

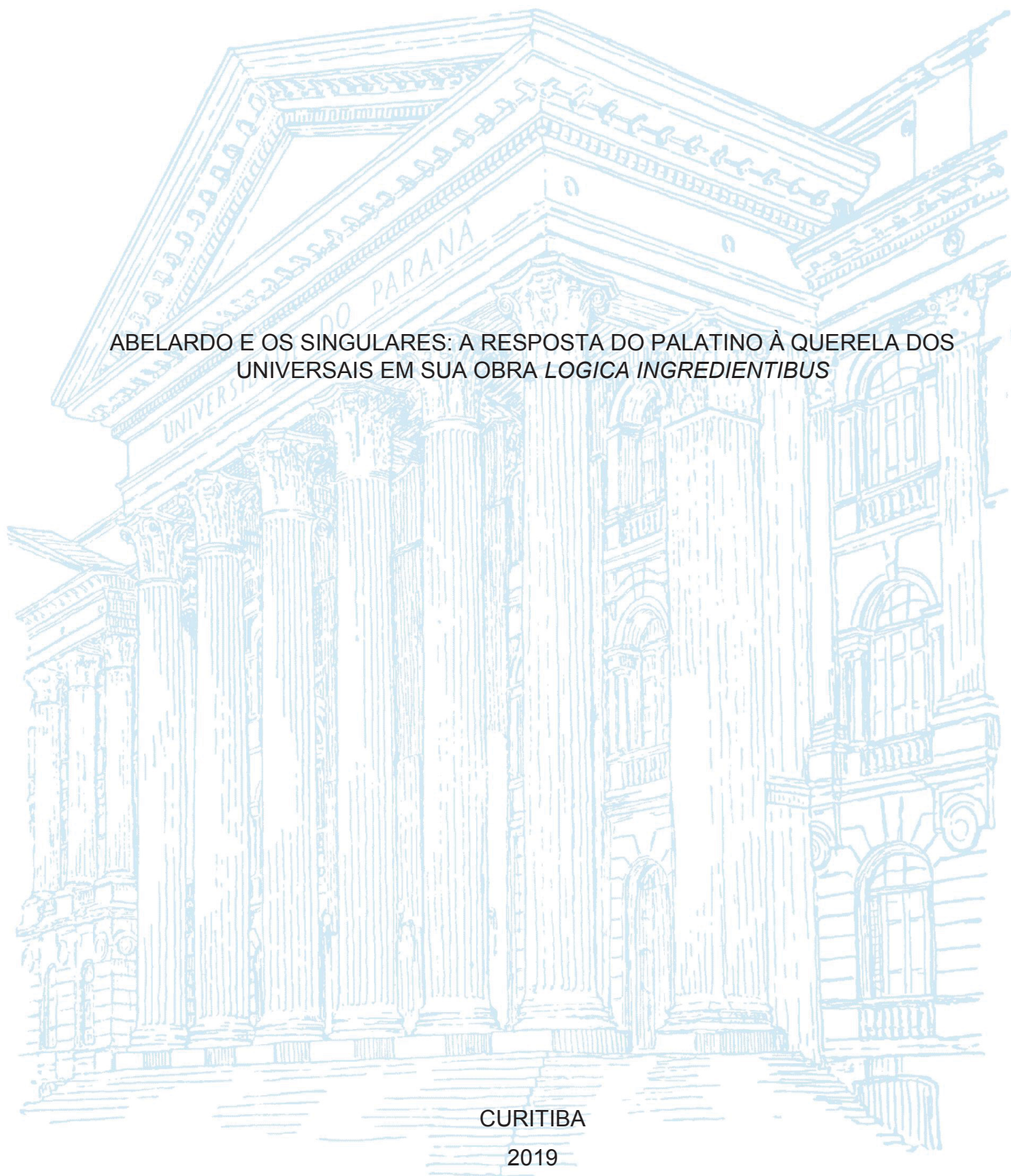
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JOÃO PEDRO DA LUZ NETO

ABELARDO E OS SINGULARES: A RESPOSTA DO PALATINO À QUERELA DOS  
UNIVERSAIS EM SUA OBRA *LOGICA INGREDIENTIBUS*

CURITIBA

2019



JOÃO PEDRO DA LUZ NETO

ABELARDO E OS SINGULARES: A RESPOSTA DO PALATINO À QUERELA  
DOS UNIVERSAIS EM SUA OBRA *LOGICA INGREDIENTIBUS*

*Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.*

*Orientador: Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo*

CURITIBA  
2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Luz Neto, João Pedro da

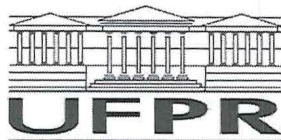
Abelardo e os singulares : a resposta do Palatino à querela dos  
universais em sua obra *Logica ingredientibus*. / João Pedro da Luz Neto. –  
Curitiba, 2018.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo

1. Abelardo, Pedro, 1079 - 1142 – Crítica e interpretação. 2. Ontologia  
medieval. 3. Universais (Filosofia). I. Título.

CDD – 189



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **JOÃO PEDRO DA LUZ NETO** intitulada: **Abelardo e os singulares: a resposta do palatino à querela dos universais em sua obra *Logica Ingredientibus.***, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 14 de Fevereiro de 2019.



LUCIO SOUZA LOBO

Presidente da Banca Examinadora (UFPR)



MAURIZIO FILIPPO DI SILVA

Avaliador Interno (UFPR)



DANIEL CORTELINE SCHERER

Avaliador Externo (UNINTER)



BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Avaliador Interno (UFPR)

Aos meus compatriotas,  
como um convite à racionalidade  
em tempos de escuridão.

À minha mãe,  
como tentativa de resposta  
a um amor que me sobrevém.

## AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial a minha mãe Lia, por todo o apoio em minha trajetória.

Ao meu professor orientador, Lúcio Souza Lobo, pela sua orientação sempre tão serena e pela genuína amizade com que me acolheu desde o primeiro momento.

A todos os meus amigos, pela generosidade destes últimos anos – mesmo nos momentos mais dolorosos. De modo especial agradeço a Alexandre Assine, Bruno Dammski, Debora Duarte Costa e Felipe Koller, que me auxiliaram diretamente durante o período da pós-graduação. Também menciono Heloísa Gusmão e Marcus Segedi, que me auxiliaram com a revisão do texto e a tradução dos excertos em latim.

Aos professores Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão e Maurizio Filippo Di Silva, que avaliaram este trabalho na qualificação e deram conselhos valiosos para a sua elaboração, e aos funcionários da UFPR, sempre solícitos em tudo o que foi necessário.

À CAPES, que financiou os meus estudos durante o ano de 2018.

Aos catecúmenos e catequistas da Paróquia Divino Espírito Santo: sinais da pre-sença.

A Deus, que nos moveu até aqui, se for possível agradecer aquele que é a causa da própria Gratidão, e da qual nasce também a gratidão a todos os outros aqui mencionados.

Ó Romeu, Romeu! Por que és Romeu? Renega teu pai e recusa teu nome; ou, se não quiseres, jura-me somente que me amas e não mais serei uma Capuleto. Somente teu nome é meu inimigo. Tu és tu mesmo, sejas ou não um Montecchio. Que é um Montecchio? Não é mão, nem pé, nem braço, nem rosto, nem outra parte qualquer pertencente a um homem. Oh! Sê outro nome! Que há em um nome? O que chamamos de rosa, com outro nome exalaria o mesmo perfume tão agradável; e assim, Romeu, se não se chamasse Romeu, conservaria esta querida perfeição que possui sem o título. Romeu, despoja-te do teu nome e, em troca do teu nome, que não faz parte de ti, toma-me toda inteira!

**William Shakespeare.** Romeu e Julieta, II ato, cena 2.

*Suo specialiter, sua singulariter.*

**Heloísa de Argenteuil.** Epistola VI.

## RESUMO

Este trabalho discorre sobre a resposta formulada pelo filósofo medieval Pedro Abelardo (1079-1142) à questão dos universais, a partir do seu livro *Logica Ingredientibus*. A questão, que se iniciou no medievo a partir da Isagoge de Porfírio, discute sobre a natureza dos universais e suscitou diferentes respostas ao longo do tempo. Considerando como hipótese o deslocamento do eixo ontológico para o lógico-semântico realizado pelo filósofo, o texto desta dissertação que segue fará uma exposição analítica da *Logica Ingredientibus*. Após investigados os argumentos contrários às teorias de Guilherme de Champeaux (tanto a Teoria da Essência Material quanto as teorias da indiferença) e favoráveis à tese da significação, conclui-se que Abelardo postula uma tríplice significação para os universais (real, intelectual e imaginária), o que indica um deslocamento para o sentido lógico-semântico que não exclui a discussão ontológica. O resultado endossa a importância de Pedro Abelardo para o panorama geral da discussão dos universais no medievo, haja vista a originalidade de suas ideias.

### **Palavras-chave:**

Pedro Abelardo; Universais; Significação



## ABSTRACT

This research addresses the answer given by the medieval philosopher Peter Abelard (1079-1142) to the problem of universals, at his book *Logica Ingredientibus*. The problem, introduced in the Middle Ages by Porphyry's *Isagoge*, discusses about the universals nature and roused different answers during the ages. Considering as my hypothesis the displacement of the ontologic view on the universals to the logical-semantic realized by the philosopher, the text of this research exposes analytically the *Logica Ingredientibus*. After investiganting the arguments that invalidates the theories of William of Champeaux (both the Material Essence Realism and the Indifference Realism) and those favorable to the signification thesis, I conclude that Abelard postulates the triple signification to the universals (real, intellectual and imaginary), what appoints a displacement to the logical-semantic view that doesn't ignore the ontological discussion. This result endorses the importance of Peter Abelard to the general panorama of the problem of universals during the Medieval Ages, for the originality of his ideas.

### **Keywords:**

Peter Abelard; Universals; Signification

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
1.1. “Pedro das Alcnhas”.....	11
1.2. Os textos, as traduções. ....	14
1.3. Estrutura textual .....	16
2. AD SUPRAPOSITAS QUAESTIONES.....	20
2.1. As primeiras páginas do ‘ <i>Logica Ingredientibus</i> ’.....	20
2.2. Roscelino de Compiégne.....	25
2.3. Anselmo de Aosta .....	29
2.4. Uma observação sobre a pesquisa acerca dos universais .....	32
3. PARS DESTRUENS: QUERENDUM EST QUALITER REBUS DIFFINITIO UNIERSALIS POSSIT APTARI .....	34
3.1. A Teoria da Essência Material ( <i>Identitas secundum essentiam</i> ) .....	35
3.2. A Teoria da Indiferença ( <i>Identitas secundum indifferentiam</i> ).....	48
3.2.1. Teoria da Coleção .....	50
3.2.2. Teoria da Conveniência .....	54
3.3. Síntese da <i>Pars Destruens</i> .....	55
4. PARS CONSTRUENS: UNIERSALITATEM SOLIS UOCIBUS .....	57
4.1. as Considerações iniciais.....	58
4.2. Aporia do universal .....	64
4.3. Tríplice significação .....	66
4.4. Abstração.....	76
4.5. As três perguntas .....	79
4.6. As últimas reflexões .....	82
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	83
6. REFERÊNCIAS .....	86
7. APÊNDICE: <i>SUO SPECIALITER, SUA SINGULARITER</i> .....	91

## 1. INTRODUÇÃO

### 1.1. “PEDRO DAS ALCUNHAS”

Peripatético palatino, Pássaro errante, Pai do toicinho<sup>1</sup>. São tantos epítetos que Pedro de Pallet recebeu ao longo de sua vida que poderíamos intitulá-lo, também, de “Pedro das Alcnhas”. Todos estes epítetos, contudo, tem uma especificidade: referem-se a um único indivíduo, nascido em 1079 num castelo em Pallet, na Bretanha (atualmente França), exímio mestre de filosofia e teologia, esposo de Heloísa de Argenteuil, fundador do mosteiro do Paraclete. Há, contudo, um grupo de palavras que não teve esta mesma sorte de nomear um único indivíduo. “Filósofo”, por exemplo, se refere tanto a Sócrates, quanto a Platão, e a tantos outros. Este grupo de palavras, que não se predica de um, mas de muitos indivíduos, quer significar, contudo, algo semelhante a todos eles. Sócrates tem algo em comum com Platão: “filósofo”. E ainda mais: “*homo*”. Como podem dois indivíduos serem ao mesmo tempo absolutamente diferentes e partilharem de algo em comum, que se predique de ambos? A similitude é um processo mental ou existe enquanto realidade extramental? Enquanto realidade subsistente fora da mente, é corpórea ou incorpórea? Incorpórea, subsiste nos indivíduos ou fora deles? Se deixassem de existir indivíduos, a palavra que designa a similitude deixaria de existir ou continuaria existindo? Estas tão peculiares palavras, que se predicam de muitas coisas, são chamadas de “universais”. Toda a disputa para compreender a natureza e intelecção dos universais, representada simbolicamente pelas perguntas aqui já feitas (e que correspondem, como veremos ao longo do trabalho, às perguntas de Porfírio e Abelardo) constitui a famosa “querela dos universais” que ocupou boa parte da filosofia no medievo, e que já parte de um pressuposto: “há universais” (até mesmo isso seria questionado...).

O debate sobre esta relação entre as palavras e as coisas, que está balizado pelo debate entre o um e o múltiplo (uma vez que *um* universal se predica de *muitos* indivíduos) é antigo: Platão, em sua obra “Crátilo”, opõe Hermógenes, para quem as palavras são designadas por convenção (“Para mim, seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, esse é o seu nome certo” 384d), e Crátilo, para quem as palavras têm

---

<sup>1</sup> “*Abba lard*” – que deu origem a “*Abelardo*”.

certo sentido, sempre o mesmo, que designam os seres (383a, b) (1990, p. 508–9)<sup>2</sup>. Estes questionamentos também não são espaçados apenas no tempo, mas também no espaço: conforme aponta Raja Ram Dravid (1972), a discussão entre Crátilo e Hermógenes se assemelha ao debate entre os Nyaya-Vaisesika e Mimamsa de um lado, e os Budistas de outro. Também H. Marcuse marca bem a atualidade do tema:

Longe de ser apenas uma questão abstrata de epistemologia, ou uma questão pseudoconcreta de linguagem e de seu uso, a questão do estatuto dos universais está no próprio centro do pensamento filosófico. Isso porque o tratamento dos universais revela a posição de uma Filosofia na cultura intelectual – sua função histórica (1973, p. 191).

Efetivamente, Marcuse está correto. A relação entre as palavras universais e as coisas individuais que predica marca as relações entre a matéria e o espírito, e como já dissemos, o uno e o múltiplo. Bastaria notar a interdisciplinaridade que perpassa o tema, e suas repercussões linguísticas, epistemológicas, teológicas. Trata-se de uma questão tão central para o pensamento filosófico que é a sua negativa absoluta – isto é, a concepção de um sistema filosófico que ignorasse por completo a existência de indivíduos que podem ser agrupados, seja porque é nossa característica humana fazê-lo, seja porque eles são efetivamente partícipes de uma espécie e gênero – que deveria ser amplamente justificada.

Abelardo é prova desta interdisciplinaridade da querela. Tendo se afastado do estudo da mesma em sua maturidade, em sua última carta à amada Heloísa diz: “A lógica me fez odiável ao mundo” (2007, p. 260). Trata-se de um duplo sentido. Em primeiro lugar, e mais evidente, o fato de que este homem sempre atribuiria o seu infortúnio à inveja dos adversários, sobretudo Guilherme de Champeaux, o professor duramente refutado durante a sua juventude, e que agora lhe feria não mais por ele mesmo, mas através da condenação por heresia levada adiante através de seu arqui-inimigo, Bernardo de Claraval, amigo e discípulo de Guilherme. Mas a lógica fez o mestre de Pallet odiável principalmente porque, através de sua aparente negação dos universais, houve necessidade de se revisar toda a teologia, reavaliando o significado da Encarnação do Cristo, da economia sacramental e mesmo da relação própria das pessoas da Trindade – o que despertou o zelo de Bernardo com os ensinamentos tradicionais.

---

<sup>2</sup> Optei por apresentar a citação de Platão em seu método tradicional seguida da citação pelo modo regulamentado pelas normas da ABNT, de modo a facilitar o leitor sobre a localização do trecho em qualquer edição da obra platônica.

Se as condenações de Abelardo têm relação mais direta com o que ele disse enquanto teólogo (condenar filósofos é um costume mais próximo de Atenas do que do medievo), o que nos interessa aqui é a sua disputa com seu mestre, Guilherme de Champeaux. Abelardo, sempre muito ambicioso, relata que abandonou a carreira de nobreza, própria de sua família, para estudar. Inicialmente, foi aluno de Roscelino de Compiègne, mas depois foi a Paris, o maior centro urbano do século XII, para ter aulas com Guilherme. Durante sua estadia, arrumou algumas brigas com o seu mestre, e acabou vencendo-o, de modo que este perdeu sua licença em ensinar (e por consequência o seu emprego). Ainda muito jovem, Abelardo abre sua própria escola e passa a lecionar em Paris. Em algum momento deste período em que leciona, escreve um comentário à obra de Porfírio, *Isagoge* – obra que introduz a questão dos universais no medievo – chamada de “*Lógica Ingredientibus*”. Nesta obra, podemos ter acesso indireto à discussão do mestre Guilherme e seu discípulo, e ainda as soluções que este propõe ao problema. Seu pensamento, devido à querela com Guilherme, é marcadamente anti-realista, o que representa uma renovação na discussão dos universais, que embora já viesse se distanciando das propostas platônicas, advindas através de Agostinho e de João Escoto Erígena, ainda não tinha alcançado o outro lado da moeda. Se não podemos dizer que o anti-realismo de Abelardo é o primeiro, pois seu mestre Roscelino já tinha esta tendência (inclusive mais acentuada que Abelardo), sob algum aspecto podemos destacar que seu anti-realismo é original no medievo, uma vez que foi Abelardo o primeiro a escrever sobre o tema. Ademais, o mestre de Pallet sintetiza uma série de tradições filosóficas de seu tempo para elaborar o seu próprio sistema. Por um lado, as discussões dos realistas, por outro a realidade dos indivíduos; sob pano de fundo, a recepção de Aristóteles no Ocidente, a revisão do realismo exagerado de Anselmo de Aosta, a iluminação Agostiniana... Suas teses são, sobretudo, uma resposta ao intenso debate do seu tempo que, como defendeu Haskins (1971), foi um Renascimento.

Embora a *Logica Ingredientibus* não seja o único trabalho lógico de Abelardo, nem o único em que se discorra sobre os universais, a sistematização feita neste texto é muito valiosa, e permite um acesso privilegiado ao pensamento deste filósofo a respeito da questão. Como já foi dito, trata-se de um comentário aos parágrafos iniciais da *Isagoge* de Porfírio, e como é o neoplatônico que toca na questão dos universais em seu texto, Abelardo também o fará, num modo bastante escolástico, que consiste em apresentar o *status quaestionis*, criticá-lo, e por fim apresentar a própria solução. O texto pode ser dividido em três grandes eixos gerais: o primeiro constitui um comentário do texto

porfiriano; o segundo corresponde à *pars destruens*, isto é, onde Abelardo faz uma avaliação das soluções apresentadas por outros filósofos e finalmente o maior trecho, a *pars construens*, em que Abelardo apresenta a própria solução e responde as perguntas de Porfírio e a sua quarta. Esta ordem iluminará, parcialmente, a estrutura do trabalho, que será exposta de modo detalhado adiante. Minha empreita consiste essencialmente em apresentar a obra de Abelardo a um público maior, fazendo ecoar os seus desdobramentos e limites, muitas vezes escondidos ao leitor não-especializado. Levanta-se, ainda, a hipótese que Abelardo desloca a questão do nível ontológico para o nível lógico-semântico, e nisso reside a sua originalidade.

O leitor que também não conhece a biografia deste filósofo terá a oportunidade de encontrar um breve resumo sobre sua vida, como apêndice ao trabalho. Abelardo escreveu uma autobiografia, raro para a época, mas que faz todo o sentido para alguém que valoriza os indivíduos; por isso, embora não seja propriamente parte do trabalho filosófico, é útil para compreender de forma mais ampla o seu pensamento. O objetivo deste apêndice, contudo, não é o de um historiador que procura inserir o filósofo no seu contexto, mas antes de um aprendiz que busca, na avaliação do seu filósofo, certa unidade fundamental do pensamento. Este apêndice supõe, no plano geral deste trabalho um enriquecimento do excerto de Marcuse supracitado: o estudo da questão dos universais, apesar de seu caráter predominantemente teórico e especulativo, está longe de ser uma porciúncula medieval, mas produz efeitos constantes e definitivos com base nas soluções escolhidas. Antes, porém, de nos “determos na letra do texto” (ABELARDO, 2005, p. 44), gostaria de apresentar algumas questões metodológicas que foram tomadas ao longo do trabalho.

## 1.2. OS TEXTOS, AS TRADUÇÕES.

O texto padrão do *Logica Ingredientibus* é o editado por Geyer (1919), e corresponde às 32 páginas iniciais de seu “*Peter Abaelards Philosophische Schriften*”. A edição, embora canônica, contém algumas dificuldades, sobretudo uma padronização do manuscrito que nem sempre é bem-vinda, pois muitas vezes traz versões bastante arbitrárias do texto original disponível. Felizmente, recentemente Claude Laffleur e Joanne Carrier (2012) publicaram uma nova versão do texto manuscrito, que conserva a grafia original e possui uma tradução francesa ao lado. Além disso, esta versão crítica possui uma imensa quantidade de anotações, seja inserindo as citações que o próprio Pedro Abelardo faz de Aristóteles, Porfírio e Boécio, seja comparando a sua versão do manuscrito com a de Geyer e sinalizando, quando necessário, as diferenças. Esta edição

crítica também traz inserções de títulos e subtítulos no texto, inspirados na análise de Alain de Libera (1999, p. 294–297), e que de fato auxiliam na interpretação do mesmo. Há, ainda, uma interessante edição inglesa da obra, traduzida por Paul Vincent Spade (1994, p. 26–56) que embora não traga o texto latino, não foi elaborada a partir da obra de Geyer, e sim direto do manuscrito, e amplamente inspirada nos estudos elaborados por Peter King, famoso comentador de Abelardo. Ambas as versões mais recentes trazem, ainda, a peculiaridade de numerar os parágrafos do texto, para facilitar a citação posterior. Spade, mais crítico de Geyer, divide o texto em 175 parágrafos, que não possuem qualquer correlação imediata com a edição canônica. Laffleur e Carrier também numeram os parágrafos, mas mantém a divisão que há na própria edição de 1919 preservando, portanto, os 80 parágrafos, e além disso indicando até mesmo a página e as linhas que aqueles parágrafos estão inseridos. Mesmo quando esta edição crítica acha conveniente dividir o parágrafo em vários, para melhor compreensão do leitor, ela mantém a numeração original. A correspondência da nova edição crítica com a edição de Geyer é realmente muito importante, pois boa parte dos estudos feitos no século XX sobre a *Logica Ingredientibus* tomam essa edição como referência e fazem as citações a partir dela, incluindo, muitas vezes, até mesmo as linhas da página citada. Por isso, mesmo que se faça necessária uma edição crítica do texto, reconstruí-lo sem qualquer referência à edição de 1919 implica em dificultar o trabalho daqueles que consultam as obras dos comentadores mais antigos. Mesmo que Geyer não tenha numerado os parágrafos de sua *Logica Ingredientibus*, o estudioso pode ficar livre para numerá-los em seu exemplar, e poderá facilmente encontrar e comparar o texto de Carrier e Lafleur com o texto de Geyer. Finalmente, destacamos a edição brasileira, traduzida a partir do texto de Geyer por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (2005), bastante fiel à edição original, mantendo a referência às páginas e quase sempre aos parágrafos<sup>3</sup>.

Nesta pesquisa, cita-se o texto latino editado em 2012, pelos parágrafos, e segue na nota de rodapé a tradução em língua portuguesa, quase sempre com o texto de Nascimento, que considero de grande valor. Se necessário, faz-se alguma ponderação, sempre com a indicação necessária, mas estes momentos são raros. Outros textos, sempre que possível, foram citados em seus originais, acompanhados das respectivas traduções

---

<sup>3</sup> As diferenças entre as numerações dos parágrafos de Geyer e Nascimento são muito pequenas: o §8 da edição de Geyer foi, na edição brasileira, unido ao parágrafo anterior, de modo que, para manter correta a numeração, do §7 se deve pular para o §9 (na edição brasileira). De modo oposto, o §33 da edição de Geyer foi dividido em duas partes, de modo que o último parágrafo da p. 62 da edição brasileira não deve ser numerado.

em nota de rodapé. Quando não há qualquer referência na nota de rodapé, subentende-se que o texto tenha sido traduzido por mim. Algumas vezes, uma mesma sentença foi citada de modo repetido; neste caso, inseri a tradução apenas na primeira vez.

Cumpra-se notar, ainda, que o panorama de estudos de Abelardo em nosso país é bastante pequeno. São poucos os estudiosos da sua *lógica* no Brasil, e nos trabalhos que me auxiliaram na compreensão do texto base, notei uma constante referência à figura dos professores Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e José Carlos Estêvão. De fato, aquele traduziu o texto da *Logica Ingredientibus*, além de produzir dois breves comentários de grande valia; este escreveu amplamente sobre diversos temas da obra de Abelardo, e também foi o responsável pela divulgação de importantes comentadores internacionais em nosso país. Além dos comentadores brasileiros, os franceses Alain de Libera e Paul Vignaux, o argentino Francisco Bertelloni ou o canadense Martin Tweedale estiveram sempre aos nossos olhos para a produção do comentário. Suas explicações e considerações foram de grande valia durante a elaboração de todo o texto. Também destaco as contribuições mais pontuais que tiveram a italiana Caterina Tarlazzi, na análise do argumento central contra Guilherme de Champeaux, e do norte-americano Eike-Henner Kluge, no que se refere à reconstrução de Roscelino. Aliás, embora não seja comum agradecer aos comentadores, não posso deixar de fazê-lo, pois se há algum tipo de contribuição positiva com o estudo de Abelardo neste trabalho, certamente foi fruto de seus luminosos comentários.

### 1.3. ESTRUTURA TEXTUAL

No objetivo de compreender como Pedro Abelardo considera a questão dos universais, estruturou-se este trabalho como uma leitura atenta e analítica do texto, acompanhada dos comentadores mais clássicos, que resultará na exposição textual feita nos três capítulos desta dissertação. O leitor deste trabalho poderá ter ao lado a obra original de Abelardo, seja na versão latina ou na versão de Nascimento, e verá que a exposição segue muito perto a própria sequência do texto, esclarecendo, comparando, analisando, dividindo, tendo sempre em vista o objetivo principal de torná-lo mais acessível ao leitor que não está acostumado com Abelardo. O índice feito por nós para o texto de Abelardo, que se segue, nos auxiliará a compreender melhor a divisão desta dissertação:



## **1. Prólogo**

- 1.1. Comentário pré-textual (§1-9)
- 1.2. Comentários textuais (§10-20)

## **2. *Pars destruens***

- 2.1. Filósofos “antigos” (§21-23)
- 2.2. Filósofos do século XII (§24)
  - 2.2.1. Teoria da Essência Material (§25-31)
  - 2.2.2. Teoria da Indiferença (§32)
    - 2.2.2.1. Teoria da Coleção (§33 e §35)
    - 2.2.2.2. Teoria da Conveniência (§34 e §36-37)

## **3. *Pars construens* (§38)**

- 3.1. Análise da definição de universal (§39-43)
- 3.2. A aporia do universal (§44-45)
- 3.3. As três novas questões (§46)
  - 3.3.1. A semelhança comum (§47)
  - 3.3.2. A intelecção do universal (§48-60)
  - 3.3.3. A conveniência entre a semelhança e a intelecção comum (§61)
- 3.4. Teoria geral da Abstração (§62-68)
- 3.5. Resposta às perguntas de Porfírio (§69-75)
- 3.6. Elementos conclusivos (§76-80)

A princípio, a divisão deste trabalho poderia corresponder à divisão percebida na própria obra de Abelardo, já comentada acima: ao primeiro capítulo, o prólogo, ao segundo, a *pars destruens*, e ao terceiro, a *pars construens*. No entanto, optamos por fazer algumas modificações, de modo que a apresentação mais adequada me pareceu ser: um primeiro capítulo dedicado ao prólogo e à análise dos predecessores; um segundo capítulo dedicado à análise dos contemporâneos do século XII e um terceiro dedicado à posição de Abelardo.

Portanto, o leitor encontrará no primeiro capítulo desta dissertação a análise do prólogo (§1-20) e, de modo irreverente, também dos “antigos” (§21-23). Notará que a irreverência da análise dos antigos consiste no momento de menor fidelidade ao texto da

*Logica Ingredientibus*, pois se reservou algumas páginas para apresentar o pensamento de Anselmo e Roscelino, antecessores imediatos de Abelardo, e cuja querela prefacia a própria discussão de Abelardo com Bernardo de Claraval. Roscelino, professor de Abelardo, ganha eminente destaque, na medida em que foi possível reconstituir o seu trabalho. Não foi, em momento algum, pretensão nossa aprofundar a discussão sobre estes dois antecessores, trabalho hercúleo que dispensamos. Eles nos interessam à medida que auxiliam a compreender a discussão prévia do texto aqui comentado. Outros autores também mereceriam destaque: é o caso de Porfírio e Boécio, frequentemente citados por Abelardo ao decorrer de todo o texto. Este, aliás, posiciona-se de modo ambíguo em relação aos universais, pois enquanto no seu comentário a Porfírio (1817)<sup>4</sup> apresenta uma solução que segue a posição aristotélica, em sua *Consolação da Filosofia V* (1998)<sup>5</sup> se decide em favor do platonismo. Estudá-los, com o cuidado que merecem, exigiria uma nova dissertação. A isto, acrescenta-se o fato que Abelardo, ao citar estes autores da tradição, é menos interessado em reconstituir o pensamento dos citados do que em fazer compreender o seu próprio raciocínio através deles.

