf, 1994.
- KNEALE, W. e KNEALE, M. *O desenvolvimento da Lógica*. Tradução de M. S. Lourenço. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991. (Cap. IV – Lógica Romana e Medieval – De Cícero a Boécio, p. 181-202, De Alcuíno a Abelardo, p. 202-229).

KRETZMANN, Norman. “Medieval Logicians on the meaning of the proposition”. In: *Journal of Philosophy*, LXVII, p. 767-787, 1970.

KÜNG, Guido. “Abélard et les vues actuelles sur les universaux”. Abélard. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 nov 1979 In: *Cahiers de la Revue de théologie et Philosophie* 6, 1981, p. 99-118.

LEITE JÚNIOR, Pedro. *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 41-81.

LIBERA, Alain De. *L art des généralités - Théories de l abstraction*. Paris: Aubier, 1999.

_____. *Il Problema degli Universali – da Platone alla fine Del Medioevo*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1999. p. 152-161. (original em francês na edição de 1996).

_____. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. *A filosofia medieval*. Trad. Nicolás Campanário e Yvone da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. “Abélard et le dictisme”. Abélard. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 nov 1979 In: *Cahiers de la Revue de théologie et Philosophie* 6, 1981, p. 59-97.

LUSCOMBE, D. E. “Peter Abelard”. In: DRONKE, Peter (ed). *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. USA: Cambridge University Press, 1999. p. 279-307.

MALONEY, J. Christopher. “Abailard’s Theory of Universals”. In: *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume 23, Number 1, January 1982, p. 27-38.

MARENBOON, John. “The platonisms of Peter Abelard”. In: Société Internationale pour L’étude de la Philosophie Médiévale (ed). *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*. Brepols: Linos G. Benakis, 1997.

_____. The philosophy of Abelard. Cambridge University Press, 1999.

MARTINI, R. “La soluzione Abelardiana del Problema degli Universali”. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, nº22, 1930, p. 371-378.

MORIN, Patrick. “Introduction”. In: ABÉLARD. *Des Intellections*. Collection Sic et Non. Paris: Vrin, 1994. p. 7-21.

_____. “La psychologie d’Abélard – Commentaire du De Intellectibus”. In ABÉLARD. *Des Intellections*. Collection Sic et Non. Paris: Vrin, 1994. p. 99-127.

_____. “Annexe B: Vie et oeuvres d’Abélard”. In: ABÉLARD. *Des Intellections*. Collection Sic et Non. Paris: Vrin, 1994. p. 129-154.

MÜLLER, Paola. “Introdução”. In: Guilherme de Ockham: *Lógica dos termos*. Porto Alegre: EDIPUCRS – Univ. S. Francisco, 1999.

NASCIMENTO, Carlos Arthur do. “Introdução, tradução e notas”. In: ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 1994.

NIGGLI, Ursula. “Einleitung”. In: Peter Abaelard. *Theologia Summi Boni – Tractatus de unitate et trinitate divina – Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit*. Lateinisch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.

NORMORE, C. G. “Abelard and the School of the Nominales”. In: *Vivarium*. n.º XXX (1), 1992, Leiden, p. 80-96.

PORFÍRIO. “Prophyrii Introductio in Aristotelis Categorias Commentarium”. In: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. V. IV, pars I. Berlim: Adolfo Busse, 1887.

_____. *Isagoge – Introdução às Categorias de Aristóteles*. Trad., prefácio e notas de Pinharanda Gomes. 3ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

- REALE, G. e ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média* – Vol. I. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1990. p. 510-524.
- RIANI, Mercedes. “El destino historico de Isagoge: el “Problema de los Universales” en la Idad Media”. In: *Separata de Cuaderno de Filosofia*. Ano XIII – Número 19 – 1973 – Buenos Aires.
- SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrónicos*. Livro II. Trad. Antonio Gallego Cao e Teresa Muñoz Diego. Madri: Editorial Gredos, 1993. p. 135-181.
- TURSI, Antonio. “Incorpóreos y universales em los dos comentarios de Boecio a la Isagoge de Porfirio”. In: *Revista de Filosofía*, Noviembre de 2000, p. 39-56.
- TWEEDALE, Martin M. *Abailard on Universals*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1976.
- _____. “Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals”. In: *Phronesis*. 1984, Vol. XXIX/3, p. 279-303.
- _____. “Logica: dalla fine dell’XI secolo al tempo di Abelardo”. In: FEDRIGA, Riccardo e Puggioni, Sara. *Logica e linguaggio nel medioevo*. Milano: LED – Edizioni Universitarie di Lettere Economica Diritto, 1993.
- _____. “Logic (I): from the late eleventh century to the time of Abelard”. In: DRONKE, Peter (ed). *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. USA: Cambridge University Press, 1999. p. 196-226.
- ULIVI, Lucia Urbani. *La psicologia di Abelardo e il “Tractatus de Intellectibus”*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1976.
- VANNI ROVIGHI, Sofia. “Intentionel et universal chez Abélard”. Abélard. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 nov 1979 In: *Cahiers de la Revue de théologie et Philosophie* 6, 1981, p. 21-30.

VILELA, Orlando. *O Drama Heloísa-Abelardo*. 2 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

WALZER, Richard. “Porphyry and the Arabic Tradition”. In: *Entretiens sur l’Antiquité classique*, T. XII, Porphyre, Fondation Hardt, Vand oeuvres, Genève, 1965.

WENIN, Christian. “La signification des universaux chez Abélard.” In: *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 80, no. 47, Août 1982. p. 414-448.

VIGNAUX, Paul. “Note sur le nominalisme d’Abélard.” In: *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable, Colloques internationaux du C.N.R.S*, N° 546, Paris: Éditions du C.N.R.S., 1975, p. 523-529.

DICIONÁRIOS E OBRAS DE REFERÊNCIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Coord. e Rev. por Alfredo Bosi. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Verbete: Conceito, p. 166.

DU CANGE, Charles Du Fresne, sieur. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Conditum a Carolo Dufresne domino Du Cange. Parisiis : Firmin Didot, 1840-1850. 7 v.

ERNOUT, A. et MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la langue latine – Histoire des Mots*. Quatrième Édition. Paris: Éditions Klincksieck, 1985.

CRAIG, Edward (ed). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London : Routledge, 1998. Vol. I: verbetes Abelard, Peter, p. 12-14 (M. M. Tweedale) e Alexander of Aphrodisias, p. 169-175 (R. W. Sharples).

MORA, José Ferrater. *Dcicionario de Filosofía*. Tomo I. Verbetes: Abelardo (p. 28 – 30) e Intelecto/intelectualismo/Inteligência/ (p 974-980). 5 ed. Buenos Aires: Sudamerica, 1969.

VIGNAUX, Paul. “Nominalisme”. In: *Dicctionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1931, t. XI, col. 222-223.

V.V.A.A. *The Catholic Encyclopedia*. Volume XIII. Verbete: Roscelin (DE WULF M.).
Robert Appleton Company - Online Edition In: www.newadvent.org/cathen/13189c.htm.

ANEXO A - TRACTATVS DE INTELLECTIBVS – Texto Latim-Português

NOTA À PRESENTE TRADUÇÃO

A presente tradução que oferecemos apóia-se no texto latino estabelecido por Patrick Morin. Desta forma, seguimos a sua didática de separar o texto por parágrafos e utilizar o recurso do itálico naquelas palavras ou frases que merecem uma atenção mais detida. No que diz respeito à terminologia, optamos por traduzir o verbo *attendere* pelo verbo atentar, os verbos *excogitare* e *cogitare* pelo verbo refletir. Ainda, apoiando-nos na autoridade do “Glossarium Du Cange” e num contexto de leitura de obras teológicas de Pedro Abelardo, traduzimos o vocábulo *existimatio* por consideração (DU CANGE, Charles Du Fresne, Sieur. Glossarium mediae et infimae latinitatis. Conditum a Carolo Dufresne Domino Du Cange. Parisiis: Firmin Didot, 1840-1850. v 7). A bibliografia empregada nas notas de rodapé da presente tradução é a que segue:

ABELARD. *Des Intellections*. Texte établi, traduit, introduit et commenté par Patrick Morin.

Collection Sic et Non. Paris: Vrin, 1994.

BOÉCIO. *A consolação da Filosofia*. Trad. William Li (revisão da tradução: Gilson César Cardoso de Souza). São Paulo: Martins Fontes, 1998. (trad. da edição francesa Éditions Rivage).

HORÁCIO. “Epístola II a Lólio, Livro II”. In: *Obras Completas*. (Coleção Os Mestres do Pensamento, 15). Trad. de Antônio Luiz de Seabra. São Paulo: Edições Cultura, 1941, p. 245.

P. ABAELARDI
TRACTATVS DE INTELLECTIBVS

[§ 20] Sensus quippe in nobis primum excitantur et frequentes sunt; deinde ad imaginationem, tandem ad intellectum humanus surgit animus. Quod uero primum didicimus firmiter retinemus; hinc est illud oratium: *Quod semel est inbuta recens seruibit odorem testa diu*. Adeo autem, ut suprameminimus, sensus consuetudo adnectitur nobis, ut uix aut numquam aliquid intelligere ualeamus, quod non tamquam corporeum et corporeis proprietatibus subiectum imaginemur. Ideo autem dictum est uix quia fortassis, iuxta Boetium, intelligentia quam paucorum admodum hominum et solius Dei esse dicit, omnem et sensum et imaginationem ita transcendit ut sine utroque habeatur, ut uidelicet nichil animo occurrat nisi id solum quod intelligitur atque attenditur.

TRATADO SOBRE AS INTELECÇÕES
DE PEDRO ABELARDO

[§ 20] De fato, em nós, as sensações por primeiro se despertam e são freqüentes; em seguida, o espírito humano se eleva até a imaginação e, finalmente, até a intelecção. Na verdade, o que nós aprendemos por primeiro mais firmemente retemos; isso nos vem de Horácio: “A ânfora nova guardará por um longo tempo o odor de seu primeiro conteúdo”²²⁶. Então, conforme já mencionamos, o costume dos sentidos nos é anexado de tal modo que dificilmente ou nunca poderemos inteligir algo sem imaginá-lo como corpóreo ou sujeito às propriedades corporais. Diz-se *com dificuldade* talvez porque, de acordo com Boécio²²⁷, a inteligência é própria de um pequeno número de homens e em Deus somente se diz haver; assim, toda sensação e toda imaginação transcende²²⁸, sem que nem uma nem outra se dê, de modo que nada se dirija à alma, senão aquilo que se inteliça e se considere.

