

***A Herança na Primeira Escolástica da Filosofia* da Alta Idade Média: Boécio enquanto Autoridade na Questão dos Universais**

Prof. Dr. Moisés Romanazzi Tôrres

Departamento de História
Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)
mrtorres@ufsj.edu.br

Resumo

Este artigo visa apresentar um panorama da evolução da chamada Questão dos Universais, desde a Antigüidade até os séculos XI e XII, centrando-se, no entanto, na chamada Primeira Escolástica. Foi de fato Boécio quem, ao traduzir e comentar a *Isagoge*, tornou-se a terceira autoridade (após Aristóteles e Porfírio) a este respeito para os lógicos dos séculos XI e XII. Mas ele, por sua postura hesitante entre Platão e Aristóteles e por não desenvolver adequadamente a perspectiva do segundo, acabou por transmitir ao Ocidente a visão errada contida no texto porfiriano. Visão esta que acabou por embasar o conceitualismo de Pedro Abelardo no século XII.

Palavras-Chave: Universais, Boécio, Pedro Abelardo

Abstract

This article aims to present a panorama of the evolution of the matter of Universals from Antiquity to the 11th-12th centuries, focusing, nevertheless, on the first Scholastic. By translating and commenting the *Isagoge*, it was Boethius who, in fact, became the third authority on this issue (after Aristotle and Porphyry) for the 11th-12thc. logicians. However, due to his hesitant posture between Plato and Aristotle (as well as for not appropriately developing the latter's view), Boethius conveyed the wrong vision of Porphyry's text to the West; a vision that, in the 12thc., became the basis of Peter Abelard's conceptualism.

Keywords: Universals, Boethius, Peter Abelard

O problema dos universais, segundo Orlando Vilela, é a questão da realidade objetiva ou verdade do conhecimento intelectual. A grande dúvida filosófica é: como pode ser verdadeiro o conhecimento intelectual, se as coisas fora da mente existem em estado singular, e a inteligência as conhece numa idéia, que é universal? (Vilela 1986: 58).

O termo universal tem, filosoficamente falando, de acordo com Nicola Abbagnano, dois significados principais: o "primeiro significado objetivo" e o "segundo significado subjetivo". O "primeiro significado objetivo" é aquele em virtude do qual se indica uma determinação qualquer, que pode pertencer ou ser atribuída a várias coisas. O "segundo significado subjetivo" é aquele em virtude do qual se indica a possibilidade de um juízo (que diga respeito ao verdadeiro e ao falso, ao belo e ao feio, ao bem e ao mal, etc) ser válido para todos os seres racionais (ABBAGNANO 2000: 982).

Na chamada Questão dos Universais é, no entanto, levado em consideração fundamentalmente o "primeiro significado objetivo". Ele de fato é o clássico. Segundo Aristóteles, Sócrates foi o descobridor do universal (*Met.*, XIII, 4, 1078b 28). Com efeito, foi Sócrates, erguendo-se contra os sofistas, que dizia que o verdadeiro objeto do conhecimento é aquilo que é comum em todos os seres individuais de determinado grupo, e não aquilo que distingue particularmente cada um destes seres. No primeiro caso tem-se um universal, isto é, algo que se encontra em todos os indivíduos, de maneira permanente e imutável; no segundo, ou seja, no individual, o que se observa seria efêmero e relativo, não possibilitando, desta forma, nenhuma certeza.

No "significado objetivo", o universal pode ser considerado no duplo aspecto ontológico e lógico, o que, por sua vez, corresponde as duas características do universal: respectivamente a de comunidade e a de predicabilidade. Apesar da referência a Sócrates, foi, na verdade, o próprio Aristóteles que definiu ontologicamente e logicamente o universal.

Ontologicamente, o universal é a forma, a idéia ou a essência que pode ser partilhada por várias coisas e que confere às coisas a natureza ou o caráter que têm em comum. O universal ontológico tem sua expressão mais completa na *Metafísica* de Aristóteles: "(...) o universal, pelo contrário, é comum, pois o que se chama de universal é o que pertence por natureza a muitos seres" (*Met.*, VIII, 13, 1038b 11).

Logicamente, o universal é, segundo Aristóteles, "o que, por sua natureza, pode ser predicado de muitas coisas" (*De Int.*, 7, 17 a 39). Trata-se esta última da definição aristotélica clássica de universal: *praedicabile de pluribus*. Efetivamente, a que foi legada à Alta Idade Média e, igualmente, aos séculos XI e XII. Foi ela que constituiu Aristóteles como a primeira das três autoridades a respeito do debate sobre os universais para os dialéticos escolásticos dos séculos XI e XII. As outras duas autoridades foram: Porfírio e Boécio.