O segundo capítulo foi reservado para a crítica de Abelardo à Teoria da Essência Material e à Teoria da Indiferença, em suas duas vertentes (§24-37). Nele, há um esforço para explicar, o quanto possível, como foram elaboradas estas teses pelos inimigos de Abelardo (trabalho árduo, haja vista a restrição das fontes), seguida da análise das contraposições de Abelardo – por vezes tão obscuras quanto as próprias teorias de seus adversários. Esta separação da *pars destruens*, que se manteve em parte no primeiro capítulo e em parte no segundo, se deve à minha compreensão de que a figura dos sucessores ‘mediados’ compõe a *status quaestionis* mas não se trata, propriamente de uma refutação como a que ocorrerá com os contemporâneos do século XII. Abelardo está mais apto a contornar as autoridades do que afrontá-las. Neste momento, Abelardo faz uma avaliação geral das teorias dos universais que conhece, desde os antigos até os contemporâneos do século XII (mais especificamente, como veremos, Guilherme de Champeaux). De modo geral, a *pars destruens* corresponde ao *status quaestionis* da questão, acrescido das críticas de Abelardo. Como a parte crítica é especialmente

---

<sup>4</sup> “Seguimos mais cuidadosamente a opinião de Aristóteles de modo algum porque a aprovemos, mas porque este livro se escreveu para as Categorias, de que Aristóteles é o autor.” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 38–9)

<sup>5</sup> “Quando a luz bate nos olhos, ou um grito ressoa nos ouvidos, então o vigor da alma se reanima, incita as imagens que possui em seu interior semelhantes a tais movimentos, adapta-as aos sinais vindos do exterior e associa essas imagens às formas dissimuladas no interior.” (BOÉCIO, 1998, p. 147)

importante (tanto que é isso que se ressalta com o nome '*pars destruens*'), e ela corresponde apenas às críticas do século XII, optei por destacá-la num capítulo à parte, e por consequência realocando a explicação dos “antigos” feita por Abelardo ao primeiro capítulo, unido ao prólogo da *Logica Ingredientibus*. Deste modo, ficou reservado ao segundo capítulo a discussão com Guilherme de Champeaux.

Finalmente, o terceiro capítulo permaneceu dedicado à posição do próprio Abelardo. Nela, encontramos a surpreendente virada em favor da realidade extra-mental, sem desconsiderar o caráter eminentemente lógico-linguístico de sua posição geral, e também uma aprofundada teoria da intelecção e da abstração, que, tamanha a riqueza oferecida, poderia bem ser objeto de um estudo à parte. Abelardo responde às perguntas de Porfírio e a sua própria, reinterpretando-as de modo muito peculiar.

Tendo em vista que a nossa pesquisa percorreu bem mais do que apenas a *Logica Ingredientibus* de Abelardo, mas também alçamos leituras breves sobre a ética e a teologia deste autor, oferecemos como apêndice, aos interessados, uma breve perspectiva histórica da vida de Abelardo e de suas propostas nas mais diversas áreas, tornando mais vivo, na medida do possível, um intelectual que foi de grande destaque em seu tempo.

## 2. AD SUPRAPOSITAS QUAESTIONES

### 2.1. AS PRIMEIRAS PÁGINAS DO ‘*LOGICA INGREDIENTIBUS*’.

“*Nunc autem ad suprapositas questiones, ut promisimus, redeamus easque diligenter et perquiramus et soluamus*” (2012, parag. 21)<sup>6</sup>: é deste modo pouco modesto que Abelardo inicia sua discussão sobre os universais, que toma a maior parte de sua “*Logica Ingredientibus*”. Esta sentença não é, como o leitor pode supor com o termo “supracitadas”, o início do livro, que consiste num comentário à tradução boeciana da famosa Isagoge, de Porfírio – que por sua vez consiste num preâmbulo ao livro das Categorias, de Aristóteles. “*Logica Ingredientibus*” se inicia com “*Ingredientibus nobis logicam...*”, sentença que auxilia a nomear o título da obra. Portanto, de modo a tornar completa a leitura do livro em questão, detenhamo-nos um breve instante sobre estes cinco os tópicos abordados como prolegômenos à discussão da questão “supracitada”, que percorrerá todo o restante desta dissertação.

Inicialmente (2012, parag. 1–3), aborda a tríplice divisão disciplinar da filosofia, defendendo a posição da Lógica como disciplina basilar para as outras (especulativa e moral) sem desviar-se, ela mesma, da condição filosófica que também lhe pertence. Para nos acostumarmos com a terminologia em voga, convém pensar a Filosofia como *gênero*, no qual pertencem três *espécies*: a especulativa, moral e lógica. Sendo a Filosofia a ciência em que se detém nas coisas mais elevadas, de modo que o filósofo seja aquele que penetra as sutilezas, a lógica também será uma reflexão sobre as coisas mais elevadas; no entanto, carregará notas especiais, que a diferem das outras espécies: a sua *diferença específica*, isto é, aquela diferença que, quando acrescida ao gênero, determina a espécie, é a de ser instrumento para as demais espécies, sem deixar de ser, ela mesma, filosofia (tal como a mão é, ao mesmo tempo, parte do corpo humano e o próprio corpo humano); o seu *próprio*, aquilo que pertence a toda a espécie, mas não caracteriza na sua diferença específica, é a de redigir e reduzir certas regras de argumentação para que os falsos raciocínios não levem ao erro, ao dizerem o que não se encontra na natureza das coisas ou reunirem os contrários; finalmente o seu *acidente*, aquilo que pode aparecer e desaparecer sem a destruição do sujeito, é a reflexão sobre os termos simples, seguida das

---

<sup>6</sup> “Voltemos, porém, agora às supracitadas questões, como prometemos, para investigá-las com todo o cuidado e para resolvê-las” (2005, p. 53).

proposições e, então, da argumentação, sendo que a argumentação depende da proposição que, por sua vez, depende dos termos simples.

Em seguida, Abelardo reflete sobre o título da obra que investiga: “*Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio Translata*”(1998)<sup>7</sup>. Sua reflexão percorre 5 indicações: a *intenção* de Porfírio, que é instruir o leitor nas *Categorias* de Aristóteles, a *matéria* que utiliza, os 5 predicáveis (gênero, espécie, diferença específica, próprio e acidente), o *modo de tratar*, em que “*quod singulorum prius distinctis naturis in diuersis eorum tractatibus, tandem ad maiorem eorum cognitionem ad communitates eorum simul et proprietates descendit*” (2012, parag. 6)<sup>8</sup>, a *utilidade*, que é a compreensão das categorias, definições, divisões e descoberta ou confirmação dos argumentos (conforme o palatino discorrerá no momento seguinte do texto) e a *parte referente à lógica*, dizendo respeito, sobretudo, à descoberta dos argumentos (embora Abelardo, seguindo Cícero, não exclua a parte de confirmação dos mesmos).

Feitas estas considerações pré-textuais, Abelardo segue para o texto de Porfírio propriamente dito: “*His prelibatis, litteram insistamus*” (2012, parag. 10)<sup>9</sup>. O primeiro trecho de Porfírio a ser analisado por Abelardo é<sup>10</sup>:

Cum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est aput Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens et ad definitionum assignationem et omnino ad e quae in divisione vel demonstratione sunt, utili hac istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens tentabo breviter velut introductionis modo e quae ab antiquis dicta sunt aggredi, altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter coniectans (1998, parag. 1)<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> “‘Introdução’ de Porfírio às *Categorias* de Aristóteles, traduzida por Boécio”.

<sup>8</sup> “Uma vez distinguidas primeiramente as naturezas de cada um nos seus diversos tratados, então, para maior conhecimento deles, passa ao que lhes é comum e igualmente às suas propriedades” (2005, p. 42).

<sup>9</sup> “Antecipado isto, detenhamo-nos na letra do texto” (2005, p. 44).

<sup>10</sup> Abelardo não insere, no seu livro, a citação completa dos trechos comentados, apenas as primeiras palavras, para identificarmos o trecho da frase. Neste trabalho optou-se por inserir o trecho completo que serve de pano de fundo, na tradução latina lida pelo mestre de Pallet, de modo a facilitar a compreensão do leitor. Há boas traduções do *Isagoge* para o português, como a publicada por Bento Silva Santos (2002), direta do grego, e da qual me servi aqui, em alguns momentos. É na tentativa de compreender aquilo que foi inteligido pelo próprio Abelardo que aqui não se cita o original grego, mas o texto de Boécio.

<sup>11</sup> Como é necessário, Crisaório, para aprender a doutrina [o ensinamento] de Aristóteles sobre as *Categorias*, conhecer o que é gênero, [o que é] diferença, [o que é] espécie, [o que é] próprio e [o que é] acidente, como também é necessário este conhecimento para dar definições e, em suma, para tudo o que se refere à divisão e à demonstração, ao lhe transmitir sucintamente, tentarei, à guisa de introdução, recorrer ao que disseram os antigos, abstenho-me de investigações mais profundas e tratando apenas as questões mais simples tanto quanto baste.

Como o próprio texto de Porfírio deixa claro, a justificativa de sua obra é a *necessidade* da compreensão dos cinco predicáveis para o estudo das categorias, da definição, da divisão e da demonstração. Abelardo investigará, nos parágrafos seguintes, justamente sobre o que pode ser compreendido como o conceito de necessidade, e investigará como o estudo destes cinco são efetivamente *úteis* para os estudos posteriores. Sigamos o palatino: 1) Como os predicáveis convêm às categorias?  $\alpha$ ) Ao gênero é concernente porque Aristóteles estabelece dez gêneros supremos de tudo, nos quais inclui as infinitas significações dos nomes de todas as coisas;  $\beta$ ) a espécie é relativa ao gênero, de modo que ambos tiram seu conhecimento um do outro;  $\gamma$ ) a diferença é aquilo que perfaz a espécie quando acrescentada ao gênero;  $\delta$ ) o próprio indica o que é próprio das categorias (Porfírio trata do próprio nas ínfimas espécies, mas Aristóteles investiga o próprio dos gêneros); finalmente,  $\epsilon$ ) os acidentes são úteis porque compreendem a totalidade de nove categorias (ademais, sua investigação auxilia na distinção destes em relação à diferença e ao próprio). 2) Como são úteis às definições? À espécie, incluindo o gênero e as diferenças, compete a definição substancial. A descrição, por sua vez, é derivada dos acidentes. O próprio é útil de maneira geral. 3) Por que são necessárias às divisões? Porque sem estas ela seria feita mais por acaso do que deliberadamente. 4) De que modo são úteis para a descoberta de argumento ou para a confirmação deles? Uma vez que todos os argumentos e demonstrações têm suas teses assentadas nos cinco predicáveis, descobrimos ou confirmamos os argumentos de acordo com a natureza do gênero, espécie e dos demais.

O segundo trecho a ser comentado corresponde ao mais importante da história da querela dos universais:

Mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis (1998, parag. 2)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> “Antes de mais, no que tange aos gêneros e às espécies, acerca da questão de saber (1) se são realidades subsistentes em si mesmas ou se consistem apenas em simples conceitos mentais (2) ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, se são corpóreas ou incorpóreas e, (3) neste último caso, se são separadas ou se existem nas coisas sensíveis e delas dependem, eu evitarei falar, porque tais questões representam uma pesquisa mais profunda e exigem uma outra investigação mais ampla” (2002, p. 35–36).

Este trecho explicita diversas posturas diante da questão sobre os universais, a partir das três perguntas elencadas por Porfírio.<sup>13</sup> Ao explicitá-las, Abelardo vê no trecho “*et circa ea constantia*” a ocasião para acrescenta as suas próprias perguntas, sobre a causa comum da imposição dos nomes universais ou sobre suas intelecções. De modo especial, acrescenta uma quarta, de autoria própria:

utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominationem rem aliquam habere? an, ipsis quoque nominatis rebus destructis, ex significatione intellectus tunc quoque possit uniuersale consistere, ut hoc nomen ‘rosa’ quando nulla est rosarum quibus commune sit? (2012, parag. 18)<sup>14</sup>

É notório que o peripatético palatino proponha para si mesmo esta série de perguntas, uma vez que as decorrentes da primeira dependem de uma resposta que se recusará em dar. Conforme indica Mário Santiago de Carvalho, esta quarta questão salta à vista do leitor e já demonstra o afastamento do realismo:

No elenco, salta imediatamente à vista, e sobretudo atendendo à inclusão desta derradeira questão, que Abelardo antevê a possibilidade de se afastar do realismo. Também não é difícil perceber-se que esse afastamento, condição de uma opção pelas palavras contra as coisas, introduz na definição de universal o tema da significação e da intelecção, *ex significatione intellectus*. Posto perante o problema do nome da rosa, se Abelardo lhe retira a dimensão denominativa, dando uma resposta negativa à possibilidade de nomear o que deixou de existir, já não faz o mesmo no respeitante à significação intelectual; de outra maneira não teria qualquer significado dizer-se “nenhuma rosa existe” (2001, p. 65–66).

---

<sup>13</sup> Interessado em defender o caráter lógico das *Categorias* aristotélicas (que na perspectiva de seu mestre Plotino era um livro apenas ontológico), Porfírio escreve uma introdução (Isagoge) às *Categorias*, dedicada ao seu discípulo e senador romano Crisaório, em que investiga os cinco predicáveis, a saber: Gênero, Espécie, Diferença, Próprio e Acidente. Conforme Bento Silva Santos, através desta reflexão, “Porfírio tornou viável a reentrada da lógica aristotélica no campo da especulação neoplatônica” (2002, p. 67). A primeira questão opõe a tese de fundo platônico, na qual os universais têm existência própria, aos sofistas e céticos, que negam a tese platônica (ou entre “realistas” e “nominalistas”, conforme o vocabulário mais clássico da querela). A segunda contrapõe o espiritualismo platônico ao materialismo dos estoicos, e finalmente a terceira opõe Platão e Aristóteles. Porfírio se nega a responder tais questões, considerando-as profundas demais para a investigação que pretende fazer, mas sinaliza-as como respeito ao leitor, para que não pense que não há outras questões. Para Santos (2002, p. 25–28), embora os medievais frequentemente se reportem ao texto porfiriano, que foi traduzido e comentado por Boécio, a querela dos universais, como se conhece, é um corpus estranho à Isagoge, uma vez que esta enuncia uma tese vocalista da questão (os cinco predicáveis são, para Porfírio, cinco vozes); o texto acima representa, na visão deste comentador, um pretexto para uma discussão mais ampla que se origina de uma tríplice interpretação da natureza das categorias, como phonaí, ónta e noémata (sons, seres e noemas, respectivamente), que norteará as discussões disciplinares e as soluções que se darão a questão.

<sup>14</sup> “Será que 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, então o universal poderia constar da significação da intelecção, como este nome “rosa” quando não há nenhuma das rosas às quais é comum.” (2005, p. 51–2)

Finalmente, o peripatético de Pallet insiste na justificativa que Porfírio apresenta para não aprofundar a questão, o fato de que esta foi abordada por muitos filósofos. Abelardo avança para a última frase do prólogo:

Illud vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverint et horum máxime Peripatetici, tibi nunc tentabo monstrare (1998, parag. 2)<sup>15</sup>.

Para o mestre de Pallet, o termo “peripatéticos” expresso na sentença de Porfírio não está em sentido estrito, uma vez que há divergência entre os filósofos antigos quanto a questão; ainda argumenta que o texto que lhe serve de base desperta, no leitor, a docilidade e a atenção, cumprindo bem o papel de prólogo.

Seu comentário ao prólogo chega ao fim. Abelardo está pronto (e acrescento, por conta própria, afoito) para retomar “as supracitadas questões”, dirimindo-as, no trecho já citado na abertura deste capítulo: “*Nunc autem ad suprapositas questiones, ut promissimus, redeamus easque diligenter et perquiramus et soluamus.*” (2012, parag. 21). De modo algum passa despercebido o gênio inflamado do filósofo: Porfírio nega responder tais perguntas, afirmando que se tratam de problemas demasiados complexos, que carecem de investigação mais ampla; Boécio afirma que só apresentou a visão aristotélica da questão porque Isagoge é uma introdução às Categorias, e não porque tenha decidido por este ponto de vista (como já esclareci, é possível que tenha tomado um viés platônico no fim da vida); Abelardo, em sua juventude e sem mesmo considerar a *captatio benevolentia*, é categórico: *soluamus*.

Seu caminho será duplo, destruindo as posições dos seus adversários, e construindo a própria tese. Neste caminho de enfrentamento, antes de investigar sobre os seus antecessores “imediatos” (utilizando o termo de Bertelloni (1987)), Abelardo avaliará o legado dos antecessores “mediatos”, já referenciados algumas vezes durante o seu comentário ao prólogo. Isto é: Abelardo investiga os “clássicos” Porfírio, Aristóteles, Boécio, que vieram “mediados” pelos seus professores, para só posteriormente se dedicar à refutação de seus contemporâneos, os antecessores “imediatos”. Antes, porém, de avançarmos nesta trilha, convido o leitor a percorrer de modo mais detalhado o caminho de dois antecessores, Roscelino e Anselmo, que marcam um interessante debate sobre os universais antes de Abelardo.

---

<sup>15</sup> “Em compensação, procurarei mostrar-te, no que diz respeito aos gêneros, às espécies e aos outros [termos] em questão, como os antigos e, de modo particular, os Peripatéticos, trataram desses problemas *de um ponto de vista mais lógico*” (PORFÍRIO, 2002, p. 36).



## 2.2. ROSCELINO DE COMPIÉGNE

Os sucessores mais imediatos de Abelardo são, certamente, Anselmo de Aosta e Roscelino de Compiégne. Este assume importância ímpar na formação do mestre palatino, tendo em vista que foi seu primeiro professor. Todavia, seus escritos disponíveis se resumem a uma carta endereçada a Abelardo que, longe de ser um tratado filosófico, é uma boa representante das ofensas medievais (ROSCELINO, 2014), e algumas citações de seu pensamento – ditas pelos seus adversários, o que é sempre um problema ético para quem pretende reconstruir um modelo de pensamento. O fato é que, se podemos falar de uma concepção nova sobre os universais no século XII, ela não é a de Anselmo, que segue a esteira de Agostinho e Erígena, mas a de Roscelino, primeiro professor de Abelardo, o mais famoso deste grupo de intelectuais que são chamados de *nominalistas* por afirmarem que os universais são palavras (nomes). Devido à falta de fontes para compreendermos melhor as suas teses, muitas vezes elas ficaram reduzidas à noção simples de que os universais fossem meras emissões vocais sem quaisquer significações, o que, no entender de B. Russell (2005, p. 404), é tolo demais para se atribuir a alguém. Felizmente estudos como o de Kluge, “*Roscelin and the Medieval Problem of Universals*” (1976), nos auxiliam a compreender melhor o que pode significar esta afirmação de Roscelino: alguém que pretende restringir o predicado universal a palavras ou termos<sup>16</sup>.

As passagens mais relevantes deste filósofo são, na visão de Kluge (1976, p. 406–407), as seguintes<sup>17</sup>:

- (a) that a universal is not a real entity in the world but merely a *flatus vocis*;
- (b) that a color is not something distinct from the body that is colored;
- (c) that a man's wisdom is nothing other than his soul;
- (d) that distinct men cannot be one man in species;
- (e) that the three persons of the Trinity must be distinct substances;
- (f) that the relations among the Trinity do not exist;

<sup>16</sup> O estudo de Kluge é, claramente, bastante especulativo sobre a doutrina de Roscelino, mas tem o mérito de alcançar um conjunto bastante coerente e defensável sobre o que pode ter sido o posicionamento deste filósofo, pelo que parece adequado utilizá-lo como base para descrever o olhar de Roscelino.

<sup>17</sup> Cada uma das sentenças proposta por Kluge se encontra em um trecho diferente; várias delas são citações de Anselmo em *De Incarnatione*, outras são textos de Abelardo; no trabalho que nos serviu de guia, o autor poderá encontrar as citações latinas bem como sua referência bibliográfica completa; como o trabalho de conferir as citações seria demasiado (sobretudo levando em consideração a pouca disponibilidade de algumas das obras), optei por confiar na seriedade da seleção feita pelo autor.

(g) that for something to be a man is for it to be an individual – a particular;

(h) that nothing can consist of parts<sup>18</sup>.

Ignorando a tese (e), que considera eminentemente teológica, Kluge vê nestas citações aparentemente desconexas uma base metafísica, em que

(a) identifies universals as words (...) (b) denies the distinction between a thing and its properties; (c) rejects dispositional properties as metaphysical entities distinct from the substances in which these dispositions are found; (d) amounts to a denial of universals *in re*, with particular reference to the notion of a species; (f) denies the metaphysical reality of relations; (g) is an explicit statement of the nominalists's creed: to be is to be a particular; and finally, (h) denies all composition (1976, p. 407)<sup>19</sup>.

Essas sete teses metafísicas, para Kluge, podem ser reduzidas em quatro proposições gerais:

(1) all existents are particular; (2) there is no distinction – no metaphysically grounded distinction – between the property of a thing and the thing itself; (3) there is no composition, and *a fortiori* no metaphysical composition; and finally, (4) universality is a property of words (terms), and hence is to be found only in the domain of languages (1976, p. 407)<sup>20</sup>.

A primeira tese é, para este comentador, o ponto de partida de Roscelino; nele, Roscelino assume a experiência sensível em que cada dado é particular e individual. Esta tese nos leva imediatamente à (2). Foram as contradições entre o dado empírico e a formulação dos universais *in res* que levaram Roscelino a encarar os segundos sob o ponto de vista puramente lógico. Deste modo, a distinção entre o objeto e a propriedade é uma função dos termos (termos dos quais podemos predicar a universalidade), não um reflexo de um estado metafísico. (1) e (2) implica (3). De fato, é difícil sustentar que algo

<sup>18</sup> (a) que um universal não é um ente real no mundo, mas um mero flatus vocis;

(b) que uma cor não é algo distinto do corpo que é colorido;

(c) que a sabedoria de um homem não é algo além de sua alma;

(d) que dois homens distintos não podem ser um homem na espécie;

(e) que as três pessoas da Trindade devem ser substâncias distintas;

(f) que não existem relações entre a Trindade;

(g) que para algo ser um homem ele deve ser um indivíduo – um particular;

(h) que nada consiste de partes.

<sup>19</sup> “(a) se identificam universais a palavras, (b) nega a distinção entre uma coisa e suas propriedades, (c) rejeita propriedades disposicionais como entes metafísicos distintos das substâncias em que estas disposições são encontradas; (d) torna-se uma negação dos universais *in re*, com particular referência à noção de espécie; (f) nega a realidade metafísica das relações; (g) é uma declaração explícita do credo dos nominalistas: ser é ser um particular, e finalmente (h) nega toda composição.”

<sup>20</sup> “(1) todos os seres existentes são particulares; (2) não há distinção – distinção fundamentada metafisicamente – entre a propriedade de uma coisa e a coisa em si mesma; (3) não há composição, e *a fortiori* nenhuma composição metafísica; e finalmente, (4) a universalidade é propriedade das palavras (termos) e por isso é encontrada apenas no domínio das linguagens.”

seja uma unidade independente e ao mesmo tempo metafisicamente analisável. Mas Roscelino parece ir além, negando a composição até mesmo sob o ponto de vista da significação linguística. Conforme expõe Abelardo,

Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus 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 pari es, 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 vero idem quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius: omnis (pars) naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit? (1956, p. 554–555)<sup>21</sup>

Este argumento, que para Abelardo é insano e comentadores como Fumagalli (1970, p. 95) subscrevem, é considerado por Kluge uma redução ao absurdo. Examinemo-lo com atenção. Ele assume como pressuposto que

(a) A casa não é nada além da soma das partes (parede, fundação, telhado).

Segue-se que:

(b) se  $\alpha$  é parede, então  $\alpha$  é parte do todo que é a casa.

De (a) e (b), segue-se que

(c) a parede é parte dela mesma e do restante da casa.

O que é um absurdo, levando em consideração os pressupostos implícitos que

(d) algo não pode ser ao mesmo tempo  $\alpha$  e  $\neg\alpha$

(e) a fundação e o telhado não são paredes

Mas Roscelino não termina ainda a sua *reductio*. Acrescenta ainda que:

(f) Toda parte precede o todo

---

<sup>21</sup> “No entanto, lembro que nosso professor Roscelino propôs a insana tese de que nenhuma coisa é constituída de partes, mas, assim como as espécies, considerou as partes apenas como nomes. Se alguém afirmar que aquele objeto que é uma casa é feito de outros objetos, a saber, parede, telhado e fundação, impugnará seu argumento, pois se o objeto que é a parede é parte do objeto que é a casa, então, uma vez que a parede é a própria casa, junto do telhado e da fundação, a parede, de acordo com isso, será parte de si própria junto das outras partes. Mas de que modo pode ser parte de si mesma? Além disso, cada parte é naturalmente anterior ao todo. Mas como pode a parede ser dita anterior a si mesma e às outras [partes], uma vez que não pode ser anterior de modo algum?”

(g) é impossível algo preceder a si mesmo

Ora, se (c), então

(h) a parede precede a si mesma, uma vez que sendo parede, é parede e casa.

O que é impossível, como assumimos em (g)<sup>22</sup>.

Retomando a tese geral defendida por Kluge, se (3) é fruto de (1) e (2), (2) e (3) emergem novos desafios, sobretudo o que diz respeito à base da linguagem (que não pode ser metafísica). A tese formulada por Kluge (e atribuída a Roscelino) vê o universal como produto da linguagem; mas não há necessidade de abandonar as teses (1), (2) e (3) para compreender o uso predicativo da linguagem:

...such linguistic usage does not depend upon the existence of universalistic metaphysical entities. It suffices that reality, with the myriad of particular possibilities of distinction postulated by the nominalist, permits the set-theoretical grouping of certain of these particulars together to the exclusion of all others – a condition, incidentally, which appears to be amply fulfilled (KLUGE, 1976, p. 411)<sup>23</sup>.

É nesse sentido que Kluge entende a afirmação, amplamente difundida, que Roscelino afirma serem os universais *flatus vocis*.

Esta posição está definitivamente resolvida? Não. Em última instância, não podemos saber o que Roscelino defendia, pois nos faltam escritos dele mesmo para tal. No entanto, existem elementos para que não possamos concordar que a tese deste filósofo seja tão naífe, sobretudo pela repercussão que teve suas ideias. Roscelino recebeu uma condenação por heresia; ora, se este professor defendesse ideias tão rudimentares, jamais sofreria tal sanção: a própria ausência de alunos já seria a sua punição. Se Roscelino chamou a atenção de Anselmo de Aosta, e de outros bispos que o condenaram, é porque tinha uma relativa influência. Numa repercussão positiva, listamos, evidentemente, Abelardo<sup>24</sup>, mas ainda Tomás de Aquino, que, sem aceitar as teses (2) e (3), aceita (1)

---

<sup>22</sup> O leitor perceberá muitas semelhanças entre a *reductio* de Roscelino e o argumento de Abelardo contra Guilherme de Champeaux (que será apresentado à frente). Curioso que o discípulo tenha considerado o argumento de seu mestre “insano” mas tenha elaborado algo tão similar para defender as suas próprias teses.

<sup>23</sup> “...este uso linguístico independe da existência de entes universais metafísicos. Isto satisfaz a realidade, com inúmeras possibilidades particulares de distinção postuladas pelo nominalista, permite o agrupamento teórico de certos particulares juntos em exclusão de outros – condição, a propósito, que parece estar amplamente executada.

<sup>24</sup> Abelardo, como discípulo de Roscelino, segue-o pelo menos no seu espírito crítico ao realismo; não podemos, contudo, afirmar que ele fosse tão rígido em suas postulações metafísicas. Disto, o próprio João de Salysbury estava consciente, quando afirma que “ninguém mais segue Roscelino” mas “Abelardo

(KLUGE, 1976, p. 414), e Ockham, que também investigará sobre a formação do conceito de um modo distinto da abstração (KLUGE, 1976, p. 413), concordando com a tese (4). Os estudos mais recentes sobre Roscelino, como este que endossamos, são necessários para que se tenha uma ponderação mais justa sobre o pensamento deste filósofo.

### 2.3. ANSELMO DE AOSTA

Anselmo, por sua vez, ganha notoriedade neste contexto justamente porque é o maior adversário de Roscelino, tendo escrito uma epístola, *de Incarnatione Verbi* (1952a), explicitamente para condená-lo. Anselmo nunca se preocupou em escrever apenas sobre esta questão, sistematizando seu pensamento. Por isso, sua resposta aos universais precisa ser observada ao longo de seu debate teológico, como um pano de fundo; também veremos à frente como até mesmo o seu “argumento ontológico” se relaciona com a questão.

Na epístola em que condena Roscelino, o problema é um dos fundamentos da fé cristã: a doutrina da Trindade. Já no primeiro capítulo de sua carta se apresenta esta dificuldade:

Si, inquit, in Deo tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio est incarnatus (AOSTA, 1952a, p. 686)<sup>25</sup>.

Este argumento tem uma premissa: a Encarnação<sup>26</sup> foi feita exclusivamente pela pessoa do Filho (Jesus Cristo). Ora, se as três pessoas da Trindade fossem a mesma *res*, todas elas teriam que encarnar quando ocorreu a encarnação do Filho. Uma vez que não ocorreu a encarnação das três pessoas, não se segue que as três pessoas sejam a mesma *res*. Donde provém, portanto, a acusação de que Roscelino seria triteísta.

---

deixou muitos seguidores e propagadores de sua doutrina” (SALYSBURY, 1971, p. 112 (Lib. II, Cap. XVII)). Haurau marca bem esta distinção entre ambos: “Roscelin s'est surtout occupé de réduire au néant la thèse des substances universelles, et, pour accomplir cette oeuvre de destruction dans le domaine de la philosophie scolastique, il a poussé le nominalisme jusqu'à ses conséquences extrêmes. (...) Son disciple Abélard, venant après lui, s'inquiéta plus de rechercher et de déterminer quelle pouvait être la valeur des noms universels.” – “Roscelino é sobretudo ocupado em reduzir ao nada a tese das substâncias universais e, por completar esta obra de destruição no domínio da filosofia escolástica, ele postulou o nominalismo em suas consequências extremas. (...). Seu discípulo Abelardo, vindo após ele, se inquieta mais em pesquisar e determinar qual poderia ser o valor dos nomes universais” (HAURÉAU, 1872, p. 261) .

<sup>25</sup> “Se, diz ele, em Deus as três pessoas são uma única coisa (*res*) – e não três coisas, cada uma por si e separadamente (como três anjos ou três almas), de maneira, no entanto, a que sejam inteiramente a mesma coisa pela vontade e pela potência – então o Pai [e], o Espírito Santo, incarnou com o Filho” (RODRIGUES, 2009, p. 128) – trecho em colchetes acrescentado por mim, para correção da tradução.

<sup>26</sup> Encarnar significa fazer-se carne. Para os cristãos, a Encarnação é um dogma de fé que diz respeito ao fato de Jesus – a segunda pessoa da Trindade – ter assumido a natureza humana (a carne).

