

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO BIBLIOTECA DA ESCOLA DE
FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

JONAS DA NOBREGA

**OS UNIVERSAIS EM ABELARDO: SUAS CRÍTICAS AO REALISMO E SUA
SOLUÇÃO NOMINALISTA PARA O PROBLEMA**

Guarulhos

2021

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO BIBLIOTECA DA ESCOLA DE
FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

JONAS DA NOBREGA

**OS UNIVERSAIS EM ABELARDO: SUAS CRÍTICAS AO REALISMO E SUA
SOLUÇÃO NOMINALISTA PARA O PROBLEMA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho.

Guarulhos

2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Nobrega, Jonas

Os universais em Abelardo: suas críticas ao realismo e sua solução nominalista para o problema – Jonas da Nobrega – Guarulhos, 2021.

XXX f.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021.

Orientador: Juvenal Savian Filho.

Título em inglês: Universals in Abelardo: His critics to realism and his solution to the problem

1. História da Filosofia Medieval 2. Problema dos universais 3. Abelardo I. Título

Agradeço, imensa e profundamente,

a meu orientador, Prof. Dr. Juvenal Savian Filho, e ao Prof. Dr. Guy Hamelin, pela leitura atenta e correções que fizeram das várias versões desta tese, pelas valiosas discussões e sugestões, por meio das quais me guiaram de maneira cordial e paciente nesta pesquisa, proporcionando-me todo apoio e incentivo necessários;

ao Prof. Dr. Claude Panaccio, que me orientou na primeira fase desta pesquisa, junto à *Chaire de recherche du Canada en théorie de la connaissance/UQAM*, bem como aos colegas que aí frequentaram – em especial a Deni Gamboa e a Luís Márcio Fontes –, com os quais pude discutir este trabalho, nas apresentações e nos grupos de leituras que mantivemos;

ao Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, pelo aceite em participar de minha qualificação e defesa, pela leitura diligente das versões parcial e final desta tese e pelas observações acuradas feitas a ela;

ao Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite Junior e ao Prof. Dr. Pedro Rodolfo Fernandes da Silva, pela participação na banca de defesa desta dissertação e pelos apontamentos detalhados que lhe fizeram;

aos colegas do Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval da Universidade de Brasília, que nos últimos semestres deram-me a oportunidade de lhes apresentar a minha pesquisa, discutindo-a comigo. No entanto, qualquer erro neste trabalho é de minha responsabilidade.

Gostaria também de agradecer

ao Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas da Universidade de Brasília, pela licença concedida para a realização desta tese, bem como à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento da pesquisa.

à Secretaria de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, pela prontidão e cordialidade no atendimento.

Sem o auxílio dessas pessoas e instituições, a realização deste trabalho não teria sido possível.

RESUMO: Nesta tese, investigo os argumentos de Abelardo a respeito de três doutrinas que tratam dos universais em sua época (século XII) – segundo estas, os universais são uma coisa (*res*) – e a solução por ele apresentada para o problema – segundo a qual os universais são palavras. Para isso, analiso os vinte e dois argumentos de Abelardo em suas *Logica “Ingredientibus”* e *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”* contra as doutrinas realistas (que afirmam que universal é uma coisa, isto é, uma *res*, descrita como uma essência, uma coleção ou uma convergência de indivíduos). Em seguida, analiso a solução de Abelardo para o problema, segundo a qual os universais são palavras, e como esta solução está relacionada à sua noção de *status* dos indivíduos. Nas referidas obras, analisamos ainda como Abelardo caracteriza aquilo que é concebido, isto é, produzido pelo pensamento de quem ouve um substantivo comum. Por meio dessas análises, formulo e demonstro duas hipóteses: que o *status* abelardiano desempenha um papel equivalente ao da *res* universal das doutrinas realistas e que, nas obras em questão, Abelardo desenvolve apenas uma teoria sobre a significação dos substantivos comuns, apesar de utilizar argumentos diferentes ao fazê-lo.

ABSTRACT: In this thesis, I investigate Abelard’s arguments about three doctrines dealing with universals in his period (12th century) – according to them, universals are things (*res*) – and his solution to the problem – according to which universals are words. For this, I analyze Abelard’s twenty-two arguments in his *Logica “Ingredientibus”* and *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”* against realist doctrines, according to which universals are things (a *res*, understood as an essence, a collection or a convergence of individuals). After this, I analyze Abelard’s solution to the problem, according to which universals are words, and how this solution is related to his notion of individuals’ *status*. In these works by Abelard, I also analyze how he describes the concept produced by the thought of those who hear a common noun. Through these analyses, I formulate and demonstrate two hypotheses: that the Abelardian *status* has an equivalent role to the universal *res* in realist doctrines, and that Abelard, in the mentioned works, develops only one theory about the meaning of common nouns, despite the use of different arguments for doing so.

Índice

Abreviaturas	9
Introdução	10
Capítulo 1 - A teoria realista da <i>essentia materialis</i> (TEM) segundo Abelardo	18
1.1. A TEM na <i>Logica “Ingredientibus”</i> (LI).....	19
1.1.1. Exposição abelardiana da TEM na LI.....	19
1.1.2. Crítica abelardiana à TEM na LI.....	28
1.1.2.1. Primeiro argumento contra a TEM na LI.....	29
1.1.2.2. Segundo argumento contra a TEM na LI.....	43
1.1.2.3. Terceiro argumento contra a TEM na LI.....	46
1.1.2.4. Quarto argumento contra a TEM na LI.....	48
1.2. A TEM na <i>Logica “Nostrorum petitioni sociorum”</i> (LNPS)	53
1.2.1 Exposição abelardiana da TEM na LNPS	53
1.2.2 Crítica abelardiana à TEM na LNPS	57
1.2.2.1. Primeiro argumento contra a TEM na LNPS.....	58
1.2.2.2. Segundo argumento contra a TEM na LNPS.....	66
1.2.2.3. Terceiro argumento contra a TEM na LNPS.....	70
1.2.2.4. Quarto argumento contra a TEM na LNPS.....	72
Capítulo 2 - As teorias realistas da <i>indifferentia-collectio</i> (TICL) e da <i>indifferentia-conuenientia</i> (TICV) segundo Abelardo	74
2.1. A TICL e a TICV na <i>Logica “Ingredientibus”</i> (LI)	75
2.1.1. Exposição abelardiana da TICL e da TICV na LI.....	75
2.1.1.1. Primeiro princípio da TICL e da TICV.....	77

2.1.1.2. Segundo princípio da TICL e da TICV.....	83
2.1.1.3. A indiferença segundo a TICL.....	85
2.1.1.4. A indiferença segundo a TICV.....	87
2.1.2 Crítica abelardiana à TICL na LI.....	94
2.1.2.1. Primeiro argumento contra a TICL na LI.....	95
2.1.2.2. Segundo argumento contra a TICL na LI.....	98
2.1.2.3. Terceiro argumento contra a TICL na LI.....	99
2.1.2.4. Quarto argumento contra a TICL na LI	104
2.1.2.5. Quinto argumento contra a TICL na LI.....	106
2.1.3. Crítica abelardiana à TICV na LI	107
2.1.3.1. Primeiro argumento contra a TICV na LI.....	107
2.1.3.2. Segundo argumento contra a TICV na LI.....	108
2.1.3.3. Terceiro argumento contra a TICV na LI.....	110
2.1.3.4. Quarto argumento contra a TICV na LI.....	112
2.2. A TICV na <i>Logica 'Nostrorum petitione sociorum'</i> (LNPS).....	118
2.2.1. Exposição abelardiana da TICV na LNPS.....	118
2.2.2. Crítica abelardiana à TICV na LNPS.....	126
2.2.2.1. Primeiro argumento contra a TICV na LNPS.....	127
2.2.2.2. Segundo argumento contra a TICV na LNPS.....	138
2.2.2.3. Terceiro argumento contra a TICV na LNPS.....	143
2.2.2.4. Quarto argumento contra a TICV na LNPS.....	145
2.2.2.5. Quinto argumento contra a TICV na LNPS.....	151
Capítulo 3 – A teoria nominalista de Abelardo sobre os universais (TNA).....	157

3.1. A TNA na <i>Logica “Ingredientibus”</i>	158
3.1.1. Distinção entre gramática e dialética: nomes apelativos, próprios, universais e particulares.....	159
3.1.2. A definição de universal aplicada às palavras.....	161
3.1.3. Distinção entre gramática e dialética: a conjunção de predicação, de construção e a extensão dos termos universais e particulares.....	163
3.1.4. Uma aporia: a intelecção não parece possuir uma coisa subjacente a ela.....	166
3.1.5. A solução da aporia: o <i>status</i> e a imagem comum.....	172
3.1.5.1. O <i>status</i> das coisas	174
A) Passo inicial do argumento.....	176
B) Segundo passo do argumento.....	182
C) O estatuto ontológico do <i>status</i> comum.....	187
D) <i>Status</i> comum e propriedades particulares dos indivíduos.....	189
E) O <i>status</i> segundo TNA e segundo TICV.....	191
3.1.5.2. A imagem comum.....	193
a) Características gerais da intelecção e da imagem comum concebida por ela.....	193
b) Diferença entre intelecções geradas pelo nome próprio e pela palavra universal, e a coisa subjacente à intelecção.....	201
c) Conclusão da solução à aporia: a coisa subjacente à intelecção.....	203
d) Argumentos de autoridade a respeito da imagem ou forma comum significada pela palavra universal: Prisciano, Porfírio, Boécio e Platão.....	207
3.1.5.3. A que se deve a propriedade de significar vários indivíduos possuída pelas palavras universais?	217
3.1.6. A Abstração.....	218
3.1.6.1. A intelecção concebida por Deus seria vazia? – o <i>status</i> está nas coisas.....	224
3.1.7. Significado das palavras particulares e significado das palavras universais - a intelecção isolada, nua e pura	227
3.1.7.1. As respostas de Abelardo às questões da <i>Isagoge</i> de Porfírio na LI.....	229
a) Resposta à primeira questão.....	230

b) Resposta à segunda questão.....	233
c) Resposta à terceira questão.....	238
d) <i>Circa ea constantia</i> – resposta a uma quarta questão.....	241
3.1.8. A significação dos nomes próprios e dos nomes comuns.....	244
3.1.9. A transferência do universal às coisas: o erro de Boécio.....	247
3.2. A TNA na <i>Logica “Nostrorum petitioni sociorum”</i>	251
3.2.1. A posição de Abelardo: os universais são palavras, e não sons vocais.....	252
3.2.1.1 Dificuldade formulada contra a posição de Abelardo.....	255
a) Primeira resposta de Abelardo à dificuldade.....	256
b) Segunda resposta de Abelardo à dificuldade.....	258
c) Terceira resposta de Abelardo à dificuldade.....	259
d) Quarta resposta de Abelardo à dificuldade.....	261
e) Quinta resposta de Abelardo à dificuldade.....	262
f) Sexta resposta de Abelardo à dificuldade.....	263
3.2.2. Nomes próprios e palavras universais: é vazia a intelecção gerada em um ouvinte por uma palavra universal?	266
3.2.3. Respostas de Abelardo às questões da <i>Isagoge</i> de Porfírio na LNPS.....	269
a) Resposta à primeira questão.....	271
b) Resposta à segunda questão.....	274
c) Resposta à terceira questão.....	277
3.2.4. O processo de abstração.....	280
3.2.5. O significado da palavra universal: três problemas	282
3.2.5.1. Resposta de Abelardo ao primeiro problema.....	283
3.2.5.2. Resposta de Abelardo ao segundo problema.....	288
3.2.6.3. Resposta de Abelardo ao terceiro problema.....	292
4. Conclusão.....	297

Glossário de termos técnicos utilizados por Abelardo..... 301

Bibliografia..... 308

Abreviaturas:

LI	ABELARDO. P. <i>Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica "Ingredientibus": 1. Die Glossen zu Porphyrius.</i> GEYER, B. (ed.). Münster, Aschendorff, 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 21, heft 1), pp. 1-109.
LNPS	ABELARDO. P. <i>Peter Abaelards philosophische Schriften. II. Die Logica "Nostrorum petitioni sociorum": Die Glossen zu Porphyrius.</i> GEYER, B. (ed.). Münster, Aschendorff, 1933 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 21, heft 4), pp. 505-580. ¹

¹ Além das edições que B. Geyer fez desses textos, pudemos também consultar as do professor Yukio Iwakuma (ainda não publicadas, *cf.* Bibliografia), a quem agradecemos.

INTRODUÇÃO

O problema a ser tratado nesta tese pode ser colocado da seguinte maneira: em um campo, diviso distantes duas figuras, que percebo serem dois homens. A pergunta que se coloca é: o que me permite dizer, isto é, designá-los com a palavra “homem”? Pode-se simplesmente responder que os chamo por esse nome porque eles são homens. Mas a pergunta que se poderia então fazer é: o que é ser homem? Isto é, há neles presente uma mesma natureza comum? Ou são eles apenas semelhantes, não havendo natureza comum alguma neles presente? Se, por um lado, admitirmos que há uma mesma natureza comum neles presente, como poderíamos explicar que algo, que é o mesmo, encontra-se simultaneamente em indivíduos distintos? Por outro lado, se admitirmos que não há algo comum entre eles, de que maneira um pensamento comum, isto é, que diga respeito a ambos, poderia ser concebido? Afinal, a que esse pensamento poderia se referir no mundo, uma vez que não há algo comum presente nos indivíduos? Além disso, de que maneira um nome comum (como o nome “homem”) poderia encontrar um significado no mundo, uma vez que não há algo comum presente nesses indivíduos, a que o nome comum pudesse se referir?

Em nosso trabalho, mostraremos como diferentes teorias do século XII responderam a tais questões, conhecidas como o problema dos universais. A discussão desse problema se dá no âmbito da lógica, circunscrita pelos textos disponíveis no período sobre o tema, escritos basicamente por Aristóteles, Porfírio e Boécio². As diferentes teorias que analisamos respondem a que esses filósofos se referem quando tratam dos gêneros e das espécies – isto é, a que eles se referem quando tratam do que é comum ou universal e se predica de muitos indivíduos.

Na época de Abelardo, tal tema adquiriu importância proeminente. Abelardo narra, em sua *Historia Calamitatum* (uma autobiografia sobre seus infortúnios), como adquiriu fama ao derrotar seu mestre, Guilherme de Champeaux (c. 1070-1121), nos debates com ele travados sobre o problema dos universais, atraindo para si um séquito estudantes, galgando

² Basicamente, esses textos eram as traduções que Boécio fez das *Categorias* e do *De interpretatione* de Aristóteles, por seus comentários a esses textos (dois sobre o *De interpretatione* e um sobre as *Categorias*), por seu tratado *Sobre a divisão*, pela sua tradução latina e seu comentário da *Isagoge* de Porfírio, e pelo comentário anônimo sobre as *Categorias*, o *Sex principia*. Esses textos faziam parte de um corpo maior de obras, denominado *Logica vetus* (da qual também faziam parte os comentários *De topicis differentiis*, *De syllogismis categoricis* e *De syllogismis hypotheticis* de Boécio; no entanto, esses não abordam a questão dos universais, e por isso Abelardo não os menciona ao tratar dela). Àqueles textos, deve-se também acrescentar os tratados sobre gramática escritos por Prisciano, as *Institutiones grammaticae* (cf. Bibliografia para esses textos). Cf. CAMERON, M. *Logica Vetus*. In: Stephen Read & Catarina Dutilh Novaes (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*. Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2016, pp. 195-219.

posições nas escolas de teologia e filosofia que se multiplicavam no período³, chegando mesmo a conquistar a posição antes ocupada por aquele⁴. Ademais, contribuiu para a proeminência desse tema o fato de que, em termos lógicos, a solução dada pelas teorias do período ao problema dos universais era em certa medida a mesma utilizada para solucionar questões a respeito da Trindade Divina. Isto é, a maneira pela qual se argumentava que indivíduos distintos (João, José etc.) são um mesmo (são homem) coincide com a maneira pela qual se argumentava que diversas pessoas (o Pai, o Filho e o Espírito Santo) são uma só (Deus)⁵.

Ao discutir o problema dos universais, Abelardo parte de dois pontos principais: do questionário apresentado por Porfírio no início da *Isagoge* e da dúvida que se tem ao se ler os textos de Aristóteles, Porfírio e Boécio, mencionados acima (*cf.* nota 1), quando estes se referem aos universais: referem-se eles a coisas ou a palavras⁶? Afinal, a que, segundo eles,

³ *Cf.* COMPAYRÉ, G. *Abelard and the Origin and Early History of Universities*. Nova Iorque, Charles Scribner's sons, 1902.

⁴ *Cf.* ESTEVÃO, J. C. *Abelardo e Heloísa*, São Paulo, Discurso Editorial-Paulus, 2015, p. 11 e ABELARDO, *Historia calamitatum*, texto crítico com uma introdução, publicado por J. Monfrin. Paris, Vrin, 1959, p. 66.

⁵ “This originally Greek interpretation of the divine *ousia* as a universal, which was also present during the Middle Ages, offered important theoretical possibilities and opened the way to one of the most interesting examples of overlapping fields of research and intertwined problems. Moreover, it permitted the (re-)entry of philosophical thought into theology, of logic into Christian dogma. This interpretation brings together two problems that otherwise would probably not have converged — that of the nature of the Christian Trinity and that of the ontological status of species in the sensible world. If the Trinity is a universal, then the relation of the three persons of the Trinity to their divine essence is analogous to the relation of different men to the specific universal man. So a theory about the universals of the sensible world is, at least in part, applicable to the case of divine essence. We may call ‘principle of parity’ the thesis that, if the Trinity is a universal, then what is true of the universal man is true by analogy of the Trinity and vice versa”, ERISMANN, C., *The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin*. *Traditio*, 63, 2008, p. 279. Para a relação entre o problema dos universais e a unidade da Santíssima Trindade em Abelardo, *cf.* nota 149 desta tese.

⁶ Porfírio levanta a questão sobre os universais, isto é, os gêneros e as espécies, serem coisas existentes ou estarem apenas no pensamento (“a primeira questão é se os gêneros e as espécies existem, ou se estão apenas nas intelectões etc., como se dissesse, acaso eles têm um verdadeiro ser ou constituem apenas na opinião”, “*Prima autem est huiusmodi, utrum genera et species subsistant an sint positam solis etc., ac si diceret: utrum verum esse habeant an tantum in opinione consistant*” LI 7.34-36. As outras duas questões de Porfírio interrogam se os universais são corpóreos ou incorpóreos, e se estão nas coisas sensíveis ou existem fora delas; para a citação da passagem de Porfírio com as três questões, *cf.* nota 181). Já quanto à dúvida a respeito de os universais serem coisas ou palavras, ela é formulada por Abelardo porque ele considera os textos de Aristóteles e Boécio ambíguos quanto a isso: “A autoridade parece atribuir <os universais> tanto às coisas quanto às palavras. Pois o próprio Aristóteles <parece atribuí-los> às coisas, ao dizer: ‘Pois essas coisas são universais, aquelas, particulares’ (...) e também o próprio Porfírio as assinalou na natureza das coisas. (...) Também que se considera que os universais são palavras. Onde Aristóteles diz ‘o gênero determina a qualidade concernente à substância, pois significa um certo qual (*quiddam quale*). E significar ou mostrar diz respeito às palavras, ser significado, às coisas. (...) Os universais parecem ser atribuídos tanto às coisas quanto às palavras” (tradução minha); “*Quod tam rebus quam uocibus adscribere uidetur auctoritas, rebus quidem ipse Aristoteles, (...) dicens: quoniam autem haec quidem rerum sunt uniuersalia, illa uero singularia; (...) Ipse etiam Porphyrius, (...) haec in rerum natura assignauit. (...) Vniuersalia quoque nomina dicuntur. Vnde Aristoteles ‘Genus, inquit, qualitatem circa substantiam determinat; quale enim quiddam significat’. (...) Significare autem uel monstrare uocum est, significari uero rerum. (...) tam res quam uoces uniuersales dici uideantur*”. LI 9.21 - 10.8. Além desses autores, deve-se também mencionar o gramático Prisciano. Abelardo recorre à noção de nome próprio e

se deve atribuir a definição de universal (*aquilo que se predica de muitos*⁷)? Para analisar o tratamento que Abelardo dá ao tema dos universais, utilizamos duas de suas obras: a *Logica “Ingredientibus”* e a *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”*⁸, pois nelas se encontram os comentários que Abelardo escreveu à *Isagoge*, texto em que as questões sobre os universais são formuladas (mas não solucionadas) por Porfírio.⁹ Nessas duas obras, Abelardo apresenta três doutrinas de sua época sobre os universais¹⁰, suas críticas a elas e sua solução para o problema. As doutrinas em questão – como também a solução que Abelardo oferece às aporias que contra elas formula – apresentam modelos explicativos diferentes para caracterizar aquilo que é extramental, comum e diz respeito a vários indivíduos, permitindo que tanto o pensamento quanto a palavra tenham algo subjacente – isto é, que o pensamento

de nome comum desse autor para elaborar sua própria teoria, segundo a qual os universais são palavras, como mostramos em 3.1.1 a 3.1.3 desta tese.

⁷ Aristóteles define o universal como “o que nasce apto a se predicar de muitos”; “*dico autem uniuersale quod in pluribus natum est praedicari*”. *Aristotelis liber Periermeneias. Translatio Boethii*. In: ARISTÓTELES, *Aristoteles Latinus*. Vol. II, 1 – 2 (De Interpretatione vel Periermenias). Ed. de L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1965, p. 10.1 (17b1).

⁸ Os estudos sobre o tema dos universais em Abelardo costumam tratar apenas da *Logica “ingredientibus”*, com exceção aos de John Marenbon e de Peter King, que trataram do tema também na *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”* (MARENBNON, J. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997c; KING, P. *Peter Abailard and the Problem of Universals in the Twelfth Century*. Tese de doutorado, 2 vols., Princeton, Princeton University, 1982). Em nossa tese, utilizamos os textos latinos dos comentários de Abelardo editados por Bernhard Geyer – ABELARDO. P. *Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica “ingredientibus”: I. Die Glossen zu Porphyrius*. GEYER, B. (ed.). Münster, Aschendorff, 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 21, heft 1), pp. 1-109. e ABELARDO. P. *Peter Abaelards philosophische Schriften. II. Die Logica “Nostrorum petitioni sociorum”: Die Glossen zu Porphyrius*. GEYER, B. (ed.). Münster, Aschendorff, 1933 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 21, heft 4), pp. 505-580. Quando julgamos necessário, cotejamos o texto latino dessas edições ao estabelecido (também a partir dos manuscritos) pelo professor Yukio Iwakuma, a quem agradamos por nos ter gentilmente permitido o acesso à sua edição deles, ainda não publicada. O título desses comentários de Abelardo advém do *incipit* deles nos manuscritos. Para uma descrição e a localização desses manuscritos cf. TARLAZZI, C. *Il secondo realismo del XII secolo: Gualtiero di Mortagne e la teoria dell’indiuuiduum*. Tese de doutorado, em cotutela com a Université Paris Sorbonne – Paris IV. Padova, Università degli Studi di Padova, 2013, pp. 99 e 103.

⁹ Dispomos ainda de um terceiro comentário de Abelardo à *Isagoge* de Porfírio, as *Glossae super uocales* (ABELARDO, *Glossae secundum uocales*. In: OTTOVIANO, C. (ed.), *Testi medioevali inediti. Alcuino, Avendanth, Raterio, S. Anselmo, Abelardo, Incertus auctor*. (Fontes Ambrosiani, 3). Olschki, Firenze, 1933, pp. 93-207.). Porém, a passagem concernente à discussão do problema dos universais nesse texto é muito semelhante à que encontramos na *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”* sobre o mesmo tema. Ademais, o texto traz muitos problemas de edição, que comprometem a sua análise (“Ottaviano's edition is marred by misreadings and mispunctuation” MARENBNON, J. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 48, nota 47). Por essas razões, não tratamos desse texto em nossa tese. Além disso, quanto à *Dialectica* de Abelardo, a parte deste tratado onde presumivelmente o problema dos universais seria abordado foi perdida (isto é, o capítulo sobre a *substância*, onde se abordaria a substância segunda, que é dita de muitos; “Of the second volume of this treatise the beginning is not extant, in which, in all probability, the distinction of primary and secondary substance is expounded”, ABELARDO, *Dialectica*. Ed., trad. e intr. de De RIJK, L. M. Assen, Van Gorcum, 1956, p. xxv) Outros textos de Abelardo, que fazem referência histórica ao problema dos universais (como o *Historia Calamitatum*) serão referidos e tratados mais adiante nesta tese.

¹⁰ A doutrina da *essência material*, a da *coleção* e a da *convergência*. Quanto à denominação que lhes é atribuída, quem as defendeu e outras obras do período (séc. XII) em que foram tratadas, cf. notas 15, 17, 65 e 67, em 1.1 e 2.1 desta tese.

não seja vazio e que a palavra possua um significado. Esses modelos explicativos, portanto, são diferentes maneiras de responder ao problema que inicialmente colocamos.

De acordo com a doutrina que analisamos no primeiro capítulo de nossa tese, o universal é uma essência comum que se encontra presente em cada um dos indivíduos de um gênero ou de uma espécie. Essa essência é uma e a mesma, idêntica em cada um deles. Abelardo, nas refutações que dirige a essa doutrina, mostra que não é possível haver uma mesma essência presente em diversos indivíduos, pois isso seria contrário à natureza das coisas – afinal, se assim fosse, seria necessário admitir que a racionalidade de Sócrates está também presente em um asno, e que a irracionalidade de um asno está também presente em Sócrates, já que ambos possuem a mesma essência. Tal doutrina, como veremos, é atribuída à Guilherme de Champeaux. Abelardo formula contra ela quatro argumentos na *Logica “Ingredientibus”* e quatro na *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”*, dos quais trataremos em detalhe.

Conforme as duas doutrinas que analisamos no segundo capítulo da tese, o universal é uma indiferença. A primeira dessas doutrinas caracteriza essa indiferença como sendo uma coleção de indivíduos, enquanto a segunda a caracteriza como sendo aquilo em que os indivíduos convergem e que neles se encontra. Contra a primeira, Abelardo mostrará que as características de uma coleção e as do universal são distintas, e que portanto não se pode explicar o universal como sendo uma coleção de indivíduos. Contra a segunda, Abelardo mostrará que não é possível um indivíduo ser idêntico e concomitantemente distinto de si mesmo, pois Sócrates, enquanto homem, não pode ser distinto de Sócrates enquanto indivíduo. A primeira dessas doutrinas é atribuída a Joscelino de Soisson (d. 1152) e a segunda a Valter de Mortagne (c. 1100-1174). Contra a primeira, Abelardo formula cinco argumentos na *Logica “Ingredientibus”*; contra a segunda, quatro na *Logica “Ingredientibus”* e cinco na *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”*, dos quais trataremos em detalhe.

Nos dois primeiros capítulos da tese, portanto, analisamos a exposição e a crítica que Abelardo faz de doutrinas realistas – isto é, de doutrinas que afirmam que o universal é uma *res*.

Depois de examinar os argumentos de Abelardo sobre a impossibilidade de o universal ser uma coisa (*res*), no terceiro capítulo da tese analisamos seus argumentos sobre os universais serem palavras (*nomen, sermo*). Isto é, analisamos sua teoria nominalista sobre

os universais. O primeiro problema por ele enfrentado diz respeito à significação do nome comum (tal como o substantivo “homem”). A que ele se refere extramentalmente? O que concebemos quando o escutamos? Se há apenas indivíduos no mundo, tal nome não se refere a algo que seja comum presente em vários indivíduos? Ou ainda, quando o escutamos, não concebemos algo que de fato existe? A resposta de Abelardo será que, mesmo não existindo no mundo uma coisa (*res*) comum, nomes comuns como “homem” podem significar porque os indivíduos assim denominados convergem em um mesmo *status*. Este, ainda que não seja uma coisa (*res*), garante que as palavras tenham um significado e que o pensamento gerado por elas no ouvinte possua algo correspondente na realidade. No terceiro capítulo da tese, portanto, analisaremos os argumentos de Abelardo a respeito do *status* e a respeito da intelecção (pensamento) que o ouvinte concebe ao escutar um nome comum, pois esses (*status* e intelecção), na teoria de Abelardo, garantem que os nomes comuns possam ser considerados os universais.

Partimos, portanto, da análise dos argumentos de Abelardo contra três doutrinas que afirmam que os universais são coisas (*res*) (capítulos 1 e 2 da tese), para, em seguida, investigar seus argumentos favoráveis a os universais serem palavras (capítulo 3). Através dessas análises, temos por finalidade demonstrar duas hipóteses que levantamos: (1) que a *res* universal das doutrinas realistas criticadas por Abelardo possui um papel semelhante ao do *status* em sua teoria nominalista e (2) que a sua resposta à questão da significação que as palavras universais (tal como o substantivo comum “homem”) possuem na *Logica “Ingredientibus”* e na *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”* é uma só¹¹.

Para verificar a primeira hipótese, analisamos nos dois primeiros capítulos de nossa tese os argumentos das doutrinas realistas sobre o universal ser uma coisa (*res*), para, em seguida, comparamos essa análise àquela que no terceiro capítulo fazemos a respeito do *status* abelardiano. Quanto à segunda hipótese, ela é verificada no terceiro capítulo da tese, quando analisamos e comparamos o tratamento que Abelardo faz da significação que as

¹¹ Conforme John Marenbon, Abelardo defende nessas obras duas teorias distintas sobre a significação que a palavra universal possui; cf. MAREN BON, J. *The Philosophy of Peter Abelard*, pp. 184-190; “By the time he looked at the problem of universals again, in the *Glossulae* and the *De intellectibus*, Abelard had abandoned his common conception theory”, p. 186. “*Glossulae*” é a denominação que Marenbon utiliza para se referir a *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”*, e “common conception theory” é a denominação que ele utiliza para se referir à teoria que Abelardo desenvolve sobre a significação dos nomes universais na *Logica “Ingredientibus”*. No terceiro capítulo desta tese, analisamos as teorias em questão (principalmente em 3.1.5.2 e 3.2.5.1) e argumentamos que elas não são distintas.

palavras possuem na *Logica “Ingredientibus”* àquele feito na *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”*.

Assim, ao examinarmos os argumentos das doutrinas realistas nos dois primeiros capítulos da tese, analisamos questões relativas ao aspecto ontológico dos universais – isto é, sobre eles existirem ou não extramentalmente. Já no terceiro capítulo da tese, tratamos de questões relativas não apenas ao aspecto ontológico dos universais (ao analisamos os argumentos de Abelardo sobre o *status* dos indivíduos), mas também relativas ao seu aspecto epistemológico (isto é, sobre aquilo que, segundo Abelardo, é concebido pelo intelecto de quem ouve um nome comum, tal como “homem”) e semântico (isto é, sobre a razão, segundo Abelardo, de os substantivos comuns serem capazes de significar vários indivíduos).

É importante salientar que as análises e hipóteses que desenvolvemos na tese giram em torno de duas problemáticas. A primeira delas diz respeito à natureza daquilo que é significado extramentalmente pela palavra. Isto é, qual é a natureza daquilo que, extramentalmente, a palavra significa, daquilo que é comum, diz respeito a vários indivíduos e permite não apenas que se afirme que há uma razão para um substantivo comum ter sido atribuído a uma coisa, como também que o pensamento que se tem sobre a coisa possui algo subjacente na realidade. As doutrinas realistas estudadas nos dois primeiros capítulos da tese defendem que esse item é uma *res*, uma coisa. A primeira delas, como mencionamos, defende que esse item é uma essência que existe em cada um dos indivíduos de um gênero ou de uma espécie. A segunda delas defende que tal item é uma indiferença e que essa é um conjunto de indivíduos. A terceira delas defende também que tal item é uma indiferença, mas que essa se encontra em cada um dos indivíduos da coleção. Abelardo formula argumentos contra essas três doutrinas, mostrando que é impossível tal item ser uma essência ou uma indiferença, pois admitir isso equivaleria a dizer que no mundo há coisas (*res*) comuns. Mas apesar disso, Abelardo continua a manter que há algo idêntico presente extramentalmente nos indivíduos de um gênero ou de uma espécie, mas que tal item não é uma coisa (*res*). Portanto, nas análises que fazemos nos dois primeiros capítulos de nossa tese, examinamos os argumentos que Abelardo apresenta para demonstrar que aquilo em que os indivíduos de um gênero ou de uma espécie convergem não é uma coisa (*res*). Ao passo que, no terceiro capítulo, examinamos como o *status* abelardiano, sem ser uma coisa, desempenha um papel semelhante ao da coisa (*res*) universal defendida pelas doutrinas realistas. Como dissemos, essa problemática diz respeito ao significado extramental das palavras.

Já a segunda problemática de que tratamos diz respeito ao significado intramental que as palavras possuem, isto é, ao significado que elas produzem no intelecto do ouvinte. No terceiro capítulo da tese, ao tratar dessa problemática, comparamos a solução de Abelardo na *Logica “Ingredientibus”* à da *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”*. Com isso, vemos que Abelardo, na primeira delas, compara o que é concebido pelo pensamento de quem ouve um substantivo comum a uma imagem, enquanto que, na segunda, o compara a algo inexistente. Ainda que em uma obra aquilo que o pensamento concebe seja caracterizado como uma imagem e em outra como algo inexistente, ambas as caracterizações garantem que o pensamento não seja inconsistente, isto é, que ele não seja vazio. Portanto, ainda que nessas obras Abelardo caracterize de maneira distinta o que é concebido pelo pensamento do ouvinte e significado pela palavra, em ambas ele pretende mostrar que o que é concebido, ainda que não seja uma coisa (*res*), garante que o pensamento tenha algo subjacente, que garante que ele não é vazio. Por isso compreendemos que nessas obras Abelardo defende apenas uma teoria sobre a significação dos substantivos comuns, nelas variando apenas a caracterização que faz daquilo que intramentalmente é significado pela palavra.

Quanto à metodologia de nossa análise, gostaríamos de notar o seguinte. Ainda que as universidades não estivessem constituídas no período (primeiro quarto do século XII), podemos notar pelos textos de Abelardo que diferentes doutrinas mantinham um acirrado debate sobre o problema dos universais. Abelardo, nas obras que nesta tese estudamos, expõe argumentos a favor e contra algumas teorias de sua época sobre os universais de maneira bastante concisa, o que por vezes dificulta a compreensão¹². Essa concisão, provavelmente, seria consequência do uso a que esses comentários se dirigiam: eles seriam anotações redigidas para serem utilizadas durante a exposição oral, quando seriam desenvolvidas pelo mestre¹³, que lhes acrescentaria as informações teóricas que achasse necessárias. Portanto, dada a concisão dos argumentos de Abelardo – e, por vezes, a ausência de informação teórica

¹² “Le commentateur (...) s'exprime sur toutes les questions débattues avec une fermeté que rien ne trouble. Abélard n'a jamais été ni plus franc ni plus clair”, cf. VALTER DE MORTAGNE. Notice sur le numéro 17813 des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale : “Quoniam de generali”, ed. e comentário de B. Hauréau. *Notices et extraits de manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*. Paris, l'Institut National de France/Imprimerie Nationale, Tomo XXXI, 2a. parte, 1886, p. 200. O comentário de Barthélemy Hauréau sobre Abelardo está na introdução que fez à primeira edição de um manuscrito anônimo sobre os universais escrito no século XII, intitulado “*Quoniam de generali*” (*incipit*) e atribuído por ele (como pelos pesquisadores depois dele) a Valter de Mortagne. B. Hauréau, ao lado de Victor Cousin, é um dos principais editores que, durante o século XIX, publica manuscritos do século XII que tratam do problema dos universais.

¹³ Essa hipótese é formulada por GUILFOY, K. *Abelard's Theory of the Proposition*. Tese de doutorado. Seattle, University of Washington, 1999, p. 6; “At least one other interpretive issue arises because the *Ingredientibus* was Abelard's teaching text. Abelard often did not fully write out the point he intended to make. Often his argument amounts to no more than a sentence or two which presumably would have reminded him of his intended point”.

que os contextualize – em nossa tese trataremos deles em detalhe, procurando, por meio de nossa análise, provê-los dos elementos necessários para sua melhor compreensão¹⁴. Quanto ao recorte histórico que fazemos, como expusemos, ele limita-se a analisar as teorias sobre os universais de Abelardo e seus contemporâneos. Nossas análises dos debates e das controvérsias acerca dos universais ficam portanto circunscritas às doutrinas apresentadas por Abelardo em seus textos, isto é, àquelas de seus contemporâneos e à sua própria.

Ao final da tese, fizemos um breve glossário dos principais termos técnicos utilizados por Abelardo ao tratar dos universais, que poderá ser consultado durante a leitura, se necessário.

¹⁴ Com isso, no entanto, não pretendemos em nossa tese fazer uma genealogia dos argumentos utilizados por Abelardo, no sentido de traçar as suas fontes em Aristóteles, Boécio e Porfírio, buscando comparar como esses responderam às questões que Abelardo aborda. Do ponto de vista historiográfico, em nossa tese retratamos o debate entre as doutrinas que dizem que o universal é uma *res* e a de Abelardo, que afirma que o universal é um *nomen*. Nosso objetivo, portanto, é mostrar o diálogo ou debate que há entre elas, analisando em detalhe seus argumentos. Para isso, recorreremos aos textos de Aristóteles, Boécio e Porfírio, quando referidos por Abelardo, apenas para neles buscar informações que auxiliem a compreensão do contexto teórico em que se dá o debate.

Capítulo 1 – A teoria realista da *essentia materialis* segundo Abelardo

1.1. A teoria realista da *essentia materialis* na *Logica “Ingredientibus”*¹⁵ 10.17-13.17

1.1.1. Exposição abelardiana da TEM¹⁶ na LI - 10.17-11.9

Essa teoria é introduzida como sendo sustentada por alguns (*quidam*), que não são especificados¹⁷. Segundo ela, o universal é uma coisa (*res*) que existe no mundo. Isto é, cada um dos indivíduos de uma mesma espécie ou de um mesmo gênero possui uma mesma substância ou uma mesma essência material que os constitui fundamentalmente e que se torna diversa ao receber formas diferenciais ou acidentais¹⁸. Assim, por exemplo, a matéria de *A* é uma mesma coisa, substância ou essência, que a matéria de *B*. Elas, no entanto, tornam-se diversas uma da outra pelo recebimento de formas diferenciais ou acidentais. A substância (essência ou matéria) de *A* é diversa da de *B* apenas pelas formas que nelas se encontram. Assim, temos coisas (*A* e *B*) constituídas de matéria e de forma (isto é, hilemorficamente, conforme figura 1), sendo que a matéria de cada uma dessas coisas individualiza-se ao receber

¹⁵ Abelardo não utiliza os termos *realismo* e *realista* para se referir à teoria em questão, nem eles aparecem nos textos anônimos do século XII que tratam de tal teoria. Como nos estudos atuais, utilizo esses termos para explicitar que, segundo essa teoria, o universal é uma coisa (*res*). Por isso, ela é dita *realista* ou uma das versões de *realismo*. Daqui por diante, a referência à teoria realista da *essentia materialis* será abreviada por TEM. Essa designação (“material essence realism”) para a teoria foi pela primeira vez empregada por TWEEDALE, M. M. *Abailard on Universals*. Amsterdam - New York - Oxford, North-Holland Publishing Company, 1976, p. 95, devido à descrição que Abelardo faz dela na LI 10.19: “e essa substância é a essência”, “materialis sit essentia”.

¹⁶ Para outros estudos da apresentação que Abelardo faz da TEM na LI, cf. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, M. T. *La logica di Abelardo*, 2a ed., La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 50; TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 95-98; JOLIVET, J. *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris, Vrin, 1969, p. 15; KING, P. *Peter Abailard and the Problem of Universals in the Twelfth Century*. Tese de doutorado, 2 vols., Princeton, Princeton University, 1982, vol. I, pp. 138-150; BERTELLONI, F. “Pars destruens”. Las críticas de Abelardo al realismo en la primera parte de la *Logica “Ingredientibus”*. *Patristica et Mediaevalia*, 7, 1986, pp. 56-57; De LIBERA, A. *L’Art des généralités. Théories de l’abstraction*. Paris. Aubier, 1999, pp. 309-319; TARLAZZI, C. *Il secondo realismo del XII secolo: Gualtiero di Mortagne e la teoria dell’individuum*. Tese de doutorado, em cotutela com a Université Paris Sorbonne – Paris IV. Padova, Università degli Studi di Padova, 2013, pp. 129-132.

¹⁷ No entanto, pelas características com que é descrita na LI, é possível identificar a teoria aí exposta àquela descrita por Abelardo em sua *Historia calamitatum*, a qual ele atribui a Guilherme de Champeaux, seu antigo mestre, com o qual travara um debate a respeito dos universais: “Então retornei para ouvir as suas lições de retórica, e, entre outras controvérsias de nossas disputas, forcei-o, por meio dos mais evidentes raciocínios argumentativos, a alterar, ou melhor, a abolir a sua antiga posição sobre os universais. Sua doutrina era a da comunidade dos universais, que provava que uma mesma coisa, completa e essencialmente, estava ao mesmo tempo em cada um dos seus indivíduos, dos quais não havia nenhuma diversidade em essência, e que se devia a variedade deles apenas a um conjunto de acidentes”; “*Tum ego ad eum reuersus ut ab ipso rethoricam audirem, inter cetera disputationum nostrarum conamina antiquam eius de uniuersalibus sententiam patentissimis argumentorum rationibus ipsum commutare, immo destruere compuli. Erat autem in ea sententia de communitate uniuersalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret indiuiduis, quorum quidem nulla esset in essentia diuersitas sed sola multitudine accidentium uarietas*”, em Abelardo, P. *Historia calamitatum*, texto crítico com uma introdução, publicado por J. Monfrin, Vrin, Paris 1959, p. 65.80-89. Para um estudo sobre Guilherme de Champeaux e suas teorias sobre os universais, cf. ERISMANN, C. *L’homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*. Paris, Vrin, 2011, pp. 363-379.

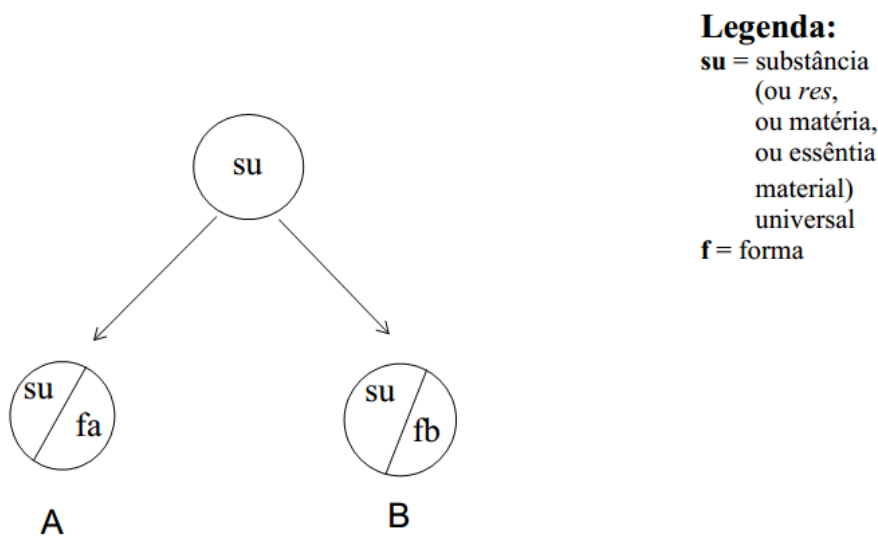
¹⁸ Nesta e nas passagens seguintes, o termo “forma” tem o sentido de “diferença” ou de “acidente”. Para as acepções do uso que Abelardo faz do termo “forma”, cf. Glossário no fim desta tese.

suas respectivas formas, ou, dito de outra maneira, é individuada pelas respectivas formas que recebe¹⁹. Eis a passagem em que essas características de TEM são apresentadas por Abelardo:

Alguns entendem que uma coisa é universal da seguinte maneira: eles determinam que há essencialmente uma mesma substância em coisas que são, por meio de formas, diversas entre si; e essa substância é a essência material dos singulares em que está; e, em si mesma, essa substância é uma só; e, apenas por meio das formas de seus inferiores, ela é diversa.²⁰

Quidam enim ita rem uniuersalem accipiunt ut in rebus diuersis ab inuicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diuersa. LI 10.17-20

Esquemáticamente, podemos representar:



(Fig. 1)

Resumidamente, podemos notar no esquema acima:

- uma mesma substância universal (*su*; *res*, essência ou matéria) constitui A e B;

¹⁹ Sobre a questão da individuação na Alta Idade Média e na TEM, cf. GRACIA, J. E. *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*. Munich, Philosophia Verlag, 1984, especialmente pp. 198-204; KING, P. The Problem of Individuation in the Middle Ages. *Theoria*, 66, 2000, pp. 159-184; e ERISMANN, *L'Homme commun*, especialmente pp. 31-33.

²⁰ As traduções dos textos latinos para o português são minhas, exceto quando indicado o tradutor.

- a substância *su* de *A*, acrescida da forma *fa*, é numericamente diversa da substância *su* de *B*, acrescida da forma *fb*. É pelo acréscimo de *fa* e *fb* que a substância de *A* torna-se numericamente diversa da substância de *B*.

- no entanto, em si mesma, a substância de *A* e de *B* é uma só e a mesma, mesmo com a presença das formas *fa* e *fb*.

Na continuação da apresentação que faz da TEM, Abelardo diz que, pelo mesmo raciocínio, se as respectivas formas de *A* e de *B* fossem retiradas, a diferença numérica no que diz respeito a essas substâncias novamente desapareceria, e elas, além de restarem essencialmente uma mesma, recuperariam a identidade numérica. Eis o trecho onde isso é descrito:

Se acontecesse de essas formas serem retiradas, não haveria absolutamente nenhuma diferença entre as coisas, que estão separadas umas das outras apenas pela diversidade das formas, visto que a matéria delas, em absoluto, é essencialmente a mesma.

Quas quidem formas si separari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diuersitate ab inuicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. LI.10, 20-23

Graficamente, teríamos novamente o que foi representado no esquema da figura 1, mas com as setas em sentido inverso.

É importante aqui enfatizar que Abelardo nestas passagens trata de dois tipos de identidade. A primeira delas é uma identidade essencial, isto é, a que as substâncias *A* e de *B* mantêm, apesar de as formas *fa* e *fb* estarem presentes nelas. Mesmo com essas formas presentes, a substância de *A* e de *B* é em si própria ou essencialmente uma mesma. A segunda delas é a identidade numérica de *A* e de *B*, que desaparece da substância quando essa recebe as formas *fa* e *fb*, gerando as substâncias *A* e *B*.

Isso pode ser formalizado da seguinte maneira:

$$(suA+fa) \equiv_e (suB+fb)$$

$$(suA+fa) \not\equiv_n (suB+fb)$$

Onde, *su* é a substância universal, *f* é a forma, *e* indica em si mesma ou essencialmente e *n* indica numericamente.

Para exemplificar o que expos, Abelardo menciona Sócrates e Platão, que são numericamente diferentes (isto é., eles são dois; este não é aquele), mas possuem essencialmente uma mesma substância *homem*. São os acidentes de Sócrates que fazem com ele seja numericamente diferente de Platão, ainda que não o façam essencialmente diferente dele. Esse exemplo é novamente ilustrado pela figura 1 acima, na qual os itens *A* e *B* podem ser entendidos como Sócrates e Platão. Eis a passagem:

Por exemplo, em cada um dos homens, diferentes em número, a substância *homem* é a mesma, que, aqui, por meio destes acidentes, é feita Platão, e, lá, por meio daqueles acidentes, Sócrates.

Verbi gratia in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa. LI 10.23-25

Abelardo, na sequência, recorre à autoridade de Porfírio, que em duas passagens da *Isagoge* parece assentir à posição de TEM. Na primeira delas, Porfírio diz que os homens, por participar da espécie, tornam-se um só, mas o que é um só torna-se, nos particulares, muitos e diversos²¹. Na segunda passagem, Porfírio afirma que os indivíduos são indivíduos porque cada um deles possui um conjunto de acidentes que não se encontra nos demais. É o conjunto de acidentes próprio de cada indivíduo que faz com que eles sejam distintos entre si²². Conforme Abelardo, essas duas passagens estariam corroborando o que a TEM relatou acima. Isto é, a afirmação de TEM – de que a substância *homem* de Sócrates e a substância *homem* de Platão são essencialmente uma mesma (conforme mostra a figura 1) – equivaleria à afirmação de Porfírio, de que por participar da espécie *homem*, Sócrates e Platão são um só homem. Ademais, a TEM – ao declarar que a substância *homem* de Sócrates é numericamente distinta da substância *homem* de Platão, visto que naquele e neste a

²¹ BOÉCIO, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*. In: ARISTÓTELES. *Aristoteles latinus*. Vol. I, 6 - 7 (Categoriarum Supplementa). Ed. L. Minio - Paluella & G. Dod. Bruges & Paris: Desclée de Brouwer, 1966, pp. 1 - 31. (Corpus philosophorum Medii Aevi Academicarum Consociatarum auspiciis et consilio editum); p. 12.18-20: “pela participação na espécie, muitos homens são um. Mas, nos particulares, o que é um e comum é muitos <homens>”, “*participatione enim speciei plures homines unus, particularibus autem unus et communis plures*”.

²² *Idem*, p. 13.24 – 14.2: “Portanto, os indivíduos se chamam assim porque em cada um deles se encontra uma coleção de propriedades que nunca será a mesma em outro”, “*Individa ergo dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit*”.

substância recebeu os acidentes que lhes são próprios – estaria afirmando o mesmo que Porfírio, quando este diz que um indivíduo é um indivíduo, isto é, que é distinto dos demais, porque o conjunto de acidentes que nele se encontra não se encontra em nenhum outro. Eis a passagem:

Porfírio, de fato, parece estar inteiramente de acordo com eles, ao dizer: Por participar da espécie, muitos homens são um; mas o um e comum, nos particulares, é muitos. E novamente ao afirmar: são ditos indivíduos porque cada um deles consiste de propriedades cujo conjunto não está em outro.

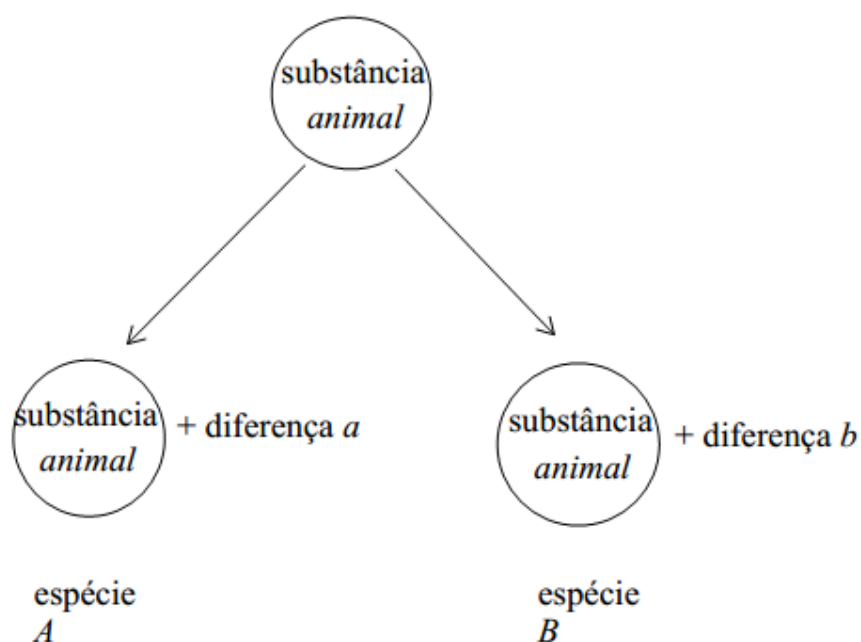
Quibus quidem Porphyrius adsentire maxime uidetur cum ait: Participazione speciei plures homines unus, particularibus autem unus et communis plures. Et rursus: Indiuidua, inquit, dicuntur huiusmodi, quoniam unumquodque eorum consistit ex proprietatibus, quarum collectio non est in alio. LI 10.25-29

Dando continuidade à apresentação da TEM, Abelardo acrescenta que, da mesma maneira que a substância da espécie, isto é, a substância *homem*, é individuada pelas formas accidentais de Sócrates, de Platão etc., também a substância do gênero, isto é, a substância *animal*, após receber a forma diferencial ou diferença específica *racionalidade*, torna-se a substância da espécie *homem*, que é mais particular (isto é, tem uma extensão menor) do que aquela. O recebimento dessa forma faz com que a substância, digamos, descenda um patamar na “árvore” de Porfírio. Assim, da mesma maneira que a substância da espécie, ao receber formas accidentais, gera indivíduos numericamente diversos mas essencialmente idênticos, a substância do gênero, ao receber uma forma diferencial, gera espécies numericamente diversas mas essencialmente idênticas. Eis a passagem em que isso é exposto:

De maneira semelhante, eles colocam essencialmente uma única e mesma substância *animal* em cada um dos animais diferentes em espécie, substância essa que, por receber diversas diferenças, eles colocam nas diversas espécies,

Similiter et in singulis animalibus specie differentibus unam et eandem essentialiter animalis substantiam ponunt quam per diuersarum differentiarum susceptionem in diuersas species trahunt,
LI, 10.29-32

Esquemáticamente, podemos representar a passagem da seguinte maneira:



(Fig. 2)

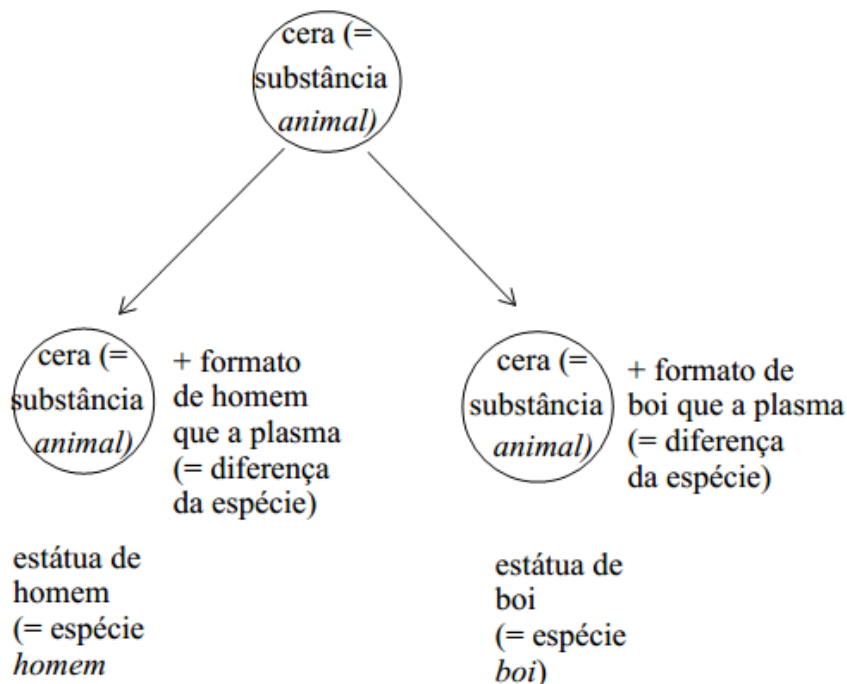
Para exemplificar a passagem acima, Abelardo diz que, segundo a TEM, a substância (ou o gênero) *animal* deve ser entendida tal qual uma cera, que, ao ser modelada por formas diversas, como se essas fossem formas diferenciais, dá origem a estátuas, tais como a de um homem, a de um boi etc, e que essas são como as diversas espécies. Abelardo, no entanto, salienta que, distintamente do que ocorre nesse exemplo das estátuas (de acordo com o qual a cera que está na estátua de um homem não pode estar ao mesmo tempo na estátua de um boi etc.), no caso do gênero *animal*, a sua substância deve estar toda, completa e simultaneamente, em cada uma das espécies geradas a partir dela, após ela receber as formas diferenciais. Pois essa é uma característica fundamental do universal, enunciada por Boécio: o universal, que está nas diferentes espécies e indivíduos, deve ser o mesmo e estar neles presente completa e simultaneamente, de maneira que lhes constitua a substância.²³ Eis a passagem em questão:

²³ BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*. Edição de Samuel Brandt. Leipzig, G. Freytag, 1906, pp. 161.19 e 163.1-3: “uma mesma coisa, por completo e simultaneamente, está presente em muitos”; “o gênero deve ser comum de tal maneira que esteja presente ao mesmo tempo e por completo em cada um dos singulares, lhes constituindo e formando a substância”; “*una eademque res in multis uno tempore tota sit*”; “*(genus) ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam*”.

como se eu fizesse, de uma determinada cera, ora uma estátua de homem, ora uma estátua de boi, adicionando diversas formas a uma essência que permanecesse absolutamente a mesma. No entanto, com uma ressalva: pois uma mesma cera não constitui simultaneamente essas estátuas, assim como se concede a respeito do universal. Por isso Boécio diz que o universal é comum de tal maneira que um mesmo todo está simultaneamente em diversas coisas, das quais constitui materialmente a substância,

ueluti si ex hac cera modo statuam hominis, modo bouis faciam diuersas eidem penitus essentiae manenti formas aptando. Hoc tamen refert quod eodem tempore cera eadem statuas non constituit, sicut in uniuersali conceditur, quod scilicet uniuersale ita commune Boethius dicit, ut eodem tempore idem totum sit in diuersis quorum substantiam materialiter constituat,
LI 10.32-11.2

Esquemáticamente, podemos representá-la da seguinte maneira:



* Abelardo nota, porém, que a comparação acima funcionaria somente até certo ponto. Pois, conforme o texto de Boécio (IPE, 161.19 e 163.1-3), a mesma substância *animal* deveria estar por completo e simultaneamente presente na espécie homem e na espécie boi ... Uma mesma cera, no entanto, não poderia estar completa e simultaneamente presente na estátua de um homem e na de um de boi.

(Fig. 3)

Ao final da apresentação da TEM, Abelardo enfatiza que, conforme a teoria, uma mesma coisa é universal e singular, e o que é universal, ao receber formas (acidentais), torna-se singular. No entanto – Abelardo precisa – isso, que é universal e singular, é universal apenas em si e por natureza (*naturaliter*), tornando-se singular em ato, por meio das formas que lhe advêm. Ademais, sem essas formas, a coisa universal não permanece em ato, mas somente subsiste em si naturalmente. Além disso, Abelardo também enfatiza que, conforme a TEM, o que é universal é incorpóreo, não sendo apreendido pelos sentidos, mas apenas pelo pensamento. Por sua vez, o que é singular é também corpóreo e sensível. A autoridade de Boécio é novamente arrolada por Abelardo para corroborar a posição de TEM.²⁴ Eis a passagem:

E uma vez que em si mesmo seja universal, isso, que se torna singular por meio de formas advenientes – sem as quais ele naturalmente subsiste em si e à parte das quais ele não permanece em atualidade –, é de fato universal por natureza, mas singular em ato.

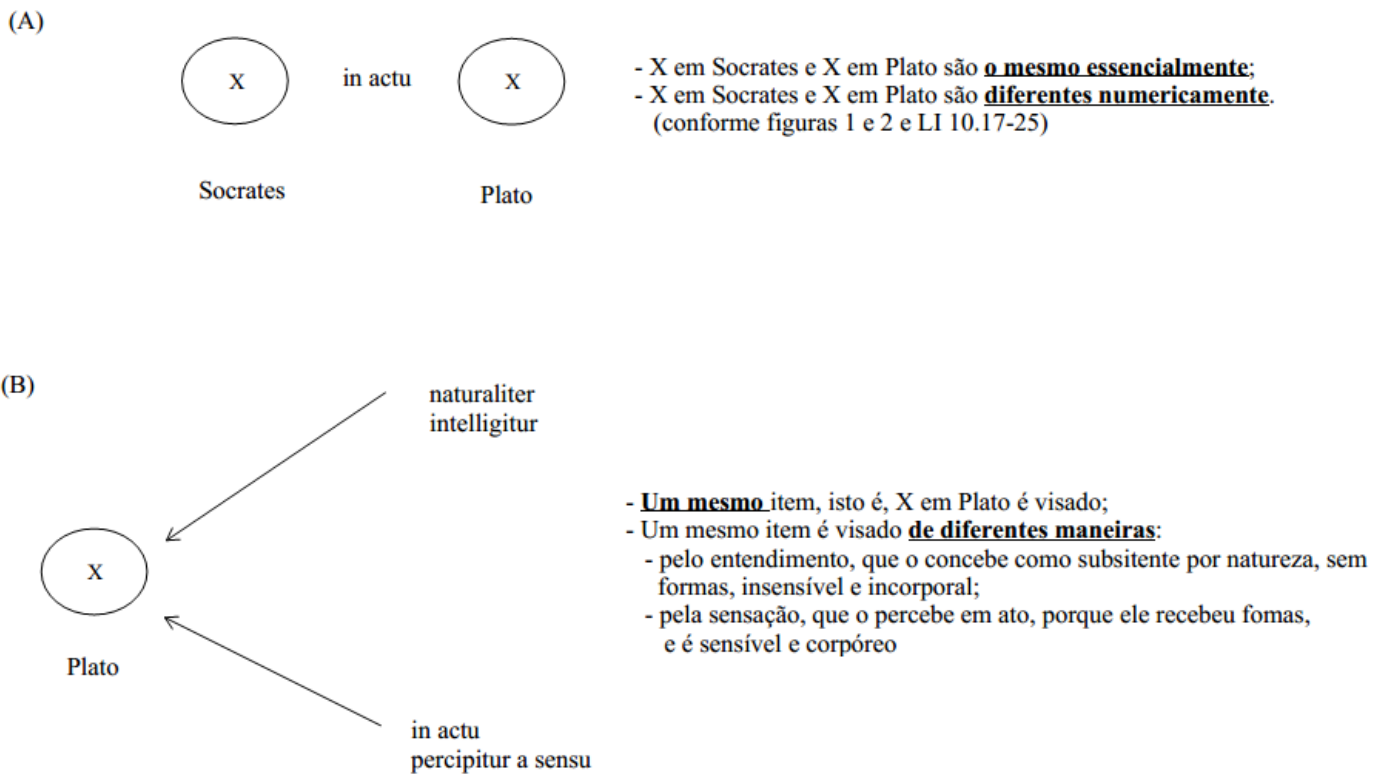
et cum in se sit uniuersale, idem per aduenientes formas singulare sit, sine quibus naturaliter in se subsistit et absque eis nullatenus actualiter permanet, uniuersale quidem in natura, singulare uero actu. Et incorporeum

²⁴ *Idem*, pp. 166.15-167.12” “E, assim, eles <os gêneros e as espécies> estão nos singulares, mas são inteligidos <como> universais (...). Mas essa semelhança, quando está nos singulares, faz-se sensível, quando <está> nos universais, faz-se inteligível, e da mesma maneira, quando está nos sensíveis, mantém-se nos singulares, quando é inteligida, faz-se universal. Portanto, subsistem nos sensíveis, mas são inteligidos para lá dos corpos. De fato, não há impedimento para que duas coisas diversas no pensamento (*ratione*) estejam num mesmo sujeito, tais como a linha côncava e convexa, pois, ainda que sejam coisas com definições diversas, sempre se encontram em um mesmo sujeito. Por isso, a linha côncava e a convexa é a mesma. Assim também se dá com os gêneros e as espécies, isto é, a universalidade e a singularidade têm um mesmo sujeito. Porém, ele é universal de um modo, quando inteligido, e singular de outro, quando sentido nas coisas em que possui o seu ser. Portanto, nesses termos, penso que a questão toda está resolvida. Pois os próprios gêneros e as espécies, de certo modo, subsistem, mas, de outro, são inteligidos; e são incorporais, mas, junto aos sensíveis subsistem. E são inteligidos como subsistindo por si mesmos, mas não como possuindo seu ser em outros”; “*itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur uero uniuersalia (...). Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in uniuersalibus, fit intellegibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intellegitur, fit uniuersalis. subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora. Neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diuersae, ut linea curua atque caua, quae res cum diuersis definitionibus terminentur diuersusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur; eademque enim linea caua, eadem curua est. ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et uniuersalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo uniuersale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet. His igitur terminatis omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est. ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelleguntur uero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus. intelleguntur uero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia”.*

Com efeito, isso que é entendido como incorpóreo e insensível na simplicidade de sua universalidade, subsiste como corpóreo e sensível em ato, por meio de acidentes, e, conforme atesta Boécio, isso que subsiste como singular e é entendido como universal.

quidem et insensibile in simplicitate uniuersalitatís suae intelligitur, corporeum uero atque sensibile idem per accidentia in actu subsistit et eadem teste Boethio et subsistunt singularia et intelliguntur uniuersalia. LI 11.3-9

Podemos representar esquematicamente e resumir por meio das seguintes proposições o que foi exposto na passagem:



(Fig. 4)

Se anteriormente Abelardo enfatizara na substância universal (A, no esquema):

- a identidade em essência e
- a diferença numérica que ela possuía ao estar presente em Sócrates e Platão;

agora ele enfatiza (B, no esquema)

- a identidade daquilo que, por um lado, é percebido pelos sentidos, e, por outro, é entendido pelo pensamento; afinal, um mesmo item (X) é sentido e pensado

- e a diferença dos modos pelos quais ele (isto é, X) é sentido e pensado. Como consequência dessas diferenças de modo em que X é visado, temos as diferentes características de X. Ou seja, pela sensação, X subsiste em ato, é sensível, corpóreo e tem formas acidentais; pelo pensamento, X naturalmente subsistente, é incorpóreo, insensível e sem formas)²⁵.

Antes de passar aos argumentos propriamente ditos da crítica que dirige à TEM, Abelardo lembra que essa é uma das duas teorias sobre os universais de que ele vai tratar (a teoria da *indifferentia*, em suas variantes, *collectio* e *conuenientia*, é a segunda delas) e que, apesar de autoridades como Boécio e Porfírio parecerem estar absolutamente de acordo com ela, a física, ou seja, o estudo da natureza ou da constituição das coisas, se mostra inteiramente em desacordo com ela. Eis a passagem:

E essa é uma das duas doutrinas <sobre os universais>. Ainda que as autoridades pareçam concordar extremamente com ela, a física, de todos os modos, a rejeita

Et haec est una de duabus sententia. Cui etsi auctoritates consentire plurimum uideantur, physica modis omnibus repugnat. LI 11.10-11

1.1.2. A crítica de Abelardo à TEM na LI - 11.10-13.17

Na LI, Abelardo dirige quatro argumentos contra a TEM. Nesses argumentos levantados contra a teoria, ele vai explicitar de que maneira as posições mantidas por ela a respeito da natureza e da constituição dos seres não se sustentam logicamente²⁶. Como mostrado na exposição da teoria (1.1.1.), conforme a TEM uma mesma essência ou substância se encontra nos gêneros, espécies e indivíduos, e que essa substância particulariza-se ao receber formas diferenciais e acidentais. Contra essa teoria, Abelardo mostrará que:

²⁵ Para a genealogia da posição de TEM apresentada na letra (B) do esquema acima (Fig. 4), segundo a qual há “un seul et même sujet pour la singularité et l’universalité”, cf. De LIBERA, *L’Art des généralités*, pp. 235-246.

²⁶ A lógica é considerada por Abelardo um instrumento para tratar de assuntos como a física, isto é, sobre a natureza ou constituição dos indivíduos. LI 1.23-25 “De fato, ainda que o físico construa seus argumentos, não é a física que o instrui nisso, mas somente a lógica”; “*Nam etsi physicus argumenta componit, non ad hoc eum physica, sed sola instruit logica.*”

- contrários não podem estar simultaneamente em uma mesma substância (primeiro argumento contra a TEM);
- um mesmo acidente (forma) não pode essencialmente estar em vários indivíduos (segundo argumento contra a TEM);
- os acidentes não poderiam diversificar numericamente a substância da espécie em vários indivíduos; se assim fosse, a substância de Sócrates seria numericamente diversa de si mesma a cada novo acidente que ele recebesse (terceiro argumento contra a TEM);
- a substância da espécie e do indivíduo não poderiam servir de suporte (*fundamentum, substratum*) para recebimento de formas acidentais, assim como a substância do gênero e da espécie não poderiam servir de suporte para o recebimento de formas diferenciais. Portanto, não poderia haver uma mesma substância presente nos gêneros, nas espécies e nos indivíduos (quarto argumento contra a TEM).

1.1.2.1. Primeiro argumento contra a TEM: contrários não podem inerir simultaneamente em uma mesma coisa²⁷ - LI 11.10-12.26

Esse argumento é composto por duas dificuldades levantadas contra TEM por Abelardo, seguidas de duas respostas por parte de TEM, e de duas refutações a essas respostas por parte de Abelardo. A tônica do argumento, fundamentada nas duas dificuldades, é a de que formas contrárias não podem ocupar simultaneamente uma mesma essência.

Na primeira dificuldade, Abelardo remete ao que em sua apresentação expusera sobre a doutrina em questão, isto é, que, segundo ela, existe uma mesma essência presente nas diferentes espécies²⁸. Mas se assim o for, uma mesma essência, tal como animal, estaria recebendo a forma da racionalidade, que está presente na espécie homem, e a forma da irracionalidade, que está presente na espécie cão. Portanto, uma mesma essência estaria

²⁷ Para a análise deste argumento, cf. também FUMAGALLI, *La logica di Abelardo*, pp. 50-51; TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 98-109; JOLIVET, *Arts du langage*, pp. 215-216; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 151-159; BERTELLONI, *Pars destruens*, pp. pp. 59-60; De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 319-325; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 158-161.

²⁸ LI 10.17-10.23; para o problema da individuação, cf. nota 19.

assim recebendo dois contrários, e o animal racional seria o animal irracional.²⁹ O que é absurdo. Eis a dificuldade:

Pois, se o mesmo, ainda que ocupado por formas diversas, encontra-se essencialmente em cada um, é necessário que essa essência <ou coisa>³⁰, que é afetada por estas formas, seja aquela essência, que é ocupada por aquelas formas, de tal maneira que o animal formado pela racionalidade seja o animal formado pela irracionalidade. E, assim, o animal racional é o animal irracional e, em um mesmo, contrários são simultaneamente colocados.

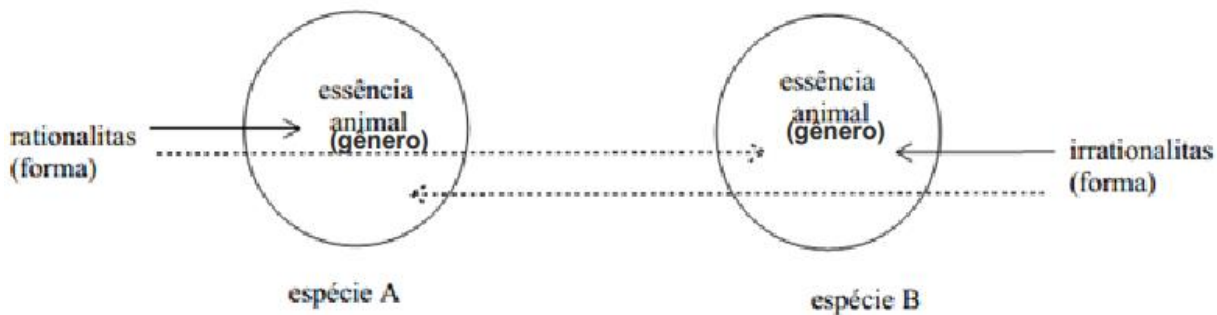
Si enim idem essentialiter, licet diuersis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate. Et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere,

LI 11.11-16

Podemos esquematizar e resumir por meio das seguintes proposições essa dificuldade:

²⁹ Como também Boécio afirma, um mesmo gênero não pode receber contrários, tais como racional e irracional, cf. BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p. 27.9-12: “pois se o gênero, isto é, *animal*, possui em si ambas as coisas, isto é, é racional e irracional, contrários ocorrerão no que é um e o mesmo”; “*quodsi genus, id est animal, utrasque res in se habet, ut et rationale et irrationale sit, in uno eodemque duo contraria eueniunt, quod est impossibile*”.

³⁰ O referente do pronome “*hanc*” se encontra poucas linhas abaixo no texto, é essência ou coisa. O pronome “*idem*”, no neutro, é retomado por “*hanc*”, gênero feminino: “*si enim idem (...), oportet hanc (...) et sic in eodem (...) eidem essentiae simul coirent (...), si simul in hac re (...)*”, em LI 11.11-18.



- Uma mesma essência animal está nas espécies A e B;
- se a essência animal que está na espécie A recebe a forma da racionalidade, a essência animal que está na espécie B também a recebe;
- se a essência que está na espécie B recebe a forma da irracionalidade, a essência que está na espécie A também a recebe;
- Portanto, o animal racional é o animal irracional (contradição apontada por Abelardo)

(Fig. 5)

Essa dificuldade mostra que as essências só podem ser particulares, isto é, individuais. Se elas fossem comuns a vários indivíduos, gerar-se-ia a contradição apontada.

Ademais, a segunda dificuldade colocada por Abelardo contra a TEM parte do fato de que não se pode confundir os contrários com os relativos, como pretende a TEM³¹. O racional e o irracional, o branco e o negro, são contrários. O pequeno e o grande são relativos. Não se pode confundi-los e dizer que o pequeno e o grande são contrários que, por dizerem respeito a motivos distintos, podem estar em uma mesma coisa (o pequeno diz respeito ao maior e o grande diz respeito ao menor). Afinal, Boécio, quando trata dos relativos em Aristóteles, diz que o pequeno e o grande não podem ser considerados contrários, pois dizem respeito a coisas distintas (o pequeno diz respeito ao maior e o grande

³¹ A TEM quer entender o racional e o irracional como relativos contrários, tal como Aristóteles lista alguns nas *Categorias*: “Na relação, também há contrariedade, como a virtude é contrária ao vício, visto que ambos são relativos, e a ciência à ignorância. Mas não há contrariedade em todos os relativos; pois o duplo não tem contrário, nem o triplo, nem outros desse tipo”. “*Inest autem et contrarietas in relatione, ut uirtus malitiae contrarium est, cum sit utrumque ad aliquid, et scientia inscientiae. Non autem omnibus relativis inest contrarietas ; duplici enim nihil est contrarium, neque uero triplici neque ulli talium*”. BOÉCIO, *Liber Aristotelis de decem praedicamentis. Translatio Boethii*. In: ARISTÓTELES, *Aristoteles Latinus*. Vol. I, 1 – 5 (Categoriae vel Praedicamenta). Ed. de L. Minio-Paluello, G. Dod. Bruges/Paris, Desclée De Brouwer, 1961, pp. 1 – 41. (Corpus philosophorum Medii Aevi Academicarum Consociatarum auspiciis et consilio editum), p. 18.22-25 (6b15-20). Além disso, Aristóteles explicita que grande e pequeno não são contrários; cf. *idem*, 17.4 (6a9): “Portanto o pequeno e o grande não são contrários” “*Non est igitur magnum parvo contrarium*”. Será a partir do comentário de Boécio às *Categorias* (cf. nota seguinte) que Abelardo mostrará que não procede a maneira pela qual TEM entende que o pequeno e o grande (assim como o racional e o irracional) são contrários.

diz respeito ao menor)³². Portanto, não se pode tratar o racional e o irracional como se trata o pequeno e o grande. Ao assim proceder, a TEM pretende sustentar que o racional e o irracional poderiam, por dizerem respeito a coisas distintas (o racional diz respeito à racionalidade e o irracional diz respeito à irracionalidade), estar em uma mesma substância, ainda que contrários. E isso não procede. Ademais, Abelardo diz, deve-se entender o racional e o irracional assim como se entende o branco e o negro. O branco e o negro dizem respeito a coisas distintas (o branco diz respeito à brancura e o negro diz respeito à negrura), mas não deixam de ser contrários por isso, nem podem estar em uma mesma coisa. Além disso, o branco e o duro, quando estão em uma coisa, estão nela não porque dizem respeito a razões diversas (o branco esta na coisa por causa da brancura e o duro, por causa da dureza), mas porque não são contrários. Portanto, racional e irracional não podem ser pensados tais como os relativos pequeno e grande. Afinal, não se pode dizer que racional e irracional são contrários e que, uma vez que dizem respeito a motivos diferentes, podem estar em uma mesma coisa. O fato de serem contrários por motivos distintos não elimina a contrariedade deles, nem permite que eles sejam assimilados aos relativos, como a TEM defende.

Eis a passagem em que essa segunda dificuldade colocada por Abelardo se encontra:

Ademais, eles de modo algum seriam contrários, ao se unirem simultaneamente a uma mesma essência, bem como a brancura e a negrura não seriam contrários, se, por ventura, estivessem simultaneamente nesta coisa, ainda que essa coisa fosse branca por uma razão <isto é, por causa da brancura> e negra por outra <isto é, por causa da negrura>, assim como ela é branca por este motivo e dura por aquele, isto é, em razão da brancura e da dureza. De fato, contrários não podem estar

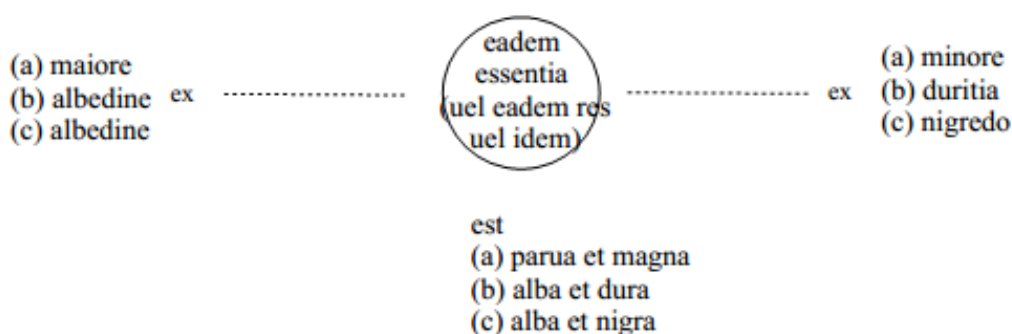
immo iam nullo modo contraria
ubi eidem penitus essentiae
simul coirent, sicut nec albedo
nec nigredo contraria essent si
simul in hac re contingent,
etiamsi ipsa res aliunde alba,
aliunde nigra esset, sicut aliunde
alba, aliunde dura est, ex
albedine scilicet et duritia.
Neque enim contraria, diuersa

³² BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*. In: BOÉCIO. *Opera Omnia*, Tomus posterior, Vol. LXIV. Ed. de J.-P. Migne. Reimpressão. Turnhout: Brepols, 1997, pp. 159-294. (Patrologia de J.-P. Migne, série latina, tomo LXIV), col. 210C: “Nada é contrário ao pequeno e ao grande. Pois de que modo algo, que não pode ser considerado em si mesmo, mas se refere apenas à relação que tem com outro, possui contrário? – “*nihil ipsis (paruo et magno), contrarium est. Quod enim non potest sumi perseipsum, sed ad solam alterius relationem refertur, quomodo huic aliquid erit contrarium?*”.

simultaneamente em uma mesma essência, ainda que por motivo diverso, tal como os relativos e muitos outros <podem>. Por isso, Aristóteles, ao tratar dos relativos, atesta que o pequeno e o grande – os quais ele mostra estarem simultaneamente em uma mesma essência no que diz respeito a coisas diversas – não são contrários, uma vez que estão simultaneamente em uma mesma essência.

etiam ratione, eidem simul inesse possunt, sicut relativa et pleraque alia. Unde Aristoteles in 'Ad aliquid' magnum et paruum quae ostendit diuersis respectibus simul eidem inesse, per hoc tamen quod simul eidem insunt, contraria non esse conuincit. LI 11.16-24

Esquemáticamente, podemos representar essa dificuldade formulada por Abelardo e resumi-la da seguinte maneira:



TEM afirma:

- Uma coisa é pequena e grande, por razões diversas (o maior e o menor);
- o pequeno e o grande são contrários;
- Portanto, contrários podem estar em uma mesma coisa, se eles estiverem nela por razões diversas;
- O mesmo raciocínio aplica-se ao racional e irracional
- Uma mesma coisa é racional e irracional por motivos diversos (a racionalidade e a irracionalidade);

Dificuldade formulada por Abelardo:

- Mas o pequeno e o grande não são contrários, como atesta Boécio comentando Aristóteles (BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, col. 210, C);
- Portanto, a comparação estabelecida por TEM entre o pequeno/grande racional/irracional não procede;
- Ademais, branco e preto permanecem contrários, mesmo que se argumente que uma mesma coisa é branca e preta por motivos diversos (a brancura e a negrura);
- da mesma maneira, uma coisa pode ser branca e grande não porque o branco e o grande dizem respeito a motivos diversos (a brancura e a grandeza), mas pelo fato de eles (o branco e o grande) não serem contrários.

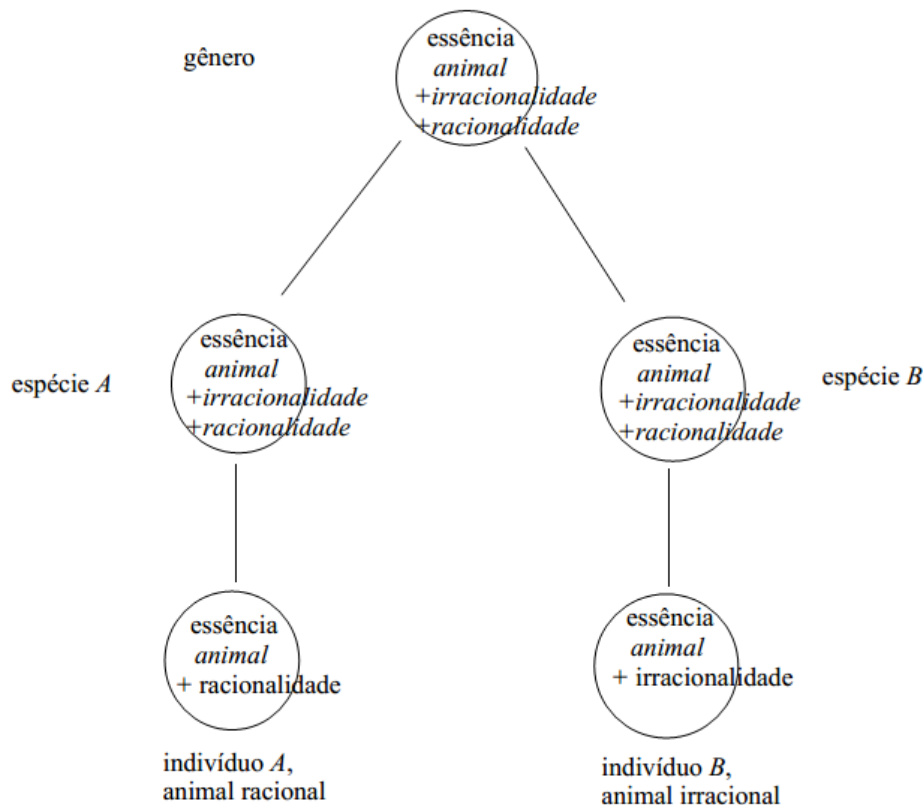
(Fig. 6)

A resposta da TEM à primeira dificuldade formulada por Abelardo (a racionalidade e a irracionalidade não poderiam ser contrárias, se estivessem em uma mesma coisa) é a de que a racionalidade e a irracionalidade encontram-se apenas em mesmo gênero ou em uma mesma espécie, mas não em um mesmo indivíduo. Sendo assim, a contrariedade entre elas não seria completamente eliminada e se garantiria que contrários pudessem estar em uma mesma essência (do gênero ou da espécie). A contrariedade entre elas seria extinta apenas se estivessem em um mesmo indivíduo – o que, segundo a TEM, não é o caso. Eis a passagem com tal resposta:

Mas talvez se diga, conforme essa doutrina (a TEM), que a racionalidade e a irracionalidade não deixam de ser contrários – afinal, elas estão em um mesmo, isto é, em um mesmo gênero ou em uma mesma espécie –, a não ser que estejam estabelecidas em um mesmo indivíduo.