²²⁶ Horácio: Cartas, I, 2, vv 69-70.

²²⁷ “... quanto à razão, pertence exclusivamente ao gênero humano, tal como a inteligência ao Divino. BOÉCIO. A consolação da Filosofia, Livro V, V. 9, p. 148.

²²⁸ “Mas o olhar da inteligência eleva-se muito mais”. BOÉCIO. *A consolação da Filosofia*. ..., Livro V, V.7, p. 144.

[§ 21] (f. 65^r) Est itaque intelligentia huiusmodi intellectus quem nulla confusa perceptio anime comitatur, siue per imaginationem siue per sensum. Deo autem clarum est nec sensum nec imaginationem inesse posse, cum sit utrumque confusa anime: perceptio, sed perpetuo eum cuncta intellectu continere, ceu, si diligentius consideremus, idem est intelligere quod scire.

[§ 22] Quod uero Boetius dicit intelligentiam paucissimorum hominum esse, nequaquam, iuxta Aristotilem, in hac uita contingere credimus, nisi forte per excessum contemplationis reuelatio diuina alicui fiat magisque hunc excessum mentis ab Aristotile scientiam quam intellectum appellari credimus, nec eum humani animi dicendum sed diuini; cum iam a Deo assumpta anima ipsum quodammodo induit, et deficiente et quodammodo in nobis moriente homine, suscitatur Deus.

[§ 21] Por conseguinte, a inteligência é uma intelecção que não é acompanhada por nenhuma percepção confusa da alma, seja pela imaginação, seja pela sensação. Está claro, pois, que em Deus nem a sensação nem a imaginação podem existir, visto que ambas são percepções confusas da alma; porém, Ele abarca tudo por meio de uma contínua intelecção, como se, caso considerássemos atentamente, inteligir e saber fossem o mesmo.

[§ 22] Quanto ao que disse Boécio, que a inteligência não pertence senão a um pequeno número de homens, nós, de acordo com o que disse Aristóteles, de forma alguma acreditamos ser isso possível nesta vida, a não ser que, casualmente, por meio de um arrebatamento da contemplação, uma revelação divina aconteça a alguém; e mais, cremos que aquilo que Aristóteles chama de transporte mental seja mais uma ciência do que uma intelecção e que não se deve dizê-lo ser do espírito humano, e sim divino; quando a alma já é aceita por Deus, ela se reveste dele de alguma forma, e, abandonando, ou, de alguma outra forma, morrendo o homem em nós, Deus é despertado.

DE DIFFERENTIA INTELLECTVVM

[§ 29] Nunc autem, iuxta promissionis nostre propositum, ipsos ab inuicem intellectus superest diligenter distinguere, ut secundum eos clara fiat sermonum discretio.

[§ 30] Distinguendum est igitur qui sint intellectus qui compositi, et qui uni quiue multiplices, qui etiam sani, qui cassi, et qui ueri uel falsi dicendi sint, quidque inter componentem et compositorum referat intellectum uel diuidentem et diuisorum, seu diuidentem et abstrahentem.

DA DIFERENÇA DAS INTELECÇÕES

[§ 29] Agora, no entanto, segundo o nosso plano prometido, resta distinguir cuidadosamente as intelecções entre si, de maneira que depois, por causa disto, a distinção da linguagem se torne clara.

[§ 30] Distinguindo pois, quais são as intelecções que são compostas e quais as que são unas ou múltiplas, quais ainda são as sãs, quais as vazias; e quais são as que devem ser ditas verdadeiras ou falsas e qual se refere à relação entre o intelecto componente e os compostos, ou à [intelecção] que divide e à [intelecção] das coisas divididas, ou [àquela] que divide e [àquela] que abstrai.

[§ 68] Differt autem ab inuicem diuidens, et disiungens, et abstrahens intellectus, quod diuidens intellectus negationis est, et aliquid ab aliquo remouet: ueluti si intelligam *hominem non esse equum*, uel *sanum non esse egrum*, uel *stantem non sedere*. Disiungens uero affirmationis, nec remotionem aliquam alicuius ab aliquo facit, sed ex pluribus que mente concipit, unum tantum constituit, ut si *aliquid esse hominem uel equum* intelligam, uel *esse sanum aut egrum*, uel *aut stare aut sedere*; ac similiter, quicumque sunt ypotheticarum disiunctarum intellectus, disiungentes dicuntur. Quod quidem uis ipsa disiunctuarum coniunctionum facit.

[§ 69] Illud quoque inquiri ac definiri necessarium iudico utrum omnis intellectus, aliter quam res sese habeat attendens, cassus ac uanus dicendus sit? Et rursum, utrum omnis, qui rem aliquam ut se ipsa habet concipit, sanus sit iudicandus?

[§ 68] Diferem entre si a intelecção que divide, e [a que] disjunta, e [a que] abstrai, porque a [intelecção] que divide é uma intelecção por negação e ela separa algo de alguma coisa, como por exemplo, se eu entelijo [*que um*] *homem não é um cavalo*, ou que *o são não está doente*, ou que *aquele que está em pé não está sentado*. Mas, [a que] disjunta é [a intelecção] de uma afirmação, que não é feita a partir da separação entre uma coisa e outra, mas de muitas coisas que ela concebe no espírito, faz apenas uma [intelecção], do mesmo modo, se eu entelijo que *algo é um homem ou um cavalo*, ou *está são ou doente*, ou que *está em pé ou sentado*; e do mesmo modo, todas as intelecções dos hipotéticos disjuntos são chamadas de [intelecções] disjuntivas. E, certamente, o sentido mesmo das ligações disjuntivas faz isto.

[§ 69] Julgo também necessário investigar e definir isto, ou seja: por acaso toda intelecção que atente a alguma coisa de modo diferente de como ela subsiste pode ser chamada de falsa e vazia? E, pelo contrário, porventura se deve julgar sã toda a intelecção por ter concebido alguma coisa tal como ela é?

[§ 70] Si enim sic esse ponamus quod equidem ponendum uidetur, nonnulla fortassis ibi curremus inconuenientia. Omnis quippe per abstractionem habitus intellectus rem aliquomodo aliter quam se habet concipit; et si alio modo eam ut se habet attendit, et uix aliquis intellectus de re sensui non subiacente habetur, Qui eam in aliquo aliter quam subsistat non concipiat? Per abstractionem autem illos dicimus intellectus qui, uel naturam alicuius forme, absque respectu subiecte materie, in se ipsa speculantur, uel naturam quamlibet indifferenter, absque suorum scilicet indiuiduorum discretione, meditantur.

[§ 70] Se, com efeito, nós expusermos deste modo por causa de que assim nos parece como certo, [in]correríamos talvez em alguma incoerência. Porquanto toda intelecção que temos por abstração considera, de alguma maneira, alguma coisa de modo diferente de como ela é, e se, de outro modo, a considera como ela é, e ainda, se com esforço nós conseguimos ter alguma intelecção a respeito de alguma coisa que [está] mais submetida à sensação, quem não a concebe de qualquer outra forma além de como ela subsiste? Ora, nós chamamos por abstração aquelas intelecções que, sem atentar para a matéria a qual esta natureza ou forma está submetida, consideram ou uma natureza ou alguma forma em si mesma meditando indiferentemente sobre qualquer natureza sem distinguir os indivíduos.

[§ 71] Verbi gratia cum colorem corporis uel scientiam anime in proprio esse suo attendo, in eo scilicet quod color est, uel scientia, seu qualitas, uel in quocumque alio esse suo substantiarum subiectarum respectu composito, tunc equidem ui rationis, formas a subiectis substantiis quodammodo abstraio, eas uidelicet solas in propriis naturis per se speculando, non cum ipsis subiecta earum attendendo. Sed cum naturam humanam, que singulis inest hominibus, ita indifferenter considero ut nullius hominis personalem discretionem attendam, hoc est simpliciter hominem excogito in eo scilicet tantum quod homo est, id est *animal rationale mortale*, non etiam in eo quod est hic homo uel ille, uniuersale a subiectis abstrao indiuiduis.

[§ 71] Por exemplo, no momento em que eu atento para a cor de um corpo ou para o conhecimento de uma alma em seu próprio ser, isto é, naquela cor, ou conhecimento, ou qualidade, ou não importa qual outro seu estado em relação à composição das substâncias a que está submetida, então sem dúvida de alguma maneira eu abstraio pela razão as formas a partir das substâncias, [às quais estão] submetidas, considerando-as claramente, por si mesmas, em suas próprias naturezas, não atentando para as demais [formas] submetidas com elas. Mas, quando eu considero sem distinção a natureza humana que pertence aos homens singulares, não atentando para a distinção pessoal de nenhum homem, eu reflito no homem simplesmente, apenas naquilo que ele é, ou seja, um animal racional mortal, não refletindo ainda neste ou naquele homem; mas abstraio o universal a partir dos sujeitos indivisíveis.

[§ 72] Fit itaque abstractio superiorum ab inferioribus, siue scilicet uniuersalium ab indiuiduis per predicationem subiectis, siue formarum a materiis per foundationem subiectis.

[§ 73] Subtractio uero e contrario dici potest, si quis uidelicet subiecta superpositis subtracta per intelligentiam tollat, ac per se hec quoque sine illis conspiciat; ueluti cum aliquis subiecte naturam essentie, absque omni forma, nititur speculari.

[§ 75] Verbi gratia hoc corpus et corpus est, et homo, et calens, et candidum, et innumeris aliis naturis uel proprietatibus subiectum; et aliquando tamen ipsum in eo tantum quod corpus est attendo, non in eo quod homo est, uel quod calet, uel quod albet; et sic in singulis rebus quas intellectus noster percipit, aliquam tantum que illis rebus insunt, non omnia, attendit. Preterea, cum quislibet corpoream naturam simpliciter ac pure concipit, in eo scilicet tantum attendens quod est corporea, id est corpus, aut quamlibet naturam ut uniuersalem capit, hoc est

[§ 72] Já as coisas superiores abstraem-se das inferiores, ou seja, as universais dos indivíduos, por predicação, [e a abstração] das formas se dá a partir das matérias subordinadas por meio [de seus] elementos.