A grande questão, dentro do conceito maior de universal enquanto categoria filosófica, ontológica e lógica, é o *status* ontológico dos universais (gêneros e espécies). Foi ela que instaurou um grande debate, iniciado efetivamente na primeira escolástica (fundamentalmente na segunda metade do século XI) e que veio a caracterizar toda a filosofia medieval, continuando posteriormente, ainda que com formas diferentes, na filosofia moderna e contemporânea.

Com efeito, Pedro Leite Junior salienta que o problema dos universais diz respeito, primariamente, ao domínio ontológico do discurso. A questão fundamental acerca dos universais guarda como pano de fundo a pergunta sobre sua existência – seja real ou pensada. Em outras palavras, como afirma Júnior (2001: 25), a questão dos universais gira em torno dos debates sobre qual é o seu estatuto ontológico.

Tanto Platão quanto Aristóteles são realistas, mas o realismo de um e o de outro

são substancialmente diversos. Para o realismo platônico, dito realismo absoluto, os universais são considerados como realidades em si, existindo fora da mente e fora das coisas, num mundo separado. Efetivamente, *substâncias* transcendentais às coisas particulares (*ante rem*), existindo somente no mundo superior das Idéias, isto é, das idéias perfeitas (divinas).

Enquanto Idéias, elas só podem ser contempladas pela alma, pelo intelecto, sem nenhuma ligação com a matéria, isto devido a imperfeição que existe entre os entes materiais. Pois é somente a matéria que sofre mudanças, como, por exemplo, uma flor que murcha e morre (efetivamente, isso só acontece por ela ser constituída de matéria); mas na nossa mente a flor, o conceito flor, por ser imaterial, por ser uma idéia (uma contemplação do universal flor), permanece sempre igual, perfeito.

Para Platão, com efeito, a alma racional do homem só exercita um conhecimento verdadeiro e alcança uma certeza verdadeira quando contempla verdades eternas nelas mesmas e através delas mesmas. Assim, os objetos do conhecimento verdadeiro são imutáveis. Quando, diferentemente, o homem se volta ao mundo material e faz uso de instrumentos corporais, ele não pode alcançar conhecimento verdadeiro, porque, simplesmente, o conhecimento de objetos mutáveis não é conhecimento verdadeiro. Como então pode o homem conhecer verdadeiramente o mundo material? A resposta para esta pergunta reside no fato de que o homem, no sublime uso de sua razão, é capaz no entanto de formar juízos racionais a partir de coisas corpóreas compreendendo-as como aproximações de seus modelos eternos. Por exemplo, se um homem julga que um objeto é mais belo que outro, seu juízo comparativo implica numa referência a um modelo eterno de beleza, ou seja, uma referência ao universal da beleza.

Já no realismo aristotélico, dito realismo moderado, os universais existem nas coisas individuais, nelas subsistem como suas *formas* inseparáveis (*in re*). Tal perspectiva é explicada por Aristóteles através da sua teoria da matéria e da forma, quer dizer, da forma que determina a matéria. Para ele, a única realidade existente no mundo é a da *substância física* que ele chama de *sinolo*, ou seja, o conjunto de matéria e forma. O universal, ou seja, o que existe de igual em todos os indivíduos de uma mesma espécie é a sua essência derivada da forma; por sua vez, a individualidade, isto é, o que diferencia um indivíduo dos demais, depende, ao contrário, da matéria.

Assim para Aristóteles, como salienta Hernán Guesalaca, o universal, isto é, o uno predicável de muitos, existe realmente na coisa singular, substância composta de matéria e de forma. Frente a ela, prossegue Guesalaca, o sujeito cognoscente, prescindindo da contingência e particularidade, confere ao todo da coisa (matéria e forma) uma existência segundo o intencional na mente, o qual é universal não apenas *em potência* (como estava na coisa), mas também já *em acto*. Através do conceito, a mente conserva a essência, apreendida enquanto universal que pode ser predicado univocamente dos singulares (Guesalaca 2007: 6).

No entanto, as perspectivas platônica e aristotélica não foram transmitidas aos medievais dos séculos XI e XII exatamente nestes termos. A perspectiva platônica chegou a eles através de Santo Agostinho, como veremos adiante. Já a perspectiva aristotélica foi transmitida pela via porfirio-boeciana.

Com efeito, os debates foram motivados exatamente por um trecho da *Isagoge* (*Introdução*) de Porfírio (neoplatônico do século III) às *Categorias* de Aristóteles e pelos comentários de Boécio a ela relativos. O trecho de Porfírio é o seguinte:

"Dos gêneros e das espécies não direi aqui se subsistem ou se são apenas postos no intelecto, nem (caso subsistam) se são corpóreos ou incorpóreos, se separados das coisas sensíveis ou situados nas coisas,

expressando seus caracteres comuns". (*Isag.*, 1 *apud* ABBAGNANO 2000: 981).