Sed fortassis dicetur secundum illam sententiam, quia non inde rationalitas et irrationalitas minus sunt contraria quod taliter reperiuntur in eodem, scilicet eodem genere uel in eadem specie, nisi scilicet in eodem indiuiduo funde<n>tur. LI 11.25-28

Podemos esquematizar tal resposta e resumi-la por meio das seguintes proposições:



Segundo a TEM,

- dado que uma mesma essência *animal* está presente no gênero, nas espécies e nos indivíduos *A* e *B*, a racionalidade que está na espécie *A* e a irracionalidade que está na espécie *B* deverão estar no gênero animal e, por extensão, também nas espécies e indivíduos *A* e *B*; (1a. objeção de Abelardo)
- Porém, a racionalidade e a irracionalidade não estão simultaneamente presentes no indivíduo *A* ou no indivíduo *B*, mas apenas nas espécies *A* e *B* e no gênero *animal*; (resposta da TEM à objeção)
- Assim, estaria preservada a contrariedade entre a racionalidade e a irracionalidade, visto que são contrárias e não estão em um mesmo indivíduo. (conclui a resposta da TEM à objeção)

(Fig. 7)

A refutação que Abelardo dá a essa resposta se dirige justamente à ressalva sustentada por TEM na citação anterior, isto é, que a contrariedade entre racionalidade e irracionalidade não estaria comprometida, pois ambas não se encontram simultaneamente em um mesmo indivíduo, mas apenas em uma mesma espécie ou em um mesmo gênero. Abelardo mostrará que, ao inverso, elas de fato se encontram simultaneamente em um mesmo indivíduo. O raciocínio que ele desenvolve em sua refutação pode ser dividido em quatro passos. Ele afirma que:

1) aquilo que está em Sócrates e não são as formas de Sócrates é o mesmo que está em Brunelo e não são as formas de Brunelo (afinal, segundo TEM, retiradas as formas de ambos, aquilo que resta neles é uma mesma essência *animal*);

2) Brunelo não pode ser as suas formas, pois admitir isso seria aceitar que os seus acidentes (isto é, as suas formas) são a sua substância (isto é, a sua matéria). Brunelo também não pode ser a sua matéria acrescida de suas formas, pois admitir isso seria aceitar que um corpo (isto é, a sua matéria) e um não-corpo (isto é, as suas formas) são um corpo (Brunelo é um corpo, conforme a divisão da “árvore” de Porfírio)³³. Portanto, a alternativa que resta é que Brunelo é a sua matéria, isto é, aquilo que há nele com exceção de suas formas;

3) Como visto no primeiro passo, o que está em Brunelo, e não é as suas formas, é o mesmo que está em Sócrates, e não é as formas de Sócrates;

4) Portanto, somos levados a admitir que Sócrates é Brunelo e que, assim, a racionalidade que se encontra em Sócrates encontra-se também em Brunelo, e que a irracionalidade que se encontra em Brunelo encontra-se também em Sócrates, pois a matéria ou substância ou *res* (coisa) de ambos é a mesma.

Eis a passagem com essa refutação:

E isso <isto é, que estejam estabelecidos em um mesmo indivíduo> de fato se demonstra assim: na verdade, a racionalidade e a irracionalidade estão em um mesmo indivíduo, pois estão em Sócrates. Mas que estão simultaneamente em Sócrates se prova a partir disto: estão simultaneamente presentes em Sócrates e em Brunelo. Mas Sócrates e Brunelo são Sócrates. De fato, Sócrates e Brunelo são Sócrates, pois Sócrates é Sócrates e Brunelo, já que Sócrates é Sócrates e Sócrates é Brunelo.

Quod etiam sic ostenditur: uere 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.

³³ Abelardo, em duas passagens de suas obras (LI 48, 10 – 30 e LNPS 547, 12 – 37), mostra-se insatisfeito com a divisão que na *Isagoge* Porfírio efetua entre substâncias corporais e incorpóreas. O *homem*, considera Abelardo, encontra-se excluído dessa divisão dual entre corpos e não-corpos, pois ele é formado de corpo e alma, que, segundo Abelardo, é incorpórea. Cf. TARLAZZI, C. “Iam Corpus” or “Non Corpus”? On Abelard’s First Argument Against Material Essence Realism in the *Logica “Ingredientibus”*. *Vivarium*, 52, 2014, pp. 1-22.

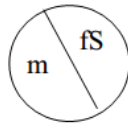
Que, segundo essa posição, Sócrates é Brunelo, se demonstra da seguinte maneira: o que está em Sócrates e não é as formas de Sócrates é o que está em Brunelo e não é as formas de Brunelo. Mas o que está em Brunelo e não é as formas de Brunelo, é Brunelo. O que está em Sócrates, e não é as formas de Sócrates, é Brunelo. Mas se é assim, visto que o próprio Sócrates é aquilo que não são as suas formas, então o próprio Sócrates é Brunelo.

No entanto, que é verdade o que colocamos acima, isto é, o que está em Brunelo, e não é as formas de Brunelo, é Brunelo, torna-se evidente por isto: nem as formas de Brunelo são Brunelo – pois então os acidentes seriam a substância –, nem a matéria juntamente com as formas de Brunelo são Brunelo – pois seria então necessário admitir que corpo e não-corpo são corpo.

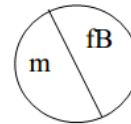
Quod Socrates sit burnellus, sic monstratur secundum illam sententiam: quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est illud quod est in burnello aliud a formis burnelli. Sed quicquid est in burnello aliud a formis burnelli, est burnellus. Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est burnellus. 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 formae burnelli sunt burnellus, cum iam accidentia essent substantia, neque materia simul et formae burnelli sunt burnellus, cum iam corpus et non corpus esse corpus necesse esset confilari. LI 11.28-12.14

Esquemáticamente, podemos representar essa refutação e resumi-la da seguinte maneira (as proposições, tiradas do texto de Abelardo, detalham os quatro passos da refutação referidos acima):



Sócrates



Brunelo

Legenda:
 - matéria: **m**
 - formas: **f**
 - Os acidentes são as formas; a substância é a matéria mais os acidentes)

- Sócrates não é as suas formas (pois a substância não pode ser acidentes);
- Sócrates não é o sínolo matéria e formas (pois um corpo [a sua matéria] e um não-corpo [as suas formas] não podem ser um corpo);
- Portanto, Sócrates é aquilo que não são as suas formas.

- Brunelo não é as suas formas (pois a substância não pode ser acidentes);
- Brunelo não é o sínolo matéria e formas (pois um corpo [a sua matéria] e um não-corpo [as suas formas] não podem ser um corpo; segundo a "árvore" de Porfírio, Brunelo, assim como Sócrates, são corpóreos);
- Portanto, Brunelo é aquilo que não são as suas formas.

- Mas o que está em Sócrates, com exceção das formas de Sócrates, é o mesmo que está em Brunelo, com exceção das formas de Brunelo (afinal, segundo a TEM, ambos possuem uma mesma essência *animal*);
- Portanto, Sócrates é Brunelo;
- (ademais, uma vez que Sócrates é Sócrates [isto é, ele é mesmo] e Sócrates é Brunelo; pode-se dizer que: Sócrates é Sócrates e Brunelo;
- e que: Sócrates e Brunelo são Sócrates;
- Se Sócrates é Brunelo, a racionalidade que está em Sócrates também está em Brunelo e a irracionalidade que está em Brunelo está também em Sócrates;
- Portanto, a racionalidade e a irracionalidade estão (simultaneamente) em cada um dos dois.

(Fig. 8)

Podemos formalizar essa refutação da seguinte maneira³⁴:

S – Sócrates

E – essência

Ac – acidente

A – asno

F – formas

Co – corpo

$\tilde{\text{Co}}$ – não-corpo

Su - substância

Tese:

$S \equiv A$

Demonstração:

³⁴ Agradeço ao professor Carlos Arthur do Nascimento, por ter me apresentado essa formalização do argumento feita pelo professor Lafayette de Moraes.

- 1) $S \equiv S \equiv A$
- 2) $S \equiv S \equiv E \equiv A$

$E \equiv A$, pois:

- 3) $A \neq F$ ($Ac \neq Su$)
- 4) $A \neq F + E$ ($Co + \tilde{Co} \neq Co$)

Conclusão:

$S \equiv A$

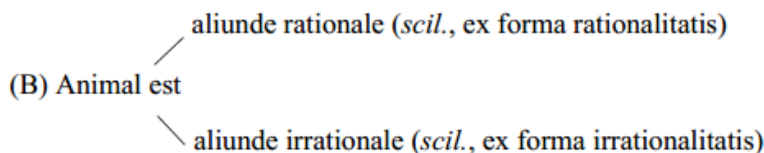
A resposta da TEM à segunda dificuldade formulada por Abelardo (isto é, que duas determinações contrárias, tal como racional e irracional, não podem estar em uma mesma essência, ainda que por razões distintas) é a de que a proposição “o animal racional é o animal irracional” (que a TEM defende, pois afirma que uma mesma essência *animal* encontra-se nos animais racionais e nos animais irracionais) é apenas aparentemente uma proposição falsa, pois as suas palavras não expressam bem o seu sentido, que de fato é: “o animal é racional, por um motivo (a racionalidade), e é irracional, por outro (a irracionalidade)”. As formas diferenciais (racionalidade e irracionalidade) são contrárias. No entanto, aquilo que a proposição “o animal racional é o animal irracional” aponta, isto é, a contrariedade, não está no animal, mas apenas entre aquelas formas. Eis a passagem:

Há os que, procurando uma escapatória, negam apenas as palavras da proposição “o animal racional é o animal irracional”, mas não o sentido dela, e, de fato, dizem que ele <isto é, o animal> é ambos <isto é, racional e irracional>, mas que, literalmente, não se indica propriamente que “o animal racional é o animal irracional”, visto que a coisa, ainda que seja a mesma, é dita racional por causa disto e irracional por causa daquilo, isto é, por causa de formas opostas.

Sunt qui diffugium quaerentes uerba tantum calumnientur huius propositionis: “Animal rationale est animal irrationale”, non sententiam, dicentes quidem id utrumque esse, non tamen per haec uerba proprie hoc ostendi, “animal rationale est animal irrationale”, cum uidelicet res, etsi eadem, aliunde rationalis, aliunde irrationalis dicatur, ex oppositis scilicet formis. LI 12.15-20

Pode-se esquematizar a resposta de TEM e resumi-la da seguinte maneira:

(A) *Animal est rationale et irrationale*



- Segundo a TEM, literalmente (*in uerbis*), a proposição (A) não está bem formulada, por isso, aparentemente ela é contraditória e falsa.
- De fato, ela expressa (a sua *sententia*) o que se lê na proposição (B).

(Fig. 9)

A refutação de Abelardo a essa resposta aponta que, se aceita tal interpretação da TEM (segundo a qual a proposição *animal rationale est animal irrationale* não é falsa se entendida em seu sentido correto como em (B), uma vez que são opostas³⁵ apenas as formas de onde as determinações *racional* e *irracional* advêm), é necessário que também se admitam conclusões absurdas, tal como a de que “nenhum animal é homem”.

Ao explicar a sua refutação, Abelardo diz que não se pode entender, tal como faz a TEM, que as proposições “o animal racional é o animal mortal” ou “o animal branco é o animal que anda” são verdadeiras porque as determinações (*racional/mortal* e *branco/que anda*) advêm de causas distintas (*racionalidade/mortalidade* e *brancura/ato de andar*). É conforme esse entendimento que a TEM afirma que “o animal racional é irracional” é verdadeira, porque *racional* e *irracional* vêm de determinações distintas (a forma da *racionalidade* e a forma da *irracionalidade*). Se essas proposições forem consideradas verdadeiras porque em detrimento de uma forma, há o prevailecimento da outra, tal como em “o animal, não na medida em que é branco, anda”, “o animal, não na medida em que é racional, é mortal”, e “o animal, não na medida em que é racional, é irracional”, também será

³⁵ Para designar o racional e o irracional, Abelardo ora usa o termo “contrários” (LI 11.16-24, supracitado), ora o termo “opostos”. Quanto usa o termo “opostos”, quer com ele indicar a oposição que há entre contrários, uma das quatro maneiras de oposição, conforme Aristóteles nas *Categorias* (cap. X): “Diz-se que algo se opõe a outro de quatro maneiras: ou como relativo, ou como contrário, ou como a posse e a privação, ou como a afirmação e a negação.” “*Dicitur autem alterum alteri opponi quadrupliciter, aut ut ad aliquid, aut ut contraria, aut ut habitus et privatio, aut ut affirmatio et negatio*”. BOÉCIO, *Liber Aristotelis de decem praedicamentis*, p. 30.28-31.2 (11b18-20).

necessário que se conclua que “nenhum animal é homem”, pois “nada, na medida em que é animal, é homem”. Portanto, para garantir que a proposição “o animal racional é o animal irracional” é verdadeira, TEM também teria de admitir que a proposição “nenhum animal é homem”. Eis a passagem:

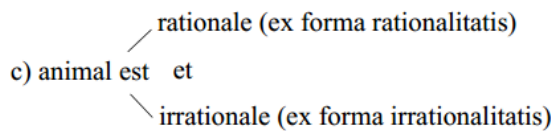
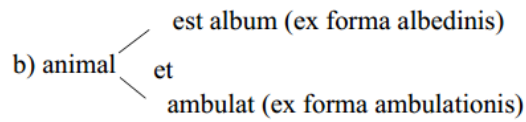
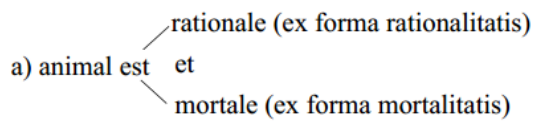
Mas, então, as formas que inerem completa e simultaneamente em uma mesma coisa decerto não têm uma oposição. E, por isso, não são negadas as proposições “o animal racional é o animal mortal” ou “o animal branco é o animal que anda”, pois ele <isto é, o animal>, na medida em que é mortal, não é racional, nem, na medida em que anda, é branco. Essas proposições são tidas absolutamente como verdadeiras, pois o mesmo animal, embora por razões diversas, têm ambas simultaneamente. Ademais, eles <isto é, os que defendem essa teoria> teriam também de admitir que nenhum animal é homem, pois nada, na medida em que é animal, é homem.

Sed iam profecto oppositionem formae non habent, quae ei penitus simul adhaerent. Nec ideo has propositiones calumniantur: “Animal rationale est animal mortale” uel: “Animal album est animal ambulans”, quia non in eo quod rationale est mortale est, non in eo quod album est ambulat, sed eas omnino pro ueris habent, quia idem animal utrumque simul habet quamuis diuersa ratione. Alioquin et nullum animal hominem esse confiterentur, cum nihil in eo quod animal est homo sit.

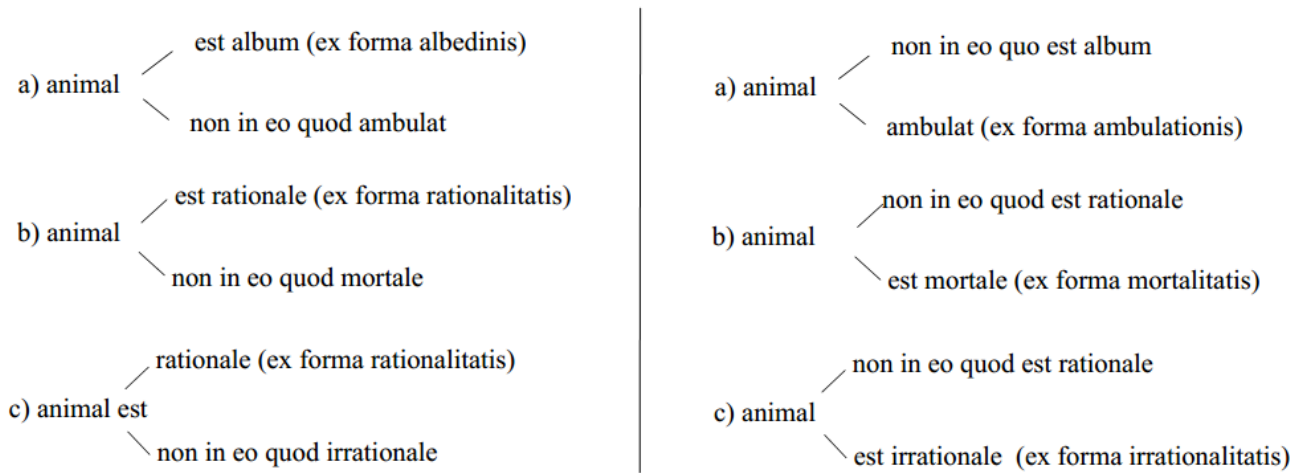
LI 12.20-26

Esquemáticamente, podemos representar a refutação de Abelardo e resumi-la da seguinte maneira:

- As proposições a, b e c são verdadeiras, porque as suas determinações (racional/mortal, branco/que anda, racional/irracional) vêm de causas distintas:



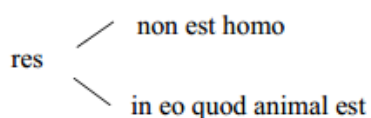
- Essas proposições são verdadeiras porque a primeira determinação prevalece, em detrimento da segunda (e vice-versa):



No entanto, se isso é admitido, tem-se também de admitir a proposição d:

d) nullum animal est homo

pois, se uma determinação prevalece em detrimento de outra,



não poderá haver coisa alguma que, enquanto é animal, seja homem.
O que seria absurdo

(Fig. 10)

1.1.2.2. Segundo argumento contra a TEM³⁶: um mesmo acidente não pode estar essencialmente em vários indivíduos – LI 12.27-41

Esse argumento consta de apenas uma dificuldade colocada por Abelardo contra a TEM. Tal dificuldade aponta que a teoria em questão acaba por assumir, no que diz respeito aos acidentes, o mesmo que assumira no que diz respeito às substâncias. Isto é, assim como a teoria defende que há apenas uma e mesma substância em cada um dos indivíduos de uma mesma espécie ou gênero, ela também defende que há apenas um e mesmo acidente em todos os indivíduos que, por exemplo, têm presentes em si, por exemplo, uma cor, uma quantidade etc. Assim, os indivíduos, segundo TEM, possuem uma mesma essência, tanto no que diz respeito à substância, quanto no que diz respeito aos acidentes, não podendo ser distinguidos uns dos outros segundo esses.

O raciocínio de Abelardo para estabelecer que, conforme a TEM, também os acidentes dos indivíduos são em essência os mesmos é o seguinte. A TEM afirma que o universal encontra-se na natureza das coisas, isto é, que ele é uma essência que existe na realidade, nos indivíduos. Assim, não apenas a substância, mas também cada um dos outros nove gêneros generalíssimos listados nas *Categorias* de Aristóteles de fato existiria nos indivíduos. Assim como a substância, também eles seriam individuados pelo recebimento de formas. A substância *animal*, por exemplo, é individuada pelo recebimento de formas, descendendo (“árvore” de Porfírio) do geral para o particular, ao receber a forma da racionalidade e da irracionalidade, até receber os acidentes próprios de Sócrates e Platão, sendo individuada. O mesmo ocorre com os acidentes.³⁷ A qualidade, por exemplo, recebe uma forma, que a particulariza em uma cor. Esta cor, por sua vez, recebe outras duas formas que a determinariam ainda mais, digamos, em outras duas cores, o branco e o preto³⁸ (as formas em questão que a cor recebeu são a brancura e a negrura). O branco e o preto, que,

³⁶ Para a análise deste argumento, cf. também TWEEDALE, *Abailard on Universals*, p. 98; JOLIVET, *Arts du langage*, p. 216; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp.162-163; De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 325-327; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp.162-163.

³⁷ No debate sobre os universais do período em questão, praticamente não são levantadas questões a propósito da identidade dos acidentes dos indivíduos, o que a TEM aqui defende. A razão disto é porque as questões do debate giram em torno da identidade da substância dos indivíduos, pois esta, segundo a TEM, é um gênero ou uma espécie, isto é, um universal. Porém, como aqui vemos, a crítica à noção dos universais como sendo uma essência material pode estender-se também a questões sobre os acidentes.

³⁸ Porfírio diz que a cor é um gênero e que o branco é uma de suas espécies; cf. BOÉCIO, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, p. 8.19-22: “E diz-se espécie também aquilo que se encontra sob um determinado gênero, conforme a qual costumamos dizer que homem é uma espécie de animal, já que animal é o gênero, e que branco é uma espécie de cor, e que triângulo é uma espécie de figura <geométrica>”, “*Dicitur autem species et ea quae est sub adsignato genere, secundum quam solemus dicere hominem quidem speciem animalis cum sit genus animal, album autem coloris speciem, triangulum uero figurae speciem*”.

digamos, estão em Sócrates e Brunelo, são essencialmente um mesmo, isto é, o branco e o preto são essencialmente um mesmo acidente, o da cor. Por sua vez, a cor e a curvatura do nariz de Sócrates são essencialmente o mesmo, isto é, ambos são *qualidade*. Para se tornar uma cor, o acidente *qualidade* recebeu uma forma; para se tornar a curvatura, outra. A qualidade, portanto, é o gênero generalíssimo, que recebe formas e torna-se o gênero *cor*, *figura* etc; a cor, por sua vez, recebe formas que a transformam em espécies, isto é, no branco, no negro etc. Assim como as substâncias, os acidentes recebem formas por meio das quais eles vão se particularizando. Portanto, Abelardo conclui que, conforme a TEM, não só as substâncias dos indivíduos (tal como corpo, animal, homem) são essencialmente uma mesma, mas também os seus acidentes são essencialmente um mesmo. Assim, segundo a TEM, não se pode distinguir essencialmente os indivíduos, nem quanto à substância (como demonstrado na dificuldade anterior colocada por Abelardo), nem quanto aos acidentes deles. Eis a passagem:

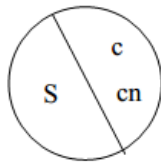
Ademais, conforme o que essa posição apresentada propõe, são apenas dez as essências de todas as coisas, isto é, há dez <gêneros> generalíssimos, pois, em cada um dos predicamentos, encontra-se apenas uma única essência, que, apenas por meio das formas dos inferiores <isto é, inferiores conforme a “árvore” de Porfírio>, como se afirma, diversifica-se e, sem elas <isto é, sem essas formas>, não teria nenhuma variedade. Assim como todas as substâncias são completamente o mesmo <isto é, são uma mesma essência>, também o são todas as qualidades, todas as quantidades etc. Portanto, uma vez que Sócrates e Platão possuem em si coisas de cada um dos predicamentos, essas <coisas> são completamente as mesmas, todas as formas de um são as de outro, e elas não são essencialmente diversas em si – tal como não são as substâncias nas quais inerem–, de maneira que a

Praeterea secundum positionem praemissae sententiae decem tantum omnium rerum sunt essentiae, decem scilicet generalissima, quia in singulis praedicamentis una tantum essentia reperitur, quae per formas tantum inferiorum, ut dictum est, diuersificatur ac sine eis nullam haberet uarietatem. Sicut ergo omnes substantiae idem sunt penitus, sic omnes qualitates et quantitates etc. Cum igitur Socrates et Plato res singulorum praedicamentorum in se habeant, ipsae uero penitus eadem sint, omnes formae unius sunt alterius, quae nec in se diuersa sunt in

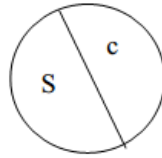
qualidade de um é a qualidade do outro, visto que ambas são qualidade. Por isso, não são mais diversos <um do outro> no que diz respeito à natureza das qualidades do que no que diz respeito à natureza da substância, pois as substâncias deles são uma única essência, assim como também a <essência> das qualidades <é uma única>. Pela mesma razão, a quantidade, visto que é uma mesma, não estabelece uma diferença <entre os indivíduos>, como também os demais predicamentos não <estabelecem uma diferença entre os indivíduos>. Por isso, nenhuma diferença pode existir no que diz respeito às formas, pois, em si, não são diversas, assim como as substâncias <não são diversas>.

essentia, sicut nec substantiae quibus adhaerent, ut qualitas unius et qualitas alterius, cum utraque sit qualitas. Non ergo magis ex qualitatum natura diuersi sunt quam ex natura substantiae, quia substantiae eorum una est essentia sicut etiam qualitatum. Eadem ratione nec quantitas, cum sit eadem, differentiam facit nec caetera praedicamenta. Quare nec ex formis ulla potest esse differentia, quae nec in se diuersae sunt sicut nec substantiae. LI, 12, 27 – 41

Esquemáticamente, podemos representar a passagem e resumi-la da seguinte maneira:



Sócrates



Brunelo

Legenda:
 S = substância
 c: cor (qualidade)
 cn: curva do nariz

- Conforme a TEM, os gêneros generalíssimos são essências, isto é, coisas que de fato existem;
- a substância é um desses gêneros generalíssimos, os outros são as nove categorias restantes;
- conforme a TEM, os indivíduos em questão não são distintos no que diz respeito à essência de sua substância, pois a substância (*animal*) deles é essencialmente uma mesma;
- assim como a substância, que se diversifica apenas pelo recebimento de formas, também os acidentes são essências que existem e que se diversificam apenas pelas formas dos inferiores (a cor torna-se branca ao receber a forma da brancura e negra ao receber a forma da negrura, isto é, ela se diversifica ao receber essas formas, tornando-se menos genérica; daí *inferior*, como diz Abelardo. pois ela passou de algo mais geral (cor) para algo mais específico (branco e preto)
- a cor que está em Sócrates e Brunelo, portanto, apesar de diversificar-se e ser branca naquele e preta neste, é essencialmente um mesmo, isto é, ambas são *cor*, e, mais genericamente, qualidade; daí ambas serem um mesmo e Sócrates e Brunelo não poderem ser distintos quanto à essência de seus acidentes.
- Da mesma maneira, a cor de Sócrates, a cor de Brunelo e a curva do nariz de Sócrates são essencialmente o mesmo, isto é, todos são o acidente *qualidade*.
- Portanto, conclui Abelardo, conforme a TEM, os indivíduos não se distinguem tanto no que diz respeito à essência de suas substâncias quanto à essência de seus acidentes - o que seria um absurdo.

(Fig. 11)

1.1.2.3. Terceiro argumento contra a TEM³⁹: a substância de Sócrates também se diversificaria numericamente ao receber novas formas accidentais – LI 13.1-4

O terceiro argumento de Abelardo contra TEM é constituído por apenas uma dificuldade. Nela, Abelardo questiona a maneira pela qual a TEM concebe a diversidade numérica das substâncias. A pergunta que ele coloca é: como uma substância poderia se diversificar numericamente ao receber formas? É importante termos em mente aqui que, na apresentação que Abelardo faz da TEM, ele mostra que essa teoria defende que a mesma substância *homem* encontra-se essencialmente em Sócrates e Platão, e que a substância *homem* de Sócrates é diversa numericamente da substância *homem* de Platão porque esta recebeu as formas accidentais de Platão e aquela, as de Sócrates. Abelardo opõe que, se a TEM admite que a substância *homem* torna-se numericamente muitas (isto é, a de Sócrates, a

³⁹ Para a análise deste argumento, cf. também JOLIVET, *Arts du langage*, p. 216; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp.163-164; De LIBERA, *L'Art des généralités*, 327-328; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 163.

de Platão, a do indivíduo 3 etc) pelo recebimento das respectivas formas acidentais de cada um, essa teoria também terá de admitir que a substância de cada indivíduo também torna-se numericamente muitas ao receber (ou perder) formas acidentais. Por exemplo, a substância *homem*, ao receber o conjunto de acidentes de Sócrates, o conjunto de acidentes de Platão, etc, individua-se, tornando-se a substância *homem* de Sócrates, a substância *homem* de Platão etc, que são numericamente diferentes uma da outra. Mas, argumenta Abelardo, se assim o fosse, a TEM teria de admitir que a substância *homem* de Sócrates, ao receber uma nova forma accidental, digamos, um novo peso, se torna numericamente diferente daquela anterior ao recebimento desse acidente. E a cada nova forma accidental recebida (ou subtraída), uma nova substância *homem*, numericamente distinta, surgiria. Assim, a razão pela qual a TEM explica a diversidade numérica entre os indivíduos e o processo de individuação deles⁴⁰ – isto é, pelo recebimento de formas acidentais – estaria comprometida, pois, se essa razão for aceita, deve-se também aceitar que um indivíduo se torna numericamente distinto de si mesmo toda vez que recebe (ou perde) uma forma accidental. O que é absurdo. Eis a passagem:

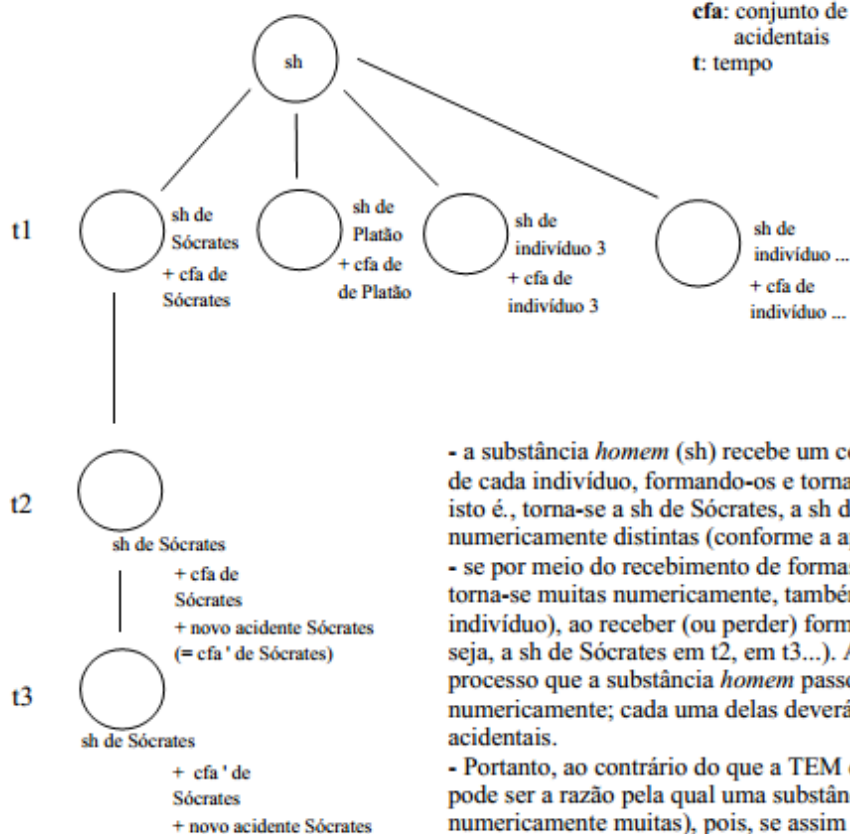
Além disso, no que diz respeito às substâncias, de que maneira as consideraríamos muitas em número, se a diversidade é apenas de formas e a substância subjacente <às formas> permanece absolutamente a mesma? Afinal, não dizemos que Sócrates é muitos em número por causa da recepção de muitas formas.

Amplius quomodo <multa> numero consideremus in substantiis si sola formarum diuersitas esset eadem penitus subiecta substantia permanente? Neque enim Socratem multa numero dicimus propter multarum formarum susceptionem. LI 13.1-4

Podemos representar esquematicamente essa dificuldade e resumi-la da seguinte maneira:

⁴⁰ Cf. nota 19.

Legenda:
sh: substância *homem*
cfa: conjunto de formas
 acidentais
t: tempo



- a substância *homem* (sh) recebe um conjunto de formas acidentais (cfa) de cada indivíduo, formando-os e tornando-se numericamente muitos (muitas coisas, *multa*): isto é., torna-se a sh de Sócrates, a sh de Platão, a sh do indivíduo 3 etc, que são numericamente distintas (conforme a apresentação que Abelardo faz da TEM);

- se por meio do recebimento de formas acidentais (cfa) a substância *homem* (sh) torna-se muitas numericamente, também a substância *homem* de Sócrates (e de qualquer indivíduo), ao receber (ou perder) formas acidentais, torná-se-á numericamente muitas (ou seja, a sh de Sócrates em t2, em t3...). A substância *homem* de Sócrates passará pelo mesmo processo que a substância *homem* passou ao receber formas acidentais e diversificar-se numericamente; cada uma delas deverá tornar-se numericamente muitas ao receber formas acidentais.

- Portanto, ao contrário do que a TEM defende, o recebimento de formas acidentais não pode ser a razão pela qual uma substância diversifica-se numericamente (isto é, torna-se numericamente muitas), pois, se assim o fosse, ter-se-ia também de admitir que a substância de um indivíduo torna-se numericamente muitas ao receber (ou perder) acidentes.

(Fig. 12)

1.1.2.4. Quarto argumento contra a TEM⁴¹: Sócrates não pode ser individuado pelo recebimento de seus acidentes, visto que Sócrates não pode ser o fundamento de seus acidentes. – LI 13.5-15

O quarto argumento de Abelardo contra a TEM é composto por apenas uma dificuldade. Nela, Abelardo mostra que os indivíduos não poderiam ser individuados pelo recebimento de acidentes, uma vez que eles não podem ser o fundamento de acidentes.

Essa posição de Abelardo baseia-se nas seguintes premissas: se os indivíduos são o produto dos acidentes (após esses inerirem nas substâncias), os acidentes deveriam existir antes dos indivíduos. Afinal, sem os acidentes, as substâncias não podem ser transformadas em indivíduos. Abelardo menciona que o mesmo raciocínio deve ser também aplicado às

⁴¹ Para a análise deste argumento, cf. também TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 107-109; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 164-167 De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 328-334; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 163-164

espécies, isto é, as diferenças específicas também teriam que ser anteriores às espécies, visto que o recebimento das diferenças (pelo gênero) produz as espécies.

No entanto, se o indivíduo é produto dos acidentes, ele não poderá ser o fundamento deles. Os acidentes e o fundamento em que os acidentes inerem devem necessariamente ser anteriores ao seu produto, o indivíduo. Pelo mesmo raciocínio, as diferenças e o fundamento em que elas inerem devem ser anteriores à espécie. De fato – e este é o ponto – as formas (acidentais e diferenciais) devem inerir na substância que lhes é anterior (ou superior) na “árvore” de Porfírio, para em seguida produzir a substância posterior (ou inferior). Portanto, conclui-se disso que os acidentes teriam de inerir ou ter por fundamento a espécie *homem*, e que as diferenças teriam de inerir ou ter por fundamento o gênero *animal*.

Porém, há um problema. Conforme o tratado das *Categorias* de Aristóteles, tudo que está na substância segunda ou universal, deve também estar na substância primeira ou individual, e vice-versa⁴². Mas se, como argumentado acima, os acidentes não podem estar na substância primeira de Sócrates, eles também não poderão estar na substância segunda ou universal *homem* dele. Assim, não apenas Sócrates, como também a sua espécie *homem*, não poderiam ser o fundamento dos acidentes responsáveis pela sua individuação. Abelardo, portanto, exclui as duas possibilidades a que a TEM poderia recorrer para identificar o fundamento dos acidentes no processo de individuação da substância: nem os indivíduos nem a espécie deles poderiam servir como fundamento para os acidentes. Dito de maneira mais abrangente, se a espécie não pode ser o fundamento dos acidentes (nem o gênero ser o fundamento das diferenças), conclui-se que é falsa a afirmação de TEM, isto é, que os indivíduos (e as espécies) têm uma mesma essência universal. Afinal, os acidentes não podem inerir em uma essência universal para produzir indivíduos, e as diferenças não podem inerir em uma substância universal para produzir espécies. Assim, um indivíduo não pode ser produto dos seus acidentes e uma espécie não pode ser produto de suas diferenças. Mais uma vez, Abelardo refuta a TEM, mostrando que, se os universais forem atribuídos às coisas – isto é, se de fato eles existirem na realidade extramental – contradições como essa apontada pelo presente argumento seriam geradas. Eis a passagem com tal dificuldade:

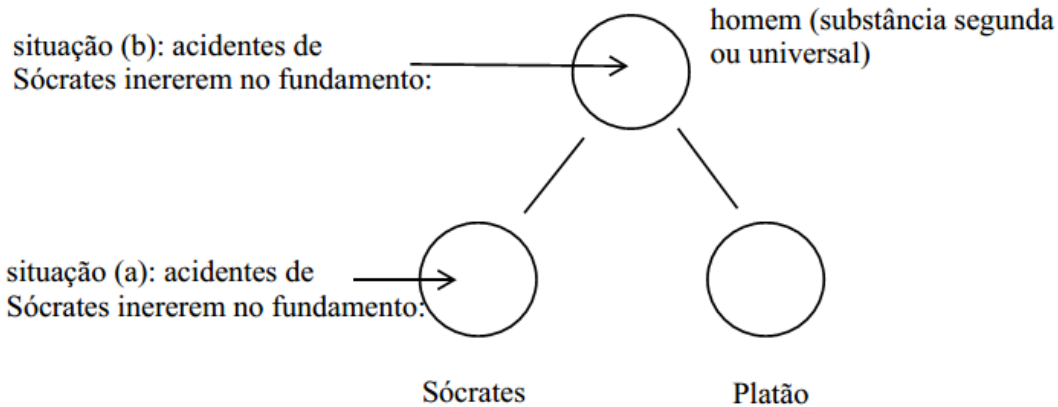
⁴² Esse princípio encontra-se em BOÉCIO, *Liber Aristotelis de decem praedicamentis. Translatio Boethii* 8.3-15 (2a34-b6), “a cor está no corpo; portanto, em algum corpo; pois se não estivesse em nenhum dos corpos singulares, de maneira alguma poderia estar no corpo”; “(...) color in corpore est; ergo et in aliquo corpore; nam si in nullo esset corporum singulorum, nec in corpore esset omnino (...)”. Esse princípio aristotélico é transgredido pela TEM, como mostra De Libera, *L’Art des généralités*, p. 329.

Também não se sustenta, como eles querem, que os indivíduos são produzidos por meio de seus acidentes. Se os indivíduos obtivessem o seu ser a partir dos acidentes, decerto os acidentes lhes seriam anteriores por natureza, assim como também as diferenças seriam anteriores às espécies, porque aquelas conduzem estas à existência. Pois eles declaram que, tal como o homem consta da forma da diferença, Sócrates <consta> da recepção de acidentes. Daí, Sócrates não poder existir sem os acidentes, nem o homem sem as diferenças. Portanto, Sócrates não é o fundamento dos acidentes, assim como homem não é o <fundamento> das diferenças. Mas se os acidentes não estão nas substâncias individuais como em um substrato, certamente não estão nas <substâncias> universais. Pois é notório que o que está universalmente na substância segunda como em um substrato, também está na substância primeira como em um substrato.

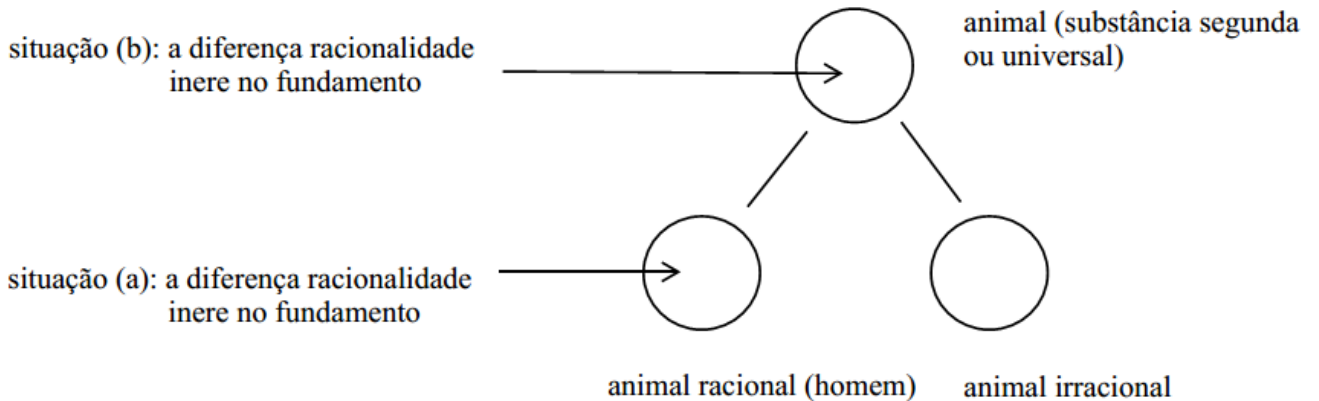
Illud quoque stare non potest quod indiuidua per ipsorum accidentia effici uolunt. Si enim ex accidentibus indiuidua esse suum contrahunt, profecto priora sunt eis naturaliter accidentia sicut et differentiae speciebus quas ad esse conducunt. Nam sicut homo ex formatione differentiae constat, ita Socratem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

Esquemáticamente, podemos representar essa dificuldade e resumi-la da seguinte maneira:

1 - espécie/indivíduo



2 - gênero/espécie



- 1 segue o mesmo raciocínio de 2 (são dois diferentes recortes na "árvore" de Porfírio);
- 1: conforme a TEM os acidentes são responsáveis pela transformação ou passagem da substância segunda (universal) em primeira (individual);
- Porém, Abelardo coloca que o indivíduo não pode ser o fundamento dos acidentes, pois os acidentes devem ser anteriores ao indivíduo produzido (exclui-se portanto a situação (a));
- Mas se os indivíduos ou substâncias primeiras não podem ser o fundamento dos acidentes, também não o podem as substâncias segundas ou universais, pois o que está na substância primeira está também na substância segunda (Aristóteles, *Categorias*); exclui-se portanto a situação (b)
- A TEM assim fica sem fundamento para os acidentes, o que invalida a sua explicação sobre a produção dos indivíduos.

- 2 - O mesmo se aplica às diferenças: elas devem ser anteriores ao produto que geram, isto é, as espécies; portanto, as diferenças não podem ter como fundamento as espécies (exclui-se a situação (a)); se as espécies não podem ser o fundamento das diferenças, também os gêneros não podem ser fundamento delas, pois tudo que está na substância de um nível inferior na "árvore" de Porfírio, deverá também estar na substância do nível superior a esse (Aristóteles, *Categorias*) (exclui-se portanto a situação (b)); assim, uma vez que as diferenças não podem estar nas espécies, elas também não podem estar no gênero; portanto, Abelardo conclui, não há fundamento no qual as diferenças possam inerir.

(Fig. 13)

Abelardo conclui a sua crítica à TEM na LI, dizendo que, por meio dos argumentos apresentados acima, a teoria em questão mostra-se completamente equivocada ao defender que uma mesma essência pode estar inteiramente presente em diversos indivíduos ao mesmo tempo:

A partir desses <argumentos>, é evidente que essa doutrina, segundo a qual se afirma que uma mesma essência se encontra inteiramente e ao mesmo tempo em diversos <indivíduos>, carece completamente de razão

Ex his itaque manifestum est eam penitus sententiam ratione carere qua dicitur eandem penitus essentiam in diuersis simul consistere. LI 13, 15-17

1.2. A TEM na LNPS – 515.10-518.8

1.2.1. Exposição abelardiana da TEM na LNPS⁴³ – 515.10-31

Antes de iniciar sua exposição da TEM na LNPS, Abelardo menciona que há três diferentes doutrinas a respeito dos universais. Alguns defendem que eles são coisas, outros, que eles são intelecções, e outros, que eles são palavras. Apesar de mencionar a doutrina segundo a qual os universais são intelecções, Abelardo não tratará dela, mas apenas das outras duas, segundo as quais eles são coisas e palavras.

Abelardo nota, porém, que os que dizem que o universal é uma coisa, a caracterizam de diferentes maneiras. Conforme a primeira delas, a TEM⁴⁴, haveria no mundo dez categorias (predicamentos) de coisas. Isto é, há na realidade dez gêneros generalíssimos de coisas. Esses dez gêneros generalíssimos são a substância e os nove acidentes das categorias de Aristóteles. Conforme a interpretação da TEM, essas dez categorias de coisas existem no mundo. De acordo com essa doutrina, o gênero generalíssimo *substância* receberia formas diferenciais e iria se tornando cada vez mais particular, passando pelo gênero, pela espécie, até ser individuado, ao receber os acidentes, tornando-se Sócrates, Platão etc. É interessante notar que também os acidentes passariam por este processo, isto é, cada um deles receberia formas e se particularizaria. Por exemplo, o acidente *qualidade*, um gênero generalíssimo, receberia uma forma e se tornaria cor, que, por sua vez, receberia outra forma, se tornando amarelo, isto é, a qualidade receberia formas e também se particularizaria, como a substância. Tanto a substância presente nos indivíduos de uma espécie ou de um gênero seria essencialmente a mesma, quanto os acidentes que estão nesses indivíduos. A cor negra do asno Brunelo e a branca de Abelardo são essencialmente uma mesma coisa, pois ambas são espécies de um mesmo gênero, isto é, a cor⁴⁵.

⁴³ Para a análise desta apresentação de TEM na LNPS, cf. também FUMAGALLI, *La logica di Abelardo*, p. 61; KING, *Peter Abailard and the Problems of Universals*, pp. 138-150; JOLIVET, *Arts du langage*, pp. 219-220; De LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 343; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 133-134.

⁴⁴ Essa teoria é a mesma apresentada por Abelardo na LI 10.17-11.9 (analisada em 1.1.1 desta tese). Como aí mencionamos, Abelardo, em sua *Historia calamitatum*, atribuiu essa teoria a Guilherme de Champeaux, cf. nota 17 desta tese. A outra doutrina realista apresentada e criticada por Abelardo na LNPS é a Teoria da indiferença-convergência (TICV), que será analisada nesta tese em 2.2.1 e 2.2.2.

⁴⁵ Para uma crítica de Abelardo à TEM na LI referente a identidade dos acidentes nos indivíduos, cf. 1.1.2.2 desta tese. Notemos que o problema dos universais, nos textos aqui tratados, é colocado majoritariamente como sendo um problema a respeito da substância dos indivíduos, e não a respeito dos acidentes deles. Afinal, a pergunta que se faz no debate dos textos em questão é: como a substância *homem* pode ser a mesma em Sócrates e Platão? Ou como a substância animal pode ser a mesma em Sócrates e em Brunelo, um asno?

Portanto, a partir dessa concepção, a TEM defende que em todos os animais existe uma mesma natureza animal, isto é, uma mesma substância animada sensível. Essa natureza ou substância seria uma coisa que neles está presente e se distingue apenas pelas formas diferenciais e acidentais que recebe ao baixar e se particularizar cada vez mais, até tornar-se vários indivíduos (“árvore” de Porfírio). Ao baixar e se multiplicar em espécies e em indivíduos, a substância, porém, mantém a sua unidade essencial, isto é, ela, desde o gênero, passando pelas espécies, até chegar aos indivíduos, é essencialmente a mesma substância, a mesma coisa. Por exemplo, a mesma natureza *animal* estaria essencialmente presente em Sócrates, em Platão e no asno Brunelo. Essa substância, no entanto, se distinguiria em Sócrates e Brunelo apenas pelas formas diferenciais *racionalidade* e *irracionalidade* que, respectivamente, aqueles receberam. Porém, essencialmente, ela seria a mesma substância, a mesma coisa. Já em Sócrates e Platão, essa substância se distinguiria apenas pelas formas acidentais que cada um recebeu (a altura de Sócrates, a de Platão, o peso de Sócrates, o de Platão etc), mas, essencialmente, ela permaneceria a mesma substância, a mesma coisa. Portanto, Sócrates, Platão e Brunelo seriam essencialmente o mesmo, isto é, os três possuiriam essencialmente a mesma natureza *animal* (a mesma substância, a mesma coisa), mas, pelo recebimento de formas (a racionalidade e os acidentes em Sócrates e Platão, e a irracionalidade em Brunelo), eles tornar-se-iam diversos.

Abelardo menciona ainda que os que defendem a TEM parecem concordar com o que Porfírio afirma na *Isagoge*: “pela participação na espécie, muitos homens são um só, e o que é um só e comum é muitos”⁴⁶. Isto é, por fazerem parte da espécie *homem*, muitos homens são considerados um só, ou seja, todos são *homem*, uma única natureza; uma única substância, isto é, uma única coisa está presente em cada um deles; por outro lado, essa coisa que é única e comum (isto é, a natureza, a espécie *homem*), ao receber formas acidentais, distingue-se, tornando-se os muitos indivíduos da espécie. Essa espécie da qual os indivíduos participam, conforme Porfírio, seria tal como a coisa, natureza ou substância que está presente essencialmente nos indivíduos, conforme TEM. Daí denominarmos essa teoria realista, pois o universal, segundo ela, é uma *res* que está nos indivíduos. Abelardo conclui a apresentação que faz da TEM mencionando que, conforme a teoria, dizer que “algo predica-se de muitos” (que é a definição de universal) equivale a dizer que a mesma coisa está presente em cada um dos indivíduos de uma espécie ou de um gênero, que ela (a coisa) se diversifica apenas pelas formas distintas e opostas que recebe, e que ela (a coisa) está

⁴⁶ BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p. 228. 9-11.

essencialmente ou adjacientemente nos indivíduos, isto é, ela (a coisa) pode a substância ou um acidente dos indivíduos.⁴⁷ Eis a passagem com a apresentação de TEM na LNPS:

No entanto, agora que foram apresentadas as três doutrinas sobre os universais com as provas das mesmas, inquiramos inicialmente a respeito da primeira, que trata das coisas. Entretanto, a respeito há mais de uma opinião, visto que uns afirmam de maneira diferente que os universais são coisas. Uns defendem que naturalmente há dez coisas diversas, conforme os dez predicados ou <gêneros> generalíssimos, já que afirmam que as coisas são universais – isto é, que elas são naturalmente comunicáveis a muitos: que a mesma coisa essencialmente encontra-se em muitos, de modo que a mesma, que está presente em uma coisa, esteja essencialmente em outra, mas afetada por formas diversas. Por exemplo, animal – isto é, a natureza, a substância animada sensível – tanto está em Sócrates, como em Brunelo e em outros, de modo que a mesma coisa que está em Sócrates – e que se tornou Sócrates por meio das formas que lhe advieram – se encontra também, toda e essencialmente, em Brunelo, e que Sócrates de modo algum é diverso de Brunelo em essência, mas em formas, visto que uma mesma essência, ocupada por certas formas, está completa e materialmente presente naquele e, ocupada por outras, neste. Com eles parece estar de acordo o seguinte dito de Porfírio: “pela participação na

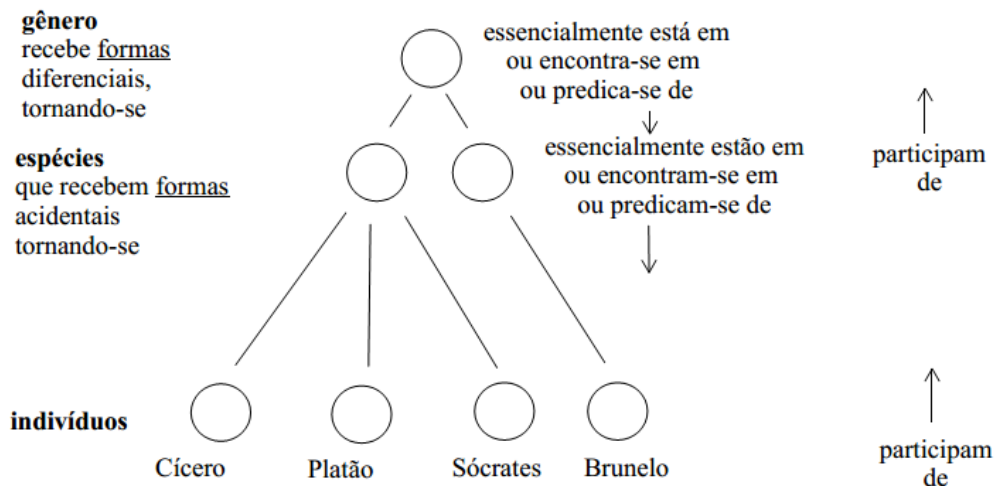
Nunc autem tribus sententiis de uniuersalibus positis cum testimoniis ipsarum, primam quae de rebus est, primitus exsequamur. De qua etiam sunt plures opiniones, cum alii aliter res uniuersales esse affirmant. Nonnulli enim ponunt decem res diuersas esse naturaliter secundum decem praedicamentorum uel generalissimorum distinctionem, cum uidelicet ita dicant res esse uniuersales, hoc est naturaliter communicabiles pluribus, quod eandem rem essentialiter in pluribus ita ponunt ut eadem quae est in hac re, essentialiter sit in illa, diuersis tamen formis affecta. Verbi gratia ut animal, natura scilicet substantia animata sensibilis, ita est in Socrate et Brunello et in aliis, quod eadem quae est in Socrate et per aduenientes formas effecta est Socrates, et essentialiter tota est in Brunello ita, quod Socrates nullo modo a Brunello in essentia diuersus est sed in formis, cum eadem essentia penitus materialiter aliis formis in isto, aliis formis in illo sit occupata. Quibus

⁴⁷ Para esta diferença entre predicação *essentialiter* e *adiacenter*, cf. TARLAZZI, p.134. e nota 272.

espécie, muitos homens são um só, e o que é um só e comum é muitos <nos particulares>”. E, de acordo com essa doutrina, predicar-se de muitos é isto: o mesmo essencialmente encontra-se em algumas coisas, que são diversificadas por meio de formas opostas, de maneira que se encontre em cada uma delas, essencialmente ou adjacientemente.

illud Porphyrii consentire uidetur, scilicet: ‘participatione speciei plures homines unus, unus autem et communis plures’. Et iuxta hanc sententiam praedicari de pluribus tale est, ac si diceremus: idem essentialiter ita inesse aliquibus rebus, per formas oppositas diuersificatis, ut singulis essentialiter uel adiacenter conueniat.
LNPS 515.10-31

Podemos esquematizar a apresentação que Abelardo faz da TEM e resumi-la da seguinte maneira:



- "Eadem rem essentialiter in pluribus ita ponunt ut eadem quae est in hac re, essentialiter sit in illa, diuersis tamen formis affecta" LNPS 515.17-19

- Uma coisa, isto é, o gênero *animal*, recebe formas distintas e opostas, isto é, a racionalidade e a irracionalidade, e se torna duas espécies distintas apenas por essas formas, pois essencialmente essas espécies e o gênero de onde surgiram são uma mesma coisa;

- Por sua vez, essas espécies recebem acidentes, tornando-se indivíduos, que são distintos apenas por suas formas, pois essencialmente, eles são uma mesma coisa.

- Por exemplo: Sócrates, Platão e Cícero são essencialmente uma mesma coisa, isto é, uma mesma natureza humana; o que os torna distintos são as formas acidentais que neles estão presentes; Sócrates e Brunelo (um asno) também são uma mesma coisa, isto é, ambos são uma mesma natureza animal, distinguindo-se apenas pelas formas diferenciais que neles estão presentes. Na natureza animal de Sócrates está presente a diferença da racionalidade e em Brunelo a da irracionalidade.

- Uma mesma natureza está essencialmente presente em Cícero, Platão, Sócrates e Brunelo.

- O gênero, as espécies e os indivíduos são essencialmente uma mesma coisa, ou, dito de outra maneira, a coisa que está no gênero está nas espécies e nos indivíduos;

- Por isso, se diz que pela participação na espécie os indivíduos são um, isto é, porque uma mesma e única coisa encontra-se neles e na espécie deles. Pelo recebimento de formas, eles diferem, permanecendo essencialmente uma mesma coisa.

(Fig. 14)

1.2.2. Críticas de Abelardo à TEM na LNPS 515.32-518.8

Na LNPS, Abelardo dirige quatro argumentos contra a TEM, por meio dos quais visa demonstrar que a posição de TEM exposta acima – isto é, que a mesma coisa ou natureza está essencialmente presente nos gêneros, espécies e particulares, tanto das substâncias, quanto dos acidentes – não se sustenta. Contra isso que foi exposto acima, Abelardo dirá que, conforme TEM:

- a substância de Deus e das criaturas criadas por Ele é a mesma, o que é uma heresia (primeiro argumento contra TEM);

- a substância racional é a substância irracional, o que é uma contradição (segundo argumento contra TEM);

- não é possível distinguir uma substância composta de uma não composta, pois elas são essencialmente a mesma (terceiro argumento contra TEM);
- se as substâncias são essencialmente as mesmas, quando uma alma sente tristeza, todas as demais deveriam também sentir. (quarto argumento contra TEM).

A dificuldade apresentada pelo segundo argumento é a mesma que foi formulada por Abelardo na LI 11.11-16 (cf. cap. 1.1.2.1).

1.2.2.1. Primeiro argumento contra a TEM⁴⁸: é uma heresia afirmar que as substâncias das coisas e de Deus são a mesma - LNPS 515.32-517.26

O primeiro argumento de Abelardo contra a TEM é mais extenso que os seguintes, pois nele Abelardo arrola posições de autoridade (Platão, Aristóteles, Porfírio e Boécio) favoráveis à TEM para, em seguida, numa exegese delas, mostrar que na verdade elas se opõem à posição de TEM. O presente argumento pode ser dividido em: uma dificuldade que Abelardo apresenta contra a TEM; na resposta por parte da TEM a essa dificuldade; na refutação que Abelardo faz dessa resposta.

Na dificuldade, Abelardo aponta que, conforme a posição da TEM apresentada acima, se as substâncias de todas as coisas perdessem as suas formas, elas iriam se tornar absolutamente a mesma coisa, pois a razão de se distinguirem são as formas que receberam (cf. Fig. 14, Cícero, Platão, Sócrates, Brunelo e as espécies homem e animal distinguem-se uns dos outros por terem recebido formas diferenciais e acidentais). A dificuldade que Abelardo coloca contra a TEM é que, ser desprovida de todas as formas é uma característica da substância de Deus. Portanto, ao manter essa posição, a TEM estaria cometendo uma heresia, identificando a substância dos indivíduos, espécies e gêneros, quando subtraídas de suas formas, à substância de Deus. Eis a passagem:

Contra eles, opomos que, se for aceita tal Quibus hoc obicimus: quod si hanc

⁴⁸ Para a análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol.I, pp.167-168; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 165-166; JOLIVET, J. À propos d'une critique abélardienne du réalisme. In: JOLIVET, J. e HABRIAS, H. (eds.). *Pierre Abélard, Colloque international de Nantes*, Conférence internationale "Pierre Abélard, à l'aube des universités", 3-4 octobre 2001, Nantes. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 109-118.

posição <sobre os universais> - segundo a qual, se acontecesse de as formas serem separadas da matéria que está sujeita a elas, isto é, de maneira que aquilo que é sujeito careça completamente delas <formas>, este e aquele <indivíduos> em nada difeririam, mas se tornariam completamente o mesmo -, é evidente que, com isso, eles incorrem na pior das heresias, visto que a substância divina, que é alheia a todas as formas, e a substância <deste e daquele indivíduos> seriam, completa e necessariamente, o mesmo.

sententiam concedi conuenit, quippe si formas contingeret a subiecta materia discedere, ita scilicet quod subiecta his penitus carerent, in nullo penitus hic et ille differrent, sed iste et ille omnino idem efficerentur. Ex quo scilicet pessimam haeresim incurrunt si hoc ponatur, cum scilicet diuinam substantiam, quae ab omnibus formis aliena est, idem prorsus oporteat esse cum substantia. LNPS 515.32-38

A resposta da TEM a essa dificuldade é que é necessário distinguir a natureza de Deus e a natureza das coisas. A natureza das coisas é uma substância, mas a natureza de Deus, não. A autoridade de Platão (via Macróbio⁴⁹) é arrolada para corroborar essa distinção reivindicada pela TEM. Os partidários dessa posição dizem que, segundo Platão, a natureza de Deus não pode ser considerada substância, quantidade ou qualquer das demais categorias. Distinta das categorias, a natureza de Deus deve ser entendida como uma essência. Ademais, concordando com a posição de Platão, outros filósofos são mencionados. Aristóteles, por exemplo, ao definir o que é propriamente o próprio (*proprie proprium*) da substância, diz que ela é suscetível de receber propriedades contrárias⁵⁰. Porfírio também descreve a substância como capaz de receber diversos acidentes⁵¹, bem como Boécio diz que ela pode receber todos os acidentes⁵². Uma vez que, segundo esses, a natureza da substância é capaz de receber propriedades e a natureza de Deus não o é, uma deve ser distinta da outra. A natureza de Deus é uma essência, a das coisas, uma substância. Assim, por meio dessa resposta, a dificuldade colocada por Abelardo, de procurar confundir a substância das coisas com a de Deus, estaria afastada. Eis a passagem:

⁴⁹ MACROBIUS. *Commentarium in somnium Scipionis*. Ed. Fr. Eyssenhardt. Leipzig, Teubner, 1991, p. 7, 4-7.

⁵⁰ BOÉCIO. *Liber Aristotelis de decem praedicamentis. Translatio Boethii*, p. 12, 4-5 (4a10-11).

⁵¹ *Idem*. In *Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p. 342, 2-3.

⁵² *Idem*. *De differentis topicis libri quattuor*. In: Aristoteles. *Opera Omnia*, Tomus posterior, Vol. LXIV. Ed. de J.-P. Migne. Reimpressão. Turnhout: Brepols, 1997, cols. 1173-1216 (Patrologia de J.-P. Migne, série latina, tomo LXIV), col. 1187C.

Mas há alguns que não aceitam colocar a natureza única da divindade – sobre a qual, como Macróbio atesta, Platão não ousou dizer o que é, considerando apenas que todos não podem conhecer como ela é – eles não a colocaram entre as substâncias, nem entre as quantidades, nem entre as coisas dos outros predicamentos. E, quando ouvem divina substância, é como se fosse dito: divina essência. Muitas autoridades dentre os filósofos, sobretudo os que tratam da dialética, parecem concordar com aqueles, tal como Aristóteles que, ao determinar o que é propriamente o próprio da substância, diz que ela, ainda que seja numericamente uma e a mesma, é capaz de receber contrários. E também Porfírio, quando diz: toda substância participa de apenas uma espécie, mas de vários acidentes. E ainda Boécio, nos *Tópicos*, ao determinar o lugar <comum> a partir da descrição: a substância pode estar sujeita a todos acidentes, mas a brancura... etc. Portanto, como é certo, segundo a tradição dos filósofos, que a natureza divina não está sujeita a nenhum acidente, é necessário colocá-la completamente à parte das substâncias.

No entanto, Abelardo refuta essa resposta, dizendo que a exegese das opiniões de autoridade feita por TEM não está correta. Primeiramente, ele recorre à autoridade bíblica e, citando João (4:24), afirma que o Espírito é Deus, e que, sendo todo espírito uma substância, Deus também é uma substância. Ademais, a própria definição de substância leva a se

Sunt autem nonnulli qui illam unicam diuinitatis naturam – de qua teste Macrobio Plato non est ausus dicere quid sit, hoc solum sciens quod qualis sit ab omnibus non possit sciri – nec inter substantias nec inter quantitates nec inter res aliorum praedicamentorum recipiunt; sed cum audiunt 'diuinam substantiam', tale est ac si dicatur: diuinam essentiam. Quibus multae philosophorum auctoritates consentire uidentur maxime illorum qui dialecticam tractant, sicut Aristoteles, ubi proprie proprium substantiae assignans dicit eam, cum sit unum et idem numero, susceptibile<m> contrariorum. Necnon Porphyrius cum ait: unamquamque substantiam una specie participare, pluribus uero accidentibus. Dicit iterum Boethius in Topicis locum a descriptione assignans: substantia est quae omnibus accidentibus potest esse subiecta, albedo autem... etc. Cum igitur certum sit secundum philosophorum traditionem diuinam naturam nullis accidentibus subiectam esse, necesse est eam penitus a substantiis seiungi. LNPS 516.1-17

presumir que Deus deve ser considerado a substância por excelência, pois nenhuma outra coisa, mais do que Ele, existe por si mesma, sem depender de nada, e tudo que existe depende Dele. Eis a passagem:

Mas se antes preferirmos concordar com o testemunho do julgamento divino, ele (Jesus) primeiramente revelou o que era Deus quando, falando à Samaritana, disse: Deus é Espírito. Seria necessário que colocássemos Deus entre as substâncias, já que todo espírito é substância. Mas se a definição de substância for cuidadosamente considerada, se notará que nada pode ser chamado de substância mais corretamente do que Deus, já que ele próprio é, de fato, a coisa por si existente que não precisa de nenhum outro. Na verdade, por meio dele, todas as outras coisas são existentes e, sem ele, elas não podem ser.

Sed si magis diuino iudicio testimonio consentire uolumus, primum quid deus esset, innotuit cum ad Samaritanam loquens dicit: Spiritus est Deus. Oportebat nos Deum inter substantias locare, cum omnis spiritus substantia est. Si quis uero diligenter substantiae definitionem considerauerit, uidebit nihil rectius posse dici substantiam quam Deum, cum ipse sit uero res per se existens qui nullo alio eget. Omnia uero alia sunt per eum existentia sine quo non possunt esse. LNPS 516.18-25

Em seguida, Abelardo cita Aristóteles⁵³, mostrando que, segundo o Estagirita, o nome “Deus” significa uma substância. Visto que as expressões sem composição devem significar uma das dez categorias, a substância é a categoria que o nome “Deus” significa. Eis a passagem:

É isso que Aristóteles parece ensinar quando afirma: cada um dos que são ditos sem composição significa ou uma substância ou uma qualidade ou uma quantidade... etc. Evidentemente, ele

Quod Aristoteles uidetur astruere cum dicit: Horum quae secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut significat substantiam aut qualitatem aut quantitatem... etc. Aperte ostendit hoc

⁵³ *Idem. Liber Aristotelis de decem praedicamentis. Translatio Boethii*, p. 6, 27-30 (1b25-27)

mostra que o nome Deus designa a substância, visto que outra coisa não designa.

nomen 'Deus' designatiuum substantiae esse, cum aliam rem non designet LNPS 516.26-30

Por fim, Abelardo passa em revista as citações de autoridade acima arroladas em favor de TEM, evidenciando que, de fato, essas passagens depõem contra ela, pois mostram que a natureza de Deus deve ser considerada uma substância. Assim, Aristóteles, quando define o que é propriamente o próprio da substância (isto é, receber contrários [não simultaneamente] e variar, mantendo-se una e idêntica a si mesma), o faz definindo-a de modo estrito, isto é, compreendendo-a como uma coisa variável e por si existente. Ou seja, Aristóteles estaria deixando de entendê-la de maneira mais ampla, sob outro de seus aspectos, a saber, o de ser invariável e não receber contrários. Boécio, igualmente, assim a entende, quando afirma que ela deve ser compreendida de duas maneiras, isto é: ela pode ser entendida como coisa existente por si e invariável ou como coisa existente por si e variável. Ou seja, também Boécio admite que ela pode ser compreendida como invariável, ainda que os filósofos não a tratem costumeiramente segundo esse aspecto, que a identifica à substância de Deus. Ademais, pode-se ainda entender que Aristóteles, na referida passagem, estaria definindo o que é propriamente o próprio da substância de maneira abrangente, isto é, de fato, receber contrários (e ser variável) se aplicaria somente à substância, porém, não a toda e qualquer substância. Assim, Aristóteles garantiria que substâncias invariáveis, como a de Deus, fossem elencadas entre as substâncias. Quanto à passagem de Boécio nos *Tópicos*, poderia também se entender que, ao separar a substância de Deus das demais substâncias, ele estaria apenas transmitindo a opinião de outros – e não a sua –, pois seu intuito ali seria o de exercitar o leitor em dialética, e por isso mostrou como se poderia sustentar uma posição alheia. Além disso, quando Porfírio diz que “toda substância participa de uma espécie”, ele admite isso mais de maneira negativa que positiva. Isto é, ao afirmar isso, ele de fato quer dizer que “nenhuma substância participa de várias espécies especialíssimas”. Assim, poder-se-ia incluir entre as substâncias não apenas Deus, mas também a Fénix. Afinal, ambas não participam de uma espécie (especialíssima), pois não há espécie composta por um só item. Portanto, dessas passagens, na verdade, conclui-se que a substância é uma coisa que não é variável ou suscetível a receber contrários. Assim, a natureza dela deve ser compreendida como idêntica a natureza de Deus – contrariamente ao que a TEM defende. Eis a passagem com as exegeses de Abelardo:

Por certo, deve-se considerar cuidadosamente de que modo as autoridades filosóficas mencionadas devem ser entendidas. Quando Aristóteles diz que o propriamente próprio <da substância> é ela ser capaz de receber contrários, ainda que seja numericamente una e a mesma, ele toma a palavra “substância” de modo estrito, isto é, por coisa variável e que existe por si. E também Boécio anui a isso quando afirma: substância é a que pode estar sujeita a todos os acidentes... etc. Pois o nome “substância” é tomado de dois modos: ora por coisa por si existente e não variável, significação conforme à qual os filósofos não tratam da substância, e ora por coisa existente por si e variável. Ou, então, Aristóteles entende o propriamente próprio em sentido mais largo do que Porfírio, visto que ele afirma que o propriamente próprio da substância é aquilo que convém só a ela, mas não a todas. E o que Boécio diz nos *Tópicos*, ao introduzir os vários lugares sofísticos com o propósito de exercitar o leitor, deve ser tomado mais como uma opinião do que como um veredito. E o que Porfírio diz deve ser apresentado antes negativamente que afirmativamente deste modo: “toda substância participa de apenas uma espécie, mas de vários acidentes”, isto é, “nenhuma substância participa de várias espécies especialíssimas, mas de vários acidentes”. O que é verdadeiro

Quomodo uero supradictae auctoritates philosophorum intelligendae sint, diligenter considerandum est. Cum Aristoteles dicit proprie proprium esse quod cum sit etc., 'substantia' hoc nomen stricte accipitur, scilicet pro re existente per se uariabili. Hoc etiam Boethius innuit cum dicit: substantia est quae omnibus accidentibus subiecta esse potest... etc. Duobus namque modis 'substantia' hoc nomen accipitur, aliquando scilicet pro re existente per se non uariabili, secundum quam significationem philosophi non tractant de substantia; aliquando uero pro re per se existente uariabili. Vel Aristoteles accipit largius 'proprie proprium' quam Porphyrius, dicit enim illud proprie proprium substantiae quod ei soli conuenit sed non omni. Id uero quod Boethius ait in *Topicis*, ad opinionem potius quam sententiam referendum est, ubi saepe nonnullos locos sophisticos gratia exercendi lectoris inducit. Illud autem quod Porphyrius dicit potius est exponendum negatiue quam affirmatiue hoc modo: unaquaeque substantia participat una specie, pluribus uero accidentibus, id est nulla substantia pluribus speciebus specialissimis participat, sed pluribus accidentibus.

não apenas a propósito de Deus, mas talvez a propósito também de outras substâncias, como a Fênix. Portanto, conforme o veredito precedente, é necessário que a substância divina – que consta ser verdadeira, simples e imune a toda propriedade – e qualquer outra substância são o mesmo.

Nec <propter> deum solum uerum est, sed etiam propter alias substantias fortasse, ut est phoenix. Oportet igitur secundum praedictam sententiam substantiam diuinam idem esse cum qualibet substantia, quam constat esse ueram et simplicem et ab omni proprietate immunem. LNPS 517.1-25

Podemos aqui reformular resumidamente o argumento acima por meio das seguintes proposições:

- se os acidentes lhe forem subtraídos, a natureza da substância das coisas seria idêntica à natureza de Deus, o que é uma heresia (dificuldade de Abelardo à TEM);
- A natureza de Deus e a natureza da substância não são uma mesma (resposta da TEM à dificuldade de Abelardo);
- As autoridades assim confirmam isso:
- Platão (via Macróbio): a substância ou natureza de Deus não se encontra entre os predicamentos;
- Aristóteles: o que é propriamente o próprio da substância é ela poder receber contrários (1);
- Porfírio: toda substância participa de apenas uma espécie, mas de vários acidentes (2);
- Boécio: a substância é aquela que pode receber todos os acidentes (3);
- Portanto, visto que a natureza de Deus não possui ou pode receber acidentes, ela deve ser considerada distinta natureza da substância (confirmando a posição da TEM);
- Contra a passagem acima referente a Platão e contra a exegese de (1), (2) e (3) sustentada pela TEM, Abelardo afirma em sua refutação:

- Bíblia: Deus é Espírito (João 4:24); uma vez que todo espírito é substância, Deus é substância;
- Definição de substância: a coisa alguma, mais do que a Deus, caberia a definição de substância, pois Ele existe independente de tudo, de nada precisa e todas as demais coisas precisam Dele;
- Aristóteles: as palavras simples significam uma das dez categorias (substância, quantidade etc); a palavra Deus significa uma substância;
- A exegese correta de Aristóteles na passagem (1) é: Aristóteles aí compreende a substância apenas de maneira estrita, isto é, como coisa variável (e que pode receber contrários). Se não a compreendesse apenas de maneira estrita, admitiria que ela também é invariável. Ou ainda, ele a poderia estar compreendendo de maneira abrangente, isto é, a substância de fato é variável, mas nem todas (a exemplo da substância de Deus, que é invariável); Boécio também indica isso, ao dizer que a substância ora é compreendida como variável, ora como invariável (maneira essa segundo a qual os filósofos normalmente não a abordam);
- A exegese correta de Boécio na passagem (3) é: Boécio, no trecho, está expondo uma opinião de outros, como exercício dialético, não a sua;
- A exegese correta de Porfírio na passagem (2) é: Porfírio expressa de maneira negativa o que a proposição “toda substância participa de uma espécie” diz, isto é, “nenhuma substância participa de várias espécies especialíssimas”; assim, a natureza de Deus, como também a da Fênix, poderiam ser entendidas como idênticas à da substância, pois nem Deus nem a Fênix participam de várias espécies especialíssimas; de fato, ambos não participam de espécie alguma (pois não há espécie de apenas um indivíduo);
- Dado, portanto, que essas fontes indicam que a substância é entendida também como invariável, conclui-se, contra a TEM, que a natureza de Deus é idêntica à da substância.

1.2.2.2. Segundo argumento contra a TEM⁵⁴: a substância racional e a substância irracional não podem ser a mesma, tal como a substância branca é a substância que anda - LNPS 517.25-41

O segundo argumento contra a TEM é composto por uma dificuldade formulada por Abelardo, acompanhada de duas respostas de TEM, com respectivas refutações feitas por Abelardo. Este argumento apresenta a mesma⁵⁵ dificuldade apresentada por Abelardo naquele que se encontra na LI 11.10-12.26⁵⁶, porém as respostas de TEM e as refutações de Abelardo são distintas das de LI, e trazem elementos de outro argumento da LI 12.27⁵⁷.

A dificuldade formulada por Abelardo é: uma vez que a TEM defende que a mesma substância encontra-se presente essencialmente em todos os indivíduos de um gênero e de uma espécie, e que essa substância é ocupada por todas as formas, dentre as quais a racionalidade, a irracionalidade etc, Abelardo pergunta: de que maneira essa teoria poderia negar que a substância racional é a substância irracional? (mesma dificuldade levantada contra TEM na LI 11.10-12.26). Eis a passagem:

Além disso, se a mesma substância está essencialmente presente em todos <gêneros, espécies e indivíduos>, isto é, de tal modo que a <substância> que é formada pela racionalidade seja a ocupada pela irracionalidade, de que maneira se pode negar que a substância racional seja a substância irracional? Visto que <os defensores de TEM> proclamam que a mesma substância é informada absolutamente por todas as formas, eles, de modo algum, podem se opor a essas objeções.

Praeterea si eadem substantia essentialiter sit in omnibus, ita scilicet <ut> ea quae informata est rationalitate, sit irrationalitate occupata, quomodo negari potest, quin substantia rationalis sit substantia irrationalis? Quibus obiectis nullatenus refragari queunt cum eadem substantia penitus omnibus formis informari ostendatur. LI 517.25-31

⁵⁴ Para a análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, p. 168; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 166-168

⁵⁵ KING, *ibidem* e TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 166.

⁵⁶ Cf. também cap. 1.1.2.1 desta tese - Primeiro argumento de Abelardo contra a TEM: contrários não podem inerir simultaneamente em uma mesma coisa.

⁵⁷ Cf. também o cap. 1.1.2.2 desta tese - Segundo argumento de Abelardo contra a TEM: um mesmo acidente não pode estar essencialmente em vários indivíduos.

Abelardo escreve que TEM poderia responder que:

- assim como se diz que uma substância que tenha nela presentes as formas da brancura e do estar sentado⁵⁸ é “uma substância branca que senta”,

- também se poderia dizer que “a substância racional é a substância irracional”, a propósito de uma substância com as formas da racionalidade e da irracionalidade nela presentes.

Afinal, o racional e o irracional não seriam contrários nem em essência nem em adjacência. Não seriam contrários em essência porque racional e irracional são duas espécies de um mesmo gênero, isto é, ambos, em essência, são uma qualidade (racional e irracional distinguem-se apenas pelas formas [racionalidade e irracionalidade] que a qualidade recebeu; Abelardo refuta essa posição de TEM em LI 12.27, onde mostra que se um acidente fosse essencialmente o mesmo em todos os indivíduos, estes não seriam individuados nem distinguidos por meio dos acidentes; essa refutação foi abordada na tese em 1.1.2.2, segundo argumento de Abelardo contra a TEM: um mesmo acidente não pode estar essencialmente em vários indivíduos). Também não seriam contrários em adjacência, porque estão em uma mesma substância. Estarem em uma substância é razão suficiente para que não sejam considerados contrários.

A refutação de Abelardo encontra-se no interior mesmo do texto com a resposta dada por TEM (*Si quis...fallitur*, LI 517, 34-36)⁵⁹. Abelardo não aceita os dois critérios (“em essência” e “em adjacência”) expostos acima por TEM para explicar que racional e irracional não são contrários. Abelardo diz que se engana quem não considera racional e irracional contrários, ao compará-los à brancura e o estar sentado. Eis a passagem:

<1ª Resposta da TEM>

Quem, de fato, ao ver uma mesma substância Quis enim cum eandem substantiam

⁵⁸ Além das formas *albedo* e *sessio* Abelardo refere-se também à *nigredo*, mas esta parece não participar da conclusão da resposta de TEM.

⁵⁹ Tarlazzi observa que este argumento parece estar um pouco truncado, cf. TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 168.

ocupada pela brancura, pela negrura e pelo estar sentado, negaria que uma substância branca está sentada?

albedine et nigredine et sessione occupatam uiderit, negabit substantiam albam esse sedentem?

<Refutação de Abelardo>

Mas, se alguém insistir e disser: “o que é racional é o que é irracional”, assim como “a substância branca é a substância sentada”, ele se engana, pois aquelas são formas opostas, contrárias; estas, não.”

Si quis uero dicat insistens rationale esse irrationale, ueluti substantia alba est substantia sedens, cum hae oppositae formae contrariae sint, illae uero non, fallitur.

<Continuação da 1ª Resposta da TEM, isto é, razões porque racionalidade e irracionalidade não são opostas>.

Pois estas <a racionalidade e a irracionalidade> não são, em essência, mais opostas do que aquelas, visto que a essência da qualidade é absolutamente a mesma, nem em adjacência, visto que elas são adjacentes em absoluto à mesma substância.

quia nec in essentia magis sunt oppositae istae quam illae, cum eadem essentia qualitatis sit penitus, nec in adiacentia, cum eidem substantiae penitus adiaceant. LNPS 517.31-39

Abelardo relata uma segunda resposta que TEM poderia fornecer para explicar que racional e irracional não são contrários quando se diz que “a substância racional é a substância irracional”. Seus defensores poderiam dizer que a oposição das formas racionalidade e irracionalidade não está nessas formas, mas naquelas que as informam.

A refutação de Abelardo dessa resposta é diferente daquela que encontramos na LI⁶⁰. Aqui, na LNPS, Abelardo diz que, se se afirma, como faz TEM, que as formas da

⁶⁰ Na LI 11.16-24 e 12.15-20, TEM usa outra solução para resolver a mesma dificuldade do presente argumento. Naquela passagem, a proposição “o animal racional é o animal irracional” é considerada válida por TEM, porque a razão de o animal ser racional (isto é, a racionalidade) é distinta da razão de ele ser irracional (isto é, a

racionalidade e da irracionalidade que estão em uma substância obtêm sua oposição a partir das formas opostas que as informaram, ter-se-ia também que determinar de onde estas (últimas) obtiveram a sua oposição. Mas não é possível determinar isso⁶¹. Eis a passagem:

Mas se alguém disser que estas formas <a racionalidade e a irracionalidade> mantêm uma oposição devido a formas opostas que as informam, engana-se, pois ele não poderia determinar, pela mesma razão, de onde aquelas <formas opostas que as informam> obtêm a oposição.

Sed si quis dicit formas istas oppositionem habere ex oppositis formis quibus informantur, fallitur, cum eadem ratione non possit assignare unde illae oppositionem trahant. LNPS 517.39-41

Esquemáticamente, podemos resumir o segundo argumento de Abelardo contra a *TEM* por meio das seguintes proposições:

- uma mesma substância encontra-se essencialmente em todos (indivíduos, espécies e gêneros) (posição da TEM, Fig. 14);
- essa substância recebe todas as formas (racionalidade, irracionalidade, brancura, estar sentado etc);
- Portanto a “substância racional é a substância irracional” (dificuldade colocada por Abelardo)
- Mas “a substância racional é a substância irracional” assim como “a substância branca é a substância que está sentada”, pois tanto em essência quanto em adjacência racional e irracional não são contrários (1ª resposta de TEM).
- Esses critérios não são válidos para dizer que racional e irracional não são contrários; não se pode comparar as formas racionalidade e irracionalidade com brancura e o estar sentado; aquelas são contrárias, estas, não (refutação de Abelardo à 1ª resposta).

irracionalidade). Assim, o animal pode ser racional e irracional porque era um e outro devido a diferentes razões. A oposição era atribuída apenas a essas razões. Racional e irracional, que se predicavam do animal, eram considerados de fato dois termos relativos (isto é, um relativo à racionalidade e outro à irracionalidade, tal como o pequeno e o grande. Cf. Capítulo 1.1.2.1.

⁶¹ Abelardo parece indicar aqui que haveria uma regressão ao infinito se a razão para que duas formas fossem opostas dependesse de uma terceira forma, isto é, a oposição. Neste caso, ter-se-ia de buscar outra forma de oposição, para explicar aquela, e assim sucessivamente. A regressão ao infinito é um procedimento comum de ataque às teorias realistas sobre os universais em Abelardo, cf. LI 124.13-27 e 13.26-27.

- A oposição entre a racionalidade e irracionalidade que estão em uma substância deriva da oposição de outras formas. (2ª resposta de TEM).

- Mas então seria necessário determinar de onde deriva a oposição dessas outras formas; mas isso não é possível. (refutação de Abelardo à 2ª resposta)

1.2.2.3. Terceiro argumento contra a TEM⁶²: se a substância dos gêneros, espécies e indivíduos é essencialmente a mesma, a substância simples não pode ser diferenciada da substância composta – LNPS 518, 1-4

O terceiro argumento de Abelardo contra a TEM é composto por apenas uma dificuldade. Nela, lemos que seria um contrassenso afirmar, como a TEM o faz, que uma mesma substância encontra-se essencialmente em cada um dos indivíduos (e em cada uma das espécies e em cada um dos gêneros). Pois, se assim for, toda diversidade e multiplicidade de gêneros, espécies e indivíduos representados na “árvore” de Porfírio desapareceriam.⁶³ Como consequência disso, uma substância simples não mais poderia ser diferenciada de uma substância composta, pois ambas seriam, essencialmente, a mesma.

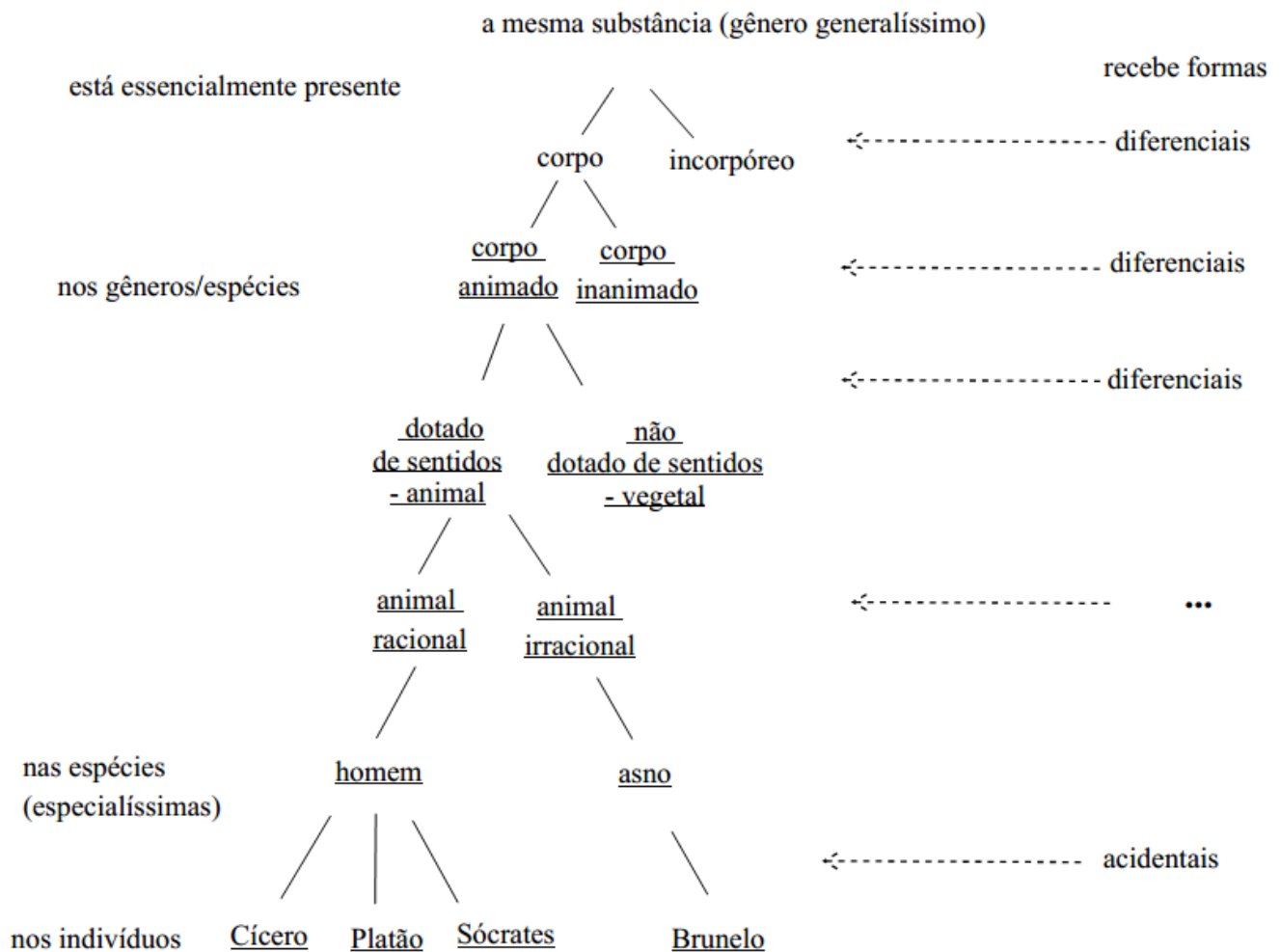
Ademais, visto que a mesma substância está essencialmente em cada um <dos níveis da “árvore” de Porfírio, isto é, indivíduos, espécies e gêneros>, de que maneira se poderia afirmar, com veracidade, que esta substância é simples e aquela é composta, já que, na substância, não há nenhuma diversidade nem multiplicidade <de gêneros, de espécies e de indivíduos>?