[§ 73] Ao contrário, pode-se chamar subtração quando se suprime pela inteligência aquilo que está sustentado nos sujeitos, e assim consideram-se também estes sem aqueles, assim como quando alguém se esforça para considerar a natureza de uma essência sem qualquer forma.

[§ 75] Por exemplo, este corpo é corpo e, além disso, homem, e quente e branco, e sujeito de outras inumeráveis naturezas ou propriedades, e, sem embargo, às vezes considero no homem (neste homem) somente que é corpo e não que é homem, ou que está quente, ou que é branco e assim em todas as coisas que percebe o nosso entendimento ele atenta somente a algumas das propriedades que nelas encontram-se, e não a todas [as propriedades]. Além disso, quando alguém concebe simples e puramente esta natureza corpórea, fixando a sua atenção somente no fato de ela ser

indifferenter absque ulla scilicet personali discretionem eam attendit profecto aliter eam intelligit quam subsistat. Nusquam enim ita pure subsistit, sicut pure concipitur; sed ubicumque sit, innumeras, ut dictum est, aut naturas aut proprietates habet que minime attenduntur; et nulla est natura que indifferentem subsistat, sed quolibet res, ubicumque est, personaliter discreta est atque una numero reperitur.

corpórea, ou seja, corpo, ou quando concebe qualquer natureza como universal, isto é, indiferentemente, sem nenhuma distinção pessoal, sem dúvida que pensa a coisa diferente de como ela subsiste. Pois não existe em nenhuma parte desta maneira pura, como puramente a concebe, senão que onde quer que se encontre, tem inúmeras naturezas ou propriedades, que, como se disse, não são consideradas [todas as mesmo tempo], e não há também nenhuma natureza que subsista indiferentemente, mas não importa que coisa, ou o que seja, é pessoalmente distinta e tem unidade numérica.

ANEXO B - EXCERTOS DA *LOGICA INGREDIENTIBUS*

Encontram-se, neste anexo, as citações mais longas da LI, referentes ao esquema proposto por Libera, cf. páginas 66-85 desta dissertação.

III.3.2. Respostas de Abelardo.

III.3.2.1. Resposta de Abelardo à Q 3.1: LI 19, 21-20, 15.

<p>Ac primum de communi causa consideremus. Singuli homines discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentiis Quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conueniunt, quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua. Si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem uel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias conuenire dicit. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse conuenientia, si qua esse conuenientia, si qua est aliquorum conuenientia, secundum id accipienda est, quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato similes sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo uocatur. Est itaque res diuersas conuenire eas singulas idem esse uel non esse, ut esse hominem uel album uel non esse hominem uel non esse album. Abhorrendum autem uidetur, quod conuenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tanquam in nihilo ea quae [non] sunt,</p>	<p>Reflitamos primeiramente a respeito da causa comum. Cada um dos homens, distintos uns dos outros, embora difiram tanto pelas próprias essências quanto pelas formas – como lembramos acima ao investigarmos a física da coisa –, reúnem-se naquilo que são homens. Não digo no homem, já que nenhuma coisa é homem exceto uma coisa distinta, mas no ser homem. Ora, ser homem não é homem ou coisa alguma, se o considerarmos com mais cuidado, assim como não estar num sujeito não é alguma coisa, como também não o é não receber contrariedade ou não receber mais ou menos, no que, todavia, Aristóteles diz que todas as substâncias se reúnem. Com efeito, uma vez que, como foi demonstrado acima, não pode haver nenhuma combinação numa coisa; se houver alguma combinação de alguns, esta deve ser tomada como aquilo que não é coisa alguma, tal como Sócrates e Platão são semelhantes no ser homem, assim como no não ser homem assemelham-se o cavalo e o asno, de acordo com o que ambos são denominados não-homem. Assim, que coisas diferentes se reúnem significa que cada uma delas é ou não é o mesmo, como ser homem ou ser branco, ou não ser homem ou</p>
--	---

<p>uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, conuenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam uocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, uocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad inuicem conueniunt. Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt, appellamus, ut cum dicitur: Verberatus est, quia non uult forum. Non uult ad forum. Non uult ad forum, quod ut causa ponitur, nulla est essentia. Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui uocabulum imposuit.</p> <p>Ostensa autem significatione uniuersalium de scilicet rebus per nominationem...</p>	<p>não ser branco. Parece, porém, inadmissível que tomemos a combinação das coisas de acordo com aquilo que não é coisa alguma, como se uníssemos no nada as coisas que são; por exemplo, quando dizemos que este e aquele combinam no estado de homem, ou seja, nisto que são homens. Mas não entendemos senão que eles são homens e, de acordo com isso, não diferem de modo algum; de acordo com isso, explico-me que são homens, ainda que não apelemos para nenhuma essência. Chamamos de estado de homem o próprio ser homem, que não é uma coisa e que também denominamos causa comum da imposição do nome a cada um, conforme eles próprios se reúnem uns com os outros. Às vezes, porém, designamos com o nome de causa também aquilo que não é alguma coisa, como quando se diz: “Ele foi espancado porque não quis ir ao foro”. “Não quis ir ao foro”, que é apresentado como causa, não é essência alguma. Assim, também, podemos chamar de estado de homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, das quais aquele que lhes impôs a denominação concebeu a semelhança comum.</p> <p>Tendo exposto a significação dos universais quanto às coisas pela denominação,...²²⁹</p>
---	--

²²⁹ LPP, p. 61-62.

III.3.2.2. Resposta de Abelardo à Q 3.2.

III.3.2.2.1. Intelecção, sensação e imagem: LI 20, 15 – 21,26.

<p>Ostensa autem significatione uniuersalium de scilicet rebus per nominationem et communi causa impositionis eorum mostrata, quid sint eorum intellectus, quos constituunt, ostendamus.</p> <p>Ac primum generaliter intellectuum omnium naturam distinguamus.</p> <p>Cum igitur tam sensus quam intellectus animae sint, haec eorum est differentia, quod sensus per corporea tantum instrumenta exercentur atque corpora tantum uel quae in eis sunt, percipiunt, ut uisus turrem uel eius qualitates uisibilis. Intellectus autem sicut nec corporeo indigens instrumento est, ita <nec> necesse est eum subiectum corpus habere in quod mittatur, sed rei similitudine contentus est, quam sibi ipse animus conficit, in quam suae intelligentiae actionem dirigit. Unde turre destructa uel remota sensus qui in eam agebat, perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta. Sicut autem sensus non est res sentita, in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit, sed intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma uero in quam dirigitur, res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi, quando uult et qualem uult, animus conficit, quales sunt illae imaginariae ciuitates quae in somno uidentur</p>	<p>Tendo exposto a significação dos universais quanto às coisas pela denominação, e, tendo demonstrado a causa comum de sua imposição, exponhamos agora o que são as suas intelecções que os fixam.</p> <p>Distingamos primeiramente de modo geral a natureza de todas as intelecções.</p> <p>Ora, uma vez que tanto as sensações quanto a intelecção são próprias da alma, a diferença entre elas é que as sensações são exercidas apenas através de instrumentos corpóreos e só percebem os corpos ou o que neles está, tal como a visão percebe uma torre ou as suas qualidades visíveis. A intelecção, entretanto, assim como não precisa de um instrumento corpóreo, também não tem necessidade de um corpo subordinado para o qual se dirija, mas basta-lhe a semelhança da coisa que o próprio espírito elabora para si mesmo, e para a qual dirige a ação da sua inteligência. Donde, se a torre for destruída ou estiver à parte, a sensação que nela atuava perece, enquanto a intelecção permanece, se a semelhança da coisa for retida pelo espírito. Todavia, assim como a sensação não é a coisa sentida para a qual se dirige, assim também a intelecção não é a forma da coisa que ela concebe, mas a intelecção é uma certa ação da alma, pela</p>
--	---

<p>uel forma illa componendae fabricae quam artifex concipit instar et exemplar rei formandae, quam neque substantiam neque accidens appellare possumus.</p> <p>Quidam tamen eam idem quod intellectum uocant, ut fabricam turris quam absente turre concipio et altam et quadratam in spatioso campo contemplor, idem quod intellectum turris appellant. Quibus Aristoteles assentire uidetur, qui passiones animae quas intellectus uocant, rerum similitudines in Peri hermeneias appellant.</p> <p>Nos autem imaginem similitudinem rei dicimus. Sed nihil obest, si intellectus quoque quodammodo similitudo dicatur, quia scilicet id quod proprie rei similitudo dicitur, concipit. Quod nos ab eo diuersum diximus et bene. Quaero enim, utrum illa quadratura et illa altitudo uera forma sit intellectus, qui ad similitudinem quantitatis turris ducatur et compositionis eius. Sed profecto uera quadratura et uera altitudo non nisi corporibus insunt, ficta etiam qualitate nec intellectus nec ulla uera essentia formari potest. Restat igitur, ut sicut ficta est qualitas, ficta substantia sit ei subiecta. Fortasse autem et ea speculi imago, quae uisui subiecta apparere uidetur, nihil esse uere dici potest, quoniam scilicet in alba speculi superficie contrarii coloris qualitas saepe apparet.</p> <p>Illud autem quaeri potest, cum simul anima</p>	<p>qual é chamada de inteligente, e a forma para a qual se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si quando quer e como quer, como são aquelas cidades imaginárias vistas durante o sono ou como aquela forma de um edifício a ser construído que o artesão concebe como semelhança e modelo da coisa a ser produzida, e que não podemos chamar nem de substância nem de acidente.</p> <p>Alguns, entretanto, chamam-na de o mesmo que a intelecção, como chamam de o mesmo que a intelecção da torre o edifício da torre que concebo estando ausente a torre e que contemplo num campo espaçoso como alta e quadrada. Aristóteles, que chama aquelas no Perihermeneias de afecções da alma, que eles denominam intelecções, de semelhanças das coisas, parece concordar.</p> <p>Nós, porém, chamamos a imagem de semelhança da coisa. Mas nada impede que a intelecção, de certo modo, também seja chamada de semelhança, uma vez que evidentemente concebe aquilo que se denomina propriamente semelhança da coisa. E isso nós dissemos, e com razão, que é diferente daquela. Com efeito, eu pergunto se aquela quadratura e aquela altura é a verdadeira forma da intelecção que se conduziria à semelhança da quantidade da torre e da sua composição. Ora, certamente, a verdadeira quadratura e a verdadeira altura</p>
--	---