Se Roscelino realmente postulava os universais como uma propriedade das palavras (ou então um *flatus vocis*), realmente havia problemas para explicar a Trindade. Isto porque a explicação tradicional pressupõe o conceito de *natureza*, separada e autônoma dos indivíduos, conceito que é negado quando se negam os universais como extra-mentais. Para Roscelino não há, segundo seu acusador, qualquer “fundo comum” entre as pessoas da Trindade, pois cada pessoa teria uma natureza. Donde se justifica uma condenação por heresia, uma vez que a Trindade é constituída de três pessoas na unidade da divindade. Afirma o monge de Bec:

Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est Deus, sint unus Deus? Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes eius? (AOSTA, 1952a, p. 694)<sup>27</sup>

E ainda mais:

Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam (AOSTA, 1952a, p. 694)<sup>28</sup>.

Não é difícil perceber como Anselmo se dedica em defender a unidade real da espécie frente aos indivíduos. A epístola da Encarnação do Verbo, dedicada explicitamente à crítica de Roscelino, contudo, não é a única em que se percebe a discussão ao longo da obra de Anselmo. Em seu *De Conceptu Virginal et Originali Peccato*, capítulo primeiro, o monge de Bec afirma:

Licet enim in unoque homine simul sint et natura qua est homo, sicut sunt homines alii, et persona qua discernitur ab aliis, ut cum dicitur iste vel ille, sive próprio nomine, ut Adam aut Abel, et uniuscuiusque peccatum sit in natura et persona, fuit enim peccatum Adae in homine, quod est in natura, et in illo qui vocatus est Adam, quod est in persona: est tamen peccatum quod quisque trahit cum natura in ipsa sui origine, et est peccatum quod non trahit cum ipsa natura, sed ipse facit illud postquam iam est persona discreta ab aliis personis. Illud quidem quod trahitur in ipsa origine vocatur originale, quod potest etiam

---

<sup>27</sup> “Quem ainda não compreendeu de que modo vários homens são, quanto à espécie, um único homem, como poderá compreender, nessa altíssima e secretíssima natureza, de que maneira várias pessoas – cada uma das quais, tomada à parte, é o Deus perfeito – são um Deus único? Quem tem o espírito tão obscurecido que não consegue discernir o cavalo da sua cor, como poderá distinguir entre um Deus único e as suas várias relações?” (RODRIGUES, 2009, p. 130).

<sup>28</sup> “Em suma, quem não consegue compreender que o homem seja algo mais que o indivíduo, não compreenderá jamais o homem a não ser como pessoa humana” (RODRIGUES, 2009, p. 131).

dici naturale, non quod site ex essentia naturae, sed quoniam propter eius corruptionem cum illa assumitur. (1953, p. 6)<sup>29</sup>

Ora, é nítido que a preocupação Anselmiana com o *pecado de Adão* não diz respeito ao pecado de um indivíduo histórico, mas com a constatação de um tipo de pecado que é característico e comum a todos os indivíduos humanos, que é o *pecado original*. Torna-se claro que Anselmo não está preocupado, quando lê os primeiros capítulos do Gênesis, com a existência histórica de um indivíduo chamado Adão, mas com uma leitura analógica, tão cara aos grandes intelectuais do cristianismo, sobretudo nos primeiros séculos desta religião, leitura na qual “Adão” é um tipo bíblico, tipo que evoca a humanidade toda. Trata-se, portanto, de uma *res* sutil, presente em todos os indivíduos, antes mesmo destes serem individualizados. Todos os seres humanos portam – diz o santo de Bec – um pecado comum, que foi redimido pela expiação e ressurreição de Jesus Cristo. Não se trata de discutir a validade da redenção proposta pela fé cristã, mas discutir a sua fundamentação através da querela dos universais<sup>30</sup>.

De modo similar, esta resposta aos universais se demonstra na raiz do problema do famoso “argumento ontológico” (*ratio Anselmi*), formulado pelo filósofo em sua obra “*Proslogion*” (1952b). Neste argumento, Anselmo parte de uma definição: “Aquilo do qual não se pode pensar nada maior”. Diz “aquilo” porque não se compromete nem mesmo com um ser determinado. Ora, também este “maior” diz respeito à qualidade, e não ao aspecto quantitativo. Aquilo do qual não se pode pensar nada maior, diz o filósofo, possui, pela própria definição, a perfeição da existência – afinal se pudéssemos pensar em algo que não se pode pensar em nada maior mas que não tivesse essa perfeição, pensaríamos em algo que não existe, e mais, outra coisa da qual nada se pode pensar maior e que existe na realidade seria maior do que a primeira, e portanto aquilo do qual não se pode pensar nada maior *necessariamente* existe; portanto, se puder ser pensado, necessariamente existe. Posteriormente, se identifica “aquilo” com Deus. Contra esse

---

<sup>29</sup> Pois em cada homem está presente juntamente uma natureza, pela qual ele é homem como outros homens, e uma pessoa, pela qual ele é distinto de outros homens, com o que se diz “este homem” ou “aquele homem” ou ele é chamado por seu nome próprio, como Adão ou Abel. O pecado de cada homem está em ambos, natureza e pessoa, pois o pecado de Adão foi no homem [n.T: “in homine” está designando o universal “homem/humanidade”], que está em sua natureza, e naquilo que é nomeado [vocatus] de Adão, que está em sua pessoa. Há, no entanto, um pecado que cada um contrai junto com sua natureza em sua origem e há um pecado que ele não contrai com sua natureza, mas que comete depois que já é uma pessoa distinta de outras pessoas. Portanto, o pecado que é contraído em sua origem é chamado original, que também pode ser chamado de natural, não porque está na essência de sua natureza, mas porque é recebido junto dela por causa da corrupção da natureza.

<sup>30</sup> Fundamento este que não se opõe ao próprio texto bíblico: o apóstolo Paulo diz, em I Cor 15,22: “*sicut in Adam omnes moriuntur ita et in Christo omnes vivificabuntur*” – “assim como em Adão todos morrem também em Cristo todos serão vivificados”.

argumento – “em favor de um insensato” o seu contemporâneo se levanta, pensando na possibilidade de uma ilha “perditam”, que possuiria todas as perfeições; crer que ela existe só porque pode ser pensada – contrapõe Gaunilo – não é bom, pois ela pode não existir. Anselmo se defende, alegando que seu argumento não trata de seres contingentes, mas de um único ser possível, aquele que possui todas as perfeições. O argumento continuará a ser discutido e, no século XIII, Tomás de Aquino dirá:

Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet icet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse (*Summa Theologiae*, I pars, Q.2, a.2, ad.2)<sup>31</sup>

É uma pena que Anselmo não tenha tido a oportunidade de dialogar com o Aquinate sobre este contra-argumento, em que se supõe a precedência do ontológico sobre o lógico na elaboração dos conceitos. Ao fazer o raciocínio inverso, e partir do lógico para o ontológico, Anselmo supõe uma realidade ideal que constitui o real.

Anselmo é um platônico que não leu Platão? Difícil responder. Embora estes trechos supracitados possam facilmente nos induzir à noção de seres subsistentes em si mesmos existentes fora da realidade dos indivíduos, não há como garantir que esta seja realmente a tese de Anselmo<sup>32</sup>.

#### 2.4. UMA OBSERVAÇÃO SOBRE A PESQUISA ACERCA DOS UNIVERSAIS

Finalmente, convém discutir acerca da “categorização” das diversas correntes sobre os universais. É comum, sobretudo nos manuais de história da filosofia, que se fale em “realismo” contrário ao “nominalismo”, e ainda mais: “realismo exagerado” contrapondo-se ao “realismo moderado”, ou ainda “conceitualismo” como uma corrente mais moderada de “nominalismo”. Ao longo de toda a pesquisa, estes termos trouxeram mais complicações do que soluções, e ficou cada vez mais claro como eles não auxiliam

---

<sup>31</sup> “Mas admitido que todos dêem ao nome de Deus a significação que se pretende: maior que Ele não se pode cogitar, não se segue daí que cada um entenda que aquilo que é significado pelo nome exista na realidade, mas apenas na apreensão do intelecto. Nem se pode deduzir que exista na realidade, a não ser que se pressuponha que na realidade exista algo que não se possa cogitar maior, o que recusam os que negam a existência de Deus” (AQUINO, 2009, p. 168) .

<sup>32</sup> O leitor interessado na discussão sobre o platonismo de Anselmo encontrará no artigo de Vera Rodrigues (2009) um porto seguro para compreender a discussão dos mais renomados comentadores e as referências para aprofundamento.



na compreensão real dos filósofos e de suas teses centrais: são apenas *flatus vocis*<sup>33</sup>. Ao olharmos para o debate entre os próprios intelectuais, vemos uma amplidão de referências, e uma sutil diferença em cada uma das respostas. Por isso, é mais adequado tomar a resposta de cada filósofo como um pensamento individual, que pode estar correlacionado com os outros, mas não a partir de esquemas pré-fixados que foram seguidos, e sim porque algumas das inspirações foram as mesmas.

É igualmente oportuno perceber que essa classificação, além de problemática quanto ao conteúdo, não é suficiente para investigar a questão dos universais. Isto porque ela se refere quase exclusivamente à primeira pergunta sobre os universais, isto é, o questionamento sobre sua natureza mental ou extra-mental. Todavia, outra pergunta subjacente também é importante para compreender melhor o que os mais diversos autores pensam sobre a questão dos universais: o seu modo de intelecção. Ao longo da investigação precedente, procurei, à medida do possível, deixar claras ambas as respostas de cada autor, pois considero que uma resposta completa à questão dos universais não poderia se limitar à pergunta sobre a sua natureza, uma vez que há um componente mental, mesmo que posterior, na elaboração do universal. Mantereí este mesmo propósito nas páginas que se seguem.

---

<sup>33</sup> Talvez o leitor tenha o mesmo estranhamento que o professor Daniel C. Scherer, em minha banca final: “Não se pode pensar que estes nomes têm algum tipo de existência, mas não enquanto indivíduos? Não se pode conceber os universais de modo mais ‘abelardiano’ e menos ‘nominalista’?”. Esta tentativa também ocorreu em minha mente, durante um longo período de tempo. Poderia considerar que estes nomes são apenas padrões estabelecidos *a posteriori*, indicando tão somente similaridades. Mas neste caso, ainda assim não corresponderia à tese abelardiana dos universais, como veremos a seguir. Até o momento não posso ceder à tal alternativa, sobretudo porque os universais dizem respeito a indivíduos realmente existentes fora da mente, enquanto *o problema dos universais* é um ente de razão. A meu ver, seria equivocado tratar dele do mesmo modo com que se tratam os universais. Por isso, não me parece haver, até o presente momento, outra alternativa senão afirmar que conceitos como “nominalismo” ou “realismo” são *flatus vocis*.

### 3. PARS DESTRUENS: QUERENDUM EST QUALITER REBUS DIFFINITIO UNIERSALIS POSSIT APTARI

A famosa *pars destruens* de Abelardo, que consiste em sua refutação das teses realistas, é, sobretudo, síntese do ataque contra seu mestre Guilherme de Champeaux, realizado apenas cinco anos antes (CARVALHO, 2001, p. 101). Conforme ficará mais evidente ao percorrer a leitura, Abelardo comenta sobre os seus sucessores mediatos apenas algumas breves e respeitadas linhas, enquanto, para os seus sucessores imediatos dedica vários parágrafos. Nesta refutação, estão presentes duas teorias realistas: a Teoria da Essência Material (TEM) e a Teoria da Indiferença (TI). Diferentes entre si, esta com outros adeptos além de Guilherme de Champeaux, é verdade, mas notório que até mesmo a ordem de apresentação das teses e das refutações siga a célebre exposição do conflito em sua autobiografia, *História das Minhas Calamidades*:

Apresentando argumentos irrefutáveis, fi-lo modificar a sua teoria dos universais, destruindo as suas anteriores posições. Com efeito, ele ensinava, sobre este assunto, que existia uma essência perfeitamente idêntica em todos os indivíduos de uma mesma espécie: a diversidade, defendia ele, advinha unicamente da multiplicidade dos acidentes. Eu obriguei-o a emendar esta doutrina: assim, ele substituiu a noção de identidade da essência pela indiferenciação. Ora a questão dos universais sempre foi, para os dialécticos, um grande problema, de tal modo que o próprio Porfírio, no seu *Isagoge*, quando escreve sobre os universais, não ousa adiantar quaisquer definições e diz somente que ‘Esta tarefa é, por demais, muito grande.’ Obrigado, assim, a rever sua teoria, Guillaume<sup>34</sup> vê os seus ensinamentos caírem no total descrédito. É-lhe retirado o ensino oficial da dialéctica, como se toda esta arte se resumisse à questão dos universais (2003, p. 51–53)<sup>35</sup>.

Nesta passagem, Abelardo comenta que, após sua refutação da TEM, defendida pelo mestre, este aderiu a uma nova teoria, que possui duas vertentes. Não nos conta qual das teses foi a aderida por Champeaux. Qualquer que tenha sido, Abelardo, como bom estrategista, sabia de seu dever de refutar ambas, pois um novo recuo do inimigo lhe seria constrangedor. Já se fez notar que, embora sua análise dos autores e teorias seja pretensamente exaustiva, há uma defasagem em relação às teorias listadas por João de

---

<sup>34</sup> “Guillaume” é uma expressão variante para “Guilherme” – versão que utilizei para me referir a este filósofo nos demais momentos do texto. As variações das grafias dos nomes são comuns neste período: Orlando Vilela elenca 21 grafias diferentes para “Heloísa” e 43 para “Abelardo” (1986, p. 60).

<sup>35</sup> A famosa correspondência de Abelardo é encontrada em língua latina e também numa tradução francesa do século XIII, por Jean de Meun. O texto que citamos, traduzido por Laura Vasconcellos, foi elaborado a partir da versão francesa, que pela antiguidade é considerado como uma fonte de primeira mão, do mesmo modo com que o texto latino. Ressaltamos que não inserimos o trecho original por considerar que poucos leitores aproveitariam o acesso a ele; em todo caso, ele está disponível junto com a própria tradução de Laura Vasconcellos, aos que quiserem consultar.

Salisbury e mesmo em relação à sua *Dialectica*, escrita posteriormente. Apesar do aparente tecnicismo da obra, não é possível apagar o calor do debate.

### 3.1. A TEORIA DA ESSÊNCIA MATERIAL (*IDENTITAS SECUNDUM ESSENTIAM*)

A primeira teoria avaliada por Abelardo é conhecida como Teoria da Essência Material (TEM). Como indica o autor, esta teoria consiste em afirmar que o universal é a essência das coisas singulares; ainda mais – a TEM diferencia os indivíduos apenas pelas formas, porque a essência material é a mesma. Assim, Platão possui o mesmo universal “humano” que Sócrates – diferenciados um do outro apenas por seus acidentes.

Quidam enim ita rem uniuersalem accipiunt ut — in rebus diuersis ab inuicem per formas — eandem essentialiter substantiam collocent, que singularium, in quibus est, materialis sit essentia; et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diuersa. Quas quidem formas si deparari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, que formarum tantum diuersitate ab inuicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia, in singulis hominibus numero differentibus, eadem est hominis substantia, que hic Plato per hec accidentia fit, ibi Socrates per illa (ABELARDO, 2012, parag. 25)<sup>36</sup>.

Embora Abelardo não afirme, nesta obra, que critica a tese de Guilherme de Champeaux, é possível identificar o autor desta teoria através da *História das Minhas Calamidades*. Ao comentar sobre os embates durante sua segunda estadia na escola de Champeaux, afirma o peripatético palatino: “Com efeito, ele ensinava, sobre esse assunto, que existia uma essência perfeitamente idêntica em todos os indivíduos de uma mesma espécie: a diversidade, defendia ele, advinha unicamente da multiplicidade dos acidentes” (2003, p. 51).

Conforme indica Bertelloni, seis características da descrição de Abelardo na LI são fundamentais para a caracterização da TEM:

(1) una sustancia material, (2) única, (3) presente en diversas realidades, (4) que se diversifican solamente por las formas. Más aún, si esas formas pudieran separarse, (5) desaparecerían las diferencias entre las realidades diversificadas por las formas y (6) quedaría una materia esencialmente la misma - *eadem essentialiter materia* (LI, 10, 23) - o lo que es lo mismo, según una expresión

---

<sup>36</sup> 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 apenas 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 por meio destes acidentes e ali Sócrates, por meio daqueles outros (ABELARDO, 2005, p. 55)

utilizada poco más arriba, restaría *eadem essentialiter substantia* (LI, 10, 18) (1986, p. 56)<sup>37</sup>.

Mister notar que a terminologia utilizada pelo século XII difere substancialmente do seu sucessor. Citando Gandillac, Bertelloni (1986, p. 56) explica que os termos *matéria* e *forma* são tomados de modo diverso ao consolidado no século XIII. Também Tweedale (1976, p. 96) esclarece que o conceito de *essência* difere muito sentido proposto por Avicena, que se popularizará no século de Tomás. De fato, como se esclarecerá durante a própria discussão que se segue, o termo *essência* diz respeito à *res*, próxima da matéria, enquanto a *forma* está diretamente unida aos acidentes daquela.

Guilherme propunha que as essências universais correspondiam às dez categorias aristotélicas, de modo que, assim como estas dez palavras estão na base de todas as outras (enquanto categorias gramaticais), as coisas significadas por estas palavras também estão no fundamento de todas as coisas reais (GUILFOY, 2005, seq. 2). Todavia, as categorias referidas por Aristóteles são até certo ponto informes: aos dez gêneros supremos, acrescentamos a diferença específica, resultando em espécies diversas (que, tomadas como gênero, recebem novas diferenças específicas e geram novas espécies e assim sucessivamente, até chegarem na espécie especialíssima, que não receberá mais diferenças específicas). Ora, como a diferença específica é o agente da diferenciação das espécies, e esta é um acidente (sob o ponto de vista do gênero), nada mais natural que o mestre de Champeaux compreendesse que a diversidade dos indivíduos (bem como das espécies) ocorresse por conta da multiplicidade dos acidentes. Como diz o próprio Guilherme de Champeaux:

Omnibus paene videtur quod ‘numerus’ istud nomen significet quandam rem generalem in essentia quae substantialibus formis affecta redigatur in species, scilicet in binarium numerum et ternarium et ceteras, huius numeri species binarius et ternarius numerus, illae speciales naturae per quandam accidentia indi viduantur, et **fiant res discretas in actu rerum**, scilicet binarius hic, hic ternarius, et similia, quae in natura rerum reperientur, quemadmodum animal illa res generalis per substantiales formas efficitur homo, hominem per accidentia efficitur Socrates, quae res una et eadem numero in actu rerum reperitur. Item dicitur <de> oratione, scilicet quod designet quandam rem universalem, quae sit dispersa per prolationes quae audiuntur et significant secundum quandam sententia<m>, vel per mensuras ipsis prolationibus

---

<sup>37</sup> “(1) uma substância material, (2) única, (3) presente nas diversas realidades, (4) que se diversificam unicamente pelas formas. Mais ainda: se essas formas pudessem se separar, (5) desapareceriam as diferenças entre as realidades diversificadas pelas formas e (6) permaneceria uma matéria essencialmente a mesma – *eadem essentialiter materia* – o que é o mesmo, segundo uma expressão utilizada acima, a restar *eadem essentialiter substantia*”.

adhaerentes quae neque audiantur neque significant secundum aliam sententiam. [...] (IWAKUMA, 1999, p. 103)<sup>38</sup>(negrito meu).

Todavia, essa defesa de Guilherme de Champeaux não parte do pressuposto de que os gêneros supremos existem sem quaisquer acidentes, *ante res*: o mestre de Abelardo argumenta que os gêneros e espécies têm o seu ser nas coisas individuais, e que os universais podem ser abstraídos a partir destes individuais. No entanto, os universais não são produto mental formado no final do processo de abstração, mas antes a realidade metafísica revelada pelo processo (GUILFOY, 2005, seq. 2)<sup>39</sup>.

King sumariza toda esta discussão em três teses: (1) o universal de Champeaux é um universal boeciano (ou seja, tem em comum vários particulares em sua inteireza e não apenas em parte, simultaneamente e constitui a substância dos seus particulares); (2) o acréscimo das formas ao gênero determina a espécie; (3) o mesmo ocorre com o indivíduo em relação à espécie (2004, p. 67).

Finalmente, vale notar que Guilherme de Champeaux se considerava balizado, em sua teoria, pelas grandes autoridades no assunto. Não à toa um comentador do nível intelectual de Gilson (2001, p. 344–345), ao explicar a TEM utiliza-se diretamente da argumentação de Boécio – sugerindo a elevação que alcançava a discussão de Abelardo. Além disso temos o testemunho do próprio combatente de Pallet:

Quibus quidem Porfirius assentire máxime uidetur, cum ait: «Participatione speciei plures homines unus, particularibus autem unus et communis plures». Et rursus: «‘Indiuidua’, inquit, dicuntur huiusmodi, quoniam unumquodque

---

<sup>38</sup> “A quase todos parece que este nome “número” significa, na essência, algum gênero, cuja forma substancial se reduz na espécie, ou seja, nas espécies do número um, dois, etc. Por meio dos acidentes, essas espécies dos números são então privadas de sua natureza específica, **tornam-se indivíduos em ato e serão encontradas na natureza das coisas** - ou seja, neste dois, neste três e assim por diante -, de modo que, pelas formas substanciais, o gênero animal se torna homem; o homem, por acidente, torna-se Sócrates, o qual é uma coisa singular e, concomitantemente, universal. O mesmo se diz das proposições, sabendo que designam algum universal, que é aplicado por extensão pelos que ouvem e o significam de acordo com aquela sentença, ou, por estimativa deles mesmos, por extensão aplicam ao que não ouvem nem significam de acordo com uma outra sentença.”

<sup>39</sup> Sinalizamos aqui a nossa posição contrária a Cleber Eduardo dos Santos dias, que em sua dissertação “O problema da universalização em alguns textos lógicos de Pedro Abelardo” diz: “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” (DIAS, 2002, p. 26). De fato, para o mestre de Abelardo a essência de homem é uma só e os indivíduos se distinguem accidentalmente, como já sinalizamos. Isto não caracteriza uma postura *ante res*, todavia, pois as essências estavam, segundo Champeaux, materialmente e essencialmente presente em cada indivíduo.

eorum consistit ex proprietatibus quarum collectio non est in alio» (2012, parag. 25)<sup>40</sup>.

As explicações de Guilherme de Champeaux não convenceram o aluno. Em sua “*Logica Ingredientibus*”, quatro argumentos são dados contra tal teoria:

- 1) Ela se opõe à física, já que supõe os contrários num mesmo indivíduo (§26 a §28)
- 2) Ela reduz os seres às dez categorias, negando a sua diversidade (§29);
- 3) Ela não leva em conta a pluralidade numérica das substâncias (§30) e,
- 4) Ela não leva em consideração certos aspectos dos conceitos de substância e acidentes (§31).

Inicialmente, Abelardo afirma que a física se opõe às teorias de seu professor (2012, parag. 26). Ora, é sabido que um mesmo gênero abriga várias espécies: o gênero animal, por exemplo, abriga as espécies humana e asinina. Ora, se um gênero está inteiramente presente no indivíduo, é de se esperar que num mesmo indivíduo humano se encontre tudo aquilo que é do gênero animal, inclusive aquilo que é de outras espécies (haja vista que todas as espécies estão contidas no gênero). Mais ainda: o que difere o ser humano dos demais animais é a racionalidade. Abelardo argumentará que, para seu mestre, o indivíduo humano abrigaria em si a racionalidade e a irracionalidade, uma vez que ambos estão contidos no gênero animal; em conclusão, o animal racional seria o irracional, de modo que os contrários estariam presentes simultaneamente no mesmo. Não apenas isso: Abelardo recorre à autoridade de Aristóteles, a partir da argumentação presente no livro das *Categorias VI, 5b30-6a11*. Ao expor sobre a categoria da “quantidade”, o discípulo de Platão esclarece que esta não comporta os contrários, que são relativos<sup>41</sup>. Valendo-se de tal explicação, o mestre de Pallet faz notar que, se os contrários estão presentes num mesmo indivíduo, como a TEM defenderia, então não são absolutamente contrários.

---

<sup>40</sup> “Com esses Porfírio parece concordar plenamente, ao dizer: Pela participação da espécie muitos homens são um só, mas nos particulares o único e comum é muitos. E acrescenta que os indivíduos são ditos tais porque cada um deles resulta das propriedades cuja coleção não se encontra em nenhum outro” (ABELARDO, 2005, p. 55–56).

<sup>41</sup> “Se concedermos, a favor do argumento, tanto que *grande* é o contrário de *pequeno* quanto que uma e a mesma coisa pode ser no mesmo momento tanto grande quanto pequena, uma coisa será o seu próprio contrário. Isso é, todavia, impossível: nada pode ser contrário a si mesmo. A conclusão é que estamos impossibilitados de descrever *grande* e *pequeno*, *muito* e *pouco* como contrários. Tampouco poderiam estes termos ter contrários, ainda que alguém os classificasse como termos não de relação, mas de quantidade”. (ARISTÓTELES, 2010, p. 52–3)

O parágrafo seguinte, de número 27, condensa uma objeção à interpretação tão radical de Aristóteles: *Sed fortassis dicetur... Mas pode-se explicar* que estes termos seriam menos contrários caso estivessem presentes no mesmo indivíduo, mas daí não se segue que sejam menos contrários por estarem presentes simultaneamente nos mesmos gêneros e espécies.

À tal objeção, cuja autoria cremos ser de seu mestre de Champeaux, Abelardo apresentará, nas linhas seguintes, uma contra argumentação que beira o deboche – e que certamente constrangeu muito seu professor. Antes de avançarmos no texto da *Logica Ingredientibus*, gostaria de lançar novo olhar para a referida objeção, contribuindo com a tese de que o mestre de Abelardo não era tão estulto quanto seu discípulo o descreve: embora de modo obscuro, Guilherme de Champeaux supõe uma separação entre a realidade dos gêneros e espécies e a realidade dos indivíduos. Evidentemente que, para este intelectual, esta divisão não diz respeito a uma separação radical entre ambos, como pensava seu aluno, mas, para que o argumento da impossibilidade de existência dos contrários no indivíduo não atinja também os gêneros e as espécies, é necessário que exista uma linha de divisão, mesmo que tênue, entre ambas as realidades. Um século adiante, Tomás de Aquino, em seu opúsculo *De ente et essentia (capítulo 2)*, defenderá tese semelhante, ao diferir as essências de um humano individual e de uma espécie “humano” através da *materia signata*; de modo semelhante, afirma que tudo que está na espécie, também está no gênero, de modo indeterminado. Através destes matizes, Tomás consegue manter presente a ideia de que um gênero encerra em si todas as espécies sem deixar de lado as diferenças específicas – como fez (ao menos na visão de Abelardo) Guilherme de Champeaux. Não é o caso de afirmar que a explicação tomasiana tenha como pano de fundo a disputa do século XII, tampouco especular sobre a proximidade entre palatino e o aquinate<sup>42</sup>; mas não é difícil perceber certas semelhanças, tampouco

---

<sup>42</sup> Enquanto a ausência de referências aos autores do século XII na obra de Tomás de Aquino é o suficiente para afirmar que a explicação do angélico não envolvia a discussão dos seus antecessores do século anterior, é certamente mais difícil argumentar que Abelardo não poderia seguir a linha de um realismo moderado, sobretudo se compreendemos que sua crítica ao realismo está relacionada a teorias com inúmeros “flancos”, inexistentes nas suas formas mais refinadas. É possível que tais críticas encaminhassem Abelardo para um realismo moderado? A discussão é levada em consideração pelos comentadores. Para Thompson, “Pedro Abelardo construiu uma síntese em sua LI e abriu o caminho para o ‘realismo moderado’ de Tomás de Aquino no século XIII” – “Peter Abelard hammered out a synthesis in his *Logica Ingredientibus* and opened the way to Thomas Aquinas’s “moderate realism” in the thirteenth century” (1995, p. 409–10). Gilson, em contrapartida, afirma que “Ele não se encontra numa linha ideal que ligaria Aristóteles a santo Tomás de Aquino, mas antes na que ligaria a gramática especulativa a Guilherme de Ockham” (2001, p. 350). Contrariando o espírito belicoso de Abelardo, não nos arriscamos a tomar, neste momento, posições em favor de um ou de outro; apenas assinalamos que a discussão existe.

nos parece impossível supor que aquilo que o mestre de Abelardo tinha como intuição confusa foi melhor sistematizado por Tomás, balizado pelas obras de Aristóteles indisponíveis no século anterior.

Sem poder recorrer ao angélico, Guilherme de Champeaux sofre novos reveses em sua contra argumentação, num dos trechos mais icônicos do livro estudado:

Quod etiam sic ostenditur: Vere rationalitas et irrationalitas in eodem individuo 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 Burnellus, quia scilicet 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 est 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 forme Burnelli sunt Burnellus, cum iam accidentia essent substantia, neque material simul et forme Burnelli sunt Burnellus, cum iam corpus et non corpus esse corpus necesse esset confiteri (2012, parag. 27)<sup>43, 44, 45</sup>.

Abelardo argumenta que os acidentes de um indivíduo não podem, obviamente, compor sua substância. Mas o que Guilherme de Champeaux diz, claramente, é que são os acidentes os elementos de distinção entre os indivíduos. Para compreender a substância

---

<sup>43</sup> 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 isso, 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 verdade 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 (2005, p. 57–9).

<sup>44</sup> O leitor notará que a tradução de Nascimento, citada na nota anterior, utiliza o termo “asno” para o termo latino “Burnello”. Isso se deve porque “Burnello” é um nome próprio, utilizado amplamente para nomear asnos – em nossa língua, temos alguns nomes comuns, mas que se referem a outros animais: é o caso dos nomes “Rex” ou “Alazão”, que uma vez ouvidos, remetem frequentemente ao cão e ao cavalo, respectivamente; utilizando-se deste nome próprio, Abelardo está indicando que quer restringir a discussão a um indivíduo apenas, e não à espécie asinina tomada como um todo; não há uma comparação entre Sócrates e a espécie do asno, mas entre Sócrates, indivíduo da espécie humana, e Burnello, indivíduo da espécie asinina.