Amplius. Cum eadem substantia in singulis essentialiter, quomodo ueraciter dici poterit haec substantia simplex, illa uero composita, cum in substantia nulla sit diuersitas nec superabundantia? LNPS 518.1-4

Esquemáticamente, podemos representar essa dificuldade da seguinte maneira:

⁶² Para a análise deste argumento, cf. também KING, Peter Abailard and the Problem of Universals, vol. I, p. 168; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 169

⁶³ PORFÍRIO. *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, p. 9, 19-22: “Certamente, a substância é, ela própria, um gênero, e sob ela há o corpo, e sob o corpo há o corpo animado, sob o qual há o animal, e sob o animal há o animal racional, sob o qual há o homem, e sob o homem há Sócrates e Platão, que são homens particulares”; “*Substantia est quidem et ipsa genus, sub hac autem est corpus, sub corpore uero animatum corpus sub quo animal, sub animali uero rationale animal sub quo homo, sub homine uero Socrates et Plato et qui sunt particulares homines*”.



(Fig. 15)

A partir do esquema acima, podemos formular a dificuldade proposta contra a TEM por Abelardo da seguinte maneira:

- uma mesma substância está essencialmente presente em cada um dos gêneros, em cada uma das espécies e em cada um dos indivíduos; (posição da TEM)
- uma vez que não há variedade nem abundância de gêneros, espécies e indivíduos no que concerne à substância em sua essência, (isto é, dado que uma mesma substância está essencialmente em cada gênero, espécie e indivíduo, não há variedade nem diversidade de gêneros, espécies e indivíduos no que concerne a substância em sua essência);

- Não é possível distinguir uma substância simples (tal como a que está no gênero generalíssimo) de uma substância composta (isto é, composta pela substância do gênero generalíssimo mais formas diferenciais e/ou acidentais, tal como a substância dos demais gêneros, espécies e indivíduos), pois elas são todas essencialmente a mesma substância. (dificuldade formulada por Abelardo)

1.2.2.4. Quarto argumento contra a TEM⁶⁴: uma vez que a substância das almas é essencialmente a mesma, o que uma delas sente, as demais também devem sentir - LNPS 518, 4 – 7

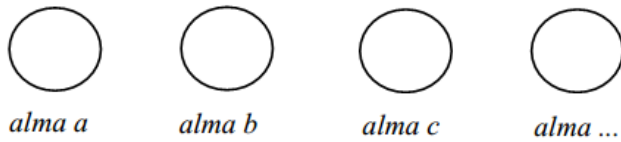
O quarto argumento de Abelardo contra a TEM é composto por apenas uma dificuldade. Dado que, segundo a TEM, a substância de todas as almas é essencialmente a mesma, Abelardo questiona: no caso de uma alma sentir tristeza, as demais também sentiriam? Uma vez que a substância da alma é que sente, e que essa substância é essencialmente a mesma em todas as almas, deve-se concluir que, segundo a TEM, o que uma alma sentir, todas as demais também sentirão. Eis a passagem com essa dificuldade.

Além do mais, visto que apenas a substância sente, e dado que a substância desta alma e daquela é uma mesma, por acaso, quando esta alma sente, também aquela sente? Quando esta alma é punida ou se entristece, aquela também?

Praeterea cum sola substantia sentiat, cum eadem sit penitus substantia <huius> animae et illius, numquid cum haec anima sentit, et illa? Aut cum haec anima punitur uel tristatur, et illa?
LNPS 518, 4-7

Esquemáticamente, podemos representar e resumir o argumento da seguinte maneira :

⁶⁴ Para a análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, pp. 168-169; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 169.



- a substância de todas as almas é essencialmente a mesma;
- a substância da alma é que sente;
- o que a *alma a* sentir, também o sentirão a *alma b*, a *alma c* etc

(Fig. 16)

Abelardo conclui seus argumentos contra a TEM declarando que:

O que foi dito até agora contra a posição anterior é suficiente.

Et haec ad praesens aduersus
praedictam sententiam dicta sufficient.
LNPS 518, 7 – 8

Capítulo 2 - As teorias realistas da *indifferentia-collectio* (TICL) e da *indifferentia-conuenientia* (TICV) segundo Abelardo

2.1. A TICL e a TICV na *Logica “Ingredientibus”*⁶⁵ – LI 13.18-16.18

2.1.1. Exposição abelardiana da TICL e da TICV na LI⁶⁶ – LI 13.18-14.32

Abelardo apresenta a TICL e a TICV⁶⁷ em sequência porque elas partilham de dois princípios. Elas defendem que:

⁶⁵São duas as teorias da *indifferentia*: a da *collectio* e a da *conuenientia*. Escolhemos essa denominação porque “*indifferentia*” é um termo com o qual elas denominam o universal. Segundo elas, os indivíduos são considerados como sendo de uma espécie ou de um gênero porque há entre eles uma indiferença (e não uma essência ou substância, como defende a teoria realista da Essência Material - TEM). Uma dessas teorias identifica essa indiferença a uma coleção, outra, à convergência que há entre um indivíduo e outro(s). Daí, denomina-las *collectio* e *conuenientia*. A teoria da *indifferentia-collectio* não é tratada por Abelardo na LNPS. Para outros termos utilizados para denominar a teoria que chamamos de *indifferentia-conuenientia*, cf. TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 279-286. Em nossa tese, traduzimos termo “conuenientia” e o verbo “conuenire” por “convergência” e “convergir”.

Daqui por diante, a teoria da *indifferentia-conuenientia* será referida por TICV, e a teoria da *indifferentia-collectio*, por TICL.

⁶⁶ Para a análise da exposição de TICL e TICV na LI, cf. também TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp.109-113; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 174-186; BERTELLONI, *Pars destruens*, pp. 60-61; De LIBERA, *L’Art des généralités*, pp. 334-337; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 138-141.

⁶⁷ Abelardo refere-se àqueles que defendem essas teorias pelo termo latino “*alii*”, “outros”, isto é, em relação àqueles que defendem TEM. Por outro lado, em sua *Historia Calamitatum* Abelardo conta que, seu antigo mestre, Guilherme de Champeaux, após ser por ele derrotado em disputas a respeito dos universais, deixou de defender uma posição segundo a qual o universal é uma coisa que está essencialmente presente em vários indivíduos, e passou a defender outra, segundo a qual o universal é uma mesma coisa que está indiferentemente nos indivíduos. Porém, pela descrição feita na *Historia Calamitatum*, não é possível precisar se Abelardo estaria associando a segunda teoria de Champeaux a TICL ou a TICV, como nota BERTELLONI, *Pars destruens*, p. 61, n. 25. ABELARDO, *Historia calamitatum*, p. 65, 83-91: “(Sua doutrina era a da comunidade dos universais, que provava que a mesma coisa, completa e essencialmente, estava ao mesmo tempo em cada um dos seus indivíduos, dos quais não havia nenhuma diversidade em essência, e que se devia a variedade deles apenas a um conjunto de acidentes). Mas ele então corrigiu a sua doutrina, de modo que passou a dizer que a mesma coisa <encontrava-se em seus vários indivíduos> indiferentemente, e não essencialmente; “(*Erat autem in ea sententia de communitate uniuersalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret indiuiduis, quorum quidem nulla esset in essentia diuersitas sed sola multitudine accidentium uarietas*). Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter sed indifferenter diceret”. Além disso, Guilherme de Champeaux, em suas sentenças (cf. Bibliografia), menciona que se pode compreender aquilo que é o mesmo de maneira indiferente (o que TICV e TICL defendem): “estas duas palavras, ‘um’ e ‘mesmo’, podem ser tomadas de duas maneiras, isto é, conforme a indiferença e conforme a identidade de uma mesma essência”; “*hae duas uoces ‘unum’ scilicet et ‘idem’ duobus modis, secundum indifferetiam et secundum identitatem eiusdem prorsus essentiae*”. Essa segunda maneira de o termo ‘mesmo’ ser tomado é aquela defendida pela TEM (ou seja, “mesmo” remete a uma mesma essência). Não é possível determinar se Guilherme de Champeaux, ao se referir à indiferença, a interpreta como faz TICL ou TICV. Essas duas doutrinas entendem a indiferença de maneira distinta, como observamos na análise delas em 2.1.1.3 e 2.1.1.4 desta tese.

João de Salisbury, por volta do ano de 1160, em sua obra *Metalogicon*, menciona e descreve de modo bastante sucinto nove doutrinas sobre os universais, então vigentes em sua época e período imediatamente anterior. Podemos associar duas delas às características de TICL e TICV descritas na LI e na LNPS. João de Salisbury atribui uma dessas doutrinas a Joscelino de Soissons (?-1152) (TICL em Abelardo); outra, a Valter de Mortagne (TICV em Abelardo) (c.1110-1174). Cf. JOÃO DE SALISBURY, *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Metalogicon Libri IIII*. Edição de C. Webb. Oxford, Clarendon, 1929, Livro II, Cap. 17, 876a, 7-9 “Há outro que, de acordo com Joscelino, o bispo de Soissons, atribui a universalidade às coisas coligidas em uma unidade e subtrai a mesma dos singulares”; “*Est et alius qui cum Gausleno Suessionensi episcopo uniuersalitem rebus in unum collectis attribuit et eamdem singulis demit.*”, e *ibidem*, 875a, 9-14 “E assim, sob a guia de Valter de Mortagne, distinguem os *status*, e dizem que Platão, na medida em que é Platão, é um indivíduo; na medida em que é homem, é a espécie; na medida em que é animal, é o gênero, mas subalterno; na medida em que é

(1) os indivíduos de uma espécie ou de um mesmo gênero são em sua essência completamente distintos uns dos outros,

(2) mas são o mesmo em razão de uma indiferença.

Essa indiferença que há entre os indivíduos, segundo elas, é o universal.

A divergência entre essas duas teorias se dá em razão da descrição que cada uma faz da indiferença:

- a TICL identifica essa indiferença a uma coleção de indivíduos, que, por serem partes da coleção, não diferem entre si;

- a TICV, por sua vez, identifica essa indiferença não apenas à coleção de indivíduos, mas a cada um deles tomado separadamente, na medida em que é considerado conforme essa indiferença.

No capítulo anterior, vimos que, conforme a TEM, existem no mundo essências ou substâncias universais que constituem os indivíduos e estão presentes inteira e simultaneamente em cada um deles. Em contraste com essa posição, é importante notar que, para as TICL e TICV, no mundo não existem coisas comuns, mas apenas entidades particulares, isto é, indivíduos completamente distintos uns dos outros, tanto no que diz respeito à matéria quanto às formas de que são compostos⁶⁸. De acordo com o primeiro princípio do qual partem as TICL e TICV, não há no mundo senão indivíduos discretos, isto é, completamente distintos uns dos outros; esses não coincidem em substância, matéria ou essência alguma comum. Por outro lado, conforme o segundo princípio, a indiferença, em razão da qual os indivíduos de uma espécie ou de um gênero são ditos o mesmo, ainda é uma

substância, é o gênero generalíssimo. Essa opinião teve outros defensores, mas já faz tempo que ninguém a defende.” *“Partiuntur itaque status, duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt indiuiduum; in eo quod homo, speciem; in eo quod animal, genus, sed subalternum ; in eo quod substantia, generalissimum. Habuit haec opinio aliquos assertores; sed pridem hanc nullus profitetur.”* Valter de Mortagne também denominava o universal com o termo *status*. Como veremos, Abelardo também usa o termo, mas com outro sentido, isto é, para designar a causa comum da imposição dos nomes universais aos indivíduos. Trataremos de ambos os usos e da distinção entre eles ao tratar da TICV na LNPS e da TNA, (em 2.2 e capítulo 3 desta tese, especialmente em 3.1.5.1 E). Hoje, encontram-se editados dois manuscritos medievos que foram associados a esses autores, aquele com o texto intitulado *“Quoniam de generali”* foi atribuído a Valter de Mortagne e o *“De generibus et speciebus”* a Joscelino de Soisson (*cf.*, na bibliografia, Pseudo-Joscelino)

⁶⁸ O problema dos universais, no entanto, se dá em torno da substância, isto é, da matéria dos indivíduos: como ela pode ser universal? Na maior parte das vezes, nos textos aqui estudados, a questão a ser respondida é como a substância *animal*, essencialmente ou indiferentemente, pode se encontrar em vários indivíduos. Questões a respeito dos acidentes serem os mesmos (ou universais) em vários indivíduos, isto é, questões concernindo o gênero e a espécie dos acidentes, entram na discussão apenas eventualmente; *cf.*, por exemplo, 1.1.2.2 nesta tese (Segundo argumento de Abelardo contra a TEM: um mesmo acidente não pode estar essencialmente em vários indivíduos – LI 12.27-41).

res, isto é, uma coisa, Conforme a TICL, esta *res* comum a muitos indivíduos é a coleção da qual eles fazem parte; conforme a TICV, ela é não só a coleção, mas também cada um deles, na medida em que é um gênero ou uma espécie.

Passemos, portanto, às passagens da LI em que são explicados os dois princípios que estão na base dessas duas teorias, para, em seguida, tratarmos da distinção que há entre elas e, por fim, da crítica que Abelardo lhes dirige.

2.1.1.1. Primeiro Princípio da TICL e da TICV: princípio da individualidade

Ao introduzir o primeiro princípio sobre o qual se assenta as duas teorias em questão, Abelardo menciona que os seus partidários, ao tratar do tema da universalidade, se aproximam mais (do que a TEM, por exemplo) da posição que se deve ter a respeito do assunto. A razão dessa proximidade é descrita por Abelardo. Vejamos a passagem:

Outros, então, entendendo de maneira diversa a universalidade das coisas (*rerum*) e se aproximando mais de uma posição correta a respeito dela, dizem que cada uma das coisas é diversa em relação às demais, não apenas quanto às formas, mas também que elas são individualmente (*personaliter*) distintas quanto às suas essências, de maneira que o que está em uma, seja isso matéria ou forma, não está em outra.

Unde alii aliter de universalitate 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,

LI 13.18-22

Essa concepção de TICL e TICV a respeito de como as coisas são coincide com aquela que Abelardo defenderá em sua teoria sobre os universais, e é por essa razão que ele diz que a posição de tais teorias se aproxima mais da posição que se deve ter sobre a constituição das coisas. Segundo essa concepção, há no mundo apenas coisas numericamente distintas umas das outras (isto é, *discretae*), coisas individuais, ou, dito de outra maneira, no mundo, há apenas indivíduos. Além disso, as teorias em questão afirmam que as coisas são distintas umas das outras em razão de suas próprias essências – e não por terem recebido

formas que as distinguiriam umas das outras, isto é, que as individualizariam⁶⁹, tal como TEM afirma. A constituição das coisas ou dos indivíduos que povoam o mundo é caracterizada de maneira hilemórfica, isto é, essas coisas são compostas por matéria e forma. Ademais, as coisas são distintas umas das outras tanto no que diz respeito à matéria quanto no que diz respeito à forma de que são compostas. Isto é, os elementos que constituem uma coisa, seja esse elemento a matéria, seja ele a forma da coisa em questão, são distintos numericamente da matéria e da forma que compõem outra coisa. O caráter individual ou singular das coisas, portanto, é um dado basilar para as teorias em questão, do qual elas partem e não buscam razões para explicá-lo. Ele é um fato⁷⁰.

Se, por um lado, TICL e TICV não explicam porque as coisas são por si mesmas essencialmente individuais, por outro lado, isso permite a essas teorias evitar toda sorte de aporias lançadas por Abelardo contra TEM. Conforme a posição da TEM, como foi mostrado no capítulo anterior, as coisas passam por um processo de individuação – elas recebem formas, por meio das quais a matéria de uma se distingue da matéria de outra, e assim se tornam coisas individuais, isto é, indivíduos. No entanto, conforme a TICL e TICV, as coisas são por natureza individuais, isto é, são distintas umas das outras em si mesmas, sem terem passado por tal processo de individuação⁷¹. Podemos, portanto, entender a posição mantida por TICL e TICV como uma maneira de evitar os problemas teóricos consequentes da posição defendida por TEM a respeito do processo de individuação e dos universais.

Para ilustrar a posição das TICL e TICV quanto à passagem acima, tomemos Sócrates por exemplo. A sua cor branca, que é uma das formas que se encontram em sua matéria (ou substância), é essencialmente distinta da cor branca que se encontra na matéria de Platão. Do mesmo modo, a matéria *animal* que constitui Sócrates é numericamente distinta da matéria *animal* de Platão. Esses dois indivíduos – no vocabulário em questão, duas “coisas” – são numericamente distintos (isto é, discretos) no que diz respeito à matéria e à forma que os compõem, porque tanto a matéria quanto a forma de um são distintas em relação às do outro.

⁶⁹ Sobre a individualidade essencial das substâncias e formas em TICL e TICV, cf. De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 290-293, “De fait, rien n’individualise les substances singulières. Celles-ci sont d’elles-mêmes ou par elles-mêmes individuelles, ‘personnellement distinctes dans leurs essences mêmes’”

⁷⁰ Ver, por exemplo, GRACIA. *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, pp. 198-214.

⁷¹ Segundo a teoria da *essentia materialis* (TEM), a substância *homem*, por exemplo, é entendida como sendo uma *res* universal que, ao receber um conjunto determinado de acidentes, torna-se um determinado indivíduo, Sócrates, por exemplo. A substância *homem* que se encontra em Sócrates foi individuada e tornou-se distinta da substância *homem* que se encontra nos outros indivíduos porque recebeu uma determinada cor branca, uma determinada altura, uma determinada silhueta etc., isto é, o conjunto de acidentes de Sócrates. Sobre a individuação, cf. *idem*, pp. 210-214.

Segundo essas duas teorias, portanto, temos um mundo povoado por indivíduos, isto é, por itens particulares, no que diz respeito aos seus elementos constitutivos primordiais – isto é, matéria e forma.

Ademais, segundo a TICL e TICV, uma vez que cada coisa é naturalmente distinta das demais – na hipótese de todas as formas de uma coisa lhe serem subtraídas – a matéria dela permaneceria diversa da matéria das demais. Essa hipótese é aventada por Abelardo na sequência de seu texto, no intuito de novamente enfatizar a distinção que há entre a concepção das duas teorias em questão e aquela defendida pela TEM. (Segundo TEM, conforme dissemos, antes do recebimento das formas – como também após a subtração delas –, a matéria das coisas voltaria a torna-se a mesma, isto é, indistinta da matéria das demais, pois elas deixariam de ter as formas por meio das quais foram individualizadas). Eis a passagem que trata dessa hipotética subtração das formas e sua consequência segundo as TICL e TICV:

E se as formas fossem removidas, <as coisas> permaneceriam distintas em suas essências, porque a distinção individual delas <das coisas>, segundo a qual esta <coisa> evidentemente não é aquela, não se dá por meio das formas, mas pela própria diversidade da essência.

nec eas <isto é, res> formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere, quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit sed est per ipsam essentiae diuersitatem, LI 13.22-25

Na sequência de seu texto, Abelardo afirma que, se as formas de uma coisa não fossem em si mesmas diversas das formas de outra, mas dependessem de uma outra forma para o serem, o número de formas teria de ser multiplicado ao infinito⁷². Afinal, para que uma forma *A* fosse diversa de uma forma *B*, a forma *A* dependeria do recebimento de uma forma *C*, que, por sua vez, para ser diversa das anteriores, dependeria do recebimento de uma forma *D*, e assim por diante, infinitamente. Portanto, para evitar isso, as formas devem logicamente ser em si mesmas diversas umas das outras. Eis a passagem em que Abelardo apresenta mais esse dado a respeito do primeiro princípio das TICL e TICV:

⁷² Para uma análise da regressão ao infinito nesta passagem da LI, cf. De Libera, *L'Art des généralités*, pp. 335-336.

Da mesma maneira, as formas são diversas em si mesmas umas das outras; de outro modo, a diversidade das formas procederia ao infinito, de modo que, para a diversidade de umas, seria necessário supor outras.

sicut et formae ipsae in se in ipsis diuersae sunt inuicem, alioquin formarum diuersitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diuersitatem necesse esset supponi. LI 13.25-27

Abelardo arrola ainda a autoridade de Porfírio para corroborar esse primeiro princípio comum às TICL e TICV. Conforme Abelardo, o fato de a matéria de uma coisa ser distinta da matéria das demais em si mesma, e não em razão de uma forma, encontra-se expresso na *Isagoge*, na passagem em que Porfírio afirma que “a espécie não pode se tornar um generalíssimo; nem o gênero, um especialíssimo (isto é, uma espécie especialíssima)”.⁷³ Porfírio, segundo Abelardo, aí afirma o princípio aqui em questão. Isto é, que a essência de um gênero não pode torna-se a essência de uma espécie especialíssima por meio do recebimento de formas, da mesma maneira que uma espécie não pode tornar-se um gênero generalíssimo por meio da subtração de formas. Afinal, a essência de um e a essência de outro são completamente distintas por si mesmas. Eis a passagem:

Porfírio apontou tal diferença entre *generalíssimo* e *especialíssimo*, ao dizer: a espécie, ademais, nunca se tornará um generalíssimo, nem o gênero, um especialíssimo <isto é, uma espécie especialíssima>. Com isso quis dizer: esta é a diferença entre eles: a essência de um não é a do outro.

Talem differentiam Porphyrius notauit inter generalissimum et specialissimum dicens: Amplius neque species fieret unquam generalissimum neque genus specialissimum ac si diceret: haec est earum differentia quod huius non est illius essentia. LI 13.28-31

⁷³ PORFÍRIO. *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, p. 24, 10-11: “Amplius neque species fiet unquam generalissimum neque genus specialissimum”; De LIBERA traduz: “En outre, ni l'espèce ne saurait jamais être [genre] suprême, ni le genre [espèce] spécialissime”, em PORFÍRIO, *Isagoge*. Ed. e trad. de Alain de Libera e Philippe Segonds. Paris, Vrin, 1998, p. 19.

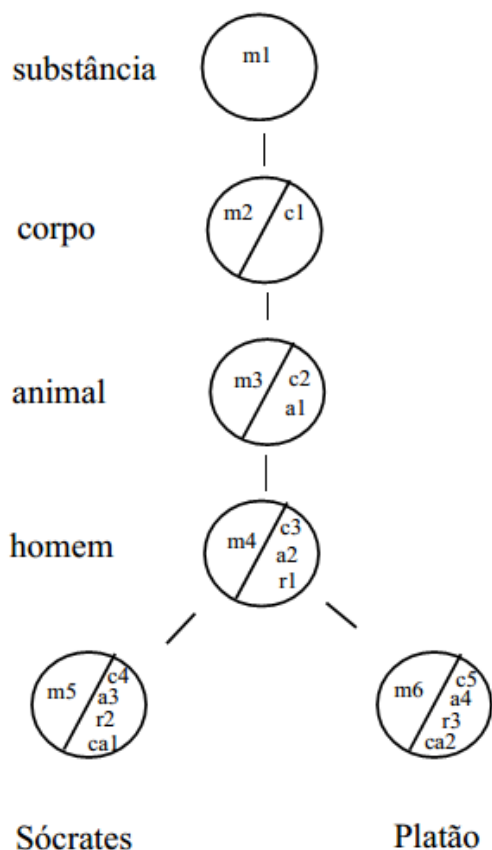
Abelardo conclui a apresentação de tal princípio enfatizando que, segundo as teorias em questão, os dez predicamentos (categorias) referem-se a coisas que são diversas umas das outras essencialmente, e não por causa do recebimento de formas. Eis a passagem:

Assim, a discrição (isto é, a distinção) dos predicamentos não se dá por meio de certas formas (que a fazem), mas pela própria diversidade da essência.

Sic et praedicamentorum discretio consistit non per formas aliquas quae eam facia<n>t sed per propriae diuersitatem essentiae. LI 13.31-33

Podemos esquematicamente representar o princípio aqui exposto e resumi-lo da seguinte maneira:

composição hilemórfica das coisas (*res*)
por matéria e forma(s)
Segundo TICL e TICV:

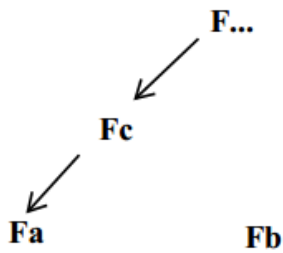


Legenda:

m = matéria
c = corporalidade
a = animalidade
r = racionalidade
ca = conjunto de formas
 acidentais (cor, altura, peso etc)

formas
substanciais

p.s.: não apenas ca1 é distinto de ca2, mas cada acidente de ca1 é distinto de cada acidente de ca2. Isto é, o branco (b1) que está em ca1 é distinto do branco (b2) que está em ca2.



Legenda:

F= forma

(Fig. 17)

- as coisas (constituídas por matéria e formas; o gênero generalíssimo não possui formas diferenciais) são essencialmente diversas (m_1, m_2, m_3, m_4, m_5 e m_6 são essencialmente diversas; ca_1 é diverso de ca_2 ; c_1, c_2, c_3, c_4 e c_5 são diversos; $a_1, a_2 \dots$ são diversas; $r_1, r_2 \dots$ são diversas), e não pelo recebimento de formas. A essência de Sócrates é diversa da essência de Platão em si, e não pelo conjunto de acidentes que recebeu.

- se removidas as formas $c_1, c_2 \dots, a_1, a_2 \dots, r_1, r_2 \dots$ ca_1 e ca_2 , as essências (ou matérias) $m_1, m_2 \dots$ permaneceriam distintas entre si (*discretæ, diuersæ*)

- Também as formas são essencialmente diversas. (Se precisassem receber outras formas para se tornarem diversas, como afirma TEM, haveria uma regressão ao infinito de formas. isto é, se F_a é diferente de F_b , em razão do recebimento de F_c ; F_c , por sua vez, para ser diferente de F_a e F_b , teria de ter recebido F_d , que, por sua vez...)

- As essências dos gêneros e das espécies não se tornam mais particulares ou mais genéricas por receberem ou perderem formas. Isto é, não há uma modalidade da essência na “arvore” de Porfírio; uma essência não se torna mais ou menos genérica por receber ou perder formas. (“Porphyrius: neque species fieret unquam generalissimum neque genus specilissimum. Essentia huius non est illius”, texto da nota anterior); as essências m_1, m_2, m_3 e m_4 são distintas; m_1 não pode “descender”, isto é, ir recebendo formas e permanecer essencialmente m_1 até chegar às espécies, tal como defende a TEM) .

A partir desse princípio, podemos afirmar que TICL e TICV evitam toda a sorte de problemas levantados por Abelardo contra a TEM. A série de argumentos que vimos contra TEM atacava a identidade essencial das coisas defendida por essa teoria. Isto é, ao dizer que

a matéria, substância ou essência *animal* de Platão era a mesma de Brunelo, ou que a essência do gênero era a mesma do indivíduo, e que elas só se distinguíam numericamente pela presença de formas, TEM incorreu no erro, que, sob vários aspectos, foi atacado por Abelardo. A TEM afirmava que há coisas universais, isto é, essências comuns que existem nos indivíduos. Já a TICL e a TICV afirmam que só há coisas singulares nos indivíduos, as suas essências [matérias e formas] são por si mesmas distintas, evitando assim ataques como aqueles contra TEM. Mas, como poderiam TICL e a TICV ser consideradas realistas, isto é, como poderiam dizer que os universais são coisas – pois Abelardo nos diz que essas teorias atribuem os universais às coisas –, se, segundo elas, não há coisas universais na realidade, mas apenas coisas particulares? É a partir do próximo princípio que a atribuição do universal às coisas por essas teorias começa a se evidenciar.

2.1.1.2. Segundo Princípio da TICL e da TICV: princípio da indiferença

Vejam agora o segundo princípio comum à TICL e à TICV. Abelardo diz que essas teorias, embora defendam que no mundo existem somente entidades particulares e diversas umas das outras (primeiro princípio), também defendem que há uma **indiferença** entre essas entidades (segundo princípio). Assim, por um lado, os indivíduos são considerados diversos uns dos outros no que concerne à distinção substancial ou essencial de cada um deles, mas, por outro, eles são considerados um mesmo no que concerne a indiferença que há entre eles. Conforme essa indiferença, que as teorias identificam ao universal, os indivíduos são um mesmo. Por exemplo, conforme a indiferença *homem* ou *animal*, os homens ou animais são um mesmo, são um só. Abelardo, ao apresentar esse segundo princípio das teorias, salienta que a indiferença não é uma essência ou matéria (como defende TEM), mas apenas uma “não-diferença” entre eles no que diz respeito a uma natureza (espécie ou gênero)⁷⁴. Eis a apresentação que Abelardo faz do segundo princípio:

⁷⁴ A. de Libera nota que tal princípio, pela maneira que Abelardo o expressa, faz eco a uma passagem do *Mênon* de Platão: “Cette expression, dont nous avons montré ailleurs l’origine platonicienne, fait echo a la formule du *Menon* qui permet a Platon de passer de la proposition ‘Ce n’est pas en tant qu’abeilles que les abeilles different les unes des autres’ à la proposition ‘Il y a une chose en laquelle toutes les abeilles sont non differentes quant à l’essence’” De LIBERA, *L’Art des généralités*, p. 357. Para a passagem do *Menon*, cf. PLATÃO, *Mênon*. Trad. de Maura Iglesias, Rio de Janeiro, PUC-Rio e Loyola, 2001, 72a-c, p. 23-25. Lembremos, no entanto, que à época de Abelardo não se dispunha de nenhum texto de Platão, senão de parte do *Timeu*, por intermédio da tradução latina de Calcídio.

Embora pleiteiem que todas as coisas são diversas umas das outras, de maneira que nenhuma delas partilhe essencialmente a mesma matéria ou a mesma forma com outra, eles, no entanto, mantêm <que> o universal <está> nas coisas, e denominam as entidades discretas universal, não mais essencialmente, mas indiferentemente, de tal maneira que cada um dos homens, em si mesmos distintos <uns dos outros>, são o mesmo em homem, isto é, não diferem na natureza da humanidade, e que esses <homens> são considerados singulares, segundo a sua distinção <isto é, a distinção dos indivíduos>, e universais, segundo a indiferença e a convergência de uma semelhança.

Cum autem omnes res ita diuersas ab inuicem esse uelint, ut nulla earum cum alia uel eandem essentialiter materia<m> uel eandem formam participet, uniuersale (uniuersalitatem, *correxit Iwakuma*) tamen rerum adhuc retinentes idem non essentialiter quidem sed indifferenter ea quae discreta sunt, appellant, ueluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis, et eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, uniuersales dicunt secundum indifferenciam et similitudinis conuenientiam. LI 13.33-14.6

Tanto a TICL quanto a TICV partem dos dois princípios acima apresentados, mas se distinguem ao determinar o que é essa indiferença. Segundo a TICL, essa indiferença é uma coleção de indivíduos; já segundo a TICV, ela é não apenas uma coleção, mas ainda cada indivíduo que faz parte dela. Essas teorias identificam o universal a essa indiferença, conforme a qual muitos indivíduos são ditos o mesmo. Abelardo declara que as teorias em questão, embora afirmem que no mundo existem apenas indivíduos constituídos de matéria e forma particulares, ainda assim mantêm que o universal é uma coisa (*res*). E isso porque, segundo essas teorias,

- a indiferença é o universal;
- a indiferença é uma coleção ou encontra-se em cada um dos indivíduos de uma coleção (não podendo ser distinguida dele, como mostraremos ao tratar da TICV); e
- uma coleção é uma coisa e um indivíduo é uma coisa.

- Deve-se portanto concluir que o universal é uma coisa (a coleção) ou está em uma coisa (o indivíduo), da qual não pode ser distinguido, confundindo-se com ela, e portanto sendo uma coisa. (Daí utilizarmos na tese o adjetivo “realista” para qualificar TICL e TICV).

Passemos, portanto, os trechos em que Abelardo trata da posição de TICL, segundo a qual a indiferença, isto é, o universal, é uma coleção de indivíduos.

2.1.1.3. A indiferença segundo a TICL⁷⁵

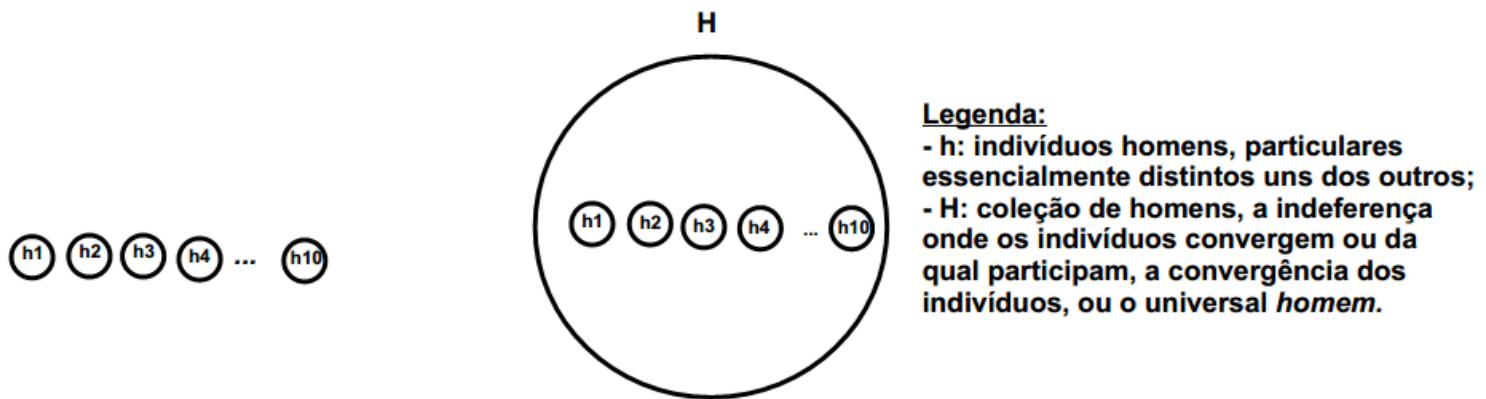
Mas aqui também ocorre uma divergência. Pois alguns defendem que a coisa universal é tão somente uma coleção <composta> por muitos <indivíduos>. E, de maneira alguma, chamam Sócrates e Platão, *per se*, de espécie, mas dizem que todos os homens simultaneamente reunidos são a espécie homem e que todos os animais simultaneamente tomados são o gênero animal, e assim por diante. Boécio parece consentir com eles nisto: a espécie não deve ser considerada senão um pensamento coligido a partir da semelhança substancial dos indivíduos, o gênero, por sua vez, <um pensamento coligido a partir> da semelhança das espécies.

Sed hic quoque dissensio est. 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 quae est homo dicunt et omnia animalia simul accepta genus illud quod est animal, et ita de caeteris. Quibus illud Boethii consentire uidetur: Species nil aliud esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum substantiali similitudine, genus uero ex specierum similitudine. LI 14.7-14

Segundo a posição acima, temos que o universal é uma coleção constituída por vários indivíduos, simultaneamente reunidos. O indivíduo, tomado isoladamente, não é um universal (TICV, que parte do mesmo princípio da indiferença, afirmará que também o indivíduo é o universal. Cf. 2.1.1.4 e 2.2.1). Todos os homens tomados simultânea e conjuntamente são a

⁷⁵ Para a análise da indiferença conforme TICL, cf. também TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp.113-114; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 187-192; BERTELLONI, *Pars destruens*, p. 61; De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 337-339; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 142-145. Como mencionamos anteriormente, a TICL é tratada apenas aqui na LI.

espécie *homem*, os animais, por sua vez, o gênero *animal*. A autoridade de Boécio é arrolada para corroborar essa tese. Em seu segundo comentário à *Isagoge* de Porfírio, Boécio escreve que a espécie é “o pensamento coligido a partir da semelhança substancial dos indivíduos distintos numericamente e que o gênero, por sua vez, é o pensamento coligido a partir da semelhança substancial das espécies”⁷⁶.



- H é uma coleção composta pelos indivíduos h1, h2, h3 ... h10. Essa coleção é uma reunião de indivíduos de uma espécie (ou de espécies de um gênero)
- Boécio parece consentir com TICL, quando diz que o gênero e a espécie são um pensamento (*cogitatio*) coligido a partir da semelhança substancial que há entre vários (h1, h2, h3 ... h10).
- H é uma coleção, essa coleção é uma indiferença segundo a qual h1, h2, h3 ... h10 são considerados de uma espécie ou gênero. H é uma espécie. H é um universal.
- H é menor em número que h1, h2, h3 ... h10. (há apenas um H). H pode predicar-se de h1, h2... porque H contém muitos indivíduos, reunidos porque são semelhantes (e são semelhantes porque participam do mesmo, isto é, de uma mesma indiferença (H)).

(Fig. 18)

Abelardo nota ainda que, quando Boécio afirma que o universal é o pensamento⁷⁷ coligido a partir da semelhança de muitos, ele com isso quer dizer que o universal (isto é, a indiferença ou a coleção conforme a qual muitos indivíduos são considerados um só) reúne muitos. Se não fosse assim, TICL teria de admitir que universal não pode predicar-se de

⁷⁶ BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p. 166, 16-18: “*nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus uero cogitatio collecta ex specierum similitudine*”

⁷⁷ É interessante notar a comparação feita por Abelardo entre a “*cogitatio collecta*” descrita por Boécio no comentário a *Isagoge* e a coleção descrita por TICL. Afinal, essa coleção é um pensamento, isto é, é intramental, ou é uma coleção extramental de indivíduos? Isto é, ela é intensiva ou extensiva? Se for intensiva (intramental), seria esse realismo um tipo de conceptualismo? Se sim, a *res* estaria no pensamento, seria, digamos, a intelecção que o pensamento a respeito de vários indivíduos de um gênero ou espécie produz. Em nossa opinião, no entanto, essa coleção de TICL, conforme a apresentação que Abelardo faz dela, é extensiva. Ela é uma coleção que existe no mundo, isto é, de indivíduos que existem no mundo. Ademais, mesmo que a coleção estivesse no pensamento (isto é, fosse um produto dele), ela teria um correspondente extramental, que, ontologicamente, seria anterior a ela (à coleção pensada). Sobre essa questão, cf. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, pp. 206-208.

vários (indivíduos ou espécies). Afinal, o universal só pode predicar-se deles porque na coleção, isto é, na coisa universal⁷⁸, há muitos indivíduos (devido à semelhança substancial deles). Ademais, se assim não fosse, TICL teria de admitir que o número de universais poderia não ser menor que o de singulares. Afinal, se a coleção que se predica do indivíduo não é de muitos, podendo, no limite, ser de apenas um, o número de indivíduos seria igual ao de universais (TICV, como veremos, defende isso). Eis a passagem:

Quando Boécio diz “<intelecção> coligida <a partir> da semelhança”, ele indica que <uma intelecção> colige vários. De outro modo, eles <TICL> não poderiam manter a predicação de vários na coisa universal, ou que muitos estão contidos nela, nem que o número de universais é menor que o de singulares.

Cum enim ait '<cogitatio> collecta <ex> similitudine' plura colligentem insinuat. Alioquin nullo modo praedicationem de pluribus uel multorum continentiam in uniuersali re haberent nec pauciora uniuersalia quam singularia essent. LI 14.14-17

2.1.1.4. A indiferença segundo a TICV⁷⁹

Abelardo, na sequência, apresenta a TICV, que identifica a indiferença à convergência entre indivíduos. Segundo ela, a coisa (*res*) universal não é apenas a

- (1) coleção de homens (como para a TICL), mas também
- (2) cada indivíduo, na medida em que é universal.

Assim, conforme (2), Sócrates (ou qualquer outro indivíduo), na medida em que é homem, é a espécie *homem*. Sócrates assim é dito convergir (*conuenit*) com os demais indivíduos na indiferença *homem*, isto é, na espécie *homem*. Essa indiferença localiza-se nele

⁷⁸ Abelardo chama essa indiferença de coisa (*res*) universal que contém muitos, explicitando aqui, portanto, que o universal, apesar de não ser uma essência (como defendia TEM), é ainda assim uma coisa. Ou seja, essa teoria ainda atribui o universal às coisas, como explica Abelardo. Daí a denominarmos realista.

⁷⁹ Para a análise da indiferença segundo TICV, cf. também TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp.116-119; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 215-220; BERTELLONI, *Pars destruens*, pp. 62-63; De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 340-343; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 148-150. Como comentamos anteriormente, a TICL é tratada por Abelardo apenas na LI.

e nos demais (e não apenas na coleção formada por eles, como defendia TICL). Ademais, deve se entender que Sócrates, segundo essa indiferença, é o mesmo (*idem*) com os demais indivíduos, ou, dito de outro modo, que esses convergem com ele nessa indiferença (e, inversamente, ele converge com os demais nela). Para TICV, afirmar que entre os indivíduos de uma espécie ou de um gênero há uma convergência ou identidade segundo uma indiferença, é uma maneira figurada de afirmar que cada um dos indivíduos predica-se dos demais conforme essa indiferença. Uma vez que a indiferença é colocada em Sócrates e nos demais indivíduos da espécie, é-se levado a afirmar que, conforme a teoria em questão, “a coisa que é Sócrates predica-se dos demais indivíduos da espécie” (assim como “a coisa que cada indivíduo da espécie é predica-se de Sócrates”). Eis a passagem:

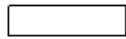
Há outros, no entanto, que dizem que a espécie é não apenas os homens reunidos <isto é, a coleção de homens>, mas também que ela <a espécie> é cada um deles na medida em que são homens, e, ao dizer que a coisa que é Sócrates predica-se de muitos, compreendem <isso> de maneira figurada, como se dissessem: muitos são o mesmo com ele, isto é, convergem com ele, ou ele mesmo, com muitos.

Alii uero sunt qui non solum collectos homines speciem dicunt, uerum etiam singulos in eo quod homines sunt, et cum dicunt rem illam quae Socrates est praedicari de pluribus figuratiue accipiunt, ac si dicerent: plura cum eo idem esse, id est conuenire, uel ipsum cum pluribus. LI 14.18-22

Podemos esquematizar o que foi exposto da seguinte maneira:

Indivíduos completamente discretos ou distintos segundo a essência (*essentialiter*) (1o. princípio):

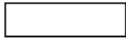
Sócrates



indivíduo 2



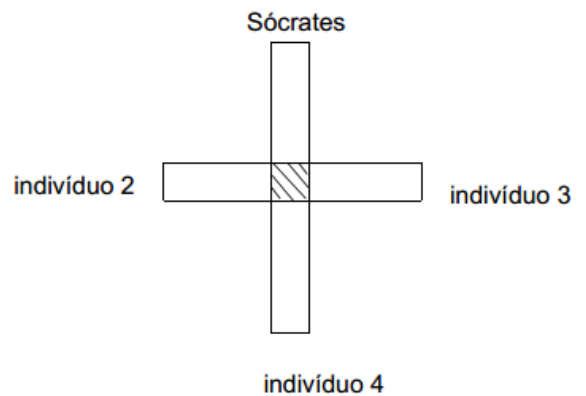
indivíduo 3



indivíduo ...



→ Convergem em uma indiferença/em espécie/nisso em que são homens:



Legenda:



indiferença/espécie/
id "in eo quod homo sunt"
(isso em que são homens)

- não apenas a coleção de indivíduos é considerada a espécie (Fig. 18), mas também cada um deles, na medida em que é homem;
- a indiferença não está apenas na coleção de indivíduos, mas também em cada um;
- Sócrates converge com muitos nessa indiferença (e cada um deles converge com Sócrates nela);
- Sócrates e os demais indivíduos são um mesmo nessa indiferença;
- dizer que cada indivíduo converge com os demais nessa indiferença é uma maneira figurada de dizer que cada indivíduo predica-se dos demais nela;
- Portanto, a coisa que é Sócrates (ou, simplesmente, Sócrates) predica-se dos demais, pois converge com os demais nessa indiferença.

(Fig. 19)

Para tratar da próxima observação de Abelardo sobre a TICV, é importante se ter em mente que, segundo a teoria, o universal – ou indiferença entre os indivíduos de uma espécie ou de um gênero – encontra-se em cada um deles. Daí, uma vez que o universal está indiferentemente em cada um dos indivíduos, se esses forem tomados sob o ponto de vista

numérico e da distinção essencial – afinal, segundo a TICV, só há indivíduos essencialmente distintos uns dos outros no mundo (*cf.* primeiro princípio, tratado em 2.1.1.1) –, tem-se de concluir que, segundo TICV, o número de gêneros ou de espécies no mundo é o mesmo que de indivíduos – afinal, o gênero e a espécie estão localizados em cada indivíduo⁸⁰. Por outro lado, sob o ponto de vista da semelhança da natureza dos indivíduos, digamos, por exemplo, sob o ponto de vista da semelhança *homem*, o número de universais é menor do que o número de particulares. Afinal, há apenas um universal (isto é, uma indiferença ou semelhança) *homem* e muitos indivíduos particulares *homens* (que dela participam ou que nela convergem). Segundo a TICV, portanto, a quantidade de gêneros e de espécies é considerada sob dois aspectos, o da distinção pessoal entre os indivíduos e o da semelhança entre eles⁸¹. Eis a passagem em questão:

Eles defendem que, no que diz respeito ao número de coisas, os indivíduos são tantos quantos os gêneros e as espécies, mas, no que diz respeito à semelhança de naturezas, determinam que o número de universais é menor do que o de singulares. Pois todos os homens tanto são muitos, em si mesmos, pela distinção pessoal, quanto apenas um, pela semelhança da humanidade.

Qui tot species quot indiuidua quantum ad rerum numerum ponunt et totidem genera, quantum uero ad similitudinem naturarum pauciores numerum uniuersalium quam singularium adsignant. Quippe omnes homines et in se multi sunt per personalem discretionem et unum per humanitatis similitudinem.
LI 14.22-26

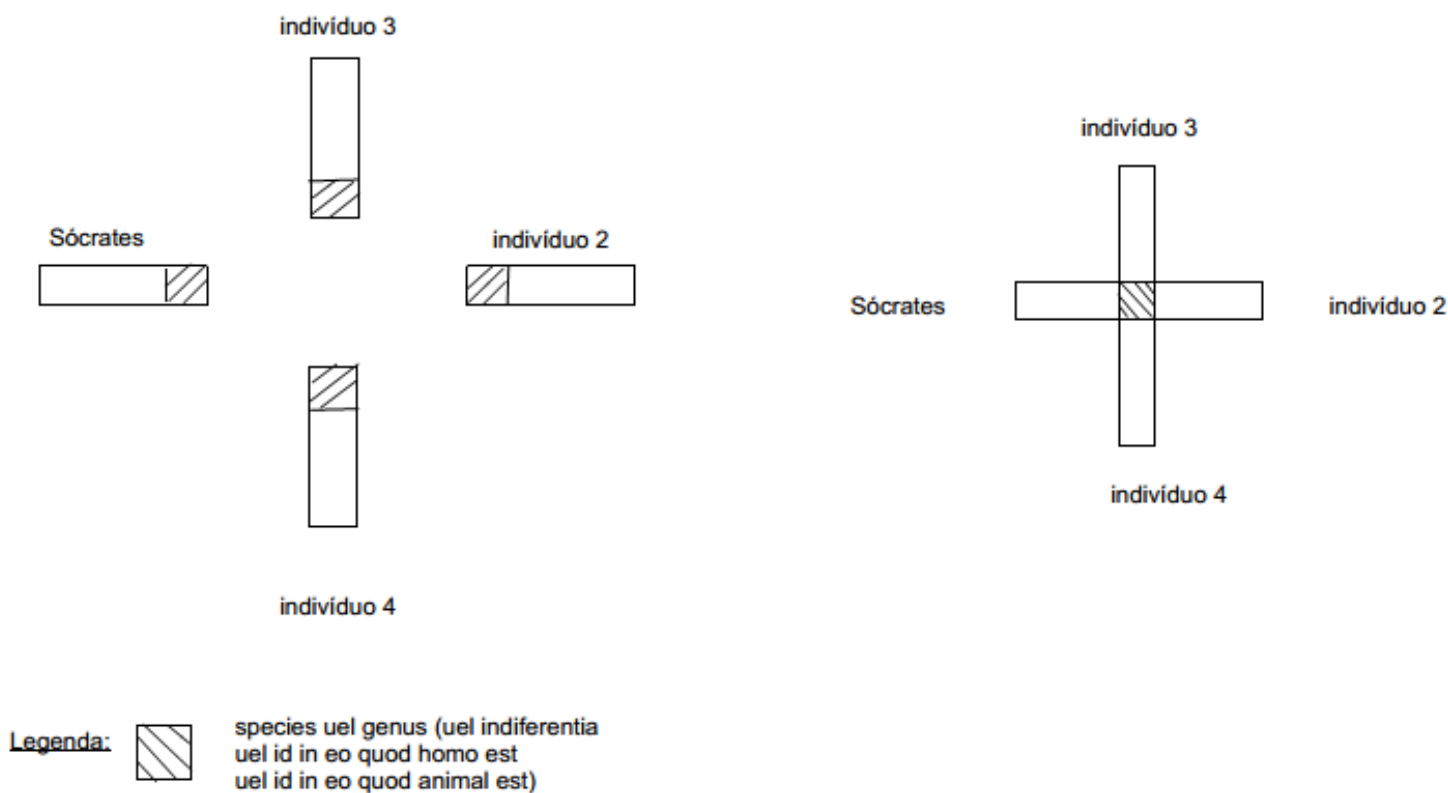
Esquemáticamente, podemos representar isso da seguinte maneira:

⁸⁰ Segundo esse aspecto, TICV distingue-se de TICL. Conforme TICL, o número de singulares nunca poderá ser igual ao de universais, pois o universal é uma coleção de indivíduos. Para que o número fosse igual, a coleção teria de ser de apenas um indivíduo. TICV, por sua vez, afirma que, o universal pode permanecer em um único indivíduo. Se houver um único indivíduo, a indiferença segundo a qual outros indivíduos convergiram ou convergirão com ele não é comprometida. *Cf.* LI 14.14-17.

⁸¹ Encontramos novamente o uso dos termos “semelhança” e “distinção” nas passagens aqui tratadas. Conforme TICV, a semelhança em que os indivíduos convergem uns com os outros é a mesma. Daí, os indivíduos serem distintos, se não participam da mesma semelhança, e, se participam dela, serem semelhantes.

- Quanto ao número e à distinção pessoal (*personalis discretio*), há muitos indivíduos, e a quantidade de espécies ou de gêneros igual à quantidade de indivíduos

- Quanto à/Na semelhança de natureza, por exemplo, a semelhança da natureza humana, eles (convergem e) são um só.



(Fig. 20)

Além disso, uma vez que os homens são, sob um aspecto, um só, e, sob outro, muitos (são um só quando levada em conta a semelhança de natureza entre eles [*similitudo naturarum*] e são muitos quando levada em conta a distinção individual de cada um [*personalem discretionem*]) tem-se então de concluir, segundo TICV, que Sócrates (e qualquer outro indivíduo) encontra-se dividido (*dividitur*) em duas partes diversas, isto é, que Sócrates, na medida em que é homem, é diverso e encontra-se separado (*dividitur*) de Sócrates ele mesmo, ou seja, de Sócrates, na medida em que é Sócrates. Eis a passagem em questão:

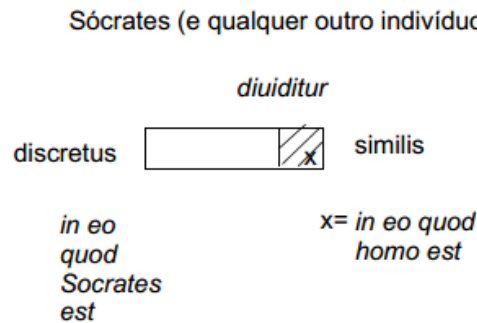
E, quanto à distinção e à semelhança, os homens são considerados diversos de si próprios, tal como Sócrates, enquanto

et iidem a se ipsis diuersi quantum ad discretionem et ad similitudinem iudicantur, ut Socrates in eo quod est

homem, está separado de si próprio, enquanto Sócrates.

homo a se ipso in eo quod Socrates est diuiditur. LI 14.26-28

Podemos esquematizar a divisão acima da seguinte maneira:



Conforme a distinção pessoal (*quantum ad personalem discretionem*), Sócrates, na medida em que é Sócrates, é distinto dos demais indivíduos

Conforme a semelhança da natureza (*quantum ad similitudinem naturae*), Sócrates e os demais indivíduos, na medida em que são homem, são indiferentemente um (i.e. todos são *homem*).

* "na medida em que é homem" é a indiferença que está em Sócrates e em razão da qual ele é dito semelhante a outros homens. "Similis" é uma consequência de "in eo quod homo est", que é a indiferença de Sócrates

- Portanto, considerado sob os aspectos da distinção pessoal e da semelhança (isto é., * *discretio* e *similitudo*), Sócrates, na medida em que é Sócrates, é diverso e encontra-se separado (*diuiditur*) de Sócrates, na medida em que é homem e (consequentemente) semelhante.

(Fig. 21)

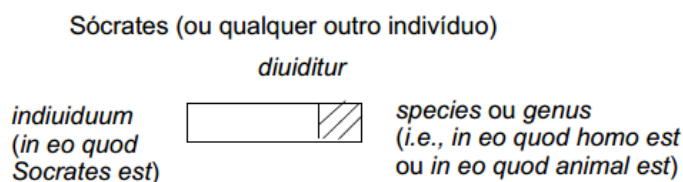
Essa diferença ou divisão interna que Sócrates tem para consigo mesmo é que torna possível que ele seja considerado sob dois aspectos: conforme um, ele é distinto de todos os demais indivíduos, e, conforme outro (a indiferença), ele é o mesmo. Essa divisão é que garante que ele possa ser o seu gênero ou a sua espécie – isto é, ser o mesmo que os demais. Essa divisão é explicada pela teoria em questão como sendo uma divisão entre relativos que

se opõem⁸². Isto é, os dois itens em questão, o particular e universal, são relativos e opostos: Sócrates é um indivíduo da espécie *homem* assim como *homem* é a espécie do indivíduo Sócrates; e o particular (indivíduo) é oposto ao universal. Como relativos e opostos, o universal e o particular podem estar em um indivíduo, é o que defende a TICV. Eis a passagem:

De outro modo, Sócrates não poderia ser a sua própria espécie ou o seu próprio gênero, a não ser que tivesse alguma diferença de si para consigo, pois convém que os relativos sejam opostos, ao menos conforme certo aspecto.

Alioquin idem sui genus uel species esse non posset, nisi aliquam sui ad se differentiam haberet, quippe <quae> relatiua sunt, aliquo saltem respectu conuenit esse opposita. LI 14.28-31

Esquemáticamente, temos:



- *Socrates habet differentiam sui ad se*
(ou seja, entre "*in eo quod Socrates est*" e "*in eo quod homo est*")

- Essa diferença ou divisão é que torna possível que Sócrates seja a sua espécie ou o seu gênero

(Fig. 22)

Enfatizemos, por fim, que TICV abordou nas passagens acima dois tipos de diferença:

- a de um indivíduo em relação a outro, e
- a de um indivíduo em relação a si mesmo, isto é, uma diferença interna, entre duas partes que nele, dividido, se encontram.

⁸² Cf. BOÉCIO, *Liber Aristotelis de decem praedicamentis. Translatio Boethii*, p. 31, 6 (11b25): “Daí, alguns se oporem como relativos”, “*Quaecumque ergo opponuntur ut ad aliquid*”.

Depois dessa exposição, Abelardo apresenta argumentos contra TICL e TICV. Analisaremos na sequência esses argumentos.

2.1.2. Crítica abelardiana à TICL - LI 14.32-15.22

Abelardo dirige cinco argumentos contra a TICL.⁸³ No geral giram em torno da incompatibilidade que Abelardo aponta existir entre uma coleção e um universal. Ambos, tanto o universal quanto uma coleção, são um *todo*, isto é, dizem respeito a vários itens: o universal é dito de vários indivíduos, assim como uma coleção é um conjunto formado por vários indivíduos, isto é, por várias partes. Porém, Abelardo mostra que, apesar de ambos serem caracterizados como um todo, há várias incompatibilidades entre uma coleção e o universal. Essas incompatibilidades, como veremos, não permitem que o universal possa ser explicado como sendo uma coleção – tal como a TICL pretende.

- no primeiro argumento contra TICL, Abelardo aponta haver uma incompatibilidade entre uma coleção e o universal;

- no segundo, aponta que, se uma espécie for entendida como uma coleção, ela deverá conter a si mesma;

- no terceiro, que haveria vários gêneros generalíssimos, se eles forem entendidos como coleções;

- no quarto, aponta que universal é anterior ao seus indivíduos; a coleção, não;

- no quinto, que uma espécie é o seu gênero, mas uma parte da coleção não é ela toda.

⁸³ Caterina Tarlazzi enumera e analisa cinco argumentos de Abelardo contra TICL na LI (TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 178-182); Alain de Libera, seis (De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 255 e 348-351); Peter King, sete (KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 192-213); Francisco Bertelloni, dois (BERTELLONI, *Pars destruens*, p. 61); Martin Tweedale, não os enumera, mas faz uma análise breve e geral das passagens, tocando as questões centrais das dificuldades (TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 114-115).

2.1.2.1. Primeiro argumento contra a TICL⁸⁴: a coleção não se predica da parte - LI 14.32-15.1

O primeiro argumento é composto por apenas uma dificuldade formulada por Abelardo; não há resposta a ela por parte TICL. A dificuldade formulada enfatiza que, apesar de uma coleção e um universal dizerem respeito a diversos elementos, a coleção e o universal o fazem de maneira diferente. Um universal predica-se como um todo dos indivíduos, enquanto que uma coleção não se predica como um todo dos elementos que fazem parte dela. Conforme Boécio atesta, para que algo seja um universal, ele tem de ser numericamente um e estar todo e completamente presente em cada um dos indivíduos dos quais se predica⁸⁵. Uma coleção não atende a esse requisito. Portanto, uma coleção não poderia ser considerada um universal.

Ainda que os elementos de uma coleção, quando tomados em seu conjunto, sejam denominados por ela, quando tomados um a um, não o são. Como exemplo, Abelardo diz que se denomina campo (*ager*) a quantidade toda de terra pertencente a uma comunidade. Um campo é um conjunto formado por diversas partes menores de terra, cada uma dessas áreas pertencente a um agricultor diferente. As muitas partes, tomadas conjunta e simultaneamente, formam o campo. No entanto, se tomadas uma a uma, isto é, isoladamente, não se pode dizer que esta ou aquela parte de terra é o campo. O campo é formado por todos os terrenos, não de um só. Já o universal, por sua vez, pela própria definição (como Boécio atesta), é aquilo que pode ser dito como um todo, isto é, que se predica como um todo de cada um dos indivíduos. Por exemplo, *homem*, o universal, além de se predicar de todos os indivíduos tomados conjuntamente, o faz também de cada um deles, separadamente. Pode-se dizer tanto que “Sócrates, Platão, Cícero et alii são homem”, como também que “Sócrates é homem”. Portanto, se o universal fosse compreendido como tendo a mesma característica ou natureza de uma coleção, então seria de se esperar que, assim como o universal predica-se dos indivíduos um a um, a coleção também o fosse. Eis a passagem com tal dificuldade:

⁸⁴ Para a análise deste argumento, cf. também FREDDOSO, Alfred J. Abailard on Collective Realism. *Journal of Philosophy*, 75, 1978, pp. 527-538; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 192-201; De LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 349; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 179.

⁸⁵ Cf. BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p. 162, 16-18: “pois se uma coisa é comum, ela é comum por partes, e então ela inteira não é comum, mas as partes dela são próprias de cada um dos indivíduos”; “*una enim res si communis est, aut partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum*”.

No entanto, agora refutemos de início o parecer que primeiramente foi apresentado, isto é, sobre a coleção, e examinemos como é que a coleção de homens, que é dita uma espécie una, poderia predicar-se, toda e simultaneamente, de muitos, de maneira que seja um universal. Porém, ela toda não é dita de cada um. Mas se se concede que ela predica-se por partes de diversos, na medida em que cada uma de suas partes diz respeito a si própria, isso não tem nada a ver com a comunidade do universal, pois, como Boécio atesta, esse deve estar todo em cada um dos indivíduos, e nisso ele se diferencia daquele comum, que é comum por partes, assim como um campo, cujas diversas partes são de diversos.

Nunc autem prius infirmemus sententiam quae prior posita est de collectione et quomodo tota simul hominum collectio quae una dicitur species, de pluribus praedicari habeat, ut uniuersalis sit, perquiramus, tota autem de singulis non dicitur. Quod si per partes de diuersis praedicari concedatur, in eo scilicet quod singulae eius partes sibi ipsis aptentur, nihil ad communitatem uniuersalis, quod totum in singulis teste Boethio esse debet atque in hoc ab illo communi diuiditur quod per partes commune est, sicut ager cuius diuersae partes sunt diuersorum. LI 14.32-40

Esquemáticamente, podemos representar a dificuldade exposta da seguinte maneira:

t 1	t 2
t 3	t 4

= C

Legenda:

t - terreno

C - campo = coleção de terrenos = universal (o universal é uma coleção)

A coleção de terrenos é um campo

$t 1 + t 2 + t 3 + t 4 = C$

Uma coleção é um universal

O campo é um universal

No entanto, o campo não pode ser dito (isto é, não se predica) de cada um dos terrenos tomados um a um (*singuli*)

t 1

= C

é falso

C não pode ser dito (i.e., não se predica) de t 1 (ou de t 2 ou de t 3 ou de t 4)

A coleção, portanto, não se comporta como um universal, pois, se fosse o caso, C seria dito de t1

O universal possui a propriedade de predicar-se de muitos tomados um a um (*singuli*)

Sócrates, Platão, Cícero etc. são homem; Sócrates é homem, Platão é homem, etc

A coleção não possui essa propriedade

Portanto, o universal não pode ser considerado uma coleção

(Fig. 23)

Abelardo arrola outro exemplo⁸⁶ para mostrar a disparidade de natureza de um universal e de uma coleção. Ele diz que se ser uma coleção for compreendido como critério para ser um universal, também Sócrates deveria ser considerado um universal, pois ele é uma coleção composta por suas várias partes, isto é, por sua cabeça, por seu tronco, por seus membros. Assim, a ideia de que toda coleção composta por partes é um universal levaria não só ao absurdo de se entender Sócrates como um universal, mas também de se entender que Sócrates predica-se de cada uma de suas partes, isto é, que cada uma delas seria dita Sócrates: “o braço é Sócrates, a cabeça é Sócrates etc.”. Eis a passagem em questão:

Além disso, de maneira análoga, também Sócrates seria dito de muitos por partes, de maneira que ele próprio seria um universal.

Praeterea et Socrates similiter de pluribus per partes diuersas diceretur, ut ipse uniuersalis esset. LI 14.40-15.1

⁸⁶ Peter King e Alain de Libera consideram este exemplo ser um argumento distinto do argumento em questão; cf. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 192-201 (aí, terceiro argumento); De LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 349 (aí, terceiro argumento).

2.1.2.2. Segundo argumento contra a TICL⁸⁷: uma espécie não contém ela própria – LI 15.1-4

O segundo argumento de Abelardo contra a TICL consta de apenas uma dificuldade, sem resposta por parte da TICL. A dificuldade que Abelardo formula aponta para o fato de que, segundo a TICL, deve-se concluir que uma coleção, tal como a coleção de homens – isto é, a espécie *homem*, um universal –, inclui em si muitas outras coleções de homens, isto é, muitas outras espécies *homem*. Assim, seria necessário admitir que a espécie *homem* inclui a espécie *homem* em si mesma, ou que um universal inclui a si próprio. O que é absurdo. Eis a passagem:

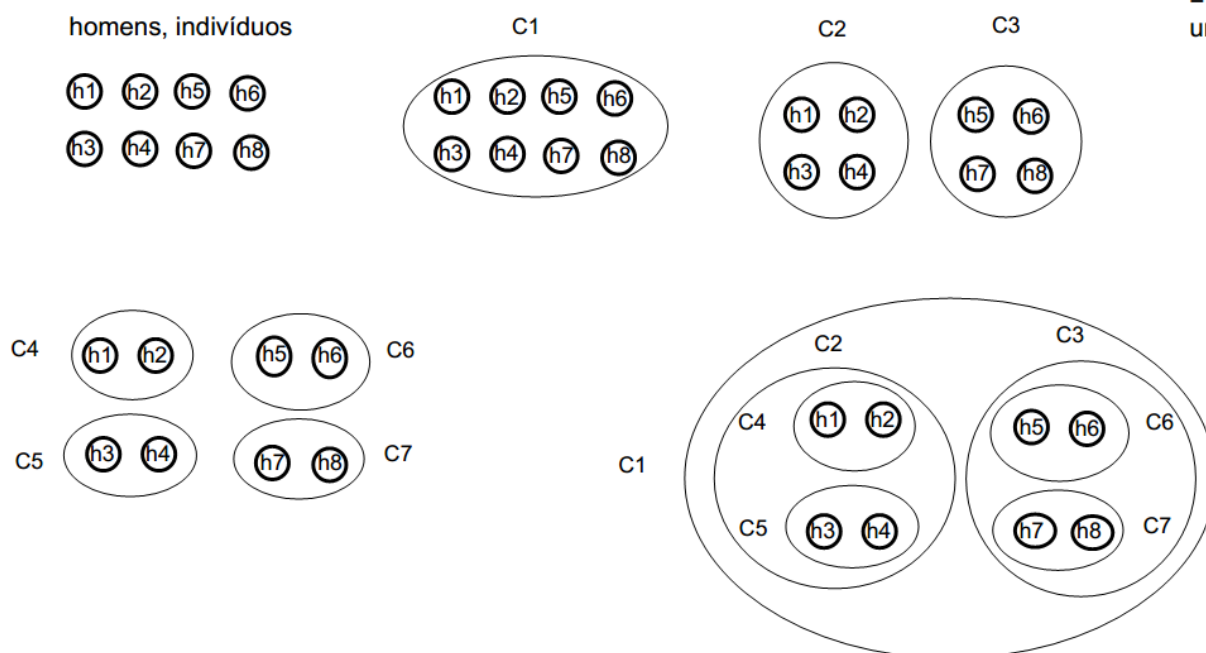
Além do mais, convém que muitos homens, não importa quantos, tomados simultaneamente, sejam ditos um universal, aos quais, de maneira semelhante, caberia a definição de universal ou mesmo de espécie, como se a coleção completa de homens incluísse muitas espécies.

Amplius quoslibet plures homines simul acceptos uniuersale dici conueniret quibus similiter definitio uniuersalis aptaretur siue etiam speciei, ut iam tota hominum collectio multas includeret species LI 15.1-4

Esquemáticamente, podemos representar a dificuldade da seguinte maneira:

⁸⁷ Sobre este argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 201-203 (aí enumerado como terceiro argumento); De LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 349 (terceiro argumento); TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 179-180.

LEGENDA:
 C: Coleção de homens
 = espécie *homem* =
 universal



- Portanto, C1 incluiria várias coleções, tais como C2...C7, isto é, a espécie *homem* incluiria a espécie *homem*, ou um universal incluiria a si próprio.

(Fig 24)

Vemos, portanto, conforme a Fig. 24, que a espécie homem em C1 acabaria por incluir muitas espécies homem (C2...C7), uma vez que o critério para se determinar a espécie *homem* é o de ela ser uma coleção, ou seja, um mínimo de dois indivíduos.

2.1.2.3. Terceiro argumento contra a TICL⁸⁸: um gênero generalíssimo não pode incluir muitos gêneros generalíssimos – LI -15.4-15.15

O terceiro argumento contra a TICL consta de uma dificuldade formulada por Abelardo, de uma resposta a ela por parte da TICL, e da refutação dessa resposta por Abelardo. A dificuldade formulada por Abelardo baseia-se na hipótese de uma coleção perder um de seus elementos, isto é, perder uma de suas partes. Se isso acontecer, diz Abelardo, essa coleção se altera e não é mais a mesma. Uma vez que a TICL defende que o universal tem as características de uma coleção, se o universal perder um de seus itens, ele também perde a

⁸⁸ Para a análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 202-208 (enumerado aí como quarto argumento); De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 349-351 (quarto argumento) ; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 180-181.

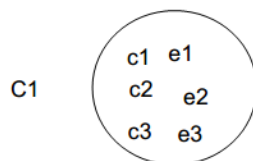
sua identidade, deixando de ser o mesmo universal que era antes dessa perda. Eis a passagem em que essa dificuldade é exposta:

De maneira análoga, diremos que qualquer coleção de corpos e espíritos é uma substância universal. E, uma vez que a coleção completa de substâncias é um <gênero> generalíssimo, se uma qualquer for suprimida e as demais permanecerem, teremos muitos <gêneros> generalíssimos entre as substâncias.

Similiter quamlibet corporum et spiritum collectionem unam uniuersalem substantiam diceremus, ut cum tota substantiarum collectio sit unum generalissimum, una qualibet dempta caeterisque remanentibus multa in substantiis haberemus generalissima.
LI 15.4-8

Esquemáticamente, temos (figs. 25 e 26):

- C1 é uma coleção de corpos e de espíritos e é uma substância universal:



LEGENDA:

C: coleção (= substância universal)

c: corpo

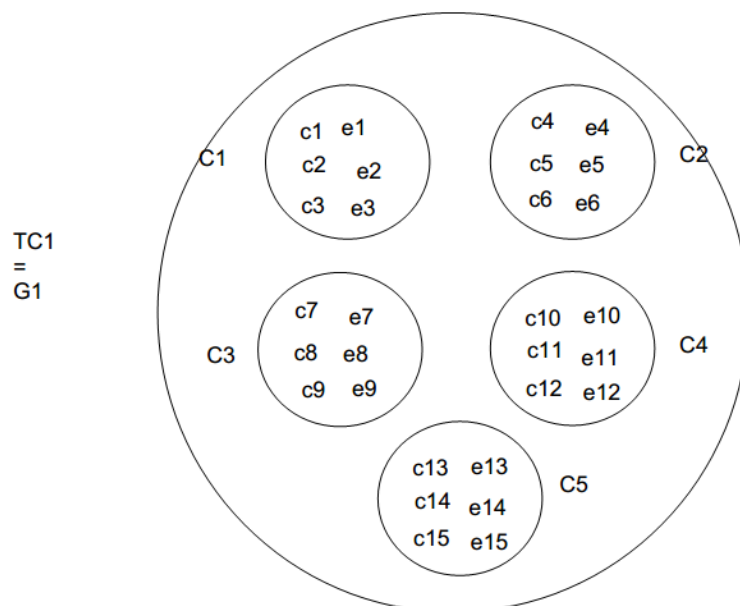
e: espírito

TC: *tota collectio, i.e.*, a coleção completa

G: gênero generalíssimo

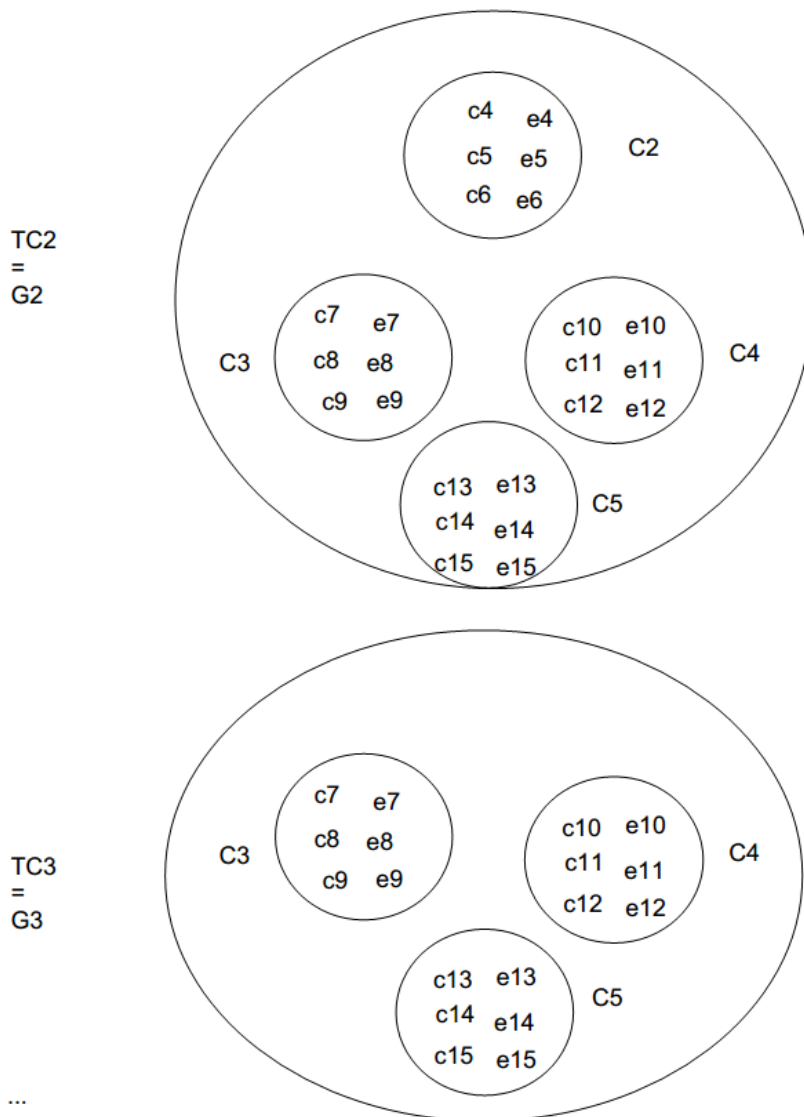
- Como ela, tem-se C2, C3...

- A coleção completa de substâncias (universais) é um gênero generalíssimo:



(Fig. 25)

- Destruída uma substância (C1, C2 ...), haverá outros gêneros generalíssimos (TC2, TC3...) [contidos] em TC1:



(Fig. 26)

O gênero generalíssimo da “árvore” de Porfírio é a substância. Ela se encontra no topo da “árvore” e é origem de todos os demais gêneros e espécies. Por definição, não há nenhum gênero generalíssimo abaixo do gênero generalíssimo. Ele tem esse nome justamente por ocupar o topo da “árvore”. Porém, seguindo a tese da TICL – segundo a qual a natureza do universal é igual à de uma coleção – deve-se concluir que sob o gênero generalíssimo encontram-se outros gêneros generalíssimos. Afinal, ao se subtrair uma substância do gênero generalíssimo TC1, obtém-se TC2... etc. Esse é o ponto apresentado e criticado por Abelardo na passagem acima.

Uma resposta por parte da TICL é formulada, mas não é desenvolvida:

Mas talvez se diga <isto é, a doutrina TICL diga> que nenhuma coleção que se encontra inclusa em um <gênero> generalíssimo é um <gênero> generalíssimo.

Sed fortasse dicetur nulla collectio quae inclusa sit in generalissimo, esse generalissimum. LI 15.8-9

Essa resposta por parte da TICL nega a dificuldade que Abelardo levantara, sem, no entanto, apresentar razão para tal. A razão, no entanto, é apresentada por Abelardo na própria refutação que ele dá à resposta da TICL.

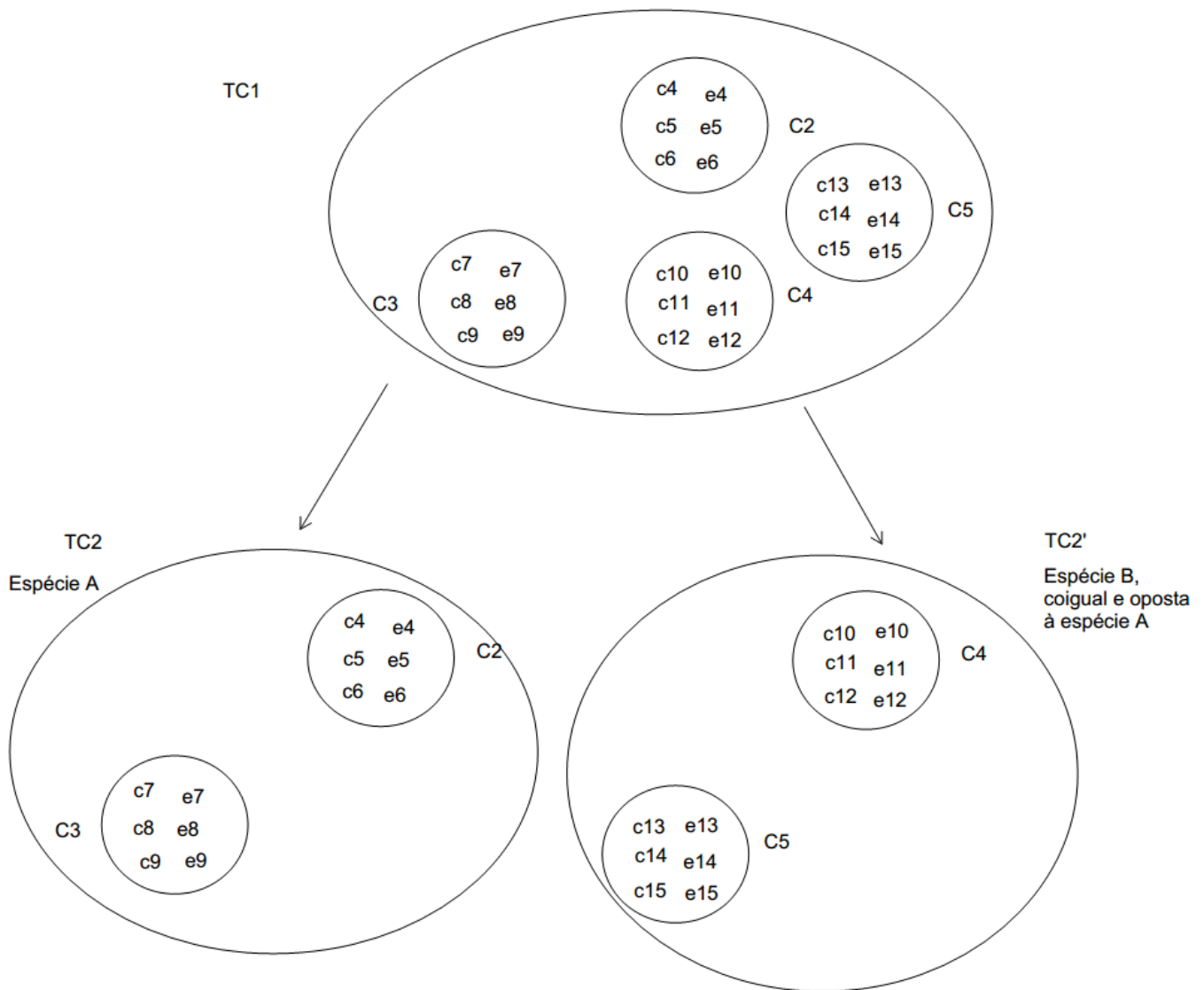
Em sua refutação, Abelardo diz que a única maneira de se afirmar que outro gênero generalíssimo (tal como TC2 e TC3 na figura acima) não esteja incluso no gênero generalíssimo TC1 é a de se sustentar que a coleção que resta após a destruição da substância C1, isto é, TC2 (ver figura abaixo), seja uma espécie e tenha outra espécie que lhe é correspondente (isto é, que ocupa o mesmo nível na “árvore” de Porfírio) e oposta, isto é, TC2’ e que ambas (TC2 e TC2’) sejam espécies sob um mesmo gênero (TC1). Porém, arremata Abelardo, isso não é possível. Pois de maneira alguma a coleção ou espécie restante TC2 poderia ter, sob um mesmo gênero TC1, uma outra coleção ou espécie contraposta a ela (isto é, TC2’), visto que essa outra coleção ou espécie (TC2’) estaria totalmente contida na coleção ou espécie restante (TC2), ou conteria indivíduos em comum com ela (C3 poderia estar em TC2’, e C4 em TC2, por exemplo). Se uma está inclusa ou tem seus indivíduos em comum com a outra, elas não podem ser espécies opostas⁸⁹. E, portanto, TC2 seria um gênero generalíssimo (pois não pode ser espécie e ter outra correspondente), e TC1 teria incluso nele outro gênero generalíssimo. O que, conforme a dificuldade inicialmente formulada por Abelardo, é absurdo. Eis a passagem em que Abelardo apresenta essa refutação:

⁸⁹ Subtende-se nesta passagem que o gênero recebe formas e se divide em espécies opostas; cf. BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p. 27, 3-10 “encontram-se certas espécies que tornam-se mutuamente contrárias sob uma divisão contrária do gênero, tal como, sob <o gênero> *animal*, <as espécies *animal*> racional e <*animal*> irracional são contrárias, e sob <o gênero *animal*> racional, <as espécies *animal*> mortal e <*animal*> imortal; “*quaedam species reperiuntur quae in contraria sub genere diuisione contrarias obtineant uices, ut sub animali rationale atque irracionale contraria sunt et sub rationali mortale atque immortale*” - A refutação de Abelardo mostra que a TICL não está obedecendo esse preceito, pois as duas espécies (TC2 e TC2’) comutam completamente seus indivíduos, e, ainda, uma poderia estar contida na outra. Portanto, não poderiam ser opostas.

Entretanto, ainda oponho que: retirada uma das substâncias, se a coleção restante não for um <gênero> generalíssimo e, no entanto, ainda permanecer uma substância universal, é necessário que ela seja uma espécie da substância e que tenha, sob o mesmo gênero, uma <outra> espécie correspondente <isto é, que ocupe um mesmo patamar na ‘árvore’ de Porfírio>. Mas que espécie pode lhe ser oposta, visto que uma <outra> espécie da substância estaria completamente contida nela ou manteria os indivíduos em comum com ela, tal como *animal racional*, *animal mortal*?

Sed adhuc oppono quod si una separata de substantiis collectio residua non sit generalissimum et tamen adhuc uniuersalis substantia permanet, oportet eam speciem esse substantiae et coequam speciem habere sub eodem genere. Sed quae potest ei esse opposita, cum uel species substantiae in ea prorsus contineatur uel eadem cum ea indiuidua communicet, sicut animal rationale, animal mortale? LI 15.9-15

Esquemáticamente, tal refutação pode ser representada da seguinte maneira:



(Fig. 27)

2.1.2.4. Quarto argumento contra a TICL⁹⁰: uma coleção não é logicamente anterior aos seus indivíduos - LI 15.15-18

O quarto argumento de Abelardo contra a TICL aponta mais uma razão para que a natureza de um universal e a de uma coleção não possam ser a mesma. Uma coleção é posterior às suas partes. O universal, no entanto, por definição, é logicamente anterior aos indivíduos. Esse argumento é composto por apenas uma dificuldade. Eis a passagem:

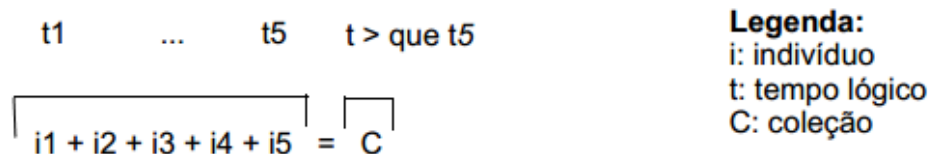
⁹⁰ Para análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 208-210 (enumerado aí como quinto argumento); De LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 351 (ainda, quarto argumento, pois é enumerado como parte do anterior); TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 182.

Além do mais, todo universal é, naturalmente, anterior aos seus próprios indivíduos. Mas uma coleção, do que quer que seja, é um todo integral em relação a cada um daqueles que a constitui e é, naturalmente, posterior àqueles que a compõem.

Amplius. Omne uniuersale propriis indiuiduis naturaliter prius est, collectio uero quorumlibet ad singula quibus constituitur totum est integrum atque eis naturaliter posterius ex quibus componitur LI 15.15-18

Conforme o texto, temos que uma coleção é um todo integral (*integrum*)⁹¹, isto é, um todo formado por várias partes. Cada uma das partes é, por natureza, logicamente anterior ao todo que elas, juntas, compõem. O universal, no entanto, pela sua própria natureza, deve ser logicamente anterior a cada um de seus indivíduos. A natureza de um universal, portanto, não poderia ser entendida como sendo a mesma que a de uma coleção, como propõe a TICL.

Esquemáticamente, temos:



- De *t1* a *t5*, temos os indivíduos *i1* a *i5* compondo a coleção;
- A coleção só estará formada depois de *t5*

(Fig. 28)

Conforme a figura, temos que *i1*, em *t1*, inicia uma coleção, e que, em *t2*, *i2* lhe é acrescentado, até que, em *t5*, *i5* seja adicionado. A coleção de indivíduos estaria formada somente em *t5*. No entanto, pela natureza do universal, ele teria de ser logicamente anterior a *t1*, isto é, ele teria de logicamente anteceder os indivíduos aos quais diz respeito.