<p>sentit intellectus in imagine lapidis agat uel simul intellectus et sensus in ipso lapide. Sed rationabilis uideatur, ut tunc intellectus imagine non egeat cum praesto est ei substantiae ueritas. Si Quis autem dicat, ubi sensus est, intellectum non esse, non concedimus. Saepe enim contingit animam aliud cernere atque aliud intelligere, ut bene studentibus apparet, qui cum apertis oculis praesentia cernant, alia tamen, de quibus scribunt, cogitant.”</p>	<p>não inerem senão nos corpos, e nem a intelecção nem alguma essência verdadeira pode ser informada por uma qualidade fictícia. Resta, por conseguinte, que, assim como a qualidade é fictícia, seja fictícia a substância que subjaz a ela. Além disso, talvez se possa dizer verdadeiramente também que aquela imagem de um espelho, que parece aparecer como sujeita à visão, nada é, visto que, sem dúvida, a qualidade de uma cor contrária aparece, às vezes, na branca superfície do espelho.</p> <p>Contudo, pode-se perguntar o seguinte: quando a alma sente e entende o mesmo ao mesmo tempo, por exemplo, quando discerne uma pedra, será que a intelecção ocupa-se também então com a imagem da pedra ou a intelecção e a sensação ocupam-se ao mesmo tempo com a própria pedra? Ora, parece mais racional que, então, a intelecção não precise da imagem, já que a verdade da substância está presente a ela. Se, porém, alguém disser que onde há sensação não há intelecção, não o concedemos. De fato, às vezes acontece que a alma discerne uma coisa e entende outra, como é evidente com os que estudam bem, os quais, enquanto discernem o que está presente com os olhos abertos, pensam, contudo, naquilo a respeito do que escrevem.²³⁰</p>
---	---

²³⁰ LPP, p. 62-64.

III.3.2.2.2. A intelecção do universal e a intelecção do particular: LI 21, 27- 24,31.

<p>Nunc autem natura intellectuum generaliter inspecta uniuersalium et singularium intellectus distinguamus. Qui quidem in eo diuiduntur, quod ille qui uniuersalis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit, ille uero quem uox singularis generat, propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem. Unde cum audio ‘homo’, quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium. Cum autem audio ‘Socrates’, forma quaedam in animo surgit, quae certae personae similitudinem exprimit. Unde per hoc uocabulum, quod est Socrates, quod propriam unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et detrimatur, per ‘homo’ uero, cuius intelligentia in communi forma omnium nititur, ipsa communitas confusione est, ne quam ex omnibus intelligamus. Unde neque Socratem neque alium recte significare ‘homo’ dicitur, cum nullus ex ui nominis certificetur, cum tamen singulos nominet. Sócrates uero uel quodlibet singulare non solum habet nominare, uerum etiam rem subiectam determinare.</p> <p>Sed quaeritur, quia secundum Boethium superius diximus omnem intellectum rem subiectam habere, quomodo intellectibus</p>	<p>Examinada de modo geral a natureza das intelecções, distingamos agora a intelecção dos universais e dos singulares. E estas separam-se certamente pelo seguinte: a de um nome universal concebe uma imagem comum e confusa de muitos, enquanto que a palavra singular engendra, apreende a forma própria e como que singular de um só, isto é, referente apenas a uma única pessoa. Onde, quando ouço "homem", uma certa semelhança surge em meu espírito, a qual se relaciona de tal modo com cada um dos homens que é comum a todos, mas não é própria de nenhum. Quando, porém, ouço "Sócrates", surge uma certa forma no espírito que exprime a semelhança de uma pessoa determinada. Daí, por meio desse vocábulo "Sócrates", que introduz no espírito a forma própria de um único, uma coisa é certificada e determinada, enquanto por "homem", cuja inteligência se baseia na forma comum de todas, a própria comunidade leva à confusão, de modo que não inteligimos de qual se trata entre todas. Por conseguinte, diz-se que "homem" não significa diretamente nem Sócrates nem qualquer outro homem, já que nenhum é certificado por força do nome, ainda que ele nomeie a cada um deles. Ao contrário, Sócrates ou qualquer nome singular pode</p>
--	---

<p>uniuersalium conueniat. At certe notandum, quod istud Boethius in ea argumentatione sophistica inducit, qua intellectum uniuersalium uanum esse ostendit. Unde nihil obest, si et hoc in ueritate non astruat; unde falsitatem uitans aliorum rationes comprobatur.</p> <p>Rem etiam subiectam intellectui possumus uocare siue ueram rei substantiam, ueluti quando simul est cum sensu, siue rei cuiuscumque formam conceptam, re scilicet absente, siue ea forma communis sit, <ut> diximus, siue propria; communis, inquam, quantum ad similitudinem multorum quam retinet, licet tamen in se ut res una consideretur. Sic enim ad omnium leonum naturam demonstrandam una potest pictura fieri nullius eorum quod proprium est, repraesentans et rursus ad quemlibet eorum distinguendum alia commodari, quae aliquid eius proprium denotet, ut si pingatur claudicans uel curtata uel telo Herculis sauciata. Sicut ergo quaedam rerum communis figura, quaedam singularis pingitur, ita etiam concipitur, scilicet quaedam communis, quaedam propria.</p> <p>De forma autem ista, in quam scilicet intellectus dirigitur, non absurde dubitatur, utrum eam quoque nomen significet, quod tam auctoritate quam ratione confirmare uideatur.</p> <p>In primo namque Constructionum Priscianus, cum communem impositionem</p>	<p>não só nomear, mas também determinar a coisa que lhe é subordinada.</p> <p>Mas, uma vez que dissemos acima que, segundo Boécio, toda inteligência tem uma coisa subordinada, pergunta-se como isso se aplica às inteligências dos universais. Certamente, deve-se observar que Boécio introduz isto naquela argumentação sofisticada pela qual mostra que a inteligência dos universais é vazia. Daí, nada obstar, se não assevera isso de verdade; por conseguinte, evitando a falsidade, comprova as razões dos outros. Podemos também chamar de coisa subordinada à inteligência, quer a verdadeira substância da coisa, como quando ela está presente ao mesmo tempo que a sensação, quer a forma concebida de uma coisa qualquer, isto é, na ausência da coisa, quer esta forma seja, como dissemos, comum, quer própria; digo comum quanto à semelhança de muitos que ela retém, embora, por outro lado, seja considerada em si como uma coisa una. Assim, pois, para mostrar a natureza de todos os leões, pode-se fazer uma pintura representando o que não é próprio de nenhum deles, e, ao contrário, uma outras pode ser ajustada para distinguir qualquer um deles e que revele algo próprio dele, como se for pintada coxeando, ou mutilada, ou ferida pela seta de Hércules. Portanto, assim como se pinta uma figura comum das coisas e outra singular, assim</p>
--	---

<p>uniuersalium ad indiuidua praemonstrasset, quandamaliā ipsorum significationem, de forma scilicet communi, uisus est subiunxisse dicens: ‘ad generales et speciales rerum formas, Quae in mente diuina intelligibiliter constituuntur, antequam in corpora prodierent, haec quoque propria possunt esse, quibus genera uel species naturae rerum demonstrantur’. Hoc enim loco de Deo sic agitur quasi de artifice aliquid composituro, qui rei componendae exemplarem formam, ad similitudinem cuius operetur, anima praeconcepit, quae tunc in corpus procedere dicitur, cum ad similitudinem eius res uera componitur. Haec autem communis conceptio bene Deo adscribitur, non homini; quia opera illa generales uel speciales naturae status sunt [Dei], non artificis, ut homo, anima uel lapis Dei, domus autem ueq̄ gladius hominis. Unde haec non sunt opera domus et gladius, sicut illa, nec eorum uocabula substantiae sunt, sed accidentis atque ideo nec genera sunt nec specialissima. Inde etiam bene diuinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribitur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, uix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit. Deus uero cui omnia per se patet, quae condidit, quique ea antequam sint, nouit, singulos status in se</p>	<p>também concebe-se uma comum e outra própria.</p> <p>Entretanto, quanto a esta forma para a qual se dirige a intelecção, duvida-se de modo nada absurdo se o nome também a significa, o que parece ser confirmado tanto pela autoridade quanto pela razão.</p> <p>Com efeito, no primeiro livro das Construções, Prisciano, depois de haver mostrado a imposição comum dos universais aos indivíduos, parece ter acrescentado uma outra significação dos mesmos, isto é, a respeito da forma comum, dizendo: “aquilo pelo que os gêneros ou as espécies das coisas da natureza são mostrados também pode ser próprio às formas gerais e especiais das coisas que estão constituídas inteligivelmente na mente divina, antes que se apresentassem nos corpos”. Trata-se, neste passo, de Deus como de um artesão a ponto de construir alguma coisa, que concebe de antemão em sua alma a forma exemplar da coisa a ser construída, à semelhança da qual operaria; e, quando uma verdadeira coisa é construída à sua semelhança, então se diz que ela se manifesta no corpo. Todavia, esta concepção comum é convenientemente atribuída a Deus, mas não ao homem, porque aquelas obras são estados gerais ou especiais da natureza, e não do artífice, tal como o homem, a alma ou a pedra são obras de Deus, enquanto uma casa ou uma espada são obras do homem.</p>
--	---