<sup>45</sup> Diante deste argumento, conjectura Estêvão: “Podem-se imaginar as risadas que essa argumentação deve ter suscitado na classe quando apresentada pela primeira vez, provavelmente na época em que Abelardo ainda era aluno de Guilherme” (2015, p. 43). De fato, se a exposição do argumento em aula foi algo semelhante ao que está escrito, deve ter causado grandes risadas por parte da plateia e grande mal-estar da parte do mestre.



de Sócrates, dever-se-á remover-lhe todos os acidentes; de modo semelhante procede-se com o asno. Ora, sem estes acidentes, resta o que lhes é comum, de modo que já não é mais possível distinguir um asno de um ser humano. Prova, deste modo, que Sócrates é um asno – o que é absurdo. O contra-argumento de Champeaux cai por terra.

Dada a dificuldade deste argumento, é conveniente que nos detenhamos nele de modo pormenorizado, como o fez Tarlazzi (2014, p. 9–11), que nos auxiliará, junto de outros comentadores, neste percurso.

Abelardo inicia sua explicação pela conclusão do seu argumento:

(1) Vere rationalitas et irrationalitas in eodem individuo sunt

Que decorre da generalização da conclusão de que ambos se encontram em Sócrates:

(2) quia [rationalitas et irrationalitas] in Socrate [sunt].

Como Abelardo chega à estranha conclusão de que a irracionalidade e a racionalidade estão ambas em Sócrates? Tendo como premissas que

(3) [Rationalitas et irrationalitas] simul sunt in Socrate et Burnello.

(4) Socrates et Burnellus sunt Socrates.<sup>46</sup>

Que Sócrates seja racional e o asno Burnello, irracional, tanto Tweedale quanto Tarlazzi concordam que se trata de um pressuposto óbvio. Aquele ainda acrescenta que, no modo de pensar medieval, estes termos são absolutamente contraditórios (1976, p. 100). Abelardo deverá, na sequência, provar a sentença (4), que é obtida a partir de uma simples inversão; Sócrates e Burnello são Sócrates

(5) quia Socrates est Socrates et Burnellus

Sentença que se prova, por sua vez, pelo fato de que

(6) Socrates est Socrates

(7) Socrates est Burnellus

---

<sup>46</sup> O leitor notará que as premissas deste argumento estão transpostas. Na sua investigação do argumento, Tarlazzi já faz a correção da ordem das mesmas; no entanto, a sequência invertida das premissas foi mantida neste trabalho propositalmente: não obstante um lógico rigoroso, Abelardo não se esquece do componente retórico de sua apresentação, que seria maculada caso as premissas fossem apresentadas na ordem tradicional.

Enquanto a proposição (6) é tautológica, a seguinte consiste no ponto fulcral do argumento. Sua validade dependerá de um astucioso argumento, qualificado como “espantoso sorites” por Jolivet (1982, p. 216) e que também pode ser interpretado como uma *reductio ad absurdum*, obtido das proposições (10) e (11), sendo que a proposição (10) é a conclusão do argumento que contém como premissas as proposições (8) e (9):

- (8) Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis est illud quod est in Burnello aliud a formis Burnelli.
- (9) Sed quicquid est in Burnello aliud a formis Burnelli est Burnellus.
- (10) Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis est Burnellus.
- (11) Socrates sit illud quod aliud est a formis Socratis

A premissa (8) é formulada a partir da própria compreensão de universal do mestre de Champeaux; de fato, conforme depende-se da explicação acerca da TEM, nas páginas acima, Guilherme pode muito bem concordar e lecionar que o que não individualiza Sócrates ou Burnello são justamente os universais aos quais Sócrates e Burnello pertencem. Resta então a justificativa para as proposições (9) e (11); como são equivalentes, uma dizendo respeito a Sócrates, outra a Burnello, Abelardo só precisará se deter em uma delas.

Conforme Tarlazzi (2014, p. 11), “when we read, in premise (9), that Burnellus is ‘all that is in Burnellus apart from the forms of Burnellus’, this means that Burnellus is its matter”<sup>47</sup>. Isto ocorre porque existem três modos de considerar as relações entre matéria e forma no referido asno:

- (a) Burnello é somente suas formas
- (b) Burnello é um conjunto entre forma e matéria
- (c) Burnello é a sua matéria.

Conforme argumenta Abelardo, apenas a alternativa (c) é válida, pois a primeira opção transformaria os acidentes em substâncias:

- (12) neque forme Burnelli sunt Burnellus, cum iam accidentia essent substantia,

E a segunda alternativa, certamente mais interessante que a primeira, também geraria conflitos:

---

<sup>47</sup> “Quando lemos, na premissa (9), que Burnello é ‘tudo o que está em Burnello exceto das formas de Burnello’, isto significa que Burnello é sua matéria”.

(13) neque material simul et forme Burnelli sunt Burnellus, cum iam corpus et non corpus esse corpus necesse esset confiteri

O modo (c), portanto, é o único que pode ser validamente aceito pelo seu adversário de Champeaux, e o que sustenta a premissa (9) e sua gêmea (11). Mas enquanto a alternativa (a) é claramente falsa, porque motivo é necessário negar que Burnello seja um composto entre matéria e forma? Para Tweedale (1976, p. 98–107), é evidente que Burnello não possa ter suas formas acidentais: os acidentes não subsistem em si mesmos, mas apenas em outras substâncias, e considerá-los como substâncias seria uma transgressão categorial. A quarta objeção de Abelardo, conforme este comentador, relaciona-se a isso. Nela, Abelardo lembra que, embora os acidentes sejam agentes individuadores, não fazem parte das substâncias individuais. Pensar deste modo seria transformar os acidentes em substâncias. Que não possa ser considerado a união da matéria e das formas, no entanto, é mais complexo, e poderia ser defendido pelo mestre de Abelardo. Para Tweedale, a refutação abelardiana ocorreu ao ponderar a questão a partir das relações mereológicas que suscita. Ao aceitar a tese (b), os defensores da TEM estariam dizendo que um universal, por exemplo um corpo, seria um *todo* universal e, ao mesmo tempo, uma *parte* do indivíduo. Neste caso, enquanto todo universal, predicado dos indivíduos, Burnello seria um corpo. Mas o corpo é apenas uma parte de Burnello, já que ele depende também das formas, que são incorpóreas. Deste modo, um mesmo corpo abrigaria em si o corpo e o não-corpo, o que é absurdo.

Ao avaliarmos de modo mais cauteloso as alternativas refutadas pelo peripatético palatino (sobretudo a controversa alternativa ‘b’ supracitada), convém que abordemos também a discussão relativa ao termo ‘*non corpus*’, presente na proposição (13). Isso porque no manuscrito não há o termo ‘*non*’, mas ‘*iam*’. Três palavras que alteram radicalmente o sentido da frase, no momento mais fundamental do texto. É natural, portanto, que os comentadores tenham divergido na questão. Além da interpretação de Tweedale, que endossa a correção do manuscrito, já apresentada (e por nós endossada), gostaríamos de apresentar as posições de Alain de Libera e Peter King.

A interpretação mais divergente acerca da questão é, certamente, a de Alain de Libera (1999, p. 321–7). Para este autor, não há sequer a necessidade de perguntar se a refutação de Abelardo envolvia o ‘*iam corpus*’ ou o ‘*non corpus*’, uma vez que não há qualquer tipo de refutação. Libera afirma que todo o parágrafo 27 consiste numa longa exposição da resposta dos defensores da TEM, sendo que não há qualquer contrapartida de Abelardo para esta defesa. Em suma, para Libera toda esta terceira parte trata de uma

confissão feita pelos defensores da TEM, de que não é errado admitir que os contrários estão no mesmo objeto, do mesmo modo com que estão nas espécies e nos gêneros. Confissão esta que implicitamente se opõe a Aristóteles. Para Tarlazzi, no entanto, a aceitação da teoria de Alain de Libera implicaria em confusão na compreensão do início deste mesmo parágrafo, uma vez que está escrito que

rationalitas et irrationalitas minus sunt contraria quod taliter reperiuntur in eodem, scilicet eodem genere uel in eadem specie, nisi scilicet in eodem individuo fundentur (*grifos meus*) (2012, parag. 27)<sup>48</sup>.

Ademais, não parece natural que Guilherme de Champeaux ou qualquer outro defensor da TEM faria tal afirmação, demonstrando positivamente que Sócrates é racional e irracional. À tal objeção, subscrita por este autor, acrescentamos que dificilmente algum medieval se oporia diretamente a qualquer daqueles que compunham a “autoridade” da época. Se o próprio Abelardo, que mais tarde escreveria o irreverente *Sic et Non*, coletando argumentos opostos entre as autoridades, deixa claro que seu objetivo não é questioná-las em si mesmas, mas dirimir as eventuais dúvidas, quanto mais alguém que gozava do *status quo*, como era o caso de Guilherme de Champeaux, à frente da maior escola de Paris na época da querela, e futuramente elevado ao episcopado.

Acrescenta-se, ainda, que tal interpretação obscurece a psicologia do autor da obra. Levando em consideração o próprio espírito belicoso de Abelardo, e o tom solene com que anuncia a vitória sobre seu inimigo, é muito difícil que apresentasse, em seu livro, apenas o argumento de seu professor, sem questioná-lo. Mesmo que a vitória de Abelardo não tenha sido tão clamorosa quanto ele mesmo narra, duvidar que este tenha tido um bom resultado na querela é duvidar do texto da *Historia Calamitatum* como um todo. Se não quisermos desprezar a fonte, mas aprender com ela, poderemos perceber que: houve um debate sobre a questão dos universais; após o debate, Guilherme de Champeaux perde a licença para ensinar. Numa das cidades mais importantes do ocidente medieval, este mestre certamente possuía muitos inimigos; mas igualmente possuía muitos bons amigos. Para que perdesse sua prestigiada posição como professor de dialética, é certo que tenha ocorrido algo muito grave e contundente: como uma refutação de Abelardo.

---

<sup>48</sup> “racionalidade e 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” (2005, p. 57)

Peter King (2004, p. 66–70), por sua vez, vê nas últimas linhas deste denso parágrafo 27 uma refutação Abelardiana, mas não porque ‘o corpo e o não-corpo estejam num mesmo corpo’, e sim seguindo o original ‘o corpo e aquilo que já é um corpo estejam num mesmo corpo’. Este comentador, tentando compreender o “background” do raciocínio do palatino, argumenta que a diferença específica compõe a parte da essência material, não sendo apenas um acidente. Sob este ponto de vista, “racionalidade” é sinônimo de “animal racional”. Resulta que, quando um defensor da TEM sustenta que Burnello é a combinação da matéria e das formas, estaria combinando a essência material com a essência material informada, o que não faz sentido. Tarlazzi (2014, p. 15–16) desafia o raciocínio de King de três maneiras: 1) esta teoria faz referência a um conhecimento implícito, não abordado por Abelardo em nenhum momento de seu livro – contrariando a sua tendência a explicitar inclusive os passos óbvios como o caso das sentenças (4, 5); 2) o termo *iam* é utilizado de modo diferente na mesma frase, o que não parece muito comum. Ademais, a segunda utilização do termo, junto de um substantivo, contraria o uso corrente do mesmo na língua latina. 3) A expressão defendida por King não parece absolutamente contraditória, como deveria ser para uma refutação completa de seu adversário. Tarlazzi conclui que é muito mais fácil defender a tese de que o copista, influenciado pelo termo *iam* corretamente empregado na primeira vez, enganou-se e o repetiu duas palavras adiante, no lugar do trecho em que deveria estar presente o termo *non*.

Tendo sido derrotado por argumento tão sólido, e de modo a preservar sua teoria, Guilherme de Champeaux apresenta um novo contra-argumento:

Sunt qui diffugium querentes uerba tantum calumnientur huius propositionis ‘animal rationale est animal irrationale’ non sententiam, dicentes quidem id utrumque esse, non tamen per hec uerba proprie hoc ostendi ‘animal rationale est animal irrationale’, cum uidelicet res, etsi eadem, aliunde ‘rationalis’, aliunde ‘irrationalis’ dicatur, ex oppositis scilicet formis (2012, parag. 28).<sup>49</sup>

O que esse contra-argumento visa esclarecer é que não é possível compreender a noção de “animal racional” e “animal irracional” do mesmo modo numa mesma coisa. A crítica deveria recair, segundo este contra-argumento, às palavras da proposição, mas não

---

<sup>49</sup> 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 ele é tanto um quanto 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 de formas opostas. (ABELARDO, 2005, p. 59)

à sentença. Por outro lado, Abelardo afirma que se este fosse o caso, a frase “o animal racional é o animal irracional” seria tão verdadeira e legítima quanto “o animal branco é o animal ambulante” ou ainda “o animal racional é o animal mortal”, o que não é o caso<sup>50</sup>.

Não obstante o magistral argumento, Abelardo ainda apresenta mais três questionamentos. Segundo o filósofo, a TEM negaria a diversidade dos seres, que estariam reduzidos às dez categorias aristotélicas, sem quaisquer possibilidades de distinguirmos dois indivíduos, haja vista que não diferiam entre as essências e as formas; não criaria multiplicidade, uma vez que um indivíduo não é necessariamente múltiplo por receber múltiplas formas; finalmente, ela distorceria os conceitos de substância e acidentes ao supor que os próprios acidentes constituam os indivíduos.

Curiosamente, após analisar o primeiro argumento contra a TEM, Peter King desconsidera os dois seguintes e parte logo para o último, que chama de “segunda objeção à TEM” (2004, parag. 69). Tweedale também analisa o texto de modo similar (1976, p. 107–109). Esta irreverência se deve ao fato de que, enquanto a *reductio* de Abelardo dirige-se à primeira tese de Champeaux, supracitada, o último argumento refere-se à segunda tese, a respeito da individuação – que seria, na teoria criticada, um caso especial da relação entre espécie e gênero.

Longe de se manter numa discussão meramente linguística, o que Abelardo reflete, nessa crítica, é sobre a própria natureza daquilo que é accidental: “*quod adest et abest praeter subiectii corruptionem*” (PORFÍRIO, 1998, cap. 6)<sup>51</sup>. Ora, se o que individualiza Sócrates ou Burnello são justamente os seus acidentes, eles já não podem deixar de existir em Sócrates ou Burnello sem que aquilo que estes indivíduos são seja afetado. Se o que define o indivíduo Sócrates é a presença de determinadas categorias accidentais (como por exemplo “grego” ou “mestre de Platão”), então se concebermos um ser humano sem estes acidentes, não estaremos concebendo o indivíduo Sócrates, do mesmo modo que, se concebermos um animal não dotado de racionalidade não estaremos concebendo, jamais, um ser humano, pois o ser humano jamais prescinde de sua

---

<sup>50</sup> A crítica de Abelardo, acima explicada (corresponde à p.11, 10-24 da edição de Geyer) pode ser dividida em dois momentos: o primeiro, em que Abelardo afirma, que, pela TEM, o “animal formado pela racionalidade é o animal formado pela irracionalidade”, seguido de uma explicação baseada na não-contrariedade dos opostos. Este segundo contra-argumento apresentado por Champeaux considera mais a primeira parte da crítica abelardiana, enquanto o primeiro contra-argumento que trabalhamos analisa a segunda parte do argumento.

<sup>51</sup> “É o que pode aparecer e desaparecer sem provocar a destruição do sujeito” (PORFÍRIO, 2002, p. 51).

racionalidade; não à toa Tweedale ressalta a intrínseca ligação entre esta refutação e o primeiro argumento:

This argument works only if we have already accepted the refutation of material essence realism previously described. Otherwise, the realist could maintain that the accidents making Socrates Socrates are not in Socrates as in a subject, although they are in man as in a subject. I.e. he could deny the principle that whatever is in a universal or second substance is also in some individual or first substance under that universal. But Abelard's previous arguments show that on the realist theory Socrates is man, and indeed any individual is any species or genus over it; consequently the principle would hold even for the material essence theory (1976, p. 109)<sup>52</sup>.

Em suma, aquilo que individualiza Sócrates deixa de ser acidental e passa a ser essencial. Nesse sentido, seria dar prioridade ao acidente sobre a substância, o que suscita uma verdadeira confusão sobre as cinco vozes e o que indicam.

Finalmente, é nítida a diferença entre o primeiro argumento e os outros três: enquanto estes apenas reúnem de modo sucinto os seus argumentos, o primeiro é mais abrangente e, de certo modo, perturbador: carrega consigo o debate entre os pares, fazendo notório o caráter coletivo da práxis filosófica e do florescente método escolástico. Abelardo é mais cauteloso em seu primeiro argumento, e não há porque duvidar que seja ele o motivo do entrave com seu mestre; se os outros argumentos também tivessem sido discutidos como o primeiro, é provável que apareceriam de modo mais sofisticado no texto; ao contrário, aparecem como desdobramentos do primeiro argumento, como meio de reforçar uma refutação que já foi feita, mais do que promover o debate. A suposição de que o primeiro argumento analisado é uma transcrição que Abelardo faria, anos mais tarde, de seu debate em sala de aula – como já vinha evidenciando no decorrer da exposição – não precisa ser descartada como uma hipótese qualquer.

Conclui o combatente de Pallet: “*Ex his itaque manifestum est eam penitus sententiam ratione carere qua dicitur eandem penitus essentiam in diuersis simul consistere*” (2012, parag. 31)<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> “Este argumento funciona apenas se nós tivermos aceitado a refutação do realismo da essência material previamente descrito. De outro modo, o realista poderia manter que os acidentes que fazem Sócrates Sócrates não estão em Sócrates como em um sujeito, ainda que eles estejam no homem enquanto num sujeito. Por exemplo, ele poderia negar o princípio de que qualquer coisa que é um universal ou substância segunda está também em algum indivíduo ou numa substância primeira sob o universal. Mas os argumentos prévios de Abelardo mostram que na teoria realista Sócrates é homem, e verdadeiramente qualquer indivíduo ou qualquer espécie ou gênero acima disto; consequentemente o princípio poderia sustentar mesmo para a teoria da essência material”.

<sup>53</sup> “Em consequência disso, é claro que carece totalmente de razão a sentença pela qual se diz que a essência absolutamente idêntica existe simultaneamente em diversos.” (ABELARDO, 2005, p. 61).

### 3.2. A TEORIA DA INDIFERENÇA (*IDENTITAS SECUNDUM INDIFFERENTIAM*)

O tempo em que Abelardo ficou sob a tutela de Guilherme de Champeaux foi relativamente curto. Segundo Marenbon (2006, p. 14), Abelardo foi estudar em Paris por volta de 1100, e logo em seguida, em 1102, já está ele mesmo lecionando em Corbeil. Mas à rápida ascensão, acrescenta-se similar queda. Em 1104, Abelardo retoma sua terra natal, na Bretanha, para (segundo ele) se tratar de uma enfermidade. Conveniente moléstia, aliás. Conforme indica Estêvão (2015, p. 10–11), a escola que Abelardo abre em Corbeil está nas terras do conde Eudes, que por sua vez é fiel aliado de Estêvão de Garlande, chanceler do rei, arqui-diácono de Paris e o adversário mais poderoso de Guilherme de Champeaux. A doença de Abelardo coincide com um período de sangrenta guerra entre o clã de Garlande e o clã rival dos Rochefort na busca pelo trono real. Finda a contenda, a saúde de Abelardo se recupera.

Quatro anos mais tarde retornaria a Paris e novamente procuraria o mestre, desta vez situado na abadia de São Vitor, solicitando novas aulas. É novamente acolhido por Guilherme, que desta vez já havia assumido a vida religiosa (algum tempo depois, tornar-se-á bispo de Châlons, o que leva Abelardo a acusá-lo de abraçar o estado religioso apenas pelo intuito episcopal (ESTÊVÃO, 2015, p. 11)). É nesse momento que Abelardo traz novos problemas a seu mestre: Guilherme havia, de fato, refletido sobre os argumentos de Abelardo e aderido à outra teoria, em que a identidade da essência é substituída pela indiferença, mas esta resposta não pareceu suficiente para seu aluno.

Nesta segunda fase, Guilherme de Champeaux defendia que as essências de cada indivíduo seriam realmente diferentes, não existindo indivíduos comuns nem em matéria nem em forma – e aqui fazemos uma ressalva: a palavra “forma” não indica a forma substancial, mas a forma accidental. Observemos o relato do próprio Abelardo:

Unde alii aliter de uniuersalitate rerum sentientes 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 hec non est illa (...) Cum autem omnes res ita diuersas ab inuicem esse uelint ut nulla earum cum alia uel eandem essentialiter materiam uel eandem essentialiter formam participet, uniuersalitatem tamen rerum adhuc retinentes, ‘idem’, non essentialiter quidem sed indifferenter, ea que discreta sunt appellant, ueluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis, {fol. 3ra} et eosdem quos ‘singulares’ dicunt secundum



discretionem, ‘uniuersales’ dicunt secundum indifferentiam, id est similitudinis conuenientiam (2012, parag. 32)<sup>54</sup>.

Esta nova posição escapa das objeções precedentes porque assume que à cada indivíduo corresponde não apenas acidentes diferentes, mas a própria essência dos indivíduos é diferente. Destarte, o acidente não é mais o único elemento chave para a diferenciação dos indivíduos. A dificuldade surge no momento em que é preciso investigar como se dá a universalidade das essências, motivo pelo qual se recorre à noção de indiferença. Aqui, este termo é entendido no seu sentido lógico de “não-diferença” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 53). Propõe-se que as coisas são as mesmas, se não essencialmente, ao menos indiferentemente. É a ausência de diferença das formas de uma espécie que as torna semelhantes: em outras palavras, diremos que são semelhantes porque não são diferentes. Conforme o exemplo dado pelo próprio Abelardo, “*ueluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt*”<sup>55</sup>, isto é, Sócrates e Platão são diferentes em si mesmos, mas indiferem na humanidade de modo que tomam parte de um mesmo universal. Nas palavras de Leite Jr (2001, p. 54),

Essa concepção, mais moderada que a teoria da essência material, ainda mantém a noção de existência de uma *res* universal, expressa pela não-diferença entre os homens, ou seja, no ‘*ser homem*’. Ora, os mesmos indivíduos são designados universais, quando se atenta para sua não-diferença e semelhança, e singulares se, ao contrário, é considerada sua distinção.

Conforme nos apresenta em LI, a TI tem duas vertentes: alguns defendem que a coisa universal esteja na *coleção* de vários; outros defendem uma *conveniência* entre os indivíduos, tomados não em seu aspecto individual, mas enquanto espécie<sup>56</sup>. Sem nos

---

<sup>54</sup> Por isso, outros são de parecer diferente quanto à universalidade e, aproximando-se mais da determinação da coisa, afirma 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, está na outra; 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 (...) 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 (2005, p. 61–62).

<sup>55</sup> “todos os homens distintos em si mesmos são o mesmo no homem” (ABELARDO, 2005, p. 62)

<sup>56</sup> Estas teorias são identificadas por Alain de Libera, respectivamente, com as teses de Joscelino de Soissons e Gualtério de Mortagne. A identificação das refutações de Abelardo com estes autores, todavia, não é um consenso entre as autoridades.

indicar qual é a linha tomada por Guilherme de Champeaux, conforme aponta Bertelloni (1986, p. 61), Abelardo responde a ambas.

### 3.2.1. Teoria da Coleção

A primeira tese investigada pelo mestre de Pallet é a Teoria da Coleção (TCI). Nela, a coisa universal é concebida numa coleção de vários elementos. Platão e Sócrates não são espécies, mas se reunirmos todos os seres humanos (tomados indiferentemente) numa mesma coleção, então teremos a espécie “humano”, e tomando todos os animais (indiferentemente), teremos o gênero “animal” e assim por diante.

Nam quidam 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 que est ‘homo’ dicunt et omnia animalia simul accepta genus illud quod est ‘animal’, et ita de ceteris. Quibus illud Boecii consentire uidetur: «Species nil aliud esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum substantiali similitudine, genus uero ex specierum similitudine» (2012, parag. 33)<sup>57</sup>.

Em outras palavras, uma coleção de muitos seres tomados indiferentemente (em suas semelhanças) formam as espécies e os gêneros: o universal está na coleção de todos os individuais tomados indiferentemente. Como esclarece Tweedale (1976, p. 113–4), a noção de coleção não é assumida no mesmo sentido em que atualmente se apresenta na lógica matemática. Antes de ser um conjunto com vários membros, a coleção relaciona partes com o todo.

Arlig enuncia dois princípios que constituem a base das crenças dos colecionistas:

- (I) A universal is an integral collection of particulars.
- (II) Predication is explained in terms of mereological relations between these particulars (2005, p. 277).

Com a premissa (II), os colecionistas supõem que o universal é predicado de seus sujeitos “por partes” (*per partes* (ABELARDO, 2012, parag. 35)). Desta forma, estariam dispostos a explicar frases como:

---

<sup>57</sup> ... pois *alguns* não admitem a coisa universal senão na coleção de vários. De maneira alguma chamam Sócrates e Platão, por si mesmos, de 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.* (ABELARDO, 2005, p. 62)

(1)  $s$  é  $M$ .

(2)  $s$  é  $M$  e  $p$  é  $M$  (e  $s$  é não-idêntico a  $p$ ).

Parafrazeando-as nas seguintes sentenças:

(1\*)  $s$  é  $M$  porque  $s$  é parte da coleção dos  $M$ .

(2\*)  $s$  é  $M$  e  $p$  é  $M$  porque  $s$  e  $p$  são, ambos, partes da coleção dos  $M$ .<sup>58</sup>

A compreensão do sentido mereológico de coleção é fundamental, pois dela depende toda a crítica de Abelardo. Como aponta Leite Júnior (2001, p. 55), a distinção, de cunho aristotélico, entre todo integral e todo universal é o que está no centro do argumento, afirmando que os defensores da TCI desconhecem a definição de universal.

De fato, as seis objeções que Abelardo elenca contra a TCI, em seu §35, são:

1. Conforme esclarece Boécio, o universal deve estar inteiro em cada um, não pode estar parcialmente nos indivíduos. Se a espécie tem de ser predicada de muitos para que seja universal, está presente nos indivíduos apenas parcialmente.
2. Um individual também poderia ser predicado de muitos conforme suas diferentes partes, de modo que seria um universal.
3. Vários indivíduos seriam tomados como universais, o que significa que a coleção inteira destes indivíduos carregasse em si muitas espécies.
4. Se quaisquer coleções são um universal, então a coleção inteira das substâncias é um gênero generalíssimo. Se retirarmos desta coleção uma substância enquanto as outras permanecessem, teríamos, nas substâncias, muitos gêneros generalíssimos.
5. O todo universal é anterior aos indivíduos, enquanto a coleção é posterior.
6. Conforme a autoridade de Boécio, no todo integral da coleção, a parte não é o mesmo que o todo, enquanto no todo universal a espécie é sempre o mesmo que o gênero.

---

<sup>58</sup> As sentenças em questão tratam-se de uma adaptação da versão original fornecida por Arlig, já referenciado.

A quarta objeção carrega uma contrariedade: “Sed fortasse dicetur nulla collectio que inclusa sit in generalissimo, esse generalissimum.” (2012, parag. 35)<sup>59</sup>. Ao que Abelardo responde:

Sed adhuc oppono quod si, una separata de substantiis, collectio residua non sit generalissimum et tamen adhuc uniuersalis substantia permanet, oportet eam speciem esse substantie et coequam speciem habere sub eodem genere. Sed que potest ei esse opposita, cum uel species substantie in ea prorsus contineatur uel eadem cum ea indiuidua communicet, sicut animal rationale, animal mortale (2012, parag. 35)<sup>60</sup>.

Conforme esclarece Arlig (2005, p. 271), a TCI parte da sombra da autoridade de Boécio, que embora não concorde com a noção de que o Todo Universal é um tipo de Todo Integral, através de algumas ambiguidades na explicação sobre os universais permite este tipo de interpretação. Curiosamente, o último argumento de Abelardo arrebanha para si a posição de Boécio, quando toda a TCI é fundamentada nesta autoridade.

Em sua *Metafísica* (1023b26 - 1024a11) (2002, p. 255–6), Aristóteles aponta que o todo pode ser compreendido em dois sentidos: “numa unidade como cada uma das partes” ou na “unidade resultante do conjunto delas”. Deste modo, o primeiro se predica de uma parte inteira, como um cavalo ou um homem, enquanto o segundo é predicado de todas e cada uma das partes que contem em si: “animal” contém em si o cavalo, o homem, etc. Ora, o universal corresponde ao todo universal: está inteiramente em cada parte (um homem é animal, um cavalo é animal, etc); mas o erro dos colecionistas é tomar o universal como participante do todo integral, isto é, como se o “animal” fosse a reunião de muitas partes como partes (membros) do corpo são parte do corpo sem serem o corpo completo. Para exemplificar ainda mais, dizemos que um braço é braço de um corpo, mas não é em si mesma corpo, enquanto o cavalo é parte do “animal”, e é em si mesmo “animal”. Nas palavras de Nascimento:

(...) os partidários de tal opinião não percebem que uma coleção é um todo integral que resulta da soma de suas partes, o que a distingue radicalmente do todo universal que é anterior aos indivíduos, e está todo inteiro em cada um

---

<sup>59</sup> “*Mas talvez se dirá* que nenhuma coleção incluída num gênero generalíssimo é gênero generalíssimo.” (2005, p. 64)

<sup>60</sup> “Todavia, eu ainda rebato tal argumento, pois se a coleção restante, uma vez separada das substâncias, não constitui um gênero generalíssimo, embora permaneça uma substância universal, então é necessário que ela 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?” (2005, p. 64)

deles, sendo mesmo a parte idêntica ao todo como a espécie é o mesmo que o gênero quando referidos a um indivíduo (2005, p. 25).

Entretanto, não basta a crítica sobre a falta de clara distinção entre o Todo Universal e o Todo Integral. Segundo Abelardo, é preciso ainda perceber que as noções de identidade sincrônica e condições de persistência do universal, tomadas na ótica dos colecionistas, são inconsistentes. Aquelas são questionadas porque no universal abrigar-se-iam muitas coisas que não são universais, estas, porque “*mereological essentialism should apply to the collection theorist’s universal wholes*” (ARLIG, 2005, p. 278)<sup>61</sup>.

A combinação destes três fatores é o que permite que coisas que não são tidas paradigmaticamente como *espécies, gêneros e acidentes* pelos filósofos medievais sejam também universais, como sugere Abelardo: “*Preterea et Socrates similiter de pluribus per partes diuersas diceretur, ut ipse uniuersalis esset*” (2012, parag. 35)<sup>62</sup>. Mas não apenas no caso em que o indivíduo Sócrates seja tomado como um universal (contendo partes materiais e formas) há uma confusão entre o singular e o universal, mas mesmo em coleções com mais de um individual. Vejamos esta questão com mais cautela: se algo é parte de um todo, então a parte deste algo também é parte do todo. Tomada a coleção de todos os Humanos, das quais Sócrates, Platão e outros seres humanos individuais fazem parte, então as partes de Sócrates também serão partes de todos os Humanos, mas em geral se concorda que a espécie humana não contém a mão de Platão ou a língua de Sócrates. Se as partes que compõem Sócrates fizessem também parte da Humanidade, então a sentença: “O pé de Sócrates é humano” seria verdadeira.