⁹¹ A dificuldade levantada por Abelardo aqui se baseia na distinção que Boécio faz entre o todo composto por partes e o gênero Cf. BOÉCIO *De divisione*. Ed., trad. e coment. de J. Magee. Leiden, E. J. Brill, 1998, p. 12, 24-25 (879C): “Ademais, também todo gênero é naturalmente anterior às suas próprias espécies, mas o todo é posterior às próprias partes”, “Amplius <quoque> genus omne naturaliter prius est propriis speciebus, totum autem partibus propriis posterius”.

2.1.2.5. Quinto argumento contra a TICL⁹²: a espécie é o gênero mas a parte não é o todo - LI 15.18-22

O quinto argumento contra a TICL apresenta apenas uma dificuldade formulada por Abelardo. Esta aponta outra incompatibilidade entre uma coleção e o universal. Referindo-se a Boécio, quando esse, no livro *Sobre as divisões*, trata das diferenças entre o todo integral e o universal⁹³, Abelardo nota que o gênero e a espécie são o mesmo, mas que o todo e sua parte não o são. Eis a passagem:

Além do mais, Boécio assinala esta diferença entre o <todo> integral e o universal no *Sobre a divisão*: a parte não é o mesmo que o todo. Mas a espécie é sempre o mesmo que o gênero. No entanto, por outro lado, como é que a coleção completa de homens poderia ser a multidão de animais?

Amplius. Inter integrum et uniuersale hanc Boethius differentiam adsignat in Diuisionibus, quod pars non idem est quod totum, species uero idem est semper quod genus. At uero tota hominum collectio quomodo esse poterit animalium multitudo? LI 15.18-22

Pode-se, portanto, dizer que “o homem é um animal”, isto é, que a espécie é o gênero, mas não se pode dizer que a coleção de homens é a coleção de animais, ou que a parte é o todo (o princípio do primeiro argumento contra TICL – tratado em 2.1.2.1 – e deste que ora observamos é o mesmo, com a diferença de que, neste, a parte é a coleção de indivíduos, e, naquele, apenas um indivíduo). Por mais esse motivo, portanto, o universal não pode ser entendido como uma coleção, tal como defende TICL.

⁹² Para análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 210-213 (aí, sexto argumento); De LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 349 (aí, quarto argumento) ; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 182. (O argumento que Peter King enumera e trata como o sétimo contra TICL na LI (e na LNPS), de fato é, pensamos, um comentário que Abelardo faz da passagem em que Boécio trata da impossibilidade de o universal ser algo múltiplo. Portanto, isso não constitui um argumento contra TICL, mas apenas mostra que também Boécio afirma que o universal não pode ser uma coleção, tal como Abelardo expusera na série de argumentos que dirige contra TICL, cf. LI 31.23-34 e LNPS 529.12-22 e BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*. p. 162, 3-15).

⁹³ Cf. BOÉCIO *De divisione*, p. 14, 12-15 (879D): “Ademais, também a espécie é sempre o mesmo que o gênero, tal como homem é o mesmo que animal, e a virtude o mesmo que o hábito, mas as partes nem sempre são o mesmo que o todo, pois a mão não é o mesmo que o homem, nem as paredes o mesmo que a casa”, “*Amplius quoque species idem semper quod genus est, ut homo idem est quod animal et uirtus idem est quod habitus, partes uero non semper idem quod totum, neque enim manus idem est quod homo nec idem paries quod domus*”.

2.1.3. Crítica abelardiana à TICV⁹⁴ - LI 15.23-16.18

A crítica de Abelardo a TICV na LI é composta por quatro argumentos, cuja tônica é a impossibilidade de uma coisa ser particular e universal ao mesmo tempo, isto é, que um indivíduo tenha uma divisão interna em sua substância ou essência, de modo que, conforme uma de suas partes, ele seja o mesmo que os demais indivíduos de um gênero ou espécie, porque converge com eles na mesma indiferença, sendo portanto um universal que se predica de muitos, e, conforme a outra de suas partes, ele seja distinto de todos os demais. Assim, os argumentos a seguir vão atacar concepções da TICV, segundo as quais:

- afirmar que um indivíduo converge com muitos equivale a afirmar que ele predica-se de muitos (primeiro argumento);
- um indivíduo, na medida em que é o gênero ou a espécie, predica-se de muitos (segundo argumento);
- Sócrates ele mesmo é distinto de Sócrates na medida em que é homem (terceiro argumento);
- Sócrates na medida em que é homem, converge com Platão (quarto argumento).

2.1.3.1. Primeiro argumento contra a TICV⁹⁵: o indivíduo predica-se de um só, mas não converge com coisa alguma - LI 15.23-29

O primeiro argumento de Abelardo contra a TICV é composto de apenas uma dificuldade. Com ela, Abelardo critica a concepção da teoria segundo a qual dizer que “o

⁹⁴ Os argumentos da crítica de Abelardo à TICV na LI encontram-se divididos de modo diferente nas análises que deles foram feitas. C. Tarlazzi enumera três argumentos, afirmando que eles não são bem delimitados e que se apresentam como um fluxo de objeções. À diferença da divisão que a estudiosa faz, distinguimos como um segundo argumento o que ela considera como uma segunda dificuldade do primeiro argumento. Nossa divisão coincide com a dela nos três restantes. P. King enumera dois argumentos; o primeiro é constituído por quatro dificuldades e associado a Valter de Mortagne pelo estudioso; o segundo, por apenas uma, e é associado a Guilherme de Champeaux pelo estudioso. De Libera enumera quatro argumentos, entendendo que a passagem da LI 16.10-18 apresenta um argumento contra o princípio da indiferença (analisado em 2.1.1.2 desta tese), que diz respeito tanto à TICL quanto à TICV. M. Tweedale não enumera os argumentos, e analisa o que considera o primeiro deles (LI 16.23-35). F. Bertelloni enumera quatro argumentos, mas a divisão que faz não coincide com a nossa. J. Jolivet analisa os argumentos mas não os enumera. Cf. JOLIVET, *Arts du langage*, p. 218; TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 119-120; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, p. 220; BERTELLONI, *Pars destruens*, p. 62; De LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 295; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 196.

⁹⁵ Para análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, p. 230; De LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 353; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 197-198.

indivíduo converge com muitos” equivale a dizer que “ele predica-se de muitos”. Se *convergir* equivallesse a *predicar-se*, então se poderia tomar a definição de indivíduo de Boécio, isto é, “o indivíduo predica-se de um só”⁹⁶ e concluir que “o indivíduo converge com um só”. Mas – Abelardo diz – um indivíduo não pode convergir com ninguém, pois indivíduo é o que é distinto dos demais. Eis a passagem:

Resta, no entanto, nos opormos àqueles que dizem que cada indivíduo, na medida em que converge com os demais, é um universal, e que acabam por admitir que um indivíduo predica-se de muitos – não porque ele é essencialmente muitos, mas porque muitos convergem com ele. Mas, se *predicar-se de muitos* é o mesmo que *convergir com muitos*, de que modo dizemos que o indivíduo predica-se de um só, quando não há nenhum <indivíduo> que convirja com ao menos uma coisa?

Restat autem nunc ut eos oppugnemus qui singula indiuidua in eo quod aliis conueniunt, uniuersale appellant et eadem de pluribus praedicari concedunt, non ut plura essentialiter sint illa sed quia plura cum eis conueniunt. Sed si praedicari de pluribus idem est quod conuenire cum pluribus, quomodo indiuiduum de uno solo dicimus praedicari, cum scilicet nullum sit quod cum una tantum re conueniat? LI 15.23-29

2.1.3.2. Segundo argumento contra a TICV⁹⁷: o indivíduo não se predica de muitos - LI 15.29-35

O segundo argumento é composto de apenas uma dificuldade formulada por Abelardo contra a TICV. Conforme a definição dada por Boécio, ao universal se atribui “que se predica de muitos”, e, ao particular, “que se predica de um só”.⁹⁸ Contra a TICV, Abelardo mostra

⁹⁶ Cf. PORFÍRIO. *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, p. 7, 2-5: “Com efeito, dos que se predicam de algo, alguns são ditos de um só, tais como os indivíduos, Sócrates, este e isto <são ditos de um só>; no entanto, outros se predicam de muitos, isto é, os gêneros e as espécies <predicam-se de muitos>”; *Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut indiuidua sicut Socrates et hic et hoc, alia uero de pluribus, quemadmodum genera et species*”.

⁹⁷ Para análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, p. 221; De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 353-355; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 198; a estudiosa considera este argumento como sendo uma segunda dificuldade do argumento anterior (2.1.3.1). Na LNPS, esse argumento também é formulado por Abelardo, cf. 2.2.2.1, a terceira dificuldade do primeiro argumento aí analisado.

⁹⁸ Cf. PORFÍRIO. *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, p. 7, 2-5, para a citação do texto, cf. nota 96.

que a definição de universal, segundo a teoria, também está sendo aplicada ao indivíduo. Afinal, segundo essa teoria, dizer que o indivíduo converge com muitos é o mesmo que dizer que ele predica-se de muitos. Portanto, TICV estaria contradizendo a definição de Boécio.

Ademais, continua Abelardo a expor, ainda que TICV afirme que o indivíduo predica-se dos demais de seu gênero ou de sua espécie, mas não de maneira pura e simples – isto é, que “o indivíduo converge com muitos ou predica-se de muitos, na medida em que é homem” (isto é, conforme a indiferença) – a contradição, ainda assim, não seria eliminada. A cláusula adverbial “na medida em que” não contribui para eliminá-la. Eis a passagem:

Ademais, de que maneira se daria a diferença entre o singular e o universal por “predicar-se de muitos”, visto que homem converge com muitos absolutamente da mesma maneira que Sócrates <converge com muitos>? Pois homem, na medida em que é homem, e Sócrates, na medida em que é homem, convergem com os demais <homens>; e homem, na medida em que é Sócrates, e Sócrates, na medida em que é Sócrates, não convergem com outros <homens>. Portanto, o que o homem tem, Sócrates também tem, e do mesmo modo.

Quomodo etiam per *praedicari de pluribus* inter uniuersale et singulare differentia datur, cum eodem penitus modo quo homo conuenit cum pluribus, conueniat et Socrates? Quippe homo in quantum⁹⁹ est homo est et Socrates in quantum est homo, cum caeteris conuenit. Sed nec homo in quantum est Socrates, nec Socrates in quantum est Socrates, cum aliis conuenit. Quod igitur habet homo, habet Socrates et eodem modo. LI 15.29-35

A partir das quatro proposições reformuladas neste esquema:

(A) Sócrates predica-se de (ou converge com) muitos

|
na medida em que é homem

(B) homem predica-se de muitos

|
na medida em que é homem

⁹⁹ A cláusula adverbial “in quantum est” tem o mesmo sentido de “in eo quod”, que vinha até agora sendo utilizada por Abelardo na LI (por exemplo, em LI 15.24, supracitado). Traduzimos ambas por “na medida em que”.

(C) Sócrates não se predica de outros

|
na medida em que é Sócrates

(D) homem não se predica de outros

|
na medida em que é Sócrates

(Fig. 29)

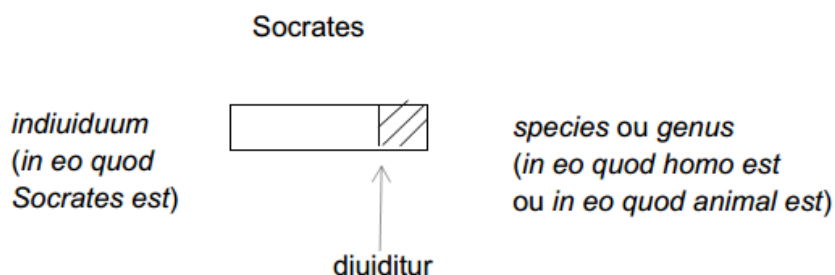
pode-se notar que ambos os predicados das proposições, isto é, “predica-se de muitos” e “não se predica de muitos”, precisam da cláusula adverbial para que sejam atribuídos ou não a Sócrates e a homem (espécie). Se em (A) coloca-se a cláusula adverbial para suprimir a contradição, deve-se também colocá-la em (B). Sendo, portanto, supérflua.

Ademais, estaria também comprometida a definição de particular (“predica-se de um só”) nas proposições (C) e (D), pois, da mesma maneira que um indivíduo (Sócrates) não se predica de (ou converge com) outros na medida em que é indivíduo, também o universal homem não se predica de outros na medida em que é o indivíduo. Mais uma vez, então, a definição se confundiria, só que agora a do singular, pois, mesmo com a cláusula adicionada, ambos, o indivíduo (Sócrates) e o universal homem predicam-se de um.

2.1.3.3. Terceiro argumento contra a TICV¹⁰⁰: Sócrates não é distinto de si mesmo – LI 15.36-16.2

O terceiro argumento é composto de apenas uma dificuldade formulada por Abelardo contra a TICV. Ela refere-se ao fato da TICV defender que Sócrates difere de si mesmo, isto é, que Sócrates, na medida em que é homem, difere de Sócrates, na medida em que é Sócrates. Como visto na apresentação que Abelardo faz da TICV (LI, 14.18-31, Figs. 21 e 22), a teoria em questão defende que há uma cisão ou diferença de um indivíduo para consigo mesmo, de tal maneira que ele, na medida em que é universal, difere de si próprio, na medida em que é particular. Essa diferença é o que torna possível a teoria afirmar que Sócrates, 1) na medida em que é uma entidade discreta ou distinta de todas as demais, é um particular, e 2) na medida em que converge com os demais indivíduos da espécie, é o universal *homem*. Esquemáticamente, podemos representar essa posição da seguinte maneira:

¹⁰⁰ Para análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, p. 221; De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 355-356; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 199.



Socrates, in eo quod est homo, et Socrates, in eo quod est Socrates, diuiditur; Socrates diuersus est a se ipso.

Na apresentação que Abelardo faz da teoria, lemos:

LI 14.27-28: *Socrates, in eo quod est homo, a se ipso, in eo quod est Socrates, diuiditur*

LI 14.26-27: *idem (homines) a se ipsis diuersi quantum ad discretionem et ad similitudinem*

Conforme a TICV, Sócrates pode ser a sua espécie ou o seu gênero (universais) justamente porque possui essa divisão ou diferença.

(Fig. 30)

Contra essa posição, Abelardo sustenta que não é possível dizer que Sócrates e a espécie universal *homem* que nele se encontra sejam distintos. Sócrates não pode ser diverso de homem, uma vez que, como a teoria em questão mesmo afirma, Sócrates (o indivíduo) e homem (a espécie que em Sócrates se encontra) são a mesma coisa (*eadem res*). Eis a passagem em que essa dificuldade é levantada:

Além do mais, uma vez que admitem que o homem que está em Sócrates e o próprio Sócrates são absolutamente a mesma coisa, não há nenhuma diferença entre este e aquele. Pois nenhuma coisa é ao mesmo tempo diversa de si mesma, já que aquilo que ela tem em si, ela o tem absolutamente do mesmo modo.

Praeterea cum res penitus eadem esse concedatur, homo scilicet qui in Socrate est, et ipse Socrates, nulla huius ab illo differentia est. Nulla enim res eodem tempore a se ipsa diuersa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus. LI 15.36-39

Para corroborar a dificuldade que formula, Abelardo menciona que Sócrates possui diversas propriedades, tais como branco e gramático etc., mas que, Sócrates branco, ou

Sócrates gramático, não é uma coisa diferente de Sócrates ele mesmo. Sócrates é gramático ou branco do mesmo modo que ele é ele próprio. Eis a passagem:

Daí, Sócrates branco e gramático, ainda que tenha diversas <propriedades> em si, não é diverso de si mesmo por causa delas, visto que ele tem ambas absolutamente do mesmo modo. Pois ele não é gramático ou é branco de outro modo que é em relação a si próprio, da mesma maneira que, <sendo> branco ou gramático, ele não é um outro em relação a si mesmo.

Unde et Socrates albus et grammaticus, licet diuersa in se habeat, a se tamen per ea non est diuersus, cum utraque eadem ipse habeat et eodem modo penitus. Non enim alio modo a se ipso grammaticus est uel alio modo albus, sicut nec aliud albus est a se uel aliud grammaticus. LI 15.39-16.2

Assim, Abelardo admite que Sócrates possui determinações diversas – tal como branco, gramático, homem (o universal) etc. –, mas não conclui, como a TICV faz, que ele é diverso de si próprio quando considerado segundo aquelas determinações. Portanto, não se pode dizer que Sócrates, na medida em que ele é a sua espécie e converge com os demais indivíduos dela, seja diverso de si mesmo. Se essa cisão entre Sócrates ele mesmo (um particular) e Sócrates homem (o universal) não pode ser feita, a TICV é obrigada a admitir que é o próprio Sócrates, um particular, que converge com os demais de sua espécie. O que é absurdo.

2.1.3.4. Quarto argumento contra a TICV¹⁰¹: Sócrates e Platão não podem convergir em homem – LI 16.2-18

O quarto argumento de Abelardo contra a TICV ataca a ideia de convergência entre indivíduos defendida pela teoria. Ele questiona a maneira pela qual indivíduos completamente distintos entre si, tanto no que diz respeito à matéria quanto às formas de que são compostos¹⁰², poderiam convergir de acordo com uma indiferença. Esse argumento é

¹⁰¹ Para análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, p. 230-232; De LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 356; o estudioso considera que, na passagem de LI 16.9-18, tem-se um novo argumento, contra o princípio da indiferença, portanto contra TICL e TICV, pois esse princípio diz respeito a essas duas teorias. TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 199-201.

¹⁰² As substâncias são compostas por matéria e forma; cf. Glossário desta tese para esses termos.

composto de uma dificuldade formulada por Abelardo, de duas respostas dadas a ela por TICV e de duas refutações de Abelardo a essas respostas. Eis a passagem em que a dificuldade é introduzida:

Também aquilo que dizem, isto é, que Sócrates converge com Platão em homem, de que maneira pode ser tomado, já que afirmam que todos os homens diferem uns dos outros tanto em matéria quanto em forma?

Illud quoque quod dicunt Socratem cum Platone conuenire in homine qualiter accipi potest, cum omnes homines ab inuicem tam materia quam forma differre constat? LI 16.2-5

TICV, como visto na apresentação que Abelardo faz dela (analisada em 2.1.1 e 2.1.1.2 desta tese), afirma que a indiferença, na qual os indivíduos distintos convergem ou se encontram, localiza-se em cada um deles. A indiferença na qual os indivíduos convergem é o modo pelo qual a teoria entende que o universal (ou indiferença) predica-se de ou está presente em cada um deles. Assim, conforme TICV, Sócrates e Platão convergem na indiferença *homem*, ainda que a matéria e as formas de cada um sejam completamente distintas. Mas como poderiam eles convergir nessa indiferença se as matérias e formas deles são completamente distintas? Afinal, onde está isso em que convergem? Abelardo questiona nessa dificuldade como essa indiferença poderia localizar-se em um indivíduo, uma vez que, para isso, ela deveria

(1) estar situada nele próprio ou

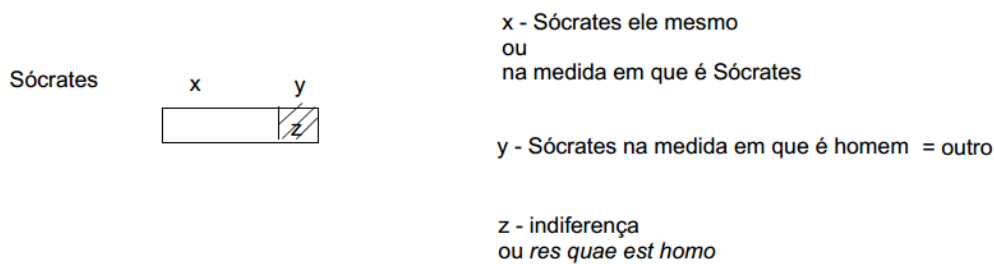
(2) em outro.

Abelardo diz que, no próprio Sócrates, a indiferença não poderia localizar-se, pois, Sócrates, ele mesmo, é diverso de Platão. Ela também não poderia estar localizada em outro, pois, como visto no terceiro argumento, Sócrates, na medida em que é homem, não é outro, isto é, não é diverso de si próprio (ainda que a determinação *homem* seja diversa de suas outras determinações; tal como mostrado no terceiro argumento contra TICV, analisado acima em 2.1.3.3, LI 15.39-16.2; nele apresentou-se que a brancura e a gramaticalidade de Sócrates são determinações diversas, mas que Sócrates gramático não é diverso de Sócrates branco). Eis a passagem que conclui a exposição da dificuldade:

Pois, se Sócrates converge com Platão na coisa que é homem, e homem não é outra coisa senão o próprio Sócrates ou um outro, é necessário que ele convirja com Platão ou em si próprio ou em um outro. Mas, em si próprio, ele é, antes de mais nada, diverso de Platão; quanto a um outro, é também evidente <que ele não converge em um outro>, porque ele não é um outro.

Si enim Socrates in re quae homo est cum Platone conueniat, nulla autem res homo sit nisi ipse Socrates uel alius, oportet ipsum cum Platone uel in se ipso conuenire uel in alio. In se autem potius diuersus est ab eo; de alio quoque constat, quia nec ipse est alius. LI 16.5-9

Esquemáticamente, podemos representá-la da seguinte maneira:



- Sócrates e Platão convergem na *res quae est homo*, isto é, na indiferença *homoem*. (Posição da TICV)
- Essa indiferença tem de se localizar ou (1) em Sócrates ele mesmo ou (2) em outro
- Em Sócrates ele mesmo, a indiferença não pode estar, pois Sócrates ele mesmo é distinto de Platão;
- Em um outro, ela também não poderia estar, pois Sócrates, na medida em que é homem, não é um outro, isto é, ele não é distinto de Sócrates ele mesmo (*Socrates non diuiditur*)

(Fig. 31)

Na sequência, Abelardo introduz a resposta da TICV a essa dificuldade. Segundo ela, Sócrates e Platão “convergem em homem” deve ser de fato compreendido de maneira negativa, isto é, tal como se dissesse que eles “não diferem em homem”. Por meio do predicado negativo (não converge), a TICV procura evitar que uma coisa, por meio da qual ele convirja com Platão, seja atribuída a Sócrates. Ao dizer que Sócrates e Platão não diferem, não se estaria atribuindo coisa alguma a Sócrates (nem a ele mesmo, nem a ele na medida em que é homem [isto é, é outro]), na qual ele pudesse convergir com Platão. Eis a passagem:

Porém, há os que entendem convergir em homem de maneira negativa, como se se dissesse: Sócrates não difere de Platão em homem.

Sunt autem qui 'in homine conuenire' negatiue accipiunt, ac si diceret<ur>: Non differt Socrates a Platone in homine. LI 16.9-10

Abelardo, no entanto, refuta tal resposta. Ele argumenta que o esforço de TICV em evitar , com a negativa, que a convergência seja atribuída a Sócrates ele mesmo ou a ele na medida em que é homem acabaria por levar a teoria a também admitir que Sócrates e Platão não diferem em pedra. Afinal, ambos não são pedra, e, por isso, não diferem nela. Com isso, perder-se-ia completamente o escopo que se tem ao se tratar de itens que não diferem, isto é, o de conhecer os gêneros e as espécies. Afinal, em pedra, Sócrates não difere de nada, a não ser de pedra. Se o critério para se determinar gêneros e espécies for esse, não se poderia conhecer os gêneros e as espécies, pois Sócrates, Platão, cadeira e tudo mais que não fosse pedra pertenceria a um mesmo gênero. Eis a refutação de Abelardo:

Mas assim também poderia se dizer que ele não difere de Platão em pedra, visto que nenhum dos dois é pedra. E assim não se notaria uma maior convergência em homem do que em pedra.

Sed et sic quoque potest dici quod nec differt ab eo in lapide, cum neuter sit lapis. Et sic non maior eorum conuenientia notatur in homine quam in lapide. LI 16, 10-13

Abelardo introduz, então, uma nova resposta da parte da TICV, dirigida contra a refutação que ele acaba de apresentar. Nela, ele diz que a teoria em questão poderia afirmar que a proposição “não diferem em homem” deveria vir precedida pela proposição “são homem”, estando aquela em uma relação de causa com esta, isto é: “são homem, uma vez que não diferem em homem”. Dessa maneira, a refutação acima não poderia ser feita. Pois a atribuição do predicado “não diferem em x ” só poderia ser feita a um sujeito que é x . Não se poderia assim estabelecer equivalência entre “Sócrates e Platão não diferem em homem” e “Sócrates e Platão não diferem em pedra”, afinal, eles não são pedra. Portanto, não se poderia atribuir o predicado “não difere em x ” a itens que não fossem x . Assim, pois, se resgata o critério para determinar gêneros e espécies, pois não diferir em x (pedra, digamos), não poderia ser atribuído senão a pedras. Eis a passagem:

a não ser que, porventura, uma <outra> proposição precedesse àquela, e então se dissesse: são homem, porque em homem não diferem.

nisi forte propositio quaedam praecedat, ac si dicatur ita: Sunt homo, quia in homine non differunt. LI 16, 13-14

Abelardo refuta essa resposta.

- uma vez que a coisa que é homem deve estar em Sócrates (consequência da resposta de TICV em LI 16, 13-14; se não se aceita essa resposta, deve-se aceitar que o predicado “não difere em x ” seja atribuído a coisas que não são x , tal como “Sócrates e Platão não diferem em pedra”;

- e que Sócrates ele mesmo e Sócrates na medida em que é homem são um mesmo, pois não há divisão entre eles. Sócrates na medida em que é homem não é outro, senão ele mesmo (pressupõe-se aqui a conclusão do terceiro argumento contra TICV, tratado em 2.1.3.3 desta tese);

deve-se portanto concluir que, não se pode afirmar, como faz TICV,

- que Sócrates na medida em que é homem não difere de Platão, pois isso acarretaria que também Sócrates ele mesmo não difere de Platão, o que é absurdo; e

- que Sócrates ele mesmo difere de Platão, pois isso acarretaria também que Sócrates na medida em que é homem difere de Platão.

Dado que Sócrates ele mesmo e Sócrates enquanto homem são um mesmo, o que é atribuído a Sócrates ele mesmo é também atribuído a Sócrates na medida em que é homem.

Eis a passagem com tal refutação:

Mas nem assim poderia se dar, visto que é completamente falso eles não diferirem em homem. Pois, se Sócrates não difere de Platão na coisa que é homem, também em si próprio não diferirá dele. E se Sócrates em si difere de

Sed nec sic stare potest, cum omnino falsum sit eos non differre in homine. Si enim Socrates a Platone non differt in re quae homo est, nec in se ipso. Si enim in se differt ab eo, ipse autem sit

Platão, e ele é a coisa que é homem, certamente também diferirá dele na coisa que é homem.

res quae homo est, profecto et in re quae homo est, differt ab ipso. LI 16.14-18

2.2. A TICV na LNPS 518.9-521.17

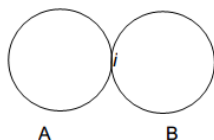
2.2.1. Exposição abelardiana da TICV¹⁰³ - LNPS 518.9-28

A principal posição defendida por TICV é a de que uma mesma coisa, isto é, um indivíduo, é particular e universal ao mesmo tempo. À diferença de TEM, aquilo que é idêntico em vários indivíduos e se encontra em cada um deles não é uma mesma essência, mas apenas uma indiferença. Por exemplo, quando se diz que “o mesmo” encontra-se em Sócrates e Platão, não se quer com isso dizer que há neles uma mesma essência, mas apenas que há neles presente algo indiferente ou consemelhante¹⁰⁴. Esse indiferente é o universal em questão, e ele se encontra no mundo, isto é, está nos indivíduos extra-mentais, ainda que não essencialmente, mas indiferentemente.

Afirmar que “o mesmo está presente em cada um dos indivíduos de uma espécie ou de um gênero” equivale a dizer que “o mesmo se predica de cada um deles”. Assim, estar em e predicar-se de são sinônimos. Por sua vez, afirmar que “o mesmo predica-se dos indivíduos de uma espécie ou de um gênero” equivale a dizer que “esses indivíduos convergem na mesma natureza” ou, simplesmente, que “são semelhantes em razão da mesma natureza”. Daí denominarmos a teoria em questão como teoria da *indifferentia-conuenientia*: ou seja, não é uma essência que está presente nos indivíduos de uma espécie ou um gênero, mas apenas uma indiferença. Esta indiferença, por sua vez, é uma natureza segundo a qual os indivíduos de uma espécie ou de um gênero convergem uns com os outros. Por exemplo, indivíduos que se assemelham porque convergem nas mesmas naturezas *animal* e *corporal* são,

¹⁰³ Para análise deste argumento, cf. também JOLIVET, *Arts du langage*, p. 220; TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 116-119; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 215-220; BERTELLONI, *Pars destruens*, p. 62; De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 343-348; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 150-151.

¹⁰⁴ A noção de indiferença indica que algo idêntico está indiferentemente presente (isto é, não está presente essencialmente) nos indivíduos de um gênero ou de uma espécie, e que em razão dessa indiferença (que é a mesma em todos) esses indivíduos são ditos semelhantes. Dizer que A e B são semelhantes não implica eles participarem de ou convergirem em de uma mesma essência, mas apenas participarem de ou convergirem em uma mesma indiferença. Na figura abaixo, temos os indivíduos A e B. Eles convergem em uma mesma indiferença *i*; essencialmente, no entanto, eles não convergem, mas são completamente distintos. Indiferentemente, ou, na indiferença *i*, eles são o mesmo, eles convergem nela. Por causa dela, eles são semelhantes. Afinal, esses indivíduos, em todas as suas substâncias e propriedades, isto é, em toda a sua essência, são distintos um do outro. Ainda que haja sobreposição de (*overlapping*) ou convergência entre A e B, ela não é essencial (como era para a TEM, analisada no primeiro capítulo desta tese). Por convergirem na (ou participarem da) mesma indiferença *i*, A e B são semelhantes, mas essencialmente distintos.



respectivamente, animais e corpos. Eles são semelhantes porque convergem em uma mesma natureza, isto é, porque uma mesma natureza predica-se de cada um deles. Essa natureza, porém, não está neles presente essencialmente, mas apenas indiferentemente. Eis a passagem em que Abelardo começa a expor a teoria:

Há outros que atribuem a universalidade às coisas e sustentam que uma mesma coisa é universal e particular. Afirmam, com efeito, que uma mesma coisa está indiferentemente nos diversos inferiores <isto é, nos indivíduos sob um mesmo gênero ou espécie, conforme a “árvore” de Porfírio>, e não essencialmente. Assim, quando dizem que o mesmo está em Sócrates e Platão, entendem *o mesmo* ou por indiferente ou consemelhante. E quando dizem que o mesmo se predica de muitos ou que está presente em alguns, claramente é como se dissessem: algumas coisas convergem numa certa natureza, isto é, são semelhantes, tal como em serem corpos ou animais.

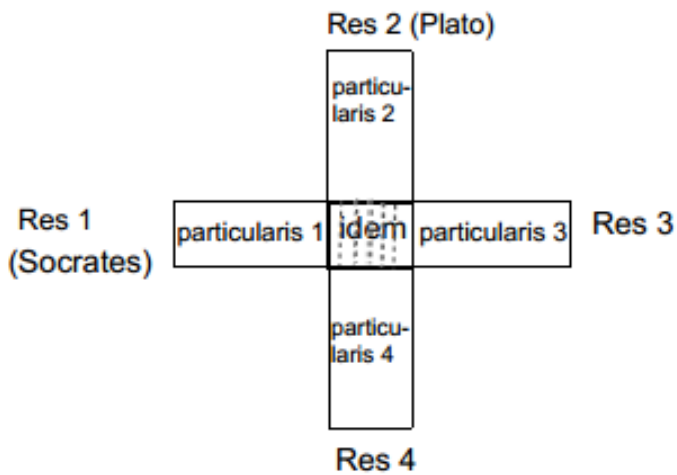
Sunt alii in rebus uniuersalitem assignantes, qui eandem rem uniuersalem et particularem esse astruunt. Hi namque eandem rem in diuersis indifferenter non essentialiter esse inferioribus affirmant. Veluti cum dicunt idem esse in Socrate et Platone, 'idem' pro indifferenti, id est consimili, intelligunt. Et cum dicunt idem de pluribus praedicari uel inesse aliquibus, tale est ac si aperte diceretur: quaedam in aliqua conuenire natura, id est similia esse, ut in eo quod corpora sunt uel animalia. LNPS 518.9-16

Podemos esquematicamente representar o exposto da seguinte maneira:

Socrates

eadem res (e.g. Socrates) est particularis et universalis

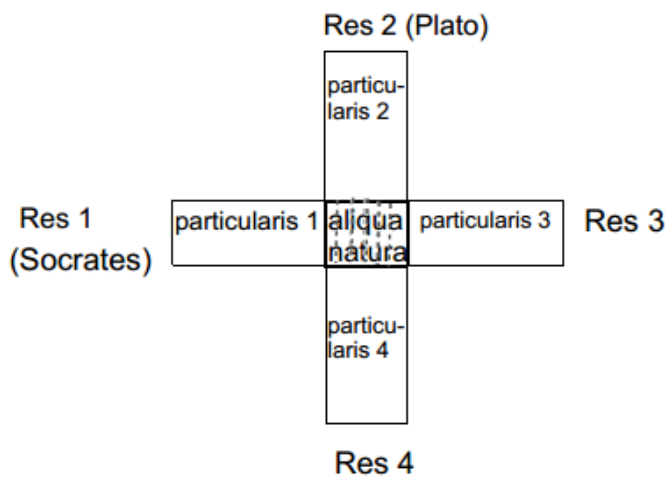
(Fig. 32)



- idem/consimile/indifferens/eandem rem in diversis (Socrate et Platone et Res 3 et Res 4) **indifferenter**.

- idem de pluribus praedicari vel inesse aliquibus.

(Fig. 33)



- quaedam (Socrates et Plato et Res 3 et Res 4) in aliqua natura conueniunt indifferenter, idest (Socrates et Plato et Res 3 et Res 4) similia sunt ut in eo quod corpora sunt vel animalia.

(Fig. 34)

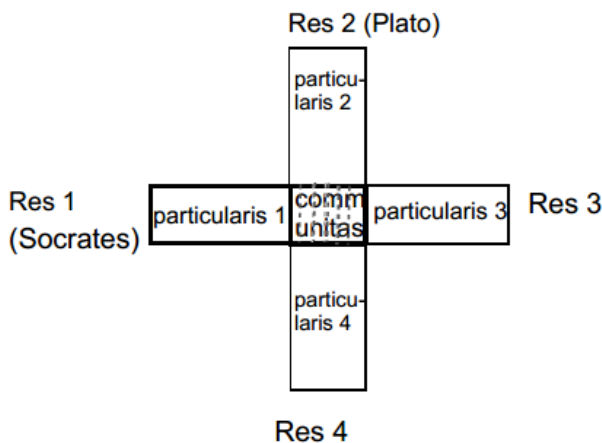
Abelardo salienta, no entanto, que uma mesma coisa (*res*), isto é, um indivíduo, é particular e universal no que diz respeito a diferentes aspectos (*respectus*): na medida em que mantém algo em comum (*comunitatem*) com outros indivíduos, é universal, e, na medida em

que é diferente (*diversa*) dos demais, é particular. Assim, se tomarmos Sócrates por exemplo, diremos que, no que diz respeito (*respectus*) a isso que ele mantém em comum com os demais indivíduos, ele é homem, isto é, um universal, e, no que diz respeito a isso que o torna diverso dos demais, ele é um particular, isto é, distinto dos demais indivíduos. A coisa (*res*) em respeito à qual Sócrates é um universal encontra-se nele, um indivíduo.

E, conforme essa doutrina, como dissemos, admite-se que uma mesma coisa é universal e particular, mas sob diferentes aspectos. Ela é universal na medida em que mantém uma comunidade com muitos, e é particular segundo o fato de que é diversa das demais coisas.

Et iuxta hanc, ut diximus, sententiam eandem rem uniuersalem et particularem esse concedunt, diuersis tamen respectibus; uniuersalem quidem in eo quod cum pluribus communitatem habet, particularem secundum hoc quod a caeteris rebus diuersa est. LNPS 518.16-21

Podemos esquematicamente representar o exposto da seguinte maneira:



- eandem rem (e.g. Rem 1 uel Socratem) uniuersalem et particularem esse, diuersis tamen respectibus; uniuersalem in eo quod cum pluribus communitatem habet, particularem secundum hoc quod a ceteris rebus diuersa est.

(Fig. 35)

Na sequência, Abelardo apresenta um importante pressuposto metafísico da teoria em questão: a de que no mundo existem apenas substâncias ou entidades diversas umas das

outras, isto é, apenas indivíduos, em sua própria essência distintos uns dos outros. De maneira alguma a essência de uma substância pode ser considerada a mesma que a de outra substância. A essência de Sócrates – ou seja, tudo que nele existe, isto é, sua matéria e suas formas¹⁰⁵ – é completamente distinta da essência de Platão. Mesmo que, por hipótese, se fizesse a subtração de todas as formas de Sócrates, isto é, se dele fossem retiradas as suas formas acidentais e substanciais (tal como a sua cor, a sua estatura, a sua racionalidade etc.), a matéria *animal* na qual essas formas estavam continuaria distinta da matéria *animal* de Platão. A distinção (*discretio*), isto é, a separação entre as substâncias, se dá por si mesma. Ela é um dado para além do qual não se remonta. Não se especula logicamente o porquê dessa distinção. Os indivíduos, isto é, as substâncias, são naturalmente distintas. Abelardo salienta esse fato, pois, pela TEM (comparemos aqui), a matéria de que as substâncias ou os indivíduos são compostos é uma e a mesma. O processo de individuação pelo qual ela passa, ao receber as formas próprias de cada indivíduo, é logicamente posterior. Ao recebê-las, a matéria deles, que era a mesma, individua-se, podendo ser considerada distinta da dos demais. Por exemplo, a matéria *homem* de Sócrates é individuada no momento em que recebe o conjunto de acidentes que lhe são próprios (tais como a sua altura, o seu peso, a sua cor etc.). Antes disso, a sua matéria e a de Platão eram a mesma. É dessa maneira que a TEM, como vimos, explica a existência dos universais nos indivíduos. A matéria ou essência material deles não é distinta, mas comum, e por isso é uma coisa (*res*) universal.¹⁰⁶ Ao explicitar que, segundo a TICV, os indivíduos são naturalmente distintos uns dos outros, Abelardo contrasta uma característica fundamental dessa doutrina com o que fora exposto sobre a TEM: conforme TEM, há substâncias comuns presentes nos indivíduos; segundo TICV, a substância de cada um deles é particular, distinta da dos demais.

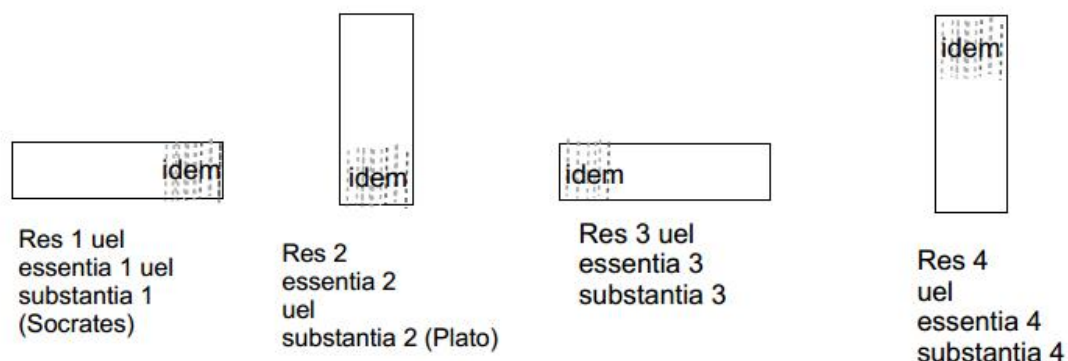
Eles dizem que cada uma das substâncias é de tal maneira diversa <das demais> pela distinção de sua própria essência, que, de nenhum modo, esta substância é a mesma que aquela, mesmo que a sua matéria careça completamente de formas.

Dicunt enim singulas substantias ita in propriae suae essentiae discretione diuersas esse, ut nullo modo haec substantia sit eadem cum illa, etiamsi substantiae materia penitus formis careret, LNPS 518.21-24

¹⁰⁵ O termo “forma” aqui significa acidente, conforme as *Categorias* de Aristóteles; cf. Glossário desta tese.

¹⁰⁶ Conforme a TEM, as formas individuam as substâncias; cf. a exposição da TEM na LI e na LNPS (em 1.1.1 e 1.2.1 desta tese).

Podemos esquematicamente representar o exposto da seguinte maneira:



- Dicunt enim singulas **substantias** (Res 1, 2, 3 et 4) ita in propriae **suae essentiae discretionem diversas** esse, ut nullo modo haec substantia (e.g. Res 1) sit eadem cum illa (e.g. Res 2 uel 3 uel 4), etiamsi substantiae materia penitus formis careret,

- Sed **idem** inest **indifferentem** in hac et illa etc

(Fig. 36)

Ademais, Segundo a TICV, existem no mundo apenas substâncias individuais, que convergem indiferentemente, numa mesma natureza, com as demais da espécie ou do gênero (nas figuras acima, *idem*). Na medida em que uma substância converge com as demais da espécie ou do gênero, diz-se que ela “se predica de muitas”, e na medida em que ela não converge com as demais, diz-se que ela “se predica de um só” (essa é a definição do particular segundo Boécio; aquela, a de universal; e, uma vez que uma mesma coisa é universal e particular, aplica-se a essa coisa a definição de universal e a de particular). Assim, uma substância individual, isto é, um indivíduo, é considerado singular e universal conforme os diferentes *status* dos quais ele participa. Ele é universal, quando considerado no *status* em que converge com muitos, e singular, quando considerado no *status* em que não converge com muitos¹⁰⁷. Ademais, no *status* em que o indivíduo converge com muitos, ele se predica de muitos.

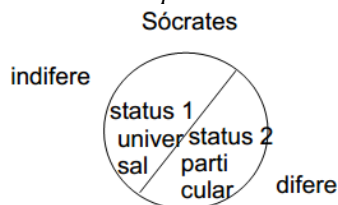
¹⁰⁷ Para esta noção de *status*, cf. passagem supracitada, LNPS 518.16-18: “E, conforme essa doutrina, como dissemos, admite-se que uma mesma coisa é universal e particular, mas sob diferentes aspectos”; “*Et iuxta hanc, ut diximus, sententiam eandem rem uniuersalem et particularem esse concedunt, diuersis tamen respectibus*”. As características do *status* segundo essa doutrina e a de Abelardo são distintas. *Status*, conforme TICV, são os diversos aspectos que um indivíduo tem e segundo os quais pode ser percebido. Sócrates tem um *status* segundo o qual ele é espécie homem, outro, segundo o qual é indivíduo. Naquele, ele converge com os demais

E, segundo eles, “predicar-se de muitos” quer dizer: há um certo *status*, em cuja participação muitas coisas convergem; e “predicar-se de um só” quer dizer: há um certo *status*, em cuja participação muitas coisas não convergem.

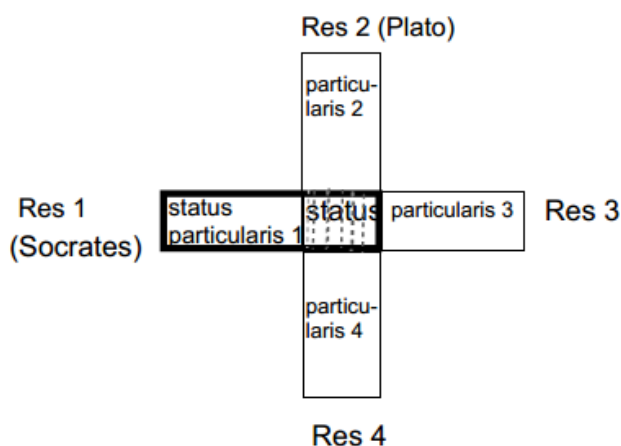
quod tale secundum illos 'praedicari de pluribus' ac si dicatur: Aliquis status est, participatione cuius multae sunt conuenientes; 'praedicari de uno solo' tale est ac si dicatur: Aliquis status est participatione cuius multae sunt non conuenientes. LNPS 518.24-27

Esquemáticamente, podemos representar o que foi exposto da seguinte maneira:

indivíduos, neste, é diverso deles. Sócrates pode ser percebido conforme esses dois aspectos ou *status*, isto é, pode-se percebê-lo no que diz respeito (*respectus*) a um ou a outro desses itens (universal ou singular). Dito de outra maneira, Sócrates tem diferentes aspectos, isto é, *status* distintos, um singular, outro universal, de acordo com os quais ele pode ser percebido. Em Adelardo de Bath, como A. de Libera e J. Jolivet apontam, encontramos uma teoria da indiferença semelhante a essa (TICV) que Abelardo trata na LNPS e na LI. Tanto Abelardo quanto Adelardo usam o termo *respectus* para se referir aos diferentes aspectos conforme os quais uma coisa é percebida: “Gênero e espécie – de fato, eles são palavras – são nomes também das coisas subjacentes. Pois, se considerares, os nomes foram impostos a uma mesma essência, de gênero, de espécie e de indivíduo, mas com respeito a itens diferentes” (ou, mas sob diferentes aspectos, isto é, de acordo com diferentes *status*, que será a terminologia utilizada por Abelardo na segunda dificuldade do segundo argumento contra TICV (analisada abaixo, em 2.2.2.1); “*Genus et species – de his enim sermo est – etiam rerum subiectarum nomina sunt. Nam si res consideres, eidem essentiae et generis et speciei et indiuidui nomina imposita sunt, sed respectu diuerso*”, ADELARDO DE BATH. *De eodem et diverso*. Ed. H. Willener. Münster, 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 4, 1), p. 11, 18-21; cf. . JOLIVET, *Arts du langage*, p. 220, n. 119; e De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 345-346. No capítulo 3 tratamos da noção de *status* em Abelardo, e a comparamos a noção de *status* de TICV em 3.1.5.1 E). Esquemáticamente, podemos representar a noção de *status* e *respectus* em TICV da seguinte maneira:



- pelo status 1, ou com respeito (*respectus*) a esse item, Sócrates converge com muitos, e predica-se de muitos;
- pelo status 2, ou com respeito a esse item, Sócrates difere dos demais, e predica-se de um só.
- um nome é imposto a uma substância apenas, mas com respeito a diferentes itens (ou conforme diferentes *status*) da mesma substância. (No lugar do status 1, TEM defende haver essências universais).



- Sócrates é uma substância em essência diversa das demais (como o são também a substância de Platão, da Res 3 e da Res 4). Dito de outra maneira, pode-se dizer que a essência de Sócrates é completamente diversa da essência de Platão. A "comunidade" que Sócrates e Platão mantêm, ou "o mesmo" que se predica de ambos ou que está em ambos, ou ainda, a "natureza" na qual eles convergem ou segundo a qual eles são semelhantes, é apenas uma *não-diferença*, isto é, uma indiferença entre eles, não é uma essência. O **status** (ou o idem, a natura, a communitas) do qual participam Sócrates, Platão etc não é uma essência, mas apenas uma indiferença presente na essência desses indivíduos. (A TICV, conforme mencionado antes, afirma que apenas essências particulares existem no mundo. A TEM defende que há essências comuns ou universais)
 Na figura acima, Sócrates participa de um mesmo *status* juntamente com outros três indivíduos. Por isso, TICV diz que cada um dos quatro indivíduos predica-se dos demais, em razão desse *status* que lhes é comum.

(Fig. 37)

Podemos resumir as características da TICV, dizendo que ela defende:

1) *Eadem rem esse universalem et singularem*

1') *Eadem rem esse universalem et singularem, diversis tamen respectibus*

1'') *Eadem rem esse universalem in eo quod communitatem cum pluribus habet, et particularem secundum hoc quod cum ceteris rebus diversa est*

2) *Universalem esse in diversis (inferioribus) non essentialiter, sed indifferenter*

3) *Idem/indifferens/consimile est in Socrate et Platone*

4) *Idem de pluribus praedicari = idem inesse in pluribus = plura conuenire in aliqua natura = plura similia esse ut in eo quod ... (corpora uel animalia sunt)*

4') *praedicari de pluribus = aliquis status est participatione cuius multae sunt conuenientes*

5) *singulas substantias in discretione suae essentiae esse diversas, etiamsi materia substantiae caret formis (nullo modo haec substantia sit eadem cum illa)*

5') *praedicari de uno = aliquis status est participatione cuius multa non sunt conuenientes*

Por fim, é importante salientar que se denomina TICV realista porque ela atribui o universal às coisas, não essencialmente, como TEM, mas indiferentemente.

Na sequência, veremos os argumentos de Abelardo contra a TICV. Eles vão se concentrar em dois pontos: mostrar que é logicamente impossível distinguir aquilo que é particular daquilo que é universal se uma coisa, tal como Sócrates, é ambos (*eadem res est particularis et universalis*), ou que a definição de universal, (“universal é o que se predica de muitos, diferentes em espécie, e em *quid*”), falha ou se torna redundante se aplicada ao universal concebido como presente nas coisas.

2.2.2. Crítica abelardiana à TICV¹⁰⁸ - LNPS 518.28-521.17

Abelardo dirige cinco argumentos contra a TICV. O ataque que farão gira em torno de que é impossível que um indivíduo seja particular e universal, isto é, que se predique de muitos e de um só. Se assim for,

- o primeiro argumento mostra que parte da definição de gênero, a saber, “predicar-se de muitos”, perderia sua capacidade de definir o gênero;

- o segundo, que a proposição “homem anda” seria verdadeira tanto a respeito de um indivíduo quanto da espécie *homem*;

¹⁰⁸ J. Jolivet enumera sete argumentos contra TICV na LNPS; P. King, sete; A. de Libera, seguindo J. Jolivet enumera sete, analisando apenas o quarto argumento (segundo argumento em nossa divisão); e C. Tarlazzi enumera cinco argumentos. A passagem da LNPS analisada é a mesma. O número de argumentos difere apenas pela divisão que se faz deles. Assim, o que Tarlazzi considera como dificuldades diversas dentro de um mesmo argumento (como no primeiro, 2.2.2.1), os demais consideram como um argumento distinto. Nossa enumeração coincide como a de Tarlazzi. Para a divisão dos argumentos, cf. JOLIVET, *Arts du langage*, p. 221; TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 119-127; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, p. 220; De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 345-348; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 150-151.

- o terceiro mostra que, se os universais forem atribuídos às coisas, os acidentes se predicarão em essência (*in quid*), tal como a substância;

- o quarto argumento mostra que regras de argumentação, tais como “se um oposto é predicado de algo, o oposto daquele é removido do mesmo”, não poderiam mais ser aplicadas;

- o quinto, que, se os universais forem atribuídos às coisas, os universais não poderiam nem ao menos predicar-se.

2.2.2.1. Primeiro argumento contra a TICV¹⁰⁹: o indivíduo não se predica de muitos – LNPS 518.28-519.26

Esse argumento de Abelardo contra TICV é elaborado a partir da primeira diferença da definição de universal, isto é, *predicar-se de muitos*¹¹⁰. Abelardo mostra que, se o universal é atribuído às coisas (como defende TICV), a primeira diferença da definição ficará comprometida. Esse argumento compõe-se de três dificuldades formuladas por Abelardo contra TICV, sendo que TICV responde a duas delas, e essas respostas são refutadas por Abelardo.

A primeira dificuldade questiona o fato de que, se levado em conta o que afirma a doutrina em questão, destruir-se-á a diferença que Porfírio estabelece na *Isagoge*¹¹¹ entre o gênero e o indivíduo. Ao definir o gênero como “o que se predica de muitos” e o indivíduo como “o que se predica de apenas um”, Porfírio estabelece uma diferença entre os dois. Essa diferença, segundo Abelardo, é destruída pela TICV, quando essa afirma que também o indivíduo predica-se de muitos. Eis a dificuldade:

¹⁰⁹ Para análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 223-225 ; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 202-207.

¹¹⁰ Conforme Porfírio, a definição completa de gênero é composta por três diferenças: “(1) predica-se de muitos, (2) diferentes em espécie, e (3) em *quid*. Conforme essas características, a definição de gênero é distinta das de um ou mais dos outros quatro predicáveis. BOÉCIO, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, p. 7, 1-2: “(os filósofos) dizem que o gênero predica-se de muitos, diferentes em espécie, e nisso que algo é”; “*genus esse dicentes quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit praedicatur*”.

¹¹¹ PORFÍRIO. *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, p. 7. 2-6: “Com efeito, dentre os que se predicam, alguns são ditos de um só, tais como os indivíduos, tais como Sócrates, este e isto; alguns, no entanto, se predicam de muitos, tais como os gêneros, as espécies, as diferenças, os próprios e os acidentes (estão) comumente em muitos, e não propriamente em um só”; “*Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut indiuidua sicut Socrates et hic et hoc, alia uero de pluribus, quemadmodum genera et species et differentiae et propria, et accidentia communiter sed non proprie alicui*”.

Coloquemo-nos contra essa posição e inquiramos diligentemente o sentido do que dizem. Primeiramente, julgo que deva ser inquirido de que maneira Porfírio diz “predicar-se de muitos” visando excluir os indivíduos [da definição de gênero], já que, segundo essa posição, os indivíduos predicam-se de muitos.

Huic autem sententiae opponamus et sensum illorum diligenter inquiramus. In primis inquirendum iudico quomodo Porphyrius dicit 'praedicari de pluribus' ad exclusionem indiuiduorum, cum illa scilicet praedicentur de pluribus secundum illos. LNPS 518.32-37

A partir do que foi exposto por Abelardo sobre TICV, tal dificuldade pressupõe as seguintes proposições:

- Uma vez que Sócrates é semelhante aos demais indivíduos da espécie; e que
- ser semelhante aos demais indivíduos da espécie é mesmo que convergir (*conuenire*) com eles; e que
- convergir com os demais equivale a predicar-se deles;
- Sócrates, um indivíduo, predica-se dos demais indivíduos da espécie.
- Mas apenas o gênero, conforme Porfírio, *predica-se de muitos*.

Para concluir que:

- Portanto, conforme TICV, destrói-se a diferença entre a definição de gênero e a de indivíduo; aquela visava a excluir os indivíduos, mas segundo TICV, o indivíduo predica-se de muitos¹¹².

À dificuldade de Abelardo, TICV responde que, quando Porfírio define o gênero como “o que se predica de muitos”, ele, de fato, quer com isso dizer que o gênero, “na medida em que é gênero”, predica-se de muitos. Assim, a distinção entre indivíduo e gênero restaria mantida, pois, ainda que

¹¹² Conforme a posição de TICV, também a definição de indivíduo fica comprometida: o indivíduo (isto é, o particular) predica-se de um só (*apud* Porfírio); o gênero (isto é, o universal) predica-se de muitos (*apud* Porfírio); uma mesma coisa é universal e particular; isto é, a coisa que é particular é a coisa que é universal; o particular é o universal (e o universal é o particular); portanto, o particular predica-se de muitos.

- o indivíduo *predique-se de muitos*,
- o gênero *predica-se de muitos, na medida em que é gênero*.

Assim, estaria recuperada a diferença entre a definição de indivíduo e a de gênero e desfeita a confusão que Abelardo lhes imputa. Eis tal resposta da teoria:

Eles, no entanto, respondem-me que, quando se diz que o gênero predica-se de muitos, é como se se dissesse: o gênero, na medida em que é gênero, predica-se de muitos.

Sed dicunt mihi quod cum dicitur genus de pluribus praedicari, tale est ac si dicatur: Genus in quantum est genus praedicatur de pluribus – LNPS 518.32-34

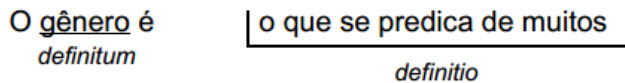
Porém, Abelardo refuta essa resposta, mostrando que, pela definição de gênero assim reformulada (“predica-se de muitos, na medida em que é gênero”), o elemento que está sendo definido (isto é, o gênero) é introduzido na própria definição. Isso faz com que a definição se torne mais obscura (*ignotiorem*) do que aquilo que é definido. Mas o que de fato se espera de uma definição é que ela torne mais claro aquilo que é definido, pois essa é a sua finalidade. Eis a refutação:

O que não pode ser mantido, pois assim será necessário que a definição seja mais obscura do que o definido, visto que o próprio definido, que é duvidoso, é colocado na sua explicação.

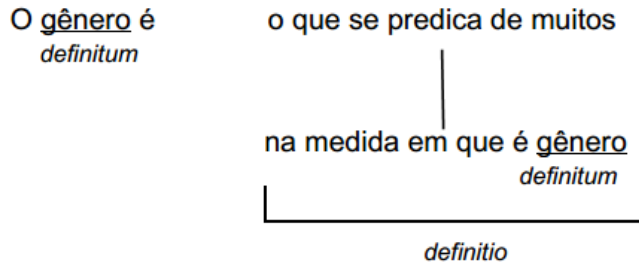
quod constare non potest, cum secundum hoc oporteat ipsam definitionem ipso definito ignotiorem esse, cum ipsum definitum, quod adhuc dubium est, ad declarationem sui inducitur. LNPS 518.34-37

Esquemáticamente, podemos representar essa refutação do seguinte modo:

- Definição de gênero na *Isagoge* de Porfírio:



- Definição de gênero reformulada pela *TIndConv*:



(Fig. 38)

A segunda dificuldade que Abelardo elabora contra TICV aponta para o fato de que, se aquela reformulação da definição de gênero for aceita (isto é, o gênero é o que se predica de muitos, a partir do *status* de gênero)¹¹³, dever-se-á necessariamente admitir que o indivíduo, a partir do *status* de indivíduo, é o gênero, isto é, que o indivíduo predica-se de muitos, ainda que considerado a partir do *status* de indivíduo. Portanto, mesmo recorrendo a uma nova definição de gênero, a teoria em questão não teria conseguido distinguir (*remouere*) indivíduo de gênero, e acabaria por confundi-los. Eis a dificuldade formulada por Abelardo.

Além do mais, visto que a definição de gênero é “o que se predica de muitos etc.”, é necessário que eles admitam que o indivíduo, a partir do *status* de indivíduo, seja gênero, visto que, a partir do fato de predicar-se de

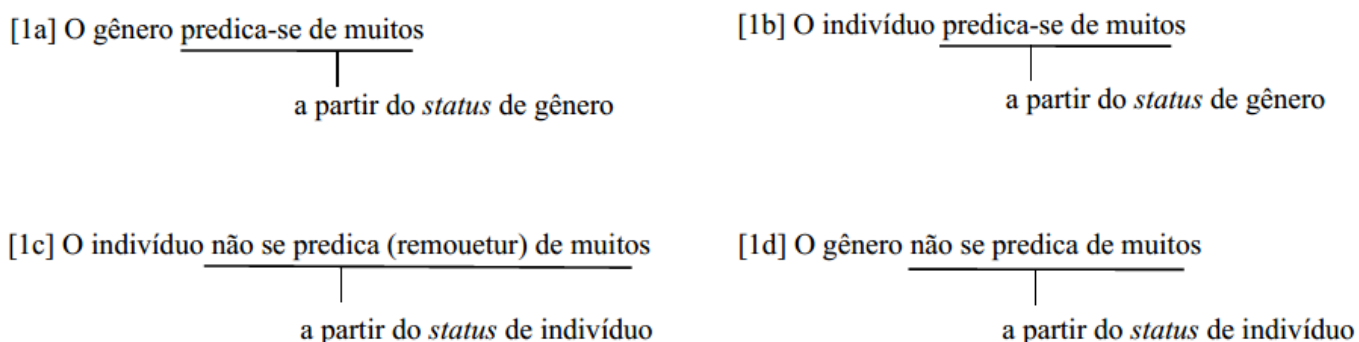
Amplius cum definitio generis sit quod praedicatur etc., oportet eum concedere quod indiuiduum ex statu indiuidui sit genus, quia ex illo quod praedicatur de pluribus est animal [i.e., est genus].

¹¹³ As expressões *ex statu* e *in eo quod est, in quantum est* são equivalentes (“a partir do *status* de” é equivalente a “na medida em que”, que é como traduzimos também *in quantum est*).

muitos, ele <o indivíduo> é animal. Por isso, de que maneira eles dizem que predicar-se de muitos (que cabe ao gênero) distingue gênero de indivíduo, visto que o predicar-se de muitos cabe exatamente ao indivíduo?

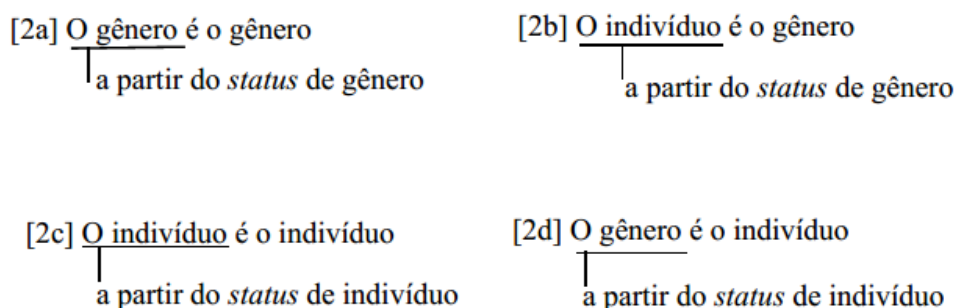
Propterea quomodo dicunt 'praedicari de pluribus' (quod generi conuenit) genus ab indiuiduo remouere, cum idem (i.e., praedicari de pluribus) prorsus indiuiduo conueniat? LNPS 518.37-519.2

Conforme a TICV, temos que “o gênero predica-se de muitos, na medida em que é gênero”, ou que “o gênero predica-se de muitos, a partir do *status* de gênero”. Essa redefinição, apresentada abaixo em [1a], acarreta a proposição correlata [1b] e as opostas [1c] e [1d]. Todas as quatro, segundo a teoria em questão, são verdadeiras e dariam conta para explicar como uma mesma coisa pode ser particular (indivíduo) e universal (gênero):



(Fig. 39)

Ademais, temos que pressupor as seguintes proposições que, segundo a teoria em questão, são verdadeiras:



(Fig. 40)

A dedução que se faz é a seguinte: a partir dos predicados das proposições [1a] e [1b], que são o mesmo (isto é, “predica-se de muitos a partir do status de gênero”), se igualam os sujeitos dessas proposições; assim se obtém que *O indivíduo é o gênero*. Essa proposição, junto à [2c], faz com que se obtenha, pelo termo médio, a conclusão “o indivíduo, a partir do *status* de indivíduo, é o gênero”, como mostrado abaixo:

- *O indivíduo é o gênero*
- O indivíduo, a partir do *status* de indivíduo, é *indivíduo* [2c]
- Portanto, o indivíduo, a partir do *status* de indivíduo, é o gênero

Partindo-se de premissas admitidas pela teoria como verdadeiras (1a a 1d e 2a a 2d), necessariamente se deduz uma conclusão considerada falsa pela teoria. Portanto, a redefinição de gênero proposta por TICV (aquilo que se predica de muitos a partir do *status* de”) é falha, pois, ao tentar distinguir indivíduo de gênero por meio da redefinição, ela continua a confundi-los.

A terceira dificuldade¹¹⁴ formulada por Abelardo contra TICV dirige-se à expressão adverbial *ex statu...*, por meio da qual a teoria em questão pretende estabelecer a distinção entre indivíduo e gênero. Eis a dificuldade:

Vejamos qual poderia ser a diferença entre gênero e indivíduos deste modo: cabe ao gênero predicar-se de muitos a partir do *status* de gênero; o mesmo cabe ao indivíduo, ou seja, predicar-se de muitos a partir do *status* de gênero. Além disso, remove-se do gênero o predicar-se de muitos na medida em que é indivíduo; e, da mesma maneira, remove-se <o predicar-se de muitos> do indivíduo, já que nenhum indivíduo, a partir do *status* de indivíduo, é capaz de predicar-se de muitos.

Videamus modo quae possit esse differentia inter genus et indiuidua hoc modo: conuenit generi praedicari de pluribus ex statu generis; idem indiuiduo conuenit, scilicet praedicari de pluribus ex statu generis. Item a genere remouetur praedicari de pluribus in quantum est indiuiduum; idem ab indiuiduo remouetur, cum nullum indiuiduum ex statu indiuidui praedicari de pluribus habeat.

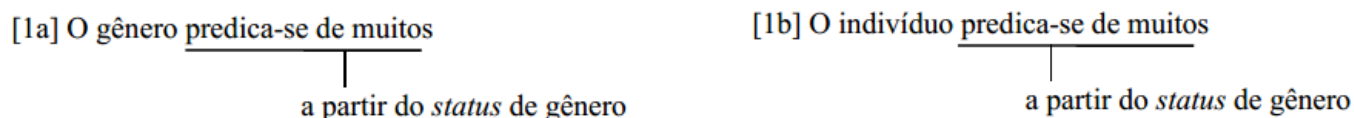
¹¹⁴ Abelardo formula essa mesma dificuldade ao tratar da TICV na LI, no segundo argumento que dirige contra TICV, cf. nesta tese 2.1.3.2.

Portanto, de que maneira atribui-se a diferença (entre gênero e indivíduo) por meio do predicar-se de muitos?

Quomodo igitur per praedicari de pluribus assignatur differentia? LNPS 519.3-10

Como vimos na apresentação da TICV, a mesma coisa é particular e universal (“*eadem res est particularis et universalis*”). Por meio da expressão adverbial *ex statu...*, a teoria em questão procura estabelecer uma distinção entre o que é particular (ou o indivíduo) e o que é universal (ou o gênero) na mesma coisa (*eadem res*). Na presente dificuldade, o que importa é saber se, pela expressão *ex statu* (e expressões equivalentes), essa distinção pode de fato ser feita. Na passagem supracitada, Abelardo questiona a maneira pela qual a expressão *ex statu generis* poderia distinguir o indivíduo do gênero, uma vez que, a partir do *status* de gênero, tanto o gênero quanto o indivíduo predicam-se de muitos.

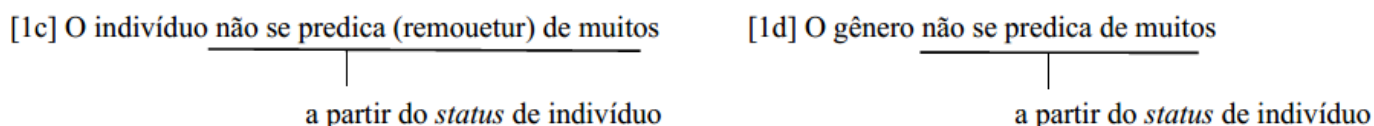
Quando observadas as proposições [1a] e [1b] na figura abaixo,



(Fig. 41)

nota-se que, por meio da expressão “a partir do status de gênero”, tanto o gênero quanto o indivíduo predicam-se de muitos. Portanto, a expressão adverbial “a partir do status de gênero” não serve como critério para que se faça a distinção entre o indivíduo e o gênero.

Por meio de tal raciocínio, nota-se que ocorre o mesmo com as proposições opostas a [1a] e [1b]:



(Fig. 42)

Em outras palavras, a expressão adverbial oposta, isto é, “a partir do status de indivíduo”, da mesma maneira, não serve como critério para distinguir o indivíduo do gênero, – visto que, a partir do *status* de indivíduo, tanto o indivíduo quanto o gênero não se

predicam de muitos. Portanto, por meio de tal expressão, suprime-se da mesma maneira a distinção entre ambos. Novamente, portanto, a TICV confunde o gênero e o indivíduo. A expressão adverbial *a partir do status de indivíduo* – critério para distingui-los segundo a teoria – não é capaz de fazê-lo.

Abelardo, então, diz que alguns partidários da TICV oferecem a essa dificuldade a seguinte resposta:

Há alguns, recordo-me, que, determinando a diferença, dizem que o gênero, a partir do *status* de gênero, predica-se de muitos, e que o indivíduo, a partir do *status* de indivíduo, carece da predicação de muitos.

Sunt quidam, memini, qui differentiam assignantes dicunt genus ex statu generis praedicari de pluribus et indiuiduum ex statu indiuidui carere praedicabilitate plurium. LNPS 519.11-13

Novamente, portanto, as expressões adverbiais *ex statu generi* e *ex statu indiuidui* se prestariam perfeitamente para marcar a distinção entre gênero e indivíduo, desde que estivessem ligadas ao sujeito das proposições [1a] e [1c], e não ao predicado delas, como acima. Subordinadas ao sujeito das proposições, temos:

[1a'] O gênero predica-se de muitos
|
a partir do *status* de gênero

[1c'] O indivíduo não se predica de muitos
|
a partir do *status* de indivíduo

(Fig. 43)

A TICV argumenta que, dispostas as expressões adverbiais dessa maneira, o “predicar-se de muitos” é atribuído e removido do sujeito das proposições de maneira pura e simples (*simpliciter*), isto é, sem que a cláusula adverbial *ex statu ...* faça parte do sentido da proposição. Afinal, “o gênero, a partir do *status* de gênero” nada mais é do que o próprio gênero, e “o indivíduo, a partir do *status* de indivíduo” nada mais é do que o próprio

indivíduo. Assim, o sentido de [1a'] e [1c'], conforme a TICV, é respectivamente o mesmo que o das proposições

- “o gênero predica-se de muitos” [a] e
- “o indivíduo não se predica de muitos” [c].

Com essa manobra, TICV não poderia mais ser acusada de confundir o gênero e o indivíduo. Se, porventura, a teoria fosse acusada de confundir indivíduo e gênero por meio da proposição [1b'], isto é,

- “o indivíduo, a partir do status de gênero, predica-se de muitos”,

ela poderia dizer, conforme a resposta que agora propõe, que “o indivíduo, a partir do status de gênero”, não é o indivíduo propriamente dito. Apenas “o indivíduo, a partir do status de indivíduo” é o indivíduo propriamente dito. E esse não se predica de muitos em hipótese alguma. Portanto, não se poderia mais acusá-la de confundi-los, pois a diferença entre a definição de indivíduo e de gênero estaria recuperada, se as proposições fossem reformuladas como em [1a'] e [1c'].

Abelardo, no entanto, discorda, e inicia sua refutação dessa resposta da TICV, admirando-se de que tanta gente cometa tamanho erro. Afinal, ele argumenta, mesmo que se desloque a expressão adverbial *ex statu...* do predicado para o sujeito das proposições, o “predicar-se de muitos” não será atribuído e removido do sujeito delas de maneira simples. Isto é, de maneira que o sentido da expressão adverbial *ex statu...* não esteja mais implicado na atribuição e na remoção do “predicar-se de muitos”. A expressão adverbial, mesmo ligada ao sujeito da proposição, continua a indicar por meio de qual *status* a predicação se dá. Por isso, não se pode pretender, como faz a TICV, que as proposições [1a'] e [1c'] tenham o mesmo sentido das proposições

- o gênero predica-se de muitos [a] e
- o indivíduo não se predica de muitos [c].

Novamente, portanto, as definições de gênero e de indivíduo se confundiriam. Eis a refutação:

Mas me admira tamanho erro de numerosa multidão. Como eles querem determinar a diferença <entre a definição de gênero e a de espécie> dessa maneira? Pois, pelo sentido <do que dizem>, não atribuem ao gênero algo que retiram do indivíduo. Certamente, quando dizem: o gênero predica-se de muitos e o indivíduo, não, eles não estão pura e simplesmente afirmando a respeito do gênero que ele predica-se de muitos, mas estão atribuindo ao gênero o predicar-se de muitos a partir do *status* de gênero. E quando dizem que o indivíduo não se predica de muitos, não estão simplesmente removendo o predicar-se de muitos de indivíduo, mas subtraindo de indivíduo o predicar-se de muitos a partir do *status* do indivíduo. Portanto, por meio disso, eles não determinam nenhuma diferença, porque aquilo que é afirmado do gênero, isto é, que ele predica-se de muitos a partir do *status* de gênero, pode ser com veracidade afirmado do indivíduo, e o que é removido do indivíduo, do gênero pode ser subtraído.

Abelardo afirma que as proposições [1a] e [1c'] não querem dizer, como a TICV defende, que “o gênero predica-se de muitos” e “o indivíduo não se predica de muitos”, isto é, que o “*predicar-se de muitos*” é atribuído e removido do sujeito de maneira pura e simples, sem que a expressão adverbial *ex status generis* esteja implícita nessa predicação. De fato, afirma Abelardo, o sentido das proposições [1a] e [1c'] acaba por ser o mesmo que o das proposições [1a] e [1c].

Sed miror de tanto numerosae multitudinis errore, quomodo per hoc differentiam assignare intenda<n>t, cum aliquid secundum sensum non attribuat<ur> generi quo ab indiuiduo remoueat. Quippe cum dicitur: Genus praedicatur de pluribus et indiuiduum non, non simpliciter affirmatur de genere 'praedicari de pluribus', immo 'praedicari de pluribus ex statu generis' generi attribuitur; cum dicitur indiuiduum non praedicari de pluribus, non simpliciter 'praedicari de pluribus' ab indiuiduo remouetur sed 'praedicari de pluribus ex statu indiuidui' aufertur ab indiuiduo. Nullam ergo per hoc differentiam assignant, cum etiam id quod de genere affirmatur, scilicet praedicari de pluribus ex statu generis, de indiuiduo ueraciter possit affirmari, et quod ab indiuiduo remouetur, a genere possit auferri. LNPS 519.13-26

[1a] O gênero predica-se de muitos
|
a partir do *status* de gênero

[1c] O indivíduo não se predica (remouetur) de muitos
|
a partir do *status* de indivíduo

(Fig. 44)

Assim, mesmo que se desloque a expressão adverbial *ex statu...* para o sujeito da proposição, a expressão adverbial estará implicada na atribuição e remoção do “predicar-se de muitos” e, por isso, no sentido das proposições, da mesma maneira que está nas proposições [1a] e [1c].

Por isso, afirmar que:

- [1a’] “o gênero, a partir do *status* de gênero, predica-se de muitos” equivale a afirmar que
- [1a] “o gênero predica-se de muitos, a partir do *status* de gênero”, e, por consequência, que
- [1b] “o indivíduo predica-se de muitos, a partir do *status* de gênero”.

Portanto, o que pode ser atribuído ao gênero (isto é, “o predica-se de muitos, a partir do *status* de gênero”, em [1a]), pode também ser atribuído ao indivíduo (em [1b]), suprimindo-se assim a diferença das definições de gênero e de indivíduo.

Da mesma maneira, afirmar que

- [1c’] “o indivíduo, a partir do *status* do indivíduo, não se predica de muitos” equivale a afirmar que
- [1c] “o indivíduo não se predica de muitos, a partir do *status* de indivíduo”, e, por consequência, que
- [1d] “o gênero não se predica de muitos, a partir do *status* de indivíduo”.

Novamente, o que pode ser removido do indivíduo (isto é, “o predica-se de muitos, a partir do *status* de indivíduo”, em [1c]), pode também ser removido do gênero (em [1d]), suprimindo-se assim a diferença as suas definições.

Portanto, a refutação de Abelardo mostra que diferença entre indivíduo e gênero, necessária para que não haja uma confusão entre ambos, continuaria comprometida, mesmo com a resposta dada pela *TICV*.

2.2.2.2. Segundo argumento contra a *TICV*¹¹⁵: a espécie *homem* não anda – LNPS 519.27-520.6

O segundo argumento de Abelardo contra a *TICV* parte de uma passagem de Boécio, na qual vemos que a proposição “*homo ambulat*” é verdadeira a respeito de certo homem particular, mas falsa a respeito da espécie *homem*.¹¹⁶ O argumento em questão é composto por uma dificuldade formulada por Abelardo, seguida de resposta por parte da *TICV*, e da refutação desta por Abelardo.

A dificuldade levantada por Abelardo é a de que, segundo a *TICV*, no que concerne à referida passagem acima de Boécio, deve-se concluir que a proposição “homem anda” é verdadeira não apenas a respeito de um homem particular – como afirma Boécio – mas também a respeito do homem universal, isto é, a respeito da espécie *homem*, uma vez que o particular e o universal, segundo a *TICV*, são o mesmo (*idem*). Isso, no entanto, entra em contradição com o que diz Boécio. Eis a dificuldade formulada:

Além do mais, de que maneira Boécio afirma, no comentário sobre o *De interpretatione*, que a proposição “Homem anda” é falsa a respeito da espécie <*homem*>, mas verdadeira a respeito do <*homem*> particular? Por acaso, é ela de maneira similar verdadeira também a respeito do

Amplius quomodo dicit Boethius super Perihermeneias quod haec propositio: Homo ambulat de speciali falsa est, de particulari uero uera est? Numquid et de uniuersali similiter uera est, cum idem sit

¹¹⁵ Para análise deste argumento, cf. também TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 121-124; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 226-228; De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 363-365; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 207-208.

¹¹⁶ BOÉCIO. *Anicii Manlii Seuerini Boetii commentarii in librum Aristotelis PERI ERMHNEIAS. Pars posterior*. Ed. de Carolus Meiser. Leipzig, Teubener, 1880, p. 133, 3-8: “Colocados os termos conforme a sinonímia, a afirmação e a negação são ambas simultaneamente verdadeiras. Se alguém disser: ‘o homem anda’ e o ‘homem não anda’, é verdadeira a afirmação, a respeito de certo homem, e a negação, a respeito da espécie *homem*”; “*Positis ergo secundum uniuocationem terminis utrasque simul et affirmationem et negationem ueras esse contingit, ut si quis dicat: Homo ambulat Homo non ambulat affirmatio de quodam homine uera est, negatio de speciali uera*”.

universal, já que o universal e o particular são um mesmo? uniuersale et particulare? LNPS
519.27-30

A tal dificuldade, a TICV responde que a sua posição não contradiz Boécio, pois, também segundo ela, a proposição “*homem anda*” é verdadeira quando dita a respeito de um homem particular e falsa quando dita a respeito do homem universal (a *espécie* homem). Porém, para que assim seja, a TICV reformula o que é dito por Boécio da seguinte maneira:

- (a) nenhum (homem) universal, a partir do *status* de universal, anda

e

- (b) o (homem) particular, a partir do *status* de particular, anda.

Portanto, como em Boécio, o ato de andar é removido do (homem) universal, mas não do (homem) particular.

Eis a resposta:

Mas talvez se diga que o ato de andar pode ser completamente removido deste universal <a espécie *homem*>, mas não do <homem> particular, assim: nenhum universal, a partir do *status* de universal, anda.

Sed fortassis inquires quod ab hoc uniuersali ambulatio prorsus remoueri potest, a particulari uero non, hoc modo: nullum uniuersale ex statu uniuersalis ambulat. LNPS
519.30-33

Portanto, nota-se que TICV, novamente recorrendo à noção de *status*, procura fazer com que uma mesma coisa (*idem*), que é universal e particular ao mesmo tempo, seja distintamente tomada, com respeito 1) ao seu *status uniuersalis* e 2) ao seu *status particularis*.

No entanto, Abelardo refuta tal resposta da TICV, dizendo que, com essa manobra – isto é, o recurso à “duplicação” de níveis, por meio da expressão adverbial *a partir do status* –, concluir-se-á justamente o oposto das proposições (a) e (b) acima:

- que a proposição “Nenhum universal, a partir do status de universal, anda” é falsa,
- e que, sendo essa proposição verdadeira, também é a proposição “Nenhum particular, a partir do status de particular, anda”.

Portanto, de nada valeria a TICV ter recorrido à expressão adverbial *a partir do status* para procurar marcar a distinção entre particular e universal. Pois, afinal, como Abelardo mostrará em sua refutação, se se recorre à expressão adverbial, a ação de andar não só será atribuída ao universal, como também removida do particular.

Para explicar tal refutação, Abelardo detalha que a negação na proposição “Nenhum universal, a partir do status de universal, anda” – proposta pela TICV como a maneira de se remover o ato de andar do universal –, pode ser interpretada de duas maneiras, isto é, ou com o advérbio *non* interposto no predicado, ou com o advérbio *non* anteposto a ele. Eis o trecho em que a refutação é introduzida:

Mas, de maneira semelhante, pode-se dizer que nenhum particular, a partir do *status* de particular, possui o ato de andar. Certamente, este enunciado: “na medida em que é universal, não anda”, pode ser compreendido de dois modos: ou o <advérbio> *não* está interposto ou preposto <ao predicado>.

Sed similiter dici potest quod nullum particulare ex statu particularis ambulationem habeat. Haec quippe enuntiatio: In eo quod est uniuersale non ambulat duobus modis potest intelligi, siue 'non' interpositum siue praepositum. LNPS 519.33-37

No primeiro caso, isto é, com o advérbio *non* interposto no predicado, temos:

- na medida em que é universal, *não* anda.¹¹⁷

Abelardo explica que, com o advérbio *non* assim colocado, é como se o predicado da proposição expressasse que a propriedade de universal não é afetada (*non patitur*) pelo ato de

¹¹⁷ A proposição completa é “o universal, na medida em que é universal, não anda”. Abelardo usa neste argumento ora a cláusula adverbial “*in eo quod*” ora “*ex statu*”, que, como dissemos, têm o mesmo sentido.

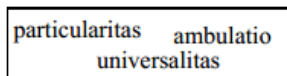
andar. No entanto, isso é falso, pois a universalidade, a particularidade e o ato de andar encontram-se em um mesmo substrato (*idem subjectum*). Eis a passagem:

Interposto, desta maneira: “na medida em que é universal, não anda”. Como se se dissesse que a propriedade de universal não sofre o ato de andar – o que é completamente falso, visto que a universalidade, a particularidade e o ato de andar são adjacentes a um mesmo substrato.

Interpositum sic: in eo quod uniuersale est non ambulat, ac si diceretur: proprietas uniuersalis non patitur ambulationem – quod omnino falsum est, cum eidem subiecto uniuersalitas et particularitas et ambulatio adiaceant. LNPS 519.35-520.1

Graficamente:

idem subjectum



(Fig. 45)

Uma vez que a universalidade, a particularidade e o ato de andar são propriedades que se encontram em um mesmo substrato ou sujeito e que, pela presença do ato de andar, este substrato anda, à universalidade que nele se encontra também deverá ser imputada tal ação. É falso então afirmar, como faz a *TICV*, que “o universal, na medida em que é universal, não anda”, uma vez que, por estar no mesmo substrato em que o ato de andar está, o universal é afetado por essa ação. Conclui-se, portanto, que a proposição “nenhum universal, no que é universal, anda” é falsa, se o advérbio *non* for entendido como interposto no predicado da proposição.

Já no segundo caso da refutação, isto é, com o advérbio *non* anteposto ao predicado, temos:

- *não* na medida em que é universal, anda.¹¹⁸

Abelardo então explica que a negação assim colocada deve ser compreendida como sendo uma não exigência. Isto é, tal como a natureza *animal* não exige que tenha cabeça – afinal, há animais que não tem cabeça –, a propriedade de universal não exige o ato de andar. Uma coisa, por conseguinte, não exige a outra. A propriedade de particular, assim como a propriedade de universal, não exige o ato de andar. Afinal, um particular anda não na medida em que é particular, isto é, na medida em que tem em si a propriedade da particularidade, mas na medida em que tem em si a propriedade do ato de andar. É a presença do ato de andar no particular que exige que ele ande, e não a propriedade de ele ser particular. Portanto, uma vez que a propriedade de ser particular (assim como a propriedade de ser universal) não exige o ato de andar, é se levado a admitir que:

- “o particular, não na medida em que é particular, anda”;

e, a concluir, como Abelardo faz, que

- “nenhum particular, a partir do *status* de particular (ou, no que é particular), anda”.

Conclusão que coloca a TICV em contradição, pois, segundo a teoria, “o particular, na medida em que é particular, anda.”

Eis a passagem em que esse segundo caso da refutação encontra-se sucintamente formulado (a conclusão dela está no início da refutação *em Geyer* 519, 33-34: “Mas, de maneira semelhante, pode-se dizer que nenhum particular, a partir do *status* de particular, possui o ato de andar.” “*Sed similiter dici potest quod nullum particulare ex statu particularis ambulationem habeat*”):

Mas se é preposto, entende-se deste modo: “não na medida em que é universal, anda”, da mesma maneira que “não na medida em que é animal, tem cabeça”, isto é: a propriedade de universal não exige que ande, assim como a natureza de animal <não exige>, que tenha

Quod si praeponitur, intelligitur hoc modo: non in eo quod est uniuersale ambulat, sicut est illud: non in eo quod animal est, habet caput, hoc est: non exigit proprietas uniuersalis ut ambulet, sicut non exigit natura animalis quod

¹¹⁸ A proposição completa é “o universal, não na medida em que é universal, anda”.

cabeça. Mas do mesmo modo, o enunciado será verdadeiro a respeito do particular, visto que a propriedade de particular não exige o ato de andar.

habeat caput. Sed eodem modo uerum erit de particulari, cum proprietas particularis non exigat ambulationem. LNPS 520.1-6

2.2.2.3. Terceiro argumento contra a TICV¹¹⁹: O acidente não se predica das substâncias em *quid* – LNPS 520.6-14

O terceiro argumento de Abelardo contra a TICV baseia-se na terceira e última diferença da definição de gênero, isto é, predicar-se em *quid* (isto é, em essência; “o gênero predica-se de muitos, diferentes em espécie e em *quid*”).¹²⁰ Esse argumento é composto por apenas uma dificuldade formulada por Abelardo; não há resposta por parte da TICV.