<p>ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est, qui [solam] solus ueram habet intelligentiam. Unde homines in his quae sensu non attractauerunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit, quod ipso experimento discimus. Cogitantes enim de aliqua ciuitate non uisa, cum aduenerimus, eam nos aliter quam sit excogitasse inuenimus.</p> <p>Ita etiam credo de intrinsicis formis quae ad sensus non ueniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere. Quaelibet tamen quorum libet existentium nomina, quantum in ipsis est, intellectum magis quam opinionem generant, quia secundum aliquas rerum naturas uel proprietates inuentor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem. Communes autem has conceptiones inde generales uel speciales Priscianus uocat, quod eas nobis generalia <uel> specialis nomina ut cumque insinuant. Ad quas Quidem conceptiones quasi propria nomina esse dicit ipsa uniuersalia, quae licet confusae significationis sint, quantum ad nominatas essentias, ad communem illam conceptionem statim dirigunt animum auditoris sicut propria nomina ad rem unam Quam significant. Ipse quoque Porphyrius, cum asit quaedam constitui ex materia et forma, quaedam ad similitudinem materiae et formae, hanc</p>	<p>Donde estas, a casa e a espada, não serem obras da natureza como aquelas, nem as suas denominações serem de substância, mas de acidente, e, por isso, não são nem gêneros nem espécies últimas. Daí também tais concepções por abstração serem convenientemente atribuídas à mente divina, mas não à humana, porque os homens, que conhecem as coisas apenas pelas sensações, raramente ou nunca se elevam a uma simples inteligência desse tipo, e o caráter sensível exterior dos acidentes impede-os de conceber de modo puro as naturezas das coisas. Deus, porém, a quem todas as coisas que criou são patentes por si mesmas, e que as conheceu antes que existissem, distingue cada um dos estados em si mesmo, e a sensação não é empecilho para Aquele que é o único a possuir a verdadeira inteligência. Donde ocorrer que os homens, naquilo que não adquiriram pelas sensações, têm mais opinião que inteligência, o que aprendemos pela própria existência. Assim, pensando a respeito de uma cidade que não vimos, descobrimos, ao chegarmos a ela, que a imaginamos diferente do que é.</p> <p>Assim, também, creio que temos mais opinião a respeito das formas intrínsecas que não chegam até às sensações, tais como a racionalidade e a mortalidade, a paternidade e o estar sentado. Todavia, quaisquer nomes de quaisquer existentes, quanto neles está,</p>
--	--

<p>conceptionem intellexisse uidetur, cum ait ad similitudinem materiae et formae, de quo plenius suo loco dicetur. Boethius quoque cum ait cogitationem collectam ex similitudine multorum genus esse uel speciem, eandem communem conceptionem intellexisse uidetur. In qua etiam sententia Platonem fuisse quidam autumant, ut uidelicet illas ideas communes, quas in nouo ponit, genera uel species appellaret. In quo fortasse Boethius <eum> ab Aristotele dissensisse commemorat, ubi is ait eum uoluisse genera et species ceteraque non solum intelligi uniuersalia, uerum etiam esse ac praeter corpora subsistere, ac si diceret illas communes conceptiones, quas separatas a corporibus in nouo constituit, eum intellexisse uniuersalia, non fortasse accipientem uniuersale secundum communem praedicationem, sicut facit Aristoteles, sed magis secundum communem multorum similitudinem. Illa namque conceptio de pluribus nullo modo praedicari uidetur, sicut nomen quod pluribus singillatim aptatur.</p> <p>Potest et aliter solui quod ait Platonem putare uniuersalia extra sensibilia subsistere, ut nulla philosophorum sit sententiae controuersia. Quod enim ait Aristoteles uniuersalia in sensibilibus semper subsistere, quantum ad actum dixit, quia scilicet natura illa quae animal est, quae uniuersali nomine designatur ac secundum hoc per</p>	<p>engendram mais intelecção do que opinião, porque o seu descobridor teve a intenção de impô-los de acordo com algumas naturezas ou propriedades das coisas, ainda que nem ele próprio soubesse excogitar convenientemente a natureza ou a propriedade da coisa. Daí Prisciano chamar essas concepções comuns de gerais ou especiais, uma vez que, de qualquer modo, os nomes gerais ou especiais no-las insinuam. Diz ele que os próprios universais são como que os nomes próprios para essas concepções, os quais, embora sejam de significação confusa quanto às essências denominadas, dirigem imediatamente o espírito do ouvinte para aquela concepção comum, assim como os nomes próprios para a coisa única que eles significam. Também, o próprio Porfírio, quando diz que certas coisas são constituídas de matéria e forma, e outras à semelhança da matéria e da forma, parece ter entendido esta concepção, quando diz à semelhança da matéria e da forma, do que se falará mais completamente no seu devido lugar. Boécio, igualmente, quando diz que o pensamento coligido da semelhança de muitos é um gênero ou uma espécie, parece ter entendido a mesma concepção comum. Alguns pensam que Platão também fosse do mesmo parecer, naturalmente por chamar de gêneros ou espécies aquelas idéias comuns que ele coloca no Nous. Lembra Boécio que</p>
--	--

<p>translationem quandam uniuersalis dicitur, nusquam nisi in sensibili re actualiter reperitur, quam tamen Plato naturaliter subsistere in se sic putat, ut esse suum retineret non subiecta sensui, secundum quod esse naturale uniuersali nomine appellatur. Quod itaque Aristoteles quantum ad actum denegat, Plato, physicae inquisitor, in naturali aptitudine assignat, atque ita nulla est eorum controuersia.</p> <p>Inductis autem auctoritatibus, quae astruere uidentur per uniuersalia nomina conceptas communes formas designari, ratio quoque consentire uidetur. Quippe eas concipere per nomina quid aliud est, quam per ea significari? Sed profecto cum eas ab intellectibus diuersas facimus, iam praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio. Quod etsi auctoritas non habet, rationi tamen non est aduersum.</p>	<p>talvez nisso ele discordasse de Aristóteles, quando este diz que ele pretendia que os gêneros, as espécies e demais não apenas fossem inteligidos como universais, mas também que existissem e subsistissem fora dos corpos, como se dissesse que ele entendia como universais aquelas concepções comuns que ele colocou separadas dos corpos no Nous, tomando talvez o universal, não conforme a predicação comum, tal como faz Aristóteles, mas segundo a semelhança comum de muitos. Com efeito, parece que aquela concepção não se predica de modo algum de muitos, como um nome que se aplica a muitos tomados um a um.</p> <p>Pode-se resolver de outra maneira o que ele diz quanto a Platão pensar que os universais subsistem fora dos sensíveis, de tal modo que não haja discordância alguma no ensino dos filósofos. De fato, o que Aristóteles diz quanto aos universais subsistirem sempre nos sensíveis, ele disse quanto ao ato, porque, evidentemente, aquela natureza que é o animal, designada pelo nome universal e, de acordo com isso, chamada de universal por certa transferência, nunca é encontrada em ato a não ser na coisa sensível, mas Platão pensa que ela subsiste naturalmente em si mesma, de tal modo que conservaria o seu ser se não estivesse sujeita à sensação e, de acordo com este ser natural, é chamada pelo nome universal. Por</p>
---	--

	<p>consequente, o que Aristóteles nega quanto ao ato, Platão, o investigador da física, atribui à aptidão natural, e, desse modo, não há discordância nenhuma entre eles.</p> <p>Aduzidas as autoridades que parecem assegurar que as formas comuns concebidas são designadas pelos nomes universais, a razão também parece concordar. Com efeito, que outra coisa é concebê-las pelos nomes, senão serem significadas por eles? Mas, certamente, uma vez que admitimos que elas são diferentes das intelecções, já reponta, além da coisa e da intelecção, uma terceira significação dos nomes. O que, embora não se ampare em autoridade alguma, não é contrário à razão.²³¹</p>
--	---

²³¹ LPP, p. 64-68.

(1) O problema da Providência: LI 26, 16- 27, 17.

<p>Sed hic quaestio occurrit de prouidentia artificis, utrum cassa sit, dum futuri operis iam formam animo tenet, cum nondum sic se res habet. Quod si concebamus, etiam illam. Dei prouidentia, quam ante operum suorum constitutionem habuit, cassam dicere compellimur. Sed si quis hoc quantum ad effectum dicat, ut scilicet operi non compleret, quod prouideat, falsum est cassam fuisse prouidentiam. Si quis autem inde eam cassam dicat, quod nondum cum statu rei futuro concordaret, uerba quidem pessima abhorremus, sed sententiam non infringimus. Verum enim est, quod nondum futurus mundi status materialiter esset, dum ipsum adhuc futurum iam disponebat intelligibiliter. Cassam autem uel cogitationem uel prouidentiam alicuius dicere non solemus, nisi quae effectum caret, nec frustra cogitari dicimus, nisi ea quae non complebimus. Verba itaque commutantes non cassam prouidentiam dicamus, quae frustra non cogitat, sed concipientem quae nondum materialiter sint, tamquam subsistant, quod quidem naturale est omnium prouidentiarum. Cogitatio nempe de futuris prouidentia dicitur, de praeteritis memoria, de praesentibus proprie intelligentia. Si autem deceptum dicat eum qui de futuro statu quasi iam de existenti prouidendo cogitat, ipse potius, qui deceptum dicendum putat,</p>	<p>Mas, a esta altura surge uma questão relativa à previsão do artífice, se ela é vazia quando já possui no espírito a forma da obra futura, enquanto a coisa ainda não se apresenta assim. Se admitirmos isso, seremos forçados a dizer que também é vazia a previsão que Deus teve antes da criação das suas obras. Mas, se alguém disser isso quanto ao efeito, isto é, que não realizaria efetivamente o que teria previsto, então é falso que a previsão tivesse sido vazia. Daí, se alguém disser que ela é vazia porque ainda não concordaria com o estado futuro da coisa, nós certamente não admitimos essas péssimas palavras, mas não contradizemos a opinião. De fato, a verdade é que o estado futuro do mundo ainda não era materialmente, enquanto ele o dispunha inteligivelmente como ainda futuro. Todavia, não costumamos dizer que o pensamento ou a previsão de alguém é vazio, a não ser que careça de efeito, nem dizemos que se pensa em vão a não ser aquilo que não realizamos efetivamente. Por conseguinte, modificando as palavras, digamos que não é vazia a previsão que não pensa em vão, mas que concebe o que ainda não é materialmente como se subsistisse, o que certamente é natural a todas as previsões. Na verdade, o pensamento quanto ao que é futuro é chamado de previsão; quanto ao que é</p>
---	--