Três são, portanto, as questões propostas por Porfírio: primeira, os gêneros e as espécies existem de fato ou são meras construções do intelecto? Segunda, se de fato existem, são corpóreos ou incorpóreos? Terceira, ainda se existem, existem separados das coisas sensíveis ou estão nelas implicados expressando seus caracteres comuns?

O próprio Porfírio (em um outro trecho que não citaremos) absteve-se de apresentar qualquer solução. Talvez por considerar seu texto meramente introdutório e levando em conta que era um tema por demais complexo e profundo, como assinala Pedro Leite Júnior (2001: 17).

Mas ele não ficou só na recusa. Em ainda outro trecho (que também não citaremos), ele introduziu uma grande confusão. Segundo Guesalaca (2007: 6), Porfírio escreveu que ainda que para Platão os universais existam na realidade como substâncias, para Aristóteles existem como conceitos exclusivamente no entendimento. O grande erro foi, como visto, apresentar Aristóteles simplesmente como um “conceitualista”, excluindo sua visão propriamente realista a respeito dos universais.

No entanto, a recusa porfiriana não foi seguida pelo tradutor para o latim da *Isagoge*: Boécio. Nascido de uma ilustre família patricia, Anício Manlio Severino Boeto, o Boécio (século V-VI, 480-524), estudou filosofia em Atenas e, talvez em Alexandria, foi cônsul, depois *magister officium* (mestre dos ofícios) de Teodorico dos ostrogodos de 510 até 524 ou 525. Suspeito de conspiração com Constantinopla, foi, no entanto, preso e morto por ordem desse rei. Na prisão ele escreveu seu livro mais conhecido, *De Philoshiae Consolatione* (Sobre a Consolação da Filosofia). Sua obra serviu de intermediária entre a filosofia antiga e a escolástica. Mais exatamente, Boécio importou a filosofia neoplatônica viva do Oriente para o Ocidente, ou, em outras palavras, como salienta Alain de Libera, “*contemporâneo dos últimos filósofos do Império Romano do Oriente, ele aclimatou suas doutrinas e sua visão da filosofia sob o céu latino*” (De Libera 1998: 250).

No que nos interessa mais diretamente neste artigo, Boécio foi o introdutor na filosofia escolástica da questão dos universais ao fazer uma tradução comentada da *Isagoge* de Porfírio (*Commentaria in Porphyrium*). Tal obra tornou-se de fato, além de manual de referência para a lógica da Segunda Idade Média, o ponto de partida da longa controvérsia medieval sobre a natureza dos universais.

Boécio, comentando a famosa passagem de Porfírio, como salienta Pedro Leite Junior, construiu uma definição de universal que incidia sobre seu caráter de comunidade, enquanto que é “*communis in multis*”, isto é, “*aquilo que é comum a muitos*” (*CP. Patrologia Latina* 64, col.82A-86A). Esta noção, continua Júnior, de comunidade do universal vincula-se a definição aristotélica clássica, constituindo, no entanto, um dado mais ontológico do problema. Enquanto (como estudamos) a definição aristotélica clássica de universal incide sobre uma noção lógica de “*ser predicado de vários*”; a boeciana repousa sobre a noção de “*ser comum a muitos*”. Bem, a possibilidade de predicação a muitos é garantida na medida em que esses muitos têm algo em comum. Assim, completa Júnior (2001: 23-24), no âmbito da definição boeciana, a perspectiva ontológica do problema surge quando se toma o universal como sendo algo (uma coisa) realmente existente nos indivíduos em que é comum.

Em outras palavras, comentando Porfírio, Boécio acaba por atestar o *status* ontológico dos universais. Mas estudemos mais detidamente o universal boeciano.

Segundo sua noção de comunidade dos universais, Boécio nos dá aparentemente a entender que o universal enquanto uno é negado, pois se é comum a muitos não é uno.

Mas, na realidade, segundo ele não importa que, na relação gênero-espécie, exista uma enorme variedade de espécies, pois todas elas pertencem ao mesmo gênero, ou seja, o gênero é uno. Um exemplo poderia ser o seguinte: homem é uma espécie, leão é outra espécie, formiga é ainda outra, todas porém pertencem ao gênero animal, que abrange todas as espécies de animais, assim cada uma de suas espécies carrega consigo o universal animal, que é uno. Em outras palavras, é a característica de ser animal, que é comum a muitos, que é o uno e, desta forma, identifica a todos, sendo assim seu universal.