Abelardo introduz essa dificuldade referindo-se a uma passagem do comentário de Boécio à *Isagoge* de Porfírio. Na passagem, Boécio escreve que ser predicado em *quid* é uma característica que distingue o gênero do acidente, pois apenas o gênero e as espécies predicam-se das substâncias em *quid* (o acidente, por sua vez, predica-se das substâncias em *quale*).¹²¹ No entanto, Abelardo diz que a TICV contradiz Boécio, pois, segundo essa teoria, os acidentes frequentemente predicam-se das substâncias em *quid*. A consequência disso, nota Abelardo, é que a definição de gênero (isto é, *predicar-se de muitos, diferentes em espécie, em quid*) também se aplicaria aos acidentes. Assim, “em *quid*” – que é colocado na definição de gênero com a finalidade de excluir dessa definição os acidentes – deixaria de

¹¹⁹ Para análise deste argumento, cf. também TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 124-126; KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 228-229; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 209-210.

¹²⁰ Como mencionamos antes, a definição de gênero é composta por três diferenças. 1.^a) *Predica-se de muitos*: diferencia a definição de gênero da definição de indivíduo, pois o indivíduo predica-se de apenas um, 2.^a) *predica-se de espécies diferentes* diferencia a definição de gênero da definição de espécie, pois a espécie predica-se de diferentes em número e 3.^a) *predica-se em quid* diferencia a definição de gênero da definição de acidente, pois o acidente predica-se em *quale*.

¹²¹ BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p. 196, 7-9: “O gênero também difere da diferença e do acidente, pois se predica <de algo> em *quid* (isto é, predica-se do que <algo> é); aqueles (isto é, acidente e diferença) denominam-no em *quale* (isto é, qual ele é, de que qualidade), como se diz”, “*Item genus a differentia et accidenti differt, quod in eo quod quid sit praedicatur; illa enim in eo quod quale sit appellatur, ut dictum est*”. PORFÍRIO, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, pp. 7.21 - 8.1: “De fato, o gênero difere da diferença e dos acidentes comuns, pois estes, ainda que se prediquem de muitos e diferentes em espécie, não se predicam deles em algo (*quid*), mas em algo qualificado (*quid quale*).”; “*a differentia uero et ab his quae communiter sunt accidentibus differt genus quoniam, etsi de pluribus et differentibus specie praedicantur differentiae et communiter accidentia, sed non in eo quod quid sit praedicantur, sed in eo quod quale quid sit*”.

cumprir o seu papel, pois, segundo a TICV, também os acidentes predicam-se em *quid*. Eis como Abelardo introduz essa dificuldade:

E o que acontece com o que diz Boécio: a última diferença (isto é, “predicar-se em *quid*”) é colocada <na definição de gênero> para excluir <dela> os acidentes –, quando <conforme a TICV> os acidentes frequentemente possuem o predicar-se em *quid* no que concerne às substâncias?

Quid enim est quod ait Boethius illam ultimam differentiam, scilicet *praedicari in quid*, poni ad exclusionem accidentium, cum accidentia saepe de substantiis in *quid* praedicari habeant? LNPS 520.5-9

Enquanto que, no primeiro argumento de Abelardo contra a TICV (2.2.2.3), sua censura se dirige à confusão criada pela teoria entre o gênero e o indivíduo – pois, segundo ela, tanto o gênero quanto o indivíduo predicam-se de muitos –, agora, neste terceiro argumento, sua censura se dirige contra a confusão que a TICV cria entre o gênero e o acidente – pois ambos, conforme a teoria, predicam-se das substâncias em *quid*.

Vejamos porque a TICV confunde as definições de gênero com a do acidente. Segundo a teoria, as matérias e formas das coisas são essencialmente distintas umas das outras, isto é, são individuais. Sócrates, assim, é dito um indivíduo porque a sua matéria, isto é, a sua substância, é distinta de todas as demais. A forma accidental da individualidade que nele se encontra, também é essencialmente individual, assim como sua matéria. Portanto, o adjetivo *individuum* também se aplicaria a essa forma. A definição de acidente, que é predicar-se de indivíduos de diferentes espécies em *quale*, sofreria assim uma alteração, e ficaria igual à do gênero: predicar-se de diferentes espécies em *quid*. O que contradiz Boécio. Eis o restante da dificuldade:

Pois, segundo eles <TICV>, a individualidade seria uma forma, que está presente acidentalmente em todas as coisas individuais; assim, está acidentalmente presente também nesta individualidade,

Nam secundum eos individualitas sit quaedam forma, quae in omnibus rebus individualibus accidentaliter inest; itaque et huic individualitati per accidens inest, cum scilicet haec (correção sugerida por

visto que esta individualidade é dita um indivíduo, e, deste modo, também Sócrates <é dito um indivíduo>. Não obstante, a individualidade predica-se desta individualidade em *quid*.

Iwakuma; Geyer traz: *cum secundum hoc) indiuidualitas indiuiduum dicitur, quomodo et Socrates. Nec tamen minus indiuidualitas de hac indiuidualitate praedicatur in quid.* LI 520, 9-14

2.2.2.4. Quarto argumento contra a TICV¹²²: predicar-se segundo a essência e por adjacência conflitam com certas regras de argumentação – LNPS 520.15 – 520.27 e 520.29-33

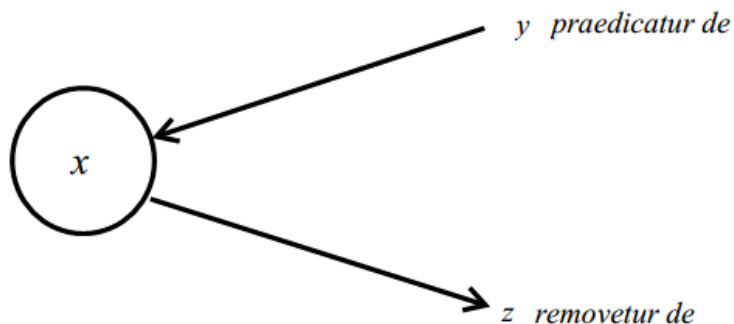
O quarto argumento de Abelardo contra a TICV levanta a seguinte dificuldade: se os universais devem ser atribuídos às coisas, como defende TICV, de que maneira certas regras de argumentação, tal como “se um oposto é predicado de algo, o oposto daquele é removido do mesmo”, poderiam continuar a ser verdadeiras? Afinal, a TICV defende que dois opostos, o particular e universal, se encontram em um mesmo indivíduo. Esse argumento consta de apenas uma dificuldade, sem resposta por parte da TICV. Eis como ela é introduzida:

Além do mais, visto que eles (TICV) tomam a predicação como sendo tanto segundo a essência quanto por adjacência, de que maneira eles entendem as verdadeiras regras da argumentação, tal como esta: se um oposto predica-se de algo, o oposto daquele remove-se deste?

Praeterea cum praedicationem in rebus tam secundum essentiam quam secundum adiacentiam accipiunt, quomodo regulas argumentorum ueras intelligunt? Veluti istam: Si aliquid oppositum praedicatur de aliquo, oppositum illius remouetur ab eodem LI 520.15-19

Esquemáticamente, temos:

¹²² Para análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 232-234; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 210-212. A estudiosa menciona que é pequena a bibliografia sobre este argumento.



- y é oposto a z; se y predica-se x, z é removido de x.

(Fig. 46)

Abelardo argumenta ainda que, mesmo que a TICV entenda que a predicação possa se dar em essência ou adjacência¹²³, tal regra continuaria inválida. Pois, se a regra fosse assim reformulada,

- “Se um oposto é atribuído a uma coisa *por um certo tipo de predicação*, o oposto daquele é removido dessa (coisa) *por um certo tipo de predicação*”,

ela (a regra) seria muito abrangente e falível – conclui Abelardo – pois, por ela assim reformulada, não se poderá confirmar nem mesmo que um indivíduo “é um homem, portanto não é uma pedra”. Eis esse passo da dificuldade:

Pois se entendem que “se uma coisa oposta convém a <isto é, predica-se de>¹²⁴ algo por meio de algum tipo de predicação, algo oposto é removido dela por meio de algum tipo de

Si enim ita intelligant eam quod si una res opposita conuenit alicui aliqua praedicatione, aliquod oppositum remouetur ab ea aliqua praedicatione, nulla argumentatione hoc confirmari

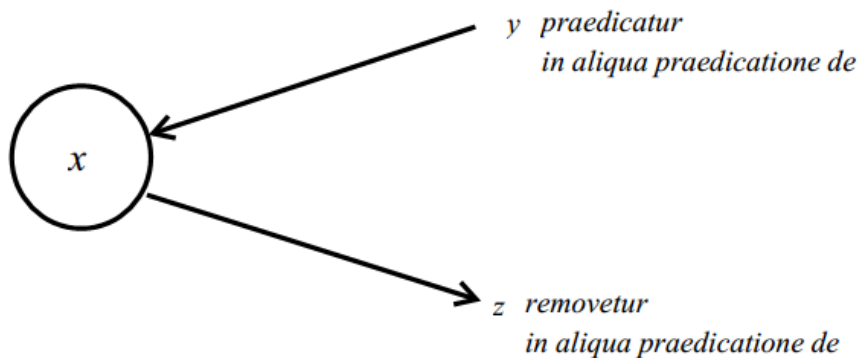
¹²³ Para um estudo desses dois tipos de predicação em textos do século XII, cf. ROSIER-CATACH, I. Les controverses-grammaticales sur la signification des paronymes au début du douzième siècle. In: ERISMANN, C. e SCHNIEWIND, A. (eds.). *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles, offertes à Alain de Libera*. Paris, Vrin, 2008, pp. 103-125.

¹²⁴ O termo “conuenit”, nas passagens deste argumento, é usado em outro sentido, distinto daquele que vem sendo usado no tratamento da TICV (isto é, quando dois indivíduos distintos *convergem* em uma mesma indiferença). No sentido aqui utilizado, dizer que um predicado *convém* a um sujeito equivale a dizer que um predicado *predica-se de* um sujeito.

predicação”, nenhum argumento pode ser confirmado por isso, nem mesmo este: “é homem, portanto não é pedra”. Pois não se deve aceitar que, se removido por algum tipo de predicação, que seja então por essa <isto é, por predicações de mesmo tipo, no caso, essenciais>.

potest, nec etiam ista: “Est homo, ergo non est lapis”. [Iwakuma e Tarlazzi¹²⁵ *suprimem da linha 23 a 29, por considerarem que o trecho está truncado e espúrio, não fazendo parte desta dificuldade*] Non enim est concedendum quod si in aliqua praedicatione remouetur, ideo in hac. LNPS 520.19-23 e 520.29-31

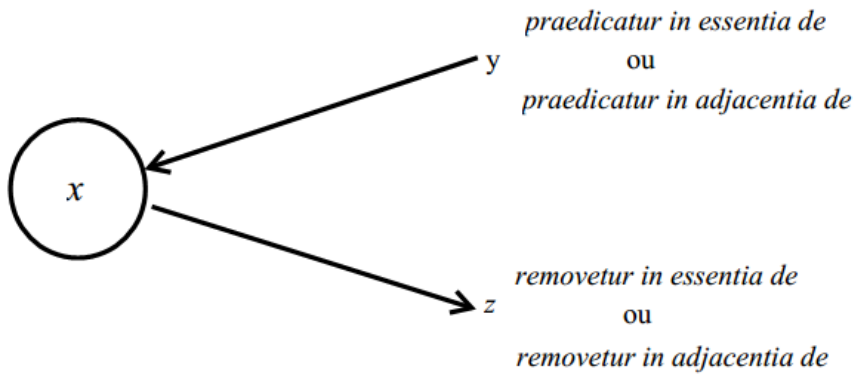
Vejamos esquematicamente como a regra assim reformulada encontra-se disposta e quais são os desdobramentos dela, para entender a conclusão a que chega Abelardo. Conforme a reformulação (“Se um oposto é atribuído a uma coisa *por um certo tipo de predicação*, o oposto daquele é removido dessa (coisa) *por um certo tipo de predicação*”), temos:



(Fig. 47)

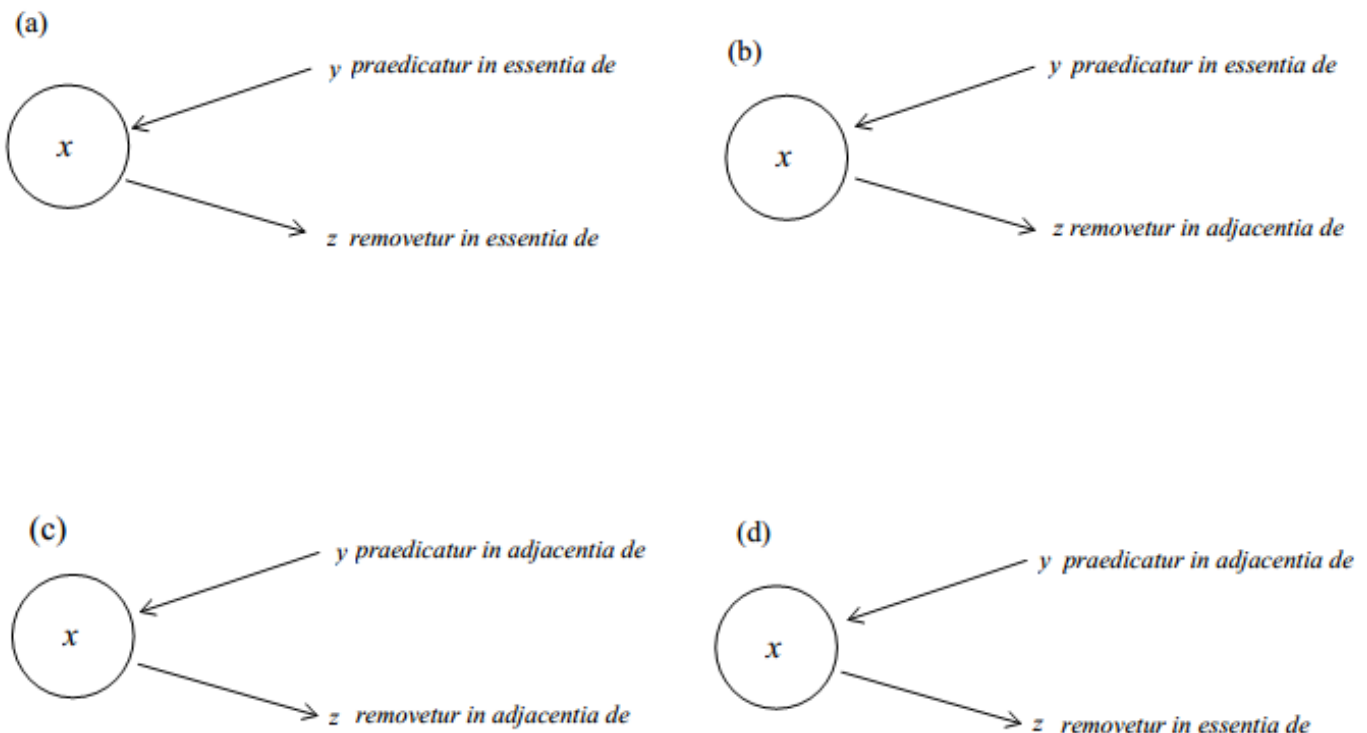
Uma vez que predicar-se *in aliqua praedicatione* pode ser tanto predicar-se *in adjacentia* quanto *in essentia*, tem-se o seguinte desdobramento:

¹²⁵ Cf. TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 211.



(Fig. 48)

Isto é, *y predica-se de x segundo a essência* ou *y predica-se de x por adjacência* e *z é removido de x segundo a essência* ou *z é removido de x por adjacência*. Visto que *x* pode receber *y*, isto é, um dos opostos, via um tipo de predicação, e ter *z* removido, isto é, o outro oposto, por outro tipo de predicação, essas possibilidades cruzam-se e é-se levado aos prováveis desdobramentos da regra:



(Fig. 49)

Quando se afirma que “é um homem, portanto não é uma pedra”, tem-se que *y* (homem) predica-se de *x* (algo, isto é, um substrato) segundo a essência, e *z* (pedra) é

removido de x segundo a essência. Assim, para que a regra possa ser aplicada à proposição em questão, mostrando-se verdadeira, ela teria de ser apenas o que está estipulado na possibilidade (a). Porém, com a indeterminação do pronome *aliqua* ligado a *praedicatione* – que é como TICV formula a regra –, ela se torna muito abrangente e permite também as possibilidades (b), (c) e (d). Portanto, assim reformulada, a regra é falha.

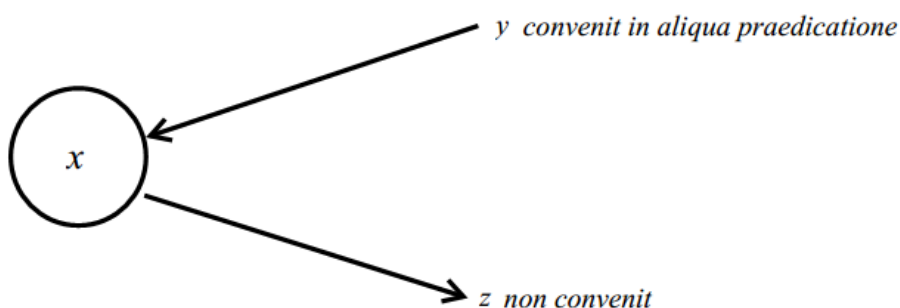
Abelardo desenvolve essa dificuldade, e diz que – uma vez que a regra em questão é “se um oposto é predicado de algo, o oposto daquele é removido do mesmo” e que a predicação pode se dar tanto em essência como por adjacência – TICV poderia reformulá-la também desta maneira:

- Se um oposto é atribuído (*conuenit*) a algo por um certo tipo de predicação, o oposto daquele não é atribuído a esse (*i.e.*, a algo)

Mas se a entendermos <regra> de outra maneira, a saber: se uma coisa oposta convém a algo <isto é, predica-se de algo> por meio de algum tipo de predicação, o outro oposto não convirá àquela <isto é, não se predicará dela>. Então, evidentemente, <tal regra> é falsa.

Si autem aliter accipimus - hoc modo scilicet: si aliqua res opposita conueniat alicui aliqua praedicatione, alterum oppositum non conuenit illi -- tunc plane falsa. LNPS 520.31-33

Esquemáticamente, podemos representar essa segunda forma de reformular a regra da seguinte maneira:



onde, y e z são opostos, e se y se predica de (*conuenit*) x por algum dos dois tipos de predicação (*in aliqua praedicatione*), z , que é oposto de y , será removido (*non conuenit*) de x .

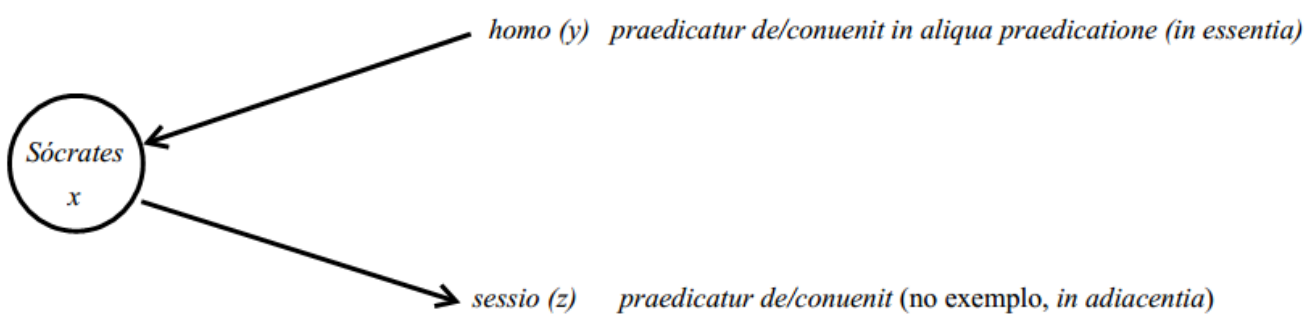
(Fig. 50)

Abelardo, entretanto, aponta que, se entendida dessa maneira, a regra também se mostra falsa. Pois *homem* (y) e *estar sentado* (*sessio*) (z) são opostos em espécie, isto é, são de espécies diferentes – *estar sentado* é um acidente e *homem* é uma espécie – e podem, no entanto, se predicar de uma coisa (x), sem que a predicação de um leve à remoção do outro, pois pode-se perfeitamente afirmar que *Sócrates é homem* e que *Sócrates está sentado*. Ao se atribuir a ele a espécie *homem*, necessariamente não se remove dele algo oposto, como o acidente *estar sentado*. Ambos podem predicar-se de homem. A atribuição de um não exige a remoção do outro. (A predicação do primeiro se dá *segundo a essência*, a do segundo, *por adjacência*). Eis a sequência do texto com esse exemplo:

De fato, o estar sentado e homem são espécies opostas; no entanto, o estar sentado não deixa de predicar-se por adjacência daquilo de que homem predica-se segundo a essência.

Quippe sessio et homo sunt oppositae species, et tamen sessio non ideo minus habet praedicari in adiacentia de illo de quo praedicatur homo in essentia. LNPS 520.24-27

Esquemáticamente, podemos representar a passagem da seguinte maneira:



(Fig. 51)

Temos então que *homo* predica-se de *Sócrates*, e o oposto (em espécie) de *homo*, isto é, *sessio*, não é removido dele.

Portanto, o fato de a *TICV* compreender que a predicação se dá nas coisas (*in rebus*), e que ela pode se dar *segundo a essência* ou *por adjacência*, faz com que a regra de argumentação “se um oposto é predicado de algo, o oposto daquele é removido do mesmo” perca a sua validade.

2.2.2.5. Quinto argumento contra a *TICV*¹²⁶: os universais não se predicam segundo a essência nem por adjacência – LNPS 520.28 - 521.17

O quinto argumento de Abelardo contra a *TICV* volta a enfocar a definição de gênero (como o primeiro e terceiro argumento), no entanto questionando agora como a teoria em questão explica tão-somente o *predicar-se* que consta na definição de gênero. Uma vez que “o *predicar-se*” é compreendido de dois modos, isto é, segundo a essência e por adjacência, e que ela se dá nas coisas (*in rebus*), de que maneira a *TICV* o explica? Este argumento é composto por quatro dificuldades formuladas por parte Abelardo, sendo que à terceira delas há uma resposta por parte da *TICV*, seguida da refutação de Abelardo. Eis a introdução do argumento:

Além disso, uma vez que se entende *predicar-se* de dois modos, questiona-se por qual deles ele é entendido na definição de gênero. Isto é, *predicar-se* é entendido segundo a essência ou por adjacência?

Amplius. Cum *praedicari* duobus modis accipiatur, quaeritur quomodo in definitione generis accipiatur. (as linhas 29 a 33 da edição do texto de Geyer são suprimidas deste argumento por Tarlazzi¹²⁷ e Iwakuma; os quais seguimos) utrum scilicet *praedicari* <accipiatur> in essentia uel in adiacentia. LNPS 520.28-29 e 520.33-35

Abelardo menciona as quatro maneiras pelas quais a predicação segundo a essência ou por adjacência poderia ocorrer conforme a *TICV*, e formula uma dificuldade contra cada uma delas. Essas quatro maneiras são as seguintes:

¹²⁶ Para análise deste argumento, cf. também KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol. I, pp. 232-234; TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, pp. 212-214. A estudiosa menciona que a bibliografia sobre este argumento é pequena.

¹²⁷ Cf. TARLAZZI, *Il secondo realismo del XII secolo*, p. 212.

- 1) a predicação deve ser entendida como sendo uma predicação exclusivamente *segundo a essência*;
- 2) a predicação deve ser entendida como sendo uma predicação exclusivamente *por adjacência*;
- 3) a predicação deve ser entendida *lato sensu*, como sendo *segundo a essência e por adjacência*;
- 4) a predicação deve ser entendida como sendo ou *segundo a essência* ou *por adjacência*.

Vejamos portanto as quatro dificuldades levantadas por Abelardo contra essas quatro maneiras de reformular a regra em questão no que concerne o *predicar-se*.

Na primeira dificuldade, Abelardo aponta que, se os partidários de tal teoria afirmarem que a predicação deve ser entendida apenas e exclusivamente por *predicar-se segundo a essência*, eles erram, pois, compreendendo a predicação dessa maneira, seria redundante constar também, na definição de gênero, a determinação *em quid*. Afinal, *predicar-se em quid* e *predicar-se segundo a essência* equivalem, pois ambas as determinações indicam que o gênero, ao *predicar-se* da substância, mostra *o quê (quid)* é a substância, isto é, revela-a *no que diz respeito à sua essência*. Por exemplo, *animal* predica-se mostrando *o quê (quid)* cada espécie, das quais ele (o gênero) se predica, é em essência. *Animal é o quê (quid)* as espécies *homem, cão e cavalo* são *conforme a essência* delas. Seria, portanto, desnecessário e redundante afirmar que o gênero *predica-se segundo a essência*, pois essa determinação já está indicada pela terceira diferença que consta na definição de gênero, isto é, que ele *predica-se em quid*. Apresentada de maneira breve por Abelardo, eis a dificuldade:

Se é entendido por *predicar-se segundo a essência*, não há motivo para se colocar em *quid* na definição.

Si autem pro *praedicari in essentia* accipitur, pro nihilo in eadem definitione supponitur in quid. LNPS 520.34-36

Na segunda dificuldade, Abelardo nota que, se os partidários de TICV afirmarem que o *predicar-se* deve ser entendido como *predicar-se por adjacência*, eles novamente incorrem em erro, pois nem todo gênero *predica-se por adjacência*. Tome-se, por exemplo, o gênero *corpo* e o gênero *substância*, pensados conforme a “árvore” de Porfírio. Segundo essa, o

gênero *corpo* recebe a forma da *animalidade* (uma diferença) e produz um gênero subalterno, isto é, o gênero *animal*. Esse gênero *animal* predica-se por adjacência da *animalidade*, isto é, da forma da *animalidade* que o gênero *corpo* recebeu para produzir o gênero *animal*¹²⁸. O gênero *substância*, por sua vez, em razão de se encontrar no “topo da árvore” de Porfírio, não possui nenhum gênero que lhe seja anterior e que poderia ter recebido uma forma (isto é, uma diferença) para produzi-lo. O gênero supremo *substância*, portanto, não poderia predicar-se por adjacência de uma forma implicada em sua geração, uma vez que essa forma não existe. Não ocorre com o gênero *substância* o mesmo que ocorre com o gênero *animal*, isto é, o gênero *animal* é gerado porque o gênero *corpo*, que ocupa um lugar acima dele na “árvore”, recebeu uma forma, a *animalidade*. Não havendo acima do gênero *substância* outro gênero que tenha recebido uma forma para produzi-lo, o gênero *substância* não se predica por adjacência de forma alguma, tal como ocorre com o gênero *animal*, que se predica por adjacência da forma da *animalidade*. Portanto, é falso afirmar, como faz a TICV, que se deve entender o *predicar-se* que consta na definição de gênero como *predicar-se por adjacência*, pois nem todo gênero – a exemplo do gênero *substância* – predica-se por adjacência. Eis a dificuldade formulada de maneira breve por Abelardo:

Se é entendido como *predicar-se por adjacência*, <isso> não convém a todo gênero, visto que nem todo gênero tem <a característica de> predicar-se por adjacência.

Si uero pro 'praedicari in adiacentia', non omni generi conuenit, cum omne genus non habeat praedicari in adiacentia. LNPS 520.36-38

Na terceira dificuldade, Abelardo escreve que, se a teoria em questão afirmar que a predicação deve ser tomada em sentido lato, isto é, tanto segundo a essência quanto por adjacência, é-se levado a admitir que um acidente individual predica-se de muitos (*pluribus*). O que é falso, pois um indivíduo (*aliquid indiuiduum*) não pode predicar-se de mais de um. Como exemplo, Abelardo menciona a brancura particular de Sócrates, que se predica de si mesma segundo a essência (uma vez que o acidente particular da brancura que está em Sócrates é dito *esta brancura*) e de Sócrates por adjacência (uma vez que Sócrates é dito *branco* em razão *desta brancura* particular que nele existe). Portanto, a predicação não poderia ser compreendida em sentido lato, isto é, segundo a essência e por adjacência, pois

¹²⁸ Cf. ROSIER-CATACH, I. *Les controverses-grammaticales sur la signification des paronymes au début du douzième siècle*, pp. 103-125.

isso levaria à conclusão de que também os acidentes particulares predicam-se de muitos – o que é absurdo. Eis a dificuldade de Abelardo:

Portanto, é necessário que se entenda em sentido lato, isto é, por predicar-se tanto em essência quanto em adjacência. E quando esta brancura predicar-se de si em essência e de Sócrates em adjacência, de tal modo que se predique de mais de um, e assim algo que é um indivíduo <isto é, a brancura> predica-se de mais de um – o que é falso.

Oportet igitur ut large accipiatur, tam scilicet pro *praedicari in essentia quam in adiacentia*. Et cum haec albedo de se in essentia praedicetur et de Socrate in adiacentia, utique de pluribus praedicatur, et ita aliquod indiuiduum de pluribus praedicatur – quod falsum est. LNPS 520.38-521.2

No entanto, Abelardo pondera, se os partidários dessa posição responderem que Porfírio excluiu a característica de *predicar-se de muitos* apenas das substâncias particulares, tais como *este homem, este animal* etc., mas não dos acidentes particulares, tal como *esta brancura* – resposta essa que satisfaria a dificuldade acima – eles cometeriam um novo erro.

A refutação de Abelardo à resposta da TICV se apoia em uma passagem do texto de Porfírio, onde este nota que *o acidente comum predica-se de muitos*¹²⁹. Se Porfírio quisesse dizer que os acidentes, de maneira geral, isto é, tanto os comuns quanto os particulares, predicam-se de muitos – como sustenta a TICV – ele não teria especificado apenas *comum* em seu texto. Ao especificar que é o acidente *comum* que se predica de muitos, Porfírio exclui que o acidente particular também o faça. Se ele quisesse indicar que ambos os acidentes, isto é, tanto o comum quanto o particular, predicam-se de muitos, ele não teria especificado que apenas o (acidente) comum o faz – mas teria omitido essa especificação e

¹²⁹ PORFÍRIO. *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, p. 7, 21 - 8, 1: “Mas o gênero distingue-se da diferença e destes acidentes que são comuns, porque, ainda que as diferenças e os acidentes comuns prediquem-se de muitos, eles não se predicam no que é, mas no como é”, “*a differentia uero et ab his quae communiter sunt accidentibus differt genus quoniam, etsi de pluribus et differentibus specie praedicantur differentiae et communiter accidentia, sed non in eo quod sit praedicantur, sed in eo quod quale quid sit*”. “*Communiter accidentia*” significa “acidentes comuns”, isto é, que se predicam de muitos indivíduos, em oposição aos acidentes particulares, que se predicam de um só. Assim entende A. de Libera, “Enfin, le genre diffère de la différence et des accidents communs, en ce que, bien que les différences aussi bien que les accidents communs se prédisent de plusieurs (...)”. PORFÍRIO, *Isagoge*. Ed. e trad. de Alain de Libera e Philippe Segonds. Paris, Vrin, 1998, p. 4, 10. Cf. também aí a nota 25, para as traduções de Tricot, “qui ont des caractères communs”, e de Warren, “that occur jointly in many”.

escrito simplesmente que *o acidente predica-se de muitos*, dando a entender assim que ambos, o particular e o comum, o fazem. Portanto, a resposta da TICV não procede. Eis tal resposta de TICV e a refutação que Abelardo faz dela:

E se alguém disser que Porfírio não exclui os acidentes particulares <do *predicar-se de muitos segundo a essência e por adjacência*>, mas apenas as substâncias particulares, <Abelardo refuta:> isso se mostra um erro evidente, pois Porfírio depois acrescenta: <o gênero> *difere dos acidentes comuns e da diferença* etc. Pois não haveria razão para Porfírio especificar *comuns*, se atribuísse o *predicar-se de muitos* igualmente a todos <isto é, aos acidentes particulares e aos acidentes comuns>.

Quod si quis dicat a Porphyrio non esse exclusiva particularia accidentia sed particulares substantias, plano conuincatur errore ex eo quod post subditur: “<A> differentia uero et ab his quae communiter sunt accidentibus” etc., quod nihilo communia determinaret, si aeque omnibus praedicari de pluribus concederet. LNPS 521.3-8

A quarta dificuldade dirige-se contra aqueles que, defendendo a TICV, afirmam que a predicação pode ocorrer ou *segundo a essência* ou *por adjacência* (isto é, se ocorrer conforme uma, não ocorrerá conforme a outra). Abelardo pondera que essa maneira de explicar a predicação também é problemática, pois, se for observada a segunda diferença que consta na definição de gênero (isto é, *o gênero predica-se de muitos, diferentes em espécie*), não se poderá mais, por meio da definição de gênero, distingui-lo da espécie especialíssima e do próprio, pois a mesma definição se aplicaria aos três. Vejamos a definição de gênero reformulada pela TICV, objeto da quarta dificuldade de Abelardo:

- “predica-se de muitos, diferentes em espécie, ou por adjacência ou segundo a essência”.

Essa definição, como dizíamos, poderá aplicar-se também à espécie especialíssima e ao próprio. Por exemplo, a brancura, que é uma espécie especialíssima¹³⁰, predica-se de muitos, diferentes em espécie, em um dos dois modos, isto é, *por adjacência*, tal como do

¹³⁰ Porfírio, na *Isagoge*, diz que o branco é espécie do gênero cor. PORFÍRIO, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*.8,19-22: “Mas também se diz espécie aquela que está sob um definido gênero, segundo a qual costumamos dizer que homem é espécie de animal, porque animal é o gênero, que branco é espécie de cor, e que triângulo é espécie de figura”, “*Dicitur autem species et ea quae est sub adsignato genere, secundum quam solemus dicere hominem quidem speciem animalis cum sit genus animal, album autem coloris speciem, triangulum vero figurae speciem*”. Abelardo, nesta passagem, refere-se ao branco como espécie especialíssima porque sob ele não há nenhuma outra espécie, só indivíduos, que são por ele informados.

cisne e da pérola. Isto é, tanto o cisne quanto a pérola, duas espécies diferentes, são ditos *brancos*, porque a brancura se predica de ambos por adjacência. Da mesma maneira, a racionalidade, que é própria dos homens e de Deus, predica-se *por adjacência* de ambos (por isso ambos são ditos *racionais*), isto é, de muitos, que são de diferentes espécies. Vê-se, portanto, que a definição de gênero reformulada como tal (isto é, predica-se de muitos, diferentes em espécie, ou *por adjacência* ou *segundo a essência*) não pode ser aceita, pois ela acabaria por confundir o gênero com a espécie especialíssima e com o próprio. Eis a dificuldade de Abelardo:

Há alguns que, excluindo os nomes particulares, assim determinam: que de um único e mesmo modo <o gênero> predica-se de muitos, isto é, segundo a essência ou por adjacência. Mas, depois de tal solução, eu ainda pergunto sobre a segunda diferença <da definição> de gênero, que é “que diferem em espécie” <isto é, predicar-se de muitos que diferem em espécie>. De que modo ela <a segunda diferença da definição> distinguiria, <da definição de gênero>, <a definição de> espécie especialíssima e próprio, visto que a brancura, de um único modo, isto é, por adjacência, predica-se dos que diferem em espécie, tal como o cisne e a pérola, e a racionalidade, de deus e de homem.

Sunt quidam qui cum nomina particularia excludant, ita determinant: quod uno et eodem modo de pluribus praedicatur scilicet ut uel in essentia uel in adiacentia. Sed etiam post istam solutionem quaero de secunda differentia generis: quod praedicatur de pluribus differentibus specie, quomodo ad exclusionem specialissimorum et propriorum <ualeat>, cum albedo uno praedicationis modo, scilicet in adiacentia, de differentibus specie praedicetur, utpote de cygno et de margarita, et rationalitas de deo et de homine. LNPS 521.9-17

Portanto, a partir das quatro dificuldades, percebe-se que os universais não podem ser atribuídos às coisas, como defende TICV, pois eles não poderiam predicar-se delas nem segundo a essência nem por adjacência.

Capítulo 3: A Teoria nominalista de Abelardo sobre os universais (TNA)¹³¹

¹³¹ Para um estudo sobre o problema dos universais em Abelardo na LI 16.19 - 19.13, cf. BERTELLONI, F. “Pars construens”. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la Logica “Ingredientibus” (1ª. parte)”. *Patristica et Mediaevalia*, 8, 1987, pp. 39-60; TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 140-142. Lembramos que referimos à teoria nominalista de Abelardo pela abreviatura TNA.

Depois de ter mostrado que logicamente não é possível argumentar que o universal seja uma coisa – tanto essencialmente (contra TEM) quanto indiferentemente (contra TICL e TICV) –, Abelardo passa a investigar a segunda alternativa que a princípio levantara, isto é, a de que os universais são palavras.¹³² É por isso que, como mencionamos, denominamos a sua teoria nominalista, pois, com o termo indica, ela afirma que os universais são nomes ou palavras. Nosso interesse, neste capítulo, é abordar o *status* dos indivíduos e intelecção que as palavras universais produzem no espírito de que as ouve. Quanto ao *status*, poderemos aqui demonstrar a primeira hipótese de nossa tese, isto é, a de que ele desempenha um papel equivalente ao da *res* universal nas doutrinas realistas, ou seja, o *status* é aquilo em que os indivíduos convergem – com a diferença de que, segundo TNA, ele não é uma coisa (*res*). Quanto à intelecção, trataremos aqui da segunda hipótese de nossa tese, isto é, que na LI e na LNPS Abelardo desenvolve apenas uma teoria sobre a significação que as palavras universais possuem, apesar de utilizar argumentos diferentes ao fazê-lo.¹³³ Para isso, na primeira parte deste capítulo (3.1), analisamos a intelecção significada pela palavra universal na LI, para, na segunda parte dele (3.2), compará-la à análise do mesmo tema na LNPS. Passemos, pois, à solução de Abelardo para o problema dos universais na LI.

3.1. A TNA na *Logica “Ingredientibus”*

Abelardo parte de elementos básicos da significação das palavras, consideradas sob o ponto de vista do dialético (3.1.1 e 3.1.3), tratando da definição dos universais aplicada às palavras (3.1.2), para chegar ao principal problema a ser resolvido por sua teoria: uma vez que não há coisa alguma comum na realidade, como as palavras universais poderiam ter um significado? Ademais, seria a intelecção gerada por elas vazia, uma vez que isso que ela concebe não corresponde à coisa alguma na realidade (3.1.4)? Para solucionar essas

¹³² Abelardo utiliza os termos latinos *vox*, *vocabulum*, *nomen* e *sermo* para referir-se aos universais. Na LNPS, no entanto, o termo *uox* é utilizado para designar apenas a emissão vocal ou sonora sem significado convencional, e os termos *sermo*, *uocabulum* e *nomen* para designar o som dotado de significado, adquirido após a palavra ser imposta a uma coisa. Em nosso texto, demos preferência ao uso do termo “palavra” e “nome” para traduzir os referidos termos latinos. Além de nome, optamos também por “palavra” porque também os verbos, como Abelardo mencionará, são universais, e o termo “nome” não inclui verbos. No entanto, em boa parte de nosso texto, usamos o termo “palavra” como sinônimo de “nome”. Para os sentidos distintos dos termos *uox* e *sermo/nomen/uocabulum* na LNPS, e para a unidade de sentido deles na LI, cf. MARENBOON, J. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997c pp. 176-181, principalmente nota 10 da p. 178; TWEEDALE, M., TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 141-142; BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M. T e PARODI, M. *Storia della Filosofia Medievale*, p. 170 e WENIN, C. La signification des universaux chez Abélard. *Revue Philosophique de Louvain*, 80, 1982, p. 426.

¹³³ Como mencionamos na Introdução desta tese, cf. nota 11.

perguntas, Abelardo tratará do *status* dos indivíduos e da imagem comum concebida pela intelecção (3.1.5). Em seguida, tratará do processo de abstração, que permite às palavras universais terem um significado (3.1.6). Enfim, Abelardo apresentará as suas respostas ao questionário de Porfírio (3.1.7.1), origem dos problemas sobre os universais, e tratará dos elementos que lhe permitiram dar essas respostas (3.1.8 e 3.1.9). Em seguida, analisamos esses tópicos, tendo em vista a solução das duas hipóteses colocadas por nossa tese.

3.1.1. Distinção entre gramática e dialética: nomes apelativos, próprios, universais e particulares

Para expor a sua teoria, Abelardo a princípio compara as divisões que o gramático e dialético fazem a respeito das palavras. Aquele as divide entre próprias e apelativas (ou comuns); e este, entre particulares e universais. A divisão que fazem, a princípio, se assemelha. Para o dialético, um nome universal é aquele que se predica de muitos, tal como a palavra “homem”, que se predica dos nomes *Sócrates*, *Platão*, *Cícero* etc., e um nome particular é aquele que se predica de apenas um, tal como o nome “Sócrates”. Além disso, a capacidade que a palavra universal tem de “predicar-se de muitos” decorre de sua criação e imposição a um indivíduo. É por ter sido criada e imposta conforme a natureza do indivíduo que ela é capaz de se predicar de todos os demais indivíduos que possuam a mesma natureza. Ademais, para evitar um possível contra-argumento à distinção que faz entre nomes particulares e universais, Abelardo lembra que, como Prisciano nota¹³⁴, um nome próprio, tal como “Sócrates”, não se predica de muitos no caso de muitos indivíduos se chamarem “Sócrates”. O que de fato aí ocorre é que muitos nomes distintos encontram-se na mesma emissão sonora (*vox*). Isto é, um mesmo som, por exemplo, a emissão sonora que ocorre quando se diz “Sócrates”, contém em si muitos nomes, distintos no que diz respeito ao significado. O nome “Sócrates”, por exemplo, quando significa o filho de Sofronisco, é distinto do nome “Sócrates”, quando significa o rei da Bitínia. Uma vez que significados diferentes se encontram na mesma emissão vocal, o nome é equívoco. Eis a passagem:

¹³⁴ PRISCIANO. *Institutionum grammaticarum libri XVIII*. Ed. M. Hertz, 2 vols. Teubner, Leipzig 1855-1859 (Grammatici latini, 2-3), vol II, livro XVII, p. 145, 22.

Agora, no entanto, apresentadas as razões pelas quais as coisas tomadas uma a uma e coletivamente não podem ser ditas universais no que concerne o predicar-se de muitos, resta desse modo que atribuamos a universalidade apenas às palavras.

Assim como certos nomes são ditos apelativos pelos gramáticos e outros são ditos próprios, certas expressões simples são ditas universais pelos dialéticos, outras são chamadas particulares, isto é, singulares.

Mas uma palavra universal é a que, a partir de sua criação, é capaz de se predicar de muitos, como a palavra *homem*, que aos nomes particulares dos homens é capaz de se unir conforme a natureza das coisas subjacentes, às quais ela foi imposta.

O nome singular, no entanto, é o que é capaz de se predicar de apenas um, tal como “Sócrates”, visto que é tomado como nome de apenas um. Se for tomado como <termo> equívoco, faz-se não um vocábulo, mas muitos, na significação. Por isso, lê-se em Prisciano: são encontrados muitos nomes em um som vocal.

Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res singillatim neque collectim acceptae uniuersales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi uniuersalitatem solis uocibus adscribamus.

Sicut igitur nominum quaedam appellatiua a grammaticis, quaedam propria dicuntur, ita a dialectis simplicium sermonum quidam uniuersales, quidam particulares, scilicet singulares, appellantur.

Est autem uniuersale uocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inuentione sua praedicari, ut hoc nomen 'homo', quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum.

Singulare uero est quod de uno solo praedicabile est, ut Socrates, cum unius tantum nomen accipitur. Si enim aequiuoce sumas, non uocabulum sed multa uocabula in significatione facis, quia scilicet iuxta Priscianum: Multa nomina in unam uocem incidunt. LI 16.19-32

3.1.2. A definição de universal aplicada às palavras

Uma vez que Abelardo investiga a possibilidade de os universais serem palavras, ele se põe a explicar como a definição de universal (isto é, “o que se predica de muitos”) aplicar-se-ia a elas.

Assim, ele nos diz que o termo “*quod*”, preposto na definição, revela que o universal é um nome simples, distinguindo-se assim de frases ou de orações, que são compostas por mais de uma palavra. Ademais, o “*quod*” também indica a unidade de significação do nome universal, o que o distingue do nome equívoco, que, como mencionado, significa vários indivíduos. A partir das duas características mencionadas, pode-se deduzir que, se a definição de universal se aplicasse a nomes equívocos e a frases, o pronome em questão deveria estar no plural, “*quae*”. Afinal, um nome equívoco é mais de um nome, e uma frase (tal como *animal*, *racional mortal*, que também se predica de muitos) contém mais de uma palavra.

Quanto ao termo “predicar-se”, Abelardo diz que ele mostra que a palavra universal é capaz de se unir (*coniungi*) a outra por meio do verbo “é”, tal como a palavra “homem”, por meio do verbo “é”, une-se a muitos nomes próprios (“Sócrates”, “Platão” etc). Além do mais, Abelardo lembra que Aristóteles apontara que outros verbos, como “corre” e “anda”, também possuem a capacidade de se copular a outros nomes¹³⁵, e que não há diferença em se dizer “corre” ou “está correndo”¹³⁶.

Por sua vez, o termo “de muitos” mostra que o nome universal denomina diversas coisas. É importante enfatizar isso, pois senão pode-se pensar que o nome *Sócrates* é um universal, pois se diz que “este homem é Sócrates”, “este músico é Sócrates”, “este branco é Sócrates” etc, quando de fato o que ocorre nesses casos é que o nome “Sócrates” tem sob ele apenas uma mesma coisa ou um mesmo indivíduo sujeito a ele. Este homem, este músico e este branco referem-se a uma mesma pessoa. Eis a passagem:

Uma vez o universal é descrito como o que se Cum ergo describitur uniuersale esse

¹³⁵ BOÉCIO, *Aristotelis liber Perihermeneias. Translatio Boethii*. p. 20, 5-7 (20a5-7): “nas proposições em que o verbo ‘é’ não se encontra, como quando se corre ou se anda, os verbos fazem o mesmo, tal como se o “é” lhes fosse acrescentado”; “his uero in quibus est non conuenit, ut in eo quod est currere vel ambulare, idem faciunt sic posita ac si est adderetur”

¹³⁶ *Idem*, p. 27, 3 (21b9) “pois não é diferente dizer ‘o homem caminha’ e ‘o homem é caminhante’”; “*nihil enim differt dicere 'hominem ambulare' vel 'hominem ambulante esse'*”.

predica de muitos, o “o que” preposto indica não só que é um vocábulo simples, para distingui-lo da frase, mas também a (sua) unidade de significação, para diferenciá-lo dos termos equívocos.

No entanto, apresentado o papel que “o que” desempenha colocado no início da definição de universal, consideremos diligentemente os outros dois (termos) que seguem, isto é, “predicar-se” e “de muitos”. “Predicar-se”, entretanto, é ser capaz de se unir verdadeiramente a algo pela força de enunciação do verbo substantivo presente <isto é, o verbo “é”>, tal como <a palavra> “homem” pode se unir verdadeiramente a diversos <nomes particulares> por meio do verbo substantivo. Além disso, os próprios verbos, tais como “corre” e “anda”, possuem a capacidade do verbo substantivo para copular. Daí, Aristóteles na segunda parte do *Sobre a interpretação* (cap. X, 20a 4-7) dizer: esses, nos quais o <verbo> “é” não se encontra, tal como em “correr” e “andar”, fazem o mesmo assim colocados, como se estivesse adicionado o <verbo> “é”. Além do mais, em nada difere “homem anda” de “homem está andando”.

E quando diz “de muitos”, toma os nomes que dizem respeito à diversidade daqueles que são nomeados. Se de outro modo fosse, “Sócrates” predicar-se-ia de muitos quando se diz: “este

quod de pluribus praedicatur, illud 'quod' praepositum non solum simplicitatem sermonis insinuat ad discretionem orationum, uerum etiam unitatem significationis ad discretionem aequiuocorum.

Ostense autem quid in definitione uniuersalis operetur illud 'quod' praemissum, duo alia quae sequuntur, scilicet 'praedicari' et 'de pluribus', diligenter consideremus. Est autem praedicari coniungibile esse alicui ueraciter uerbi enuntiationis uerbi substantiui praesentis, ut 'homo' diuersis per substantiuum uerbum uere potest coniungi. Ipsa etiam uerba, ut 'currit' et 'ambulat', de pluribus praedicata uim substantiui uerbi in copulando habent. Unde Aristoteles in *Perihermeneias* secundo: In his, inquit, in quibus 'est' non contingit, <ut> in eo quod currere et ambulare, idem faciunt sic posita, ac si 'est' adderetur. Et rursus: Nihil [est], inquit, differt hominem ambulare et hominem ambularem esse.

Quod autem ait 'de pluribus' colligit nomina quantum ad diuersitatem nominatorum. Alioquin Socrates de pluribus praedicaretur, cum dicitur:

homem é Sócrates”, “este animal é Sócrates”, “este branco é Sócrates”, “este músico é Sócrates”. De fato, esses nomes, ainda que sejam distintos na inteligência, têm uma mesma coisa subjacente.

'hic homo est Socrates, hoc animal est, hoc album, hoc musicum'. Quae quidem nomina etsi diuersa sint in intellectu, tamen rem subiectam penitus eandem habent. LI 16.32 – 17.11

3.1.3. Distinção entre gramática e dialética: a conjunção de predicação, de construção e a extensão dos termos universais e particulares

Abelardo diz também que a preocupação do gramático e do dialético é diferente no que diz respeito ao tipo de conjunção entre o sujeito e o predicado de uma proposição. O gramático atenta à conjunção de construção, e o dialético, à de predicação. A proposição “homem é pedra”, para um gramático, é adequada. Mas não para um dialético. A construção de predicação, com que o dialético se preocupa, tem por objetivo apresentar o *status*¹³⁷ da coisa que o predicado significa, isto é, apresentar tal como a coisa é. Enquanto o gramático atenta apenas para a correção gramatical, isto é, se a palavra no caso reto e nominativo está ligada ao verbo, o dialético atenta também para a natureza das coisas que a proposição une. A questão do *status*, sobre a qual elaboramos nossa tese, é introduzida por Abelardo no trecho em questão. O *status*, como Abelardo começa a indicar, desempenha um papel equivalente ao de natureza das coisas significadas por um nome comum ou universal. A natureza a ser mostrada pela proposição não é uma coisa (*res*), mas um *status*. Vejamos o trecho:

Nota, entretanto, que uma é a união de construção, a que os gramáticos atentam, e outra, a de predicação, que os dialéticos consideram. Pois, de acordo com a força da construção, “homem” e “pedra” podem muito bem estar unidos pelo verbo “é”, ou

Nota autem aliam esse coniunctionem constructionis quam attendunt grammatici, aliam praedicationis quam considerant dialectici. Nam secundum uim constructionis tam bene per 'est' coniungibilia sunt 'homo' et 'lapis' et

¹³⁷ Como mencionamos antes, as concepções de *status* abelardiana e da TICV diferem. Para as características do *status* em TICV, cf. 2.2.1.; para a noção de *status* em Abelardo cf. 3.1.5.1, principalmente letra E, onde comparamos as duas concepções.

qualquer <palavra no> caso reto, tal como “animal” e “homem” <na função de sujeito ou de predicativo do sujeito>, para expressar uma intelecção. Porém, não para apresentar o *status* de uma coisa. Assim, a união de construção é boa sempre que apresenta uma sentença acabada, seja ou não seja assim. Mas a união de predicação tratada aqui diz respeito à natureza das coisas e a demonstrar a verdade do *status* delas. Se alguém disser que *homem é pedra*, não faz uma construção cabível de *homem* ou de *pedra* em relação ao sentido do que quis mostrar, e não houve nenhum erro de gramática, ainda que aqui, quanto à força de enunciação, *pedra*, que se constrói como predicado, predique-se de *homem*. E, de acordo com isso, as orações categóricas falsas também possuem um termo predicado, que, no entanto, quanto à natureza das coisas, não é predicável dele (do termo sujeito). Ao definir o universal aqui, atentamos apenas para a força de predicação.

quilibet recti casus, sicut 'animal' et 'homo', quantum quidem ad manifestandum intellectum, non quantum ad ostendendum rei statum. Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, <quotiens> perfectam demonstrat sententiam, siue ita sit siue non. Praedicationis uero coniunctio quam hic accipimus ad rerum naturam pertinet et ad ueritatem status earum demonstrandam. Si quis ita dicat: Homo est lapis, non hominis uel lapidis congruam fecit constructionem ad sensum quem uoluit demonstrare, nec ullum uitium fuit grammaticae et licet quantum ad uim enuntiationis lapis hic praedicetur de homine, cui scilicet tamquam praedicatum construitur, secundum quod falsae quoque categoriae praedicatum terminum habent, in natura tamen rerum praedicabile de eo non est. Cuius tantum uim praedicationis hic attendimus dum uniuersale definimus. LI 17.12-28

Por um lado, portanto, Abelardo aproxima o gramático e o dialético, ao dizer que os nomes próprios e apelativos daquele assemelham-se aos nomes particulares e universais deste. Por outro, no entanto, ele os diferencia, ao mostrar que a preocupação de ambos em relação ao tipo de conjunção entre sujeito e predicado é diferente. Além disso, Abelardo acrescenta que gramáticos e dialéticos também discordam quanto à extensão e à quantidade dos termos apelativos, universais, próprios e particulares. A definição desses termos não é a mesma, e, por isso, a quantidade deles difere. Pois nem toda palavra universal é um nome apelativo, já que palavras universais, além de nomes (substantivos e adjetivos), incluem

também verbos e nomes indefinidos (como “não-homem”) – e estes, Prisciano não inclui na definição de nomes apelativos, nota Abelardo¹³⁸. Assim, existe uma maior quantidade de palavras universais do que de nomes apelativos. Já sob o ponto de vista dos casos gramaticais da língua latina, Abelardo diz que a quantidade dos termos apelativos excede a dos termos universais, assim como a dos termos próprios, a dos termos particulares. Afinal, em uma proposição, os termos particulares e universais só podem estar no caso nominativo (os demais casos, quando usados na proposição, têm apenas a importância secundária, ao se ligarem aos casos retos). Abelardo lembra que, por isso, Aristóteles sustentava não serem eles nomes, mas apenas casos de nomes¹³⁹, e que o interesse do dialético se volta apenas para eles ao elaborar enunciados, por meio dos quais constrói argumentos¹⁴⁰. O gramático, por sua vez, utiliza todos os casos dos nomes próprios e apelativos para elaborar uma frase ou oração. Eis a passagem:

No entanto, parece que o universal nunca é completamente o que o apelativo é, nem o <nome> singular o que o nome próprio é, mas que mutuamente se excedem. Pois o apelativo e o próprio contêm não apenas os casos retos, mas também os oblíquos, que não se predicam, e assim, na definição de universal, são excluídos, pelo “predicar-se”. Ainda, os oblíquos, por serem menos necessários à enunciação – que é, como

Videtur autem numquam prorsus uniuersale esse quod appellatiuum, nec singulare quod proprium nomen, sed inuicem excedentia sese et excessa. Nam appellatiuum et proprium non solum casus rectos continent uerum etiam obliquos qui praedicari non habent, atque ideo in definitione uniuersalis per 'praedicari' exclusi sunt; qui etiam obliqui, quia minus necessarii sunt ad enuntiationem -- quae

¹³⁸ PRISCIANO. *Institutionum grammaticarum libri XVIII*, vol. I, livro II, p. 58, 14: “Esta é a diferença entre os nome próprio e o apelativo: o nome apelativo é naturalmente comum a muitos, aos quais une a mesma substância, ou qualidade, ou quantidade genérica ou específica”; *Hoc autem interest inter proprium et appellatiuum quod appellatiuum naturaliter commune est multorum, quos eadem substantia siue qualitas siue quantitas generalis specialisue iungit*”.

¹³⁹ BOÉCIO, *Aristotelis liber Periermeneias. Translatio Boethii*, p. 6, 16-17 (16b1). “‘de Catão’, ‘para Catão’ e tais, não são nomes, mas casos de nome”; “‘Catonis’ autem uel ‘Catoni’ et quaecumque talia sunt non sunt nomina, sed casus nominis”.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 8, 8-15 (17a2-10): “mas nem toda <oração> é enuntiativa, mas aquela em que há o verdadeiro e o falso (...) E é necessário que toda oração enuntiativa seja <constituída> de um verbo e um caso <de nome>” *“enuntiativa uero non omnis, sed in qua uerum uel falsum inest (...) Necessesse est autem omnem orationem enuntiativam ex uerbo esse uel casu”*. Um enunciado ou oração enuntiativa é uma proposição constituída por palavras no nominativo, que pode ser verdadeira ou falsa (pode haver nela casos oblíquos, como “de Sócrates”, em “o livro de Sócrates”).

mostra Aristóteles, o objeto exclusivo da presente especulação, (isto é, concernente à dialética), pois só ela compõe as argumentações –, de certo modo não são colocados pelo próprio Aristóteles entre os nomes, os quais ele nem chama de nomes, mas de casos dos nomes. E assim, nem todos os nomes próprios ou apelativos são necessariamente ditos singulares ou universais, e vice-versa. Pois o universal contém não apenas nomes, mas também verbos e nomes indefinidos, aos quais não parece ser cabível a denominação de apelativos, dada por Prisciano.

sola teste Aristotele praesentis est speculationis (id est dialecticae considerationis), quippe ea sola argumentationes componit -- ab ipso Aristotele inter nomina quodammodo non recipiuntur, quos et ipse non nomina sed casus nomina appellat. Sicut autem non omnia appellatiua uel propria nomina necesse est dici uniuersalia uel /18/ singularia, sic e conuerso. Nam uniuersale non solum nomina continet, uerum etiam uerba et infinita nomina, quibus, scilicet infinitis, definitio appellatiui quam Priscianus ponit non uidetur aptari. LI 17.29 - 18.3

3.1.4. Uma aporia: a intelecção parece não possuir uma coisa subjacente a ela, a que se dirija¹⁴¹

Uma vez que a definição de universal é atribuída por Abelardo às palavras, ele aborda que propriedade elas devem possuir para que tal definição lhes possa ser atribuída. A principal questão aqui a ser investigada é a respeito da significação das palavras universais, pois, Abelardo relata, são levantadas dúvidas sobre a significação delas¹⁴². Abelardo então levanta uma aporia sobre a significação das palavras universais. Essa aporia, dividida em duas questões, é o ponto de partida para a exposição de sua teoria sobre a significação das palavras universais:

(Q1) uma vez que no mundo há apenas indivíduos, e não há uma coisa (*res*) comum neles presente (como ficara demonstrado contra as doutrinas realistas; ver Capítulos 1 e 2

¹⁴¹ Para análise das passagens de Abelardo de que tratamos aqui, cf. também LAFLEUR, C. e CARRIER, J., Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la *Logica "Ingredientibus": Super Porphyrium* d'Abélard. *Laval théologique et philosophique*, 68, 1, 2012. pp. 91-128.

¹⁴² Por outro lado, os nomes particulares não criam problema ou dúvida quanto à significação. O nome próprio "Sócrates" significa um indivíduo particular e uma intelecção à imagem dele, concebida pelo intelecto do ouvinte.

desta tese), de que maneira as palavras universais, que dizem respeito a uma coisa comum, poderiam ter um significado?

(Q2) Além disso, de que maneira o intelecto poderia gerar uma intelecção¹⁴³ a respeito de uma coisa comum, uma vez que no mundo não existe uma coisa comum?

Se não há uma coisa comum que exista na realidade extramental, por consequência o intelecto não possui algo sobre o que possa pensar, nem a palavra algo que possa significar. A palavra universal, portanto, não poderia ter um significado nem intra nem extramental.

Para corroborar essa aporia, Abelardo compara a palavra “homem” às expressões “todo homem” e “algum homem”. Boécio já mostrara no tratado “Sobre as divisões”¹⁴⁴ que a palavra “homem” gera dúvidas no ouvinte quanto à sua significação, pois não tem a precisão de expressões como “todo homem” ou “algum homem” (numa proposição como “todo homem anda” ou “algum homem anda”). Por meio daquela expressão, indica-se e precisa-se a totalidade dos homens; por meio desta, algum homem. O termo “homem”, no entanto, carece da precisão que esses pronomes dão às expressões.

Abelardo explica que questões acerca da significação da palavra “homem” foram levantadas, pois ela se refere a cada um dos indivíduos, por lhes ter sido imposta devido a uma característica comum. Esse dado comum, causa da imposição da palavra aos indivíduos, impede que se diga que a palavra “homem” se refira a algo tal como o nome próprio “Sócrates” se refere. “Sócrates” se refere a uma coisa conforme a distinção pessoal dela. “Homem”, por sua vez, não pode ter como referência um indivíduo, seja Sócrates ou outro homem, pois esta palavra foi imposta às coisas conforme o dado comum ou convergência que há entre elas, e não conforme a distinção pessoal delas.

No entanto, essa característica comum, a partir da qual a palavra “homem” foi imposta a vários indivíduos, não pode ser explicada como sendo uma essência ou uma

¹⁴³ Traduzo o termo latino “*intellectus*” por “intelecção”, isto é, a ação de inteligir.

¹⁴⁴ BOÉCIO *De divisione*, p. 42, 20-28 (889B): “Quando uma palavra é dita sem determinação, ela causa uma dúvida no pensamento, como a palavra “homem”, pois significa muitas <coisas>. Pois, como não está contida por nenhuma definição, o entendimento do ouvinte é arrebatado por muitas flutuações e induzido a erro. Pois o que um ouvinte entenderá, quando quem fala não encerra com alguma determinação aquilo que fala? Afinal, a não ser que se diga definindo assim: “todo homem anda” ou “algum homem anda”, e, se não for designado com essa palavra (isto é, “todo”, “algum”), a intelecção do ouvinte não terá o que razoavelmente inteligir”; “*Quoties enim sine determinatione dicitur uox ulla, facit in intellectu dubitationem, ut est homo, haec enim uox multa significat. Nulla enim diffinitione conclusa audientis intelligentia multis raptatur fluctibus, erroribusque traducitur. Quod enim quisque auditor intelligat, ubi id quod dicens loquitur nulla determinatione concludit? Nisi enim quis ita deffiniat dicens: Omnis homo ambulat, aut certe quidam homo ambulat, et hoc nomine si ita contingit designet, intellectus audientis quod rationabiliter intelligat non habet*”.

indiferença da qual vários indivíduos participam. Pois é impossível que tal coisa exista (como ficara demonstrado contra TEM, TICL e TICV). Não sendo possível tal coisa existir, o intelecto não possui o que inteligir e as palavras universais não possuem o que significar. Eis a passagem com essa aporia:

No entanto, tendo sido atribuída a definição de universal e de particular às palavras, agora busquemos atentamente e com prioridade a propriedade das palavras universais. Questões foram formuladas a respeito das palavras universais, pois a dúvida a respeito da significação delas é enorme, já que não parecem ter uma coisa subjacente nem constituir uma intelecção segura a respeito de algo.

Mas não parece que as palavras universais foram impostas a coisa alguma, uma vez que todas as coisas existentes são distintas em si mesmas e não convergem, como foi mostrado, em alguma coisa, conforme a convergência da qual (coisa) as palavras universais pudessem ser impostas.

Uma vez que é certo que os universais não são impostos às coisas conforme a diferença da distinção entre elas – pois então não seriam comuns, mas singulares, e também não poderiam denominá-las como convergentes em alguma coisa, pois não há coisa alguma na qual os universais convirjam –, eles não parecem

Nunc autem uniuersalis quam singularis definitione uocibus adsignata praecipue uniuersalium uocum proprietatem diligenter perquiramus. De quibus uniuersalibus positae fuerant quaestiones, quia maxime de earum significatione dubitatur, cum neque rem subiectam aliquam uideantur habere nec de aliquo intellectum sanum constituere.

Rebus autem nullis uidebantur imponi uniuersalia nomina, cum scilicet omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, conuenirent, secundum cuius rei conuenientiam uniuersalia nomina possint imponi.

Cum itaque certum sit uniuersalia non imponi rebus secundum suae discretionis differentiam, quippe iam non essent communia sed singularia, nec iterum eas possint ut conuenientes in aliqua re nominare; quippe nulla res est in qua conueniant, nullam de rebus

receber significação alguma das coisas, principalmente porque não geram uma intelecção sobre alguma coisa.

Por isso, Boécio diz no livro *Sobre as divisões* que a palavra “homem” cria uma dúvida no intelecto, pois, quando ouvida, aquilo que o ouvinte entende é tomado por muitas incertezas e erros. A não ser que ao dizer defina “todo homem anda” (ou então “algum homem anda”) – e que, sendo o caso, esse <homem> seja designado –, certamente o intelecto do ouvinte não terá o que razoavelmente inteligir. Pois, uma vez que <a palavra> “homem” foi imposta a cada um dos indivíduos a partir de uma mesma causa, isto é, porque eles são animal, racional e mortal, esse dado comum <communitas> da imposição da palavra impede que, por meio dela, alguém possa entender da mesma maneira que, por sua vez, entende por meio do nome “Sócrates” a própria pessoa de um <indivíduo>, de onde ser dito <nome> singular.

Ademais, para argumentar que a palavra universal “homem” tem significação imprecisa e gera dúvida, Abelardo toma como exemplo a proposição “um homem está sentado nesta casa”, e diz que ela é verdadeira em razão de Sócrates, que está sentado nesta casa. Mas o ouvinte dessa proposição não sabe que Sócrates está sentado nesta casa; ele sabe apenas que a proposição é verdadeira. No entanto, essa proposição, quando proferida, não poderia ser verdadeira a partir de Sócrates ou outro indivíduo, ou a partir da coleção de indivíduos, ou ainda a partir de Sócrates na medida em que é homem. Afinal, ela não é capaz de gerar no ouvinte uma intelecção que indique que o acidente de estar sentado encontra-se em Sócrates ou em outro indivíduo, ou na coleção de homens, ou em Sócrates na medida em

significationem contrahere uidentur uniuersalia, praesertim cum nullum de re aliqua constituent intellectum.

Unde in Diuisionibus Boethius hanc uocem 'homo' dubitationem in intellectu facere dicit, qua scilicet audita: intelligentia audientis multis, inquit, raptatur fluctibus erroribusque traducitur. Nisi enim quis definiat dicens: Omnis homo ambulat (aut certe "quidam") et hunc si ita contingat, designet, intellectus audientis quod quidem rationabiliter intelligat non habet. Nam quoniam 'homo' singulis impositum est ex eadem causa, quia scilicet sunt animal rationale mortale, ipsa communitas impositionis ei est impedimento ne quis possit in eo intelligi, sicut in hoc nomine 'Socrates' econtra unius propria persona intelligitur, unde singulare dicitur. LI 18.4-27

que é homem. Portanto, não se pode dizer que tal proposição é verdadeira porque o seu ouvinte tem uma intelecção de Sócrates como coisa subjacente ao acidente de estar sentado. Além disso, também não se pode dizer que ela é verdadeira porque produz no ouvinte uma intelecção sobre uma coleção de homens; afinal, é apenas Sócrates que está sentado na casa e que a torna verdadeira. Apoiado na autoridade de Boécio, segundo a qual toda intelecção deve possuir uma coisa subjacente (ainda que a intelecção não esteja em conformidade com a coisa¹⁴⁵ - no caso, Sócrates sentado nesta casa), Abelardo levanta tal aporia contra a significação dos nomes universais, afirmando que, afinal, eles parecem não ter um significado, pois não é possível determinar ou precisar, por meio deles, que coisa subjaz à intelecção. Vejamos a passagem:

De fato, no nome comum “homem”, nem o próprio Sócrates, nem outro <homem>, nem a coleção de homens, em virtude dessa palavra, é racionalmente entendida, nem, por meio dela (a palavra “homem”), se certifica que é o próprio Sócrates na medida em que é homem, como querem alguns.

Pois, ainda que apenas Sócrates estivesse sentado em uma casa, e que em função apenas dele a proposição “um homem está sentado na casa” fosse verdadeira, de maneira alguma, por meio da palavra “homem”, o que é subjacente diria respeito a Sócrates, nem mesmo na medida em que ele é homem. Senão, entender-se-ia razoavelmente pela proposição que o estar sentado lhe é inerente, de maneira que, evidentemente, se poderia inferir que, de “um

In nomine uero communi quod homo est nec ipse Socrates nec alius nec tota hominum collectio rationabiliter ex uiuocis intelligitur nec etiam in quantum homo est, ipse Socrates per hoc nomen, ut quidam uolunt, certificatur.

Etsi enim solus Socrates in hac domo sedeat ac pro eo solo uera sit haec propositio: “Homo sedet in hac domo” nullo tamen modo per nomen hominis subiectum ad Socratem mittitur nec in quantum etiam ipse homo est. Alioquin ex propositione rationabiliter intelligeretur sessio ei inesse, ut uidelicet inferri posset ex

¹⁴⁵ BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p. 163, 7-10, “pois toda intelecção se faz a partir de uma coisa subjacente, ou como ela é, ou como ela não é, já que, sem algo subjacente, não pode dar-se um pensamento”; “*cum omnis intellectus aut ex re fiat subiecta ut sese res habet, aut ut sese res non habet – nam ex nullo subjecto fieri intellectus non potest*”.

homem está sentado nesta casa”, Sócrates está nela sentado. De maneira similar, outro <homem> também não poderia ser entendido por meio da palavra “homem”, nem toda a coleção de homens, dado que a proposição pode ser verdadeira a propósito de um só <homem>. Assim, parece que “homem” ou qualquer outro vocábulo universal não têm significado, visto que não gera uma intelecção sobre coisa alguma.

Mas parece não poder existir uma intelecção que não tenha uma coisa subjacente que compreenda. De onde Boécio em seu comentário diz: “Toda intelecção se dá ou a partir de uma coisa subjacente tal como ela é ou tal como ela não é. Pois uma intelecção não pode se dar a partir de nenhuma coisa subjacente”. Por isso, os <nomes> universais parecem completamente desprovidos de significação.

Na sequência, veremos como Abelardo elaborará a sua doutrina sobre os universais em resposta às questões (Q1) e (Q2) levantadas acima, solucionando dessa maneira a aporia sobre a propriedade de significação que as palavras universais possuem. Nossa tese foca na explicação de Abelardo a respeito da significação das palavras universais. Afinal, de que maneira as palavras universais poderiam significar, dado que não há coisa comum extramental, nem intelecção que possa surgir a partir dela?

eo quod homo sedet in hac domo
Socratem in ea sedere. Similiter nec
alius in hoc nomine 'homo' potest
intelligi sed nec tota hominum
collectio, cum ex uno solo uera
possit esse propositio. Nullum itaque
significare uidetur uel homo uel
aliud uniuersale uocabulum, cum de
nulla re constituat intellectum.

Sed nec intellectus posse esse uidetur
qui rem subiectam quam accipiat non
habet. Unde Boethius in Commento:
“Omnis intellectus aut ex re fit subiecta
ut sese res habet aut ut sese non habet.
Nam ex nullo subiecto fieri intellectus
non potest”. Quapropter uniuersalia ex
toto a significatione uidentur aliena. LI
18.27 - 19.6

3.1.5. A solução da aporia: o *status* e a imagem comum

No ataque que antes fez às doutrinas realistas, Abelardo criticara a opinião defendida por elas a respeito da natureza ou constituição das coisas. Abelardo demonstrara que não é possível existir uma *res* comum presente nos indivíduos, de nenhuma das três maneiras sustentadas por aquelas teorias (essencialmente, indiferentemente-coleção e indiferentemente-convergência).

Para resolver a aporia que levantou – isto é, que as palavras universais não podem ter um significado porque não há na realidade uma coisa comum significada por elas –, Abelardo elabora uma teoria que, por um lado, tratará da significação das palavras universais, isto é, que abordará o que e como as palavras universais significam, e, por outro, tratará da natureza ou constituição física dos indivíduos, pois se eles não tem presentes em si uma coisa comum universal que garanta a sua significação pelas palavras, de que maneira elas poderiam significá-los?

Abelardo, por conseguinte, começa a solucionar as duas questões da aporia, afirmando que as palavras universais significam:

(R1) os indivíduos, em razão da causa comum da imposição das palavras que neles se encontra, e

(R2) a semelhança ou imagem comum deles, que a inteligência concebeu a partir da causa comum.

É interessante notar que a inteligência gerada no espírito do ouvinte pela palavra universal não surge a partir dos indivíduos, isto é, da coleção deles, mas apenas diz respeito a eles. Com isso, Abelardo evita incorrer no erro que apontara contra a doutrina realista de TICL, segundo a qual a comunidade que garantia a significação da palavra universal era a coleção de indivíduos. Ademais, a definição de universal é aplicada à palavra. A palavra “homem”, por exemplo, é um universal porque ela se predica, isto é, denomina, cada um dos indivíduos.

Eis a passagem em que ele introduz a solução da aporia:

Mas isso não é assim. Pois <as palavras universais> de certo modo significam coisas diversas por denominação, não constituindo uma intelecção que surge delas, mas que diz respeito a cada uma delas. Tal como a palavra “homem” que, por um lado, denomina cada um dos homens a partir de uma causa comum – isto é, porque são homens –, em razão da qual é considerado um <nome> universal, e, por outro, constitui uma intelecção comum, e não própria, a cada um dos homens – isto é, que diz respeito a cada um deles –, dos quais concebe uma semelhança comum.

Sed non est ita. Nam et res diuersas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem sed ad singulas pertinentem. Ut haec uox 'homo' et singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam uniuersale dicitur, et intellectum quendam constituit communem non proprium, ad singulos scilicet pertinentem quorum communem concipit similitudinem. LI 19.7-13

Na sequência, no intuito de dar continuidade à solução da aporia, Abelardo formula três outras perguntas:

(P1) O que é a causa comum da imposição de uma palavra (a um indivíduo)?

(P2) O que é a concepção comum da semelhança (imagem) das coisas, produzida pela intelecção do ouvinte quando este ouve uma palavra universal?

(P3) Em virtude de qual delas - da causa comum, da concepção comum ou de ambas - um vocábulo adquire a propriedade de ser comum, isto é, de predicar-se de muitos e ser universal?

Eis a passagem:

Mas agora investiguemos cuidadosamente isso que antes abordamos rapidamente, ou seja, o que é a causa comum, de acordo com a qual um nome universal foi imposto, e o que é a

Sed nunc ea quae breuiter tetigimus diligenter perquiramus, scilicet quae sit illa communis causa secundum quam uniuersale nomen impositum est, et

concepção comum da semelhança das coisas feita pela intelecção, e se é em razão da causa comum em que as coisas convergem, ou se em razão da concepção comum, ou então se em razão de ambas simultaneamente, que um vocábulo é dito comum.

quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum, et utrum propter commune<m> causam in qua res conueniunt uel propter communem conceptionem uel propter utrumque simul commune dicatur uocabulum. LI 19.14-20

Nas respostas a essas perguntas, Abelardo concluirá a solução da aporia por ele levantada a respeito da *res subjecta* à intelecção, a partir da passagem de Boécio¹⁴⁶. Afinal, o que uma palavra universal pode significar, uma vez que não há na realidade uma coisa comum (como ficou provado contra as doutrinas realistas) sujeita à intelecção? Notemos que, ao analisar a solução de Abelardo à aporia, demonstraremos as duas hipóteses de nossa tese, ou seja, mostraremos

- como o *status* comum em TNA desempenha um papel similar àquele a coisa (*res*) comum desempenhava em TEM, em TICL e em TICV¹⁴⁷, e

- que Abelardo tem apenas uma teoria sobre a significação das palavras universais, apesar de utilizar argumentos diferentes ao expô-la na LI e na LNPS.

3.1.5.1. O *status* das coisas (resposta a P1 em 3.1.5)

A resposta à primeira questão formulada acima (P1 em 3.1.5) é a principal fonte para corroborar a primeira hipótese de nossa tese, isto é, que o papel do *status* na teoria abelardiana é similar àquele exercido pela *res* comum nas teorias realistas. Já a resposta à segunda questão (P2 em 3.1.5), sobre a intelecção que a palavra universal produz no espírito do ouvinte quando proferida, diz respeito à segunda hipótese de nossa tese, em que demonstramos que Abelardo sustenta apenas uma teoria sobre a significação das palavras universais na LI e na LNPS. Quanto à terceira questão (P3 em 3.1.5), isto é, se a propriedade que uma palavra universal tem de predicar-se de muitos é devida ao *status* ou à concepção

¹⁴⁶ Para o texto da passagem *cf.* nota anterior.

¹⁴⁷ A coisa que é comum não é a mesma para essas três doutrinas. É uma essência para a TEM (cap. 1 desta tese), o próprio indivíduo para TICV e uma coleção de indivíduos para TICL (cap. 2).

comum que a palavra produz no ouvinte, isso será tratado depois que a resposta às duas questões acima forem analisadas. Mas, desde já, notamos que, a depender da resposta a esta questão, a razão que garante que uma palavra é capaz de predicar-se de muitos será extramental, isto é, o *status* das coisas, ou intramental, isto é, a intelecção resultante da palavra.

Vejamos, portanto, a passagem em que Abelardo começa a responder o que é a causa comum da imposição das palavras, ou seja, a passagem em que começa a ser exposta sua resposta à pergunta levantada acima (em P1):

E, primeiramente, tratemos da causa comum. Cada um dos homens, distintos uns dos outros, visto que diferem tanto nas próprias essências quanto nas formas (como acima lembramos, ao examinarmos a física das coisas), convergem apenas nisto: são homens. Não digo <que convergem> em homem, já que homem não é senão uma coisa distinta, mas em ser homem. No entanto, ser homem não é homem nem coisa alguma, se atenciosamente consideramos, assim como não estar em um substrato não é coisa alguma, como também o não receber contrariedade ou o não receber mais e menos <não são coisa alguma>; segundo o que, no entanto, todas as substâncias convergem, nos diz Aristóteles.

Ac primum de communi causa consideremus. Singuli homines discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis (ut supra meminimus rei physicam inquirentes), in eo tantum conueniunt quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem uel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias conuenire dicit. LI 19.21-29

Primeiramente, Abelardo lembra ao leitor que, contra as doutrinas realistas (principalmente contra TEM), ele mostrara que no mundo só há indivíduos essencialmente distintos entre si, tanto no que diz respeito à matéria quanto às formas de que são compostos. Portanto, a matéria ou substância *homem* de Sócrates é completamente distinta da de Platão, bem como todas as formas presentes em um e em outro são completamente distintas, isto é, a

racionalidade de um é distinta da de outro, assim como também os acidentes (a cor, a quantidade etc) deles.

No entanto, apesar de não existir uma *res* comum nos indivíduos (a substância *homem*), a palavra homem pôde ser imposta a um indivíduo porque ele *é homem*. *Ser homem* é a causa comum para a imposição dessa palavra universal, mas *ser homem* não é uma *res*.

A) Passo inicial do argumento

Para caracterizar essa causa comum, Abelardo recorre a Aristóteles e elabora o passo inicial de seu argumento na resposta à primeira questão levantada acima. Nas *Categorias*, o Estagirita afirma que as substâncias têm em comum, isto é, que elas convergem em *não receberem mais ou menos, não serem susceptíveis à contrariedade e não estarem em um substrato*¹⁴⁸.

Os predicados negativos, exemplificados nas *Categorias* de Aristóteles, não atribuem coisa alguma à substância, isto é, não há um correspondente real, uma *res* a que eles remetam quando a proposição é enunciada. Assim, tomando como exemplo a proposição “a substância não é suscetível de contrários”, notamos que o predicado “não é susceptível de contrários”, por ser negativo, não atribui coisa alguma à “substância”. Antes, remove dela uma propriedade¹⁴⁹, a de ser susceptível a contrários. Portanto, não se espera que exista um correspondente real, uma *res*, para tal predicado.

¹⁴⁸ *Liber Aristotelis de decem praedicamentis. Translatio Boethii*, p. 9, 22 (3a7): “É comum a toda substância o não estar em um sujeito”; “*commune est autem omni substantiae in subiecto non esse*”. *Idem*, p. 11, 13 (3b25): “Está nas substâncias e não há contrário nelas”; “*inest autem substantiis et nihil illis esse contrarium*”. *Idem*, p. 11, 21 (3b33): “E parece que a substância não recebe o mais e o menos”; “*uidetur autem substantia non suscipere magis et minus*”.

¹⁴⁹ Como mencionamos na Introdução de nossa tese, a questão dos universais e a questão da Trindade Divina, em certos aspectos, estão estreitamente ligadas no período estudado, pois a maneira de resolver o problema da identidade entre os indivíduos – isto é como pode haver neles uma identidade – é a mesma de resolver o problema da existência de três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo) em Deus. O recurso pelo qual Abelardo caracteriza tanto o *status* comum dos indivíduos (isto é, comparando-o ao que é próprio das substâncias conforme as *Categorias* de Aristóteles, cf. 3.1.5.1 desta tese), quanto as propriedades divinas é o mesmo. Assim, as propriedades do Pai, do Filho e do Espírito Santo devem ser compreendidas como o próprio das substâncias nas *Categorias* de Aristóteles, isto é, *não estar em um sujeito, não receber o mais e o menos e não ter contrário*. Assim, por meio desses predicados negativos, ao se predicar de Deus as três pessoas, não se pode dizer que, em contrapartida, são atribuídas três formas distintas à substância divina, tornando-a trina, pois, por meio dos predicados negativos, antes se remove, do que se atribui, algo à substância divina. Portanto, por meio da comparação com o que é próprio da substância, Abelardo estabelece que, tal como o termo predicado “homem” não atribui – mas antes remove – algo à substância do indivíduo a que é imposto, também as propriedades de

Assim, numa regra geral para os predicados universais, é necessário se admitir que eles não remetem a coisa alguma real correspondente. Afinal, predicados negativos não remetem a coisa alguma, isto é, eles não têm uma *res* correspondente na realidade quando ditos de um sujeito. “Não ser suscetível de contrários” é dito de “substância”, sem que se atribua uma *res* à substância. Da mesma maneira, os predicados universais afirmativos são atribuídos a um sujeito sem que exista nele uma *res* a que esse predicado corresponda. Assim, o predicado “ser homem” é atribuído a Sócrates sem que exista em Sócrates uma *res* homem correspondente. Se todo predicado atribuído a um sujeito tivesse de corresponder ou remeter a uma coisa presente em um indivíduo, predicados negativos, como os referidos nas *Categorias* de Aristóteles, não fariam sentido, pois eles não remetem a coisa alguma presente nas substâncias. Portanto, uma regra geral sobre os predicados, que inclua também os predicados negativos, deve admitir que o critério de eles serem atribuídos a um sujeito não pode ser a presença de uma *res* em um indivíduo – pois os predicados negativos não atribuem nem remetem a coisa alguma presente nos indivíduos.

Isso em que os indivíduos convergem – ou, dito de outra maneira, isso que neles é comum – não é uma *res*. Afinal, Abelardo afirma que na natureza só há coisas distintas. Aquilo a que o nome comum “homem” é atribuído é um indivíduo, distinto de todos os demais, tanto no que diz respeito a sua substância, quanto a suas formas (diferenciais, como a

Deus, quando se predicam Dele, não atribuem – mas antes Lhe removem – formas. Assim, tal como a predicação de Deus pelas propriedades do Pai, do Filho e do Espírito numa proposição não conferem formas à Sua substância, também a predicação de um indivíduo pelo termo “homem” numa proposição não confere a ele a presença de uma substância comum. Portanto, por meio de um mesmo recurso, Abelardo apresenta sua solução tanto para o problema daquilo que é comum nos indivíduos (isto é, o *status* deles), quanto para o da Trindade Divina (não recebe formas e mantém a sua unidade). Cf. ABELARDO, P. *Opera Theologica. Vol. II: Theologia “Christiana”, Theologia “Scholarium, Recensiones breviores*. BUYTAERT, E. M. (ed.). Turnhout, Brepols, 1969. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 12), p. 256 (Livro 3.165-6): “É próprio do Pai (...) existir a partir de si, não a partir de outro, e gerar eternamente para si um Filho coeterno; e <é próprio> do Filho ser gerado pelo Pai apenas; e <é próprio> do Espírito Santo originar-se de ambos. (...) Todavia, visto que ousamos dizer que são propriedades, não se deve compreender que temos a opinião de que existem algumas formas em Deus. Porém, dizemos propriedades como <se fossem> próprios, isto é, da maneira que Aristóteles diz que é comum a toda substância não estar em um sujeito, ou não receber o mais e o menos, ou nada lhe ser contrário. E nessa comunidade que confere <ao próprio>, não entende forma alguma, pois confere a comunidade antes removendo do que atribuindo algo. (...) E assim dizemos isso ser próprio do Pai, aquilo, do Filho, e aquele outro, do Espírito Santo”; “*Patris quidem proprium est (...) a se ipso esse, non ab alio, et coaeternum sibi Filium aeternaliter gignere, Filii uero gigni a solo Patre, Spiritus Sancti procedere ab utroque (...) [3.166] Non tamen, cum proprietates dici audimus, ita intelligendum est ut formas aliquas in Deo opinemur, sed proprietates quasi propria dicimus, eo scilicet modo quo dicit Aristoteles omni substantiae commune esse non esse in subiecto uel non suscipere magis et minus, siue nihil esse ei contrarium. Nec in his tamen communitatibus quas assignat, ullas intelligit formas, quas scilicet communitates potius remouendo aliquid quam ponendo assignat. (...) ita et Patris istud esse proprium dicimus, illud Filii atque illud Spiritus Sancti”*”.

racionalidade, e acidentais, como sua cor, altura etc). Mas, apesar de ser um indivíduo completamente distinto (em substância e formas) dos demais, um nome comum pode lhe ser imposto porque há algo comum entre ele e os demais indivíduos. Isso que motivou a imposição do nome não é uma *res*, pois não há coisas comuns em que vários indivíduos convergem, mas apenas uma causa comum para a imposição do nome. “Ser homem” é essa causa comum, que se encontra em um indivíduo, que, por isso, pode ser chamado de “homem”. Da mesma maneira, o nome comum “substância” pode ser atribuído a algo porque isso a que ele foi atribuído “não é susceptível de contrários, não recebe mais e menos e não está em um substrato”. Esses três predicados, que são atribuídos a algo, são a causa de algo ser dito “substância”, ainda que, ao se lhe atribuir esses três predicados, não se remete a *res* alguma na realidade, correspondente a esses predicados.