<p>dicipitur. Non enim qui futurum prouidet, dicipitur, nisi iam ita credat esse, sicut prouidet. Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit, sed fides adhibita. Etsi enim cogitem coruum rationalem nec tamen ita credam, deceptus non sum. Sic nec prouidens, quia id quod quasi iam existens cogitat, non sic existere putat sed sic ut praesens cogitat, ut in futuro praesens ponat. omnis quippe animi conceptio quasi de praesenti est. Ut si considerem Socratem uel in eo quod puer fuit uel in eo quod senex erit, ei pueritiam uel senium quasi praesentialiter copulo, quia eum praesentialiter attento in praeterita uel futura proprietate. Cassam tamen nemo hanc dicit memoriam, quia quod ut praesens concipit, in praeterito attendit. Sed de hoc super Periermeneias plenius disputabitur.</p>	<p>passado, de memória, e, quanto ao que é presente, denomina-se propriamente inteligência. Entretanto, se alguém disser que aquele que pensa, ao prever a respeito de um estado futuro como se fosse a respeito de algo já existente, se engana, ele próprio que julga que se deve dizer que alguém se engana, mais se engana. Com efeito, não se engana aquele que prevê o futuro, a não ser que creia que já é assim como ele prevê. De fato, a concepção de uma coisa não-existente não faz com que alguém se engane, mas sim a fé que lhe é prestada. Na verdade, embora eu pense num corvo racional, sem acreditar em tal, não me engano. Assim também, aquele que prevê, porque aquilo que pensa como já existente, não julga que exista deste modo, mas o pensa como presente da maneira como o coloca como presente no futuro. Certamente, toda concepção do espírito é como que a respeito do presente.</p>
<p>Illud quoque de Deo sanius soluitur eius substantiam, quae sola incommutabilis est ac simplex, nullis conceptionibus rerum uel formis aliis uariari. Nam licet consuetudo humani sermones de creatore quasi de creaturis loqui praesumat, cum uidelicet ipsum uel prouidentem uel intelligentem dicat, nihil tamen in eo diuersum ab ipso uel intelligi debet uel esse potest nec intellectus scilicet nec alia forma. Atque ideo omnis quaestio de intellectu quantum ad Deum superuacua est. Sed <si> expressius ueritatem loquimur, nihil aliud est eum futura</p>	<p>Assim, se eu considerar Sócrates quanto ao fato de que ele foi uma criança ou quanto ao fato de que será um velho, como que junto a ele de modo presente a meninice ou a velhice, porque atento para ele no presente quanto a uma propriedade passada ou futura. Todavia, ninguém diz que esta memória é vazia porque atenta no passado o que concebe como presente. Mas, discutir-se-á mais completamente a respeito disso no comentário sobre o Periermeneias.</p>

<p>prouidere, quam ipsum qui uera ratio in se est, futura non latere.</p>	<p>Essa questão, no que diz respeito a Deus, é ainda melhor resolvida se tomada como se referindo à sua substância, que sendo a única imutável e simples, não se altera pelas concepções das coisas ou por outras formas. Pois, ainda que o costume da linguagem humana presuma falar do Criador como que das criaturas, como, por exemplo, ao dizer que ele é presciente ou inteligente, nada, porém, de diverso dele mesmo deve inteligir-se ou pode ser nele, por exemplo, nem a intelecção nem outra forma. E, por isso, toda questão a respeito da intelecção em relação a Deus é supérflua. Mas, a falarmos a verdade mais expressamente, prever o futuro para ele nada mais é do que o futuro não estar oculto para ele, que é a verdadeira razão em si mesma.²³²</p>
---	---

²³² LPP, p. 71-72.

(3) Descrição e crítica da estratégia argumentativa de Boécio, a partir do princípio explicativo proposto em (2). CONCLUSÃO: LI 30, 27 – 32,12.

<p>Maxime autem Boethius in Comentariis hac confusionem per translationes facit et praecipue super inquisitione harum quaestionum, ita quidem ut rectum relinquere uideatur, quid genera uocet aut species. Cuius quidem quaestiones et nos breuiter transcurramus atque ad praedictam sententiam, sicut oportet, applicemus. Hic igitur in inuestigatione Quaestionum, ut melius rem dissoluat, prius eam per aliquas sophisticas quaestiones <et> rationes perturbat, ut ab eis nos postmodum expedire doceat. Et tale proponit inconueniens quod omnis cura et inquisitio de generibus et specibus sit postponenda, ac si dicat: quia uidelicet genera et species ea quae uidentur, uocabula dici non possunt siue quantum ad rerum significationem siue quantum ad intellectum. De rerum autem significatione in eo ostendit, quod numquam res, siue una siue multiplex, uniuersalis reperitur, id est praedicabilis de pluribus, sicut ipse diligenter aperit et nos superius comprobauimus. Quod uero una res uniuersalis non sit atque ideo ne genus nec species, primo confirmat dicens: Omne quod unum est, unum numero est, id est discretum in propria essentia; sed genera et species quae communia pluribus esse oportet, unum numero esse non possunt atque</p>	<p>Principalmente, Boécio, nos seus Comentários, faz essa confusão pelas transferências e particularmente quanto à investigação dessas questões, de tal forma que certamente o que ele denomina os gêneros e as espécies parece abandonar o que é correto. Percorramos, pois, as suas questões brevemente e apliquemo-nos, como convém, à referida doutrina. Aqui, na investigação das questões, a fim de resolver melhor o problema, perturba-o primeiramente por meio de algumas questões e argumentos sofisticados, para nos ensinar, pouco depois, a nos desembaraçarmos deles. E faz a proposta inadmissível de que se deve negligenciar todo cuidado e investigação a respeito dos gêneros e das espécies, como se dissesse que evidentemente os vocábulos gêneros e espécies não podem ser ditos ser aquilo que parecem, seja quanto à significação das coisas, seja quanto à intelecção. Demonstra-o, quanto à significação das coisas, nisso que nunca se encontra uma coisa universal, quer seja ela única quer múltipla, isto é, predicável de vários, como ele próprio explica cuidadosamente, e nós comprovamos acima. Na verdade, que uma coisa não é universal e, portanto, nem gênero nem espécie, ele o</p>
---	--

<p>ita nec unum. Sed quia aliquis contra assumptionem dicere posset, quod sint tale unum numero quod sit commune, hoc eidiffugium aufert dicens: omne unum numero commune au per partes commune esse au per sucessionem temporum totum aut eodem tempore totum, sed ita, quod non constituat eorum substantias, quibus est commune. Quos omnes modos communitatis statim tam a genere quam a specie remouet dicens ea potius ita communicari, ut eodem tempore tota sint in singulis et eorum substantiam constituent. Quippe uniuersalia nomina non per partes a diuersis, quae nominant, participantur, sed tota et integra singulorum sunt eodem tempore nomina. Substantias quoque eorum quibus communia sunt constituere dici possunt uel in eo quod per translationem significant res constituentes alias, ut animal quiddam nominat in equo uel in homine, quod materia est eorum uel etiam inferiorum hominum, uel in eo [quod] substantiam conficere dicuntur, quod quodammodo in eorum sententiam ueniunt, unde substantialia eis dicuntur, quippe homo totum id notat, quod animal et rationale et mortale.</p> <p>Postquam autem Boethius de re una ostendit, quod non sit uniuersalis, comprobatur de multiplici, ostendens scilicet nec multitudinem discretarum rerum speciem au genus esse et illam destruit sententiam, qua</p>	<p>afirma em primeiro lugar ao dizer: Tudo o que é uno, é uno em número, isto é, separado na sua própria essência; ora, os gêneros e as espécies, que devem ser comuns a vários, não podem ser uno em número e, portanto, não podem também ser uno. Mas, uma vez que alguém poderia dizer contra o pressuposto que são um tal tipo de uno em número que seja comum, retira-lhe este subterfúgio, ao dizer: Todo uno em número comum ou é comum pelas suas partes, ou todo pela sucessão dos tempos, ou todo no mesmo tempo, mas de tal maneira que não constitui as substâncias daqueles aos quais é comum. Remove imediatamente todos esses modos de comunidade, tanto do gênero como da espécie, dizendo que eles antes são comuns de tal maneira que estão todos ao mesmo tempo em cada um e constituem a sua substância. Sem dúvida, os nomes universais não são participados por partes pelos diversos que eles denominam, mas são nomes inteiros e completos de cada um ao mesmo tempo. Pode-se dizer, também, que eles constituem as substâncias daqueles aos quais são comuns, ou por significarem por transferência as coisas que constituem outras - por exemplo, <i>animal</i> denomina algo no cavalo ou no homem, que é a matéria deles, ou mesmo dos inferiores dos homens -, ou se diz que constituem a substância por, de certa maneira, levarem ao conhecimento</p>
--	--