Para Boécio, os universais são incorpóreos, uma vez que existem apenas no intelecto, mas, ressalta, só pode haver intelecção se houver um sujeito correspondente, já que a intelecção é feita a partir do objeto, de como a coisa é ou como a coisa não é, sendo que não se pode entender de coisa alguma. Mais exatamente, os universais são considerados por Boécio como “*res universales*”, isto é, “*coisas universais*”, ou melhor, coisas com fundamentos na realidade, pois gêneros e espécies se encontram nas coisas sensíveis e, através das semelhanças que conhecemos, concebemos em nossa mente por abstração aquilo que existe de comum entre as diversas coisas sensíveis, formando assim as noções de gênero e de espécie. Exemplificando, de acordo com Boécio, a possibilidade de afirmarmos que João, Johnni, Álvaro, Moisés, e tantos outros indivíduos são homens é garantida por algo em comum entre eles, que é a humanidade, que se encontra efetivamente em cada um deles.

Neste ponto da argumentação, ao comparar os posicionamentos de Platão e Aristóteles, Boécio parece assumir a perspectiva aristotélica, ainda que procure dissimular sua preferência¹ Vejamos no texto boeciano:

“Platão julga que os gêneros, as espécies e os demais [predicáveis] não apenas são entendidos como universais, mas também que são e subsistem fora dos corpos. Aristóteles julga, porém, que são entendidos como incorporais e universais, mas que subsistem nos sensíveis. Não considere adequado decidir entre as suas opiniões. (...) Seguindo mais cuidadosamente a opinião de Aristóteles de modo algum porque a aproveamos, mas porque este livro se escreveu para as Categorias, de que Aristóteles é o autor” (BOÉCIO CP, PL 64, 86 A, *apud* Júnior 2001: 38-39).

Mas ainda que tenha interpretado ontologicamente o universal e, de certa forma, tenha seguido o caminho aristotélico, Boécio mantém a confusão profiriana, já que não esclarece exatamente o que seria, para Aristóteles, a subsistência do universal nos sensíveis. Diria mais, a sua indecisão, ao longo de toda a *Commentaria*, entre Platão e Aristóteles, aumenta ainda mais a confusão.

O século XI caracterizou-se pelo triunfo da perspectiva do realismo absoluto ou radical. Porém não adotou o realismo exagerado ao modo de Platão, mas, muito especialmente, sua interpretação agostiniana.

De acordo com a perspectiva platônica, como visto, os universais existem realmente, isto é, fora dos corpos. Sua existência é, aliás, prévia e anterior a das coisas particulares (*universalia ante rem*). Ademais, as coisas particulares estão fundadas, metafisicamente falando, nos universais e é isto que permite ao intelecto humano conhecê-las.

O realismo radical medieval (também chamado de ultrarrealismo medieval) recebe, no entanto, como comentado, o aporte do realismo exagerado platônico através das idéias exemplares de Santo Agostinho. Para ele, como novamente observa Guesalaca, os universais não são realidades subsistentes separadas, mas estão, enquanto universais, dentro das próprias coisas, nos singulares (Guesalaca 2007: 7).

Em resumo, mediante as formas de transmissão, constituiu-se, para os escolásticos dos séculos XI e XII, a convicção de que ser platônico-agostiniano seria admitir uma existência dos universais nas coisas singulares; enquanto ser aristotélico seria negar esta existência, admitindo, no entanto, uma realidade psíquica, ou seja, do universal enquanto um conceito.

Anselmo de Cantuária, o Santo Anselmo (1033-1117), foi então a maior expressão do ultrarrealismo. Não podemos, no entanto, dizer que a perspectiva de Santo Anselmo seja exatamente original. Na realidade, ela é a própria análise agostiniana do universal platônico. Com efeito, Santo Anselmo, enquanto teólogo, estava muito mais preocupado com outras questões: a relação assimétrica entre a fé e a razão e a prova (que Immanuel Kant, no século XIX, chamou de ontológica) da existência de Deus. Mas, exatamente por ser teólogo, não poderia aceitar as perspectivas, consideradas por demais indulgentes, dos dialéticos, especialmente em matérias de teologia. Como a teoria trinitária de Roscelin de Compiègne nascia diretamente de sua particular visão do universal, como estudaremos mais adiante, para contestá-la Santo Anselmo teve também de apresentar uma argumentação sobre o tema, usando aquela que era então consenso em seu meio, a agostiniana.

Com efeito, o século XI assiste igualmente ao surgimento da via diametralmente inversa à agostiniana: a completa negação da ontologia dos universais. Ou seja, a afirmação que o universal é apenas um sopro de voz, um *flatus vocis*. Solução atribuída a Roscelin de Compiègne (1050-1120) fundamentalmente por Otto de Freisingen (*De Gestis Friderici I*, 1. I, c. XLVI) e por João de Salisbury (*Metal.*, II 13; *Policat.*, VII,12)².