A presente objeção de Abelardo é, certamente, menos impactante que o sorites em que equipara Burnello a Sócrates; efetivamente, não é uma porta fechada em definitivo, como nota Tweedale: “*At best these criticisms of Abailard’s only show that the collection theory naturally calls for some further explanation of how universal collections are to be distinguished from non-universal ones*” (1976, p. 114)<sup>63</sup>. A mesma posição é endossada por Arlig. Para este comentador, o *De generibus et speciebus* de Joscelino, apresenta uma teoria da coleção numa proposta menos ingênua do que a refutada por Abelardo (2005, p. 283–302).

---

<sup>61</sup> “O essencialismo mereológico deve se aplicar aos todos universais do teórico da coleção”.

<sup>62</sup> “*Além disso, desse modo, Sócrates também seria predicado de muitos // conforme as diferentes partes, de tal modo que ele próprio seria um universal*” (ABELARDO, 2005, p. 63)

<sup>63</sup> “No máximo estas críticas de Abelardo apenas mostram que a TCI naturalmente exige explicações posteriores sobre como as coleções universais devem ser distinguidas das não-universais.”

### 3.2.2. Teoria da Conveniência

A segunda tese refutada por Abelardo é a Teoria da Conveniência (TCv). Nela, os humanos poderiam ser avaliados segundo sua individualidade ou segundo aquilo que lhes convém (o que têm em comum). Nas palavras de Abelardo:

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 (2012, parag. 34)<sup>64</sup>.

Isto equivale a dizer que Sócrates, é ao mesmo tempo distinto de Platão, pelo que os difere, mas, considerando seus aspectos de similitude, convém no Homem. Denominando esta teoria de “Teoria da ‘Identidade’”, Tweedale esclarece:

The next theory Abailard takes up I call the identity theory since it seems to assert that one and the same thing is both universal and individual, while denying that one and the same thing is in many individuals (1976, p. 116)<sup>65</sup>.

A presente teoria fica ainda mais compreensível quando se lê a sua descrição em outra obra de Abelardo, a *Logica nostrorum petitioni sociorum*.

Sunt alii in rebus universalitatem assignantes, qui eandem rem universalem et particularem esse astruunt. Hi namque eandem rem in diversis indifferenter, non essentialiter inferioribus affirmant. Veluti cum dicunt idem esse in Socrate et Platone, ‘idem’ pro indifferenti, idest consimili, intelligunt. Et cum dicunt idem de pluribus praedicari vel inesse aliquibus, tale est, ac si aperte diceretur: quaedam in aliqua convenire natura, idest similia esse, ut in eo quod corpora sunt vel animalia.

Et iuxta hanc, ut diximus, sententiam eandem rem universalem et particularem esse concedunt, diversis tamen respectibus; universalem quidem in eo quod cum pluribus communitatem habet, particularem secundum hoc quod a ceteris rebus diversa est. Dicunt enim singulas substantias ita in propriae suae essentiae discretionem diversas esse, ut nullo modo haec substantia sit eadem cum illa, etiamsi substantiae materia penitus formis careret, quod tale secundum illos praedicari de pluribus, ac si dicatur: aliquis status est, participatione cuius multae sunt convenientes, praedicari de uno solo, ac si

---

<sup>64</sup> 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 (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 56).

<sup>65</sup> Chamarei a próxima teoria que Abelardo analisa de Teoria da Identidade, uma vez que ela parece propor que uma e mesma coisa é tanto universal quanto individual, enquanto negando que uma e mesma coisa está em muitos individuais.

dicatur: aliquis status est, participatione cuius multae sunt non convenientes.(ABELARDO, 1919, p. 518, 9–27)<sup>66</sup>.

Retomando a *Logica Ingredientibus*<sup>67</sup>, vemos que são 3 as refutações que o peripatético palatino apresenta contra a TCv. Primeiramente, a TCv confunde o “predicar de muitos”, próprio do universal, com o “convir com muitos”, desconhecendo as noções de universal e singular. Ademais, permite que algo seja diverso de si mesmo, na medida em que desconhece a unidade do indivíduo. Finalmente, esta opinião não protege a diferença radical entre os indivíduos.

### 3.3. SÍNTESE DA *PARS DESTRUENS*

Guilherme de Champeaux está derrotado. Seguindo Bertelloni e Leite Júnior (1986, p. 63; 2001, p. 57), podemos sintetizar deste modo a crítica de Abelardo:

- a) A teoria da essência material é rejeitada, na medida em que remete a uma incompatibilidade de acidentes excludentes que coexistiriam, quer no universal quer no indivíduo.
- b) A doutrina da coleção é refutada em virtude do caráter inadequado da noção de coleção para definir o universal.
- c) A concepção da conveniência é descartada por sua desatenção ao caráter do indivíduo enquanto idêntico a si mesmo.

Já se fez notar que esta lista de teorias realistas não está completa. O próprio Abelardo, em sua LNPS analisará um modo mais sofisticado de compreender os universais, que Tweedale chama de “Teoria da Pluralidade” (1976, p. 127–9). A solução de Bernardo de Chartres, por exemplo, em que gêneros e espécies são identificados como universais na mente divina, não é sequer considerada pelo filósofo (THOMPSON, 1995, p. 416). Esta consideração reforça ainda mais a compreensão de que o texto foi escrito com o objetivo central de rebater Guilherme de Champeaux; também convida a ponderar

---

<sup>66</sup> Existem outros que, imputando universalidade nas coisas, acrescentam que a mesma coisa seja universal e particular. Isso porque afirmam a mesma coisa indiferentemente, não essencialmente, nos diversos modos abaixo. Como quando dizem o mesmo estar em Sócrates e Platão, “o mesmo” entendem a favor do indiferente, isto é, do semelhante. E quando dizem que algo seja predicado de muitas coisas, ou estar em quaisquer, é como se abertamente dissessem convergir todas em alguma natureza, ou seja, serem semelhantes, ou como naquilo que são os corpos animais. E, como dissemos, junto dessa sentença concedem que a mesma coisa seja particular e universal, ainda que em diversas considerações. Universal naquilo que tem em comum com muitos; particular segundo o que existe de diferente das outras coisas. Dizem, portanto, serem consequentemente diferentes as substâncias singulares na discrição de sua própria essência, enquanto de modo algum esta substância seja a mesma que aquela, mesmo que a matéria da substância careça completamente das formas. O que – segundo eles – é dito ser predicado de muitos é como se se dissesse: algo foi estabelecido cuja participação convém a muitos; ser predicado de um só é como se se dissesse: algo foi estabelecido, cuja participação não convém a muitos.

<sup>67</sup> Aqueles que desejarem aprofundar sobre a crítica à Teoria da Conveniência seguindo também os argumentos de Abelardo em LNPS encontrarão na obra de Tweedale um porto seguro.

que, embora Abelardo queira, em sua autobiografia, apresentar-se como o único filósofo vivo de seu tempo - após ter derrotado seu mestre, seu lugar como grande intelectual se deve mais a outras conquistas, como a própria resolução que proporá em seguida (e que será objeto do próximo capítulo) do que apenas por questionar parte do realismo dos universais.



#### 4. PARS CONSTRUENS: UNIERSALITATEM SOLIS UOCIBUS

Tendo completado a sua crítica às respostas realistas, Abelardo passa a analisar a outra possível resposta para a primeira pergunta de Porfírio.

Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res sigillatim neque collectim accepte ‘uniuersales’ dici possunt, in eo quod de pluribus predicantur, restat ut huiusmodi uniuersalitem solis uocibus adscribamus (2012, parag. 38).<sup>68</sup>

Dá-se início, portanto, à longa parte em que Abelardo expõe o seu próprio raciocínio propositivo sobre os universais, e que se convencionou chamar de *pars construens*. Se, como argumentei acima, a *pars destruens* é uma longa exposição crítica contra Guilherme de Champeaux, e como assinalei no primeiro capítulo, Abelardo parece seguir seu mestre Roscelino de um modo bastante próximo, aqui há uma inversão; como notaremos, Abelardo fará uma revisão sistemática do nominalismo de Roscelino, adotando, inclusive, um conceito tradicionalmente utilizado nas teorias realistas – *status* – do qual teremos oportunidade de nos aprofundar em momento oportuno. Compreende-se, assim, a brilhante asserção de Ferrater Mora sobre o caráter belicista do mestre de Pallet:

De hecho, lo único que puede afirmarse con relativa seguridad es que Abelardo fue un realista *contra* Roscelino y un nominalista *contra* Guillermo de Champeaux, pero no todavía un realista moderado (1980, p. 15)<sup>69</sup>.

Antes, porém, de expor as suas bases teóricas, Abelardo se dedica a estabelecer, nos parágrafos 38-45 um fundo comum para suas interpretações. Como esclarece Betelloni,

En ellas, en efecto, son desarrolladas algunas dificultades que surgen sobre todo a partir de los datos que transmite la tradición y que desembocan en aporias consecuentes a falsos presupuestos adoptados en el pasado como fundamento del universal (1987, p. 40)<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> “Entretanto, agora que já foram apresentadas as razões pelas quais as coisas, nem tomadas isolada nem coletivamente, podem ser chamadas de universais no que diz respeito ao serem predicadas de vários, *resta que confirmamos essa universalidade apenas às palavras*” (ABELARDO, 2005, p. 66)

<sup>69</sup> “de fato a única coisa que se pode afirmar com uma relativa segurança é que Abelardo foi um realista *contra* Roscelino e um nominalista *contra* Guilherme de Champeaux, mas, em todo caso, não um realista moderado” (WENIN, 2014, p. 134).

<sup>70</sup> “Nelas, com efeito, são desenvolvidas algumas dificuldades que surgem sobretudo a partir dos dados que transmite a tradição e que desembocam em aporias consecuentes a falsos pressupostos adotados no passado como fundamento do universal”.

É no segundo momento (parágrafos 46 - 68) que Abelardo vai fazer a sua investigação a partir de uma tríplice base para o universal: a causa comum (*status*) que impõe o nome universal, a intelecção da semelhança comum das coisas e a comunhão (ou não comunhão) da causa comum e da semelhança comum. Em outras palavras, esta concepção de universal implica em uma tríplice significação: real, intelectual e imaginária.

Finalmente, o filósofo de Pallet apresenta as suas próprias respostas às três perguntas de Porfírio e à sua quarta, e tece suas conclusões gerais acerca do problema (parágrafos 69-80).

#### 4.1. AS CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Abelardo inicia uma minuciosa análise sobre o conceito clássico de universal: “*quod de pluribus predicatur*”, que foi proposta por Aristóteles (1985, p. 128) (17a 38-40). Conforme esclarece o filósofo de Pallet, os gramáticos interpretam *quod* dos universais como o *nomen appellatiuus*, em contraposição aos *nomina propria*. A discussão que Prisciano traz é profunda. Conforme indica Irène Rosier-Catach (2007), o autor da gramática mais famosa do medievo apoia-se em fontes neoplatônicas e estóicas, pelo que os apelativos podem ser considerados, em determinados casos, como os nomes próprios das espécies, uma vez que estas são espécies na mente divina. Curiosamente, Abelardo tomará outro rumo na discussão. Sem aprofundar muito sobre estas indicações e tampouco sobre Prisciano – porque isto foge do escopo deste trabalho, cumpre explicar, de modo sucinto, o que são os apelativos e os próprios, antes de compreendermos o modo com que Abelardo se relaciona com os gramáticos. Conforme esclarece o professor de latim George Lane:

Concrete Substantives denote persons or things. Concrete Substantives are subdivided into *Proper Names*, which denote individual persons or things: as, **Cicerō**, *Cicero*; **Rōma**, *Rome*; and *Common Names*, otherwise called *Appellatives*, which denote one or more of a class: as, **homo**, *man*; **taurus**, *bull* (1903, p. 1)<sup>71</sup>.

A aproximação entre os apelativos e os gêneros e espécies é óbvia. Foi preciso um olhar muito atento de Abelardo para notar que, embora haja relação entre os nomes

---

<sup>71</sup> “Substantivos concretos denotam pessoas ou coisas. Substantivos concretos são subdivididos em *Nomes Próprios*, que denotam pessoas ou coisas individuais, como **Cicerō**, *Cicero*; **Rōma**, *Roma*; e *Nomes Comuns*, de outro modo chamados de *Apelativos*, que denotam uma ou mais de uma classe: como **homo**, *homem*; **taurus**, *toura*.”

apelativos e os universais, eles não se tratam da mesma coisa. Ocorre que o universal não é inteiramente o apelativo, nem o singular um nome próprio, pois eles se excedem mutuamente (2012, parag. 43). Os apelativos, explica Abelardo, incluem os nominativos e oblíquos (isto é, todos os outros casos: *genitivo, dativo, acusativo e ablativo* (LANE, 1903, p. 61)), mas estes não são predicáveis, pelo que não podem ser universais. De fato, Aristóteles afirma que “*Catonis autem vel Catoni, et quaecunque talia sunt, non sunt nomina, sed casus nominis*” (1891, p. 153); (PL 64, col. 305A); (16a33b)<sup>72</sup>. Do mesmo modo, a universalidade também se predica dos verbos, como adiante notaremos, e por isso nem todos os universais são apelativos.

Resta então a aproximação em relação aos dialéticos – e, considerando que se tomam os termos “universal” e “singular” deles, é de se imaginar que há uma ligação mais profunda. De fato, o termo que se utiliza para discutir a questão é tomado emprestado dos lógicos, mas nem por isso o mestre de Pallet não faz suas ressalvas: o universal não é considerado apenas no caráter *simplex* como pensam os lógicos, mas na sua condição

---

<sup>72</sup> Segue o comentário de Boécio ao trecho citado: “*Omnis, inquit, casus alterius casus est. Itaque fit ut quicumque casus sit alterius inflexio videatur. Ergo quod dicimus hujus Catonis, vel huic Catoni, vel alia huiusmodi, casus nominum sunt. Unde fit ut hi casus inflexiones quoque dicantur sed omnis inflexio alicujus inflexio est. Quod autem inflectitur, ab eo quod ipsa inflexio fit prius est, quare cum id quod dicimus Cato nomen sit, et sit primum, distat ab inflexionibus suis. Inflexio autem nominativi genitivus est, et caeteri. Nullus enim dixerit recte nominativum casum esse. Si enim id quod dicimus Cato alicujus casus sit, cujus casus esse possit, oportet ostendi, sed ante id quod dicimus Cato, nullus praedicatur casus: igitur quoniam Cato nome nullius inflexionis est, nec omnino casus est. Caeteri autem casus qui dicuntur nominativi inflexione formantur, Catonis, et Catoni, Catonem; quare si distant ea quae ab inflexione nascunt ab his quae inflectuntur, distant quoque hi qui omnes casus, quisunt Catonis, Catoni, Catonem, ab eo quod est Cato, id est a nomine principali: sed hic Cato nomen est, casus igitur nomina non sunt. Aliud enim est ipse casus, aliud cujus est casus. Quocirca si nominis hac omnia casus sunt, haec nomina non sunt. Atque ideo prudenter veteres omnes casus genitivum, dativum, accusativum, vocativum, ablativum, suis diversisque nominibus vocaverunt. Primum vero alias rectum, quasi a nullo inflexum, alias nominis ipsius vocabulo nominativum dixerunt. Quare nunc hoc Aristoteles exsequitur, qui casus nominum videantur non esse nomina. Sed tantum nominum inflexiones, id est casus.*” (1891, p. 153); (PL 64, col. 305A).

Todo caso, diz, é caso de outro caso. Assim se faz ver que qualquer caso seja inflexão de outro: de fato, o que dizemos hujus Catonis, ou huic Catoni, ou outros, são casos dos nomes. De onde se tem que estes casos também sejam ditos inflexões, mas toda inflexão é inflexão de algo. O que, porém, é inflexionado, de quem a inflexão é feita, é anterior, porque quando dizemos ser Cato um nome, e primeiro, dista de suas inflexões. O genitivo é, porém, inflexão do nominativo, e os outros [casos]. Ninguém, porém, diria corretamente ser o nominativo um caso. Se, de fato, o que dizemos Cato é caso de algum, de quem possa ser caso, convém mostrar. Mas o que dizemos Cato, não é predicado como caso: de fato Cato não é inflexão de nenhum nome, nem é caso. Porém, os outros casos ditos do nominativo são formados por inflexão: Catonis, Catoni, Catonem; donde se distam os que nascem de inflexão daqueles que são inflexionados, distam também todos os casos, que são Catonis, Catoni, Catonem, daquele que é Cato, isto é do nome principal. Mas aqui Cato é nome, de fato, nomes não são casos. Uma coisa, de fato, é o caso, e outra aquilo de que é caso. De modo que se todos são casos do nome, não são nomes. E do mesmo modo prudentemente os antigos chamavam todos os casos genitivo, dativo, acusativo, vocativo, ablativo por seus diversos nomes. Uns, reto primeiro, outros, ao vocábulo do próprio nome, chamaram nominativo. Por isso, segue aqui Aristóteles, os casos dos nomes não são visto como nomes. Mas somente inflexões dos nomes, isto é, casos.

unívoca, pois este sim realça o caráter *unum* do *uni-versal*. Universal é aquele que se predica de muitos tomados como um:

Est autem uniuersale uocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inuentione sua predicari, ut hoc nomen ‘homo’, quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum (ABELARDO, 2012, parag. 38)<sup>73</sup>.

Tomemos como exemplo a palavra “estrela” que pode significar tanto o corpo celeste produtor e emissor de luz própria quanto a angiosperma *Leonurus sibiricus*<sup>74</sup>. O que Abelardo quer sinalizar, quando fala da predicação unívoca, é que quando eu predico de dois indivíduos o mesmo universal “estrela”, não posso estar me referindo ao corpo celeste no primeiro caso e ao vegetal no segundo<sup>75</sup>.

Cum ergo describitur uniuersale esse ‘quod de pluribus predicatur’, illud ‘quod’ prepositum non solum simplicitatem sermonis insinuat ad discretionem orationum, uerum etiam unitatem significationis ad discretionem equiuocorum (ABELARDO, 2012, parag. 38)<sup>76</sup>.

Em suma, sintetizamos as classificações introduzidas por Abelardo no quadro abaixo, similar ao de Bertelloni (1987, p. 41):

---

<sup>73</sup> “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 foi imposto” (ABELARDO, 2005, p. 67).

<sup>74</sup> O leitor ainda há de se perguntar porque a utilização de exemplo tão incomum: certamente palavras como “manga” ou “cão” são mais facilmente identificadas como equívocas, e por isso são sempre lembradas nos manuais de lógica. Não podemos, contudo, nos esquecer que para Aristóteles somente os seres naturais possuem propriamente uma substancialidade, de modo que não é possível afirmar uma universalidade (predicar a substância segunda) dos seres artificiais. Ora, tanto ‘manga’ enquanto parte da vestimenta ou ‘cão’ enquanto parte da arma são seres artificiais, e por isso não se sustenta uma equívocidade dos universais. De ‘cão’ ainda é possível predicar outros seres naturais, que é o caso das constelações “Cão Menor” ou “Cão Maior” e também do anjo decaído (Lúcifer). Tratam-se, todavia, de indivíduos nomeados por esta palavra, nomes próprios, e não universais. Portanto, pode-se muito bem dizer que, embora os termos “manga” e “cão” sejam equívocos enquanto termos, são unívocos quanto aos universais que significam, já que só podem ser predicados quanto ao mesmo universal. O exemplo utilizado certamente não ocorre de imediato, mas é mais adequado justamente por designar duas substâncias segundas naturais.

<sup>75</sup> Resta-nos, ainda, acrescentar que do mesmo modo com que os termos simples não se referem exatamente aos universais, os universais não são necessariamente simples: “couve-flor” ou “louva-a-deus”, por exemplo, são casos de termos compostos que se referem à intelecção de um universal diferente do universal predicado pelos termos simples.

<sup>76</sup> “Portanto, quando se determina que o universal é aquele que é predicado de muitos, a expressão ‘aquele que’, usada no início, não indica apenas a simplicidade da expressão para distingui-lo dos enunciados como, também, a unidade da significação para distingui-lo dos [vocábulos] equívocos” (ABELARDO, 2005, p. 67).

a grammaticis	a dialecticis	ab Abelardo
<i>nomina</i>	<i>sermões simples</i>	<i>vocabula</i>
appellatiua	uniuersales	quod de pluribus habile est praedicari
propria	singulares	quod de uno solo praedicabile est

Finalmente, vale notar que o *quod* refere-se, ainda à simplicidade da expressão, distinguindo-se das sentenças complexas (frases): “*illud ‘quod’ prepositum non solum simplicitatem sermonis insinuat ad discretionem orationum...*” (2012, parag. 38)<sup>77</sup>.

Tendo feito sua análise do “*quod*”, o peripatético passa, então, à análise do “*praedicari*” e “*de pluribus*”. Nestes tópicos, é sucinto: a predicação é “*coniungibile esse alicui ueraciter ui*” (2012, parag. 40)<sup>78</sup>, por meio da cópula. Abelardo ainda retoma a explicação aristotélica sobre os verbos que não apresentam a cópula num primeiro momento, mas que se fazem mediados por ela. Quando se diz “*Petrus diligit suam puellam*” – “Pedro ama sua garota” (ABELARDO, 1956, p. 319, l.6), ou ainda “*Petrus currit*” – “Pedro corre” (ABELARDO, 1956, p. 54, l.5), parece não se unir nada pela cópula, uma vez que se tratam de outros verbos em questão. Todavia, estas sentenças poderiam ser ditas com o verbo *é*, de modo que não se difeririam do sentido original se fossem ditas como “Pedro *é* amante de sua garota” ou “Pedro *é* corrente”<sup>79</sup>.

O “*de pluribus*”, por sua vez, indica que o universal deve se referir à diversidade dos sujeitos: Abelardo argumenta que embora “Sócrates” possa ser o predicado de várias sentenças (este homem *é* S., este animal *é* S. etc)<sup>80</sup> (2012, parag. 41), esses nomes tem a

<sup>77</sup> “a expressão ‘aquele que’, usada no início, não indica apenas a simplicidade da expressão para distingui-lo dos enunciados...” (2005, p. 67)

<sup>78</sup> “... poder ser verdadeiramente ligado a algo...” (2005, p. 67).

<sup>79</sup> Confira *Logica Ingredientibus* (LI) (2005, p. 68, 2012, parag. 40), De Interpretatione 12 (21b9-10) (2010, p. 100).

<sup>80</sup> Este é um dos poucos trechos da tradução brasileira da LI (ABELARDO, 2005, p. 68) que cremos precisar de alguns reparos. A tradução “De outra forma, Sócrates seria predicado de muitos, uma vez que se diz: ‘*Este homem é Sócrates, este animal é este branco, este músico*’” é de difícil acesso: entendemos que Sócrates é este homem, mas cremos que ‘este animal’ seja ‘este branco’, e ‘este músico’ aparece sem qualquer sentido na sentença. Quando olhamos o original latino, nos deparamos com o texto “Alioquin Socrates de pluribus predicaretur, cum dicitur: ‘hic homo est Socrates’, ‘hoc animal est’, ‘hoc album’, ‘hoc musicum’.” Do original compreende-se, com facilidade, que ‘Sócrates’ foi suprimido dos demais exemplos por economia do escriba. A tradução francesa de Lafleur e Carrier explicita esta interpretação: “Autrement Socrate serait prédiqué de plusieurs, quand on dit : ‘cet homme est Socrate’, ‘cet animal est <Socrate>’, ‘ce blanc <est Socrate>’, ‘ce musicien <est Socrate>’”. Não seria necessário incluir no texto <Sócrates> e <é Sócrates> caso o tradutor quisesse manter o estilo lacônico do texto abelardiano (como parece ser o caso); contudo, o acréscimo de aspas e vírgulas tornaria o texto mais adequado, como a proposta seguinte: “De outro modo, Sócrates seria predicado de muitos, uma vez que se diz: ‘Este homem é Sócrates’, ‘este animal é’, ‘este branco’, ‘este músico’”.

mesma coisa subordinada – não constituindo, portanto, universais. A predicação “*de pluribus*” para os gêneros e espécies parece, sob certa ótica, óbvia. Palavras universais não podem ser predicadas de um só, num primeiro momento. Os medievais, todavia, farão uso da razão para comentar sobre espécies das quais só temos um único indivíduo, como o caso da Lua e da Fênix. Esta questão, conhecida como “*Omnis phoenix est*”, que surge a partir da discussão sobre o que seja o termo “*omnis*” está presente ao longo de toda a *Logica Vetus* (ROBERT ANDREWS, 1993, p. 185–201). Bertelloni ainda enfatiza, na análise do “*de pluribus*”, na alusão à *res subjecta* e ao *penitus*, que reforçam a referência à realidade – que Abelardo nunca perderá de vista (1987, p. 46). Como esta questão será retomada adiante, quando Abelardo justifica o estatuto do *status*, não discorreremos sobre o assunto neste momento, mas sinalizamos que há algo de essencial aqui – e que será melhor compreendido à luz dos parágrafos subsequentes.

La alusión abelardiana a la *res subjecta* y el *penitus* que refuerza la estrecha relación entre el universal y aquella res, nos muestra nuevamente – aunque aún en forma provisoria y todavía no suficientemente definida – que los universales aparecen siempre con una clara referencia a la realidad. Por más que, como más adelante se verá, dicha referencia no sea inmediata, Abelardo no parece querer sacar el problema de un ámbito en el que *logica* y *physica* van de la mano en la elaboración de su propia solución al problema del universal (1987, p. 46)<sup>81</sup>.

De fato, a referência ao real é o que mais chama a atenção nesta primeira investigação do peripatético – e que não se perderá ao longo de toda sua explicação. É neste momento que Abelardo introduz um conceito importante, tomado de seu mestre de Champeaux: *status*. Numa perspectiva geral, *status* não é uma coisa (no sentido da essência material refutada por Abelardo), mas mesmo sem sê-lo, constitui na realidade extramental daquilo que se abstrai como universal. Sinalizaria, portanto, um retorno ao realismo que acabara de refutar? A controvérsia é enorme: boa parte desta questão, tão extensa durante os séculos XIX e XX, tem como pano de fundo tal dificuldade surgida a partir da própria teoria deste filósofo. Esta discussão, no seu estado atual, surge com Geyer, que vê o sistema de Abelardo como uma alternativa intermediária entre o realismo ou nominalismo (TWEEDALE, 1976, p. 3). Mas também o século XIX se debateu sobre a questão. Com a publicação das “*Ouvrages inédits d’Abélard*” Victor Cousin (1836) traz

---

<sup>81</sup> A alusão abelardiana à *res subjecta* e ao *penitus* que reforça a estreita relação entre o universal e aquela *res*, nos mostra novamente – embora ainda em forma provisória e não totalmente definida – que os universais aparecem sempre com uma clara referência à realidade. Por mais que, como adiante se verá, tal referência não seja imediata, Abelardo não parece querer tirar o problema de um âmbito em que a *lógica* e a *física* vão unidas na elaboração de sua própria solução ao problema do universal.

à baila a questão entre os realistas, conceitualistas e nominalistas, de um modo tão intenso que, durante décadas se resumiu toda a discussão da filosofia produzida durante a Idade Média à querela dos universais. O *status quaestionis* desta discussão é ricamente apresentado no primeiro capítulo da obra de Tweedale (1976): de Geyer a Boler, passando por Sikes, Carré e Fumagalli, este comentador revisa toda a discussão com as principais autoridades sobre o assunto, seguida de uma reflexão pessoal sobre o assunto. Não é meu objetivo retomar esta longa discussão, discutindo se Abelardo foi um conceitualista, um nominalista, ou qualquer outro rótulo que lhe possa ser aplicado; estou inclusive motivado a pensar que (como já esclareci anteriormente), quaisquer rótulos que lhe fossem aplicados, Abelardo os rejeitaria, já que o que existem são os filósofos individuais, e não o Filósofo geral constituinte de todos os filósofos. Cumpre, todavia, compreender as motivações que levaram tantos comentadores dos séculos anteriores a discutirem sobre a conceitualização de Abelardo; embora estas motivações já não nos levem para o mesmo debate, são elas que motivam toda a pesquisa sobre o peripatético<sup>82</sup>. De modo mais amplo, ainda, sinalizo que a discussão acerca dessa categorização é tanto menos intensa quanto mais se nota que as respostas para o estatuto dos universais são proporcionais ao número de filósofos que a responderam; como sintetiza Alain de Libera: “*l’Arbre de Porphyre cache une forêt*” (1996, p. 17)<sup>83</sup>.

Mister sinalizar a diferença proposta por Abelardo entre a ligação *de construção* e da ligação *de predicação*, e que introduz a noção de *status*: a união de dois substantivos pela cópula, que é a ligação de *construção* analisada pelos gramáticos não é suficiente para definir a ligação de predicação. Isto porque numa ligação de construção avalia-se apenas o aspecto lógico, sintático, da sentença em questão, mas não a verdade das coisas: desta forma, um gramático não teria motivos para condenar a sentença: “este homem é uma pedra” ou “todo homem é uma pedra”, uma vez que não se avaliam os conteúdos referidos pelas palavras, mas apenas a sua estrutura externa. O gramático condenaria, sem dúvidas, uma sentença como “homem este uma é pedra”, haja vista que não há qualquer sentido do ponto gramatical ou semântico; todavia, não se preocupa com o aspecto da realidade com o qual o filósofo se preocupará. A pesquisa acerca dos universais que Abelardo pretende empreender não diz respeito apenas aos aspectos gramaticais, mas

---

<sup>82</sup> Estou convencido, ainda, de que não seria honesto de minha parte não sinalizar esta ampla discussão entre os comentadores, embora firme em não adentrá-la.

<sup>83</sup> “a Árvore de Porfírio esconde uma floresta”

também semânticos, à medida em que o estado das coisas é significado pelas palavras universais; sobre isto, é enfático:

quantum ad uim enuntiationis ‘lapis’ hic predicetur de ‘homine’, cui scilicet tanquam predicatum construitur (secundum quod false quoque ca tegorice predicatum terminum habent), in natura tamen rerum predicabile de eo non est (2012, parag. 42)<sup>84</sup>.