Abelardo segue expondo seu argumento de que a convergência – ou aquilo que há de comum – entre os indivíduos de um gênero ou de uma espécie não é uma coisa, conforme anteriormente demonstrara contra as doutrinas realistas. No entanto, para evidenciar que, mesmo sem ser uma coisa, há uma convergência entre esses indivíduos, Abelardo toma como exemplo os nomes indefinidos, que são palavras universais, tal como o nome *não-homem*. Esse nome pode ser atribuído ao cavalo e ao asno, sem que, em contrapartida, remeta a uma coisa comum presente no cavalo e no asno, na qual ambos convergiriam. Mesmo sem convergir em uma coisa, ambos podem ser ditos *não-homem*, pois convergem em não serem homens. Prova de que a convergência entre eles não é uma coisa é o fato de que predicado negativo *não é homem*, quando lhes é atribuído, remete antes à ausência do que à presença de uma coisa comum entre eles. Assim, o predicado afirmativo *é homem*, quando atribuído a vários indivíduos, também não remete a uma coisa comum presente neles, mas a uma convergência entre eles que não é uma coisa. Dessa maneira, temos uma mesma regra tanto para os predicados afirmativos quanto para os negativos. Ambos não remetem a uma coisa (*res*) quando a proposição de que fazem parte é verdadeira. A proposição “o cavalo não é homem” é verdadeira, e predicado *não é homem* não remete a coisa alguma presente no cavalo. Da mesma maneira, a proposição “Sócrates é homem” é verdadeira, e o predicado *é homem* não remete para a substância comum *homem* (uma *res* comum) presente em Sócrates e nos demais indivíduos. Assim como o predicado negativo, também o predicado afirmativo não remete a uma coisa quando a proposição é verdadeira. Essa convergência entre os indivíduos – isto é, isso que há de comum entre eles – não é uma coisa. No entanto, mesmo sem ser uma coisa, essa convergência é a causa da imposição do nome comum a eles. Essa

causa encontra-se nos indivíduos e ela não é uma coisa. Se admitíssemos que ela fosse uma coisa, teríamos de admitir que o predicado negativo de proposições verdadeiras, tal como “O cavalo não é homem”, também remete a uma coisa, isto é, a uma substância – o que é absurdo. Eis a passagem:

Já que não pode haver convergência em uma coisa, como foi mostrado acima, se há convergência de alguns, ela deve ser compreendida como o que não é uma coisa, tal como em ser homem estão simultaneamente Sócrates e Platão, assim como em não ser homem, (estão simultaneamente) o cavalo e o asno, conforme o que ambos são ditos *não-homem*.

Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse conuenientia, si qua est aliquorum conuenientia, secundum id accipienda est quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato simul sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo uocatur. LI 19.29-33

Abelardo dá continuidade à exposição de seu argumento, assinalando que indivíduos convergem em *ser o mesmo*, tal como, por exemplo, dois ou mais indivíduos convergem em *ser homem*, ou em *não ser homem*, ou em *ser branco*, ou em *não ser branco*... sem que, no entanto, essa convergência (ou isso em que convergem) seja uma coisa (*res*). O argumento de que isso em que os indivíduos convergem não é uma coisa, como foi exposto acima, é que, por meio do predicado, tanto negativo quanto afirmativo, não se atribui coisa (*res*) alguma aos indivíduos.

No entanto, o que nos interessa nesta passagem do argumento de Abelardo é notar que a convergência entre os indivíduos em ser algo não diz respeito apenas à substância deles (como *ser homem*), mas também aos seus acidentes (como *ser branco*). Na maior parte das vezes, em se tratando dos universais, as questões discutidas dizem respeito à substância dos indivíduos. Mas adjetivos, tal como “branco”, são também nomes comuns ou universais, afinal, denominam coisas diversas, ainda que de maneira diferente da que um substantivo comum, tal como o substantivo “animal”. Pois os substantivos comuns denominam os indivíduos em sua essência, isto é, naquilo que eles são, enquanto que os adjetivos, como “branco”, os denominam em adjacência, referindo-se a uma propriedade secundária, que o indivíduo pode perder sem deixar de existir. Porém, a causa da imposição de um substantivo

comum, de um adjetivo ou de um nome indefinido (*não-homem*) a um indivíduo não é uma coisa. Salientamos esse ponto porque ele será importante na relação que estabeleceremos mais a frente (em 3.1.5.1 D nesta tese, onde tratamos da relação entre as propriedades particulares dos indivíduos e o *status* comum deles) entre a substância particular de um indivíduo e a convergência dele com os demais (do gênero ou da espécie). Por ora, vejamos a passagem em que a convergência entre indivíduos segundo a substância é mencionada juntamente de sua convergência segundo acidentes:

Por conseguinte, o convergir de diversas coisas é elas serem ou não serem o mesmo, como ser homem, ser branco, não ser homem ou não ser branco.

Est itaque res diuersas conuenire eas singulas idem esse uel non esse, ut esse hominem uel album uel non esse hominem uel non esse album. LI 19.33-35

Antes de continuarmos a análise do argumento de Abelardo, façamos um retrospecto rápido e comparemos o que Abelardo define como convergência dos indivíduos de um gênero ou de uma espécie com o que as teorias realistas criticadas por ele definiam. Ao compararmos TNA com aquelas teorias, notamos que tanto TNA quanto TEM e TICV afirmam que há um mesmo item presente nos indivíduos de uma espécie ou de um gênero. Isto é, de acordo com essas três teorias, os indivíduos possuem em si um mesmo dado. Porém, essas três teorias discordam quanto à natureza desse item ou dado presente em cada um dos indivíduos. Conforme TEM, esse item ou dado é uma mesma essência presente nos indivíduos. Essa essência é uma *res*. Conforme TICV, esse item ou dado é uma mesma indiferença neles presente; essa indiferença, no entanto, não pode ser distinguida do indivíduo onde ela se encontra, sendo portanto uma *res*. Por sua vez, conforme TNA, esse dado está em cada um dos indivíduos e é um mesmo; é nele que os indivíduos convergem, ou, dito de outra maneira, ele é a convergência entre os indivíduos. No entanto, esse dado ou item não é uma coisa (*res*), conforme a argumentação acima exposta sobre predicados afirmativos e negativos. Já a TICL, quando comparada a essas teorias, mostra um entendimento distinto. Ao afirmar que os indivíduos de uma espécie ou de um gênero são apenas semelhantes, TICL não afirma que há neles presente um mesmo item ou um dado idêntico. No caso, a característica idêntica ou o dado comum é a coleção de indivíduos, da qual cada um faz parte. É em função dela que os indivíduos são considerados semelhantes. No entanto, esse dado,

isto é, essa coleção, não está completamente presente em cada um dos indivíduos, mas apenas parcialmente. A *res* comum em questão é a coleção da qual os indivíduos fazem parte. Daí, concluímos que, das teorias abordadas em nossa tese, três delas (TEM, TICV e TNA) defendem que há um mesmo item ou dado presente em cada um dos indivíduos – ainda que elas discordem a respeito da natureza desse item ou dado –, e que uma delas (TICL) defende que esse item não está completamente presente nos indivíduos, mas apenas parcialmente. Portanto, não poderíamos afirmar que a teoria nominalista de Abelardo seja um tipo de “nominalismo de semelhança”¹⁵⁰ (*ressemblance nominalism*), segundo o qual haveria apenas indivíduos distintos e semelhantes e que, a partir deles, se chegaria a uma unidade ou identidade. Contrariamente a isso, o nominalismo de Abelardo defende que os indivíduos de uma espécie ou gênero tem uma identidade, isto é, que há algo idêntico em cada um deles. Isso que é idêntico e está presente em cada um deles, a saber, *ser homem*, encontra-se completamente em cada um dos indivíduos. No caso da imposição da palavra “homem”, por exemplo, o que é idêntico nos indivíduos a que ela foi imposta é que cada um deles *é homem*. Portanto, *ser homem*, isto é, a convergência ou o que há de comum entre vários indivíduos, não é algo posterior a eles, tal como seria (1) uma coleção de homens, que é posterior aos seus indivíduos – e é um tipo de *res*. *Ser homem* é algo concomitante a cada um deles (isto é, encontra-se em cada indivíduo, ainda que tal indivíduo seja único). No entanto, sendo concomitante ao indivíduo, *ser homem* não é uma *res*, visto que não é (2) uma essência ou (3) uma indiferença. Afinal, como Abelardo provara por meio de seus argumentos contra TEM, TICV e TICL, a convergência entre os indivíduos de uma espécie ou de um gênero não poderia ser de nenhuma dessas três naturezas.

Essa posição de Abelardo, no entanto, poderia acarretar um problema. Se o que é comum e encontra-se nos indivíduos de um gênero ou de uma espécie não é uma coisa (*res*), isso que é comum seria um nada. Dito de outra maneira, se os indivíduos não convergem em uma coisa (*res*), eles portanto convergiriam no nada, ou, simplesmente, não convergiriam ou não teriam nada em comum¹⁵¹. Podemos inferir que, por consequência disso, a palavra

¹⁵⁰ Para uma comparação entre o nominalismo de Abelardo e teorias nominalistas contemporâneas, cf. MARENBOON, J. Abelard's Theory of Universals. In: GUIGON, G. e RODRIGUES-PEREYRA, G. (eds.). *Nominalism about Properties: New Essays*. New York/London. Routledge, 2015, pp. 75-76.

¹⁵¹ P17 traz uma crítica como essa, cf. P17, Q123va-125-va: “Também é um erro desses <que dizem que os universais são palavras> afirmar que as palavras universais são comuns não porque significam uma propriedade, mas porque foram impostas a partir de uma causa comum, na qual as coisas significadas pelos nomes convergem, causa essa que, entretanto, eles afirmam ser nada. Mas é de se admirar que as palavras tenham sido impostas em razão de nada, e não devido a algo; não há irracionalidade maior do que admitir que as coisas convergem em uma causa que nada é;” “*Item eorundem error est uoces universales non esse communes quia communem proprietatem significant, sed ideo quod ex communi causa sint impositae in qua eorum significata*

universal teria sido imposta a nada, isto é, não remeteria à coisa alguma no mundo, e não significaria nada. Ademais, a intelecção que surgisse a partir dos indivíduos de um gênero ou de uma espécie, compreendendo, por exemplo, que eles são homens, animais..., não corresponderia a uma coisa (*res*) na realidade, a partir da qual pudesse ter se originado. Afinal, se não há uma coisa (*res*) extramental, a intelecção não teria um lastro a partir do qual se origina, isto é, em que ela se embasasse, nem a palavra teria um lastro a que se referisse ou significasse. Abelardo expõe esse problema como um possível contra-argumento a sua posição, ao dizer, e o considera absurdo. Além disso, é importante notar que na passagem em questão Abelardo denomina de *status* a convergência entre os indivíduos, ou seja, aquilo que é comum entre os homens e em que eles convergem – isto é, *ser homem* – é denominado de *status* deles. Eis a passagem:

No entanto, parece absurdo considerar a convergência das coisas segundo o que não é uma coisa – ou seja, quando dizemos que este e aquele convergem no *status* de homem, isto é, em que *são homens* –, como se estivéssemos unindo em nada esses <indivíduos> que ora existem.

Abhorrendum autem uidetur quod conuenientiam rerum secundum id accipiamus quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae nunc sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, conuenire dicimus. LI 20.1-4

B) Segundo passo do argumento

Para continuar a solucionar o problema acima levantado (P1 em 3.1.5), Abelardo introduz o segundo passo de seu argumento. Inicialmente, ele reitera as características do *status* – isto é, ele é a convergência ou aquilo que é o mesmo em diversos indivíduos –, enfatizando que o *status* é a causa da imposição das palavras universais aos indivíduos. O segundo passo do argumento, esquematicamente, é o seguinte:

- percebermos os indivíduos x_1 e x_2 *serem* x ;
- x_1 e x_2 não diferem (isto é, convergem) em *ser* x ;

conueniant, quam tamen causam nihil esse confirmant. Sed mirum est quare potius propter nihilum quam propter aliquid uoces sint impositae; nec irrationabilius aliquid uidetur quam [confiteri] res in tali causa quae nihil est conuenire”

- *ser x* não é uma essência;
- *ser x* não é uma coisa (*res*);
- *ser x* é o *status* de *x1* e de *x2*;
- o *status* de *x1* é a causa comum da imposição do nome comum ou universal “*x*” a *x1*.
- o *status* de *x2* é a causa comum da imposição do nome comum ou universal “*x*” a *x2*

Eis a passagem:

Mas não percebemos senão eles serem homens e segundo isso de maneira alguma diferirem – digo, segundo isto: que são homens, ainda que não apelemos a nenhuma essência. Mas chamamos de *status* de homem o próprio *ser homem*, que não é uma coisa, e também (chamamos de *status* do homem) a causa da imposição do nome comum a cada um dos indivíduos, segundo o que eles convergem uns com os outros.

Sed nihil aliud sentimus nisi eos homines esse et secundum hoc nullatenus differre - - secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam uocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, uocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos secundum quod ipsi ad inuicem conueniunt. LI 20.4-9

No entanto, a questão central do problema acima formulado ainda não foi respondida, isto é: de que maneira algo que não é uma coisa ou uma essência – tal como o *status* – poderia ser a causa da imposição das palavras universais? Abelardo parte de uma comparação, dizendo que com frequência nos referimos a causas que não são coisas ou que não tiveram existência. Como exemplo, ele diz que “alguém é penalizado porque não quer ir ao fórum”. A frase “não quer ir ao fórum”, contudo, não indica ou remete a uma coisa ou a algo que exista (*essentia*) na realidade. De fato, “não quer ir ao fórum” remete à ausência de uma coisa, remete a algo que não se passou, que não houve – isto é, a ausência da vontade ou da ação de ir ao fórum. Entretanto, não querer ir ao fórum é a causa da punição. Da mesma maneira, o *status* do indivíduo, ainda que não seja uma coisa ou uma essência, é a causa da imposição da palavra universal ao indivíduo. Portanto, o *status*, ainda que não seja uma coisa (*res*) ou essência, não pode ser considerado um nada. Afinal, mesmo sem ser uma coisa ou

essência, o *status* pode ser a causa da imposição da palavra ou nome comum às coisas. Eis a passagem:

Mas frequentemente chamamos de causa também o que não é uma coisa, como quando dizemos: “ele é penalizado, porque não quer ir ao fórum”. “Não quer ir ao fórum”, que é colocado como a causa, não é uma essência.

Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt, appellamus, ut cum dicitur: uerberatus est, quia non uult ad forum. Non uult ad forum, quod ut causa ponitur, nulla est essentia. LI 20.9-12

Ao analisar os dois passos do argumento de Abelardo, encontramos um expediente semelhante para caracterizar o *status* dos indivíduos. No primeiro deles, como vimos, enfatizou-se que o predicado de uma proposição é dito de um sujeito sem que, com isso, se atribua algo ou uma propriedade a um indivíduo. “Não ser susceptível de contrariedade, não receber o mais e o menos e não estar em um substrato” são predicados que podem ser ditos de qualquer substância, mas não atribuem uma propriedade a elas. Antes, subtraem-lhe uma propriedade, ao negá-la. Da mesma maneira, no segundo passo do argumento, a proposição que declara a causa da punição, ou seja, “porque ele não quer ir ao fórum”, não se refere a uma coisa na realidade, isto é, não indica algo que exista (uma *essentia*). Antes, indica que não houve uma coisa, indica algo que não existiu, ou seja, o desejo de ir ao fórum. No primeiro passo, no entanto, enfatiza-se a característica de comunidade daquilo que os predicados indicam: os predicados “não ser susceptível de contrariedade, não receber o mais e o menos e não estar em um substrato” indicam aquilo que é comum a todas as substâncias. Já no segundo passo, enfatiza-se a característica de causa daquilo que a proposição indica: a proposição “porque ele não quer ir ao fórum” indica a causa da punição. Portanto, por um lado, tem-se uma comunidade ou uma convergência entre indivíduos e, por outro, uma causa, e ambas não são coisas (*res*).

Por comparação, o *status* dos indivíduos é caracterizado da mesma maneira. A palavra universal “homem” foi atribuída a um indivíduo devido a seu *status*, isto é, porque ele é homem. No entanto, ser homem, isto é, o *status* do indivíduo, que é comum a ele e aos demais da espécie, não é uma coisa (*res*). Afinal, o predicado “é homem”, quando atribuído a um sujeito, não indica nele uma coisa (*res*) existente (assim como o predicado “não ser susceptível de contrários” não indica uma coisa, isto é, uma propriedade existente na

substância, quando atribuído ao sujeito “substância”. Antes, subtrai-lhe uma propriedade, isto é, a de ser susceptível a contrários). Ademais, mesmo sem ser uma coisa, o *status* é a causa da imposição do nome comum ao indivíduo (assim como “não querer ir ao fórum”, mesmo sem ser uma coisa, é causa de punição).

Nos dois passos do argumento – isto é, ao argumentar que o *status* é (1) a convergência ou o que há de comum entre os indivíduos e que ele é (2) a causa para a imposição do nome –, Abelardo emprega o advérbio *não* como expediente para demonstrar que o *status* não é uma coisa. Ora ligando-o ao predicado da proposição (tal como em “*não* é susceptível a contrários etc”, no primeiro passo de seu argumento), ora à proposição (tal como em “porque *não* quer ir ao fórum”, no segundo passo). Por meio do advérbio *não*, Abelardo demonstra que, ainda que o predicado esteja ligado ao sujeito da proposição ou que a proposição esteja colocada como causa de outra, tanto o predicado quanto a proposição não referem a uma coisa (*res*) no mundo.

A passagem seguinte, na qual Abelardo conclui o seu argumento sobre o *status*, traz um problema quanto ao estabelecimento do texto e sua interpretação. Bernhard Geyer assim a estabelece:

Podemos também chamar *status* de homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, das quais, quem impôs o vocábulo, concebeu a semelhança comum.

Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit qui uocabulum imposuit. LI 20.12-14

Porém, o manuscrito latino traz “*statum quoque hominis res ipsas non natura hominis*”. Geyer, no texto que estabeleceu, suprimiu o advérbio “non” do manuscrito, entendendo que era um erro, e o substituiu pela preposição “in”. Martin Tweedale pensa que Geyer se equivocou ao suprimir o advérbio, pois, excluída a negação, o texto de Abelardo entraria em contradição com o que há pouco expusera, isto é, que o *status* não é uma coisa (“*Statum ... non est res*” LI 20.7-9)¹⁵².

¹⁵² Cf. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, p. 207. L.M. De Rijk e Claude Lafleur propõem que, no lugar do advérbio “non”, deve-se ler “nunc”. Cf. L.M. De Rijk, “Martin M. Tweedale on Abailard. Some Criticisms of a Fascinating Venture”, *Vivarium*, 23 (1985), p. 81-97 (especialmente pp. 94-95) e Abelardo, *Abélard et les universaux: édition et traduction du début de la Logica ‘Ingredientibus’: Super Porphyrium*. Ed., trad. e coment.

Entendemos que, mesmo com a negação excluída – como faz Geyer e também adotamos – não se cria tal contradição. O que Abelardo está a dizer em seu texto é que podemos considerar o *status* aquilo que os realistas criticados por ele consideravam as próprias coisas comuns estabelecidas na natureza dos indivíduos. Como vimos nos capítulos 1 e 2 desta tese, é impossível se sustentar logicamente que tal coisa comum esteja presente em um indivíduo. O que Abelardo propõe por meio do *status* é justamente uma alternativa de solução, isto é, uma resposta positiva às explicações realistas a propósito do universal entendido como coisa. O *status* é como a coisa comum dos realistas; assim se pode entendê-lo – é o que nos propõe Abelardo nesta passagem de seu texto –, pois o *status* desempenha o papel que a *res* desempenhava naquelas doutrinas. À diferença que, pelos motivos apresentados no primeiro e segundo passos do argumento acima, o *status* não é uma coisa. Ademais, lemos na passagem que o *status* constitui a natureza de cada indivíduo. Na crítica que faz aos realistas, Abelardo dirige seus ataques às posições que defendiam que uma coisa (*res*) comum constitui a natureza dos indivíduos. Ainda que não seja uma *res*, o *status* pode ser comum e desempenhar a função de uma *res*. Nesse sentido, portanto, é que Abelardo diz que o *status* é a própria coisa estabelecida na natureza¹⁵³ dos indivíduos, isto é, o *status* desempenha a função que os realistas atribuem às coisas (*res*). No argumento apresentado acima encontramos a razão pela qual as palavras comuns podem ser impostas aos indivíduos, ainda que não haja uma coisa (*res*) comum neles presente. Ou seja, mesmo não sendo uma coisa, o *status* é aquilo em que indivíduos convergem; ele é a causa da imposição dos nomes.

Ainda em relação à passagem supracitada, é importante notarmos também um outro aspecto do *status* apontado por Abelardo: uma imagem comum é concebida a partir do *status* dos indivíduos.

O impositor das palavras universais foi quem primeiro as criou e impôs aos indivíduos. As palavras foram impostas aos indivíduos porque eles são semelhantes. E eles são sementes porque eles *são homines*. *Ser hominem* é o traço comum que se encontra em cada um deles. Ao dar nome às coisas, o impositor das palavras não só percebeu o traço comum

de C. Lafleur, com a colaboração de J. Carrier. *Laval théologique et philosophique*. Québec, Université Laval, Vol. 68, 1, 2012, pp. 129-210. Alain de Libera concorda com o texto estabelecido por Geyer (como também concordamos), mas faz uma interpretação do *status* distinta da nossa. Para a interpretação de Libera, cf. nota 156.

¹⁵³ Esta noção aparece também em LI 555.1-2 “Pela predicação da espécie, homens distintos pela predicação dos indivíduos, são apresentados convergir em uma única natureza, isto é, em um mesmo *status* de gênero ou de espécie.”; “*praedicatione speciei homines distincti praedicatione indiuiduorum ostenduntur conuenire in una natura, id est in eodem speciali statu uel generali*”; Cf. também LI 17.19-21; 92.9-14; 141.34-36.

em que indivíduos de um gênero ou de uma espécie convergem, como também concebeu, em sua inteligência, uma imagem comum a partir desses indivíduos. Além dos indivíduos (extramental), essa imagem comum (intramental) também é significada pela palavra universal. Na parte a seguir deste capítulo (3.1.5.2), estudaremos o papel dessa imagem, com a finalidade de comparar a solução apresentada por Abelardo na LI àquela da LNPS.

Por fim, é importante salientarmos uma diferença quanto a essa equivalência que aqui estabelecemos entre o papel do *status* abelardiano e o da *res* nas doutrinas realistas. Apesar de desempenharem função equivalente, isto é, ambos são aquilo em que os indivíduos de um gênero ou espécie convergem, a *res* dos realistas é um universal, mas o *status* abelardiano, não. Lembremos que, para Abelardo, os universais são palavras. Por consequência, o *status* não tem de atender às características dos universais expostas em textos como as *Categorias* de Aristóteles ou a *Isagogé* de Porfírio. São as palavras que devem atender a essas características. Entretanto, ainda que não seja um universal, o *status* está presente simultaneamente em cada um dos indivíduos de uma espécie ou de um gênero. O *status*, mesmo sem ser uma *res* ou uma essência, é o item em que as palavras e a inteligência se ancoram na realidade extramental.

C) O estatuto ontológico do *status* comum

Por isso, outro aspecto importante que devemos enfatizar ao tratarmos do *status* diz respeito a sua existência. Como vimos¹⁵⁴, para Abelardo, não existem coisas comuns no mundo, mas apenas coisas particulares, ou seja, indivíduos numericamente distintos (*discretus*), constituídos de matéria e formas particulares completamente distintas. Por exemplo, a matéria (homem) e as formas (tais como a brancura) de Sócrates são completamente distintas das de Platão. Contra as teses realistas, Abelardo demonstrara que não é possível, seja essencialmente (contra TEM), seja indiferentemente (contra TICL e TICV), haver uma mesma coisa comum, seja ela matéria (tal como homem) ou forma (tal como a brancura), presente ao mesmo tempo em vários indivíduos. Portanto, a pergunta que se coloca é: se só há coisas particulares no mundo (indivíduos, constituídos de matérias e formas particulares), qual é a natureza ontológica do *status*? Para responder essa questão, esquematizemos o problema da seguinte maneira:

¹⁵⁴ Em 3.1.5.1, quando analisamos o *status* dos indivíduos na LI, e em 2.1.1.1, ao abordamos as teorias realistas da indiferença (TICL e TICV), e mostrarmos que a concepção delas coincide com a de Abelardo no que concerne a haver no mundo apenas entidades particulares distintas, isto é, indivíduos. Cf. também o termo “Indivíduo”, no Glossário desta tese.

- Segundo as teses realistas, há um coisa comum *A*, que se encontra essencialmente (TEM) ou indiferentemente (TICL e TICV) em cada um dos indivíduos de uma espécie ou de um gênero, tais como *a1*, *a2*, *a3*...

- Abelardo, contra essas teses, demonstra que é logicamente impossível haver tal coisa;

- para Abelardo, o que de fato há de comum nos indivíduos é um mesmo *status*; portanto, *A*, isto é, o que há de comum e que é a convergência entre os indivíduos, é o *status* de *a1*, *a2*, *a3*...; os indivíduos *a1*, *a2*, *a3*... são semelhantes em razão de um mesmo *status* no qual que eles convergem; o *status* não é uma coisa;

- (Como vimos), contra Abelardo, os realistas dizem que: se *A* não é uma *res*, não há *A*, portanto *A* não é nada¹⁵⁵.

Segundo Abelardo, no mundo há apenas indivíduos, isto é, coisas particulares. No entanto, há algo intermediário entre o que é dado (os indivíduos, isto é, coisas particulares) e o nada. Há propriedades referidas por predicados que não são coisa, tal como a propriedade referida pelo predicado “não receber contrários”. Quando atribuído a um sujeito, esse predicado indica uma subtração. Ele não indica a atribuição de coisa alguma à substância. Essa mesma noção deve abarcar todos os tipos de predicados, inclusive os afirmativos, como “ser homem”. O predicado “é homem” quando atribuído ao sujeito da proposição “Sócrates”, não indica que a coisa universal *homem* inere no indivíduo Sócrates, mas indica apenas um *status* de Sócrates. O *status*, apesar de não ser uma coisa, não pode ser um nada, pois ele é a causa da imposição e atribuição da palavra “homem”. Se o *status* fosse um nada, ele não poderia ser essa causa. Portanto, podemos concluir que, segundo Abelardo, no mundo, além das coisas particulares existentes, isto é, os indivíduos constituídos de matéria e forma particulares, há causas, e que estas não são coisas (*res*) ou essências.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Em P17 é dirigida uma crítica contra aqueles “que defendem os universais serem palavras”. De acordo com essa crítica, os partidários dessa posição afirmariam que os indivíduos convergem no nada, ou seja, que eles não convergem, e que, portanto, os nomes comuns ou universais, ao significar, não remeteriam a nada extramentalmente. Cf. o texto de P17 citado na nota 151.

¹⁵⁶ Conforme De Libera, o *status* é uma estrutura que se encontra em cada um dos indivíduos. No mundo, há apenas indivíduos; não há coisa alguma comum, universal. Os indivíduos são constituídos de matéria e formas particulares e distintas. A matéria particular dos indivíduos (como a de Sócrates, a de Platão *etc.*) – e também quaisquer de suas formas particulares (como a brancura de Sócrates, a de Platão *etc.*) são compreendidas enquanto grupo. O *status* de um indivíduo é um grupo de formas ou de matérias dele e de outros indivíduos. O *status* de homem em que Sócrates e Platão coincidem é o grupo ou conjunto formado pelas suas matérias particulares *homem*. O *status* de branco em que coincidem é o grupo ou conjunto de suas brancuras particulares.

D) *Status* comum e propriedades particulares dos indivíduos

Observemos agora de que maneira se dá a relação entre o *status* comum de um indivíduo e as suas propriedades particulares.

Para Abelardo, não existem no mundo coisas comuns, mas apenas coisas particulares, isto é, indivíduos. Esses, por sua vez, são compostos por matérias e por formas (acidentes) particulares. Essas matérias e formas também são coisas particulares, isto é, aquelas de que os indivíduos são compostos. A matéria ou forma particular, no entanto, acarreta o *status* comum do indivíduo. Na passagem a seguir, podemos observar como se dá essa relação entre uma propriedade particular e o *status* comum que dela decorre:

Note que este corpo, a partir desta brancura que tem, é semelhante àquele <outro corpo>, porque isto <esta brancura> o faz *ser branco*. Mas não é conforme esta brancura que ele é semelhante àquele, pois não é por ter esta brancura que ele converge com aquele, já que ele não tem a mesma <brancura que o outro corpo>, mas certamente porque esta <brancura> é a causa porque ele converge com aquele, já que esta faz ele <o corpo> *ser branco* e, por isso, isto é, por *ser branco*, ele é semelhante àquele. Daí, esta brancura é a causa pela qual ele é semelhante àquele e pela qual ele é dissemelhante <daquele>, na medida em que ela é uma forma deste e não daquele <corpo>.

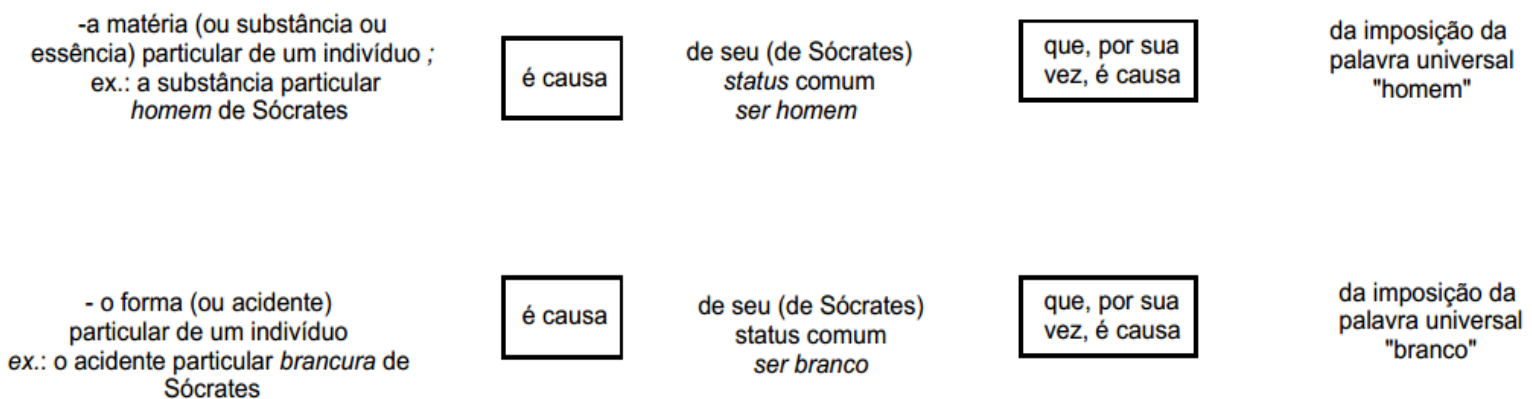
Et attende, quod hoc corpus ex hac albedine quam habet, simile est illi, quia hoc facit ipsum album, non tamen secundum hanc albedinem simile est illi, quia non secundum hoc quod istam habet, convenit cum illo, quia eandem non habet, sed ita quidem quod haec causa est, quare cum eo conveniat, quia et haec facit ipsum esse album et ex hoc quod est album, est simile illi; utique haec albedo causa est, quare est ei simile et eadem causa est, quare dissimile in eo quod ipsum informat et non illud. - LI 249, 11-18

Na passagem, temos dois corpos brancos, *A* e *B*. Eles se assemelham em razão de um mesmo *status* que possuem, isto é, o *status* ser branco. Como referimos anteriormente (em 3.1.5.1 A), o *status* pode dizer respeito tanto à matéria (substância) dos indivíduos (ser

A interpretação que fazemos sobre o *status* em nossa tese, como vimos, é distinta dessa. Cf. De LIBERA, *L'Art des généralités*, pp. 374-5.

animal, ser homem), quanto a suas formas (acidentes) (ser branco). O *status* é a característica comum que eles possuem e em que convergem. É importante notar que o acidente da brancura do corpo *A* é distinto do acidente da brancura do *B*, e que a brancura de *A* e a brancura de *B* tem por consequência os corpos *A* e *B* serem brancos. Ser branco é algo comum, isto é, é um mesmo *status* que se encontra em ambos os corpos. Temos assim dois acidentes particulares distintos (a brancura do corpo *A* e a brancura do *B*), que acarretam uma mesma consequência para ambos (*ser branco*). Portanto, o *status* comum é compreendido por Abelardo como consequência de uma propriedade particular, ou, inversamente, a propriedade particular do indivíduo é compreendida como causa do *status* comum que acarreta. Há uma relação causal entre uma propriedade particular e o *status* comum.

A partir da passagem acima e daquilo que pudemos observar em 3.1.5.1 A, sobre o *status* ou causa da imposição das palavras às coisas), podemos esquematizar a relação do que é particular em um indivíduo (isto é, a sua matéria e as suas formas particulares), com seu *status* e com a palavra universal da seguinte maneira:



(Fig. 52)

Ainda quanto à passagem supracitada, compreende-se que se pode atentar a dois aspectos diferentes de um mesmo item. Por exemplo, no que concerne à brancura, pode-se atentar a dois aspectos dela. Pode-se atentar a seu aspecto particular, isto é, a brancura do corpo *A* é distinta da do *B* e essas duas brancuras tornam esses corpos dissemelhantes. Além disso, pode-se atentar àquilo que a brancura particular do corpo *A* e a do *B* acarretam, isto é, àquilo que elas têm por consequência: cada uma delas faz o respectivo corpo em que se encontra *ser branco*. Por causa disso, isto é, de *ser branco*, os corpos *A* e *B* são semelhantes. A participação ou convergência deles em um mesmo *status* os torna semelhantes. O espírito

humano é capaz de atentar¹⁵⁷ a esses dois aspectos de um mesmo item, isto é, pode atentar à brancura na medida em que ela é particular ou conforme o que ela acarreta, isto é, *ser branco*, o *status* comum do indivíduo. É uma capacidade do espírito humano atentar a um item conforme um aspecto ou outro. No entanto, esse aspecto segundo o qual atenta-se a uma matéria (a matéria deste homem, deste animal...) ou a uma forma (esta brancura) de um indivíduo não é um produto do pensamento. Esse aspecto encontra-se de fato no mundo, não depende do espírito de quem o atenta. Por exemplo, os *status* de Sócrates (tais como *ser homem*, *ser animal*, *ser branco*...) encontram-se em Sócrates; esses *status* não são produto do pensamento humano. Eles encontram-se em Sócrates. O espírito humano tem por objeto Sócrates conforme um (ou mais) *status* dele. Isto é, o pensamento atenta à Sócrates conforme um de seus *status*.

E) O *status* segundo TNA e segundo TICV

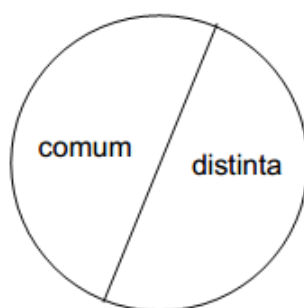
Gostaríamos de acrescentar ainda outra questão sobre o *status*. Quando comparamos a posição de Abelardo à de TICV¹⁵⁸, somos levados à seguinte pergunta: de que maneira, segundo Abelardo, é possível um indivíduo, essencialmente distinto dos demais de sua espécie ou de seu gênero, ter características idênticas às deles? Afinal, segundo Abelardo, Sócrates e Platão são essencialmente distintos, mas possuem um mesmo *status*, isto é, cada um deles é homem. Por que, conforme a teoria de Abelardo, é possível defender a discernibilidade entre o que é essencialmente distinto em Sócrates e o que ele possui em comum com Platão? Abelardo, como vimos, dirigiu vários argumentos contra TICV, mostrando de maneira exata que é impossível defender tal discernibilidade¹⁵⁹. Mas o que afinal permitiria a Abelardo argumentar a favor da discernibilidade que ele atacara em TICV?

¹⁵⁷ A atenção (*attentio*) que o espírito humano dirige à algo está diretamente relacionada à faculdade de abstração que possui: o espírito humano é capaz de perceber apenas uma propriedade (matéria ou forma) de um indivíduo e pensá-la separadamente de todas as demais. Além disso, ele é capaz de atentar a essa propriedade enquanto particular ou comum. Para o conceito de *attentio* em Abelardo, cf. ROSIER-CATACH, I. Understanding as Attending. Semantics, Psychology and Ontology in Peter Abelard. In: *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*. PELLETIER, J. e ROQUES, M. (eds.). Springer, 2017, pp. 249-274.

¹⁵⁸ Tarlazzi também aponta traços comuns entre TNA e TICV; cf. TARLAZZI, C. (2017). Individuals as Universals: Audacious Views in Early Twelfth-Century Realism. *Journal of the History of Philosophy*, 55(4). Disponível em https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/261137/Tarlazzi-2016-Journal_of_the_History_of_Philosophy-AM.pdf?sequence=1&isAllowed=y (consultado em janeiro de 2020).

¹⁵⁹ Uma vez que Sócrates e Platão são idênticos na indiferença *homem*, e que esta indiferença *homem* se encontra em cada um deles, não se pode discerni-los completamente, isto é, não há discernibilidade completa

A nosso ver, o fato de afirmar que o *status* não é uma coisa (*res*) é o que lhe permite admitir em sua teoria a discernibilidade que reprovava em TICV. Como vimos, Abelardo reprovava em TICV a posição segundo a qual dois opostos podem simultaneamente estar presentes no mesmo substrato, isto é, que Sócrates pode ter em si algo comum e ao mesmo tempo distinto dos demais indivíduos. Abelardo mostrara haver uma contradição nessa posição, pois não é possível demonstrar logicamente que Sócrates, sendo essencialmente distintos dos demais indivíduos, tenha em si algo de comum com eles. Sócrates não pode ser ao mesmo tempo comum e distinto dos demais homens. Assim, contra TICV, Abelardo afirmara:



Sócrates (*res*)

(Fig. 53)

- Uma mesma coisa, no caso, Sócrates, não pode, ao mesmo tempo, ser comum com os demais indivíduos (isto é, Sócrates enquanto homem, é comum com os demais indivíduos), e distinta deles (isto é, Sócrates, enquanto indivíduo, e distinto dos demais). Afinal, se isso fosse possível, a coisa (Sócrates) seria simultaneamente comum e distinta em relação aos demais indivíduos, comprometendo-se assim a discernibilidade entre os opostos (aquilo que é comum e aquilo que não é comum) que nele se encontram¹⁶⁰.

Para solucionar tal aporia lançada contra TICV, Abelardo nega a característica de coisa àquilo que é comum em Sócrates; seu *status* não é uma coisa, isto é, seu *status* está em em Sócrates, mas não é uma coisa que pode ser confundida com ele. Logicamente, tal

entre eles. Daí a noção de *indiscernibilidade dos idênticos* ser aplicada à TICV; cf. PANACCIO, C. (ed.). *Le nominalisme. Ontologie, langage et connaissance*. Paris, Vrin, 2012, p. 37.

¹⁶⁰ Como analisamos nas apresentações que Abelardo faz da TICV na LI e na LNPS (em 2.1.1.2.e 2.2.1 de nossa tese), TICV quer manter uma distinção entre (1) o que é comum e está em um indivíduo e (2) o próprio indivíduo. Abelardo, em suas críticas, mostra que é impossível sustentar logicamente essa distinção. TICV, portanto, defenderia que o indivíduo é uma coisa simultaneamente particular e universal, comprometendo assim a distinção que quer manter entre o indivíduo e o que é comum nele (cf. as críticas dirigidas por Abelardo contra TICV e analisadas em 2.1.3.3 e 2.1.3.4 desta tese).

explicação se sustenta porque, como vimos acima, o predicado “é homem” na proposição “Sócrates é homem” não tem a contrapartida de atribuir ou indicar uma coisa que de fato está em Sócrates (assim como “não estar em um substrato” não indica ou atribui uma coisa à substância, mas lhe subtrai). Uma vez que uma coisa correspondente não é indicada ou atribuída a Sócrates pelo predicado da proposição, não há a necessidade de se distinguir o indivíduo Sócrates de tal coisa comum. Portanto, conforme TNA, o problema da discernibilidade dos opostos (comum/distinto) estaria assim resolvido. Afinal, se uma coisa não é atribuída a Sócrates, não há o que ser discernido dele. Mas apesar de uma coisa não ser atribuída a Sócrates pelo predicado da proposição, há nele (em Sócrates) um *status* comum presente.

3.1.5.2 - A imagem comum (resposta à P2 em 3.1.5)

Como mencionamos (em 3.1.5), a significação das palavras é dupla. De um lado, elas significam, por denominação, os indivíduos (significação extramental), e, de outro, as intelecções que produzem no espírito do ouvinte (significação intramental). Como vimos, o *status* permitiu que a palavra universal tivesse sido imposta aos indivíduos e os significasse. Abordaremos agora como Abelardo trata da significação que as palavras têm das intelecções. Veremos como ele demonstra que a imagem comum produzida pela intelecção do ouvinte permite que a palavra universal tenha um significado. Como quando tratara da questão do *status*, o problema aqui será novamente sobre a natureza ontológica da imagem comum que a intelecção do ouvinte concebe ao ouvir uma palavra universal. Essa imagem comum não é uma coisa (*res*). Se se admitisse que a imagem comum fosse uma coisa, recair-se-ia no mesmo problema antes levantado contra as doutrinas realistas, isto é, o de se admitir a existência de uma coisa comum. Abelardo terminará admitindo que as palavras universais significam, além dos indivíduos e das intelecções, também as imagens comuns que estas concebem, admitindo assim um terceiro significado das palavras universais. Vejamos portanto como ele elabora a sua teoria.

A) Características gerais da intelecção e da imagem comum concebida pela intelecção

A primeira preocupação de Abelardo é mostrar que a intelecção, assim como a sensação, é uma faculdade da alma. No entanto, ele explica que a intelecção não depende de

um órgão corporal e pode ocorrer mesmo na ausência do objeto inteligido. A sensação, por sua vez, depende de um objeto presente e se faz apenas por meio dos órgãos corporais, isto é, os sentidos. Aquilo que é pensado é definido por Abelardo como sendo uma semelhança da coisa real existente. Tal semelhança, como mencionamos, foi originalmente concebida pelopositor, assim que impôs um nome comum a um indivíduo. Após essa imposição, o nome comum ficou associado a tal concepção e, toda vez que é pronunciado, reproduz tal concepção no intelecto do ouvinte. Outra peculiaridade da intelecção é que ela é capaz de reter no espírito a semelhança da coisa inteligida. Se um objeto que se encontra sob os sentidos – por exemplo, vê-se uma torre – for removido ou destruído, a sensação que se tinha dele é extinta. Mas, no intelecto, mesmo que a torre esteja ausente, uma semelhança dela pode ser reproduzida quando a palavra “torre” é pronunciada, ou mesmo quando se queira. Para isso, o espírito ou inteligência humana dirige uma ação, isto é, uma intelecção, a um objeto, que é uma semelhança da coisa real existente extramentalmente: Eis a passagem em que Abelardo começa a apresentar essas características da intelecção:

No entanto, tendo sido mostrada a significação dos <nomes> universais, isto é, das coisas <que eles significam> por denominação, e tendo sido apresentada a causa comum da imposição deles, mostremos o que são as intelecções que eles constituem.

E primeiramente distingamos, de maneira geral, a natureza de todas as intelecções. Já que tanto as sensações quanto as intelecções dizem respeito à alma, eis a diferença entre elas: as sensações se dão apenas por meio de órgãos corpóreos e percebem apenas coisas corpóreas ou que estão nelas, tal como a visão percebe uma torre ou as qualidades visíveis dela. Mas a intelecção não necessita de tal órgão

Ostensa autem significatione uniuersalium de scilicet rebus per nominationem et communi causa impositionis eorum monstrata, quid sint eorum intellectus quos constituunt ostendamus.

Ac primum generaliter intellectuum omnium naturam distinguamus. Cum igitur tam sensus quam intellectus animae sint, haec eorum est differentia, quod sensus per corporea tantum instrumenta exercentur atque corpora tantum uel quae in eis sunt percipiunt, ut uisus turrem uel eius qualitates uisibiles. Intellectus autem sicut nec corporeo indigens instrumento

corpóreo, nem possui um corpo subjacente ao qual se dirige, mas se satisfaz com a semelhança da coisa, que o próprio espírito produz para si e a qual dirige a ação de sua inteligência. Daí que, sendo destruída ou removida a torre, a sensação que nela agia se finda, mas a intelecção permanece, tendo sido retida no espírito a semelhança da coisa.

est, ita <nec> necesse est eum subiectum corpus habere in quod mittatur sed rei similitudine contentus est, quam sibi ipse animus conficit, in quam suae intelligentiae actionem dirigit. Unde turre destructa uel remota sensus qui in eam agebat perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta. LI 20.15-28

Outro aspecto importante a notar é a distinção que Abelardo faz entre a semelhança concebida pela intelecção e a própria intelecção. Assim como as sensações diferem daquilo que é sentido, a intelecção difere da semelhança que concebe. Para Abelardo, a semelhança da coisa não é a intelecção, mas uma imagem concebida pela intelecção. A consequência desta distinção entre a intelecção e a imagem concebida por ela faz com que Abelardo admita que as palavras tem um terceiro significado, isto é, além de significarem os indivíduos e a intelecção, significam também a imagem ou semelhança que a intelecção concebe. Ao admitir que as palavras significam também as imagens e que elas são as semelhanças das coisas, Abelardo diz que, estrito senso, sua posição difere da de Aristóteles, que defendia que as afecções da alma ou intelecções eram as semelhanças. Mas, em sentido lato, não haveria discordância entre ele e Aristóteles, pois se a semelhança é uma imagem que a intelecção concebe, a intelecção também pode ser considerada uma semelhança.

Após definir a intelecção como uma ação do espírito que concebe uma semelhança da coisa, Abelardo passa a caracterizar tal semelhança. Ele diz que ela é uma forma¹⁶¹, e a compara às imagens vistas em sonho e ao modelo concebido pelo artífice em seu intelecto antes de executar uma obra. A forma concebida pela intelecção é uma ficção, ela é uma coisa imaginária (*res imaginaria*). Tal forma não é composta por substâncias e acidentes reais, como são os indivíduos. Eis a passagem:

¹⁶¹ Nas passagens seguintes deste subcapítulo, o termo “forma” não será utilizado por Abelardo como sinônimo de “acidente” ou “diferença”, como vinha sendo utilizado. Seu sentido aqui será o de “imagem” ou “modelo” concebido pelo intelecto. Neste sentido, relaciona-se ao termo grego *eidos*, de cunho platônico, pois Abelardo recorre aos argumentos de Boécio, Prisciano e Porfírio para defender que as palavras significam uma imagem concebida pelo intelecto; cf. o termo “forma” no Glossário, ao final desta tese.

Assim como a sensação não é a coisa sentida a que se dirige, a intelecção não é a forma concebida da coisa, mas uma ação da alma – de onde se diz que <a alma> é conhecedora. A forma a que ela se dirige é uma coisa imaginária, que o espírito produz quando e como quer, tal como as cidades imaginárias que em sonho se vê, ou a forma de um artefato a ser construído, a qual o artífice concebe como um modelo e exemplo da coisa a ser informada, e que não podemos chamar nem de substância nem de acidente.

Alguns, todavia, dizem-na (a forma concebida) ser o mesmo que a intelecção, e afirmam que a torre a ser construída, que concebo na ausência da torre e contemplo alta e quadrada em um campo amplo, é o mesmo que a intelecção da torre. E Aristóteles, no “Sobre a interpretação”, parece concordar com eles, quando diz que as afecções da alma – as quais eles chamam de intelecções – são semelhanças das coisas. Nós, no entanto, dizemos que a semelhança da coisa é uma imagem. Porém, nada impede que também se diga que a intelecção, de certa maneira, é uma semelhança, pois, afinal, ela (a intelecção) concebe o que propriamente é a semelhança da coisa. O que nós, corretamente, dissemos que é diferente daquela (da intelecção).

Sicut autem sensus non est res sentita in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit sed intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma uero in quam dirigitur res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi quando uult et qualem uult animus conficit – quales sunt illae imaginariae ciuitates quae in somno uidentur uel forma illa componendae fabricae quam artifex concipit instar et exemplar rei formandae, quam neque substantiam neque accidens appellare possumus.

Quidam tamen eam idem quod intellectum uocant, ut fabricam turris quam absente turre concipio et altam et quadratam in spatioso campo contemplor, idem quod intellectum turris appellant. Quibus Aristoteles adsentire uidetur, qui passiones animae quas intellectus uocant, rerum similitudines in Perihermeneias appellat. Nos autem imaginem similitudinem rei dicimus. Sed nihil obest si intellectus quoque quodammodo similitudo dicatur, quia scilicet id quod proprie rei similitudo dicitur concipit. Quod nos ab eo diuersum diximus et bene. LI 20.28 - 21.9

A substância verdadeira e os acidentes reais ou verdadeiros estão presentes apenas nos indivíduos¹⁶², tal como a substância particular e os acidentes particulares de Sócrates. A semelhança (isto é, a forma ou imagem) que a inteligência concebe, ainda que seja descrita em termos hilemórficos, o é apenas de maneira analógica. Ou seja, a substância e os acidentes que a compõem são fictícios. Abelardo os define como coisas imaginárias (*res imaginariae*). Portanto, a forma concebida pela inteligência não é uma coisa (*res*), assim como não são coisas a substância e os acidentes que por analogia compõe essa forma. Apenas os indivíduos, suas substâncias particulares e seus acidentes particulares são considerados coisas. Para Abelardo, no mundo só há coisas particulares. Ele nega, portanto, que as formas concebidas pela inteligência, assim como as substâncias e os acidentes que analogicamente as compõem, sejam coisas. Afinal, se se admitisse que eles fossem coisas, seria necessário também admitir que há coisas comuns – o que Abelardo terminantemente nega em suas críticas às doutrinas realistas. Por exemplo, a palavra “homem” produz no ouvinte uma inteligência que, por sua vez, concebe uma forma ou imagem comum, que diz respeito a vários homens. Se essa forma ou imagem concebida pela inteligência for uma coisa, tem-se de admitir que ela é uma coisa comum. Portanto, Abelardo classifica o produto da inteligência, isto é, a forma ou imagem em questão, como sendo uma ficção produzida pela inteligência, ou uma coisa imaginária, evitando com isso recair no mesmo problema que apontara contra as doutrinas realistas, que admitem a existência de coisas comuns.¹⁶³ Assim, nem o *status* comum – causa da imposição dos nomes universais aos indivíduos e razão pela qual os nomes podem significá-los – nem a imagem ou forma produzida pela inteligência e significada pelos nomes são uma coisa.

Pergunto, pois, se a quadratura e a altura <da torre concebida> são uma verdadeira forma na

Quaero enim utrum illa quadratura et illa altitudo uera forma sit intellectus,

¹⁶² Segundo Abelardo, no mundo não existem coisas comuns, mas apenas coisas particulares, isto é, indivíduos distintos, compostos por substância e acidentes particulares.

¹⁶³ A inteligência é um acidente particular na alma, isto é, é uma ação que ocorre na alma. Por ser um acidente particular, ela é uma forma particular (uma *res*) na alma. No entanto, o produto da inteligência, isto é, a imagem que ela concebe, por ser comum e dizer respeito a muitos, não pode ser uma substância ou um acidente na alma – pois se assim fosse, se estaria admitindo a existência de coisas comuns. Cf. ABELARDO, P. *Glossae super Peri hermeneias*. Ed., introd. e notas de Klaus Jacobi & Christian Strub. Turnhout, Brepols, 2010, p. 29.106: "a inteligência é uma ação da alma"; "*intellectus uero actio quaedam est*"; p. 52.626: "a inteligência considerada uma ação simples <da alma>" "*una tamen simplex est actio, quae intellectus dicitur*"; p. 32.176-7: "A própria inteligência, que é um acidente da alma", "*Ipse enim intellectus, qui forma est animae indiuisibilis (...)*"; p. 32.173-175: "De maneira alguma aceitamos que o modelo <a imagem concebida pela inteligência> seja uma substância ou forma da alma. "*nullo modo illud instar (...) esse concedimus (...) aliquam substantiam, (...) nec aliquam formam animae*".

intelecção, que é dirigida a uma semelhança da quantidade e da estrutura da torre. Mas, de fato, as verdadeiras altura e quadratura não estão senão nos corpos, pois nem uma intelecção nem uma essência verdadeira pode ser informada por uma qualidade fictícia. Tem-se portanto que, assim como a qualidade, a substância submetida à intelecção é fictícia.

qui ad similitudinem quantitatis turris ducatur et compositionis eius. Sed profecto uera quadratura et uera altitudo non nisi corporibus insunt, ficta etiam qualitate nec intellectus nec ulla uera essentia formari potest. Restat igitur ut sicut ficta est qualitas, ficta substantia sit ei subiecta. LI 21.9-14

Do trecho acima, decorre um problema para Abelardo, similar àquele antes enfrentado por ele, quando abordara a questão do *status* dos indivíduos e afirmara que este, mesmo não sendo uma coisa ou uma essência, era a causa da imposição dos nomes universais. Passemos ao problema que agora surge. A forma ou semelhança concebida pela intelecção é uma imagem da coisa real existente no mundo. Essa imagem é fictícia. Ao passo que os indivíduos são constituídos por substâncias e acidentes particulares (isto é, *res*), a imagem deles concebida pela intelecção é constituída por substâncias e acidentes fictícios, que não são coisas (*res*), mas coisas imaginárias (*res imaginariae*)¹⁶⁴. Portanto, uma vez que essas imagens são fictícias e não são coisas, elas não poderiam informar a intelecção ou qualquer essência¹⁶⁵. Ademais, uma vez que os acidentes fictícios não podem informar uma essência, a substância das imagens também teria de ser fictícia. Analisemos o exemplo dado por Abelardo. Há uma torre. A sua substância bem como os seus acidentes, tais como sua altura e sua quadratura, encontram-se na torre verdadeira. Quando a torre não está presente, a intelecção que se tem sobre ela concebe a sua imagem. Os acidentes da torre, isto é, a sua altura e quadratura, quando concebidos pela intelecção, são qualidades fictícias. Uma vez que são fictícias, essas imagens ou semelhanças dos acidentes verdadeiros não poderiam informar a intelecção ou qualquer outra essência real. Se os acidentes fictícios não podem informar a intelecção ou qualquer outra essência, deve-se concluir que também a substância da imagem é fictícia. O problema, portanto, é o de como uma imagem fictícia, que não é uma coisa (*res*),

¹⁶⁴ Afirmer que ela é *res imaginaria* não quer dizer que ela é uma *res* e que ela é *imaginaria* (Isto é, admitir-se-ia que ela é uma *res*).

¹⁶⁵ A intelecção é um acidente (particular) na alma, como mencionamos (*cf.* nota 163). Segundo Abelardo, no mundo não há essências ou coisas comuns, mas apenas particulares. Essas coisas particulares são 1) os indivíduos, 2) as substâncias particulares e 3) os acidentes particulares de que os indivíduos são compostos. A intelecção, por ser um acidente particular na alma, é uma essência.

poderia garantir que a intelecção não é vazia? Afinal, a substância e qualidade da imagem são fictícias, são coisas imaginárias, e, portanto, seriam um nada.

A solução de Abelardo para esse problema é sucinta e demanda exame. Ela é feita por meio de uma comparação que Abelardo estabelece entre a imagem/forma concebida pela intelecção e uma imagem que é refletida por um espelho. Em um espelho de superfície clara – ou seja, essa é a qualidade verdadeira da superfície do espelho – uma imagem de cor negra pode surgir refletida. Não se pode negar que essa imagem negra refletida é vista, ainda que a verdadeira qualidade da superfície do espelho seja a cor clara. Assim, mesmo sem ser uma qualidade verdadeira, isto é, mesmo sem ser uma *res*, a imagem refletida no espelho pode ser vista. Ou seja, ainda que seja considerada um nada porque não é uma *res*, a imagem sobre a superfície do espelho é vista. Por comparação, temos que a imagem concebida pela intelecção, mesmo sem ter acidentes ou substâncias verdadeiras (isto é, mesmo sem ser uma *res*), garante que a intelecção tem um objeto, isto é, a *res imaginaria* que concebe. Ainda que se possa dizer que a imagem concebida pela intelecção, por não ser uma *res*, seja um nada, ela é garantia de que a intelecção que a concebe não é vazia, assim como a imagem negra refletida pelo espelho, mesmo sem ser um acidente verdadeiro do espelho ou uma *res*, pode ser vista. Portanto, a intelecção, assim como a visão direcionada à superfície de um espelho, encontram algo, mesmo que as imagens em questão não tenham acidentes e substâncias verdadeiras, que sejam coisas. Tal como o *status*, que não é uma *res* e serve de causa para a imposição das palavras, a imagem ou *res imaginaria* não é uma *res* e é suficiente para que a intelecção não seja vazia. Eis a passagem:

Mas talvez se possa dizer que também a imagem de um espelho, que submetida à visão se vê aparecer, de fato não é nada, já que, na superfície clara do espelho, surge com frequência uma qualidade de cor contrária.

Fortasse autem et ea speculi imago quae uisui subiecta apparere uidetur, nihil esse uere dici potest, quoniam scilicet in alba speculi superficie contrarii coloris qualitas saepe apparet. LI 21.14-17

Uma importante distinção a respeito da intelecção é apresentada por Abelardo. Ele enfatiza que as intelecções ocorrem em duas situações. Ou na presença de uma coisa extramental percebida pelos sentidos, ou na ausência dela. Somente as intelecções deste segundo tipo concebem uma forma ou imagem. As intelecções do primeiro tipo, isto é, as que

têm por objeto uma coisa extramental presente apreendida pelos sentidos, não concebem uma imagem. A intelecção, como compreendida por Abelardo, como mencionamos, é uma ação do espírito. Se a substância de uma coisa está presente, o pensamento age diretamente sobre a substância, não havendo necessidade de conceber uma imagem da coisa para agir sobre ela.

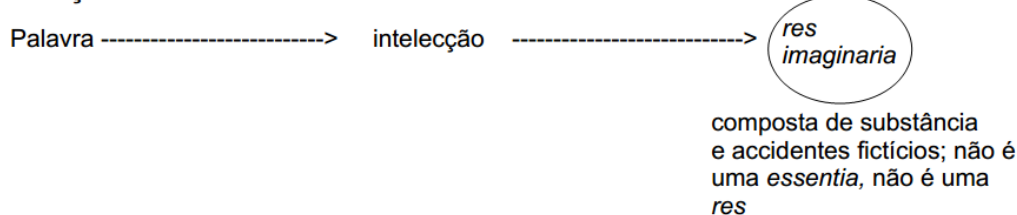
Podemos afirmar que a intelecção, ao agir diretamente sobre a substância de uma coisa, por exemplo, sobre a substância deste homem, percebe nele uma de suas naturezas, digamos, a natureza humana, porque essa intelecção atentou a seu *status* de homem, isto é, atentou ao *ser homem* dele, ou, simplesmente, que ele *é homem*. Essa atenção, que pode ser dirigida tanto a uma coisa extramental (um indivíduo) quanto à imagem/forma que o pensamento concebe dela, é uma capacidade que a intelecção possui, agindo assim separadamente somente sobre uma natureza ou propriedade da coisa verdadeira (extramental) ou imaginária, em detrimento de todas as demais naturezas ou propriedades dela, que são abstraídas. Retomaremos essa questão da *attentio* quando tratarmos da abstração (em 3.1.6 desta tese). A seguir, citamos a passagem em que Abelardo apresenta a distinção entre as intelecções que tem por substrato uma coisa verdadeira e aquelas que têm por substrato uma coisa imaginária.

No entanto, pode-se perguntar: quando a alma sente e entende o mesmo, tal como quando discerne uma pedra, se o pensamento age também na imagem da pedra, ou se a intelecção e a sensação juntos agem na própria pedra. Mas parece mais razoável que a intelecção não necessita de uma imagem, quando a verdade da substância lhe está presente.

Illud autem quaeri potest, cum simul anima sentit et intelligit idem, ueluti cum lapidem cernit, utrum tunc quoque intellectus in imagine lapidis agat uel simul intellectus et sensus in ipso lapide. Sed rationabilius uidetur, ut tunc intellectus imagine non egeat, cum praesto est ei substantiae ueritas. LI 21.18-22

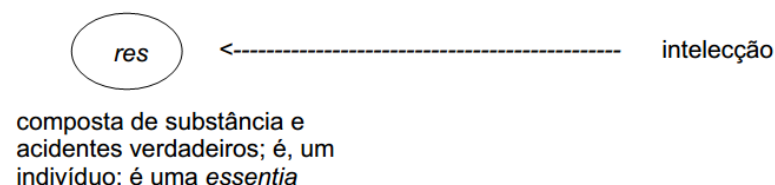
Podemos esquematizar o que abordamos acima da seguinte maneira:

Situação 1:



- onde temos: uma palavra, quando dita, constitui no espírito do ouvinte, uma intelecção, que, por sua vez, concebe uma coisa imaginária (denominada também de "forma"), da qual pode atentar a uma substância fictícia ou a um acidente fictício, abstraindo dela os demais (substâncias e acidentes).

Situação 2:



- onde temos: uma intelecção ocorre a partir de uma coisa extramental (um indivíduo); a intelecção atenta à coisa, via o *status* comum (*esse hominem, esse album...*) dela, tal *status* é uma consequência de substâncias ou acidentes (particulares) de um indivíduo (para relação de consequência entre propriedades particulares e *status*, cf. 3.1.5.1.D desta tese)

Situação 3:



- Onde temos: uma intelecção que concebe uma coisa imaginária, como e quando quiser, atentando a uma substância ou a uma forma (acidente) dela .

(Fig. 54)

B) Diferença entre intelecções geradas por nome próprio e por palavra universal

Após essa abordagem geral, Abelardo passa a tratar da intelecção e da forma ou imagem concebida por ela de maneira mais específica. Agora, sua preocupação será a de caracterizar a imagem comum, isto é, a imagem que o nome universal faz a intelecção conceber. Abelardo então apresenta as diferenças entre os dois tipos de imagens concebidas pela intelecção: aquela de quem ouve um nome próprio e aquela de quem ouve uma palavra universal. Os nomes próprios, quando proferidos, geram no ouvinte uma intelecção que concebe uma forma ou uma imagem determinada de uma pessoa, tal como o nome ‘Sócrates’, que leva o ouvinte a conceber em seu pensamento a imagem própria de um indivíduo. Já as

palavras universais, quando proferidas, produzem no ouvinte uma intelecção que concebe uma imagem que não é a deste ou daquele homem, mas uma imagem confusa, comum a muitos, e por meio da qual não é possível certificar nem determinar este ou aquele indivíduo. Já quanto à denominação de coisas extramentais, os nomes próprios denominam apenas uma coisa, enquanto as palavras universais denominam várias coisas, porém sem determinar nenhuma. Eis a passagem com a distinção entre os dois tipos de forma ou imagem concebida pela intelecção:

Mas agora que a natureza das intelecções foi de maneira geral considerada, distingamos entre as intelecções dos universais e as dos nomes singulares.

As quais de fato encontram-se divididas em: aquela que é do nome universal concebe uma imagem comum e confusa de muitos, enquanto que aquela que é a palavra singular gera uma forma, por assim dizer, singular e própria de um só, isto é, que se refere a uma só pessoa. Então, quando ouço a palavra “homem”, surge no espírito um símile, que se refere a cada um dos homens de tal maneira que é comum a todos e próprio de nenhum. Porém, quando ouço “Sócrates”, surge no espírito uma forma que manifesta a semelhança a certa pessoa. Daí, por meio do vocábulo “Sócrates”, que gera no espírito a forma de um só, certifica-se e determina-se uma coisa, mas por meio da palavra “homem”, cujo entendimento se sustenta na forma comum de todos, o fato mesmo de ser comum causa confusões, de maneira que, dentre todos, não entendemos

Nunc autem natura intellectuum generaliter inspeta uniuersalium et singularium intellectus distinguamus.

Qui quidem in eo diuiduntur, quod ille qui uniuersalis nominis est communem et confusam imaginem multorum concipit, ille uero quem uox singularis generat, propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem. Unde cum audio ‘homo’, quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium. Cum autem audio ‘Socrates’, forma quaedam in animo surgit, quae certae personae similitudinem exprimit. Unde per hoc uocabulum, quod est Socrates, quod propriam unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et determinatur, per ‘homo’ uero, cuius intelligentia in communi forma omnium nititur, ipsa communitas confusioni est,

qual é a coisa. Daí se dizer corretamente que a palavra “homem” não significa nem Sócrates nem um outro, porque, por força da palavra, ela não certifica nenhum, ainda que denomine cada um deles. Mas ‘Sócrates’ ou qualquer nome singular não só é capaz de denominar, mas também de determinar uma coisa subjacente.

ne quam ex omnibus intelligamus. Unde neque Socratem neque alium recte significare ‘homo’ dicitur, cum nullus ex ui nominis certificetur, cum tamen singulos nominet. ‘Socrates’ uero uel quodlibet singulare non solum habet nominare, uerum etiam rem subiectam determinare. LI 21.27 – 22.6

C) Conclusão da solução à aporia: a coisa subjacente à intelecção

A preocupação de Abelardo ao investigar a possibilidade de os universais serem palavras é a de mostrar que a intelecção – produzida no ouvinte pela palavra ou a partir de uma sensação (como na Fig. 54) – possui uma *res subjecta*, isto é, uma coisa subjacente a ela, embora no mundo não existam coisas universais, mas somente singulares. Abelardo pode agora, tendo desenvolvido os pressupostos para tal, apresentar a resposta à aporia que colocara (analisada em 3.1.4 desta tese) a respeito da confusão e da dúvida que as palavras universais parecem causar no ouvinte, uma vez que a intelecção que produzem no ouvinte não parece ter coisa alguma subjacente a que se dirija. Afinal, a que coisa a intelecção do ouvinte poderia se dirigir?

Abelardo responde que a coisa subjacente a que a intelecção se dirige é:

- (1) a substância verdadeira da coisa¹⁶⁶ (extramental), quando esta está presente, isto é, a substância de um indivíduo, tal como a de Sócrates, quando se está na presença dele, ou então
- (2) a forma ou imagem comum (intramental) concebida pela intelecção, quando a coisa ou indivíduo não está presente.

Portanto, a intelecção gerada pelas palavras universais possui uma coisa subjacente, não podendo ser dita vaga ou mesmo vazia.

¹⁶⁶ Segundo Abelardo, não há coisas comuns no mundo, mas apenas coisas particulares; aqui, a substância particular de um indivíduo (além dela, um indivíduo é composto também por formas, isto é, acidentes, também particulares); cf. o termo “indivíduo” no Glossário desta tese.

Abelardo compara a intelecção à pintura. Como quem pinta, a intelecção pode conceber uma forma ou uma imagem comum, que diz respeito, por exemplo, a vários leões, não sendo própria a nenhum. Mas pode também concebê-lo ferido pela lança de Hércules, como o leão de Nemeia, atribuindo assim algo próprio à imagem do leão, determinando-a. Dessa maneira, os nomes próprios e as palavras universais geram intelecções que concebem imagens.

A forma ou imagem concebida pela intelecção daquele que ouve um nome próprio não traz dúvidas, pois ela é determinada, é de uma coisa ou pessoa. Já a imagem concebida pela intelecção que a palavra universal gera no ouvinte pode trazer dúvidas, pela sua falta de determinação. Para resgatar e garantir certa determinação da imagem comum e fazê-la servir de base suficiente para que a intelecção não seja vazia, Abelardo diz que a intelecção a toma como (*ut*) uma coisa numericamente una. Um pressuposto ontológico que já se encontra em Boécio, e que Abelardo corrobora nas críticas que faz às doutrinas realistas de que tratamos, é que somente o que é numericamente um pode existir (afinal, uma mesma essência ou indiferença não pode estar em vários indivíduos completa ou parcialmente e manter a sua unidade)¹⁶⁷. Uma vez que a imagem é comum e diz respeito a vários indivíduos, ela não poderia manter a sua unidade e existência. Por isso, Abelardo diz que ela é como uma coisa numericamente una, para resguardar nela certa unidade e garantir que sirva de lastro à intelecção.

Eis a passagem em que Abelardo estabelece o que é a coisa subjacente à intelecção e compara a imagem forma comum concebida por ela a uma pintura:

Mas, visto que acima dissemos que toda intelecção possui uma coisa subjacente, pergunta-se de que modo isso convém às intelecções dos universais. (...) De resto, por um lado, pode-se chamar coisa subjacente à intelecção a verdadeira substância da coisa, tal como quando a intelecção ocorre junto

Sed quaeritur, quia secundum Boethium superius diximus omnem intellectum rem subiectam habere, quomodo intellectibus uniuersalium conveniat. (...) Rem etiam subiectam intellectui possumus uocare siue ueram rei substantiam, ueluti quando simul est

¹⁶⁷ BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p. 162.2-3: “Pois tudo que é, é por isto: porque é uno”, “*omne enim quod est, idcirco est, quia unum est*”.

com a sensação; por outro, a forma concebida de uma coisa, quando esta está ausente, seja ela uma forma comum, seja própria, como dissemos. Digo comum quanto à semelhança que retém de muitos, ainda que em si seja considerada como uma coisa uma.

Pois, assim como uma pintura pode ser feita para mostrar a natureza de todos os leões, não representando o que é próprio de nenhum deles, e pode, em seguida, para distinguir um deles, receber algo que denota o que é próprio dele, tal como se fosse pintado mancando, com a cauda mutilada ou ferido pela lança de Hércules. Portanto, assim como se pinta uma figura comum e outra própria das coisas, também se concebe, isto é, uma comum e outra própria.

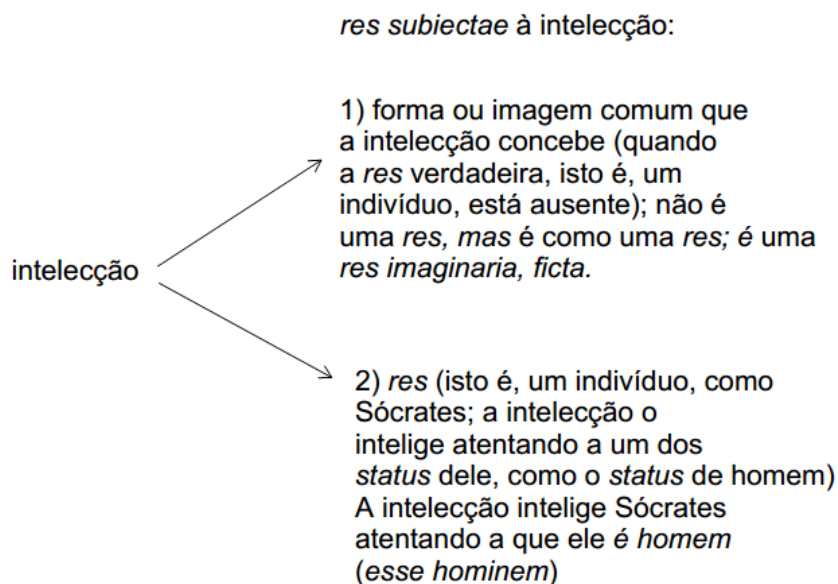
cum sensu, siue rei cuiuscumque formam conceptam, re scilicet absente, siue ea forma communis sit, <ut> diximus, siue propria; communis, inquam, quantum ad similitudinem multorum quam retinet, licet tamen in se ut res una consideretur.

Sic enim ad omnium leonum naturam demonstrandam una potest pictura fieri nullius eorum quod proprium est repraesentans et rursus ad quemlibet eorum distinguendum alia commodari, quae aliquid eius proprium denotet, ut si pingatur claudicans uel curtata uel telo Herculis sauciata. Sicut ergo quaedam rerum communis figura, quaedam singularis pingitur, ita etiam concipitur, scilicet quaedam communis, quaedam propria. LI 22.7-24

Ainda quanto à *res subjecta* à intelecção, notemos que a estratégia usada por Abelardo ao tratar do *status* das coisas e da forma concebida pela intelecção é a mesma, isto é, ao afirmar que esses itens (*status* e forma) não são coisas, não se pode dizer que eles não acarretam algo. A comparação da imagem comum concebida pela intelecção com uma imagem refletida por um espelho argumentava nesse sentido. Uma vez que a imagem ou forma concebida pelo pensamento não é uma *res*, poder-se-ia argumentar que ela não desempenha papel algum na significação. Por isso, Abelardo, na possibilidade de um argumento como esse, o contra-ataca, comparando a imagem concebida pela intelecção a uma imagem refletida em um espelho: isto é, mesmo não sendo uma *res*, (pois a matéria e as formas verdadeiras estão na coisa extramental), a imagem refletida no espelho pode ser vista. Assim, a forma comum concebida pela intelecção, mesmo sem ser uma coisa, pode

desempenhar o papel de *res subjecta* à intelecção, e ser significada pela palavra universal. De maneira correlata, os indivíduos, via o *status* deles, também podem ser a *res subjecta* à intelecção. A intelecção atenta ao *status* comum do indivíduo e por isso ela pode dizer respeito a muitos indivíduos. É o *status* do indivíduo que garante à intelecção ter o indivíduo como a sua *res subjecta*. Como no caso da forma comum, o *status*, mesmo sem ser uma *res* – ele é aquilo em que os indivíduos de uma espécie ou um gênero convergem, isto é, um item comum entre eles – permite que os indivíduos possam ser a *res subjecta* à intelecção que atenta ao *status* de, por exemplo, Sócrates, e entende que ele é homem. Tanto o *status* comum quanto a forma comum, não são *res* (afirmar o oposto seria admitir coisas comuns, erro apontado por Abelardo contra as doutrinas realistas de TEM, TICL e TICV), mas podem garantir que a intelecção não seja vazia e que as palavras tenham significado. Essa, portanto, é a estratégia de Abelardo ao longo de seu tratamento dos universais como sendo palavras: retirar o caráter de coisa daquilo que é comum (isto é, o *status* comum e a forma ou imagem comum) e garantir a intelecção não ser vazia. Assim fazendo, a significação das palavras universais mantém-se garantida.

Esquemáticamente, temos:



(Fig. 55)

D) Argumentos de autoridade a respeito da imagem ou forma comum significada pela palavra universal: Prisciano, Porfírio, Boécio e Platão¹⁶⁸

Trataremos aqui das declarações de Prisciano, Porfírio, Boécio e Platão a respeito da forma comum concebida pela inteligência. A dúvida que se coloca é saber se essas autoridades estão de acordo com a posição sustentada por Abelardo, segundo a qual as palavras universais significam tal forma. O principal problema levantado pela crítica recente sobre as passagens a seguir é o de determinar em que medida Abelardo concorda com as posições das autoridades arroladas¹⁶⁹. Abelardo busca a autoridade desses autores para corroborar a sua posição de que as palavras universais significam a forma comum concebida pela inteligência, porque, conforme Aristóteles, elas significariam a inteligência (e não as formas que esta concebe). Arrolar a posição desses autores portanto serve para encontrar neles o que a autoridade de Aristóteles não corrobora.

Prisciano afirma que o impositor dos nomes os atribuiu às coisas com a finalidade de significar a forma ou imagem comum concebida por Deus antes de criá-las. A concepção comum se transmitiu àquilo que foi criado. Deus é descrito como um artesão, que concebe uma imagem ou forma da obra que vai criar. As palavras ou nomes universais significam essas concepções comuns tal como se fossem nomes próprios. Abelardo corrobora a posição de Prisciano. E afirma ainda que as palavras universais que significam o gênero ou a espécie são atribuídas somente às coisas criadas por Deus, tais como o homem e a pedra. (Os nomes comuns atribuídos às coisas criadas pelo homem, tal como uma casa, significam acidentes). Abelardo aproveita a exegese que faz de Prisciano para estabelecer diferentes graus de conhecimento. Deus não tem o empecilho dos sentidos e por isso pode distinguir

¹⁶⁸ Para uma análise das passagens que abordamos neste subcapítulo, cf. ROSIER-CATACH, “Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: the Discussions in the *Glosulae in Priscianum*, the *Notae Dunelmenses*, William of Champeaux and Abelard”. *Vivarium*, 45, 2007, pp. 219-237.

¹⁶⁹ Por um lado, há estudos recentes, como o de Martin Tweedale, que consideram essa exegese que Abelardo faz de Prisciano, Porfírio, Boécio e Platão como uma passagem sem importância maior em sua teoria, pois Abelardo estaria apresentando concepções que não são as suas, mas a desses autores. Por outro lado, Jean Jolivet, ao tratar da semântica e da epistemologia de Abelardo, defende que esse endossa a posição daqueles autores. Diferentemente de M. Tweedale, nós acreditamos que a exegese de Abelardo sobre as passagens de Prisciano, Porfírio, Boécio e Platão tem um papel importante na sua teoria, pois servem como um argumento de autoridade, que permite a Abelardo afirmar que as palavras universais significam as imagem que a inteligência concebe (afinal, conforme a outra autoridade em questão, isto é, Aristóteles, elas significam as inteligências). No entanto, não entendemos que Abelardo chega a endossar completamente a posição daquelas autoridades. Quando ele fala da inteligência (*intelligentia*) que Deus tem das coisas e a compara àquela (*intellectus*) que o homem tem delas, ele apenas está a explicitar que o conhecimento de ambos difere em grau, pois o divino é perfeito, e o do homem não pode alcançá-lo. Portanto, conforme argumentamos adiante, a inteligência divina não poderia ser o significado último das palavras universais, como defende Jolivet. Cf. JOLIVET, J. *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris, Vrin, 1969, p. 94, e TWEEDALE, M. *Abailard on Universals*. Amsterdam - New York - Oxford, North-Holland Publishing Company, 1976, pp. 185-188.

perfeitamente o *status* das coisas que criou. Ele possui por isso um conhecimento perfeito (*intelligentia*) das naturezas e das formas intrínsecas delas, tal como a racionalidade e a paternidade. O homem possui apenas uma opinião a respeito dessas. Porém, quanto às formas extrínsecas, que tocam os sentidos, o homem é capaz de ter uma intelecção a respeito delas, e não apenas uma opinião. Além disso, Prisciano corrobora também a posição de Abelardo, segundo a qual as palavras universais significam as concepções comuns como se fossem nomes próprios. Eis a passagem:

Mas não é absurdo que se duvide a respeito da forma a que a intelecção se dirige, isto é, acaso a palavra também a significa? E isso parece se confirmar tanto pela autoridade quanto pela razão.

Prisciano, no seu primeiro livro das Construções (*Inst. gr.* XVII p. 135.7-10), ao apresentar a imposição comum das palavras universais aos indivíduos, pareceu acrescentar outra significação que as palavras têm, a saber, a da forma comum, dizendo: “os nomes universais, por meio dos quais se demonstra os gêneros e as espécies da natureza das coisas, podem também ser <nomes> próprios no que diz respeito às formas genéricas e específicas das coisas, que são constituídas intelectivamente na mente divina antes de se transmitir aos corpos”.

Nesta passagem, Deus é tratado como um artesão que, prestes a produzir algo, preconcebe na alma uma forma exemplar da coisa a ser produzida, à semelhança da qual

De forma autem ista, in quam scilicet intellectus dirigitur, non absurde dubitatur, utrum eam quoque nomen significet, quod tam auctoritate quam ratione confirmari uidetur.

In primo namque Constructionum Priscianus, cum communem impositionem uniuersalium ad indiuidua praemonstrasset, quandam aliam ipsorum significationem, de forma scilicet communi, uisus est subiunxisse dicens: “ad generales et speciales rerum formas, quae in mente diuina intelligibiliter constituuntur, antequam in corpora prodirent, haec quoque propria possunt esse, quibus genera uel species naturae rerum demonstrantur”.

Hoc enim loco de Deo sic agitur quasi de artifice aliquid composituro, qui rei componendae exemplarem formam, ad similitudinem cuius operetur, anima

trabalhará, forma que então se diz estender-se ao corpo, quando, à semelhança dela, a coisa verdadeira é composta.

Ademais, bem se atribui essa concepção a Deus, e não ao homem, porque aquelas obras – *status* genéricos ou específicos da natureza – tal como o homem, a alma ou a pedra, são <obras> de Deus, e não de um artesão, mas a casa ou a espada são <obras> do homem. Daí, a casa e a espada não são obras da natureza, como aquelas, nem tais vocábulos dizem respeito à substância, mas ao acidente, e por isso não são gêneros nem espécies especialíssimas.

E, daí, bem se atribui a concepção por abstração à mente humana, e não à divina, porque os homens, que conhecem as coisas só pelos sentidos, dificilmente ou nunca alcançam a inteligência absoluta. A sensação exterior dos acidentes impede que se conceba puramente as naturezas das coisas. Mas Deus – a quem todas as coisas que fundou são acessíveis, e que, antes que existissem, as conheceu – distingue cada um dos *status* em si mesmos, pois a sensação não lhe impede, e é o único que tem a verdadeira inteligência. Daí os homens terem mais opinião do que inteligência daquilo que não tocaram com os sentidos, uma vez que aprendemos por meio

praeconcepit, quae tunc in corpus procedere dicitur, cum ad similitudinem eius res uera componitur.

Haec autem communis conceptio bene Deo adscribitur, non homini; quia opera illa generales uel speciales naturae status sunt [Dei], non artificis, ut homo, anima uel lapis Dei, domus autem uel gladius hominis. Unde haec naturae non sunt opera domus et gladius, sicut illa, nec eorum uocabula substantiae sunt, sed accidentis atque ideo nec genera sunt nec specialissima.

Inde etiam bene diuinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, uix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit. Deus uero cui omnia per se patent, quae condidit, quique ea antequam sint, novit, singulos status in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est, qui [solam] solus ueram habet intelligentiam. Unde homines in his quae sensu non attractauerunt, magis opinionem quam

da própria experiência. Ao pensar sobre uma cidade não vista, quando nela chegamos, encontramos-a diferente daquela que havíamos pensado. Da mesma maneira, creio a respeito das formas intrínsecas, que não nos chegam aos sentidos, tal como a racionalidade, a mortalidade, a paternidade e o estar sentado. Mas o nome do que existe, o quanto ele pode, gera mais uma intelecção do que uma opinião, porque o criador do nome o impôs de acordo com a natureza ou propriedade da coisa, mesmo se ele não soubesse pensar bem a natureza ou a propriedade da coisa.

E, daí, Prisciano chama essas concepções comuns de genéricas ou específicas, porque as palavras genéricas ou específicas de qualquer modo as indicam. De fato, a propósito dessas concepções, ele diz que as palavras universais são como nomes próprios. Ainda que sejam de significação confusa quanto às essências denominadas, elas imediatamente dirigem o espírito do ouvinte àquela concepção comum, assim como os nomes próprios o dirigem a coisa una que significam.

intelligentiam habere contingit, quod ipso experimento discimus. Cogitantes enim de aliqua ciuitate non uisa, cum aduenerimus, eam nos aliter quam sit excogitasse inuenimus. Ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non ueniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere. Quaelibet 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, quae licet confusae significationis sint, quantum ad nominatas essentias, ad communem illam conceptionem statim dirigunt animum auditoris sicut propria nomina ad rem unam quam significant. LI 22.25 - 23.30

A nosso ver, a posição de Prisciano e as seguintes que serão apresentadas de fato desempenham um papel importante na teoria de Abelardo sobre a concepção comum e a significação que as palavras têm dela. Na passagem acima, entendemos que o conhecimento que o homem tem acerca das formas intrínsecas das coisas é apenas uma opinião a respeito delas. Apenas Deus possui um conhecimento perfeito delas. No entanto, o homem pode ter uma intelecção das formas (acidentais e substanciais) das coisas que sente. O nível desse conhecimento, portanto, é intermediário ao conhecimento perfeito tido por Deus e às meras opiniões tidas pelos homens¹⁷⁰. No entanto, não pensamos que o conhecimento que Deus tem das coisas é o significado último e mais importante que as palavras universais possuem. De fato, as palavras universais não significam esse conhecimento. Opositor deu nomes aos indivíduos atentando ao *status* deles, e não à concepção comum que Deus teve antes de criá-los. Opositor pôde impor o nome aos indivíduos mesmo sem ter um conhecimento perfeito das formas intrínsecas deles¹⁷¹. Ainda que Deus as conheça, opositor não deu um

¹⁷⁰ Em sua obra *De intellectibus*, Abelardo também expõe essa diferença de grau entre a intelecção divina e a humana. Também aí, as sensações impedem o homem de entender com a mesma perfeição que Deus entende. ABELARDO, P. *Des intellections*. Ed., trad. e coment. de P. Morin. Paris, Vrin. 1994, § 20. “E ainda, como acima lembramos, estamos presos ao hábito da sensação, de maneira que dificilmente ou nunca possamos entender algo que não imaginemos como corpóreo ou sujeito a propriedades corpóreas. E por isto talvez se diga “dificilmente”, porque, em Boécio, a intelecção perfeita (*intelligentia*) – que ele diz ocorrer a pouquíssimos homens e somente a Deus – transcende de tal maneira toda sensação e imaginação, que ocorre sem ambas, isto é, de maneira que nada ocorra no espírito, a não ser aquilo que ele entende e a que atenta”; “*Adeo autem, ut suprameminimus, sensus consuetudo adnectitur nobis, ut uix aut numquam aliquid intelligere ualeamus, quod non tamquam corporeum et corporeis proprietatibus subiectum imaginemur. Ideo autem dictum est uix quia fortassis, iuxta Boethium, intelligentia quam paucorum admodum hominum et solius Dei esse dicit, omnem et sensum et imaginationem ita transcendit ut sine utroque habeatur, ut uidelicet nihil animo occurrat nisi id solum quod intelligitur atque attenditur*”.