Antes de tudo, é preciso salientar que é bastante provável que Roscelin não tenha deixado nada escrito, pois nem Abelardo, nem Santo Anselmo, nem qualquer outro, mencionam alguma coisa a esse respeito, mas se tivesse deixado algum livro escrito provavelmente teria sido queimado por determinação do Concílio de Soissons, pois foi então que sua doutrina trinitária foi condenada. Sendo assim, o pouco que se sabe a respeito de Roscelin encontra-se nos escritos de seus adversários. Isto gera um grave problema, o da confiabilidade do que dispomos hoje em dia a respeito da perspectiva deste mestre.

A solução de Roscelin, não admitindo praticamente nenhuma realidade ao universal, ou seja, nem mesmo *in animam* enquanto um conceito, naturalmente não deriva nem de Platão nem de Aristóteles. Tal visão, dita nominalista por alguns (ainda que em Roscelin mesmo expresse-se muito mais um vocalismo do que um nominalismo), é tradicionalmente de índole estóica³. O que não quer dizer que o próprio Roscelin tenha tido conhecimento direto ou indireto da lógica estóica. Muito provavelmente não o teve, já que contemporâneos como Pedro Abelardo a desconheciam por completo. Com efeito, tal perspectiva deve ter nascido de sua própria imaginação e articulação intelectual.

Podemos dizer, ainda que não existam textos completamente confiáveis, que, para Roscelin, segundo Manoel Vasconcellos, os conceitos universais nada mais são do que nomes. A presença real não está no mero nome, mas sim nos indivíduos por eles significados. Com efeito, segundo Roscelin, os sentidos constituem o meio exclusivo de

acesso ao conhecimento e esta via única não permite que se chegue a outra realidade a não ser a do indivíduo. O que passa disto, não tem significação real, sendo apenas uma abstração. Os universais são assim nada mais do que expressões de uma pura abstração, são efetivamente conceitos que servem para designar os indivíduos e, enquanto conceitos designativos, não passam de uma pura emissão fonética. Roscelin, definitivamente, reduz o universal à realidade física do termo pronunciado, ou seja, exatamente *flatus vocis*, daí, conclui Vasconcellos (como de fato já identificamos acima), talvez seja preferível identificar Roscelin mais propriamente como um vocalista do que um nominalista (Vasconcellos 2004: 3).

A perspectiva de Roscelin foi, no entanto, duramente combatida, não pelas suas idéias consideradas nelas mesmas, mas devido sobretudo as relações que ele estabelece entre seu nominalismo radical (ou vocalismo) e certas questões teológicas, mais exatamente por sua interpretação triteísta da Santíssima Trindade⁴. Sua doutrina acabou, como já comentamos, sendo condenada no Concílio de Soissons (1093-2), o que lhe valeu a destruição de sua obra, e provocou uma viva reação de Santo Anselmo na *Epistola De Incarnatione Verbi*, ou seja, *Epístola sobre a Encarnação do Verbo* (1090-4).

É natural que a “Questão dos Universais” tenha se desenvolvido, via de regra, a partir da segunda metade do século XI. Com efeito, o problema anteriormente não existia de fato, pois nenhum pensador poria em dúvida a perspectiva platônico-agostiniana. Mas na segunda metade do século XI, no bojo do primeiro desenvolvimento das cidades e das escolas, as disputas teológicas ampliam seus horizontes e passam a discutir também problemas lógicos (entre outros), fazendo surgir (ou melhor, ressurgir) o problema dos universais. Neste sentido, podemos considerar Roscelin de Compiègne como o fundador de uma tradição de contestação ao consenso quase dogmático da compreensão platônico-agostiniana do universal, característico do século XI.

O século XII herda e amplia o debate em torno do *status* ontológico dos universais como, de resto, todo o embate entre duas concepções filosófico-teológicas distintas: o famoso duelo entre os chamados dialéticos e os chamados teólogos ou místicos.

A perspectiva realista radical reaparece, e reaparece sob uma nova interpretação, em Guilherme de Champeaux (c.1070-1121). Para Guilherme, como observa Orlando Vilela, a essência universal é única e idêntica em todos os indivíduos, isto é, está *essentialiter* em cada indivíduo, e este não passa de uma modificação accidental da espécie. Em outras palavras, a espécie humana, por exemplo, é a mesma em cada homem. Mas, ironizado e satirizado por Abelardo (levando a concepção de Champeaux as últimas conseqüências, Abelardo disse que, se fosse assim, Sócrates e Platão seriam o mesmo homem, já que participam da mesma espécie), Champeaux abandona esta teoria (teoria da identidade), e formula outra (teoria da indiferença), trocando *essentialiter* por *indiferenter*: a essência universal não está essencialmente em cada indivíduo, mas apenas indiferentemente. Porém, de novo batido por Abelardo, Champeaux adota uma terceira teoria (teoria das semelhanças das essências) que acabou sendo a definitiva: as essências são múltiplas nos indivíduos, embora semelhantes em cada um deles – a humanidade de Sócrates e a humanidade de Platão são somente semelhantes (Vilela 1986: 59-60).