#### 4.2. APORIA DO UNIVERSAL

Após tais caracterizações iniciais, o mestre de Pallet avança em suas investigações: “*Nunc autem uniuersalis quam singularis diffinitione uocibus assignata, precipue uniuersalium uocum proprietatem diligenter perquiramos*” (2012, parag. 44)<sup>85</sup>. Ora, a princípio, os universais precisam de algum objeto referido, pois a mente só concebe algo a partir de uma coisa existente na realidade; ao menos é este o ponto defendido por Boécio, em seu comentário à Isagoge (1817, col. 84 A-C), e bem sintetizado por Leite Jr:

Segundo Boécio, para haver uma intelecção na mente, é preciso que haja algum objeto subordinado (referido), quer dizer, a mente só concebe algo (seja por conjunção, seja por divisão e abstração), a partir de uma coisa existente na realidade. Em outros termos, toda intelecção procede de uma coisa subordinada (referida), ou tal como essa coisa é na realidade (intelecção por divisão e abstração) - e, nesse caso, a intelecção é verdadeira e não vazia ou tal como essa coisa não é na realidade (intelecção por conjunção) - e, nesse caso a intelecção é falsa e vazia. Boécio observa, ainda, que não há intelecção de um subordinado inexistente (2001, p. 65–66).

Como se nota, a partir da premissa consolidada na *pars destruens*, isto é, de que o universal não é uma *res*, há uma contradição com a posição boeciana. A princípio, os universais pareceriam não possuir qualquer coisa subordinada e nem fixar intelecções. Donde se seguiria que os nomes universais não se impoariam a coisa alguma: “*Quapropter uniuersalia ex toto a significatione uidentur aliena*” (2012, parag. 44)<sup>86</sup>. Este problema da significação dos nomes universais, que reúne outros dois problemas, a saber, a impotência significativa e cognoscitiva do universal, é o que chamamos de “aporia do universal”, seguindo Bertelloni (BERTELLONI, 1987, p. 48).

---

<sup>84</sup> “Embora, por força da enunciação, pedra aqui se predique de homem, para o qual é construída como predicado — de acordo com o que, mesmo as proposições categóricas falsas têm um termo-predicado, na natureza das coisas não é predicável dele.” (ABELARDO, 2005, p. 68–9)

<sup>85</sup> “Agora, porém, já tendo sido estabelecida nas palavras a definição tanto do universal como do singular, investiguemos com cuidado notadamente a *propriedade das palavras universais*.” (2005, p. 69–70)

<sup>86</sup> “Em consequência disso, os universais parecem completamente desprovidos de significação” (2005, p. 71).



Ora, como já ficou exaustivamente explicado por Abelardo, os universais não são impostos a coisa alguma, uma vez que não há qualquer *res universal* subordinada a eles. Quando eu digo uma sentença como “Sócrates está nesta casa” não é difícil entender que o sujeito se refere a um singular, ou seja, há algo subordinado e, portanto, a inteligência gerada na mente é válida. Se eu disser, todavia, “um homem está nesta casa” embora esta sentença possa ser válida se Sócrates estiver nesta casa, não posso dizer que “homem” fixe a inteligência de Sócrates, uma vez que esta sentença pode continuar válida em vista de Xantipa, de modo que fixar a inteligência em Sócrates seria um erro. O filósofo avança ainda mais em sua consideração: como a proposição só pode ser verdadeira de um só homem, então nenhum outro inteligido neste nome ou a coleção inteira dos homens parece ser possível de fixar a inteligência das coisas. Percebe-se, então, que os universais não correspondem à nenhuma realidade, não tendo nada de subordinado (impotência significativa) e também não oferecem inteligência de algo válido na mente (impotência cognoscitiva), pelo que os universais parecem ser nada.

“Mas não é isso”, dirá Abelardo:

Sed non est ita. Nam et res diuersas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem, sed ad singulas pertinentem. Ut hec 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 (2012, parag. 45)<sup>87</sup>.

Mas esta síntese feita pelo filósofo depende de melhores esclarecimentos. Então Abelardo passa a investigar de modo mais detalhado sua exposição. Deste modo, a explicação abelardiana se desenvolverá em três frentes: a causa comum (*status*) que impõe o nome universal, a inteligência da semelhança comum das coisas e a comunhão (ou não comunhão) da causa comum e da semelhança comum. Em outras palavras, diríamos que esta concepção de universal implica em uma tríplice significação: real, intelectual e imaginária.

“Singificar” (*Significare*), aliás, diz-se de muitos modos. Como elenca Estêvão:

1º) por *imposição* (a palavra *homem* é imposta a *animal racional mortal*); 2º) por *determinação* (*racional* e *homem* determinam uma certa qualidade das substâncias que nomeiam); 3º) por *geração* (uma palavra pronunciada engendra uma inteligência); 4º) por *exclusão* (aquilo designado pelo nome

---

<sup>87</sup> De fato, eles significam, de certo modo, diferentes coisas por meio da designação, não, porém, constituindo um significado procedente delas, mas apenas pertencente a cada uma. Isso se passa tal como esta palavra homem nomeia coisas individuais por força de uma causa comum, isto é, a de serem homens e, por essa razão, ela é chamada de universal e constitui um certo significado comum, não próprio, isto é, pertencente aos seres individuais dos quais concebe a semelhança comum. (ABELARDO, 1988, p. 201).

definido é, *de algum modo*, significado pelo nome indefinido correspondente: *não-homem* 5º) por *designação* (segundo a aderência dos acidentes ao sujeito: *Sócrates* designa também os acidentes) e 6º) uma variante de designação: a *consequência lógica* (se o pai é pai do filho, o filho é filho do pai) (1995, p. 70).

Quando se pensa na significação dos nomes universais, compreendemos, sobretudo, a significação por imposição, pelo que o próprio filósofo afirma, já no início da obra, quando faz o comentário literal a Porfírio: “*Possunt et aliæ fieri de eisdem que similiter difficiles sunt, sicut est illa de communi causa impositionis uniuersalium nominum — que ipsa sit secundum quod scilicet res diuerse conueniunt?*” (ABELARDO, 2012, parag. 18)<sup>88</sup>.

#### 4.3. TRÍPLICE SIGNIFICAÇÃO

Como já se comentou acima, a investigação de Abelardo tratará da causa comum, da semelhança comum e da possível união entre ambas. Na investigação da causa comum, nos deparamos também com o conceito de *status*, pelo qual começamos: ele não designa uma essência ou uma coisa, mas antes um fato: o fato de algo *ser*. Assim, não podemos afirmar que os seres humanos individuais se unem no *humano*, mas no *ser humano*: tratam-se, portanto, de propriedades comuns da substância, *estados*, e não propriamente uma coisa. Vignaux sintetiza bem o pensamento do filósofo:

...cette doctrine met entre les individus une ressemblance réelle, mais qu'on ne peut d'aucune façon réaliser à part, en une essence ; la nature d'homme n'est que la convenance substantielle des individus, absolument indistincte des individus (1920, col. 728)<sup>89</sup>.

Infelizmente, Abelardo fala do *status* sempre menos do que qualquer estudioso na área gostaria<sup>90</sup>: para explicar que Platão e Aristóteles, embora não se reúnam no homem, mas no ser homem, portanto numa *não res*, lhe parece suficiente expor que de fato é possível explicar as coisas a partir de causas que não são coisas. O exemplo fornecido pelo próprio filósofo ajuda a esclarecer:

<sup>88</sup> “Podem também ser feitas outras perguntas sobre os mesmos e que são igualmente difíceis, assim como o é aquela a respeito de qual seja a causa comum da *imposição dos nomes universais*, quer dizer, aquela de acordo com a qual coisas diversas se reúnem (ABELARDO, 2005, p. 51)” – Grifos meus.

<sup>89</sup> “Esta doutrina coloca entre os indivíduos uma semelhança real, mas que não se pode de maneira nenhuma realizar à parte, em uma essência: a natureza de homem não é senão a concordância substancial dos indivíduos, absolutamente indistinta dos indivíduos.” (NASCIMENTO, 2005)

<sup>90</sup> O desenvolvimento da problemática do *status* segundo os comentadores foi exposto, sucintamente, no trecho 4.1.

Sepe autem ‘cause’ nomine ea quoque que 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 nunc natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui uocabulum imposuit (2012, parag. 47)<sup>91</sup>.

Ora, é notório que as privações possuem um certo tipo de ser, uma vez que o ser se diz em muitos sentidos (ARISTÓTELES, 2002, p. 133; (Γ2,1033b 5-11)); mas é evidente que não se trata do mesmo sentido que se predica o ser nas substâncias naturais. Abelardo é hábil em explicar isso para justificar a noção de que algo, mesmo não sendo uma coisa, pode ser predicado da coisa. A causa da pena não foi uma coisa, mas uma privação. Ainda assim, houve causa. Do mesmo modo, o *status* não é uma coisa, mas causa as coisas. O título da segunda parte do livro do prof. português Mário Santiago de Carvalho (2001), “Qualquer coisa que nas coisas não é uma coisa” refere-se exatamente a esta concepção tão idiossincrática de Abelardo.

A segunda pergunta diz respeito às intelecções que os universais constituem. Antes de se referir propriamente à intelecção dos universais, investiga a natureza de todas as intelecções, para então aludir àquelas, distinguindo-as das intelecções dos singulares. A intelecção, afirma o filósofo, opõe-se às sensações, pois enquanto estas dependem de órgãos corporais, aquela não necessita de órgãos ou objetos corporais para dirigir a ação do intelecto. Nas palavras de Abelardo:

sed intellectus actio quedam est anime, unde ‘intelligens’ dicitur, forma uero in quam dirigitur res imaginaria quedam est et ficta, quam sibi, quando uult et qualem uult, animus conficit, quales sunt ille imaginarie ciuitates que in somno uidentur uel forma illa componende fabrice quam artifex concipit instar et exemplar rei formande<sup>92</sup>.

Aproximemos com mais cuidado desta distinção: efetivamente, tanto as sensações quanto as intelecções estão na alma, mas a intelecção não precisa de instrumentos corpóreos nem corpos subordinados para os quais se dirija, apenas a semelhança da coisa elaborada pelo espírito – enquanto as sensações dependem dos sentidos e dos corpos. Diante de Heloísa, o filósofo percebia a beleza de seu rosto pela visão, e ouvia a sua doce

---

<sup>91</sup> “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 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. (2005, p. 73)”

<sup>92</sup> “A intelecção é uma certa ação da alma graças à qual ela é denominada inteligente e a forma para a qual ela se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia que o espírito elabora para si mesmo quando quer e como quer, comparável às cidades imaginárias visa em sonho ou ao projeto de um edifício a ser construído (NASCIMENTO, [s.d.], p. 43).”

voz pela audição; mas uma vez afastados, essas sensações desapareciam. Permanecia em Pedro, no entanto, a intelecção que elaborou de Heloísa, tendo retido a semelhança dela. Não se trata, todavia, da forma da coisa – assim como a sensação não é a coisa sentida – mas qualquer coisa imaginária e fictícia elaborada pelo espírito.

Ato seguinte, o mestre de Pallet faz uma divisão cuidadosa entre a *ação da alma* e enquanto aquilo que é conhecido. Como esclarece Estêvão,

“Abelardo concebe a intelecção como uma certa ação da alma, semelhante à sensação, mas que dirige-se a uma forma que é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora por si mesmo. E distingue cuidadosamente a intelecção como ação da alma (o ato de entender), da intelecção enquanto aquilo que é conhecido, isto é, enquanto significação desta coisa imaginária e fictícia, desta imagem, fruto de outra ação da alma, a imaginação. A intelecção, ao contrário do signo, não é semelhante às coisas nem se dirige a elas, mas à imagem produzida pelo espírito, esta sim, semelhante às coisas (...) A intelecção, na medida em que é uma ação da alma, é real, enquanto aquilo para a qual se volta ‘uma coisa imaginária e fictícia’, isto é, não real” (1995, p. 71).

Em outras palavras, a *intelecção* pode ser:

- (1) um processo da alma (ato de entender); ou:
- (2) o resultado deste processo (imagem).

De modo a tornar mais clara sua reflexão, Abelardo esclarece que chama a imagem de *semelhança da coisa*, de modo que, para este filósofo, a intelecção será compreendida no sentido (1). No entanto, nada impede que a intelecção (1) também seja chamada de *semelhança da coisa*, uma vez que é ela que concebe a *semelhança da coisa*. Como esclarece o filósofo, o próprio Aristóteles parece concordar com essa identificação dos termos, ao chamar as afecções da alma de semelhanças das coisas (ARISTÓTELES, 1985, p. 121 (I-16a3-8); BOÉCIO, 1891). O importante, contudo, é sinalizar a diferença entre a semelhança da coisa e a própria coisa; como ilustra, a imagem de um espelho nada é verdadeiramente, pois às vezes uma cor aparece contrária na superfície brilhante do espelho. Mas afinal, quando a alma sente e entende, a intelecção se ocupa da imagem? Ou intelecção e sensação se ocupam da própria pedra? O filósofo responde que a intelecção não precisa da imagem, pois a verdade da substância está presente a ela. Isso não significa que onde há sensação não há intelecção, porque a alma é capaz de discernir algo e entender outra coisa (como o estudante que discerne o livro que está à sua frente, mas pensa naquilo que lê).

Faz-se mister notar que esta inteligência não é passiva, como bem ressalta Bertelloni: “*Ello permite presumir que, de parte de la inteligencia, no hay una recepción pasiva de un conocimiento originado en las cosas sino que, proferido el universal, la*

*inteligencia va hacia las cosas y sobre ellas ejerce alguna actividad ponente* (1988, p. 7)<sup>93</sup>”.

Estando mais clara a consideração do modo geral das intelecções, é tempo de investigar a intelecção dos universais e a dos singulares. A diferença entre ambos está – como o autor assinala desde o primeiro instante – a concepção da imagem de cada tipo de intelecção. Enquanto a intelecção de um nome universal concebe uma imagem confusa e comum de muitos, a intelecção de um nome singular concebe a forma própria. Deste modo, quando ouvimos “Sócrates” concebemos uma forma no espírito que exprime a semelhança da coisa determinada, mas quando ouvimos “homem” surge uma semelhança relacionada com cada um dos homens, mas que não é própria de nenhum – “homem” não significa, portanto, nem Sócrates, nem Xantipa, nem qualquer outro homem, pois embora nomeie cada um deles, não determina nenhum deles.

Conforme indica Bertelloni (1988, p. 7–10), são três, portanto, as formas visadas pela intelecção: a forma imaginária (*similitudo*), que não contém qualquer substância ou acidentes (são como os sonhos, pensados apenas na mente do artífice), a forma comum, imagem confusa constituída pelo intelecto, a partir de muitos (não é, todavia, construída ou irreal como a forma imaginária) – que capta, de modo geral, uma *similitudo rei* – e finalmente a forma própria, formada por uma *vox singular*, que suscita na alma a presença de *um* indivíduo. Esta última forma parece ser a única capaz de gerar um conhecimento realmente válido, pois a primeira se baseia numa *res* imaginária e fictícia e a segunda numa forma comum que não é própria de nenhum indivíduo. De fato, a extensão do termo universal termina por não poder significar nenhum, como dissemos no parágrafo acima; a intelecção dos universais continua não tendo uma *res* subordinada, condição necessária para uma intelecção, segundo Boécio. No entanto, Abelardo não se conforta com esta ideia, e pretende investigar como pode haver uma *res subjecta* para o termo universal.

A solução consiste em compreender os múltiplos sentidos que tem a *res subjecta*. Ela pode ser concebida como a *vera substantia*, da qual participam os sentidos e o intelecto, mas também como a *forma própria* de uma coisa, mesmo que esta coisa esteja ausente. Além do mais, assim como a ausência da *res* investigada pode ser assumida pela *forma própria*, o mesmo ocorre com a *forma comum*. Esta forma comum, ainda que em si mesma seja uma, é múltipla porque reúne a similitude de várias. Conforme exemplifica

---

<sup>93</sup> “Ele permite presumir que, da parte da inteligência, não há uma recepção passiva de um conhecimento originado nas coisas senão que, proferido o universal, a inteligência vai até as coisas e sobre elas exerce alguma atividade positiva”.

o filósofo, nada impede que eu faça uma pintura de um leão determinado, ou de um leão em geral, sem seu próprio; do mesmo modo, posso conceber uma figura comum e outra própria. Nas palavras do próprio autor:

‘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 representans et, rursus, ad quemlibet eorum distinguendum alia commodari que aliquid eius proprium denotet, ut si pingatur claudicans uel curtata uel telo Herculis sauciata. Sicut ergo quedam rerum communis figura, quedam singularis pingitur, ita etiam concipitur, scilicet quedam communis, quedam propria (2012, parag. 55)<sup>94</sup>.

Segue, então, um dos trechos mais longos da *Logica Ingredientibus*, em que se analisa a relação entre o nome universal e a forma comum: “*non absurde dubitatur utrum eam quoque nomen significet*” (2012, parag. 56)<sup>95</sup>. Surge, então, um logo apelo à autoridade e à razão. Conforme aponta Bertelloni (1988, p. 12), o recurso à autoridade interessa menos por elas mesmas e mais pelo que Abelardo interpreta; há, neste momento, um longo recuo a Prisciano e também a Boécio – mediador da discussão entre Platão e Aristóteles. Porfírio também é citado, mas numa menção muito rápida.

Com efeito, a investigação de Abelardo, ao comentar Prisciano, avança para um sentido que ultrapassa a *impositio* dos nomes universais, indicando que eles poderiam significar a *forma comum* na mente divina. Vejamos a citação do gramático, que suscita a discussão:

“quantum ad generales et speciales rerum formas, que in mente diuina intelligibiliter constiterunt antequam in corpora prodirent, hec quoque propria possunt esse, quibus genera uel species nature rerum demonstrantur” (2012, parag. 57)<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> “Podemos também chamar de coisa subordinada à intelecção, 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, seja essa forma, como dissemos, comum, seja própria; digo comum quanto à semelhança de muitos que ela retém, embora, por outro lado, seja considerada em si como uma coisa uma. 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 outra que pode ser ajustada para distinguir qualquer um deles e que revele algo próprio dele, como se for pintado coxeando, mutilado ou ferido pela seta de Hércules. Portanto, assim como se pinta uma figura comum das coisas e outra singular, assim também concebe-se uma comum e outra própria.” (2005, p. 77)

<sup>95</sup> “...duvida-se de modo nada absurdo se o nome também a significa...” (2005, p. 77)

<sup>96</sup> “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” (2005, p. 78)

Trata-se, como diz Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (2005, p. 33), de uma expressão bastante clara do “platonismo” de Abelardo<sup>97</sup>. Como o próprio filósofo diz, concebe-se Deus como um artesão que, antes de constituir na matéria algo, já o possui em sua alma a forma da coisa a ser construída, de modo que quando a coisa é efetivamente construída ela remete ao que foi anteriormente pensado. Todavia, esta característica é própria apenas de Deus, pois apenas Ele conhece de maneira íntima as substâncias – os seres humanos conhecem-nas mediadas pelos sentidos<sup>98</sup>. Quando se faz a alusão do conhecimento prévio das substâncias por Deus, todavia, não se pode atribuir-lhe a abstração, como se o conhecimento de Deus se desse deste modo; o que Abelardo quer sinalizar – conforme indica Bertelloni (1988, p. 12), é que só Deus tem o conhecimento absoluto das coisas, aquele conhecimento que resultaria de uma perfeita abstração (que é sempre hipotética para os humanos). Trata-se de sinalizar, portanto, o caráter deficitário do conhecimento humano, e não de resolver a questão do modo cognoscitivo da divindade.

Christian Wenin também enriquece a discussão sobre a posição do *Magister*:

É certo que o platonismo de Abelardo é mitigado; L. M. de Rijk compararia de preferência este pensamento ao do primeiro Occam; Abelardo não admite um universo autônomo de formas subsistentes, mas formas presentes em intelecções humanas. Mas, se este universo ideal não é subsistente, ele é não obstante uma ordem essencial e de um caráter tão natural quanto a própria realidade divina. Reina em Abelardo, como observou J. Jolivet, uma tensão entre o olhar que ele dirige sempre para as realidades singulares e sua preocupação de fundamentar uma linguagem verdadeira sobre estruturas essenciais que remontam a Deus. Fundamentando-se sobre uma análise da obra completa de Abelardo, J. Jolivet observa que seu platonismo não-realista) aparece quando ele se interessa por um aspecto *semântico*, pelo sentido dos nomes, enquanto que a insistência sobre a singularidade das coisas aparece do lado *sintático*, quando ele se interroga sobre o funcionamento das proposições: no estudo dos termos da proposição conduz Abelardo a ultrapassar a pura

<sup>97</sup> Este ‘platonismo’ do palatino é recebido sobretudo pelo testemunho de Boécio, mas também de Agostinho. Segundo este filósofo, os universais estariam na mente divina como arquétipos da criação, salvando a intuição platônica sem reduzi-la à sua posição inicial. Conforme este filósofo expõe em “83 questões diversas”, 46, Deus não contempla algo fora de si e, portanto, as razões estariam na sua mente. Estas razões (os universais) são verdadeiras, porque são eternas, e por sua participação existe o que existe, do modo que existe. Seria necessário a purificação para que o ser humano, à luz da caridade, fosse capaz de compreender essas razões na mente divina, mediante a Luz inteligível (1995, p. 124). Curioso notar que, se para Agostinho os conhecedores das razões divinas são os santos e puros, existem conhecedores não-crentes ou pagãos o que dificulta sua posição. Além do mais, a doutrina aristotélica da abstração, em que seria possível alcançar naturalmente tais conceitos dificulta a posição agostiniana, especialmente porque valoriza a parte mais nobre do homem, precisamente a razão, criada à imagem e semelhança de Deus. Essa discussão será realizada pelos agostinianos ao longo do medievo, e para isso propuseram inúmeras respostas. Henry de Ghent, por exemplo, apresenta uma ideia intermediária em que a iluminação divina seria precisamente o momento de insight que temos ao conhecer algo pela abstração (KLIMA, 2013).

<sup>98</sup> Trata-se da divisão clássica entre o “natural” oposto ao “artificial”, isto é, daquilo que não é criado pelo ser humano daquilo que é.

significação e a já se orientar para uma teoria da *Suppositio*; o das modais o leva a construções onde não há mais nada de universal. O estudo das proposições não está evidentemente acabado em Abelardo, antes de sua *Dialectica* (2014, p. 168–9).

Ato seguinte, naquilo que não conhecemos pelas sensações temos mais opinião que intelecção (2012, parag. 58). Isto porque as próprias formas comuns que nós distinguimos seriam insuficientes para conhecer os indivíduos. Como endossa Bertelloni:

La opción, de Abelardo por la eficiencia del conocimiento sensible es clara: puesto que conocemos mediante los Sentidos no podemos pretender conocer bien mediante cualquier otra facultad que sea extraña al modo propiamente humano de conocer. No puede pasarse por alto aquí que, en la opción abelardiana en favor de la sensibilidad, esta implícita lá opción en favor del individuo ya que éste es el único objeto de conocimiento de esa sensibilidad (1988, p. 13)<sup>99</sup>.

Segue-se, portanto, que de muitas formas também temos mais opinião do que conhecimento, como é o caso de *racionalidade, mortalidade et caetera*. No entanto, os nomes parecem não ter o mesmo caso, e geram mais intelecção do que opinião: embora a significação dos universais seja confusa quanto às essências, elas dirigem o espírito do ouvinte para uma concepção comum, do mesmo modo que os nomes próprios dirigem-no para uma concepção própria. Em outras palavras, não obstante eu imponha, com o nome “homem” algo confuso que nem eu mesmo saiba cogitar exatamente o que é, quando digo esse nome, quero significar algo de acordo com a natureza e propriedade das coisas.

Quelibet tamen quorumlibet 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 specialia nomina utcumque insinuant. Ad quas quidem conceptiones quasi propria nomina esse dicit ipsa uniuersalia, que, licet confuse significationis sint quantum ad nominatas essentias, ad communem illam conceptionem statim dirigunt animum auditoris, sicut propria nomina ad rem unam quam significant (2012, parag. 58)<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> A opção de Abelardo pela eficiência do conhecimento sensível é clara: posto que conhecemos mediante os sentidos não podemos pretender conhecer *bem* mediante qualquer outra faculdade que seja estranha ao modo propriamente humano de conhecer. Não pode passar despercebido aqui que, na opção abelardiana em favor da sensibilidade, está implícita a opção em favor do indivíduo já que este é o único objeto de conhecimento desta sensibilidade.

<sup>100</sup> “Todavia, quaisquer nomes de quaisquer existentes, quanto neles está, 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 insinuem. Diz ele que os próprios



Para Bertelloni (1988, p. 13–14), essa reconstrução retoma o problema dos nomes de improvisto, na tentativa de recuperar alguma capacidade cognoscitiva nos nomes universais. Mas essa aparente capacidade se deve a um mal-entendido: ao recorrer ao *modus operandi* que segue quem impõe o nome às coisas, vê-se que esse nome se limita a atuar rapidamente, sem dizer qualquer coisa sobre a natureza mesma das coisas ou da realidade. O *inventor* – aquele que impõe o nome – impõe os nomes segundo as *conceptiones* formadas a partir das propriedades gerais, de modo que os universais não significam algo, mas *concepções gerais* correspondentes à forma comum. O comentador argentino ainda esclarece:

Es verdad que el universal permite un acceso fácil a la conceptio, pero dicho acceso no debe confundirse con una significación clara ni con un conocimiento satisfactorio. El rápido acceso es práctico, expeditivo y hasta necesario para manejarnos en la vida, pero deficiente desde el punto de vista gnoseológico y científico. De hecho, Abelardo lo dirá expresamente más abajo, la conceptio communis ofrece una significación y un conocimiento deficientes (BERTELLONI, 1988, p. 15)<sup>101</sup>.

Em resumo, se o universal (1) significa e (2) constitui inteligência, temos que eles significam em forma confusa e constituem inteligência colocando o ouvinte frente a uma concepção comum que fornece um conhecimento deficiente. Bertelloni ainda ressalta que o destaque dado a Prisciano, num momento tão importante do texto, numa autêntica contribuição à filosofia da linguagem medieval (1988, p. 16).

Abelardo prossegue sua avaliação das autoridades, desta vez, laconicamente, sobre Porfírio: “*Ipse quoque Porfirius, cum ait quedam constitui ex materia et forma, quedam ad similitudinem materie et forme, hanc conceptionem intellexisse uidetur, cum ait ‘ad similitudinem materie et forme’, de quo plenius suo loco dicitur*” (2012, par. 58)<sup>102</sup>. A tese de Porfírio parece ter sido posta apenas para reforçar o que já foi dito por meio de Prisciano: a ‘similitude’ citada é, possivelmente, a correspondente que Abelardo

---

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” (2005, p. 79–80).

<sup>101</sup> É verdade que o universal permite um acesso fácil à *conceptio*, mas este acesso não pode ser confundido com uma significação clara nem com um conhecimento satisfatório. O rápido acesso é prático, expeditivo e até necessário para trabalharmos na vida, mas deficiente do ponto de vista gnosiológico e científico. De fato, Abelardo o dirá expressamente mais abaixo, a *conceptio* comum oferece uma significação e um conhecimento deficientes.

<sup>102</sup> “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” (2005, p. 80).

encontra para a sua própria *conceptio*. Boécio também aparecerá com essa mesma intenção: “*Boecius quoque, cum ait cogitationem collectam ex similitudine multorum genus esse uel speciem, eandem communem conceptionem intellexisse uidetur*” (2012, parag. 58) <sup>103</sup>.

É por Boécio, todavia, que Abelardo conhece Platão e Aristóteles, autores que discutirá com mais cautela. A divergência entre ambos é a que envolve a terceira pergunta de Porfírio, já citada anteriormente: “*utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia*”. Platão, ao colocar as ideias comuns no *noûs*, sustenta que eles existam e subsistam fora dos corpos, como se as *conceptiones communes* existissem fora dos corpos no *noûs*. Para Abelardo, isso seria tomar os universais não segundo a predicação comum, mas segundo a semelhança comum. Aristóteles, em contrapartida, está no lado oposto, tomando os universais pela predicação comum:

In qua etiam sententia Platonem fuisse, quidam autumant, ut uidelicet illas Ideas communes, quas in noy ponit, ‘genera’ uel ‘species’ appellaret. In quo fortasse Boecius <eum> ab Aristotele dissensisse commemorat, ubi is ait eum uoluisse genera et species ceteraque non solum intelligi uniuersalia, uerum etiam esse ac preter corpora subsistere, ac si diceret illas communes conceptiones quas separatas a corporibus in noy constituit, eum intellexisse uniuersalia, non fortasse accipientem ‘uniuersale’ secundum communem predicationem, sicut facit Aristoteles, sed magis secundum communem multorum similitudinem. Illa namque conceptio de pluribus nullo modo predicari uidetur, sicut nomen quod pluribus sigillatim aptatur (2012, parag. 58)<sup>104</sup>.

Ora, Abelardo não poderia ceder prontamente à posição platônica, pois a *conceptio* não pode ser compreendida como um individual, uma vez que não há possibilidade de um individual ser um universal. Deste modo, propõe uma conciliação: Aristóteles considera o universal enquanto ato, encontrado sempre na coisa sensível, mas Platão pensa que ela conserva seu ser mesmo sem a sujeição à sensação, de acordo com o seu ser natural. Para Bertelloni, essa solução indica o próprio pensamento de Abelardo:

---

<sup>103</sup> “Boécio, igualmente, quando diz eu o pensamento coligido da semelhança de muitos é um gênero ou uma espécie, parece ter entendido a mesma concepção comum.” (2005, p. 80)

<sup>104</sup> “Alguns pensam que Platão também fosse do mesmo parecer, certamente por chamar de gêneros ou espécies aquelas ideias comuns que ele coloca no *noûs*. Lembra Boécio que talvez nisto ele discordasse de Aristóteles, quando este diz que ele [Platão] pretendia que os gêneros, as espécies e demais não apenas fossem entendidos 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 *noûs*, tomando talvez o universal não conforme a predicação comum, tal como faz Aristóteles, mas antes 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” (ABELARDO, 2005, p. 80).