<p>posset aliquis dicere omnes substantias simul collectas esse illud genus 'substantia' et omnes homines speciem illam, quae homo est, ac si ita diceretur: Si ponamus omne genus esse multitudinem rerum conuenientium substantialiter, omnis autem talis multitudo habebit naturaliter aliud supra se, et illud rursus aliud habebit usque ad infinitum, quod est inconueniens. Itaque ostensum est uniuersalia nomina quantum ad rerum significationem siue unius siue multiplicis non uideri uniuersalia, cum nullam scilicet rem uniuersalem significant, id est de pluribus praedicabilem.</p> <p>Quantum etiam ad significationem intellectus ea non debere uniuersalia dici inde arguit, quod eum intellectum unum esse sophisticè ostendit, eo scilicet quod aliter quam res subsistat, habeatur, cum sit per abstractionem. Cuius quidem sophismatis nodum et ipse satis et nos diligenter superius absoluimus. Illam autem aliam partem argumentationis qua ostendit nullam rem uniuersalem esse, quia sophistica non erat, determinatione non iudicauit indigere. Rem enim ut rem, non ut uocem accipit, quia scilicet uox communis, cum quasi una res essentia in se sit, communis est per nominationem in appellatione multorum, secundum quam scilicet appellationem, non secundum essentiam suam de pluribus est praedicabilis. Rerum tamen ipsarum</p>	<p>daquilo donde provém a denominação do que lhes é substancial, pois <i>homem</i> indica este todo que é animal, racional e mortal.</p> <p>Depois que Boécio mostra a respeito de uma coisa una que não é universal, comprova o mesmo quanto a uma múltipla, quer dizer, mostrando que também uma multidão de coisas separadas não é espécie ou gênero, e destrói esta opinião pela qual alguém poderia dizer que todas as substâncias tomadas simultaneamente são o gênero "substância", e todos os homens a espécie que é homem, como se se dissesse o seguinte: Se afirmamos que todo gênero é uma multidão de coisas que concordam substancialmente, por certo toda multidão deste tipo terá naturalmente algo distinto acima de si, e este, por sua vez, terá outro, até o infinito; o que é inadmissível. Por conseguinte, ficou evidenciado que os nomes universais não parecem universais quanto à significação das coisas, quer de uma, quer de múltiplas, porquanto não significam nenhuma coisa universal, isto é, predicável de vários.</p> <p>Que, além disso, não podem ser chamados de universais quanto à significação da intelecção, ele o argumenta por manifestar sofisticamente que essa intelecção é vazia porque, evidentemente, apresenta-se de modo diferente de como a coisa subsiste, uma vez que se dá por abstração. Sem dúvida, tanto ele próprio destacou</p>
--	--

<p>multitudo est causa uniuersalitatis nominis, quia, ut supra meminimus, non est uniuersale, nisi quod multa continet; uniuersalitem tamen quam res uoci confert, ipsa in se res non habet, quippe et significationem gratia rei uox habet et appellatiuum nomen iudicatur secundum multitudinem rerum, cum tamen neque res significar dicamus neque esse appellatiuas.</p>	<p>suficientemente o nó deste sofisma como nós o fizemos cuidadosamente acima. Não julgou, porém, que a outra parte da argumentação, pela qual mostra que nenhuma coisa é universal, precisasse de apreciação, porque ela não era sofisticada. Com efeito, ele toma a coisa como coisa, não como palavra, porque, evidentemente, a palavra comum, embora seja em si mesma como que uma coisa una em essência, é comum pela designação na denominação de muitos, de acordo com cuja denominação, evidentemente, e não de acordo com a sua essência, é predicável de vários. Todavia, a multidão das coisas é causa da universalidade do nome, porque, como lembramos acima, não é universal senão o que contém muitos; entretanto, a universalidade que a coisa confere à palavra, a própria coisa não a tem em si mesma, porquanto tanto a palavra não tem significação por causa da coisa quanto um nome é julgado ser denominativo de acordo com a multidão das coisas, embora não digamos nem que as coisas significam, nem que são denominativas.²³³ = LPP 77-80</p>
--	---

INDEX NOMINVM

- Abbagnano, Nicola, 21, 99
 Agostinho, Santo, 25
 Alexandre de Afrodísias, 19, 66
 Anselmo, Santo, 25, 28, 31, 46
 Antístenes, 18
 Aristóteles, 10, 11, 12, 16, 17, 19, 20, 23, 24, 27, 35, 39, 44, 47, 61, 64, 66, 70, 97, 104, 112, 114, 117
 Atenodoro, 18
 Bernardo de Chartres, 46
 Bernardo de Claraval, 9
 Bertelloni, Francisco C., 20, 37, 48, 62
 Bertola, Ermenegildo, 47, 92
 Boécio, 5, 10, 12, 14, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 32, 34, 38, 39, 40, 59, 60, 62, 64, 66, 68, 69, 73, 74, 76, 79, 81, 83, 84, 86, 87, 95, 96, 103, 104, 117, 127
 Boehner, Philotheus, 26, 46, 55, 56
 Cassiodoro, 27
 Cornuto, 18
 Cousin, Victor, 10, 11, 25, 46, 63, 91
 Coxito, Amândio A., 13, 46, 64
 d'Amboise, François, 9
 D'Olwer, L. Nicolau, 12, 93
 De Rijk, L. M., 7, 11, 12, 47, 63, 90, 93
 De Wulf, M., 31, 100
 Duchesne, André (veja *Quercetani, Andrea*), 9
 Estêvão, José Carlos, 63, 94
 Eustáquio, 18
 Freddoso, Alfred J., 38, 94
 Fumagalli, M. T. Beônio-Brocchieri, 64, 90
 Garmundus, 63
 Geyer, Bernhard, 7, 10, 11, 13
 Gilson, Étienne, 37, 56, 102
 Godofredo de São Vítor (Godofredo de Breuil), 24
 Gomes, Pinharanda, 16, 19, 23, 24, 92, 97
 Górgias, 18
 Goscelino de Soissons (*Gausleno Suessionensi*), 5, 14, 37, 73, 87
 Gualtério de Mortagne (*Gautero de Mauritania*), 5, 14, 37, 41, 42, 73, 87
 Guilherme de Champeaux (*Willelmus Campellensis*), 5, 12, 14, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 44, 46, 51, 60, 62, 63, 68, 72, 77, 87, 97
 Guilherme de Ockham, 26, 46, 97
 Heloísa, 31, 33, 98
 Henry, Desmond Paul, 30, 94
 Inocêncio II, Papa, 9
 Isidoro de Sevilha, 27
 Jacobi, Klaus, 45, 95
 João de Salisbury (*Ioannis Saresberiensis*), 12, 28, 33, 37, 41, 44, 45, 95
 Jolivet, Jean, 61, 95
 Joscelino de Soissons (veja Goscelino de Soissons), 37
 Josselin de Soissons (veja Goscelino de Soissons), 37
Jourdain, Carolo, 25, 91
 Kneale, William e Martha, 13, 19, 20, 23, 24, 26, 31, 95
 Kretzmann, Norman, 45
 Küng, Guido, 45
 Leite Júnior, Pedro, 28, 29, 32, 35, 37, 96
 Libera, Alain de, 13, 32, 33, 34, 37, 38, 43, 44, 45, 49, 51, 67, 96, 112
 Macróbio, 12, 25
 Marciano Capella, 27
 Mário Vitorino, 23, 24
 Migne, Jacques-Paul, 9, 10, 91, 92, 93, 95
 Minio-Paluelo, L., 11
 Monfrin, J., 9
 Moody, Ernest A, 26
 Morin, Patrick, 11, 90, 97, 102
 Müller, Paola, 26
 Nascimento, Carlos Arthur do, 7, 26, 91
 Normore, C. G., 45, 97
 Odão de Tornai (Odoardus ou Odon de Cambray), 27
 Otto de Freisingen (*Otho Frisingensis*), 28
 Pinborg, Jan, 26

- Platão, 19, 23, 24, 25, 32, 34, 36, 38, 39,
 41, 42, 43, 51, 68, 69, 71, 73, 77, 84,
 96, 112, 117
 Porfírio, 18, 69, 73, 85, 117
 Porfírio de Tiro, 5, 16, 87
 Pra, Mario dal, 10
 Prisciano, 12, 14, 25, 27, 59, 60, 64, 88,
 117
Quercetani, Andrea (veja Duchesne,
 André), 9, 28
 Raimberto de Lille (*Rainbertus*), 27
 Rainbertus (veja Raimberto de Lille), 27
 Rawlinson, Richard, 9
 Reiners, J, 27
 Riani, Mercedes, 18, 23
 Rocha, Zeferino, 7, 91
 Roscelino de Compiègne (*Roscelinus
 Compendiensis*), 5, 9, 27, 28, 29, 30, 31,
 32, 44, 46, 60, 62, 87
 Scerbanenco, Cecília, 7, 90
 Sexto Empírico, 18, 21, 22
 Sócrates, 34, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 51, 68,
 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 112,
 117, 124
 Teodorico de Chartres (*Tirrico
 Carnotensis*), 9
 Tursi, Antonio, 59, 98
 Ulivi, Lucia Urbani, 11, 91, 98
 Vignaux, Paul, 43
 Vilela, Orlando, 33, 98
 Walzer, Richard, 16
 Wenin, Christian, 45, 50