Mas o século XII foi, no entanto, decisivamente marcado pela lógica e pela teologia de Pedro Abelardo (1079-1142). Abelardo constrói, com relação à questão dos universais, uma terceira via, distinta das de seus dois professores, Roscelin de

Compiègne e Guilherme de Champeaux, distinta portanto do nominalismo (ou vocalismo) e do realismo. Ainda que, negando o *status* ontológico dos universais, sua perspectiva tenha a marca da tradição nominalista, ela é, efetivamente, como de fato salientou Alain de Libera, menos nominalista que não realista (De Libera 1998: 323). Com efeito, ela se insere exatamente na linha aristotélica, não em si (que, como comentamos, era então desconhecida), mas conforme a transmissão dada pela via porfírio-boeciana de que tanto falamos. Tal perspectiva se chamou, exatamente por isto, de conceitualismo⁵.

Para Etienne Gilson, Abelardo ataca a realidade do universal do gênero em suas espécies, ou do universal das espécies em seus indivíduos. O motivo é simples. O universal é, pela própria definição aristotélica, o que se pode predicar de várias coisas; ora, não há coisas, tomadas individual ou coletivamente, que se possam predicar de várias outras: cada uma delas não é mais do que ela mesma e o que ela é. Daí a conclusão de Abelardo: os universais não são coisas reais, nem em si mesmos nem nos indivíduos (Gilson 1995: 346).

Pedro Leite Júnior identifica em Abelardo uma reação rigorosa e consistente a existência de um a *res* universal *extra animam*. Abordando a questão de uma perspectiva semântica, ele rejeita as teorias que atribuíam universalidade às coisas, e afirma que universalidade cabe somente às palavras. Assim, universal é a palavra (*vox*) ou, mais precisamente a palavra significativa (*vox significativa, nomen, sermo*). Abelardo distingue duas funções semânticas próprias das palavras: uma função significativa e uma função referencial. Na primeira, a palavra fixa uma intelecção na mente; na segunda, uma palavra refere uma coisa extramental. O grande problema era: como um nome universal cumpre estas duas funções? A solução abelardiana diz que os nomes universais significam pela denominação, ou seja, referem coisas verdadeiramente existentes, mas não são coisas universais; eles significam as mesmas coisas designadas pelos nomes singulares, mas numa intelecção específica: isolada, nua e pura (JÚNIOR 2001: 156).

Para Alain de Libera, a tese central de Pedro Abelardo é que não há coisa universal. Ao contrário, as coisas não existem senão como coisas individuais, ou seja, separadamente, à parte uma das outras. Nenhuma coisa (por exemplo, o Homem) é designada por um nome universal: os nomes universais não tem uma coisa como referente. É a própria realidade de cada coisa, a essência ou a natureza de cada indivíduo homem que faz que ele se encontre com outros homens, que ele se assemelhe a eles. A similitude entre indivíduos de uma mesma espécie é resultado de sua natureza individual, ou, mais exatamente, pelo fato de que eles são o que são. Há pois uma coerência ontológica do mundo, garantida por uma certa realidade das espécies e dos gêneros. Esta realidade, todavia, não é a de uma coisa. Aquilo em que se encontram os homens individuais, o *esse hominem*, não tem mais realidade que aquilo em que se encontram as coisas animadas (cavalo ou asno) que não são homens: é um estatuto (*status*) que tem uma modalidade ontológica particular. Não é nada (*nihil*), mas também não é nenhuma coisa (*nulla res*). Em outras palavras: o encontro entre coisas particulares não é ele mesmo uma coisa. Abelardo não quer, no entanto, unir numa espécie de nada (*in nihilo*) coisas que existem inteiramente – por exemplo, quando ele diz que este homem singular e aquele homem singular encontram-se no estado de homem (*in status hominis*), ou seja, no fato de que são homens. O que Abelardo quer dizer é apenas que eles são homens e que, deste ponto de vista, não há entre eles nenhuma diferença, isto é, precisamente na medida em que são homens. De outra forma ainda: o estatuto não é nem uma coisa presente em várias outras coisas (uma forma), nem uma coisa participada por várias outras coisas. É a causa que nos faz dizer que

homens são homens e que funda a unidade de sua designação lingüística e, como salienta Abelardo, uma causa não é necessariamente uma coisa (De Libera 1998: 323-325).