Abelardo ha aprovechado los datos de la historia de la gramática y de la filosofía para apoyar su propio pensamiento: no puede considerarse universal ni a la forma communis ni a la conceptio. Sólo puede ser universal el nombre que se corresponde con ella ya que sólo éste puede ser predicado. Por más que la *forma*, *natura* o *conceptio* sea llamada universal en sentido derivado (“*per translationem quandum universalis dicitur*”, *ibid.*, 19), en rigor sólo es universal el nombre que la designa (“*natura illa quae animal est, quae universali nomine designatur*”, *ibid.*, 17-8). Con ello Abelardo confirma su solución del problema: universales sólo son los nombres (BERTELLONI, 1988, p. 17)<sup>105</sup>.

Aduzidas as autoridades, Abelardo dá espaço à *razão* que, conforme aponta o filósofo, parece concordar. Evidentemente, trata-se da *razão abelardiana*, constituindo um ponto muito importante para a sua compreensão acerca da sua posição. O texto não é longo, mas merece ser observado com detalhes:

Inductis autem auctoritatibus que 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 preter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio. Quod, etsi auctoritas non habet, rationi tamen non est aduersum (2012, parag. 60)<sup>106</sup>.

Neste momento, o peripatético endossa as autoridades: os nomes universais designam formas comuns concebidas pelo pensamento. Em seguida, distingue o *intellectus* e a *significatio*. Bertelloni esclarece que tal distinção assegura sua defesa de simultaneidade das funções cognoscitiva e significativa, evitando que o interlocutor estabeleça algumnexo causal entre a primeira e a segunda, baseado numa assunta primazia (inexistente) do *intellectus* (1988, p. 18). Ao distinguir as formas comuns das intelecções, Abelardo também amplia a extensão do universal estabelecendo uma tríplice significação dos nomes universais. Esclarece Vignaux:

Nous voulions assurer aux universaux la double signification, réelle et intellectuelle, qui convient à des termes. Ce faisant, nous avons découvert une troisième signification (...) J’entends un nom: je pense à la chose; j’ai la même

<sup>105</sup> Abelardo aproveitou dos dados da história da gramática e da filosofia para apoiar o seu próprio pensamento: não pode ser considerado universal nem a forma comum nem a concepção. Só pode ser universal o nome que se corresponde com ela e somente este pode ser predicado. Por mais que a forma, natura ou conceptio seja chamada universal em sentido derivado (“chamada de universal por certa transferência” ((ABELARDO; GEYER, 1919, p. 24, l.19)), em rigor só é universal o nome que a designa (“aquela natureza que é o animal, designada pelo nome universal” (ABELARDO; GEYER, 1919, p. 24, l.17–18)). Com isso Abelardo confirma sua solução do problema: universais são somente os nomes.

<sup>106</sup> “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 nós admitimos que elas são diferentes das intelecções, já surge, 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*” (2005, p. 81).

pensée que celui qui parle; je conçois l'image de la chose; le nom signifie la chose, l'intellection et l'image même (1931, col. 730.4)<sup>107</sup>.

Também Pedro Leite Júnior sistematiza com propriedade a questão:

Isto significa que um nome universal

- a) tem uma significação real, a partir das próprias coisas, que procede do estado da coisa – *status rei*; e
- b) tem por uma significação intelectual, a partir da intelexção por ele fixada; e
- c) tem uma significação imaginária (segundo Vignaux), a partir da forma comum visada pela intelexção (2001, p. 73).

Quanto ao terceiro eixo de reflexão, sobre o conteúdo da intelexção, já aludido acima, Abelardo é sucinto: para ele, nada impede que ‘causa comum’ e ‘concepção comum’ se unam para a formação do conceito universal:

Quod autem superius promisimus diffinire, utrum scilicet propter communem causam impositionis uel propter communem conceptionem uel propter utramque communitas uniuersalium nominum iudicetur, assignemus. Nichil autem obest si propter utramque, sed maiorem uim obtinere uidetur communis causa que secundum rerum accipitur naturam.<sup>108</sup>

Trata-se de uma simultaneidade entre a causa comum e a semelhança comum, com certa primazia da primeira. Para Bertelloni, essa primazia é uma opção por um universal que, antes de tudo, *significa*, de modo que a função cognoscitiva é relativa, devido às dificuldades que sua *res subjecta* tem em conquistar um conhecimento pleno.

#### 4.4. ABSTRAÇÃO

Esclarecidas as três frentes, o mestre de Pallet ainda nota a necessidade de um último esclarecimento, sobre o conceito de abstração. Tendo dito que a intelexção dos universais ocorre pela abstração, Abelardo quer esclarecer como chamamos tais abstrações de “‘solos’, ‘nudos’, ‘puros’ *nec tamen ‘cassos’* (2012, parag. 62)<sup>109</sup>”.

Iniciemos pela abstração em geral: trata-se de uma separação, pela razão, da matéria e forma, que se apresentam sempre misturadas uma com a outra. Quando a razão

<sup>107</sup> Nós queremos assegurar aos universais a dupla significação, real e intelectual, que convém aos termos. Ao fazê-lo, descobrimos uma terceira significação (...) Eu entendo um nome: eu penso a coisa; tenho o mesmo pensamento que aquele que fala; eu concebo a imagem da coisa; o nome significa a coisa, a intelexção e a imagem mesma.

<sup>108</sup> “Indiquemos, por outro lado, o que antes 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.” (ABELARDO, 2005, p. 81).

<sup>109</sup> isoladas, nuas e puras, mas não vazias (2005, p. 81).

se dirige para a coisa, é capaz de concebê-la ora dirigindo sua atenção apenas para a matéria, ora apenas pela forma: trata-se da abstração, “*qui de coniunctis aliquid abstrahunt, ut ipsam eius naturam considerent*” (2012, parag. 63)<sup>110</sup>. Conceber ambas misturadas é, por outro lado, uma *conjunção*. A princípio, argumenta o *Magister*, estas intelecções, por conceberem a coisa de um modo diverso do que é, são falsas ou vãs: “*Cum enim materiam per se uel formam separatim attendant, nulla tamen earum separatim subsistat, profecto rem aliter quam sit uidentur concipere atque, ideo, cassi esse*” (2012, parag. 64)<sup>111</sup>.

“*Sed non est ita*”<sup>112</sup> – diz na sentença seguinte. Para Abelardo, há uma diferença entre o modo de dirigir a atenção e o modo de subsistir. Quando se abstrai, apenas se entende algo que está na coisa, mas que não a esgota; em outras palavras, quando eu entendo uma forma, entendo algo que existe na coisa, mesmo que não entenda a coisa tomada como um todo. Diferente é o caso da intelecção de uma propriedade ou natureza inexistente na coisa – esta sim uma intelecção certamente vazia.

Cum enim hunc hominem tantum attendo in natura substantie uel corporis, non etiam animalis uel hominis uel grammatici, profecto nichil nisi quod in ea est intelligo, sed non omnia que habet attendo. Et cum dico me attendere tantum eam in eo quod hoc habet, illud ‘tantum’ ad attentionem refertur, non ad modum subsistendi, alioquin cassus esset intellectus (2012, parag. 64)<sup>113</sup>.

Assinala-se, pois, a diferença entre o modo de entender e o de subsistir, e nele, uma consideração importante: “*Separatim namque hec res ab alia, non separata, intelligitur*” (2012, parag. 64)<sup>114</sup>. Para Bertelloni, esta diferença entre *separatim* e *separata* supõe a elaboração de uma teoria da abstração baseada na ideia do *como se*: “*La abstractio conoce una propiedad como si ella existiera tal como ella es conocida, i.e. separatim, pero sin pasar por alto que esa propiedad no existe realmente separata*” (1988, p. 21)<sup>115</sup>. Ao não

---

<sup>110</sup> “pois abstraem algo dos que estão reunidos para considerar em sua própria natureza” (2005, p. 82)

<sup>111</sup> “Com efeito, uma vez que atentam para matéria por si mesma ou para forma separadamente, na medida em que nenhuma delas subsiste em separado, parecem na verdade conceber a coisas de modo diferente do que é e serem, por isso, vazias” (ABELARDO, 2005, p. 82).

<sup>112</sup> “Mas não é assim”

<sup>113</sup> “Com efeito, quando atento para este homem apenas na natureza de substância ou de corpo e não também na de animal, de homem ou de gramático, evidentemente nada entendo senão o que está nela, mas não atento para tudo o que ela tem. E quando digo atento para ela apenas enquanto ela tem algo, aquele “apenas” refere-se à *atenção*, não ao *modo de subsistir*, pois, de outra sorte, a intelecção seria vazia” (ABELARDO, 2005, p. 83).

<sup>114</sup> “Esta coisa é entendida separadamente da outra, mas não como separada, pois, enfim, ela não existe em separado” (ABELARDO, 2005, p. 83).

<sup>115</sup> A *abstractio* conhece uma propriedade como se ela existisse tal como ela é conhecida, isto é, *separatim*, mas sem esquecer que essa propriedade não existe realmente *separata*.

se afastar do estado da coisa, a intelecção não pode ser vazia. Há, ainda, uma contribuição em relação às sensações, com as quais compara a abstração. Conforme aponta Nascimento:

Abelardo vê um equivalente desse processo no nível da sensação, pois aí também se pode agir de forma seletiva quando se discerne apenas o ouro ou a prata de uma estátua, metade de ouro e metade de prata. Para ele, a abstração opera tanto no nível da intelecção dos singulares quanto dos universais. Em ambas, há atenção analítica e seletiva, refletida nas expressões: esta substância, este corpo, este animal, este homem, esta brancura, este branco e, por outro lado, substância, corpo, animal, etc (2005, p. 35).

Surge, então, uma comparação com um problema teológico, de estrutura similar, de modo a reforçar a legitimidade da abstração: o problema da *providentia artificis*. Trata-se de saber se a pro-vidência que Deus tem antes da criação de suas obras é vazia, já que a coisa não existe *realmente*. Abelardo responde esse problema alegando que a concepção da coisa não-existente não leva ninguém a se enganar, mas é a *crença* nela que o faz: “*Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit, sed fides adhibita. Etsi enim cogitem coruum rationalem nec tamen ita credam, deceptus non sum* (2012, parag. 66)”<sup>116</sup>. Da mesma forma, só existe erro na abstração se há crença de que aquilo que está abstraído existe em si. Não é falso conceber a *forma* separada *deste homem*, pois falso é crer que a forma concebida existe separadamente deste homem.

Finalmente, o peripatético está apto para discorrer sobre a intelecção dos universais, que se dão sempre por abstração. A abstração gerada pela intelecção do universal não recorda todas as naturezas ou propriedades subordinadas, mas tão somente uma concepção confusa; do mesmo modo é a intelecção do singular, pois quando digo “este homem” refiro-me apenas à natureza de homem de um sujeito, e quando falo “homem” refiro-me à natureza sem um sujeito subordinado. Daí que a intelecção dos universais seja “isolada, nua e pura”, pois se não contém sujeito subordinado não se percebe o universal como coisa sensível (*isolada* dos sensíveis); também se abstrai todas ou algumas das formas (*nua*) e não certifica em si qualquer coisa, seja matéria, seja forma (*pura*). É por não se referir à alguma coisa, oferecendo um conhecimento vago, que se trata de uma concepção confusa.

Resume, magistralmente, Bertelloni:

---

<sup>116</sup> “De fato, a concepção de uma coisa não-existente não leva alguém a se enganar, mas sim a fé que lhe é prestada. Na verdade, embora eu pense num corvo racional, sem acreditar em tal, não me engano” (ABELARDO, 2005, p. 85).

El universal tiene, pues, una función significativa y otra cognoscitiva. Fundamento de la primera es la *causa communis*, fundamento de la segunda es la *similitudo communis*. Ambas constituyen el fundamento en la realidad del universal. Pero éste tiene también un fundamento en el alma: la *abstractio*. Sobre la base del doble origen del universal, *in re* e *in animo*, puede considerarse ahora la triple significación del universal que se agotó, en sentido estricto, en ser un puro signo: (1) de individuos o realidades singulares; (2) de la *forma communis* o *similitudo communis*; (3) del *intellectus universalium*. Pero como la *similitudo communis* o *forma communis* es a la vez fundamento del universal, puede decirse que una de sus funciones es significar aquello que, en la realidad, le da origen (1988, p. 23)<sup>117</sup>.

#### 4.5. AS TRÊS PERGUNTAS

Terminadas tais considerações, Abelardo pode, finalmente, retomar as três perguntas de Porfírio. Será uma tarefa fácil, tendo em vista que Abelardo alega ter desvendado toda a questão dos universais<sup>118</sup>. O caminho, como se pode supor, não se limita a simples escolhas das opções determinadas pelo discípulo de Plotino; Abelardo reformula as questões e as responde de um modo absolutamente particular.

A primeira pergunta de Porfírio: “*sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt*”<sup>119</sup>. A primeira pergunta de Abelardo: “*utrum genera et species subsistant, id est significant aliqua uere existentia, an sint posita in intellectu solo etc., id est sint posita in opinione cassa sine re, sicut hec nomina chimera, hircoceruus, que sanam intelligentiam non generant?*”<sup>120</sup> (2012, parag. 70). A resposta: “*Ad quod respondendum est quia re uera significant per nominationem res uere existentes - easdem scilicet quas singularia nomina et nullo modo in opinione cassa sunt posita; quodam tamen modo intellectu solo et nudo et puro, sicuti determinatum est, consistunt*” (2012, parag. 71)<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> O universal tem, pois, uma função significativa e outra cognoscitiva. Fundamento da primeira é a causa comum, fundamento da segunda é a semelhança comum. Ambas constituem o fundamento na realidade do universal. Mas este tem também um fundamento na alma: a abstração. Sobre a base da dupla origem do universal, *in re* e *in animo*, pode considerar-se agora a tríplice significação do universal que se esgotou, em sentido estrito, em ser um puro signo: (1) de indivíduos ou realidades singulares; (2) da forma comum ou semelhança comum; (3) do *intellectus universalium*. Mas como a semelhança comum ou forma comum é o fundamento do universal, pode-se dizer que uma de suas funções é significar aquilo que, na realidade, lhe dá origem.

<sup>118</sup> “... quod facile iam possumus, omnium universalium natura iam aperta” (2012, parag. 69) – “o que já podemos fazer facilmente, já que foi revelada a natureza de todos os universais” (2005, p. 87).

<sup>119</sup> “se são subsistentes em si mesmas ou conceitos mentais”

<sup>120</sup> “se os gêneros e as espécies subsistem, isto é, significam algo verdadeiramente existentes ou se estão postos apenas na intelecção, etc., isto é, se estão colocados numa opinião vazia sem a coisa, tal como estes nomes de quimera e hircocervo que não engendram uma inteligência sadia” (2005, p. 87). Quimera e Hircocervos são monstros fabulosos.

<sup>121</sup> “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 algum, estão

A segunda é que mais exige esclarecimentos do palatino. Diz Porfírio: “*sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia*”<sup>122</sup>, ao que lê Abelardo: “*hoc est, cum concedantur significare subsistentia: utrum aliqua subsistentia significant que sint corporalia an que sint incorporalia?*”<sup>123</sup> (2012, parag. 72). A isso, Abelardo aduz os sentidos de corpóreo, tomando como base o texto de Boécio. Em primeira instância, quer tomemos corpóreo e não corpóreo por corpo substancial ou não corpo, quer por aquilo que se percebe por sentidos corpóreos, tudo o que é, é corpóreo ou incorpóreo. Mas corpóreo pode ser tomado por *separado*, pois aquilo que pode ser dito de algo pode ser dito verdadeiramente, mas também pode haver a opinião sobre aquilo. Finalmente, considerando que nenhum existente é incorpóreo (isto é, não-separado), este parece ser supérfluo, de modo que a pergunta pode se reconfigurar do seguinte modo: “*Video quod existentium alia dicuntur ‘corporalia’, alia ‘incorporalia’, que horum dicemus esse ea que ab uniuersalibus significantur*” (2012, parag. 72)<sup>124</sup>. Abelardo lembra, então, que os universais não denominam de modo separado e determinado, mas confuso, “*Unde et nomina ipsa uniuersalia et ‘corporea’ dicuntur quantum ad naturam rerum et ‘incorporea’ quantum ad modum significationis, quia etsi ea que discreta sunt nominent, non tamen discrete et determinate*” (2012, parag. 72)<sup>125</sup>.

Segue-se a última questão de Porfírio: “*utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia*”<sup>126</sup> que, como propõe Abelardo, depende do fato de serem corpóreos ou incorpóreos. Sua resposta é, como todas as outras, bastante sofisticada: ao significarem a substância que subsiste em ato na coisa sensível, a manifestam separadamente da coisa sensível.

Et dicuntur uniuersalia subsistere in sensibilibus, id est significare intrinsecam substantiam existentem in re sensibili ex exterioribus formis et, cum eam substantiam significant que actualiter subsistit in re sensibili, eandem tamen

---

colocados numa opinião vazia; contudo, de certa maneira, consistem, como ficou estabelecido, numa intelecção isolada, nua e pura” (2005, p. 87–8).

<sup>122</sup> “se são corpóreas ou incorpóreas”

<sup>123</sup> “concedendo que significam subsistentes, se significam aqueles subsistentes que são corporais ou os que são incorporais.”

<sup>124</sup> “Vejo que dos existentes, uns se dizem corporais e outros incorporais; quais destes dizemos que são os que são significados pelos universais?” (2005, p. 89)

<sup>125</sup> “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” (2005, p. 89).

<sup>126</sup> “Se são separadas ou se estão nos sensíveis e deles dependem”



naturaliter separatam a re sensibili demonstrant, sicut superius iuxta Platonem determinauimus (2012, parag. 73)<sup>127</sup>.

Esclarecida a terceira questão, o palatino retoma a segunda, substituindo corpóreo por sensível e incorpóreo por não-sensível, e afirmando que os universais são sensíveis quanto à natureza das coisas, mas não-sensíveis no modo de significar (porque não designam do modo como são sentidas, isto é, enquanto separadas). Ato seguinte, afirma que significam os próprios sensíveis e a concepção comum da mente divina.

Finalmente, retoma a sua quarta questão:

utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominationem rem aliquam habere? an, ipsis quoque nominatis rebus destructis, ex significacione intellectus tunc quoque possit uniuersale consistere, ut hoc nomen ‘rosa’ quando nulla est rosarum quibus commune sit? (2012, parag. 18)<sup>128</sup>

Propondo como resposta:

quod uniuersalia nomina nullo modo uolumus esse, cum, rebus eorum peremptis, iam de pluribus predicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut ‘rose’ nomen <non> iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significatiuum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset ‘nulla rosa est’ (ABELARDO, 2012, parag. 75)<sup>129</sup>.

Em resumo: Quanto à primeira questão, devemos compreender que os universais significam coisas verdadeiramente existentes, não sendo opiniões vazias. Quanto à segunda, devemos notar que se os universais significam coisas subsistentes, tais coisas podem ser não-corporais ou corporais, na medida que podem ser percebidas por um sentido corpóreo ou não. Em terceiro lugar, responde que os universais, ao significarem a substância que subsiste em ato na coisa sensível, a manifestam separadamente da coisa sensível. Quanto à quarta, proposta por ele mesmo: os nomes podem continuar

---

<sup>127</sup> “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 essa substância que subsiste em ato na coisa sensível, manifestam-na contudo, como naturalmente separada da coisa sensível, como estabelecemos acima de acordo com Platão” (2005, p. 90).

<sup>128</sup> “Será que 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, então o universal poderia constar da significação da intelecção, como este nome “rosa” quando não há nenhuma das rosas às quais é comum.” (2005, p. 51–2)

<sup>129</sup> “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 da rosa, quando já não perduram mais rosas, o qual, entretanto, ainda é então significativo em virtude da intelecção, embora careça de denominação, pois, de outra sorte, não haveria a proposição: não há nenhuma rosa” (2005, p. 91).

significando mesmo que todos os seres existentes deixem de existir; desta forma, a proposição “nenhuma rosa existe” continua significando.

#### 4.6. AS ÚLTIMAS REFLEXÕES

Tendo respondido as perguntas de Porfírio e à sua própria, Abelardo ainda faz algumas reflexões finais. A primeira consideração é uma justificativa do questionário porfiriano: não há muitas dúvidas quanto à significação dos singulares, pois o seu modo de significar está de acordo com o estado de coisas: os singulares significam em si separadas, são significadas separadamente e a inteligência deles apreende uma coisa determinada. Ora, nada disso ocorre quanto à significação dos universais, que não significam as coisas enquanto separadas, mas também não significam juntas (pois não há *res* na qual se unam); por isso, “*Bene autem de uniuersalibus, non de singularibus uocibus, questiones fiebant*”(2012, parag. 76)<sup>130</sup>.

Entende-se, todavia, que o universal tenha levantado tantos erros, devido ao seu tratamento ambíguo tanto da lógica quanto da gramática: isso ocorre devido à frequente transposição dos nomes para as suas coisas. Boécio – diz o palatino – parece não avaliar totalmente essa questão. Como se sabe, ao longo de sua investigação sobre os universais, aquele filósofo elabora uma argumentação sofisticada argumentando que os universais não existem. Ato seguinte, nega essa posição esclarecendo que o universal se apresenta de modo diferente do qual a coisa existe. Todavia – contrapõe Abelardo – se esqueceu de investigar a parte da argumentação, porque não considerou que ela fosse sofisticada. No entanto, a própria multidão das coisas é causa da universalidade do nome, mas embora a palavra seja em si mesma tomada como uma, a própria coisa não tem a universalidade em si mesma. Como esclarece o próprio autor:

Rerum tamen ipsarum multitudo est causa uniuersalitatís nominis, quia, ut supra meminimus, non est uniuersale nisi quod multa continet; uniuersalitatē tamen quam res uoci confert, ipsa in se res non habet, quippe et significationem gratia rei uox non habet et appellatiuum nomen iudicatur secundum multitudinem rerum, cum tamen neque res significare dicamus neque esse appellatiuas (ABELARDO, 2012, parag. 80)<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> “Era, porém, natural que surgissem questões a respeito das palavras universais e não das singulares” (2005, p. 91).

<sup>131</sup> “Todavia, a multidão das próprias 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” (2005, p. 95).

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho iniciou através de uma pergunta sobre o estatuto dos universais em Pedro Abelardo. Optei por fazer uma análise expositiva de um texto deste filósofo, que discorre sobre o tema e é considerado um dos pontos-chave de seu pensamento: a *Logica Ingredientibus*. A partir da leitura desta obra, pautada pela análise do texto de Porfírio a respeito do assunto, tomei a hipótese que o mestre de Pallet realizara um deslocamento da questão do campo ontológico para o campo lógico-semântico. As duas últimas perguntas de Porfírio, quais sejam, “os universais são corpóreos ou incorpóreos” e “sendo incorpóreos, subsistem nas coisas mesmas ou fora delas”, são condicionadas: dependem de uma determinada resposta à primeira questão, relativa à subsistência dos universais – em si mesmos ou enquanto conceitos mentais. Deslocar a questão para o campo semântico significa responder de modo diverso esta primeira pergunta, tornando desnecessárias as outras.

Se, num primeiro momento, poder-se-ia compreender a primeira pergunta de Porfírio nos termos “realismo” e “nominalismo”, o percurso deste trabalho exigiu a rejeição destes termos e seus matizes, de modo que se concluiu ser mais adequado avaliar as posturas de cada filósofo em relação aos universais ao invés de agrupá-los arbitrariamente. Esta decisão foi tomada a partir da análise de Roscelino de Compiègne, Anselmo de Aosta, antecessores de Abelardo, e sobretudo por de Guilherme de Champeaux, seu contemporâneo. A querela entre o nosso filósofo e seu mestre, que avaliamos com cautela ao longo do segundo capítulo, se manifestou como posição revisionista diante das teses anselmianas. A análise mais detida esclareceu que não é possível agrupá-los do mesmo modo, senão obliterando muitas teses. “Um realismo fraco”, pode-se sustentar. De fato, seria uma possibilidade; mas deste modo, seríamos obrigados a multiplicar os realismos nas suas versões, “forte”, “fraca”, “intermediária”, “do século XII”, “do século XIII”, *et caetera*. Chegar-se-ia ao ponto de criar tantas categorias que cada uma delas corresponderia a um filósofo; mas estabelecer uma classificação deste modo não seria, tão somente, multiplicar desnecessariamente os entes?

O abandono desta tese foi fundamental para a investigação. Não havendo a necessidade de dizer que Abelardo condenou *o realismo*, mas tão somente *a posição de Guilherme de Champeaux*, não houve também a necessidade de considerar que o palatino rejeitasse, prontamente, a primeira postura de Porfírio. Efetivamente, Abelardo condenou, nas posturas que julgou em sua obra, a existência do universal enquanto uma *res*, mas não

negou, por isso, toda a possibilidade de compreensão metafísica. Abelardo concluiu que não é possível a existência de uma *coisa material* que constituísse – de algum modo, a substância de todos os particulares. A detida análise da discussão entre os filósofos conduziu para uma interpretação dos termos “substância” e “acidentes” em que a “substância” é dotada de materialidade – radicalmente diferente do modo que se compreenderá no século seguinte. Sob esta ótica, não seria um equívoco absoluto aproximar Abelardo de Tomás de Aquino ou Aristóteles, que também não compreendem a substância como algo material.

A *Logica Ingredientibus* não se reduz, contudo, à sua parte crítica. Alegando que devemos confiar a universalidade às palavras e não às coisas, o filósofo explica o modo de significação das palavras. Explicando o universal em contraposição ao singular, e comparando-o com a gramática (apelativo e próprio), o palatino defende que os universais possuem significação (e por isso não é mera *vox*, mas é *vox significativa, nomen, sermo*), que possui duas funções: referencial e significativa. A função referencial diz respeito a algo extramental referido pela palavra. Não sendo *res*, é *status*, termo complexo (e pouco explorado pelo autor) que se refere, basicamente, à comunhão dos indivíduos em determinadas propriedades (p.e., os homens comungam no fato de *serem homens*). A função significativa é aquela pela qual a palavra constitui uma intelecção comum na mente. No caso dos universais, estas intelecções concebem uma imagem comum e confusa das coisas a partir de uma forma comum. Portanto, a função significativa dos universais é dupla: o próprio processo de intelecção e a forma comum visada pela intelecção, de modo que se estabelece uma tríplice significação dos universais: real (a partir do *status*), intelectual (fixando as intelecções) e imaginária (forma comum visada pela intelecção). Abelardo esclarece, ainda, que as intelecções não são vazias, pois visam a forma comum, mas são isoladas das sensações, nuas quanto à abstração de formas e puras quanto à distinção (por não certificar nenhuma coisa nelas). Entre a função referencial e a significativa, os universais se determinam a partir da primeira ou da segunda? De ambas, esclarece o autor – com a ressalva de que a função referencial possui certa predominância (mas não necessariamente causalidade). Tendo exposto e investigado as funções das palavras universais, Abelardo considera adequado retomar as perguntas de Porfírio. Os universais são subsistentes em si ou estão na mente? Ora, eles *significam* indivíduos realmente existentes – não sendo opiniões vazias. Corpóreos ou Incorpóreos? As coisas significadas podem ser ambas, sendo ou não percebidas por um sentido corpóreo. Nos sensíveis ou fora deles? Significam coisas dos sensíveis fora deles.

Além disso, conclui-se que os universais não estão numa relação de dependência com os seus referidos, de modo que, mesmo se eles deixassem de existir, os universais continuariam existindo.

As respostas do palatino às perguntas de Porfírio são complexas. Longe de aderir à resposta dos conceitos mentais e ignorar todas as outras questões, Abelardo segue-as até o fim, não somente por obediência à autoridade de Porfírio, mas por ver, na sua própria teoria, um complemento. De fato, é difícil negar, no pensamento do peripatético palatino, a predominância do eixo lógico-semântico em relação aos universais: são, efetivamente, palavras; nossa hipótese vê-se confirmada. Por outro lado, não se pode alegar que esse deslocamento da postura ontológica para a lógico-semântica pressuponha a completa negação da metafísica. Abelardo não se desvencilha destes pressupostos ontológicos: sustenta a relativa prioridade da função referencial e seu conceito de *status*, bastante sofisticado, também é outro ponto de encontro entre o mental e o extra-mental. Por isso, é necessário frisar: houve *deslocamento*, não *substituição*.

## 6. REFERÊNCIAS

- ABELARDO, P. **Ouvrages Inédits d'Abelard**. Paris: Imprimerie Royale, 1836.
- ABELARDO, P. **Peter Abaelards Philosophische Schriften**. Münster: [s.n.].
- ABELARDO, P. **Dialectica**. Assen (Holanda): Van Gorcum & Comp, 1956.
- ABELARDO, P. **Lógica para Principiantes**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- ABELARDO, P. et al. **The letters of Heloise and Abelard**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.
- ABELARDO, P. Abélard et les universaux : édition et traduction du début de la Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium. **Laval théologique et philosophique**, v. 68, n. 1, p. 129, 2012.
- ABELARDO, P.; HELOÍSA. **As cartas de Abelardo e Heloísa: Correspondance**. Lisboa: Guimaraens Editores, 2003.
- ABELARDO, P.; HELOÍSA. **Abelard & Heloise: The letters and other writings**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2007.
- AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 2014.
- ALMEIDA, R. M. DE; LETENSKI, I. A teologia como ciência nos séculos XII e XIII. **Studium: Revista Teológica**, n. 14, p. 121–135, 2014.
- AOSTA, A. DE. Carta sobre la Encarnación del Verbo. In: **Obras Completas, 1**. Madrid: BAC, 1952a. p. 680–735.
- AOSTA, A. DE. Proslogio. In: **Obras Completas, 1**. Madrid: BAC, 1952b. p. 352–439.
- AOSTA, A. DE. De la concepcion original y del pecado original. In: **Obras Completas, 2**. Madrid: BAC, 1953.
- AQUINO, T. DE. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARISTÓTELES. **Órganon (1. Categorias; 2. Periérmeneias)**. Lisboa:

Guimaraens Editores, 1985.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Órganon**. Bauru (SP): Edipro, 2010.

ARLIG, A. W. **A study in early medieval mereology: Boethius, Abelard, and pseudo-Joscelin**. [s.l.] Ohio State University, 2005. (tese)

BERTELLONI, F. Pars Destruens: Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la Logica Ingredientibus. **Patristica et Mediaevalia**, v. 7, p. 49–63, 1986.

BERTELLONI, F. Pars construens: la solución de Abelardo al problema del universal en la 1ª parte de la Logica “Ingredientibus” (1ª Parte). **Patristica et Mediaevalia**, v. 8, p. 39–60, 1987.

BERTELLONI, F. Pars construens: la solución de Abelardo al problema del universal en la 1ª parte de la Logica “Ingredientibus” (fin). **Patristica et mediaevalia**, v. 9, p. 3–25, 1988.