¹⁷¹ Opositor pode impor um nome a uma coisa mesmo sem conhecer a definição dela. Não se conhece, por exemplo, a definição de pedra (isto é, em que ela difere de seixo, de pedregulho, de rocha, de cascalho... isto é, não se conhece ou não se tem palavras para as diferenças de cada uma dessas espécies. No entanto, pode-se nomeá-las, impor um nome a elas, porque se reconhece que aquelas que são semelhantes aquelas a que se impõe um mesmo nome específico (isto é, referente à espécie. Opositor, portanto, não precisa ter conhecimento dessas diferenças, isto é, ele não precisa compreender a definição das coisas para impor um nome comum a elas. No entanto, ainda que não conheça essas as diferenças de cada espécie, ou existam nomes para essas diferenças, ele pode impor um nome a uma coisa. Deus, por sua vez, conhece essas diferenças. Daí o conhecimento do homem ser imperfeito comparado ao Dele. O fato de se impor um nome às coisas, sem necessariamente se ter um conhecimento da definição delas, não acarreta que tal nome signifique a intelecção perfeita que Deus tem delas. Abelardo, nessas passagens, não mostra senão que Deus e o homem têm graus de conhecimento diferentes. O fato de opositor dos nomes não conceber corretamente a natureza das coisas a que impõe os nomes – mas de Deus concebê-las perfeitamente – não indica que o significado último das palavras seja a concepção divina. Abelardo, em sua obra *Collationes*, menciona que há muitas palavras cujas definições desconhecemos: “Aprendemos a maioria dos nomes que convém às coisas pelo uso da fala; mas o que dizemos ou o conhecimento deles (isto é, que reside nos nomes, e que estes geram no ouvinte), de maneira alguma conseguimos notar. Ademais, encontramos muitas coisas cujo nome ou o que este quer dizer não podemos determinar por meio de uma definição. Ainda que não ignoremos as naturezas das coisas, não há todavia palavras em uso para elas (coisas), e, com frequência, a mente está mais pronta para entender do que a língua para falar ou discorrer sobre o que sentimos. Eis que pela conversação diária aprendemos que coisas são as pedras; mas quais são propriamente as diferenças da pedra ou qual é a propriedade de sua espécie, não pudemos até agora, creio, notar por meio de uma palavra, com a qual se possa estabelecer alguma definição ou descrição para pedra”; “*Pleraque nomina quibus rebus conueniant, ex locutionis usu didicimus; quae uero sit sententia*

nome aos indivíduos visando significá-las, mas apenas visando significar os indivíduos e a concepção comum, que obteve ao inteli-gi-los conforme o *status* deles.

Pensamos, portanto, que a passagem com a exegese de Prisciano desempenha um papel importante na teoria de Abelardo sobre os universais, porque ela corrobora características por ele já apresentadas (isto é, as palavras universais significam a concepção comum, e as palavras universais funcionam como nomes próprios da imagem comum concebida). No entanto, não pensamos que essa passagem com a exegese indique que a significação última das palavras universais seja a concepção que Deus teve das coisas, apesar de Abelardo crer que há uma relação de diferença de grau entre o conhecimento que Deus e os homens possuem. Ademais, a concepção comum que Deus tem sobre os indivíduos e que se prolonga até os corpos para integrar a composição deles, tal como um modelo ou paradigma, não deve ser entendida como uma *res*, isto é, uma matéria ou essência comum que é individuada ao receber acidentes, tornando-se então particular nos indivíduos criados. Abelardo mostrara, contra a TEM, que, se se admite que a matéria de um indivíduo sofre tal processo, tem-se também de admitir que Sócrates é Brunelo, pois a irracionalidade de Brunelo estaria presente também na matéria animal de Sócrates¹⁷². Ao contrário, em Abelardo, a matéria dos indivíduos não passa por um processo de individuação; ela já nasce individuada, não recebe diferenças ou acidentes para isso. E não poderia ser diferente. Portanto, em Abelardo não ocorre, entre a concepção divina e a criação dos indivíduos, uma passagem de uma matéria comum a uma matéria que é individuada. Acresce-se ainda o fato de que a concepção divina não é uma *res* distinta de Deus. Afinal, a substância de Deus não admite a presença de acidentes ou de diferenças nela. Assim, a concepção comum de Deus não pode ser considerada como uma coisa comum distinta Dele e que progride até os indivíduos para neles se fazer presente. Pois em Deus, não há nada distinto Dele mesmo, nem formas nem intelecções. Portanto, não haveria o que passar de Deus às criaturas Deus, nem

eorum uel intelligentia, minime assignare sufficimus. Multa etiam reperimus, quorum nec nominationem sicut nec sententiam diffinitione possumus terminare. Etsi enim rerum naturas non ignoremus, earum tamen uocabula in usu non sunt, et saepe promptior mens est ad intelligendum quam lingua sit ad proferendum uel ea que sentimus disserendum. Ecce omnes ex usu cotidiani sermonis agnoscimus quae res appellentur lapides; quae tamen sint proprie lapidis differentiae aut quae sit huius speciei proprietates, nullo adhuc, credo, ualemus assignare uocabulo, quo lapidis aliqua diffinitio seu descriptio perfici possit”, ABELARDO, *Collationes*. Ed. e trad. de J. Marenbon e G. Orlandi. Oxford, Clarendon Press, 2001, § 206.

¹⁷² Para os problemas lógicos decorrentes de se admitir que uma mesma matéria ao receber formas passa por um processo de individuação e dá origem a indivíduos, cf. críticas de Abelardo à TEM (principalmente em 1.1.2.1, onde Abelardo identifica a substância de Sócrates à de Brunelo).

mesmo a Sua própria substância, que é incomutável.¹⁷³ Desse modo, não pensamos que a teoria de Abelardo possa ser considerada realista, afinal a concepção que Deus tem daquilo que vai criar não é uma *res* transmitida aos indivíduos quando esses são criados (isto é, uma *res* que se diversifica), nem algo significado pelo nome comum.

Abelardo menciona que também Porfírio tratou das concepções comuns. Pois este diz que há coisas constituídas por matéria e forma, e outras à semelhança dessas, isto é, constituídas por imagens da matéria e da forma verdadeiras. Também Porfírio parece estar aí tratando das concepções comuns concebidas pela inteligência, descritas como imagens semelhantes à matéria e à forma verdadeiras¹⁷⁴. Eis a passagem:

O próprio Porfírio, quando diz que certas coisas são constituídas por matéria e forma, e que outras, à semelhança de matéria e forma, também parece ter entendido essa concepção, quando diz à semelhança de matéria e forma, sobre o que tratará de maneira mais extensa na devida oportunidade.

Ipsa quoque Porphyrius, cum ait quaedam constitui ex materia et forma, quaedam ad similitudinem materiae et formae, hanc conceptionem intellexisse uidetur, cum ait ad similitudinem, materiae et formae, de quo plenius suo loco dicitur. LI 23.30-33

Abelardo nota que também Boécio parece tratar das concepções comuns concebidas pelo intelecto, ao afirmar que os gêneros e as espécies são um pensamento coligido a partir da semelhança de muitos indivíduos. Posição que não difere da de Abelardo:

Boécio, quando diz que o gênero ou a espécie são um pensamento coligido a partir

Boethius quoque cum ait cogitationem collectam ex similitudine multorum genus

¹⁷³ LI 27.9-14: “E aquela questão sobre Deus resolve-se melhor desta maneira: a substância Dele, que isolada não se comuta e é simples, não sofre variação por causa das concepções das coisas ou das outras formas. Pois, ainda que, por hábito do discurso humano, se fale do criador como se fala da criatura – como quando se diz que Ele é providente e inteligente – deve-se no entanto compreender que Nele não existe nada – nem inteligência, nem forma alguma – que seja ou possa ser diversa Dele,” “*Illud quoque de Deo sanius solvitur eius substantiam, quae sola incommutabilis est ac simplex, nullis conceptionibus rerum uel formis aliis variari. Nam licet consuetudo humani sermonis de Creatore quasi de creaturis loqui praesumat, cum uidelicet ipsum uel prouidentem uel intelligentem dicat, nihil tamen in eo diuersum ab ipso uel intelligi debet uel esse potest nec intellectus scilicet nec alia forma*”.

¹⁷⁴ O termo “forma” aqui é utilizado em sentido aristotélico, isto é, significa acidente ou diferença (ou seja, forma accidental ou forma diferencial); cf. o termo no Glossário desta tese.

da semelhança entre muitos, também parece ter entendido essa concepção comum.

esse uel speciem, eandem communem conceptionem intellexisse uidetur. LI 23.34 – 24.2

Platão é o último a quem Abelardo recorre para mostrar que há autoridades de acordo com a sua posição, sobre a intelecção conceber imagens comuns e que estas são significadas pelas palavras. Ele lembra que também aquele afirmou que o pensamento se dirige às concepções comuns, quando chamou de gêneros e de espécies as ideias comuns que se encontram no “*nous*”. Platão portanto também parece ratificá-lo. Eis a passagem:

E afirmam ainda que Platão manteve essa posição, pois, evidentemente, ele chamava de gêneros e de espécies aquelas ideias comuns que coloca no “*noûs*”.

In qua etiam sententia Platonem fuisse quidam autumant, ut uidelicet illas ideas communes, quas in *noy* ponit, genera uel species appellaret. LI 24.2-4

Ao fazer a referência ao que seria a posição de Platão, Abelardo ainda trata de uma diferença entre aquele e Aristóteles. Abelardo lembra que Platão e Aristóteles, conforme Boécio, discordam a respeito do estatuto dos universais.¹⁷⁵ Aristóteles afirmava que os gêneros e as espécies são inteligidos como universais, enquanto Platão defendia que eles não apenas são inteligidos, como também subsistem separados dos corpos. Abelardo interpreta que essa diferença se deve ao fato de que Platão, ao tratar dos universais, enfatizou-lhes a semelhança comum, assimilando-a à concepção comum, que ele situou no “*nous*” (ou seja, separada dos corpos). Aristóteles, por sua vez, enfatizou a capacidade de se predicar que os universais, isto é, que as palavras universais, têm. A comparação estabelecida por Abelardo entre essas duas posições tem a finalidade de mitigar o conflito entre os dois filósofos. De fato, eles estariam enfatizando diferentes aspectos a respeito dos universais. Mas Abelardo nota que, em sentido estrito, é Aristóteles quem tem razão ao afirmar que as palavras

¹⁷⁵ "Mas Platão pensa que os gêneros, as espécies e os demais (isto é, as diferenças, os próprios e os acidentais) não apenas são inteligidos universais, mas também que eles existem e subsistem além dos corpos. Mas Aristóteles, de fato, pensa que <os gêneros, as espécies etc> são incorporais e universais, mas que eles subsistem nos sensíveis". "*Sed Plato genera et species ceteraque non modo intellegi uniuersalia, uerum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, Aristoteles uero intellegi quidem incorporalia atque uniuersalia, sed subsistere in sensibilibus putat*"; BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p.167.12-15.

predicam-se de muitos, pois as imagens ou concepções comuns, que segundo Platão são os universais, não se predicam de muitos.

Boécio lembra que Platão e Aristóteles talvez discordem nisso, quando diz que aquele quis que os gêneros e as espécies etc não apenas fossem entendidos como universais, mas ainda que eles fossem e subsistissem para além dos corpos, como se dissesse: aquelas concepções comuns que constituiu no *nous* e separadas dos corpos, ele as entendeu como universais, talvez não tomando universal conforme a predicação comum, como faz Aristóteles, mas mais conforme a semelhança comum de <que diz respeito> muitos <indivíduos>. De fato, essa concepção não parece, de maneira nenhuma, predicar-se de muitos, tal como a palavra <universal> é apta a se predicar de muitos, um a um.

In quo fortasse Boethius <eum> ab Aristotele dissensisse commemorat, ubi is ait eum uoluisse genera et species ceteraque non solum intelligi universalia, uerum etiam esse ac praeter corpora subsistere, ac si diceret illas communes conceptiones, quas separatas a corporibus in *nous* constituit, eum intellexisse uniuersalia, non fortasse accipientem uniuersale secundum communem praedicationem, sicut facit Aristoteles, sed magis secundum communem multorum similitudinem. Illa namque conceptio de pluribus nullo modo praedicari uidetur, sicut nomen quod pluribus singillatim aptatur. LI 24.4-13

Após a exegese das autoridades acima, Abelardo conclui que de fato as palavras possuem uma terceira significação, isto é, além de significar os indivíduos e as intelecções, as palavras também significam as formas ou imagens comuns concebidas pela intelecção. Afinal, uma palavra conceber tal forma comum nada mais é do que significá-la. Abelardo assinala que, ainda que a autoridade de Aristóteles não ateste essa terceira significação, as autoridades supracitadas a apresentam e também a razão a reconhece. Eis a passagem:

Apresentadas as autoridades que parecem garantir que as palavras universais designam as formas comuns concebidas, a razão

Inductis autem auctoritatibus, quae astruere uidentur per uniuersalia nomina conceptas communes formas

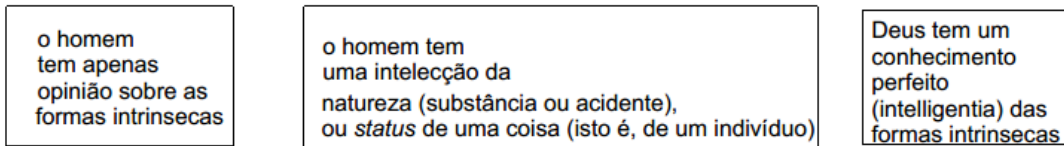
também parece concordar <com isso>. De fato, o que poderia ser concebê-las por meio das palavras, senão significá-las por meio delas? Mas de fato, visto que estabelecemos que elas são distintas das intelecções, então surge uma terceira significação das palavras, além (daquela que elas têm) da coisa e da intelecção. Ainda que a autoridade <Aristóteles> não o diga, isso não contraria a razão.

designari, ratio quoque consentire uidetur. Quippe eas concipere per nomina quid aliud est, quam per ea significari? Sed profecto cum eas ab intellectibus diuersas facimus, iam praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio. Quod etsi auctoritas non habet, rationi tamen non est aduersum. LI 24.25-31

Notamos, portanto, que a posição de Abelardo sobre a concepção comum é corroborada pelas autoridades por ele citadas. Notamos também que a exegese dessas autoridades é bastante importante para a teoria de Abelardo, pois elas fornecem elementos – principalmente a de Prisciano – para que outros aspectos da sua teoria pudessem ser elaborados, tais como os diferentes graus de conhecimento que o homem e Deus possuem acerca da natureza das coisas, e a relação entre as concepções tidas por Deus e a criação dos indivíduos. Recorrendo a essas autoridades, Abelardo acrescenta a prova pela razão, quer dizer, a justificativa de sua posição por meio de um motivo racional.

Esquemáticamente, podemos resumir os aportes da passagem de Prisciano à teoria de Abelardo pelos seguintes pontos:

A) Três graus de conhecimento:



B) A concepção comum de Deus é transmitida aos indivíduos criados:



(Fig. 56)

3.1.5.3. - A que se deve a propriedade de significar vários indivíduos possuída pelas palavras universais? (resposta a P3 em 3.1.5)

Após resolver a aporia a respeito da coisa subjacente à intelecção, Abelardo se pergunta se é devido à

- 1) causa comum da imposição das palavras universais (isto é, o *status*) ou à
- 2) imagem comum concebida pela intelecção

que as palavras universais têm a propriedade de serem comuns, isto é, a capacidade de se predicar de muitos. Abelardo responde que essa capacidade poderia advir tanto do *status* quanto da concepção comum, mas que, de maneira mais precisa, deve-se responder que ela deriva do *status*. Essa conclusão nos leva a ponderar que o indivíduo, onde o *status* se encontra, é o dado primordial com o qual opositor dos nomes tem contato. Esta é razão para que a capacidade de significar muitos esteja prioritariamente relacionada ao *status*.

A resposta de Abelardo, portanto, indica que as palavras universais têm a capacidade de significar vários indivíduos em decorrência de um dado extramental, que se encontra na natureza dos indivíduos, e não em decorrência de um conteúdo intramental, isto é, de uma concepção produzida pelo espírito humano. Eis a passagem:

E estabeleçamos o que mais acima prometemos definir, isto é, por que razão as palavras universais têm um carácter comum? Em razão da causa comum da imposição, da concepção comum ou de ambas? Nada impede que em razão de ambas; mas a causa comum, que é apreendida de acordo com a natureza das coisas, parece ter uma força maior.

Quod autem superius promisimus definire, utrum scilicet propter communem causam impositionis uel propter communem conceptionem uel propter utramque communitas uniuersalium nominum iudicetur, assignemus. Nihil autem obest, si propter utramque, sed maiorem uim obtinere uidetur communis causa quae secundum rerum accipitur naturam. LI 24.32-37

3.1.6. A abstração¹⁷⁶

Após tratar da imagem comum concebida pela inteligência daquele que ouve uma palavra universal, Abelardo passa a tratar da inteligência em sentido estrito. Isto é, ele passa a tratar da ação que a inteligência desempenha em direção à imagem concebida. Como vimos, a inteligência propriamente dita é essa ação, e não a imagem que concebe. Esta imagem é apenas um produto dela, que lhe subjaz. Ademais, também uma coisa extramental, isto é, um indivíduo, pode ser a coisa subjacente à inteligência. O problema que ora se coloca é o da inteligência ser inconsistente ou vazia. Pois ela atenta a apenas uma das naturezas ou propriedades da coisa subjacente, ao passo que a coisa ela mesma é formada por várias outras naturezas e propriedades (ou matérias e formas, substâncias e acidentes; o termo “forma” no trecho analisado deste subcapítulo é usado no seguinte sentido: forma é um acidente, uma diferença ou um próprio (cf. “forma” no *Glossário* desta tese), que não são inteligidas. Ou

¹⁷⁶ O conceito de abstração de Abelardo difere do de São Tomás de Aquino. “L'abstraction thomiste est transmutation du sensible en intelligible; nous sommes en métaphysique : il s'agit de libérer une forme de sa matière. Avec Abélard, nous sommes seulement en psychologie : il s'agit seulement de considérer, de différentes façons, les choses et leurs images; l'abstraction est discernement, attention. Rien de plus”, VIGNAUX, P. Nominalisme: I. Le nominalisme au XIIIe siècle. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique* (sigle: DTC), tomo XI, 1a. partie. Paris, 1931, col. 730”. Para Abelardo, abstrai-se algo de seu conjunto. *Abstrahere/abstractio* traduz a palavra grega ἀφαιρέω/ἀφαιρέσις (separação): então, abstrai-se algo de.

seja, a intelecção obtida apreenderia a coisa subjacente de uma maneira diferente daquela que a coisa de fato é. A intelecção seria assim inconsistente ou vazia¹⁷⁷.

Para resolver tal problema, Abelardo expõe o processo por meio de que uma intelecção ocorre, isto é, a abstração. Por meio dela, a intelecção pode separar várias características (matérias e formas) de uma coisa, e atentar a apenas uma delas, separadamente. Ao proceder assim, a intelecção não atenta a essa característica como existindo separada das demais, mas separadamente atenta apenas a ela. Assim procedendo, a intelecção não é inconsistente. Ela o seria se atentasse separadamente a uma característica que a coisa não possui, isto é, se atentasse a um *status* que não está na coisa, ou, ainda, se concebesse uma imagem com uma característica que não está na coisa.

Assim, pode-se atentar a Sócrates em seu *status* de homem, isto é, a intelecção que se tem a respeito de Sócrates abstrai-lhe todas as demais características, atentando apenas a *ser homem*, isto é, ao seu *status*. Analogamente, quando Sócrates está ausente e seu nome é pronunciado, o ouvinte gera uma intelecção que, por sua vez, tem a capacidade de conceber uma imagem comum de homem, abstraindo dela todas as demais características dele, tais como seus acidentes. Devido ao processo de abstração, a intelecção é descrita por Boécio como sendo isolada, nua e pura (*intellectus solus, nudus et purus*). Tais características serão analisadas por Abelardo ao responder à primeira das três questões formuladas por Porfírio em seu questionário sobre os universais (abordada em 3.1.7.1. A desta tese). É importante também notar que, além da capacidade que a intelecção tem de atentar a apenas uma característica e abstrair todas as demais, ela também é capaz de atentar a apenas duas ou mais características da coisa, e atentar a elas como conjugadas. Tal como quando atenta somente à matéria *animal* e em seguida à forma *racionalidade* de Sócrates (forma aqui no sentido de uma diferença *cf.* Glossário ao fim da tese), abstraindo dele todas as demais matérias e formas, e, agregando esta àquela, conjugadas atenta para elas.

Portanto, uma intelecção que atenta a apenas uma característica de um indivíduo, abstraindo todas as demais, é consistente. Afinal, ela não atenta ao indivíduo como se ele

¹⁷⁷ Esse problema é levantado por Boécio e retomado por Abelardo, quando este introduz a sua aporia sobre os universais (*cf.* 3.1.4. desta tese). A intelecção, além de ter possuir uma coisa subjacente, deve apreendê-la tal qual ela é, senão a intelecção é falsa. “Toda intelecção ocorre a partir de uma coisa subjacente, como a coisa é ou como não é. Pois uma intelecção não pode ocorrer sem nada subjacente”; “*Omnis intellectus aut ex re fit subiecta, ut sese res habet aut ut sese non habet. Nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest. Quapropter uniuersalia ex toto a significatione uidentur*”. BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p. 163.7.

existisse e possuísse apenas aquela característica. Eis a passagem em que Abelardo apresenta essa capacidade do espírito:

Também se deve definir o que mencionamos acima, isto é, que as intelecções dos < geradas pelas palavras> universais se dão por meio de uma abstração, e de que maneira dizemos que as <intelecções> são isoladas, nuas e puras, porém não inconsistentes. E, primeiramente, tratemos da abstração. Saiba-se, pois, que matéria e forma existem sempre unidas uma com a outra, mas, no espírito, a faculdade da razão é capaz de ora observar a matéria em si, ora atentar somente a forma, e ora conceber ambas juntas. As duas primeiras maneiras ocorrem por abstração, pois se abstrai algo daqueles que estão unidos, para se considerar a própria natureza disso. Mas a terceira maneira se dá por conjunção. Por exemplo, a substância deste homem é corpo, é animal, é homem, e está revestida de infinitas formas. Quando a atento na essência material de substância, apartadas todas as outras formas, tenho uma intelecção <sobre a substância> por meio da abstração. Novamente, quando nela atento somente a corporeidade, e a uno à substância, essa intelecção, ainda que seja por conjunção em relação à primeira – que atentava somente à natureza da substância –, também se faz por abstração quanto às demais formas além da corporeidade, tais como a animação, a sensibilidade, a racionalidade e a

Illud quoque quod supra meminimus, intellectus scilicet uniuersalium fieri per abstractionem et quomodo eos solos, nudos, puros nec tamen cassos appellemus, deffiniendum est. Ac primum de abstractione. Sciendum itaque materiam et formam permixta simul semper consistere, animi tamen ratio hanc vim habet, ut modo materiam per se speculetur, modo formam solam attendat, modo utraque permixta concipiat. Duo uero primi per abstractionem sunt, qui de coniunctis aliquid abstrahunt, ut ipsam eius naturam considerent. Tertius uero per coniunctionem est. Verbi gratia huius hominis substantia et corpus est et animal et homo et infinitis uestita formis, quam dum in materiali essentia substantiae attendo formis omnibus circumscriptis, per abstractionem intellectum habeo. Rursus cum in ea solam corporeitatem attendo, quam substantiae coniungo, hic quoque intellectus, cum per coniunctionem sit quantum ad primum qui tantum naturam substantiae attendebat, idem per abstractionem quoque fit quantum ad formas alias a corporeitate, quarum nullam attendo, ut est animatio, sensualitas, rationalitas,

brancura, pois não atento a nenhuma delas - exceto à corporeidade.

Mas talvez esses tipos de intelecções pareçam então ser falsas ou vazias, porque elas percebem a coisa diferentemente de como subsiste. Pois quando elas atentam à matéria em si ou à forma separadamente - e nenhuma dessas subsiste em separado -, de fato elas parecem conceber a coisa diferentemente do que é e por isso são inconsistentes. Mas não é assim.

Pois se alguém inteligisse a coisa de maneira diferente da que ela é, isto é, a atentasse numa natureza ou propriedade que ela não tem, de fato esta seria uma intelecção vazia. Mas isso não acontece na abstração. Quando atento a este homem apenas em sua natureza de substância ou de corpo, mas não na de animal, na de homem, ou na de gramático, de fato não inteliço nada que não esteja na coisa (isto é, que está neste homem), mas não atento a tudo que ela possui. E quando digo que a atento apenas naquilo que ela tem, esse “apenas” diz respeito à atenção, não ao modo de ser <da coisa>. Se não fosse assim, a intelecção seria inconsistente. Afinal, a coisa não tem apenas isso, mas atenta-se apenas a ela ter isso. E diz-se que a coisa é inteligida de modo diferente do em que ela é, mas não <que ela é

albedo.

Huiusmodi autem intellectus per abstractionem inde forsitan falsi uel uani uidebantur, quod rem aliter quam subsistit, percipiant. 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. Sed non est ita.

Si quis enim hoc modo aliter quam se habeat res, intelligat, ut uidelicet ipsam attendat in ea natura uel proprietate quam ipsa non habeat, iste profecto cassus est intellectus. Sed hoc quidem non fit in abstractione. Cum enim hunc hominem tantum attendo in natura substantiae uel corporis, non etiam animalis uel hominis uel grammatici, profecto nihil nisi quod in ea est, intelligo, sed non omnia quae 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. Non enim res hoc tantum habet, sed tantum attenditur ut hoc habens. Et aliter tamen quodam <modo> quam sit, dicitur intelligi, non alio

inteligida> em um *status* diferente do que ela está, como se disse antes (em LI 19, 3-9), mas, nele, de outro modo, pois o modo de inteligir é diferente do modo de existir. Pois entende-se separadamente uma coisa da outra, mas não separada, já que ela não existe separada. E a forma e a matéria pura e absolutamente são percebidas, quando nem aquela existe puramente nem esta absolutamente, pois, evidentemente, aquela pureza e esta absolutez são atribuídas ao modo de entender, e não ao de subsistir da coisa. (...) Daí Boécio atribuir ao espírito o poder de, por meio da razão, unir o que está separado e separar o que está unido, sem que, no entanto, se exceda a respeito da natureza da coisa em ambos, mas perceba somente o que está na natureza da coisa. De outra maneira, não seria razão, mas opinião, isto é, se o entendimento se desviasse do *status* da coisa.

quidem statu quam sit, ut supra dictum est, sed in eo aliter, quod alius modus est intelligendi quam subsistendi. Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat, et pure materia et simpliciter forma percipitur, cum neque haec pure sit nec illa simpliciter, ut uidelicet puritas ista uel simplicitas ad intelligentiam, non ad subsistentiam rei reducantur, ut sint scilicet modus intelligendi, non subsistendi. (...) Unde Boethius animo potestatem hanc adscribit, ut ratione sua possit et disiuncta componere et composita resolvere, in neutro tamen rei naturam excedens, sed solum id quod in rei natura est, percipiens. Alioquin non esset ratio, sed opinio, scilicet si a statu rei intelligentia deuiaret. LI 24.38 – 26.15

É importante que notemos ainda a observação que Abelardo faz sobre a capacidade que a inteligência tem de conjugar. Ele nos diz que essa capacidade deve ser compreendida de duas maneiras. 1) A inteligência é capaz de separar, dentre todas as matérias e formas de um indivíduo, apenas duas, para em seguida atentá-las agregadas, como no exemplo acima (matéria *animal* e forma *racionalidade*) 2) A inteligência é capaz de conjugar coisas por semelhança, como no caso de dois homens, que são conjugados porque possuem a mesma semelhança, isto é porque são homens, ou porque são gramáticos. *Ser homem* e *ser gramático*, as duas semelhanças, são dois *status* desses indivíduos, em razão do qual eles podem ser ditos semelhantes e a partir do qual os nomes universais “homem” e “gramático” lhes foram atribuídos. A inteligência, quando conjuga um indivíduo ao outro por causa da semelhança, não a cria. Ela não depende de um ato arbitrário ou subjetivo do espírito

humano, pois ela se encontra nos indivíduos, independentemente da conjugação que a inteligência faça. A inteligência apenas reconhece essa semelhança nos indivíduos ao inteligí-los, atentando-os, por exemplo, *serem homens*, isto é, atentando ao *status* ou semelhança deles. Eis a passagem:

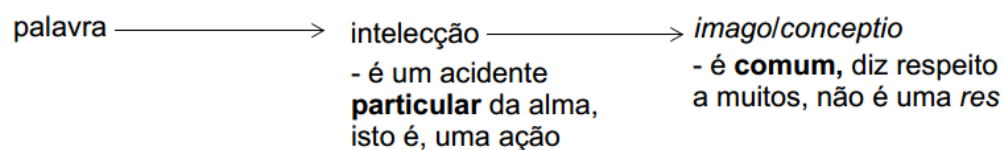
De fato, tanto a conjugação quanto a divisão de coisas pode ser compreendida de duas maneiras: pois dizemos certas coisas serem conjuntas umas às outras por uma semelhança, como esses dois homens, na medida em que são homens ou gramáticos, e outras por uma aposição e uma agregação, como a forma e a matéria ou o vinho e a água. As coisas que são assim unidas, a inteligência as concebe, de um modo, divididas, de outro, unidas.

Rerum namque tam coniunctio quam diuisio dupliciter accipi potest. Nam quaedam coniuncta sibi dicimus per similitudinem aliquam, ut hos duos homines in eo quod homines sunt vel grammatici, quaedam vero per appositionem et aggregationem quandam, ut forma et materia uel uinum et aqua. Quae ita sibi adiuncta sunt, alio modo diuisa, alio modo <coniuncta> concipit. LI 26.6-11

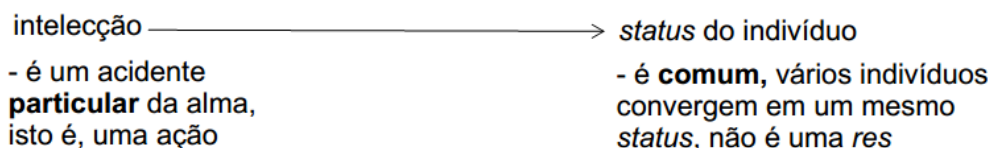
Portanto, o poder que a inteligência possui de abstrair e de conjugar permite-lhe não apenas atentar separadamente às características dos indivíduos, mas também conjugar indivíduos distintos por causa de uma semelhança, de um *status*. Assim, podemos concluir que essas duas operações exercem um papel fundamental no ato de inteligir, isto é, o ato de inteligir é propriamente abstrair e conjugar as características dos indivíduos, conforme acima descrito. É por meio dessas duas operações que o *status* dos indivíduos pode ser inteligido e a imagem comum ser concebida pela inteligência.

Esquemáticamente, notemos que:

--> situação 1: intelecção gerada pela palavra, sem a presença de um indivíduo



--> situação 2: intelecção com indivíduo presente



(Fig. 57)

- A intelecção é um acidente particular na alma¹⁷⁸; é uma ação. O referente ou produto dela, isto é, a imagem ou concepção comum, torna possível que a intelecção (um acidente particular) se refira a vários indivíduos. Afinal, se a própria intelecção tivesse de ser comum para poder significar vários indivíduos, Abelardo teria de admitir que um acidente é comum, ou seja, admitiria a existência de uma *res* comum. Tornando apenas o seu referente comum e argumentando que ele não é uma coisa, Abelardo pode preservar a particularidade do acidente, isto é, da intelecção, e continuar a negar a existência de coisas comuns no mundo.

3.1.6.1. A intelecção concebida por Deus seria vazia? – o *status* está nas coisas

A passagem seguinte nos interessa principalmente por enfatizar que o *status* do indivíduo não é um produto do espírito humano¹⁷⁹. Ao criar os indivíduos, Deus também criou as semelhanças, os *status* deles. Afinal, os *status* são um efeito das propriedades particulares dos indivíduos (como analisamos em 3.1.5.1 D desta tese).

No argumento seguinte, Abelardo trata da providência (pré-visão) divina. Ele levanta uma hipótese, que poderia ser formulada contra a sua posição: seria o pensamento ou a

¹⁷⁸ “(..) a intelecção, que é uma forma da alma (...)”, “(..) *intellectus, qui forma est animae* (...)” LI, 315.9. O termo “forma” é utilizado aqui no sentido de “acidente”, cf. Glossário desta tese. Quanto à intelecção como acidente da alma, cf. também nota 163.

¹⁷⁹ Kevin Guilfooy alerta para o possível equívoco de se compreender o *status* como produto da intelecção humana, uma vez que o *status* tem sido compreendido, por alguns estudiosos, como fazendo parte do *dictum propositionis*, que é intramental (o *dictum propositionis* é um conceito utilizado por Abelardo para discutir sobre a verdade e a falsidade concernentes à proposição). Para evitar tal equívoco, Guilfooy demonstra que o *status* não faz parte do *dictum propositionis*, que o *status* é extramental, e que o *dictum propositionis* é intramental. Cf. GUILFOY, K. *Abelard's Theory of the Proposition*. Tese de doutorado. Seattle, University of Washington, 1999, principalmente capítulos 2, 3 e 5.

previdência que Deus teve das coisas, antes de criá-las, inconsistente ou vazia? Pois, se para ser consistente a providência divina deve possuir diante de si uma coisa subjacente com a qual esteja de acordo (como afirma Boécio, *cf.* a passagem na nota 177), ela não poderia ser consistente. Afinal, antes de criar as coisas, Deus não poderia ter tido diante de si o *status* delas. Portanto, a providência de Deus seria inconsistente ou vazia.

Para contra argumentar e demonstrar que o pensamento ou a providência de Deus é consistente, Abelardo faz uma distinção. O pensamento sobre coisas futuras só é inconsistente caso (1) as coisas pensadas não venham a ser concretizadas, ou caso (2) se pense nas coisas futuras crendo-as como já existentes. Definitivamente, esses não são o caso da providência de Deus, pois seu trabalho se concretizou e ele não acreditou que os *status* futuros das coisas que iriam ser criadas já existisse no momento em que nelas pensou. Portanto, a providência de Deus não pode ser considerada vazia ou inconsistente.

Por meio dessa explicação, percebemos que de fato o *status* é uma criação de Deus. Ele não é produto do espírito humano. Ele é anterior ao pensamento e à linguagem. Os indivíduos continuariam a possuir os seus *status* mesmo que o pensamento humano se extinguisse ou deixasse de percebê-los. A semelhança entre os indivíduos é um dado do mundo, que está na natureza¹⁸⁰. O *status* dos indivíduos é anterior à intelecção que o homem tem sobre os indivíduos. Eis a passagem:

Mas aqui ocorre uma questão a respeito da providência do artífice, se por acaso ela é inconsistente, pois ele já tem no espírito a forma da obra futura, quando a coisa ainda não é tal. Pois se aceitamos isso, somos também obrigados a dizer que a providência de Deus, que Ele teve antes de constituir suas obras, é inconsistente.

Mas se alguém disser isso quanto ao efeito,

Sed hic quaestio occurrit de prouidentia artificis, utrum cassa sit, dum futuri operis iam formam animo tenet, cum nondum sic se res habet. Quod si concedamus, etiam illam Dei prouidentiam, quam ante operum suorum constitutionem habuit, cassam dicere compellimur.

Sed si quis hoc quantum ad effectum

¹⁸⁰ Sobre o *status* ser anterior ao pensamento humano, *cf.* também 3.2.5.2, onde analisamos a passagem em que Abelardo escreve que a identidade entre os indivíduos de um gênero ou de uma espécie (isto é, o *status* deles) é necessária. Ou seja, ela não é um produto da concepção humana sobre a natureza das coisas, mas encontra-se na natureza delas.

isto é, que por seu trabalho não terminou o que previu, é falso que a providência foi inconsistente. Daí, se no entanto alguém disser que ela é inconsistente porque ainda não está de acordo com o *status* futuro da coisa, nós repugnamos estas péssimas palavras, mas não rechaçamos essa posição. Pois é verdade que o *status* futuro do mundo ainda não existia materialmente quando Ele já dispunha dele (do *status*), ainda por vir a ser, intelectivamente. Mas não costumamos considerar inconsistente o pensamento ou a providência de alguém, a não ser que careça de efeito, nem consideramos que em vão se pensa, a não ser o que, pelo trabalho, não terminarmos. Assim, reformulando as palavras, não consideramos inconsistente a providência que não pensa em vão, mas a que concebe como existente o que ainda não existe materialmente.

(...)

Mas se alguém considera enganado aquele que pensa a respeito do *status* futuro prevendo-o como já existente, quem de fato se engana é este que julga que o outro deve ser considerado enganado. Pois quem tem providência do futuro não se engana, a não ser que creia que ela já é como ele prevê. Pois a concepção de uma coisa não existente não o torna enganado, mas a crença conferida <a ela>. Pois ainda que eu pense em um corvo racional, mas não creia

dicat, ut scilicet opere non completeret, quod provideat, falsum est cassam fuisse providentiam. Si quis autem inde eam cassam dicat, quod nondum cum statu rei futuro concordaret, uerba quidem pessima abhorremus, sed sententiam non infringimus. Verum enim est, quod nondum futurum mundi status materialiter esset, dum ipsum adhuc futurum iam disponebat intelligibiliter. Cassam autem uel cogitationem uel providentiam alicuius dicere non solemus, nisi quae effectu caret, nec frustra cogitare dicimus, nisi ea quae opere non complebimus. Verba itaque commutantes non cassam providentiam dicamus, quae frustra non cogitat, sed concipientem quae nondum materialiter sint, tamquam subsistant, (...)

Si autem deceptum dicat eum qui de futuro statu quasi iam de existenti providendo cogitat, ipse potius, qui deceptum dicendum putat, decipitur. Non enim qui futurum providet, decipitur, nisi iam ita credat esse, sicut providet. Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit, sed fides adhibita. Etsi enim cogitem coruum rationalem nec tamen ita credam,

nisso, não estou enganado.

deceptus non sum. LI 26.16-39

3.1.7. Significado das palavras particulares e significado das palavras universais - a intelecção isolada, nua e pura

Depois de tratar da abstração, Abelardo volta a abordar a significação das palavras. Seu intuito agora é o de delimitar e caracterizar a significação que as palavras universais têm em relação às das expressões singulares (como “este homem”). A descrição do significado das palavras universais servirá de ensejo para Abelardo começar a responder o questionário de Porfírio, ponto inicial da discussão sobre os universais.

A palavra universal gera no ouvinte uma intelecção vaga. A palavra “homem”, por exemplo, faz o ouvinte recordar-se de uma imagem confusa e indeterminada, que diz respeito a muitos indivíduos. Por meio dessa intelecção, o ouvinte concebe apenas a natureza animal e as propriedades racional e mortal, e abstrai todas as demais. Além disso, também a intelecção de expressões singulares, como “este homem”, ocorre por meio da abstração. Tal expressão faz o ouvinte conceber uma imagem comum, mas em seguida atenta-la ligada a um substrato, tornando-a determinada e precisa. O nome próprio “Sócrates”, presume-se, faria o ouvinte conceber, além da imagem comum do homem ligada a um substrato, também os acidentes de Sócrates. Temos assim uma variação de determinação entre as concepções significadas pela palavra universal, pela expressão singular e pelo nome próprio. Em todos esses casos, no entanto, a intelecção se dá por meio da abstração. Palavras universais, como os substantivos comuns “animal”, “homem”, “brancura” e o adjetivo “branco”, levam o ouvinte a, por abstração, produzir concepções comuns, vagas e indistintas, enquanto que as expressões singulares “este branco”, “esta brancura”, “este animal” e “este homem” produzem inicialmente as mesmas concepções comuns que aquelas palavras universais produziram, mas o ouvinte agora atenta-as ligadas a um substrato, isto é, determinando-as.

O tratamento da concepção comum gerada pela palavra universal dá ensejo a Abelardo para tratar das características que Porfírio atribui à intelecção. São três essas características: as intelecções são isoladas, nuas e puras (*intellectus solus, nudus et purus*). Abelardo nos diz que são isoladas das sensações porque se concebe uma imagem comum (como a do leão, da qual tratamos em 3.1.5.2 A-C desta tese), que não pode ser sentida. São

nuas porque o processo de abstração retira várias características das imagens ou concepções comuns. São puras porque a concepção ou imagem comum que se divisa é confusa e indistinta. Essas características permitirão a Abelardo passar para a parte final de seu tratamento do problema dos universais. Pois agora dispõe de material necessário para apresentar a sua resposta às perguntas inicialmente levantadas por Porfírio em seu questionário. Mas antes, vejamos a passagem que lhe dá ensejo para isso:

E agora, tendo apresentado muito a respeito da natureza da abstração, voltemos às intelecções dos universais, que necessariamente são constituídas por meio da abstração. Pois quando ouço a palavra “homem”, “brancura” ou “branco”, pela força da palavra, não me recordo de todas as naturezas ou de todas as propriedades que estão nas coisas subjacentes. Por meio da palavra “homem”, porém, recordo apenas de animal, racional e mortal, mas não tenho uma concepção dos acidentes seguintes, e essa concepção é confusa e não é distinta.

Pois também as intelecções dos singulares (gerada pelos nomes singulares) se fazem por abstração, quando se diz “esta substância”, “este corpo”, “este homem”, “esta brancura”, “este branco”. Afinal, por “este homem”, atento apenas à natureza de homem, mas em torno de certo substrato; porém, por “homem”, atento de maneira absoluta àquela mesma natureza, mas em si, e não ao redor de algum dos homens.

De onde justamente se diz que a intelecção dos

Nunc autem multis de natura abstractionis ostensis ad intellectus uniuersalium redeamus, quos semper per abstractionem fieri necesse est. Nam cum audio ‘homo’ uel ‘albedo’ uel ‘album’, non omnium naturarum uel proprietatum, quae in rebus subiectis sunt, ex ui nominis recordor, sed tantum per ‘homo’ animalis et rationalis mortalis, non etiam posteriorum accidentium conceptionem habeo, confusam tamen, non discretam.

Nam et intellectus singularium per abstractionem fiunt, cum scilicet dicitur: ‘haec substantia’, ‘hoc corpus’, ‘hoc animal’, ‘hic homo’, ‘haec albedo’, ‘hoc album’. Nam per ‘hic homo’ naturam tantum hominis, sed circa certum subiectum attendo, per ‘homo’ uero illam eandem simpliciter quidem in se, non circa aliquem de hominibus.

Unde merito intellectus uniuersalium

universais <gerada pelas palavras universais> é isolada, nua e pura. De fato, é isolada dos sentidos, porque não percebe a coisa como sensível; e é nua no que diz respeito à abstração das formas, de todas ou algumas; e é completamente pura no que diz respeito à distinção, uma vez que nenhuma coisa, seja matéria, seja forma, é certificada nela; segundo o que, acima dissemos (LI 21, 30 et seq.), a concepção deste tipo é confusa.

solus et nudus et purus dicitur, solus quidem a sensu, quia rem ut sensualem non percipit, nudus uero quantum ad abstractionem formarum uel omnium uel aliquarum, purus ex toto quantum ad discretionem, quia nulla res, siue materia sit siue forma, in eo certificatur, secundum quod superius huiusmodi conceptionem confusam diximus. LI 27.18-34

3.1.7.1. As respostas de Abelardo às questões da *Isagoge* de Porfírio

Depois de argumentar a favor do *status* comum dos indivíduos, da imagem ou concepção comum produzida pela inteligência, e do processo de abstração, Abelardo tem os elementos necessários para responder às três questões que Porfírio, no início da *Isagoge*¹⁸¹, colocou de lado. Após provar que os universais não são coisas (analisado nos capítulos 1 e 2 desta tese), Abelardo põe-se a defender que os universais são palavras. Seu interesse é mostrar que, por um erro comum dos filósofos, os universais são transferidos das palavras às coisas¹⁸². Abelardo busca corrigir esse erro, desfazendo essa transferência. Afinal, quando se diz que as palavras universais significam uma coisa que se encontra no mundo, não se implica com isso que elas significam uma coisa universal que existe no mundo. Não há que se fazer tal transferência do universal as coisas. Não pode haver universais na realidade, como ficou provado contra as teses realistas. O universal encontra-se apenas nas palavras. Para desfazer tal erro de transferência, Abelardo reformula o questionário de Porfírio da seguinte maneira: as palavras universais significam coisas existentes, ou apenas inteligências isoladas, nuas, puras e inconsistentes, que não correspondem à coisa alguma no mundo? Da mesma maneira, na segunda questão, Abelardo a coloca nestes termos: as palavras universais

¹⁸¹ “Sobre os gêneros e as espécies, <não responderei> se eles subsistem ou se se encontram apenas nas inteligências isoladas, nuas e puras, ou se, subsistindo, são corporais ou incorporais, e se estão separados ou no que é sensível, nem <questões> a respeito dessas”; “*de generibus ac speciebus illud quidem, siue subsistunt siue in solis nudis purisque intellectibus posita sunt siue subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia*”. PORFÍRIO, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*. In: ARISTÓTELES. *Aristoteles latinus* Vol. I, 6 - 7 (Categoriarum Supplementa). Ed. de L. Minio - Paluella & G. Dod. Bruges/Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 5.10-14.

¹⁸² Sobre a transferência do universal às coisas, erro que Abelardo diz Boécio ter cometido, cf. 3.1.9 desta tese.

significam algo corpóreo ou incorpóreo? E na terceira: as palavras universais significam algo que está nos corpos ou que subsiste para além deles?

Outra alteração que Abelardo faz é interpretar que as questões de Porfírio não são constituídas de duas perguntas alternativas excludentes, isto é, se se responde afirmativamente à primeira delas, deve-se responder negativamente à outra, ou vice-versa. Abelardo argumenta que essas questões devem ser compreendidas como constituídas por duas perguntas dialéticas dissociadas, isto é, afirmar uma não acarreta negar a outra; pode-se responder às duas afirmativa ou negativamente. Esquemáticamente, temos:

- Questões de Porfírio:

Q1) Os gêneros e as espécies (ou seja, os universais) (a) existem ou
(b) estão nas intelecções apartadas, despidas e puras?

|
Q2) Visto que existem,
(a) são eles corpóreos ou
(b) incorpóreos?

|
Q3) Visto que são incorpóreos,
(a) estão eles nos sensíveis ou
(b) existem separados deles?

- Questões de Porfírio reformuladas por Abelardo:

Q1') As palavras universais significam
(a) coisas reais existentes ou
(b) intelecções apartadas, despidas, puras e inconsistentes,
uma vez que não correspondem a coisas reais existentes?

Q2') As palavras universais significam
(a) o que é corpóreo ou
(b) o que é incorpóreo?

Q3') As palavras universais significam
(a) o que está nos sensíveis ou
(b) o que existe separado deles?

Q4) Quarta questão
Destruídas as coisas extramentais significadas pelas palavras universais,
estas deixam de ser universais?

(Fig. 58)

A – Resposta de Abelardo à primeira questão da *Isagoge* de Porfírio (Q1').

Abelardo responde afirmativamente às duas perguntas da primeira questão. Isto é, afirma que as palavras universais por denominação significam um a um os indivíduos, os

mesmos que são significados pelos nomes próprios (Q1'a), e que elas também significam as intelecções que geram no ouvinte. Tal intelecção é isolada, nua e pura, pois a imagem comum que ela concebe e à qual atenta (como mostrado em 3.1.5.2 A-C), permite que a intelecção tenha tais características. Porém, ela não é inconsistente (*cassus*). Por “inconsistente” Abelardo indica uma intelecção que concebe algo que não existe, tal como a que o ouvinte tem ao ouvir a palavra “quimera”. A palavra universal “homem”, por exemplo, concebe coisas que existem. Portanto, ela é consistente.

Salientamos que aquilo que garante com que as palavras universais possam por denominação significar indivíduos distintos é o *status* comum que esses indivíduos possuem, causa da imposição das palavras universais. A palavra “homem”, por exemplo, significa, por denominação, Sócrates, Platão etc., porque eles tem o mesmo *status* comum *ser homem*, ou, simplesmente, porque são homem. *Ser homem* não é uma coisa a mais que se acrescenta a eles quando predicados pela palavra “homem”, como mostramos. Ademais, a intelecção pode conceber uma imagem comum desses indivíduos porque eles são semelhantes. E é por causa da mesma semelhança – isto é, por causa do *status* comum que se encontra em cada um deles –, que uma imagem comum pode ser concebida. Ainda que não seja uma coisa, o *status* atua como correspondente extramental à concepção comum. Assim, podemos notar também nas respostas às questões de Porfírio que o *status* desempenha um papel equivalente ao da essência em TEM e ao da indiferença em TICL e TICV. Isto é, o *status* é o que há de comum nos indivíduos, e que possibilita que tanto os nomes comuns quanto as intelecções encontrem algo correspondente na realidade. Assim, por causa do *status* comum dos indivíduos, tanto as palavras podem significá-los quanto as intelecções conceberem a imagem comum deles. Afinal, esse era o problema inicial que Abelardo formulara, como uma aporia à capacidade de as palavras significarem, após a crítica que fez ao realismo. Portanto, o *status*, na primeira resposta a Porfírio, desempenha o papel que as teorias realistas atribuíam a uma essência, a uma indiferença ou a uma coleção, ou seja, à *res*. Eis a passagem em que Abelardo reformula as questões de Porfírio e responde à primeira delas:

Antecipado, assim, isso, voltemos à resolução das questões sobre os gêneros e as espécies propostas por Porfírio. Podemos fazer isso

His itaque praelibatis ad absolvendas quaestiones de generibus et speciebus a Porphyrio

agora facilmente, após expor a natureza dos universais todos.

A primeira das questões era: os gêneros e as espécies subsistem <isto é, significam algo verdadeiramente existente> ou encontram-se apenas no intelecto etc.? Isto é, encontram-se numa opinião inconsistente, sem uma coisa, assim como as palavras “quimera”, “bode-cervo”, que não geram uma compreensão correta.

Ao que se deve responder que, evidentemente, <as palavras universais> significam, por denominação, coisas de fato existentes, isto é, as mesmas coisas que os nomes singulares significam. E que de modo nenhum os universais encontram-se em uma opinião vazia. De certo modo, eles consistem em uma intelecção isolada, nua e pura, como foi dito (em LI 27.29-34).

Ademais, nada impede que quem propõe uma questão, propondo-a, tome as palavras de maneira diferente da de quem, resolvendo-a, resolve. Tal como se quem a resolvesse dissesse: perguntas se <os universais> encontram-se na intelecção isolada etc. Podes entender que sim, pois isso é verdade, como mostramos acima (em LI 27.29-34). E as palavras podem ser compreendidas completamente da mesma maneira por ambos,

propositas veniamus, quod facile iam possumus omnium universalium natura iam aperta.

Prima itaque huiusmodi erat, utrum genera et species subsistant, id est significant aliqua vere existentia, an sint posita in intellectu solo etc., id est sint posita in opinione cassa sine re, sicut haec nomina chimaera, hircocervus, quae sanam intelligentiam non generant.

Ad quod respondendum est, quia reuera 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.

Nihil autem obest, si proponens quaestionem aliter quasdam uoces accipiat in quaerendo, aliter qui soluit, in soluendo, ac si diceret ita is qui soluit: quaeris, utrum sint posita <in> intellectu solo etc. Quod ita potes accipere, quod uerum est, ut supra iam determinavimus. Possunt et eodem penitus modo uoces ubique accipi tam ab soluente

tanto por quem responde quanto por quem pergunta, e assim seria feita uma única questão – não por oposição – sobre os membros precedentes das duas questões dialéticas, isto é: <os universais> existem ou não? Eles encontram-se na intelecção isolada, nua e pura ou não?

quam a quaerente, et tunc fiet una quaestio non per opposita de prioribus membris duarum dialecticarum quaestionum, harum scilicet: utrum sint uel non sint, et item utrum sint posita in solis et nudis et puris uel non. LI 27.35 – 28.15

B – Resposta de Abelardo à segunda questão de Porfirio na *Isagoge* (Q2')

Abelardo responderá à segunda questão compreendendo, novamente, que os universais são palavras, e que essa questão, como a anterior, não é composta por duas alternativas excludentes. Para responder se as palavras universais significam o que é corpóreo ou incorpóreo, Abelardo levanta três sentidos desses termos.

Conforme o primeiro, “corpóreo” e “incorpóreo” são sinônimos de “corpo”, tal como um homem ou um pedaço de madeira, e “não-corpo”, tal como uma alma ou a justiça. Nesse sentido, a resposta à primeira pergunta é a de que as palavras universais podem significar tanto o corpóreo quanto o incorpóreo.

Abelardo levanta uma segunda possibilidade, a de os termos “corpóreo” e “incorpóreo” terem o sentido de “distinto” (*discretus*) e “indistinto”. Porém, como vimos, conforme Abelardo, no mundo há apenas indivíduos distintos uns dos outros (*cf.* o termo “indivíduo” no Glossário desta tese); não existe, portanto, coisa comum alguma, da qual mais de um indivíduo faça parte (tal como as doutrinas realistas defendiam). Portanto, se o sentido de “corpóreo” e “incorpóreo” for “distinto” e “indistinto”, as palavras universais não poderiam significar o incorpóreo, pois só existem coisas distintas na realidade. Porém, Abelardo argumenta que “incorpóreo” pode ter o sentido de “indistinto” em referência ao modo de significação das palavras universais. O modo de significação delas é indistinto, isto é, elas significam indistintamente várias coisas distintas. Nesse caso, a palavra “homem”, por exemplo, significa indistintamente este e aquele indivíduo, isto é, duas coisas distintas. Portanto, nesse sentido, as palavras universais podem significar tanto os corpóreos quanto os

incorpóreos. Quando significam os corpóreos, significam a substância determinada e distinta de cada indivíduo de uma espécie ou de um gênero. A palavra “homem”, por exemplo, significa por denominação este e aquele indivíduo, porque remete às substâncias *homem*, essencialmente distintas, deste e daquele. Já quando as palavras universais significam os incorpóreos, o modo de significação delas é indistinto e confuso, pois, ao significarem vários indivíduos distintos, não determinam ou distinguem nenhum deles. Afirmar que as palavras universais significam o incorpóreo, portanto, diz respeito ao modo de significação delas, modo este que faz notar (*notatio*) o que é confuso, indeterminado e tem a ver com muitos (indivíduos). No que concerne o objetivo de nossa tese, é importante aqui lembrar que é o *status* dos indivíduos que permite que as palavras universais tenham tal modo de significação, pois tanto ele, quanto o modo de significar delas, é comum, indeterminado e confuso. As palavras podem significar desse modo porque há um *status* nos indivíduos correspondente a tal modo. No entanto, esse *status*, como vimos, não é uma *res*, não se podendo assim afirmar que, a qualquer palavra universal, deva haver uma coisa correspondente na realidade extramental. Eis a passagem em que Abelardo trata dos primeiros dois sentidos daqueles termos:

Pode-se dizer o mesmo sobre a segunda questão: dado que o universal existe, é ele corpóreo ou incorpóreo, isto é, dado que se aceita que <a palavra universal> significa o que existe, <ela> significa o que existe e é corpóreo? Ou o que existe e é incorpóreo? Pois, como diz Boécio, tudo o que existe é corpóreo ou incorpóreo, tanto se as palavras “corpóreo” e “incorpóreo” forem tomadas por corpo substancial e não-corpo, quanto se o forem por aquilo que pode ser percebido pelos sentidos, como um homem, um tronco, uma brancura, ou aquilo que não pode, como uma alma e a justiça.

Idem in secunda dici potest, quae est huiusmodi: utrum subsistentia sint corporalia an incorporalia, hoc est, cum concedantur significare subsistentia, utrum alia subsistentia significant, quae sint corporalia, an quae sint incorporalia. Quippe omne quod est, ut ait Boethius, aut corporeum aut incorporeum, siue scilicet haec nomina corporeum et incorporeum accipiamus pro corpore substantiali et non-corpore siue pro eo quod corporeo sensu percipi potest, ut homo, lignum, albedo, uel non potest, ut anima, iustitia.

Corpóreo também pode ser tomado por distinto, como se assim fosse perguntado: visto que significam o que existe, significam o que é distinto ou não distinto. Pois quem investiga bem a verdade sobre algo, atenta não apenas àquilo que pode ser verdadeiramente dito, mas a tudo que pode ser considerado opinião. Daí, mesmo que se esteja certo de que nada, a não ser o que é distinto, subsiste, não é demérito que se investigue a respeito disso que é indistinto, porque pode haver a opinião de que existam. E essa última acepção de corpóreo parece estar mais relacionada à questão, isto é, para que se investigue sobre o que é distinto e sobre o que é indistinto. (...) “Vejo que, dentre o que existe, há o que é dito corpóreo e o que é dito incorpóreo. Qual desses dizemos que é significado pelas palavras universais?” A isso responde-se que, de certo modo, os corpóreos, isto é, o que é distinto em sua essência, e os incorpóreos, quanto a o que palavras universais assinalam, pois elas não denominam os incorpóreos distinta e determinadamente, mas confusamente, como acima mostramos. (em LI 23.30 et 22.2-4)

Daí que as próprias palavras universais são ditas corpóreas quanto à natureza das coisas <significadas> e incorpóreas quanto ao modo de significação, pois, ainda que denominem coisas que são distintas, não o fazem discreta e

Potest etiam corporeum accipi pro discreto, ac si ita quaeratur: cum significant subsistentia, utrum significant ea <discreta vel non discreta>. Qui enim rei ueritatem bene inuestigat, non tantum attendit quae uere dici possunt, sed quaecumque in opinione poni possunt. Unde etsi alicui certum sit nulla subsistere praeter discreta, quia tamen posset esse opinio ut alia essent, non immerito et de eis quaeritur. Et haec quidem ultima acceptio corporei magis ad quaestionem accedere uidetur, ut scilicet de discretis uel non discretis quaeratur. (...) Video quod existentium alia dicuntur corporalia, alia incorporalia, quae horum dicemus esse ea quae ab uniuersalibus significantur? Cui respondetur: corporalia quodammodo, id est discreta in essentia sua et incorporalia quantum ad uniuersalis nominis notationem, quod scilicet ea non discrete ac determinate nominant, sed confuse, ut supra satis docuimus.

Unde et nomina ipsa uniuersalia et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum [et si ea quae discreta sunt; *expunxit* Geyer] et incorporea quantum ad modum significationis, quia etsi ea

determinadamente.

quae discreta sunt nomenclata, non tamen discrete et determinate. LI 28.16 - 29.7

Abelardo acrescenta ainda um terceiro sentido dos termos “corpóreo” e “incorpóreo”. Eles são também sinônimos de “sensível” e “insensível”. Neste sentido, eles remeteriam à inteligência, que é isolada das sensações, isto é, ela não entende as coisas como as sensações as sente, uma a uma, de maneira distinta. O modo de a inteligência percebê-las é confuso, indistinto, e por isso se diz que ela é isolada da sensação. Abelardo, portanto, diz que, ao se entender “corpóreo” e “incorpóreo” como sinônimos daqueles termos, pode-se responder afirmativamente às duas partes da segunda questão de Porfírio. Ou seja, pode-se afirmar que as palavras universais significam, por denominação, os sensíveis, ao significarem um a um os indivíduos, tal como eles são percebidos pela sensação, e que elas significam os insensíveis, ao significarem a concepção comum, isto é, uma imagem comum, indistinta, confusa e indeterminada, que diz respeito a muitos, que é significada de um modo diferente daquele que a sensação apreende as coisas. Eis a passagem em que o terceiro sentido daqueles termos é tratado:

Mas, na segunda questão, podemos tomar corpóreo e incorpóreo por sensível e insensível, para que a ordem das questões seja mais conveniente. E, uma vez que inteligência dos universais <isto é, gerada pelas palavras universais>, como se afirma, é isolada, dizia-se que, de fato, o que se perguntava era se <as coisas significadas pelas palavras universais> são sensíveis ou insensíveis. E, visto que se responde que uns são sensíveis quanto à natureza das coisas, e que os mesmos são insensíveis quanto ao modo de significar – pois eles não significam as coisas sensíveis que denominam do modo que são sentidas, ou seja,

Possumus autem in secunda quaestione corporeum et incorporeum pro sensibili et insensibili sumere, ut sit ordo quaestionum convenientior, et quia intellectus universalium solus a sensu, ut dictum est, dicebatur, quaesitum recte est, an sensibilia essent an insensibilia, et cum respondeatur eorum quaedam esse sensibilia quantum ad naturam rerum, eadem et insensibilia quantum ad modum significandi, quia scilicet res sensibiles, quas nominant, non designant eo modo quo sentiuntur, id

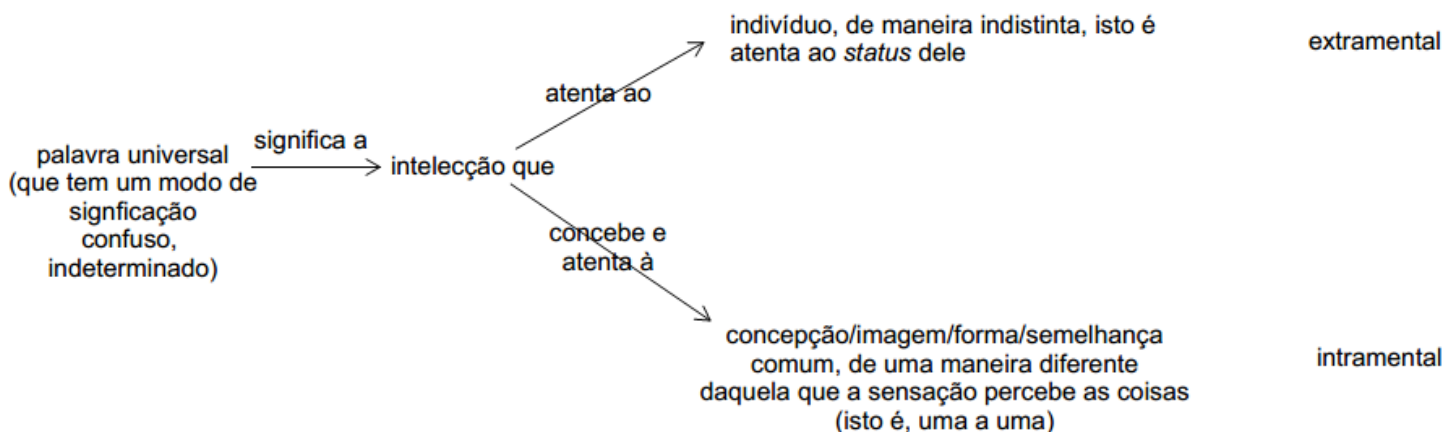
como distintas <umas das outras>, nem a sensação as encontra conforme a representação que as palavras fazem delas –, resta então a questão: <as palavras universais> denominam os próprios sensíveis apenas, ou ainda tem outro significado? A que se responde que elas significam os sensíveis, e, ao mesmo tempo, aquela concepção comum, que Prisciano atribui, precipuamente, à mente divina.

est ut discretas nec per eorum demonstrationem sensus eas reperit, restabat quaestio, utrum ipsa sensibilia tantum appellarent an etiam aliquid aliud significarent; cui respondetur quod et sensibilia ipsa significant et simul communem illam conceptionem quam Priscianus diuinae menti praecipue adscribit. LI 29.27-38

Temos, portanto, conforme o segundo e o terceiro sentidos dos termos “corpóreo” e “incorpóreo” (isto é, como sinônimos de “distinto” e “indistinto”, e de “sensível” e “insensível”), os dois aspectos de significação das palavras: um intramental e outro extramental. Extramental quando significa os indivíduos, por meio de uma intelecção que atenta ao *status* deles, e intramental quando significa a imagem comum deles, concebida pela intelecção. Essa imagem comum, por sua vez, pôde ser concebida pela intelecção porque, em cada indivíduo de uma espécie ou de um gênero, há uma semelhança presente, isto é, o *status* deles. Tal *status* é o que torna possível que as palavras universais possam significar tanto os indivíduos (de um gênero e de uma espécie) quanto a concepção comum que se tem a respeito deles. Uma vez que – como ficara provado contra os realistas – não existe uma coisa comum na constituição dos indivíduos, o *status* comum desempenha tal papel, permitindo que eles possam ser significados pelas palavras universais e que as intelecções concebam uma imagem comum deles (imagem essa que também será significada pela palavra universal). Novamente, portanto, o papel equivalente do *status* abelardiano e da coisa comum realista pode ser explicitado na segunda resposta de Abelardo à segunda questão de Porfírio.

Podemos esquematizar os dois aspectos significação das palavras universais mencionados nesta resposta da seguinte maneira:

Modo de significação das palavras universais: *incorpóreo* como sinônimo de *indistinto* e *não sensível*



- A palavra significa a intelecção de modo indistinto (isto é a intelecção visa o *status* do indivíduo)
- A palavra significa a intelecção de modo insensível (a intelecção visa a concepção comum)

(Fig. 59)

C – Resposta de Abelardo à terceira questão de Porfírio na *Isagoge* (Q3’).

Depois de afirmar que as palavras universais significam coisas que existem e intelecções, e que estas são incorpóreas, resta a Abelardo agora responder a terceira questão de Porfírio, que pergunta se esses incorpóreos existem nas coisas sensíveis ou além delas. Abelardo responde a questão de Porfírio afirmando novamente as duas alternativas dela. Assim, as palavras universais significam a substância intrínseca e verdadeira dos indivíduos, que existe em ato (como, por exemplo, a substância particular *homem* de Sócrates). Mas, além desse significado, as palavras universais significam também algo que se encontra além das coisas sensíveis, pois, mesmo que essas porventura sejam destruídas, tal significado que as palavras universais têm permaneceria. Este significado, que se encontra separado das coisas, pode se manter, mesmo se as coisas não forem mais tocadas pela sensação, pois é algo

que existe naturalmente, em separado, no *noûs*, como Platão afirma.¹⁸³ Abelardo recorre também à autoridade de Boécio, que afirma que por meio das sensações pode-se atentar à natureza genérica ou específica de uma coisa, isto é, de um indivíduo, e ainda que as formas exteriores apreendidas pela sensação por alguma razão desaparecessem, a natureza dos universais subsistiria. A interpretação que Abelardo faz dessas passagens, no entanto, é a de que as palavras universais mantêm o seu significado mesmo que os sentidos não as possam mais, por alguma razão, percebê-las. Tanto os gêneros e as espécies colocados por Platão para além dos sensíveis no *noûs*, quanto à subsistência natural deles caso as coisas sensíveis fossem suprimidas, são compreendidos por Abelardo como uma referência à significação que as palavras universais mantêm ainda quando as coisas, isto é, os indivíduos que elas significam, por alguma razão, não estão presentes. Essa significação, como entendemos, é aquela em que a palavra universal significa a intelecção, ou mais precisamente, a imagem comum concebida pela intelecção. Essa imagem é gerada na intelecção do ouvinte quando uma palavra universal é pronunciada.¹⁸⁴

Eis a passagem de Abelardo com sua terceira resposta:

E a terceira questão, isto é, se <os universais> estão nas coisas sensíveis etc, provém de se conceder que <eles> são incorpóreos, pois, como de certo modo se aceita, o incorpóreo divide-se em estar e não estar no sensível,

Tertia uero quaestio, utrum sint posita in sensibilibus etc., ex eo descendit, quod incorporea conceduntur, quia uidelicet incorporeum quodam modo acceptum diuiditur per esse in sensibili

¹⁸³ LI 24.7-8, citado acima e LI 24.20-2: “Mas Platão considera que a natureza animal subsiste em si, como se ela mantivesse o seu ser, mesmo sem estar sujeita à sensação, e, segundo o que, um ser natural é denominado pela palavra universal”, “*quam (naturam animal) tamen Plato naturaliter subsistere in se sic putat, ut esse suum retineret non subiecta sensui, secundum quod esse naturale universali nomine appellatur*”.

¹⁸⁴ Como mostramos, Abelardo, na exegese que faz de Prisciano, associa o universal à concepção que Deus teve das coisas antes de criá-las (LI 22.28 – 23.30; 24, 2-8 e 14-24, passagens analisadas em 3.1.5.2 D desta tese). Mas Abelardo, quando trata da significação das palavras universais que permanece além das coisas, não se refere à concepção que Deus teve delas antes da criação. Mas à significação que elas geram no intelecto humano, e que resta, mesmo que os indivíduos venham a ser suprimidos. Entendemos, portanto, que a aproximação que Abelardo faz, entre a concepção produzida por Deus e a produzida pelos homens, é para indicar que os níveis de conhecimento que elas possuem são diferentes. Como mostramos, Deus possui um conhecimento perfeito das coisas (*intelligentia*), enquanto o homem, apenas uma intelecção (*intellectus*) ou mesmo opinião (*opinio*) delas. No entanto, Abelardo não quer com essas passagens (*cf.* citação seguinte e LI 22.28–23.30, 24.2-8 e 14-24) dizer que as palavras universais significam a concepção divina, mas apenas que a intelecção humana, significada por elas, é limitada quando comparada ao conhecimento que Deus possui. Ademais, como vimos, o homem não pode ter acesso a essa significação, afinal, a sua intelecção não atinge o conhecimento da intelecção divina.

como lembramos acima (em LI 6.1-4). E se diz que os universais existem nas coisas sensíveis, isto é, que eles significam a substância intrínseca existente em uma coisa sensível, a partir das formas exteriores. E, ainda que <as palavras universais> signifiquem essa substância, que existe em ato na coisa sensível, eles no entanto mostram que ela, naturalmente, é separada da coisa sensível – tal como, de acordo com Platão, estabelecemos acima (em LI 24.20).

Daí Boécio dizer que os gêneros e as espécies são inteligidos fora do que é sensível, mas não são fora dele, uma vez que, racionalmente, atenta-se às coisas dos gêneros e das espécies quanto à natureza delas <coisas> em si, para além de qualquer sensação, pois, se as formas exteriores, pelas quais chegam aos sentidos, fossem suprimidas, em si mesmas <as coisas dos gêneros e das espécies> verdadeiramente poderiam subsistir.

De fato, concordamos que todos os gêneros ou espécies estão nas coisas sensíveis. Mas visto que se dizia que a intelecção dos universais é isolada dos sentidos, eles <os universais> não parecem de modo algum estar nas coisas sensíveis. Daí, justamente, se pergunta se eles <os significados das palavras universais> poderiam estar nas coisas sensíveis; a que se

et non esse, ut supra quoque meminimus. Et dicuntur uniuersalia subsistere in sensibilibus, id est significare intrinsecam substantiam existentem in re sensibili ex exterioribus formis et cum eam substantiam significant, quae actualiter subsistit in re sensibili, eandem tamen naturaliter separatam a re sensibili demonstrant, sicut superius iuxta Platonem determinauimus.

Unde Boethius genera et species intelligi praeter sensibilia dicit, non esse, eo scilicet quod res generum et specierum quantum ad naturam suam rationabiliter in se attenduntur praeter omnem sensualitatem, quia in se ipsis remotis quoque exterioribus formis, per quas ad sensus ueniunt, uere subsistere possent.

Nam omnia genera uel species concedimus sensualibus inesse rebus. Sed quia intellectus eorum a sensu solus semper dicebatur, nullo modo in sensibilibus rebus esse uidebantur. Unde merito quaerebatur, an umquam possent in sensibilibus esse; et responderetur de quibusdam, quod sint, sic tamen, ut

responde que eles <os significados das palavras universais> estão <nas coisas sensíveis>, mas de maneira que, para além da sensibilidade, como foi dito, eles <os significados das palavras universais> permanecem naturalmente.

praeter sensualitatem, sicut dictum est, naturaliter permaneant. LI 29.8-26

Quanto à relação entre esta terceira resposta e a hipótese de nossa tese (de que o *status* e a *res* têm o mesmo papel), lembremos que é a partir do *status* dos indivíduos que uma inteligência pôde conceber a natureza deles, natureza essa que pode ser retida e mantida no intelecto do homem, mesmo depois que todos os indivíduos de um gênero ou de uma espécie são destruídos. Tal natureza, na terminologia de Abelardo, é o que antes vinha sendo designado por concepção ou imagem comum, que era produzida pela inteligência, na ausência da coisa real, para lembrar-se dela. O *status* dos indivíduos não é uma *res* comum, como vimos, mas desempenha um papel similar ao que os realistas atribuíam a ela, isto é, os indivíduos, devido ao *status* comum que possuem, garantem que a inteligência que se tem a partir deles seja correto (*sanus*).

D – Circa ea constantia – resposta de Abelardo a uma “quarta” questão, acrescentada por ele ao questionário de Porfírio (Q4)

É interessante notar a interpretação realizada por Abelardo da passagem “*circa ea constantia*” da tradução latina que Boécio faz da *Isagoge* de Porfírio¹⁸⁵. Abelardo interpreta que Porfírio, além da recusa em responder às três questões que abordamos acima, também se recusara a tratar de “outras questões a elas ligadas”, tal como uma quarta questão, que Abelardo já mencionara antes em seu texto:

¹⁸⁵ Sobre as interpretações dessa passagem, cf. PORFÍRIO, *Isagoge*. Ed. e trad. de Alain de Libera e Philippe Segonds. Paris, Vrin, 1998, p. 36, nota 6.

Acaso tanto os gêneros como as espécies <isto é, as palavras universais genéricas e específicas, tal como “animal”, “homem”> (...) necessitam ter alguma coisa subjacente a elas por denominação, ou o universal <isto é, a palavra universal> pode consistir da significação da intelecção, caso sejam suprimidas as próprias coisas, tal como a palavra “rosa”, quando não há nenhuma das rosas às quais seja comum?

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 universale consistere, ut hoc nomen ,rosa', quando nulla est rosarum quibus commune sit. LI 8.18-22

Abelardo, após ter tratado do *status* das coisas e da intelecção gerada pelas palavras universais, tem os elementos para responder à questão levantada. Assim, ele afirma que a palavra “rosa”, caso as rosas deperecessem, deixaria de ser uma palavra universal, uma vez que ela perderia a significação por denominação que possui de cada uma das rosas.¹⁸⁶ No entanto, ela não perderia completamente o seu significado, que seria mantido, porque ela significa também a intelecção que gera no ouvinte quando pronunciada. Se ela não continuasse a ter como significado tal intelecção, a proposição “nenhuma rosa existe” seria ininteligível, se dita durante o inverno. Eis a passagem com o tratamento dado por Abelardo à “quarta” questão de Porfírio:

‘E as <questões> relacionadas a essas’. De acordo com isso, entendemos aqui uma quarta questão, como acima mencionamos, cuja

‘Et circa ea constantia’. Secundum hoc quod hic quartam intelligimus quaestionem, ut supra meminimus, haec

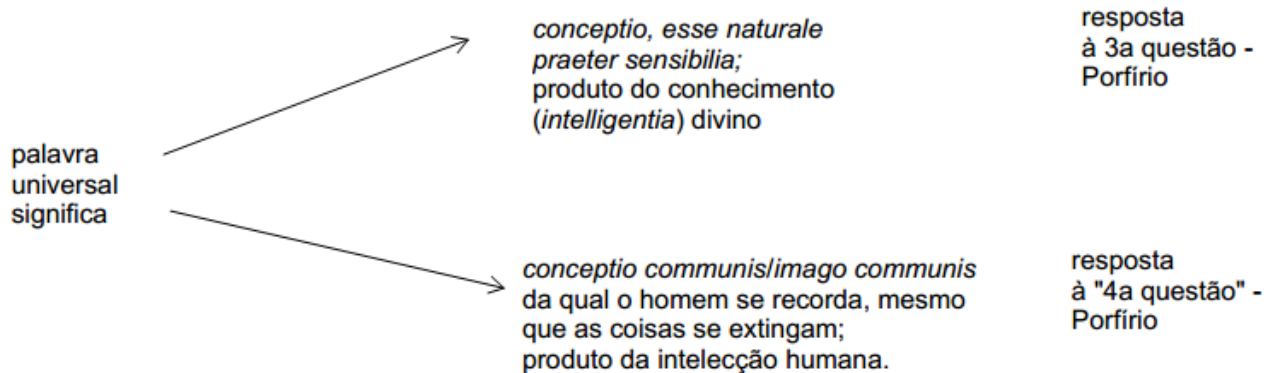
¹⁸⁶ Notemos, entretanto, que Abelardo matiza essa resposta. Na LI 45.24 – 46.10, ele apresenta outra solução para o problema. Ele afirma que a capacidade de a palavra tem de ser universal, isto é, de significar muitos indivíduos, é determinada pela causa de sua imposição, ou seja, pelo *status* do indivíduo a que ela foi imposta. Assim, ainda que a palavra universal viesse a significar por denominação apenas um indivíduo (ou mesmo nenhum), ela continuaria a ser universal, pois a universalidade dela está ligada à possibilidade de indivíduos com o *status* em questão ressurgirem. Portanto, a questão de a palavra “rosa” ser ou não universal poderia ser respondida tanto sob a perspectiva aqui apresentada do questionário de Porfírio (isto é, durante o inverno, a palavra “rosa” deixa de ser uma palavra universal), quanto sob a perspectiva da passagem de LI 45.24 – 46.10, segundo a qual o *status* dos indivíduos pode ressurgir (e, portanto, a palavra mantém-se universal mesmo durante o inverno, quando as rosas desaparecem, pois elas voltariam a surgir).

solução é: de modo algum desejamos que as palavras sejam universais, quando – extintas as coisas delas <isto é, as coisas que elas significam por denominação> –, elas não puderem ser predicáveis de muitos. De fato, as palavras não são comuns a várias coisas, tal como o termo “rosa” <não é>, quando as rosas desaparecem. No entanto, ela é uma palavra significativa, por causa da intelecção, ainda que <o termo “rosa”> não denomine. Se não fosse assim, não haveria a proposição “nenhuma rosa existe”.

est solutio quod uniuersalia nomina nullo modo uolumus esse, cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen <non> iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significatiuum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est. LI 29.39 - 30.5

Portanto, mesmo não havendo coisas sensíveis, o significado que as palavras universais têm se conserva, não apenas na intelecção divina – como comentamos na resposta de Abelardo à terceira questão –, mas também na intelecção que o homem tem, ao recordar-se de coisas quando essas não lhe tocam mais os sentidos (*cf.* LI 27, 22).

Comparando as respostas à terceira e à “quarta” questões de Porfírio sobre o significado das palavras universais, temos:



(Fig. 60)

3.1.8. A significação dos nomes próprios e dos nomes comuns

Após responder às questões formuladas por Porfírio no início da *Isagoge*, Abelardo trata da significação dos nomes próprios. A comparação entre a significação das palavras universais e dos nomes próprios nos permite observar um quadro da significação como um todo. Eis a passagem:

Convenientemente foram feitas questões a respeito das palavras universais, e não das singulares, porque não se duvidava da significação destas (singulares). Pois o modo de significação destas concorda bem com o *status* das coisas. As coisas são distintas (umas das outras) por si, assim como as palavras singulares as significam de maneira distinta, e a intelecção gerada por elas tem uma coisa certa, o que as palavras universais não possuem.

Ademais, as palavras universais, visto que não significam as coisas como distintas, não parecem significá-las como convergentes, uma vez que não existe coisa alguma em que convirjam, conforme também expusemos acima.

E assim, porque havia tamanha dúvida sobre os universais, Porfírio elegeu apenas os universais para tratar, excluindo de sua intenção os singulares, que, como por si só, são suficientemente claros, ainda que incidentalmente trate deles às vezes por causa de outras coisas.

Bene autem de uniuersalibus non de singularibus vocibus quaestiones fiebant, quia non ita de significatione singularium dubitabatur. Quippe modus eorum significandi bene cum statu rerum concordabat. Quae sicut discretae in se sunt, ita discrete ab eis significantur et intellectus eorum rem certam tenet, quod uniuersalia non habent.

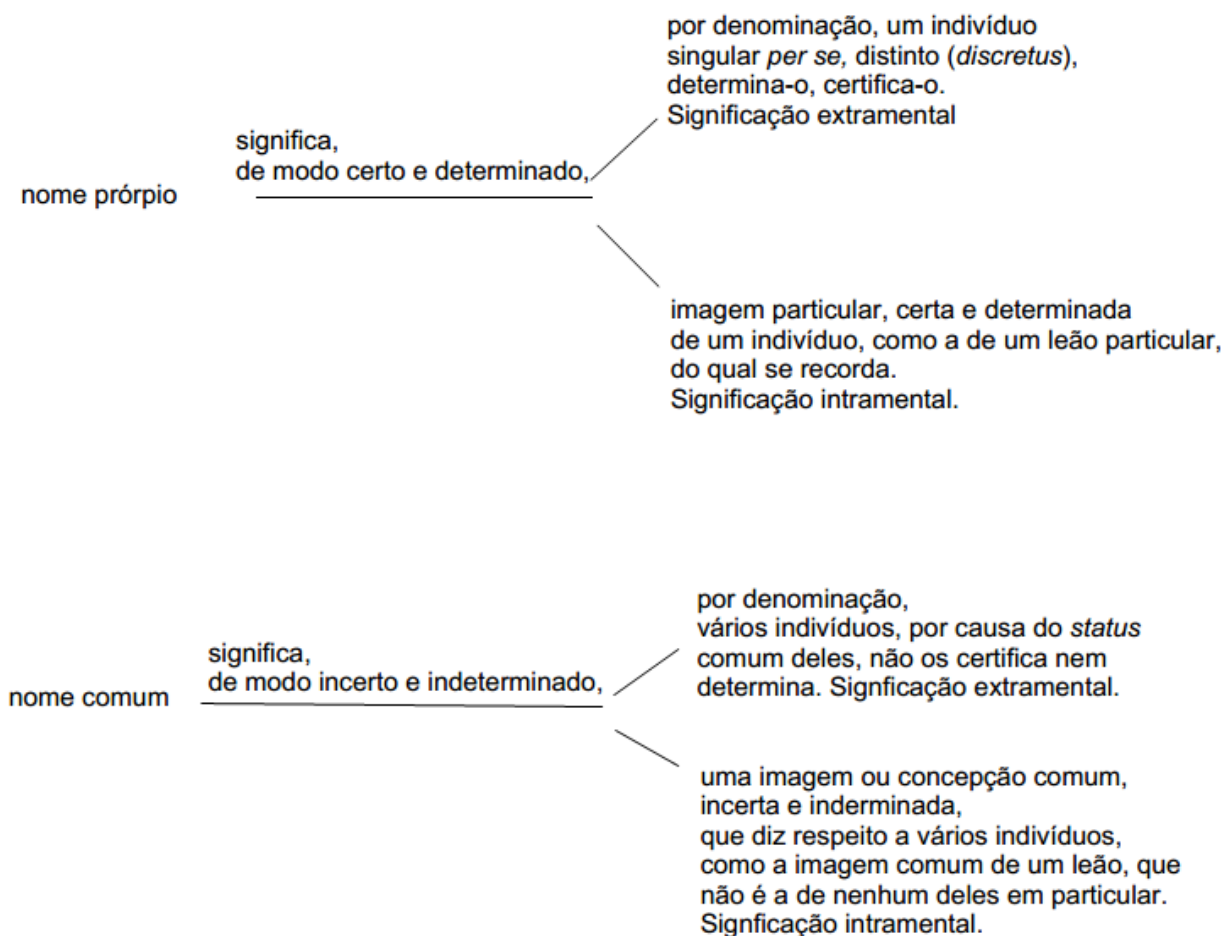
Praeterea uniuersalia, cum res ut discretas non significarent, nec conuenientes uidebantur significare, cum nulla sit res, in qua conueniunt, ut supra quoque docuimus.