Desta forma, ainda segundo Alain de Libera, a teoria abelardiana dos universais supõe uma desrealização do real lógico. Ela parte do problema do nome e da nomenclatura do geral, mas ela não reduz os universais aos nomes. Entre o ser das coisas e o “ser das palavras”, ela procura uma terceira via, que, sob certo ponto de vista, é a do pensamento (daí o termo de conceitualismo). 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. Este 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 funda ela mesma seu ser. Ou em outras palavras: a significação (exata) dos universais são as realidades singulares na medida em que são chamados pelo mesmo nome em função de uma causa comum que funda esta atribuição (De Libera 1988: 325).

Tal perspectiva, como dito, nasce de uma interpretação da tradição aristotélica-porfirio-boeciana. Com efeito, com o desenvolvimento decisivo das cidades e das escolas urbanas no século XII, a lógica nelas desenvolvida assume tal tradição, opondo-se às perspectivas platônico-agostinianas dos meios monásticos. Com relação à perspectiva de Roscelin de Compiègne, ela foi então um caso isolado. E quando tal perspectiva reaparece, numa versão mais moderada, e de fato embasada na lógica estoica, sob a pena de Guilherme de Ockham (século XIV), ela teve outra inspiração: constituiu-se numa proposta de oposição, a oxfordiana, à tradição da escolástica parisiense e, muito especialmente, contra a síntese tomista⁶.

Mas, motivada pelo erro porfiriano-boeciano, a perspectiva abelardiana, como visto, baseava-se no fato de Aristóteles negar a realidade *extra animam* dos universais, admitindo, no entanto, sua realidade *in animam*, enquanto um conceito.

Com efeito, Abelardo, pelo que podemos tirar de seus escritos, teve como únicas fontes de conhecimento da lógica as obras de Porfírio e Boécio, ainda que não todas, e as traduções de Aristóteles que fez este último. Podemos afirmar com segurança que dispôs das *Categorias*, *Peri Hermeneias* e *Refutações Sofísticas* de Aristóteles. Não é seguro que dispusesse também dos *Primeiros Analíticos*. Certamente não conhecia os *Segundos Analíticos*, que foram traduzidos pouco antes da metade do século. Não conhecia também nem os *Tópicos*, nem, logicamente, o resto da obra Aristotélica (traduzida posteriormente a sua morte e fundamentalmente no século XIII). De Porfírio dispunha da *Isagoge*. Finalmente, de Boécio dispunha das glosas aos livros de Aristóteles antes citados, dos livros sobre o silogismo (categórico e hipotético), do livro sobre a diferença e do livro sobre os tópicos. Não dispunha também da *Glosa aos Tópicos de Cícero* em que se explica a lógica estoica. Podemos concluir, pois, que a fonte principal de Abelardo eram os escritos de Boécio.

A *Logica Ingredientibus* (Lógica para Principiantes) de Pedro Abelardo segue então, quase textualmente às vezes, ora princípios boecianos (na definição de filosofia, na sua divisão em três espécies, nos princípios da lógica, etc), ora princípios aristotélicos (na definição de universal, na aplicação de suas propriedades, etc). Naturalmente que o texto clássico de Porfírio é apresentado com suas três questões. Abelardo, antes de responder a cada uma delas (e formular e responder a uma quarta)⁷, apresenta (sem nomear) e critica as soluções de seus oponentes. A solução propriamente abelardiana, encontrada na última parte do opúsculo, ainda que, aliás muito

aristotelicamente à sua época, negue a realidade ontológica dos universais, reafirma o seu caráter de comunidade que, como vimos, é o elemento central da visão boeciana. Pois, para Abelardo é a multidão das próprias coisas a causa da universalidade do nome, porque não é universal senão o que contém muitos; mas a universalidade que a coisa confere à palavra, ela mesma não tem. Vejamos então no derradeiro parágrafo da *Logica Ingredientibus*:

“(…) Todavia , a multidão das próprias coisas é causa da universalidade do nome porque, como lembramos acima (p.91), 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 (...)” (Abelardo L. I., 32: 95).