BOÉCIO. In Porphyrium Commentarium Lib II. In: **Patrologia Latina**. Paris: Migne, 1817. p. 71–158.

BOÉCIO. In libro de Interpretatione editio Prima. In: **Opera Omnia, vol. 2**. Paris: Migne, 1891.

BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BORGES, J. L. **Borges profesor: curso de literatura inglesa dictado en la Universidad de Buenos Aires**. Buenos Aires: [s.n.].

CARVALHO, M. S. DE. **Lógica e Paixão: Abelardo e os Universais**. Coimbra (Portugal): MinervaCoimbra, 2001.

CÍCERO. **De Amititia**. Nova Iorque: Loeb, 1949.

DIAS, C. E. DOS S. **O problema da universalizacao em alguns textos logicos de Pedro Abelardo**. [s.l.] PUC-RS, 2002. (dissertação)

DRAVID, R. R. **The problem of universals in indian philosphy**. Déli: Motilal

Banarsidass Publishers, 1972.

ESTÊVÃO, J. C. Sobre o dictum propositionis em Abelardo e algumas questões de abordagem. In: **Lógica e linguagem na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 1995. p. 69–76.

ESTÊVÃO, J. C. **Abelardo e Heloísa**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.

FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M. T. **The logic of Abelard**. [s.l: s.n.].

GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GILSON, E. **Heloísa e Abelardo**. São Paulo: Edusp, 2007.

GUILFOY, K. William of Champeaux. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 3 out. 2005.

GUILFOY, K.; BROWER, J. E. **Cambridge Companion to Peter Abelard**. [s.l: s.n.].

HASKINS, C. H. **The Renaissance of the Twelfth Century**. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1971.

HAURÉAU, J. B. **Histoire de la Philosophie Scolastique, v.1**. Paris: Durand et Pedone-Lauriel Libraries, 1872.

IWAKUMA, Y. Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XII siècle: une étude préliminaire. In: **Langage, Sciences, Philosophie au XII siècle**. Paris: Vrin, 1999.

JOLIVET, J. **Arts du Langage et Théologie chez Abélard**. Paris: Vrin, 1982.

KING, P. The Metaphysics of Peter Abelard. In: **The Cambridge Companion to Peter Abelard**. [s.l: s.n.]. p. 65–125.

KLIMA, G. The Medieval Problem of Universals. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2013.

KLUGE, E.-H. W. Roscelin and the Medieval Problem of Universals. **Journal of**



**the History of Philosophy**, v. 14, n. 4, p. 404–414, 1976.

LANE, G. M. **A Latin Grammar for schools and colleges**. Nova Iorque: American Book Company, 1903.

LEITE JÚNIOR, P. **O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 2001.

LIBERA, A. DE. **La Querelle des Universaux**. [s.l.] Editions du Seuil, 1996.

LIBERA, A. DE. **L'art des généralités. Théories de l'abstraction**. Paris: Aubier, 1999.

MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MORA, F. **Abelardo, Pedro**. Madrid: Alianza Editorial, , 1980. (Termo de Dicionário).

MUCKLE, J. T. The Personal Letters Between Abelard and Heloise. **Medieval Studies**, v. XV, p. 47–94, 1953.

MUCKLE, J. T. The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply. **Medieval Studies**, p. 240–281, 1955.

NASCIMENTO, C. A. R. DO. A querela dos universais revisitada. **Cadernos PUC-SP**, v. 13, p. 37–73, [s.d.].

NASCIMENTO, C. A. R. DO. Introdução. In: Abelardo. **Lógica para Principiantes**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

PLATÃO. Crátilo. In: **Obras Completas**. Madrid: Aguilar, 1990.

PORFÍRIO. **Isagoge/Porphyre; texte grec, translatio Boethii**. Paris: Vrin, 1998.

PORFÍRIO. **Isagoge**. São Paulo: Attar, 2002.

ROBERT ANDREWS. **Sophisms in Medieval Logic and Grammar: Acts of the Ninth European Symposium for Medieval Logic and Semantics, held at St Andrews, June 1990**. [s.l.] Springer, 1993.

RODRIGUES, V. Anselmo, crítico de Roscelino. **Philosophica**, v. 34, p. 125–143, 2009.

ROSCELINO. Carta de Roscelino a Abelardo. **Scintilla**, v. 11, n. 1, p. 227–244, 2014.

ROSIER-CATACH, I. Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussions in the *Glosulae in Priscianum*, the *Notae Dunelmenses*, William of Champeaux and Abelard. In: **The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions**. Leiden (Holanda): Brill, 2007.

RUSSELL, B. **History of Western Philosophy**. Londres: [s.n.].

SALYSBURY, J. DE. **Metalogicon**. Gloucester, Massachussets: Peter Smith, 1971.

SPADE, P. V. **Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1994.

TARLAZZI, C. “Iam Corpus” or “Non Corpus” on Abelard’s first argument against material essence realism in the logica “Ingredientibus”. **Vivarium**, v. 52, n. 1–2, p. 1–22, 2014.

THOMPSON, A. The Debate on Universals before Peter Abelard. **Journal of the History of Philosophy**, v. 33, n. 3, p. 409–429, 1995.

TWEEDALE, M. M. **Abailard on universals**. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1976.

VIGNAUX, P. **Nominalisme**. Paris, 1931. (Termo de dicionário).

VILELA, O. **O drama Heloísa-Abelardo**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

WAITHE, M. E. **A History of Women Philosophers**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992. v. 1

WENIN, C. A significação dos universais em Abelardo. **Scintilla**, v. 11, n. 1, p. 127–170, 2014.

## 7. APÊNDICE: *SUO SPECIALITER, SUA SINGULARITER*

A investigação proposta nesta dissertação limitou-se ao Abelardo lógico, e mais especificamente ao *jovem* Abelardo lógico. O peripatético escreveria outras obras sobre o assunto, e ainda tantas outras em outros assuntos. Abelardo não foi apenas filósofo: também foi teólogo, poeta, músico, pai, amante. Se há algo que marca sua vida, certamente foi o seu romance trágico com Heloísa de Argenteuil, que escreveu a frase que nomeia este apêndice e figurou na epígrafe desta dissertação. Gostaria de apresentar a biografia dos dois, contudo, sem uma intenção genuinamente histórica: ao encarar estes dados biográficos, gostaria de revelar, na medida do possível, quais são os problemas filosóficos enfrentados por Heloísa e Abelardo, sustentando que 1) Heloísa foi uma filósofa de grande dignidade, e fundamental para o pensamento tardio de Abelardo e sobretudo 2) a questão dos universais perpassa todo o pensamento do peripatético. Não há qualquer pretensão de novidade de minha parte: apenas sustentar elementos que não podem ser esquecidos.

Conforme narra em sua autobiografia (2009; 2003, 2007), Abelardo era um homem respeitado por todo o mundo ocidental, dirigindo uma grande escola (fundada por ele mesmo) em Paris – que era, sob certo aspecto, o centro do mundo. Tendo muito pouco o que fazer no âmbito intelectual, uma vez que havia superado Guilherme de Champeaux na dialética e Anselmo de Laon na teologia, ouviu comentários sobre uma prodigiosa moça (muitos anos mais nova), sobrinha do cônego da catedral de Paris<sup>132</sup> que, muito jovem, já falava latim, grego e hebraico. Abelardo iniciou seu projeto de sedução, e de modo a obter mais êxito, pediu ao cônego Fulbert que o hospedasse em sua casa, alegando que sem as preocupações domésticas, estaria mais livre para preparar as suas aulas. Abelardo pensava que assim seria mais fácil aproximar-se de Heloísa, seja nos corredores da casa ou nas refeições comuns, eventos familiares... Mas Fulbert ficou tão lisonjeado em hospedar um filósofo como Pedro Abelardo que não exigiu qualquer tipo de pagamento em dinheiro; diversamente, solicitou uma série de aulas para a sua sobrinha. Não apenas isso: deu-lhe plena autorização para educá-la sempre que pudesse, fosse de dia ou de noite, permitindo inclusive que castigasse Heloísa se esta fosse negligente nos estudos. Como diz o próprio Abelardo, foi “entregar a ovelha ao lobo faminto”

---

<sup>132</sup> À época, não se tratava da Catedral de Notre-Dame como a conhecemos. O início da construção do edifício atual data de 1163 – 21 anos após a morte de Abelardo e apenas um ano antes da morte de Heloísa.

(ABELARDO; HELOÍSA, 2003, p. 65). Obviamente, já sabemos o que ocorreu: um estudo sobre a ciência do amor – parafraseando Abelardo. Fulbert descobre a relação amorosa e separa o casal (ocasião em que novamente se mostra ingênuo: tentando aplacar a paixão entre os dois, separa-os, e estreita ainda mais os laços constituídos). Em pouco tempo, Heloísa descobre sua gravidez, e conta alegremente a notícia para o amante. Abelardo, preocupado, a sequestra da casa do tio e a envia para a Bretanha, onde o filho Astrolábio iria nascer. Fulbert fica furioso, mas se vê de mãos atadas, pois tem medo de represálias à sua sobrinha caso se vingue de Abelardo. Este, por sua vez, põe-se a negociar com o tio sobre a possibilidade de que se casem, desde que em segredo, para não macular a fama de Abelardo (em breve retomaremos o assunto). Heloísa se opõe duramente, mas se resigna diante da insistência do amado. Nascido Astrolábio, retornam a Paris e casam-se em segredo. O tio, todavia, não cumpre o acordo, e divulga amplamente a notícia do casamento. Heloísa, ao negar, é vítima de agressões familiares. Ao descobrir o que ocorre com sua esposa, novamente Abelardo a rapta da casa do tio, a veste de monja e a leva para o mosteiro de Argenteuil, no qual ela havia feito seus estudos iniciais<sup>133</sup>. Irado pela atitude de Abelardo, o tio Fulbert planeja sua vingança maligna, e numa noite, dois criados entram no quarto de Abelardo e o castram. Tendo chorado a sua sorte, ele decide ingressar no mosteiro de Saint-Denis e ela professa os votos em Argenteuil.

As aventuras deste casal continuam. Tendo se recuperado da castração, Abelardo percebe que o mosteiro em que professou os votos está repleto de um espírito mundano, e mesmo o abade possui uma “conduta indecorosa e infame” (ABELARDO; HELOÍSA, 2003, p. 87). O filósofo se põe contrário a tais posturas e logo os seus colegas monges o pedem seu afastamento do mosteiro, junto dos seus discípulos, que querem continuar tendo aulas, e Abelardo se afasta para um priorado onde retoma o magistério. Este trecho de sua biografia é, sob meu ponto de vista, um dos mais icônicos e irônicos: nada mais próprio da personalidade de Abelardo tentar moralizar um mosteiro inteiro e removê-lo do espírito mundano, tendo ele mesmo sido castrado meses antes. É durante este período de magistério que Abelardo é acusado de heresia pela primeira vez: a acusação é a mesma que recaiu sobre seu primeiro mestre: Abelardo haveria ensinado a existência de três

---

<sup>133</sup> Conforme a referência da Ep. V, Abelardo visita Heloísa neste período – chegando a manter relações sexuais com ela dentro do mosteiro: “Pouco tempo depois de termos recebido o sacramento, recordas-te, estavas tu em retiro no convento de Argenteuil, visitei-te em segredo: a minha luxúria, desenfreada, satisfez-se, contigo, num canto do mosteiro, pois não possuíamos outro local onde nos pudéssemos entregar a esses arrebatamentos” (ABELARDO; HELOÍSA, 2003, p. 217); o texto latino especifica o local: o refeitório do convento.

deuses. O peripatético inicia sua defesa, diante do clero e do povo, e seu espírito cativante parece conquistar muitos simpatizantes à sua inocência. Tendo em conta esta situação, um de seus acusadores, Alberico, lhe visita com interesses obtusos. Vale a pena determinos na letra do texto:

Um dia, recebi a visita de Alberico e de alguns dos seus discípulos. Queria fazer-me cair numa armadilha e, após algumas palavras suaves e de boas maneiras, disse-me que certa passagem do meu livro o havia maravilhado: ora se, por um lado, Deus engendrara Deus e se, por outro lado somente existia um Deus, porque razão negava eu que Deus se havia engendrado a si próprio? Logo lhe respondi que me aprazaria demonstrar-lhe racionalmente essa tese. Então, ele disse «Sobre tais assuntos, recusamos a razão humana e os nossos sentimentos e subjugamo-nos exclusivamente ao princípio da autoridade.» E eu respondi-lhe «Folheai o livro e aí encontrareis a autoridade» Tínhamos nas mãos o livro que ele havia trazido. Imediatamente o abri e procurei o texto que eu bem conhecia e que ele ou não havia visto ou tinha unicamente escolhido as palavras que me pudessem causar dano. E quis Deus que encontrasse prontamente a passagem que eu desejava. Era esta uma citação de Santo Agostinho, do primeiro livro *Da Trindade*: «Aquele que atribui a Deus o poder de se haver engendrado a si próprio comete um erro muito grave. Não só Deus não possui tal poder como também o não possui qualquer ser espiritual ou corpóreo. Nada se engendra a si próprio.» Quando os discípulos de Alberico, que estavam presentes, ouviram tal coisa ficaram espantados e coraram de vergonha. (ABELARDO; HELOÍSA, 2003, p. 91)

Quando Abelardo atribui à divindade o encontro da passagem que desejava, ironiza: trata-se o primeiro ponto do primeiro capítulo do primeiro livro do *De Trinitate* (2014). Não havia qualquer dificuldade em encontrá-la, e ignorá-la simboliza também ignorar o livro todo. Mas sem entrar no mérito da suposta heresia abelardiana ou do desconhecimento de Alberico, o que o trecho citado sinaliza com o pitoresco episódio é a mudança de uma epistemologia, a começar pelo termo: “Teologia”. Durante a patrística, este termo jamais foi utilizado no sentido em que o temos hoje.

Toda a tradição cristã, principalmente desde Agostinho, no século IV, entende a sabedoria como um movimento no qual o conhecimento de Deus não se separa do amor e da fruição, e que guia a alma em direção à contemplação mística, isto é, de uma apreensão imediata – nem racional, nem discursiva – da divindade (ESTÊVÃO, 2015, p. 29).

Aquilo que Abelardo chamou de *Theologia* era, para o conhecimento da época, o que se chamava de *Sacra Pagina*, *Sacra doctrina*, *Lectio divina*. Tal distinção não é apenas nominal: enquanto estas acentuam o saber como algo profundamente enraizado na vida humana, de modo que o sábio seja também o santo, aquela centra-se na *quaestio*, promovendo um debate lógico sobre a Bíblia e suas Autoridades para a interpretação, uma vez que há uma ênfase no *logos* da fé. No cristianismo, a noção de ciência nunca fora utilizada para referir-se ao método teológico: conforme assinalam Almeida &

Letenski, o termo ‘ciência’ é polissêmico e sua concepção hodierna é diferente da acepção clássica. Para Platão, *episteme* é “o ápice ou a acuidade máxima pela qual o sujeito atinge o objeto de sua busca” (ALMEIDA; LETENSKI, 2014, p. 123), que junto da *dianoia* (pensamento discursivo) constituem a *noésis*, o conhecimento voltado para o ser ou para a *ousia*. Aristóteles, por sua vez, apresenta a ciência como disciplina acima das artes, que culmina na *sophia* enquanto busca das causas primeiras e princípios últimos. Trata-se, portanto, de uma busca racional do necessário, imutável, subsistente, eterno e autossuficiente, que será posto em voga no século XII graças aos esforços de Pedro Abelardo.

Eis o início de uma nova tradição: enquanto a *Sacra Pagina* se desenvolvia nos mosteiros, estimulando a oração e a contemplação, de modo a formar místicos, a *Theologia* daria origem à Escolástica, desenvolvidas nas *scholae* e promovendo os debates, formando legítimos profissionais da cultura. Outros dois momentos em que este debate aparece, na biografia de Abelardo, é quando foi desafiado a dar aulas sobre o profeta Ezequiel (antes de conhecer Heloísa, quando era aluno de Anselmo de Laon) (2003, p. 57), bem como a situação embaraçosa que gerou em seu mosteiro ao afirmar que este não havia sido fundado por Dionísio Aeropagita (2003, p. 103–5). Mais tarde, publicará o *Sic et Non*, que, ao elencar interpretações sobre a fé que parecem contraditórias, tenta mostrar que há uma necessidade de legítima interpretação para harmonizá-las. Esta nova forma de tratar a Doutrina Cristã está relacionada com o deslocamento da metafísica para a lógica; o filósofo não quer destruir a fé, mas buscar as razões e fundamentos desta, e utiliza o conhecimento filosófico a serviço desta procura. Sua defesa em *Sic et Non* é justamente essa, a de que as posições dos grandes intelectuais da Patrística não são contraditórias, mas tão somente contrárias. Isso deve-se ao fato de que se consegue interpretar um mesmo texto sob vários níveis diferentes<sup>134</sup>.

Apesar de sua defesa, e da defesa de seus aliados, Abelardo foi condenado a queimar o seu próprio livro. Este episódio não é narrado sem muita ironia e desprezo quanto aos seus adversários: para o palatino, seus algozes não passavam de crianças na

---

<sup>134</sup> Um dístico do século XIII, atribuído a Agostinho da Dácia, diz: “O literal ensina os fatos; o alegórico, o que se deve acreditar; o moral, o que você deve fazer; o anagógico, o que se deve esperar”. Este texto ilustra bem os sentidos que comumente se tinham para o texto sagrado, separando o sentido literal do espiritual de modo que este também comportasse múltipla significação. É o sentido literal que começa a ganhar força a partir do século XII, deixando de lado a leitura alegórica, tão enfatizada por filósofos como Filon de Alexandria ou ainda do período patrístico. De qualquer forma, percebe-se que a interpretação alegórica dos textos não era exclusiva de uma hermenêutica bíblica: segundo Borges, durante o medievo múltiplas são as interpretações que se dá para um mesmo elemento em obras seculares, como *Bewoulf* ou *A Divina Comédia* (2000, seq. 6).

fé, mal sabendo o conteúdo do credo de Atanásio. Sua dor, todavia, foi grande – maior que a vingança de Fulbert, diz. Abelardo foi posto em reclusão, mas esta decisão logo foi revogada.

Passado o episódio da condenação em Soissons, Abelardo conta sobre o já citado episódio em que nega a fundação do seu mosteiro por Dionísio Aeropagita, conforme a tradição local. A situação em que Abelardo se colocou foi tão grave que ele foi obrigado a fugir para as terras de um nobre aliado, e só se regularizou após a morte do abade. Foi decidido que ele não poderia ingressar noutro mosteiro – o que demonstraria ingratidão e desonraria Saint-Denis, e o palatino retirou-se para um local deserto na região de Troyes. Ali, construiu um oratório de pedra dedicado à Santíssima Trindade. O local começou a ser frequentado por seus alunos, que abandonavam a vida urbana para segui-lo no ermo. Abelardo retomou as aulas e os alunos cuidavam das responsabilidades ordinárias. Surgiu a necessidade de um novo oratório, desta vez dedicado ao Paráclito. Como esse é um título usado associadamente ao Espírito Santo, novamente recaíram sobre Abelardo as antigas acusações de heresia. Tantos foram os ataques que, quando surgiu uma oportunidade, Abelardo se retirou de suas próprias terras.

Foi, pois, para a Abadia de Saint-Gildas-de-Rhuys, cujo abade morrera há pouco tempo, e cujos monges o elegeram para abade. A situação do local era, contudo, caótica. Um senhor de terras estava usando para si as propriedades do mosteiro, e os monges possuíam famílias que precisavam sustentar. Abelardo tentou consertar a situação, o que gerou grandes desconfortos. A situação chegou a tal ponto de instabilidade que o abade sofreu tentativas de assassinato; relata-nos uma ocasião que tentaram envenená-lo com o vinho da missa. Durante esse período, ainda uma nova aflição lhe tomou conta. O abade de Saint-Denis reclamou as terras emprestadas ao convento de Argenteuil, em que Heloísa estava. Sabendo da notícia, se apressou em doar para estas monjas as terras do Paraclete, que estavam abandonadas. Neste processo, foi criticado por não ficar perto destas monjas, pelo que decidiu tornar-se diretor espiritual do mosteiro; tendo assumido esse encargo, foi criticado por estar perto de sua esposa, duvidando-se de sua reta intenção.

A autobiografia deixada pelo pássaro errante termina neste ponto, sem solução<sup>135</sup>. Como de praxe, as cartas circulavam livremente na Europa Medieval, e logo Heloísa teve notícia de suas calamidades, e prontamente lhe endereçou uma carta. Deu-se início a uma

---

<sup>135</sup> Sabemos que Abelardo saiu do convento e dirigiu-se novamente a Paris. Sofreu, então, uma nova perseguição, desta vez liderada por Bernardo de Claraval. Abelardo morreria anos mais tarde, refugiado em Cluny.

breve correspondência íntima, de quatro cartas. A autobiografia (*Historia Calamitatum*) foi escrita para um amigo. Segue-se, então, a carta 1) de Heloísa a Abelardo; 2) de Abelardo a Heloísa; 3) de Heloísa a Abelardo e 4) de Abelardo a Heloísa. Em algumas edições, a *Historia Calamitatum* é contada como a primeira carta, de modo que a numeração pode ser alterada, seguindo-se a carta 2) de Heloísa a Abelardo; 3) de Abelardo a Heloísa; 4) de Heloísa a Abelardo e 5) de Abelardo a Heloísa<sup>136</sup>. Estas são chamadas “cartas pessoais”. Outras cartas seriam trocadas, porém bem mais formais: numa sexta carta, Heloísa comenta sobre diversas situações de seu convento, e nas<sup>137</sup> epístolas seguintes Abelardo responde e propõe uma nova regra. Há ainda a *Problemata Heloissae*, uma série de 42 perguntas que Heloísa faz a Abelardo e, finalmente, a famosa profissão de fé, antes de sua condenação liderada por Bernardo de Clairvaux.

Gostaria de sinalizar, quanto ao conteúdo destas cartas, o florescimento da ética – aos modos do peripatético – e também a noção de Amor de Heloísa de Argenteuil. Tendo amado Abelardo, a ponto de preferir ser sua amante e não esposa<sup>138</sup>, a nossa filósofa não escapa do problema da culpa. Em sua terceira carta, Heloísa demonstra-se culpada pelo destino do filósofo, sobretudo sua mutilação. Mas há em Heloísa qualquer culpa? Afinal, ela não quis casar com Abelardo. Aliás, Abelardo insiste que os atos sexuais partiam muito mais do desejo dele do que do desejo dela. É preciso compreender, portanto, que Heloísa não é moralmente responsável pelo ocorrido. Aliás, é a ética de Abelardo que a consola.

Esta ética se caracteriza pela *intenção*. Sua “Ética ou conhece-te a ti mesmo” é representativa deste panorama. Para Abelardo, o fundamental não é a ação má ou boa, frutos da natureza caída ou da graça, respectivamente, pois não há propriamente uma natureza humana – e nisso, esclarece Estêvão, Abelardo faz os seus leitores pularem da cadeira: afinal, está contrariando Agostinho e Anselmo de Aosta<sup>139</sup>. O pecado é, em

---

<sup>136</sup> Neste trabalho, utilizei a segunda contagem das cartas; quando o pesquisador ler alguma citação, deve-se ter sempre a cautela, portanto, de verificar de qual carta se está falando, para evitar más interpretações.

<sup>137</sup> Houve uma discussão sobre a autenticidade desta correspondência, que hoje se considera dirimida. Os argumentos para o questionamento giram em torno da compreensão dos termos *conversio* e *conversatio*. Aqueles que desejarem se aprofundar sobre o tema encontrarão em Orlando Vilela (1986) e Gilson (2007) portos seguros para compreendê-lo.

<sup>138</sup> “Et si uxoris nomen sanctius ac validius videtur, dulcius mihi semper exstitit amicae vocabulum aut, si non indigneris, concubinae vel scorti,...” (MUCKLE, 1953, p. 71); “e se o nome de esposa parece mais sagrado e mais forte, o de amiga sempre foi, para mim, mais doce. Teria gostado, permite-me que o diga, de ser apelidada de concubina ou prostituta...” (ABELARDO; HELOÍSA, 2003, p. 155)

<sup>139</sup> A relação entre Agostinho, Anselmo e Abelardo é conturbada. Se por um lado Estêvão (2015, cap. V) insiste nas diferenças entre a doutrina tradicional e a ética de Abelardo, sobretudo o que tange os



Abelardo, uma questão de consciência, dependendo da intenção e do consentimento. Pecar é, portanto, não agir de acordo com aquilo que achamos que Deus quer que façamos. Não recairia esta posição num subjetivismo? Abelardo responde que não, pois a intenção deve estar em conformidade com aquilo que agrada objetivamente a Deus, descoberto pela razão natural. Foram bons os atos de Heloísa? Pelas consequências, diremos que não. Mas sua intenção foi a melhor possível: amor, amor, amor. Nas palavras da própria filósofa: “*Quae plurimum nocens, plurimum ut nosti sum innocens. Non enim rei effectus sed efficientis affectus in crimine est.*”(MUCKLE, 1953, p. 72)<sup>140</sup>.

Mais trágico, para Heloísa, é o pecado da sua *conversio* (entrada no mosteiro). Como sabemos, Heloísa não foi para o convento por algum sinal de conversão (nisso se assemelha ao esposo), mas tão somente por amor e obediência ao esposo. Heloísa não entrou no convento por qualquer motivo religioso, nem mesmo para tentar levar uma vida penitente, pois não se arrepende dos seus pecados, ao contrário, rememora os atos conjugais durante os momentos de oração. Curiosamente, Heloísa é uma abadessa muito melhor que Abelardo, como ele mesmo está pronto a admitir: “Deus cobriu a abadessa Heloísa, minha irmã, de tantas graças que os bispos amavam-na como filha, os abades como irmã e os laicos como mãe” (ABELARDO; HELOÍSA, 2003, p. 125). Mas nestes bons atos, Heloísa não vê qualquer mérito: sua intenção nunca foi agradar a Deus ou servir ao povo, mas tão somente o seu amor a Abelardo. Seu esposo, sobretudo na sua V carta, tenta acalmá-la e dirigi-la para Deus, na caridade cristã. Abelardo mostra profunda conversão: já não é mais o cavaleiro da dialética, conquistador de donzelas, mas o homem que fala da graça divina, diretor espiritual. Pouca notícia temos sobre esse novo Abelardo. Heloísa, por sua vez, não se redime, e parece ter morrido impenitente. Nunca amou Deus mais do que Abelardo. Como diz Regine Pernoud, essa “será sua grandeza... e sua fraqueza: seu amor será sempre o mesmo: é o Amor” (VILELA, 1986, p. 141).

Finalmente gostaria de indicar, na esteira de Gilson (2007), a noção de amor que defende Heloísa, sobretudo a partir do relato abelardiano da *Historia Calamitatum*. Como falamos acima, a jovem apaixonada se recusa a assumir Abelardo em matrimônio. Aliás, este será um tema que ela comentará, posteriormente, a Abelardo. “Preferia ser sua

---

pressupostos filosóficos destas, Vilela (1986, cap. XI) valoriza a continuidade destes trabalhos, revelada sobretudo pelo primado da *intenção*, claramente defendida por todos estes intelectuais, que continuam como base de boa parte da teologia moral até hoje vigente.

<sup>140</sup> “Causei-te um grande mal, mas, tu sabes, sou inocente. Pois não é o ato mas a intenção que caracteriza o crime” (VILELA, 1986, p. 131).

concubina”, como já dissemos. Por quê? Ao que tudo indica, isto está na base filosófica ciceroniana que inspira Heloísa. Para Cícero,

the fruit of true love is the love itself. That is to say, love is disinterested in anything but the giving of love. All the true friend or the true lover wants in return is the experience of giving love to the beloved (1949, p. 73)<sup>141</sup>.

A personagem principal deste drama chama a atenção para o fato de que amar Abelardo pelo seu máximo bem, totalmente desinteressada de si, é amar o ideal de filósofo-clérigo a que Abelardo deve pertencer. É nesse sentido que se compreende as citações de autores pagãos e cristãos na *Historia Calamitatum*: eles norteiam o ideal máximo a que Abelardo deve seguir, não como um homem preocupado com apenas uma mulher, mas livre para servir ao mundo todo.

Para a abadessa de Argenteuil, a atitude decaída destes ideais, provocada pelas paixões desordenadas, precisa retornar ao seu curso normal, e Abelardo precisa retornar ao seu modo ordinário. Casar-se seria assumir de modo definitivo e irreversível esta paixão. Há um problema de *intenção* na atitude de Abelardo: ele quer continuar mantendo seus atos sexuais com Heloísa, mas escondido, para não ferir a sua fama. Para este filósofo, os preceitos morais que devem reger o filósofo são aparentes, e não há necessidade de viver segundo eles. Mas Heloísa pensa que Abelardo deve viver segundo os ideais que escolheu para si racionalmente (e não satisfazendo os desejos). Ainda mais, afirma Heloísa: ocupando a posição de esposa, seria vista como alguém que quer um bem para si, enquanto na realidade queria um bem para o amado. O matrimônio não beneficiaria ninguém. Como insiste Whaite, “*By refusing marriage, Heloise was acting as a true lover in the Ciceronian sense: she was loving him disinterestedly.*” (1992, p. 75)<sup>142</sup>.

A insistência de Heloísa neste amor é enorme. Tendo sido corrigida, ambas as vezes, por dedicar-se mais a Abelardo do que a Deus, diz, mais uma vez, seu amor: “*Suo specialiter, sua singulariter*” (MUCKLE, 1955, p. 241)<sup>143</sup>. Palavras intraduzíveis, que só são esclarecidas no contexto dos universais. Enquanto espécie (*specialiter*), Heloísa é monja; portanto, *de Deus: Suo*. Mas enquanto indivíduo (*singulariter*), é *de Abelardo: sua*. Originalidade do casal: entender dos universais para entender de Amor.

---

<sup>141</sup> “O fruto do amor verdadeiro é o próprio amor. Isto é, o amor é desinteressado em qualquer coisa além de dar o amor. Todo o verdadeiro amigo ou verdadeiro amante quer em retorno a experiência de dar amor ao amado.”

<sup>142</sup> “Recusando o matrimônio, Heloísa estava agindo como uma verdadeira amante no sentido ciceroniano: ela estava o amando desinteressadamente”.

<sup>143</sup> Ou também “*Domino specialiter, sua singulariter*”, conforme outras edições.