INDEX VERBORVM ET RERVVM

- Abstração, 5, 14, 26, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 66, 81, 82, 87, 107, 109, 117, 127
- Animal racional mortal, 54, 78, 108
- Animal rationale*, 35, 40, 54, 69, 70, 71, 75, 79, 108
- Animal rationale mortale* (veja *animal racional mortal*), 54, 79, 108
- Aristotélica, tradição, 23, 27, 47
- Asno (veja *Burnello*), 70, 112
- Atentar, 53, 66, 102, 107
- Attendere*, 55, 102
- Burnello* (nome de asno para Abelardo), 70
- Cassi, intellectus, 52, 105
- Coleção, Teoria da (veja *Collectio*), 37, 38, 39, 40, 43, 68, 73, 74, 75, 76, 79
- Collectio* (veja Coleção, Teoria da), 5, 14, 37, 39, 40, 43, 69, 73, 74, 75, 76, 79, 87
- Compositi, Intellectus, 52, 105
- Conceito, 21, 99
- Conceitualismo, 5, 13, 14, 45, 87
- Conceitualismo abelardiano, 44
- Conceitualista, 27, 45, 46, 51
- Concílio de Soissons, 31
- Conuenientia* (veja Conveniência, Teoria da), 5, 14, 37, 41, 42, 43, 53, 77, 87, 112
- Conveniência, Teoria da, 37, 51
- Corpus, 54, 70, 82, 109, 114, 117
- Corpus Aristotelicum*, 27
- Dicta*, 63
- Dictum propositionis*, 45, 46, 51, 63, 94, 95
- Diuinae menti (veja mente divina), 25, 26, 59, 117
- Escola Catedral de Paris, 37, 38
- Escola de Chartres, 25
- Essência Material, Teoria da, 14, 33
- Essentia*, 34, 35, 50, 61, 68, 71, 73, 84, 112, 114, 127
- Essentialiter*, 34, 36, 68, 69, 73
- Estado (veja *Status*), 49, 50, 51, 54, 81, 85, 108, 112, 124
- Estado de homem (veja *Status hominis*), 49, 50, 51, 112
- Estóica, Filosofia, 5, 13, 21, 22, 59, 87
- Exemplarismo, 25
- Falsi, Intellectus, 52, 53, 105
- Física (veja *Physica*), 11, 13, 29, 34, 59, 69, 88, 112, 117
- Flatus uocis*, 29, 30, 31, 66
- Forma communis*, 117
- Função denominativa, 63
- Função semântica, 62
- Função semântica-cognitiva, 58
- Função significativa, 13, 62, 63, 64
- Hircocervo (*Hircoceruus*), 82
- Indifferenter*, 36, 53, 54, 57, 73, 107, 108, 109
- Inferiora*, 34
- Intellectum constituere*, 64
- Intellectum facere*, 64
- Intellectum generare*, 63, 64
- Intellectus generare*, 63
- Intellectus nudus*, 54, 82
- Intellectus purus*, 54, 82
- Intellectus uniuersalium*, 54, 55, 82
- Irrationale, animal*, 35, 69, 70, 71
- Logica moderna*, 26, 27
- Logica noua*, 26, 27
- Logica uetus*, 26, 27
- Mente divina, 25, 26, 60, 117
- Multiplikes, intellectus*, 52, 105
- Não-diferença, Teoria da, 14, 36, 87
- Natura*, 34, 35, 48, 50, 52, 53, 57, 69, 71, 73, 81, 82, 86, 109, 112, 117
- Natura hominis*, 50, 112
- Natura rerum*, 34, 48
- Nominales secta*, 45
- Nominalismo, 5, 13, 27, 28, 29, 44, 45, 46, 87
- Nominalista, tradição, 24, 88
- Nominalistas-verbalista, tradição, 24
- Nominare*, 63, 78, 117
- Nominum significatio*, 65, 117
- Nous* (o mesmo que *Noy*), 117
- Noy* (o mesmo que *Nous*), 117
- Nudus, Intellectus uniuersalium est*, 55
- Platônica, tradição, 18, 23
- Purus, Intellectus uniuersalium est*, 55
- Quimera (*Chimaera*), 66, 82, 88
- Ratio* (veja Razão), 61, 117

- Razão, 7, 11, 13, 14, 35, 36, 54, 58, 61, 65, 69, 70, 71, 72, 81, 82, 83, 84, 103, 108, 114, 117, 124
- Realismo, 5, 13, 14, 25, 29, 31, 38, 44, 45, 46, 50, 87
- Realismo exemplarista, 25
- Rerum natura* (veja *Natura rerum*), 18, 34, 35
- Res*, 18, 20, 21, 25, 26, 27, 29, 32, 33, 36, 42, 43, 44, 48, 49, 50, 52, 54, 57, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 92, 106, 109, 112, 114, 117, 124, 127
- Res ficta*, 60
- Res uniuersalis*, 34, 127
- Rosa (ou Rosas), 13, 60, 64, 65, 66, 67, 85, 88
- Rosae nomen*, 13, 65, 85
- Sensus*, 26, 65, 84, 103, 114, 117
- Sermo*, 21, 49, 61, 63
- Sermones*, 60, 61, 124
- Sermonis, 61
- Significare*, 30, 59, 62, 63, 64, 79, 83, 84, 85, 117
- Significatio de intellectibus*, 63, 64
- Significatio de rebus*, 63
- Significatio intellectuum*, 64
- Significatio rerum*, 64
- Similitudo*, 5, 6, 14, 48, 49, 87, 114
- Status* (veja Estado), 5, 14, 20, 26, 48, 49, 50, 51, 66, 87, 88, 92, 117, 124
- Status communis*, 5, 6, 14, 48, 49, 87
- Status hominis*, 48, 50, 51, 66
- Status rosae*, 66
- Substantia*, 40, 41, 54, 61, 69, 70, 71, 75, 82, 114, 127
- Subtractio*, 56
- Subtração (subtrair, subtrai), 52, 56, 57, 109
- Triteísmo, 31
- Uniuersalis nominis, 64, 84, 117
- Verba*, 124
- Veri, Intellectus*, 52, 105

INDEX LOCORVM ET OPERVM
Os números à direita referem-se à página

Abelardo*Dialectica - D.*

XX – XXI	63
114, 6-8	64
114-115,15	63
154, 20-23	63
160, 29-36	48
535, 4-8	15
535, 8-11	4
554, 37 - 555, 9	29
112-114, 15	63

Historia calamitatum mearum - HCM

28-30	32
34-35	33
41-42	33
46-48	34
48	36
128 –132	37

História das minhas calamidades - HMC

51	33
53	33
55	34
57	36
59	37

Logica Ingredientibus - LI

1, 6-7	4
1, 8-10	34
2, 1-4	35
8, 18-22	60, 67
9, 21-25	20
9, 26-28	18
10, 1-2	62
10, 8-9	68
10, 17 - 11, 9	68, 69
11,10 ss	34
11, 14-16	35
11, 16-20	69
11, 20-24	70

11, 25 - 12, 14	70
11, 9-16	69
11, 16	69
12, 15-20	70, 71
12, 20-26	71
12, 27-41	35, 71
12, 32 s.	35
12, 35-40	35
13, 1-4	71
13, 15-17	72
13, 16-17	36
13, 18 - 14, 7	72 e 73
13, 5-15	72
14, 4 s.	37
14, 12-14	39
14, 18-31	41, 73 e 74
14, 35-40	39, 74
14, 40 - 15,1	39, 74
14, 7-17	38,73
15, 1-4	39, 74
15, 15-18	39, 40, 75
15, 18-22	40, 76
15, 26-29	42, 76
15, 29-35	42, 76
15, 36 - 16, 2	42, 76
15, 4-15	40, 74 e 75
15, 4-8	75
15, 8-9	75
15, 9-15	75
16, 19-32	62
16, 2-9	43, 77
16, 14-18	77
16, 10-13	77
16, 13-14	77
16, 21	46
16, 25 s.	46
18, 12-16	78
18, 12-17	78
18, 17	78
18, 23-27	78 e 79
18, 27-30	79
18, 30 - 19, 6	79
18, 9-12	78
19, 14-20	80
19, 7-13	79 e 80
19, 21- 20,15	80, 112 e 113

20,15 –21,26	80, 114 e 116
20, 1-4	48
20, 28-34	65
20, 7-10	50
20, 9-14	50
21, 27 - 24, 31	80, 117 a 122
21, 29	64
23, 6-13	26
24, 25-30	65
24, 32-37	81
25, 15-16	53
25, 19-22	52
25, 26-28	55
25, 37 - 26, 15	81
26, 16 – 27, 17	82, 124 a 126
26, 35-38	54
27, 18-34	82
27, 24-34	54
27, 39 - 28, 2	82
28, 16-19	83
28, 19 - 29, 7	83 e 84
28, 3-15	82 e 83
29, 11 s.	59
29, 8-26	84
29, 27-28	85
29, 3 s.	59
29, 35-38	59
29, 39 - 30, 5	85
30, 1 s.	65
30, 17-26	85,86
30, 3-5	13
30, 6-16	85
30, 27 - 32, 12	86, 127 a 130
132, 31-32	63
314, 13-24	26
331, 6-11	56
331, 8-11	55

Logica Nostrorum Petitione Sociorum - LNPS

522, 10-32 61 e 62

Lógica para principiantes - LPP

33	34
34	35
43-44	60, 67
45	18, 20
46	62, 68

46-47	69
48	35,69,70
48-49	70
49-50	71
50	35,71
51	36,71,72
51-52	73
52	37
52-53	38, 39,73
53	41, 74
53-54	39,74
54	39,40, 74, 75, 76
55	42, 55, 76, 55
56	46, 62, 77
59	77, 79
59-60	79
60	79 e 80
60-61	80, 112 e 113
61	49
62	50
62-63	65
62-64	114 e 116
63	50
64	64
64-68	117 a 123
66	26
68	65, 81
69	52, 53
69-70	55
70-71	81
71-72	54, 124 a 126
72-73	54, 82
73	82
73-74	83
74	83
74-75	84
75	59, 60
75-76	84
76	13, 85
77	85,86
77-80	127 a 130

Sententie Secundum M. Petrum - SSMP

XII – XXXVI 32

Theologia Christiana - Th. Ch.
da edição Cousin, 1849.

393-394 25

Tractatus De Intellectibus - TDI

20 103
20 – 22 26
21 104
22 104
29 52, 105
30 52, 105
68 56, 106
69 52, 106
70 53, 107
70 – 73 66
71 54, 108
72 55, 109
73 56, 109
75 57, 109 e 110

Agostinho, Santo

*De diuersis quaestionibus octaginta tribus
liber unus*

q. XLVI, 2 25

Aristóteles

Tópicos

I, 5, 101b s. 17
I, 8-9, 103b a 19 17

Categorias

5, 2a 11-19 19

Otto de Freisingen

De Gestis Frederici I.

1, I, col. XLVI 28

***Patrologia Latina* - PL**

Da PL são citadas as colunas.

PL 158 (S. Anselmo)

2, 265^{A-E} 28
2, 265^A s. 31

PL 178 (Abelardo)

57 – 58 9
115 28

Theologia Christiana 1159 25
1285 B5-C7 63

Epistola XIV 70 D¹⁵ – 372 A⁵ 30
358 B²⁻⁷ 29

Epistola XV ad. P. Abaelardum
357 C¹-372 A¹⁰ 30
370 D¹⁵ – 372 A⁵ 30

Epist. et fidei conf. Ad Heloissam
375 – 378 31

Sic et Non

1349 B⁴⁻⁵ 4

Monita ad Astrolabium 1759 A^{4-8,9} 4

PL 182 (S. Bernardo)

355 9

PL 199 (João de Salisbury)

Metalogicon

665 A 28
784 B – 868 C s 28
874 C 28
874 C 9-13 44
876 A⁵⁻⁷ 37
875 A 1-5 41

Porfirio

Isagoge

1, 10-12 17
12, 13 ss. 18
17, 9-10 18
24, 2 ss. 18
25 18
29 ss 18

Sexto Empírico

Adv. Math.

Lib. VII, 262 18

Hip. Pirr.

Lib. II 21
Lib. II, 102 22