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ABELARDO, Pedro. *Lógica para Principiantes*. Tradução do Original em Latim por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Unesp, 2005, 2ª ed.
- DE LIBERA, Alain. *Penser au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- _____. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GILSON, Etienne; BOEHNAR, Philoteus. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- GUESALACA, Hernán H. Quijano. *Historia de la Filosofía Medieval. Unidad 6: La Escolástica Cristiana de Formación*. 2007. Disponível em: www.padrehermanquijano.org.arzobispado.info/documents/HFUUnidad6.doc Último Acesso: 10/11/2007.
- JUNIOR, Pedro Leite. *O Problema dos Universais. A Perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2001.
- VASCONCELLOS, Manoel. A Crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola De Incarnatione Verbi. *Dissertatio* 17-18, 2004, pp. 5-26. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/ich/depfil/revistad.shtml> Último Acesso: 10/11/2007.
- VILELA, Orlando. *O Drama Heloísa-Abelardo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

NOTAS

- ¹ Com efeito, a hesitação de Boécio entre Platão e Aristóteles o acompanha, não apenas na *Commentaria*, mas ao longo de toda sua obra. Mas, nesta passagem ao menos, a perspectiva aristotélica parece falar mais alto.
- ² Com efeito, de acordo com Etienne Gilson, costuma-se considerar, não sem razão, Roscelin como o introdutor desta perspectiva. No entanto, existem filósofos anteriores, como Érico de Auxerre e Pseudo-Rabano (século X), que já lembravam que a lógica de Aristóteles, Porfírio e Boécio tinha por objeto as palavras (*voces*) e não as coisas (*res*). Para estes, no entanto, o problema dos universais ainda não estava colocado com uma consciência suficiente da sua complexidade e de seu alcance para que se lhes atribua verdadeiramente a solução que as expressões por eles utilizadas sugerem (Gilson 1995: 288-289).
- ³ Com efeito, como salienta Nicola Abbagnano, o fundamental para se poder entender tanto a origem histórica da disputa sobre os universais quanto o alcance permanente que ela pode ter é que suas duas

soluções fundamentais, realismo e nominalismo, correspondem as duas tendências fundamentais da lógica antiga e medieval, a platônico-aristotélica e a estóica. Estas duas tendências correspondem à lógica antiga e a lógica moderna, nomes medievais daquilo que mais tarde foi chamado de formalismo e de terminismo. A primeira destas correntes defendia as doutrinas lógicas tradicionais; a segunda, a doutrina da suposição e os raciocínios antinômicos. Os tratados lógicos medievais justapõem os dois troncos doutrinários, mas a incompatibilidade e o antagonismo deles se manifesta na disputa dos universais, que denuncia a presença ativa, na escolástica, de uma tradição lógica antiaristotélica, que é na verdade estóica, haurida nas obras de Boécio e de Cícero (Abbagnano 2000: 982).

- ⁴ Pois, como observa Manoel Vasconcellos, da mesma forma como não aceitava a realidade da humanidade, mas apenas dos diversos indivíduos humanos, Roscelin também não poderia aceitar uma trindade divina. Se as três pessoas divinas não são três substâncias separadas, então, o Pai e o Espírito Santo devem ter-se encarnado junto com o Filho, pois todos possuem uma mesma natureza. Se apenas o Filho se encarnou, então, deve ser admitido que se trata de três substâncias como três anjos ou como três almas. Talvez seja precipitado afirmar que Roscelin tenha querido negar o dogma trinitário. Entende, contudo, que a Trindade é constituída por distintos indivíduos, mesmo se os três estão integrados por um mesmo poder e uma única vontade. Na carta sobre a Trindade, dirigida a Pedro Abelardo, Roscelin afirma claramente que cada um dos nomes, considerados em si mesmos, designa uma coisa única e singular, não sendo correto identificar, simplificadaamente, as três pessoas (Vasconcellos 2004: 3).
- ⁵ Nome que os historiadores oitocentistas da filosofia medieval deram à corrente da lógica (e, muito especialmente, à sua interpretação a respeito dos universais), que nasce com Pedro Abelardo.
- ⁶ Inspirado por textos completamente novos (especialmente pelo conhecimento do *corpus* aristotélico), Santo Tomás de Aquino (século XIII) desenvolveu uma perspectiva realista moderada (foi, de fato, o fundador do realismo moderado medieval) que, no entanto, parece combinar habilmente Platão e Aristóteles. Segundo Santo Tomás, as essências constituem universais que tornam inteligíveis os seres particulares. Isto é possível porque o universal possui três aspectos: está *ante rem* na mente divina como Idéia ou Modelo das coisas criadas, *in re* como forma ou substância das coisas e *pos rem* como conceito no intelecto. No entanto, o universal, apesar de apresentar três aspectos, é apenas um, identificando-se com a essência ou a forma da coisa, que existe *ab aeterno* no intelecto divino e que o intelecto humano abstrai da coisa.
- ⁷ A quarta e última questão perguntava se é necessário que tanto os gêneros como as espécies, enquanto são gêneros e espécies, tenham alguma coisa subordinada através da denominação ou se, destruídas as próprias coisas denominadas, o universal poderia constar da significação da intelecção.