Quia itaque tanta erat de uniuersalibus dubitatio, sola elegit Porphyrius uniuersalia ad tractandum, singularia ab intentione excludens, quasi per se satis manifesta, licet ea tamen incidenter propter alia quandoque tractet LI 30.6-16

Abelardo menciona que o tratamento da significação palavras singulares nunca gerou polêmica, pois eles têm um modo de significar condizente com o *status* dos indivíduos, que são distintos uns dos outros *per se*. Deve-se notar aqui que não se trata do *status* comum do indivíduo, mas o particular¹⁸⁷. Todo indivíduo é particular por natureza¹⁸⁸. Há uma afinidade entre o *status* particular dos indivíduos e o modo de significação do nome singular, isto é, os indivíduos são por natureza singulares e o modo de significação do nome singular se dá por denominação de um indivíduo. Isto é, o significa como ele é. As palavras universais, por sua vez, significam por denominação vários indivíduos. O modo de significação delas não significa os indivíduos como eles são. O modo de significação delas é confuso, não certifica ou determina nenhum indivíduo que denomina. Ademais, o nome comum, isto é a palavra universal, além de não significar os indivíduos de maneira distinta, não parece indicar que eles convergem, pois, parece não ser possível haver uma coisa na qual convirjam, como ficara demonstrado contra as doutrinas realistas. Por essa razão, há um debate sobre os universais, e não sobre os particulares. Questiona-se, por exemplo, se eles são coisas ou palavras, e qual é a coisa subjacente à intelecção que compreende os traços comuns de um indivíduo, visto que esses traços comuns não podem ser uma res. São essas exatamente as questões que Abelardo responde aqui, ao tratar dos universais. Tal quadro sobre a significação das palavras, opondo de maneira complementar a significação de nomes singulares e de nomes comuns, pode ser esquematizado da seguinte maneira:

¹⁸⁷ TICV também menciona dois *status* de um indivíduo: o comum, no qual o indivíduo converge com vários indivíduos, e o particular, em que ele não converge com nenhum. Cf 2.2.1 nesta tese. A diferença entre TNA e TICV, no entanto, diz respeito a como essas teorias caracterizam o *status* comum dos indivíduos. Abelardo, como vimos, argumenta que o *status* comum não é uma coisa (por exemplo, ao dizer que a atribuição da palavra “homem” a um indivíduo não acarreta, em contrapartida, a atribuição de uma coisa a ele; cf. predicação negativa em 3.1.5.1 A). TICV não argumenta nesse sentido, isto é, sobre a natureza ontológica do *status*, como faz Abelardo, e por isso acaba tornando indistinto o que é comum e o que é particular em um indivíduo, cf. 2.1.3.4. Abelardo, como compreendemos, evita esse erro, ao argumentar que não há no indivíduo uma coisa comum que poderia ser confundida com ele. Afinal, o *status* abelardiano não é uma coisa. Já o *status* conforme TICV é uma coisa, pois essa doutrina não argumenta no sentido de retirar o caráter de coisa do *status*, como Abelardo o fez.

¹⁸⁸ Lembremos que, segundo TNA, no mundo só há singulares, isto é, indivíduos compostos por matéria e formas particulares. Quando um indivíduo é gerado, não ocorre um processo de individuação no qual a sua matéria universal recebe formas até individuar-se.



(Fig. 61)

Quanto à hipótese de nossa tese (de que o *status* comum dos indivíduos desempenha um papel equivalente ao da *essentia* ou da *indifferentia*, isto é, da *res* universal, em TEM, TICL e TICV), notamos que o *status* é o elemento que permite a Abelardo responder ao problema levantado por ele contra as doutrinas realistas: isto é, os indivíduos de uma espécie ou de um gênero podem convergir em algo (o *status*) que não é uma *res*. O *status* assim substitui o papel que a *res* desempenhava nas doutrinas realistas.

No entanto, é importante notar uma diferença entre o *status* comum abelardiano e a *res* comum das doutrinas realistas. Enquanto estas doutrinas afirmam que uma essência ou uma indiferença (ambas *res*) são universais, Abelardo não afirma que o *status* comum é um universal. Conforme Abelardo, apenas as palavras são universais. O que é comum e encontra-se nos indivíduos (*status*) e o que é comum e encontra-se na concepção da intelecção (imagem comum concebida) não são universais nem *res*, mas têm um caráter comum e garantem que as palavras universais possam ter um significado. Assim, conforme Abelardo, quando os

textos das *Categorias*, do *De interpretatione* ou da *Isagoge* tratam dos universais, aquilo de que neles se trata deve ser aplicado às palavras¹⁸⁹, pois somente elas predicam-se de muitos (termos particulares), e portanto podem atender às características exigidas para os universais que são descritas naqueles textos. Apesar de o *status* desempenhar um papel equivalente ao da *res* nas doutrinas realistas – afinal, a essência material ou a indiferença garantiam que um nome comum, tal como “homem”, referisse a uma *res* comum, não sendo portanto um nome vazio e sem significado verdadeiro, extramental – ele não é uma *res*, nem um universal.

3.1.9. A transferência do universal às coisas: o erro de Boécio

Nas passagens seguintes Abelardo trata de um erro frequente no tratamento dos universais, isto é, a transferência do universal às coisas. Mesmo Boécio teria cometido esse erro, escreve Abelardo. Uma vez que apenas as palavras podem ser os universais, e não as coisas, sejam elas unas ou múltiplas¹⁹⁰, Abelardo se põe a explicitar como esse erro de transferência ocorre e porque. Ele afirma que o que tem causado tal erro é a incapacidade daqueles que tratam dos universais, tanto os lógicos quanto os gramáticos, de identificarem e definirem corretamente qual é e o que é a propriedade de imposição dos nomes comuns às coisas. Essa incapacidade os leva a transferir o universal das palavras às coisas. Afinal, quando aqueles dizem que “gênero”, isto é, a palavra “gênero”, corresponde a um gênero que está em um indivíduo, eles transferem o que era apenas o nome de uma palavra para o nome de uma coisa. Assim, “gênero”, que era o nome de uma palavra do discurso, tal como a palavra “homem”, é erroneamente entendido como o nome de uma coisa, isto é, da coisa gênero que haveria em um indivíduo, por exemplo, da coisa *homem* que estaria em Sócrates. Abelardo explicita essa transferência mostrando que não é por que se diz que uma palavra significa, que também a coisa significa.

Ademais, o que permite que se considere uma palavra ser universal é que há uma multiplicidade de indivíduos (ela deixa de ser universal se não há uma multiplicidade de indivíduos, dos quais se predica – como vimos no exemplo da palavra “rosa”, dita durante o

¹⁸⁹ “(...) Aristote et Porphyre ne traitent pas des choses, mais de la façon d'en parler; leur logique se présente comme une grammaire”. Para a controvérsia no período de Abelardo sobre esses textos tratarem de palavras ou de coisas, cf. VIGNAUX, P. Nominalisme: I. Le nominalisme au XIIe siècle, cols. 718-9. “

¹⁹⁰ Tanto Abelardo quanto Boécio demonstram que o universal não pode ser uno nem múltiplo. Contra TEM e TICV Abelardo demonstrou que o universal não pode ser um *res* una; contra TICL, que o universal não pode ser uma *res* múltipla. Para o tratamento de Boécio sobre o universal não ser uno ou múltiplo, cf. BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, pp. 161.14 – 163.6.

inverno, em 3.1.7.1 D desta tese). A palavra deve ser compreendida como composta de uma essência material, isto é, uma emissão de som vocal, que é uma *res*, e a capacidade de designar muitos. É em decorrência dessa multiplicidade de indivíduos que a palavra universal é capaz de designar vários¹⁹¹. Mesmo a capacidade de constituir a substância daquele de quem se predica, uma das características que o universal deve possuir¹⁹², é atendida pela palavra. Pois ela, por meio de sua *sententia*, apresenta por completo a substância de um indivíduo. A palavra “homem”, por exemplo, determina, por meio de sua *sententia*, que (algo) é *animal, racional e mortal*. Por isso, as palavras universais são ditas “substanciais”, isto é, porque apresentam por completo a substância das coisas. Eis as passagens em que Abelardo (a) apresenta o erro da transferência das palavras às coisas e (b) trata da capacidade que as palavras possuem de designar vários indivíduos (*appellatio*):

E note-se: ainda que a definição de universal, gênero ou espécie, inclua apenas as palavras, esses termos, todavia, são com frequência transferidos às coisas deles <isto é, às coisas significadas por eles>, assim como quando se diz que a espécie consta do gênero e da diferença, isto é, a coisa da espécie consta da coisa do gênero <e da coisa da diferença>

(...)

e frequentemente os nomes das palavras são transferidos às coisas.

(...)

O tratamento ambíguo, tanto por parte dos lógicos quanto dos gramáticos, no que diz respeito à transferência das palavras, induziu

Notandum uero, quod licet solas uoces definitio uniuersalis uel generis uel speciei includat, saepe tamen haec nomina ad res eorum transferuntur, ueluti cum dicitur species constare ex genere et differentia, hoc est res speciei ex re generis.

(...)

et frequenter harum nomina ad illas mutuo transferuntur.

(...)

Tractatus tam logicae quam grammaticae ex translationibus nominum ambiguus multos in errorem

¹⁹¹ Note-se que a multiplicidade de indivíduos – isto é, aquilo que permite que uma palavra possa ser considerada universal – é algo distinto da causa comum da imposição da palavra, isto é, do *status* comum dos indivíduos. O *status* não depende da multiplicidade de indivíduos; se houver apenas um indivíduo, haverá nele o *status*.

¹⁹² “Pois o universal deve ser comum, de maneira que esteja total e simultaneamente em cada um dos indivíduos, e possa constituir e formar a substância daqueles aos quais é comum”. BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, “nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam”, p. 163.1-3.

sobremaneira muitos ao erro, pois esses não distinguiram bem a propriedade de imposição dos nomes ou o abuso da transferência.

(...)

E principalmente Boécio, em seus comentários, faz tal confusão por transferência, sobretudo quando indaga sobre essas questões <isto é, ao tratar do questionário de Porfírio>.

(...)

E quanto à significação das coisas, mostrou que nunca se encontra uma coisa, seja <numericamente> una, seja múltipla, que é universal, isto é, que é predicável de muitos, o que ele mesmo diligentemente mostrou e nós acima comprovamos.

(...) Pode-se ainda dizer que os gêneros e as espécies constituem as substâncias daqueles aos quais são comuns:(...) na medida em que se diz que eles <isto é, as palavras universais> perfazem a substância, pois, de certa maneira, elas ocorrem à sentença deles <isto é, dos gêneros, das espécies>, e daí delas se diz que são substanciais, pois a palavra “homem” assinala o todo, que é animal, racional e mortal.

Ele <Boécio> tomou a coisa como coisa, e não como um vocábulo, pois, de fato, um

induxit non bene distinguentes aut proprietatem impositionis nominum aut abusionem translationis.

(...)

Maxime autem Boethius in Commentariis hanc confusionem per translationes facit et praecipue super inquisitione harum quaestionum

(...)

De rerum autem significatione in eo ostendit, quod numquam res, siue una siue multiplex, uniuersalis reperitur, id est praedicabilis de pluribus, sicut ipse diligenter aperit et nos superius comprobauimus.

(...)

Substantias quoque eorum quibus communia sunt constituere dici possunt (...)Substantias quoque eorum quibus communia sunt constituere dici possunt (...) in eo [quod] substantiam conficere dicuntur, quod quodammodo in eorum sententiam ueniunt, unde substantialia eis dicuntur, quippe homo totum id notat, quod animal et rationale et mortale. LI 30.17 – 31.22

Rem enim ut rem, non ut uocem accipit, quia scilicet uox communis, cum quasi

vocábulo é comum, ainda que a sua essência, em si, seja como uma coisa, ele é comum por denominação, ao designar muitos; ele é predicável de muitos conforme a designação, e não <conforme> a sua essência. Mas a multidão <a multiplicidade> das próprias coisas é a causa da universalidade da palavra, uma vez que, como lembramos acima, não é universal senão aquilo que contém muitos. No entanto, a universalidade que a coisa confere ao vocábulo, a própria coisa, em si, não a tem. Ademais, o vocábulo não possui a significação porque a coisa <possui a significação>. E uma palavra é considerada designativa conforme a multidão <a multiplicidade> de coisas, sem que se diga que as coisas significam e designam.

una res essentia in se sit, communis est per nominationem in appellatione multorum, secundum quam scilicet appellationem, non secundum essentiam suam de pluribus est praedicabilis. Rerum tamen ipsarum multitudo est causa uniuersalitatatis nominis, quia, ut supra meminimus, non est uniuersale, nisi quod multa continet; uniuersalitem tamen quam res uoci confert, ipsa in se res non habet, quippe et significationem gratia rei uox non habet et appellatiuum nomen iudicatur secundum multitudinem rerum, cum tamen neque res significare dicamus neque esse appellatiuas. LI 32.2-12

Quanto à primeira hipótese de nossa tese (o papel do *status* abelardiano é equivalente ao da *res* dos realistas), nos interessa aqui notar que o erro de gramáticos e lógicos que Abelardo aponta foi o de estes não reconhecerem corretamente qual era a propriedade de imposição dos nomes, isto é, aquilo que motivou que um impositor as impusesse às coisas. Gramáticos e lógicos confundiram o nome da palavra (“espécie” é um nome da palavra “homem”, afinal, a palavra “homem” é a “espécie” de “Sócrates”, de “Platão” etc) com o nome da coisa (“espécie” é um nome da coisa *homem* que está em Sócrates; portanto, “espécie” é um nome da espécie *homem* – a coisa – que está em Sócrates), e assim o transferiram. Abelardo não faz essa transferência. Para ele, “gênero” e “espécie” são nomes atribuídos apenas às palavras, não às coisas. Afinal, quando se diz que um indivíduo é homem, não se lhe atribui o nome “homem” porque há nele presente uma coisa universal (*essentia* conforme TEM e *indifferentia* conforme TICL e TICV). O que há nesse indivíduo é apenas o seu *status* comum, que, como foi argumentado (em 3.1.5.1 A-C desta tese), não é uma coisa. Portanto, Abelardo coloca o *status* das coisas no papel que a *res* comum dos realistas desempenhava, pois aquele é a garantia de que uma palavra universal, tal como

“homem”, possa ser atribuída a um indivíduo e designar os demais semelhantes a ele. O *status*, como vimos, é a semelhança que, sem ser uma *res* universal, encontra-se em cada um dos indivíduos de uma espécie ou gênero, e os faz semelhantes. Portanto, a propriedade de significar que uma palavra universal tem deriva do *status* comum dos indivíduos. Afinal, os indivíduos convergem em um mesmo *status*, e não em uma mesma *res*, como defendiam as doutrinas realistas aqui analisadas.

Abelardo termina aqui a apresentação de sua teoria sobre a significação das palavras universais. Ao responder a Porfírio e mostrar o erro de transferência dos universais às coisas, Abelardo novamente evidencia que o *status*, em sua teoria, desempenha um papel equivalente ao da *res* universal nas teorias realistas, isto é, ele é aquilo em que indivíduos distintos convergem. De acordo com a atribuição desse papel ao *status*, pudemos acompanhar a solução de Abelardo a problemas relacionados ao *status* em três âmbitos:

- (1) questões ontológicas, sobre o que é o *status* e como ele, sem ser uma *res*, pôde ser a causa da imposição das palavras universais.
- (2) questões epistemológicas, sobre como a intelecção, por meio do processo de abstração, atenta ao *status* dos indivíduos, isto é, a apenas uma de suas propriedades, e de maneira absoluta (sem que esteja ligada a um indivíduo).
- (3) questões semânticas, sobre como o *status* permite que palavras universais signifiquem, por denominação, indivíduos completamente distintos.

Portanto, passemos agora a análise da TNA na LNPS, tendo em mente novamente a primeira hipótese de nossa tese (isto é, que o papel do *status* é equivalente ao da *res*), e, finalmente, analisando a segunda hipótese dela, isto é: apesar de argumentos diferentes na LI e na LNPS, Abelardo defende apenas uma teoria sobre a significação que as palavras universais têm da intelecção.

3.2. A TNA na LNPS

Abordaremos agora a teoria nominalista de Abelardo sobre os universais (TNA) na LNPS. Em comparação à seção anterior deste capítulo (3.1), notaremos que alguns elementos aqui trazidos à discussão são novos, que outros aparecem numa ordem diferente, e que alguns são tratados por meio de argumentos distintos.

De início, abordaremos a distinção entre o som vocal e a palavra dotada de significado (3.2.1), tema que não havia sido tratado na LI. Em seguida, discutiremos qual é, segundo TNA, a coisa subjacente à intelecção produzida pela palavra universal (3.2.2). Depois disso, trataremos das respostas de Abelardo ao questionário de Porfírio (3.2.3) e do processo de abstração efetuado pela intelecção (3.2.4). Por fim, abordaremos o que a intelecção gerada pelas palavras universais concebe e qual a razão para a imposição das palavras universais aos indivíduos (3.2.5). Na LNPS, esses problemas são apresentados por Abelardo numa ordem diferente daquela da LI, onde apareciam antes do tratamento das questões de Porfírio e do processo de abstração.

Como na primeira seção deste capítulo, nosso intuito será o de mostrar como o *status* abelardiano desempenha o papel que a *res* nas doutrinas realistas desempenhava, isto é, o *status* é aquilo em que os indivíduos distintos de uma espécie ou de um gênero convergem. Ademais, trataremos aqui da segunda hipótese que desenvolvemos em nossa tese, ou seja, a de que Abelardo desenvolve apenas uma teoria sobre a significação das palavras universais na LI e na LNPS, apesar dos argumentos distintos com que, nesta última, caracteriza o que é significado pela palavra universal. Na LI, como vimos, uma palavra universal, quando pronunciada, significava uma imagem comum concebida pela intelecção do ouvinte; na LNPS, como veremos, os argumentos utilizados para descrever o caráter comum daquilo que a intelecção concebe serão outros (3.2.5.1).

3.2.1. A posição de Abelardo: os universais são palavras, e não sons vocais

Na LNPS, a defesa de Abelardo sobre os universais serem palavras parte de uma distinção entre palavras e sons vocais. Para isso, ele argumenta que uma palavra é composta pelo som vocal dela e pela sua capacidade de significar. O som vocal é uma vibração de ar, uma *res*¹⁹³, um produto da natureza, mas a palavra é uma criação do homem, instituída pelo opositor, quando deu um nome a uma coisa. A capacidade de significar vários indivíduos que a palavra universal possui deriva da imposição do som vocal a uma coisa; esta imposição é que torna a palavra capaz de significar vários indivíduos. Entre o som vocal e a palavra, há uma identidade essencial, assim como há uma identidade essencial entre a cera e a estátua

¹⁹³ O som vocal é uma essência particular, ele ocorre em um lugar e em um momento determinado, distinto daqueles de outros sons vocais produzidos. Conforme Abelardo, só há coisas particulares no mundo, e o som vocal é uma delas. O som vocal do nome “Sócrates” pronunciado ontem, é distinto do som vocal do mesmo nome pronunciado hoje. São duas *res* distintas (*discreta*).

feita com ela.¹⁹⁴ Apesar da identidade essencial entre o som vocal e a palavra, apenas a palavra predica-se de muitos; o som vocal, não. Admitir que o som vocal se predica de muitos, é admitir que uma *res* predica-se de muitos, isto é, é cometer o mesmo erro apontado contra as doutrinas realistas. Eis a passagem:

Há outra posição, mais razoável, a respeito dos universais. Esta não atribui o que é comum às coisas ou aos sons vocais. Os que a defendem afirmam que os universais e os singulares são palavras. O que até Aristóteles, o príncipe dos peripatéticos, claramente indica na definição de universal que propõe, quando diz que “universal é o que surge para se predicar de muitos, isto é, que adquire isso de seu surgimento, ou seja, a partir de sua instituição. Pois que outra coisa seria o surgimento das palavras ou dos nomes, senão uma instituição humana? Essa característica do nome ou da palavra é adquirida a partir de uma instituição humana. Mas, por outro lado, o que é o surgimento de um som vocal, isto é, de uma coisa, senão uma criação da natureza, visto que o próprio ser da coisa ou do som vocal consiste em uma operação da natureza? Assim, embora a identidade em essência seja por completo, a origem da palavra e do som vocal é diversa. O que pode ser bem mostrado

Est alia de uniuersalibus sententia rationii uicinior, quae nec rebus nec uocibus communitatem attribuit; sed sermones siue singulares siue universales esse disserunt. Quod etiam Aristoteles, princeps peripateticorum, per diffinitionem universalis quam ponit, aperte insinuat, cum ait: “Vniversale est, quod est natum praedicari de pluribus”, idest a natiuitate sua hoc contrahit, ex institutione scilicet. Quid enim aliud est natiuitas sermonum siue nominum, quam hominum institutio? Hoc enim quod est nomen siue sermo, ex hominum institutione contrahit. Vocis uero siue rei natiuitas quid aliud est, quam naturae creatio, cum proprium esse rei siue uocis sola operatione naturae consistat? Itaque natiuitas uocis et sermonis diuersitas, etsi penitus in essentia identitas. Quod diligentius

¹⁹⁴ Sobre a identidade essencial, cf. ABELARDO, *Opera Theologica. Vol. II: Theologia “Christiana”, Theologia “Scholarium, Recensiones breuiores*, §§ 140-1: “Algumas coisas são essencialmente as mesmas, enquanto que suas propriedades são distintas. (...) Como, por exemplo, nesta imagem de cera, esta cera é numericamente o mesmo (que esta imagem de cera)”; “*Nonnulla autem essentialiter eadem sunt quae tamen proprietatibus suis distinguuntur (...). Verbi gratia, in hac imagine cerea idem est numero haec cera*” e MARENBNON, J., Abelard's Changing Thoughts on Sameness and Difference in Logic and Theology. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81, 2007, pp. 229-250.

com um exemplo: ainda que esta pedra e esta estátua sejam completamente o mesmo, a pedra é obra de um, a estátua, de outro. Pois é certo que o *status* da pedra só pode ser conferido pela substância divina, enquanto que o *status* da imagem pode ser formado pelo preparo humano.

Assim, portanto, dizemos que palavras são universais, pois elas são capazes de se predicar de muitos a partir de sua origem, isto é, porque foram instituídas pelo homem. Mas os sons vocais, ou coisas, de maneira alguma são universais, ainda que toda palavra seja um som vocal. Pois se alguma coisa se predicasse de muitos, certamente ela se encontraria em muitos.

exemplo declarari potest. Cum idem penitus sit hie lapis et haec imago, alterius tarnen opus est iste lapis et alterius haec imago. Constat enim a diuina substantia statum lapidis solummodo posse conferri, statum vero imaginis hominum comparatione posse formari.

Sic ergo sermones uniuersales esse dicimus, cum ex natiuitate, idest ex hominum institutione, praedicari de pluribus habeant; uoces uero siue res nullatenus uniuersales esse, etsi omnes sermones voces esse constat. Si enim aliqua res de pluribus praedicaretur, utique eadem in pluribus reperiretur. LNPS 522.10-32

Como abordamos na seção anterior deste capítulo, é o *status* das coisas, isto é, aquilo que é idêntico nelas, que permitirá que uma palavra universal, tal como o substantivo comum “homem”, seja imposta a um indivíduo. Isto é, as palavras universais são impostas para assinalar essa identidade que há entre os indivíduos essencialmente distintos. Nesse sentido, ele desempenha um papel equivalente ao da *res* comum das doutrinas realistas – ou seja, ele garante que a palavra universal se refira a algo comum na realidade –, como queremos mostrar em nossa tese.

Ademais, a distinção entre o universal ser um som vocal (*vox*)¹⁹⁵ ou uma palavra (*nomen*), referida na passagem acima, é importante para notarmos as diferenças entre a teoria

¹⁹⁵ Abelardo, na LI, utiliza a maior parte das vezes o termo “*uox*” para tratar dos universais. Nessas passagens, ele utiliza “*uox*” como sinônimo dos termos “*nomen*” e “*sermo*” na LNPS. Tal como esses, “*uox*” na LI é resultado da imposição humana das palavras às coisas. Como argumentamos antes, na maior parte das vezes traduzimos os termos “*uox*”, “*nomen*”, “*sermo*” e “*uocabulum*” por “palavra”, pois Abelardo utiliza esses termos

nominalista de Abelardo e a, provável, teoria vocalista de Roscelino sobre os universais. , pois tal teoria apontada aqui por Abelardo, segundo a qual o universal é um som vocal, provavelmente é a que Roscelino, seu antigo mestre, desenvolveu.¹⁹⁶

3.2.1.1. Dificuldade formulada contra a posição de Abelardo: também o som vocal é um gênero, pois, segundo a regra: o que se aplica à definição, se aplica também ao definido

Abelardo formula uma dificuldade que poderia ser levantada contra sua posição, isto é, uma vez que o som vocal e a palavra são uma mesma essência, o que se predica de um, se predica de outro. Assim, se a descrição de gênero (“o que se predica de muitos”) se aplica à essência composta pela palavra e pelo som vocal, o gênero descrito deve também se aplicar a ambos, e, deste modo, o som vocal também seria o gênero. Portanto, Abelardo teria incorrido no mesmo erro que apontou contra as doutrinas realistas, a saber, que uma *res*, o som vocal, predica-se de muitos, uma vez que o som vocal se predica de muitos e é uma *res*. Eis a passagem:

Essa posição <segundo a qual os universais são palavras> encontra oponentes. Pois, pode-se perguntar, primeiramente, por que eles acrescentam que os universais são palavras, e não sons vocais, dado que a descrição do gênero convém tanto aos sons vocais quanto às palavras. Pois, do que a descrição se predica, também o descrito se predica. E a descrição do gênero se predica do som vocal, já que o som

Cui sententiae opponitur. Primum enim quaeritur, cur sermones et non uoces esse uniuersales astruant, cum descriptio generis tam uocibus quam sermonibus conueniat. De quocumque enim praedicatur descriptio, et descriptum; sed descriptio generis praedicatur de uoce, cum uox sit illud quod praedicatur de pluribus

latinos para tratar da palavra já imposta a uma coisa, isto é, já instituída e dotada de significado. Ele só utiliza o termo com o sentido de “som vocal” nas passagens aqui analisadas da LNPS. Optamos em usar a expressão “palavra universal”, e não “nome universal”, porque verbos também são universais, e o termo “nome” não abrange verbos (sobre esses termos, *cf.* também nota 132).

¹⁹⁶ Essa passagem e seguintes da LNPS são citadas como fonte para a teoria desenvolvida por Roscelino. Deste, não nos restaram obras, ou mesmo comentários de outros autores sobre sua teoria, a não ser menções a ela, segundo as quais ele defendia que os universais eram *flatus uocis* (sopros vocais) (como afirma Anselmo), ou que distinguiam a sua teoria, segundo a qual os universais são *uoces*, da de Abelardo, segundo a qual os universais são “*nomina* (como afirma João de Salisbury). Para essas e outras referências a sua teoria, bem como para um estudo sobre ela, *cf.* MAIOLI, B. *Gli universalli*, Roma, Bulzoni editori, 1974, pp. 163-179.

vocal é o que se predica de muitos diferentes em espécie etc.; portanto, o som vocal é o gênero.

differentibus specie etc.; uox igitur est genus. LI 522.33-38

A) Primeira resposta de Abelardo à dificuldade: a regra “o que se aplica à definição, se aplica ao definido” não está sendo utilizada corretamente

Abelardo responde a essa dificuldade dizendo que a regra utilizada por seus opositores:

- a tudo que a descrição se aplica, também o descrito se aplica, não está sendo corretamente empregada no que se refere à definição de gênero, pois encontra-se mal formulada. Abelardo então a reformula:
- a descrição de gênero se aplica àquilo que tem em si o que é definido por ela,
- ao que a descrição se aplica, também o descrito se aplica,
- Mas o som vocal não tem em si aquilo que é definido pela descrição de gênero (a saber, o som vocal não tem a predicabilidade de muitos),
- portanto, o som vocal não se predica de muitos.

Assim, a dificuldade levantada acima não se sustenta, pois ela não aplica corretamente a regra em questão. Eis a passagem:

Isso <a dificuldade> se resolve da seguinte maneira: ao argumento “o som vocal é o que se predica de muitos etc.; portanto, o som vocal é o gênero” não se aplica esta regra: “de tudo que <a descrição> se predica, <o descrito também se predica>”, ainda que a descrição do gênero seja “o que se predica de muitos etc”. Pois essa regra deve ser assim expressa: “<o descrito também se

Quod sic solvitur: Huic argumentationi: vox est quod praedicatur de pluribus etc., ergo vox est genus, non congruit haec regula, scilicet: De quocumque praedicatur etc., etsi illud quod praedicatur de pluribus etc., sit descriptio generis. Sic enim exponenda est regula: de

predica> de tudo de que <a descrição> se predica”, ou seja, <se predica> de tudo que possui em si aquilo que é definido pela descrição do gênero, isto é, que possui em si a coisa do definido. No entanto, o som vocal não possui aquilo que é colocado pela descrição <do gênero> e copulado pela definição <de gênero>, a saber, a predicabilidade de muitos. Mas é aquilo que se predica, uma vez que é a palavra capaz de se predicar. Portanto, o argumento não se confirma por meio daquela regra. Assim, parece que a opinião deles é fútil.

quocumque etc., idest quodcumque habet illud in se, in quo terminatur descriptio generis, idest habet in se rem diffiniti. Vox vero illud non habet, in quo terminatur descriptio et quod per diffinitionem copulatur, scilicet praedicabilitatem de pluribus, sed est illud quod praedicatur, quia est sermo praedicabilis. Non igitur per regulam illam argumentatio confirmatur. Apparet itaque eorum opinionem frivolam esse. LI 522.39 – 523.10

Na sequência, Abelardo reafirma que de fato o gênero (isto é, o definido) e a definição de gênero se predicam do mesmo. Porém, tanto o definido quanto a definição se predicam daquilo que tem em si a característica do definido. No entanto, como mencionado acima, este não é o caso do som vocal, pois ele não tem em si a característica do definido, isto é, ele não é uma instituição humana. Eis a passagem:

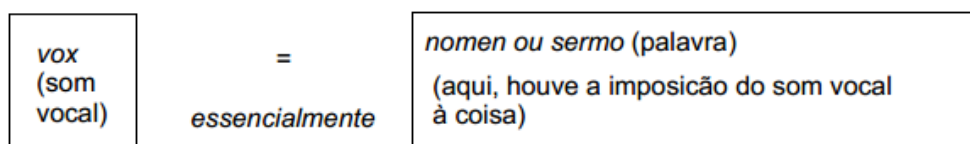
Se alguém considerar com atenção a definição de gênero, certamente notará que não se pode dizer que a definição de gênero é “o que se predica de muitos”, visto que da predicação dessa definição não se segue o gênero. Pois a definição de gênero não poderia ser outra, senão a de que ela copula absolutamente aquilo <de que o gênero se predica>. Portanto, que se diga que a definição do gênero é aquilo que é predicável de muitos, diferentes em espécie etc., e, de tudo que a

Si quis vero diligenter diffinitionem generis consideret, profecto “illud quod praedicatur de pluribus etc.” nullatenus diffinitionem generis dici posse <inveniet>, cum ad praedicationem illius nullo modo genus sequatur. Aliter enim diffinitio illius esse non poterit, nisi idem penitus copulare habeat. Dicatur igitur diffinitionem generis esse praedicabile de pluribus differentibus specie etc.; et de quocumque

definição de gênero se predica, também o definido se predica, isto é, o que tem em si aquilo que a definição copula, tem em si aquilo que o definido se copula.

praedicatur diffinitio, et diffinitum, idest quidquid habet in se illud cuius diffinitio copulata est, habet in se illud cuius diffinitum est copulatum. LI 523.11-19

Podemos esquematizar esta resposta a dificuldade da seguinte maneira:



- O som vocal e a palavra são uma mesma essência;
- o som vocal é uma *res*;
- A palavra predica-se de muitos, porque o som vocal foi imposto a uma coisa;
- a definição de gênero, assim como o gênero, podem ser copulados à palavra, isto é, a palavra predica-se de muitos, a palavra é o gênero (isto é, é o universal);
- mas a definição de gênero e o gênero não podem ser copulados ao som vocal, pois o som vocal não tem em si a característica decorrente da imposição, isto é, a característica de predicar-se de muitos e ser dita gênero (isto é, ser dita universal).
- "dizemos que as palavras são universais, pois elas são capazes de se predicar devido a sua origem, isto é, porque foram instituídas pelo homem. LNPS 522.28-30

(Fig. 62)

B) Segunda resposta de Abelardo à dificuldade: entender que a definição de gênero predica-se do som vocal equivale a entender que o adjetivo exerce a função de substantivo - o que é absurdo.

Além disso, Abelardo responde que os que levantam tal dificuldade entendem equivocadamente a copula do adjetivo “predicável”. Eles o tomam com o valor de um substantivo, isto é, “o som vocal é a coisa predicável” (isto é, que se predica). Se “predicável” for assim utilizado, ele não poderia predicar-se também da palavra (*nomen, sermo*). Abelardo desenvolve o seu argumento por meio de uma comparação. Ele diz que os que levantam tal dificuldade contra sua posição, ao dizer que o “som vocal é predicável”, deveriam também

admitir que o adjetivo *album*, quando se predica de Sócrates, é utilizado como substantivo, e eles estariam de fato a dizer que “Sócrates é uma coisa branca”. A razão da substantivação do adjetivo é que, uma vez que o som vocal não tem predicabilidade, o adjetivo “predicável” não teria a que se copular no sujeito “som vocal”. Se “predicável” portanto é utilizado como substantivo, ele não poderia predicar-se também a palavra. O termo “predicável” não tem o mesmo valor quando aplicado a “som vocal” e a “palavra” (*nomen, sermo*). Portanto, não se pode dizer que o mesmo nome que se aplica a “palavra” se aplica também a “som vocal”, pois, quando é aplicado àquele, o é com valor de adjetivo, a este, de substantivo. Assim, apenas a palavra é “predicável”, se se usa o termo na sua função devida, isto é, a de adjetivo. Eis a passagem:

Mas se alguém insistir e disser que aquela definição <de gênero> predica-se do som vocal, visto que o som vocal é predicável etc., este se engana. De fato, a definição de gênero não se predica dele <o som vocal>, pois não é apontado existir <no som vocal> aquilo que a definição copula, isto é, a predicabilidade, dado que o próprio adjetivo é colocado com a força de um substantivo. Tal como quando digo “Sócrates é <o> branco”, isto é, a coisa branca – por meio de “branco”, não copulo a forma da qual o adjetivo “branco” é copulativo. O que acontece por isto: porque o adjetivo é colocado com a força de um substantivo, visto que todo adjetivo copula uma forma.

Si quis vero insistens dicat illam diffinitionem de uoce praedicari, cum uox sit praedicabilis etc., fallitur. Non enim diffinitio generis ibi praedicatur, quia non ostenditur inesse illud, unde diffinitio est copulata, scilicet praedicabilitas talis, cum ipsum adiectiuum in ui substantiui ponatur. Veluti cum dico: Socrates est album, idest res alba, per “álbum” formam cuius est copulatiuum, nullo modo copulo. Quod euenit ideo, quia in ui substantiui est positum, cum omne adiectiuum formae sit copulatiuum. LI 523.20-28

C) Terceira resposta de Abelardo: em uma definição, a palavra “gênero” exerce a função de predicado

Abelardo inicia esta resposta lembrando que, de acordo com Porfírio, a definição de gênero não suscita problemas. Ele diz que a inversão do predicado e do sujeito dela, dos que levantam uma dificuldade contra a sua posição, é que causa um problema. Afinal, a definição de gênero formulada por Porfírio é:

1) “o que se predica de muitos é o gênero”;

e não o inverso (como colocam os que atacam a sua posição):

2) “o gênero é o que se predica de muitos”.

O problema todo, diz Abelardo, se encontra nessa inversão, pois o termo “gênero” deveria, como predicado da proposição, copular-se ao sujeito dela, isto é, a sua definição, que é “o que se predica de muitos” (como em 1). A ordem que Porfírio estabeleceu obrigaria que o termo definido, isto é, “gênero”, copulasse a expressão que define, isto é, “o que se predica de muitos”. Invertê-los, como querem seus detratores, desvincula o termo “gênero” de se copular àquilo que o define, isto é, à “o que se predica de muitos”. Abelardo conclui portanto que é por meio de uma inversão equivocada que seus detratores levantam tal dificuldade contra sua posição. Afinal, o termo definido deveria vir como predicado da proposição, copulando o que define.

A inversão (como em 2), se fosse feita, faria com que erroneamente se compreendesse que o termo “gênero” não precisa copular-se àquilo que o define (isto é, da definição “o que se predica de muitos”). É esta confusão que leva seus detratores a crer que poderiam afirmar que “o som vocal é o gênero”. Afinal, o termo “gênero” não tem a que se copular em “som vocal”, pois no som vocal não há a propriedade da predicabilidade. Tal inversão, se fosse aceita, aboliria a relação entre predicado e sujeito, pois acabaria com a necessidade de o termo predicado, ao se predicar do termo sujeito, se referir a uma forma (particular) - isto é, uma *res* - existente em um indivíduo. Por isso, deve-se manter o predicado como Porfírio orienta, para se evitar que “gênero” se predique de “som vocal”, impedindo-se assim que tal dificuldade seja levantada contra Abelardo. Eis a passagem:

Ao que Porfírio se opõe, pois ele parece dizer que isto tudo – ou seja, que “o que se predica

Quod uero opponitur de Porphyrio, qui uidetur dicere hoc totum quod

de muitos etc.” é a definição de gênero” – não causa problema. Pois, quando ele afirma que “<os filósofos>, ao escrever sobre o gênero, o definem dizendo que ele se predica de muitos etc. ”, ele colocou o gênero na parte do predicado <da definição>, e não na parte do sujeito. Pois ele não entendeu que “o gênero é o que se predica de muitos etc.”; mas que “o que se predica de muitos é o gênero”, isto é, obviamente como se dissesse “predicável de muitos etc. é o gênero”.

praedicatur de pluribus etc., diffinitionem generis esse, non obest. Cum enim dicit: “quod etiam describentes assignaverunt genus esse dicentes, quod praedicatur de pluribus etc. ”, genus ex parte praedicati, non ex parte subiecti posuit. Non enim genus est, quod praedicatur de pluribus etc., sed hoc modo intellexit: Quod praedicatur de pluribus, est genus, ac si diceretur aperte: de pluribus praedicabile etc. est genus. LI 523.29-36

D) Quarta resposta de Abelardo à dificuldade: o gênero se predica apenas uma vez

Abelardo retoma a dificuldade colocada contra a sua posição, recolocando-a nos seguintes termos: de que maneira um som vocal não seria um gênero, se o gênero se predica da palavra e do som vocal, uma vez que eles são uma mesma coisa essencialmente (tal como a pedra e a estátua, com que foi comparada acima)?

Na resposta que agora apresenta, Abelardo afirma que para o som vocal ser considerado um gênero, teríamos de esperar que o termo “gênero” copulasse primeiramente a palavra e depois o som vocal. O que é impossível, pois o som vocal é emitido uma única vez, quando a palavra é predicada pelo termo “gênero”. Para que o termo “gênero” se predicasse também do som vocal que é subjacente à palavra, esta teria de ser novamente pronunciada, para que agora o termo fosse imposto ao som vocal. O que é absurdo. Eis a passagem:

Uma vez que este som vocal é esta palavra e que esta palavra é um gênero, de que maneira se poderia razoavelmente negar que este som vocal não é um gênero?

Cum haec vox sit hic sermo et hic sermo sit genus, quomodo rationabiliter negari poterit, quin haec vox sit genus?

Isso se resolve assim: quando dizemos que “esta palavra é um gênero”, é como se dissermos: a palavra desse ato de estabelecer o nome é um gênero. Mas quando dizemos que este som vocal é um gênero, é como se dissermos: esta essência do som vocal é predicável; o que é falso. Pois seria necessário que <o predicado “gênero” ou “espécie” primeiro se copulasse a um <isto é, à palavra>, e depois essencialmente ao outro <isto é, ao som vocal>, o que nunca ocorre. Pois não se retoma mais o que foi dito.

Quod sic soluitur: Cum dicimus “hic sermo est genus”, tale est ac si dicamus: sermo huius institutionis est genus. Sed cum dicimus haec uox est genus, tale est ac si dicamus: haec essentia uocis est praedicabilis etc., quod falsum est. Oportet enim prius uni copulari et postmodum essentialiter alteri, quod nunquam fit. Dictum est enim et non potest amplius sumi. LNPS 523.37 – 524.2

E) Quinta resposta de Abelardo à dificuldade: a essência do som vocal e o significado da palavra.

Abelardo faz uma distinção entre o som vocal e a instituição de um significado atribuído ao som vocal. Apenas as palavras (os termos latinos variam, podem ser *nomen*, *sermo*, *dictio*, *oratio*) são universais, isto é, apenas as palavras são gêneros e espécies, pois somente elas foram instituídas, atribuídas a uma coisa¹⁹⁷. O som vocal não pode ser considerado um universal, pois ele não tem a propriedade de ter sido atribuído a uma coisa, mas apenas a de ser uma criação da natureza (do órgão fonador). Apenas a palavra tem essa propriedade. O termo gênero foi antes atribuído a uma coisa, isto é, ao som vocal *palavra*, e, por isto, pode-se dizer que o termo “palavra” é o gênero, ou que proposições como “esta palavra é um gênero” ou “a palavra ‘animal’ é um gênero” são verdadeiras. Eis a passagem:

Concordamos certamente que são verdadeiras estas <proposições>: “esta palavra é um gênero”, “este vocábulo é um universal”. E, de maneira semelhante,

Concedimus itaque has esse ueras: Hoc nomen est genus, hoc nomen est universale. Similiter: “Hic sermo

¹⁹⁷ Aqui já se aponta na LI para a questão da imposição de uma palavra universal, isto é, qual é a razão para a imposição dela a um indivíduo. Essa questão na LI foi solucionada por intermédio do *status* comum das coisas. Na LNPS, a mesma solução será dada (analisada abaixo, em 3.2.5.2).

também estas: “a palavra ‘animal’ é um gênero”, “o vocábulo ‘animal’ é um gênero e um universal”. E, igualmente, <concordamos que> todas <as palavras> a que subjaz um som vocal que indica uma instituição – e não apenas uma essência ou um ato de pronunciar, mas uma significação e aquilo que, na predicação, é comum –, tal como <os termos> “gênero”, “universal”, “palavra”, “vocábulo”, “dito” ou “expressão” <é um universal>. Mas o som vocal, que indica apenas uma essência, é tal como “animal”, “homem” - o som vocal, a vibração de ar *etc.*

‘animal’ est genus”, “hoc vocabulum “animal” est genus et universale”, et similiter omnes in quibus subicitur uox innuens institutionem, non simpliciter essentiam uel prolationem, sed significationem et praedicationis (*correxit* Iwakuma) communitatem, sicut est: genus, uniuersale, sermo, uocabulum, dictio, oratio. Vox autem simpliciter innuens essentiam est ut animal, homo, vox, sonus aeris *etc.* LNPS 524.3-10

F) Sexta resposta de Abelardo à dificuldade: se uma proposição é verdadeira, a que lhe é conversa não é necessariamente verdadeira

Vejamos a passagem:

No entanto, note que é verdadeira a seguinte proposição: “o gênero é um som vocal”, e “a espécie é um som vocal”. Pois, assim, é como se disséssemos: “a palavra genérica ou específica é um som vocal. As proposições conversas, a saber, “o som vocal é o gênero” ou “o som vocal é a espécie”, não são aceitas, visto que, por elas, mostra-se o comum concernente à essência, que de maneira semelhante encontra-se em todos.

Evidentemente, aceitamos as proposições: “este é o status animal”, “esta matéria de Sócrates é Sócrates”, e “um e outro são

Nota tarnen, quod haec propositio uera est: genus est uox et species est uox. Tale est enim ac si dicatur: generale uocabulum est uox uel speciale. Conuersae harum, scilicet: uox est genus uel uox est species, non sunt concedendae, cum per illas communitas essentiae ostendatur, quae similiter in omnibus reperitur.

Concedimus enim propositiones: “hic status animal est”, “haec materia Socratis est Socrates”, “utrumque

alguém”; mas negamos absolutamente as proposições conversas a essas, a saber: “Sócrates é a matéria de Sócrates” e “alguém é um e outro”.

istorum est aliquis”; conversas vero istarum negamus omnino, scilicet: homo est hic status animal, “Socrates est materia Socratis”, “aliquis est utrumque istorum”. LNPS 524.11-20

Podemos analisar a resposta de Abelardo nessa passagem da seguinte maneira: ele afirma que a proposição “o gênero é um som vocal” é verdadeira, mas que a sua conversa “o som vocal é o gênero” é falsa. Para tornar a análise deste argumento mais simples, façamos a substituição do termo “gênero” por “palavra”, uma vez que a palavra é o gênero (a palavra predica-se de muitos). Assim, as proposições podem ser formuladas da seguinte maneira: “a palavra é um som vocal” é verdadeira, mas a sua conversa “o som vocal é uma palavra” é falsa. O raciocínio usado nessa conversão não recíproca é o de que há termos que se referem a coisas compostas por partes, e que estes termos, numa proposição verdadeira, poderiam exercer apenas a função de sujeito dela, ou apenas de predicado. Se se converte esses termos, a proposição se torna falsa. Por exemplo: em relação a Sócrates, que é composto por sua matéria e seus acidentes; a proposição “a matéria de Sócrates é Sócrates” é verdadeira; afinal, o termo “Sócrates” é mais abrangente e inclui o termo que indica a parte, isto é, “a matéria de Sócrates”. Analogamente, em relação a um conjunto formado por duas pessoas, pode-se dizer que a proposição “este e aquele são alguém” é verdadeira, pois tanto um quanto o outro são alguém, isto é, o termo “alguém” indica tanto “um” quanto “outro”. Da mesma maneira, quanto à palavra, que é composta por som e por sentido, a proposição “a palavra é um som vocal” é verdadeira, pois o termo “som vocal” indica a matéria da palavra, isto é, o seu som. No entanto, as proposições conversas a essas não são verdadeiras. “Sócrates é a matéria de Sócrates” é falsa, pois Sócrates é a sua matéria mais os seus acidentes. Da mesma maneira, “alguém é este e aquele” é falsa, pois a distributividade do termo “*uterque*” (traduzido aqui por “este e aquele”) funciona apenas quando ele é sujeito da proposição. Igualmente, a proposição conversa “o som vocal é a palavra” é falsa, pois o termo “palavra” deveria mostrar o que é comum no som vocal, isto é, o sentido, mas um som vocal não é dotado de sentido e portanto não há nada de comum nele. Portanto, a proposição “o som vocal é o gênero” é falsa. Ademais, admitir que o som vocal é comum, seria admitir que uma *res* é comum, o que faria Abelardo incorrer no erro que apontara contra as doutrinas realistas.

Abelardo conclui esta série de respostas à dificuldade levantada contra a sua posição acrescentando que, mesmo que os sons vocais não sejam emitidos, as palavras ou os universais continuam a existir. Afinal, o universal é uma instituição, isto é, o ato de instituir uma palavra associando-a a um indivíduo.¹⁹⁸ Uma vez feita, essa instituição permanece. Dado que a palavra é o universal, poder-se-ia pressupor que ela precisa ser pronunciada para que o universal (no sentido utilizado aqui por Abelardo) exista. Mas não. Deduz-se daqui que o universal – isto é, a palavra e o seu sentido inaugurado com a instituição dela associada a uma coisa – é retido pela memória. E aí, na memória, ela resta um universal, mesmo sem ser pronunciada, pois as pessoas conhecem os sentidos dela.¹⁹⁹ A palavra, isto é, o universal, independe do som vocal – distinção de que aqui tratamos (em 3.2.1.1 F). O que de fato torna as palavras universais – isto é, o que as torna gêneros e espécies – é a instituição delas. E, como veremos adiante, o problema a ser resolvido diz respeito à instituição da palavra universal. Isto é, por que razão ela foi imposta a um indivíduo? O que há no mundo que deflagra a instituição dela? (pergunta que fora formulada também na LI, quando o *status* do indivíduo é tratado).²⁰⁰

Eis a passagem:

Dito isso, tenha-se em mente que os gêneros e as espécies não deixam de existir quando ninguém fala. Pois quando digo que os gêneros ou as espécies existem, não atribuo nada a eles, mas mostro uma instituição anteriormente realizada, como foi dito acima.

His ita determinatis sciendum est genera et species nullo loquente non minus esse. Cum enim dico: genus vel species est, ipsis nihil attribuo, sed institutionem iam factam, ut superius dictum est, ostendo. LNPS 524.21-24

Na distinção acima entre o som vocal e o seu significado, talvez possamos reconhecer a diferença entre as teorias de Abelardo e Roscelino, se de fato a passagem fizer referência à teoria deste, como sugere Bruno Maioli (*cf.* nota 196). A partir desta distinção, poderíamos

¹⁹⁸ Na LI, o termo utilizado por Abelardo para tratar da atribuição de uma palavra a uma coisa é “imposição”. Para a análise da imposição das palavras na LI, *cf.* 3.1.5 desta tese.

¹⁹⁹ Quando perguntamos: onde portanto está o universal? Conforme Abelardo, poderíamos dizer: uma vez que são palavras, o significado delas encontra-se na memória, na inteligência daqueles que falam uma mesma língua, isto é, que conhecem o significado das palavras, uma vez que as usam cotidianamente e sabem a que coisa (extramental) cada palavra se refere. *Cf.* nota 171.

²⁰⁰ Questão sobre o *status* das coisas, que será tratada mais adiante (em 3.2.5.2).

dizer que Abelardo, em sua teoria, atentou ao aspecto significativo das palavras. Afinal, uma palavra predica-se de outra pelo seu caráter semântico.

3.2.2. Nomes próprios e palavras universais: é vazia a intelecção gerada em um ouvinte por uma palavra universal?²⁰¹

Uma vez que os universais não podem ser coisas (como Abelardo demonstrou contra as doutrinas realistas; *cf.* Capítulos 1 e 2 desta tese), Abelardo passa a investigar e apresentar soluções para os problemas relacionados ao fato de eles serem palavras, posição que defende. O problema que aqui se coloca é o mesmo de que antes tratamos na *LI*: uma vez que os universais são palavras, o que eles significam? Afinal, não há coisas universais – só há indivíduos no mundo, como prova a crítica de Abelardo aos realistas. Além disso, a intelecção gerada no ouvinte de uma palavra universal corresponde a que na realidade, se só há singulares no mundo? As respostas a essas perguntas nos levarão a tratar, por um lado, da intelecção produzida pelas palavras universais, isto é, o que elas significam, como podem abstrair várias propriedades de um indivíduo e atentar apenas a uma ou algumas delas (abstração), e, ainda, como se pode afirmar que o significado da palavra universal não diz respeito a uma *res* particular, e não comum, como se pretende? Por outro, trataremos da convergência entre os indivíduos de um gênero ou de uma espécie. Uma vez que essa convergência não pode ser uma *res*, o que ela é? De que maneira Abelardo argumenta o estatuto ontológico dela? Portanto, as perguntas aqui levantadas por Abelardo servirão de ponto de partida para a exposição de sua teoria sobre as palavras universais, pois a resposta dada tocará o cerne do problema da significação delas. Apresentaremos uma análise desse material, mostrando que (1) o *status* dos indivíduos em Abelardo desempenha o papel da *res* comum nas doutrinas realistas, como fizemos ao tratar do tema na *LI*, e que (2) o que é concebido pela intelecção, e que é significado pela palavra, ainda que seja na *LNPS* argumentado de maneira diferente da que foi na *LI*, não nos permite afirmar que Abelardo desenvolveu duas teorias distintas sobre a significação das palavras universais. Ao apresentar essa análise, demonstramos as hipóteses que formulamos na introdução desta tese.

Abelardo parte da discussão sobre a significação dos nomes singulares, e a contrapõe à significação das palavras universais, para argumentar que esta gera dúvidas quanto àquilo

²⁰¹ Esse problema foi tratado por Abelardo também na *LI*, *cf.* 3.1.4 desta tese.

que é significado, enquanto aquela, não. Um nome singular, ele nos diz, tal como “Sócrates”, significa uma coisa tal como ela é percebida pela visão, isto é, como distinta e diversa das demais, que existe na realidade. As palavras universais, no entanto, não significam uma coisa distinta, tal como uma pessoa, da qual se pode estar certo. A significação dessas palavras, portanto, não é segura, pois ela não determina nada. Uma vez que não é possível certificar-se a respeito disso que elas significam, pois na realidade não há uma coisa indistinta tal como significam, nos resta perguntar: afinal, elas tem significado? Qual é? E ainda, a intelecção que elas geram no ouvinte não é sobre nada que existe? Vejamos a passagem onde o problema é levantado:

Uma vez que os <nomes> singulares significam as coisas na medida em que são distintas e diversas umas das outras – como que percebidas pelo sentido apropriado, isto é, a visão – questões sobre os <as palavras> universais²⁰², e não sobre os <nomes> singulares, foram colocadas desta maneira: as palavras universais não são capazes de distinguir nenhuma pessoa; daí, não parece que elas produzam uma intelecção correta (*sanus*), porque toda intelecção correta parece surgir de uma pessoa, quando dela, que tínhamos percebido com os sentidos, lembramos por meio de uma intelecção. Pois as intelecções – da mesma maneira que os sentidos, que são guias para o que se entende

Quaestiones huiusmodi de uniuersalibus et non de singularibus non immerito fiebant, cum singularia res ut discretas et ab omnibus aliis diuersas significant et quasi ad oculum proprio sensu eas capiamus. Vniuersalia uero nullam personam distinguunt; unde sanum intellectum facere non uidentur, quia omnis sanus intellectus ex aliqua persona surgere uidetur, cum ea quae sensu capimus, per intellectum recordamur. Quippe quemadmodum sensus, qui duces sunt intellectus, res ut discretas cum exterioribus formis percipiunt, ita

²⁰² Há que se ter em mente que Abelardo está aqui expondo a sua teoria segundo a qual os universais são palavras. Por isso ele usa o termo “universal” com o sentido de “palavra universal” ao comentar os textos de Boécio ou Porfírio. O que também se aplica ao termo “singular”, que deve ser entendido como “nome singular” nessas passagens e seguintes.

– percebem as coisas como discretas e com formas²⁰³ exteriores e, imitando os sentidos, em seguida as concebem.

Mas a intelecção gerada pelas palavras universais não atenta a coisas discretas, e, ainda que uma coisa seja esta ou aquela, a palavra universal não significa esta ou aquela coisa. Por isso, as palavras universais não parecem produzir uma intelecção correta, pois, de acordo com a intelecção que produzem, não se pode deliberar seguramente sobre coisa alguma. O que evidentemente Boécio indica, quando diz: “Pois o que um ouvinte pode entender quando o som vocal “homem” é proferido, isto é, quando não se chega a uma determinação?”

intellectus, aemulatores sensuum, easdem <alio> modo concipiunt.

Sed intellectus uniuersalium res ut discretas nullo modo attendunt, cum omnis res sit haec vel illa, sed neque hanc uel illam significant. Quare nullomodo sanum intellectum facere videntur, cum nulla res secundum eorum intellectus sane deliberari possit. Quod aperte insinuat Boethius, ubi ait: “Quid enim quisque auditor intelligat, hac voce ‘homo’ prolata, idest ubi nulla determinatione clauditur?” LNPS 524.32 – 525.7

Abelardo lembra que o problema a respeito da significação das palavras universais já tinha sido notado por Boécio, quando este tratou da aporia sobre os universais não poderem ser entendidos²⁰⁴, pois, na realidade, não existe uma coisa que corresponda ao que seria entendido. Ademais, também Aristóteles já notara esse problema, ao afirmar que o substrato das substâncias segundas, isto é, o substrato dos gêneros e das espécies, não é numericamente

²⁰³ O termo “forma” aqui é utilizado em sentido corrente e indica a figura, isto é, o aspecto externo de um corpo; cf. Glossário de termos técnicos, ao final desta tese.

²⁰⁴ Cf. BOÉCIO *De divisione*, p. 42, 20-28 (889B), texto citado na nota 144. Em seu comentário à *Isagoge* de Porfírio, Boécio apresenta sua solução ao problema dos universais recorrendo à noção de abstração. Boécio aí argumenta que a abstração permite a intelecção conceber as coisas de maneira diferente daquela que elas existem; por meio da abstração, a intelecção pode atentar a apenas uma propriedade do indivíduo, porém, o indivíduo não existe apenas com essa propriedade. Em suma, é como Abelardo também entende a abstração, como mostramos em 3.1.6 desta tese, ao analisar o tema na LI. Abelardo, como veremos mais à frente (em 3.2.4), argumenta nesse mesmo sentido na LNPS, mas, para ele, não são os universais que estão na intelecção. O que está na intelecção é apenas algo que foi concebido por ela, e não um universal. Para Abelardo, apenas a palavra é um universal. Aquilo que é concebido é apenas o significado das palavras. Sobre a abstração em Boécio, cf. BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p 164.3 – 166.5.

um²⁰⁵. Afinal, ele é comum a todos em que se encontra e não poderia ser numericamente um. Eis a passagem:

Mas Boécio claramente mostra que uma dúvida se coloca a respeito dos universais, por causa das intelecções. Afinal, ele soluciona apenas aquela parte da argumentação em que se parece provar que as intelecções dos universais são sem consistência e vazias, mas a outra <parte>, sobre as coisas, ele a deixa sem resolução. Aristóteles também claramente mostra uma dúvida a respeito dos universais, quando nas *Categorias*, no capítulo sobre as substâncias, diz que “de fato, não é <numericamente> um aquilo que é o substrato das segundas substâncias”.

Quod autem circa uniuersalia propter intellectus dubitatio consisteret, aperte ostendit Boethius, cum illam partem argumentationis, qua probari uniuersalium intellectus cassi et uani uidentur, solvat, aliam uero de rebus insolutam praetermittat. Quam etiam dubitationem uniuersalium aperte Aristoteles insinuat, cum ait in tractatu substantiae: “Neque enim unum est, quod subiectum est secundis substantiis”. LNPS 525.8-14

A resposta à dificuldade formulada acima, como mencionamos, dará a Abelardo ensejo para abordar dois pontos centrais do problema sobre os universais, isto é, o que é a convergência dos indivíduos de um gênero ou de uma espécie e o que é a concepção concebida pela intelecção. Para abordar esses dois pontos, no entanto, Abelardo introduz noções mais gerais sobre a significação das palavras universais, por meio das respostas que dá ao questionário de Porfírio.

3.2.3. Respostas de Abelardo ao questionário da *Isagoge* de Porfírio

Abelardo passa a tratar do problema acima levantado. Para isso, recorre às questões de Porfírio na *Isagoge*²⁰⁶. Por meio delas, caracterizará isso que é significado pelas palavras

²⁰⁵ BOÉCIO, *Liber Aristotelis de decem praedicamentis. Translatio Boethii.*, p. 11.5 (3b16), “Também não é numericamente um o que é subjacente, tal como a substância primeira <é>, mas homem e animal são ditos de muitos”, “*neque enim est unum quod subiectum est, quemadmodum prima substantia, sed de pluribus homo dicitur et animal*”.

²⁰⁶ Para a passagem com as questões de Porfírio na *Isagoge*, cf. nota 181. Para o tratamento deste tema na LI, cf. 3.1.7.1 desta tese.

universais, mostrando-o uma garantia legítima e suficiente para a significação, ainda que incerto, como a dificuldade acima coloca.

Analisemos primeiramente a maneira pela qual Abelardo responde a Porfírio. Aquele toma as questões formuladas por este como sendo a respeito de palavras. O erro normalmente cometido na interpretação delas é interpretá-las como se tratassem de coisas. Quando por exemplo se diz “gênero”, não se quer com isso remeter a uma coisa, mas a uma palavra. Ademais, na pergunta de Porfírio, não se deve interpretar que ele formula questões alternativas opostas e excludentes, mas sim (questões) dialéticas, as quais se poderia responder afirmativa ou negativamente. Esquemáticamente, temos:

Questionário de Porfírio:

Q1P - Os gêneros e as espécies (isto é, os universais)
- subsistem ou
- encontram-se na intelecção separada, nua e pura?

Q2P - Os gêneros e as espécies são
- corpóreos ou
- incorpóreos?

Q3P - Os gêneros e as espécies encontram-se
- nos sensíveis ou
- fora deles?

Como Abelardo o interpreta e reformula:

Q1A - As palavras universais genéricas e específicas, (tal como "animal" e "homem") significam
- coisas que existem? Ou
- a intelecção separada, nua, pura e vazia?

Q2A - As palavras universais genéricas e específicas, (tal como "animal" e "homem") significam
- corpóreos? Ou
- incorpóreos?

Q3A - As palavras universais genéricas e específicas significam
- os sensíveis? Ou
- o que está fora deles?

(Fig. 63)

Porfírio hierarquizou essas questões ao formulá-las, de maneira que, à primeira alternativa da primeira delas (Q1P), deve-se responder necessariamente “sim”, isto é, que “os gêneros e as espécies existem”, para assim poder se passar à segunda questão, e, nela, que “são incorpóreos” (para assim se passar à terceira questão). Abelardo as organizará de maneira diferente. Responderá afirmativamente às duas alternativas de cada questão, fazendo com que a primeira alternativa remeta ao significado extramental que uma palavra universal tem, enquanto a segunda, ao significado intramental dela. Eis a passagem:

Deve-se ter em mente que tais questões <sobre os nomes universais, acima formuladas> foram feitas por aqueles que estavam em dúvida a respeito da designação das coisas, e que eles tiveram essa dúvida por causa do que dizem os filósofos, que foi da seguinte maneira: “o animal é um gênero”, “o animal está em muitos”, “homem é um universal”, “homem é uma espécie”, tomando as palavras “animal” e “homem” na significação própria e comumente utilizada, não notando que os filósofos tinham transferido tais palavras para significarem a si mesmas neste sentido: “o animal é um gênero”, isto é, “esta palavra ou este nome ‘animal’ é um gênero”. Mas quem fala com conhecimento do assunto, e compreende a transferência <do significado do termo “gênero” da palavra para a coisa> que esses autores utilizaram, não tem a intenção de discutir apenas sobre aquilo que quem perguntou tinha, mas também sobre os membros da divisão, que quem perguntou quis que fossem opostos – mas quem responde de certo modo afirma não serem opostos, pois entende os termos da discussão diferentemente de quem perguntou.

Sciendum est huiusmodi quaestiones a dubitantibus in designatione rerum fieri, in quam dubitationem ex locutionibus philosophorum inciderunt, quae huiusmodi fuerunt: animal est genus, animal est in pluribus, homo est universale, homo est species, accipientes haec nomina “animal” et “homo” in propria et usitata significatione, ignorantes philosophos haec nomina ad se ipsa significanda transtulisse in hoc sensu: animal est genus, idest hic sermo “animal” uel hoc nomen “animal” est genus. Qui uero ad doctrinam loquitur et translationes quibus usi sunt auctores, cognoscit, non tantum illud <quod> quaerens diligenter intendit discutere, uerum et membra diuisionis quam quaerens per opposita fieri intendebat, quodammodo non esse opposita asserit, uerbis tamen <aliter> acceptis in discussione quam ille in inquisitione, LNPS 525.15 – 525.28

A) Resposta de Abelardo à primeira questão de Porfírio: as palavras universais significam os indivíduos e as intelecções

Na análise da resposta de Abelardo à primeira questão, gostaríamos de notar a afirmativa que ele apresenta às duas alternativas dela. Assim, as palavras universais significam coisas existentes, isto é, os indivíduos – os mesmos que os nomes próprios significam – e também uma intelecção. Como veremos mais adiante, as palavras universais foram impostas aos indivíduos de um gênero ou de uma espécie para significar a convergência que há entre eles, tal como eles *serem homens* ou *serem animais*. Isto é, as palavras universais (“homem” ou “animal”) os significam conforme tais *status*, aos quais fazem a intelecção atentar quando pronunciadas. Um recurso importante que Abelardo utiliza para responder afirmativamente às duas partes das questões de Porfírio é o de mostrar que os indivíduos são significados por meio das intelecções. Ou seja, as palavras universais significam uma intelecção, que por sua vez atenta aos indivíduos conforme um dos *status* deles, significando-os. Portanto, aquelas não seriam vazias, como é a intelecção de uma quimera, pois os indivíduos significados existem.

No entanto, quando uma palavra universal é pronunciada e não há indivíduos a significar – pois não se está na presença deles –, ela significa apenas a intelecção que produz, ou, mais propriamente, aquilo que a intelecção concebe. Neste caso, o único significado da palavra é esse. Abelardo aqui começa a descrever aqui a forma ou imagem que a palavra universal significa. Lembramos que este é o tema relacionado à segunda hipótese de nosso trabalho, isto é, a de que Abelardo sustenta apenas uma teoria da significação na LI e na LNPS. A intelecção que tal forma ou imagem produz é descrita como isolada, nua e pura. É dita “isolada” porque ela concebe algo que não é percebido pelos sentidos, isto é, com formas que não são as submetidas à sensação; “nua”, porque concebe algo sem as propriedades accidentais, isto é, concebe algo sem as formas accidentais; “pura”, porque ela atenta a algo conforme um *status* em que muitos (indivíduos) convergem. Abelardo aqui não recorre à imagem comum para tratar do que é concebido pelo intelecto, como fizera na LI, ao compará-lo à imagem comum de um leão, concebida por meio da intelecção. Eis a passagem:

Pois quem perguntou entendeu que “o gênero e a espécie subsistem” da seguinte maneira: eles são coisas dentre as subsistentes, ou se encontram apenas etc.?, isto é, apenas na

quia quaerens ita intelligit, utrum genus et species subsistant, idest sint res ex subsistentibus, an sint posita etc., idest tantum sint in

opinião, como a quimera.

Mas quem responde entende de maneira diferente: os gêneros e as espécies subsistem, isto é, <são palavras universais, tais como “animal” e “homem”, que> denominam coisas subsistentes, a saber, aquelas de que são nomes, assim como os nomes particulares <as nomeiam>. Afinal, uma mesma coisa é nomeada por nome universal e pelo nome particular.

(...)

<Boécio> aceita que <os gêneros e as espécies> encontram-se nas intelecções isoladas, nuas e puras da seguinte maneira: <os gêneros e as espécies> aí estão porque as intelecções são isoladas da sensação, isto é, <as palavras genéricas e específicas> significam uma coisa sem qualquer forma submetida à sensação, (...) <Boécio> acrescentou “nuas” das propriedades accidentais porque <as intelecções significadas pelas palavras genéricas e específicas> não concebem coisas ocupadas por formas accidentais. (...) e adicionou “puras” de uma distinção pessoal porque <as intelecções significadas pelas palavras genéricas e específicas> não atentam à coisa como sendo distinta, mas naquele *status* de que muitas <outras coisas> podem participar.

opinionem ut chimaera;

soluens uero aliter hoc modo scilicet: genera et species subsistant, idest res subsistentes appellent, uidelicet eas quarum sunt nomina sicut et particularia (*Iwakuma* correxit; ‘participia’ legit *Geyer*). Eadem namque res ab uniuersali nomine et particulari continentur

(...)

<genera et species> sunt posita in solis et nudis puris intellectibus, concedit hoc modo: sunt posita in solis intellectibus, idest sunt posita propter intellectus solos a sensu, idest significantes rem non cum aliqua forma, quae sensui subiaceat. (...) adiunxit “nudis” ab accidentalibus proprietatibus, idest non concipientes res ut accidentalibus formis occupatas. (...) addit “puris” a personali discretionem, idest non attendentes rem ut discretam, sed in statu illo in quo plura participare possunt.

LNPS 525.28 – 526.30

Antes de passarmos à análise da resposta de Abelardo à segunda questão de Porfírio, notemos que a transferência do universal às coisas, que Abelardo reprovava e corrigia, permitiu-

Ihe finalmente transferir o problema dos universais para outro domínio: o da linguagem. Essa afinal era a dúvida que colocara a início, e que se propusera a comentar em seus tratados sobre a *Isagogé* de Porfírio, isto é, saber se os universais aí tratados dizem respeito a coisas ou a palavras. Assim, o problema deixa de ser ontológico, pois não se trata mais de saber se os universais são coisas que existem – mas de que maneira esses, sendo palavras, podem significar. O questionário de Porfírio é utilizado para dar essa resposta. Transfere-se também do campo da epistemologia, pois Abelardo (como também Boécio, como se verá adiante) compreende que a intelecção, por meio de um processo de abstração, pode separar e atentar a apenas uma propriedade de um indivíduo, em detrimento das demais.²⁰⁷ No entanto, ainda que o problema sobre os universais em Abelardo seja de caráter semântico (O que as palavras significam?), o aspecto ontológico dos indivíduos não é de menor importância, pois sua argumentação sobre aquilo em que os indivíduos convergem – isto é, sobre o *status* dos indivíduos – ocupa lugar central em sua teoria da significação. A preocupação de Abelardo, também na LNPS, é a de mostrar que aquilo em que os indivíduos convergem, como veremos mais adiante, não é uma *res*.

B) Resposta de Abelardo à segunda questão de Porfírio: as palavras universais significam os corpóreos e os incorpóreos

Ao responder as questões de Porfírio, Abelardo começa a delinear a sua solução para o problema dos universais, introduzindo os elementos que, segundo ele, tornam possível que uma palavra denomine diversos indivíduos e gere no ouvinte um pensamento comum a todos eles.

Ao responder à segunda questão de Porfírio, Abelardo manteve o procedimento de responder afirmativa ou negativamente às duas alternativas da questão, não a interpretando como uma questão alternativa exclusiva. Além disso, ele desfaz novamente o erro que

²⁰⁷ GRACIA, J. E. "Metaphysical, Epistemological, and Linguistic Approaches to Universals: Porphyry, Boethius, and Abailard," in R. E. Houser, (ed.). *Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*. Houston, University of Saint Thomas, 2000, p. 3: "My thesis is that in the early part of the Middle Ages, the period that goes up to the twelfth century, we find three different approaches to the problem of universals: metaphysical, epistemological and linguistic. Moreover, I shall claim that there is a progression which goes from metaphysical to the epistemological and linguistic approaches..." O enfoque metafísico seria o das doutrinas realistas aqui estudadas (TEM, TICL e TICV); já o epistemológico seria o de Boécio, ao explicar como, por meio da abstração, se obtém um pensamento coligido a partir da semelhança de vários indivíduos (para a passagem de Boécio, *cf.* nota 76). O linguístico é o de Abelardo, que afirma que o universal é uma palavra comum portadora de significado.

comumente é feito de se transferir o significado dos termos “universal”, “gênero” e “espécie” das palavras às coisas. Assim, a “*siue sint corporalia an incorporalia*” (“se os universais são corpóreos ou incorpóreos”), ele responde afirmativamente à primeira parte da questão, dizendo que as palavras universais denominam coisas distintas, isto é, os corpos sensíveis, e, à segunda dela, responde que elas denominam indistintamente as coisas corporais distintas, ou seja, não notando uma distinção no indivíduo, mas apenas o que nele não é distinto dos demais. Portanto, corporal e incorporal são respectivamente tomados como distinto (*discretus*) e indistinto. As palavras universais denominam indivíduos completamente distintos uns dos outros, mas de maneira indistinta, ou seja, atentando apenas a uma substância (homem, animal etc), sem as formas acidentais dela. (Assim como o pronome “este” significa algo sem atentar a qualquer de seus acidentes). Como mencionado acima, a partir dessa segunda questão podemos notar que Abelardo organiza suas respostas indicando, por meio da primeira alternativa delas, o significado extramental das palavras universais – a saber, elas significam indivíduos, que são corpóreos... – enquanto que, por meio da segunda alternativa, indica um significado intramental – isto é, a inteligência. Ademais, é por intermédio da inteligência (intramental) que a palavra universal significa que os indivíduos (extramentais) são significados.

Para corroborar a segunda hipótese de nossa tese (a de que Abelardo desenvolve apenas uma teoria sobre a significação das palavras universais na LI e na LNPS), notemos que, mesmo sem lançar mão da imagem comum, como fizera na LI (analisado em 3.1.5.2 B desta tese), Abelardo descreve o significado intramental ou o que é concebido, produzido pela palavra universal no intelecto do ouvinte, como algo comum, isto é, que diz respeito a muitos. Portanto, percebemos que a imagem comum, utilizada na LI para explicar o que é concebido pela inteligência, é apenas um instrumento para caracterizá-lo como geral. Abelardo não recorre a ela na LNPS. Ainda assim, no entanto, ele caracteriza o que é concebido pela inteligência e significado pelas palavras universais como algo geral, comum. As características daquilo que é concebido pela inteligência – ainda que seja tratado ou explicado por meio de argumentos diferentes nessas obras (na LI, recorre-se à imagem; na LNPS, não) – são as mesmas. Em ambas, as inteligências significadas pelas palavras universais são isoladas, nuas e puras; elas integram o indivíduo com uma forma que a sensação não percebe, de maneira indistinta etc. Apesar de não recorrer a imagens na LNPS, as características com que Abelardo descreve o que é concebido são as mesmas utilizadas na LI. Recorrendo ou não a imagens, essas características permanecem as mesmas nas duas obras.

Quanto à primeira hipótese de nossa tese (a de que o *status* abelardiano desempenha o papel da *res* comum ou universal das doutrinas realistas), na passagem seguinte Abelardo novamente menciona algo que a corrobora. Ele diz que há alguns que defendem que uma palavra universal significa indistintamente uma mesma coisa em vários indivíduos. Como vimos, os que defendem TEM afirmavam isso. Abelardo lembra que esses erram ao fazê-lo (como mostrou nos argumentos dirigidos contra TEM), pois não há uma coisa comum na realidade. Em 3.2.5.2 desta tese, como veremos, Abelardo afirmará que palavras universais foram impostas aos indivíduos para que significassem a convergência que há entre eles, isto é, o *status* deles, aquilo que é comum entre eles. As palavras universais não significam portanto uma *res* comum, mas um *status*, isto é, uma convergência que se encontra nos indivíduos. Convergência, novamente, que não é uma *res*.

Eis a passagem:

Os gêneros e as espécies são corpóreos – isto é, <as palavras genéricas e específicas, como “animal” e “homem”> denominam coisas distintas – e são incorpóreos – isto é, denominam coisas distintas indistintamente. Pois se diz “corpóreo” por “distinto”, dado que a distinção está sobretudo no que é corpóreo, visto que nele se encontra a circunscrição do lugar. Os incorpóreos carecem dela, visto que seu limite não pode ser definido pelo lugar. Daí, utiliza-se incorpóreo, em vez de indistinto, e assim, diz-se incorpóreo, como se diz informe e puro, pois <a palavra universal> faz com que se conceba uma coisa de maneira pura, sem formas acidentais, assim como os pronomes significam apenas as substâncias, isto é, sem mistura.

Genera et species sunt corporalia, idest res discretas nominant, et sunt incorporalia, idest res discretas indiscrete nominant. Corporale enim pro discreto ponitur, quia maxime in corporali consistit discretio, cum etiam in illis reperiatur loci circumscriptio. Incorporalia vero loci circumscriptione carent, cum eorum terminus loco diffiniri non valeat. Et ideo incorporale pro indiscreto ponitur et dicitur incorporale sicut informe et purum (*correxit* Iwakuma; *puris legit* Geyer), quia rem facit concipere pure et sine formis accidentalibus, veluti pronomina significant meras substantias, idest mere.

Talvez pareça que <as palavras universais> signifiquem de maneira incorpórea – isto é, indistinta – algumas coisas, que seriam comuns a muitos <indivíduos>. Neste erro, encontram-se aqueles que afirmam que as mesmas coisas encontram-se essencialmente em muitos <indivíduos>.

Videbatur fortasse, quod aliqua incorporee, idest indiscrete, significarent, quae pluribus essent communia. In quo errore sunt, qui easdem res in pluribus essentialiter esse affirmant. LNPS 526.37 – 527.12

C) Resposta de Abelardo à terceira questão de Porfírio: as palavras universais significam o que se encontra no sensível ou o que está fora dele?

Nesta questão, como nas anteriores, Abelardo transfere o universal às palavras e responde às duas alternativas dela. Deste modo, ele afirma que as palavras universais significam os sensíveis – isto é, indivíduos que, devido a suas formas acidentais particulares são percebidos pela sensação –, mas também aquilo que se encontra fora deles – isto é, que continua a ser compreendido mesmo sem essas formas sensíveis. Relacionando isso à dupla significação das palavras, Abelardo menciona que, por um lado, elas significam por designação (*appellatio*) – quando denominam indistintamente vários indivíduos –, e que, por outro, possuem uma significação que poderíamos chamar de significação propriamente dita (*significatio*) – quando remetem a um indivíduo sem qualquer uma de suas formas acidentais sensíveis. Assim, os gêneros e as espécies, ou seja, as palavras universais, estão nos sensíveis.

Na resposta dada por Abelardo, é importante salientarmos a intensão dele em conciliar o pensamento de Platão e o de Aristóteles sobre os universais. De fato, estes não estariam a dizer coisas contrárias, pois se deve compreender que Platão, ao declarar que os universais existem fora dos sensíveis, quis com isso dizer que as palavras universais significam o que está fora dos sensíveis, isto é, que elas têm um significado que resta, mesmo quando as formas sensíveis dos indivíduos não estão presentes. Abelardo pontua que esta era também a intenção de Aristóteles, ao declarar que os universais são compreendidos para além dos sensíveis. Portanto, não haveria uma discordância real entre ambos, mas apenas na maneira pela qual se expressam.

Eis a passagem:

Os gêneros e as espécies encontram-se nas coisas sensíveis – isto é, <as palavras universais> denominam as coisas sensíveis – e encontram-se fora das coisas sensíveis – isto é, significam coisas, mas não com uma forma que esteja sujeita à sensação, já que, se as coisas perdessem todas as formas submetidas à sensação, elas <as coisas> continuariam a ser denominadas pelo gênero e pela espécie <isto é, pela palavra genérica e pela palavra específica>. Portanto, os gêneros e as espécies estão postos nas coisas sensíveis, pela designação <que as palavras universais fazem das coisas sensíveis>, mas fora das coisas sensíveis, pela significação <que as palavras universais têm das coisas, sem as formas accidentais com as quais elas encontram-se submetidas à sensação>.

Mas nessa última questão, Boécio lembra que Platão e Aristóteles diferem verbalmente (Boécio, *Comm. De interpretatione, ed. II*, p. 167.7-14) desta maneira: Aristóteles diz que todos os universais estão nas coisas sensíveis, mas são entendidos como separados delas. Platão, no entanto, não apenas diz que são entendidos, mas que também eles existem fora das coisas sensíveis. No entanto, penso que Aristóteles assim compreendeu: os gêneros e as espécies subsistem nas coisas sensíveis porque as nomeiam, isto é, em si; mas são entendidos fora delas, porque a inteligência gerada pelo gênero e pela espécie <isto

Genera et species ... in sensibilibus sunt posita, hoc est sensibilia habent nominare, et ponuntur extra sensibilia, id est res habent significare et non cum aliqua forma quae sensui subiaceat, quia si res omnes formas quae sensui subiacerent, amitterent, non ideo minus a genere et specie nominari possent. Sunt igitur genera et species in sensibilibus posita per appellationem, extra vero per significationem.

In hac uero ultima quaestione Boethius Aristotelem et Platonem diversos esse in uerbis commemorat, hoc modo. Aristoteles omnia universalia in sensibilibus esse ponit, extra vero intelligi. Plato uero non modo intelligi, uerum etiam ea praeter sensibilia existere affirmat. (*correxit* Iwakuma) Aristotelem uero sic intellexisse arbitror, quod genera et species in sensibilibus subsistant per

é, pela palavra genérica e específica, como “animal” e “homem”> é tida sem qualquer sensação, pois não fazem conceber as coisas como informadas por formas, segundo as quais as coisas estão submetidas aos sentidos. Mas Platão não apenas diz que os gêneros e as espécies são entendidos fora das coisas sensíveis, mas também que eles existem fora delas, pois, ainda que as coisas subjacentes careçam de todas as formas segundo as quais estão submetidas aos sentidos, as intelecções dos gêneros e das espécies <isto é, as intelecções geradas no ouvinte por palavras genéricas e específicas, como “animal” e “homem”> poderiam ser verdadeiramente obtidas. Portanto, parece que não há diversidade de sentido, ainda que nas palavras pareça.

appellationem, id est in se appellat; extra uero intelliguntur, quia intellectus eorum absque omni sensibilitate habentur, quia non faciunt concipere res ut informatas formis, secundum quas res sensui subiacent. Plato uero dicit genera et species non solum extra intelligi, uerum etiam extra subsistere, quia si res subiectae omnibus illis formis carerent, secundum quas res sensui subiacent, non minus tamen secundum intellectus generum et specierum ueraciter deliberari possent. Apparet igitur in sensu non esse diuersitas, quamuis in uerbis uideatur LNPS 527.23 – 528.8

Quanto à segunda hipótese de nossa tese, notemos que Abelardo oferece à terceira questão a mesma resposta que antes apresentara na LI (analisada em 3.1.7.1 C desta tese), isto é, que as palavras universais têm uma significação para além das coisas extramentais, significação essa que remete à coisa sem as formas (aqui, “forma” tem o sentido de aspecto, configuração exterior de um corpo) com que ela esteve antes submetida à sensação. Tanto na LI, quanto aqui na LNPS, trata-se de uma significação que continua a existir, mesmo depois que as coisas sensíveis não tocam mais os sentidos. O fato de Abelardo comparar o que é concebido a uma imagem na LI – e não o fazer na LNPS – não torna a sua teoria distinta nessas obras. Como veremos, na LNPS Abelardo caracterizará o que é concebido de outra maneira, ao compará-lo a algo desejado (abordado mais adiante, em 3.2.5.1 desta tese). Por

meio desta comparação, ele atingirá o mesmo propósito alcançado na LI, isto é, o de o caracterizar como algo comum, que diz respeito a muitos, mas que não é uma *res*. A maneira de caracterizá-lo, comparando-o a uma imagem (LI) ou a algo desejado (LNPS), não importa. Em ambos os casos, são apenas argumentos diferentes que visam ao mesmo propósito.²⁰⁸

3.2.4. O processo de abstração

Abelardo levanta uma dúvida sobre a validade da intelecção. Afinal, quando uma palavra universal é pronunciada, ela gera no espírito do ouvinte uma intelecção que concebe algo diferente de tudo que existe no mundo. Como vimos acima, nas respostas de Abelardo ao questionário de Porfírio, a intelecção gerada por uma palavra universal no ouvinte o faz inteligir, indistinta e separadamente, uma propriedade, substância ou forma de um indivíduo. Os indivíduos, no entanto, não possuem as suas propriedades, substâncias ou formas dessa maneira. Nenhum indivíduo existe com apenas uma de suas formas, por exemplo, como também sua substância não pode existir separada de suas formas. Além disso, como provara contra as doutrinas realistas, não há substância, forma, propriedade, natureza, matéria, essência, enfim, coisa alguma indistinta (*indiscreta*), isto é, comum, no mundo. Na realidade, há apenas indivíduos distintos, compostos de por substâncias, propriedades formas etc. particulares. Dito de outra maneira, Abelardo só admite coisas singulares no mundo. Portanto, o que é concebido pela intelecção, isto é, aquilo a que ela atenta, não existe.

Abelardo argumenta – como Boécio já fizera²⁰⁹, ele nota – que a intelecção de um universal, ou, em termos abelardianos, (a intelecção) gerada por uma palavra universal, não é inconsistente, como parece indicar a proposição “é inconsistente toda intelecção que, diferentemente da maneira que a coisa é, a concebe”. Pois tal proposição tem duplo sentido, é sofisticada e pode confundir. Afinal, ela é falsa se se compreende que o advérbio “diferentemente” está ligado ao verbo “concebe”, e falsa, se ligado ao verbo “é”. Assim, temos que a proposição acima, entendida como:

²⁰⁸ Abelardo também levanta uma quarta questão, a partir do “*circa ea constantia*” do texto de Porfírio na tradução de Boécio, ou seja, “e outras (questões) relacionadas àquelas (três)”. A quarta questão aqui formulada é a mesma que antes levantara na LI: se os indivíduos de uma espécie forem extintos, as palavras universais que os denominavam, continuam a ser universais? No entanto, na LNPS, a questão não é respondida (para o tratamento da resposta de Abelardo à quarta questão na LI, cf. 3.1.7.1 D nesta tese).

²⁰⁹ Cf. BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*, p 164.3 – 166.5.

“É inconsistente toda intelecção que, diferentemente da maneira que a coisa é, a concebe” é verdadeira; mas compreendida como:

“É inconsistente toda intelecção que diferentemente, da maneira que a coisa é, a concebe”, é falsa.

Pois, de fato, a maneira de a intelecção conceber é distinta da maneira de uma coisa ser. As propriedades, naturezas, substância etc. de uma coisa existem em conjunto, mas a intelecção pode concebê-las como separadas. Portanto, essa maneira de conceber não a torna inconsistente.

O processo aqui envolvido, que permite à intelecção atentar a formas, naturezas etc. de uma coisa como separadas, é chamado de abstração. Abelardo, no entanto, não o denomina por esse termo técnico (como faz na LI) na passagem a seguir. A exposição que Abelardo nela faz sobre tal processo visa não só justificar o modo pelo qual a intelecção atenta ou concebe – apresentado acima, nas respostas ao questionário de Porfírio – mas também dar ensejo a Abelardo de precisar as características daquilo que a intelecção concebe e daquilo em que os indivíduos convergem (isto é, o *status*). Eis a passagem:

Quanto à parte em que prova que as intelecções dos gêneros e das espécies são inconsistentes, <Boécio> a determinou sofisticada, pois a primeira proposição da argumentação é verdadeira e falsa.

É verdadeira desta maneira: “toda intelecção obtida <sobre> de uma coisa diferentemente de como ela está disposta, isto é, que a concebe diferentemente de como ela é, é inconsistente e vazia”. E nesse sentido a premissa é falsa, pois o pensamento do gênero e da espécie <isto é, o pensamento gerado no ouvinte por meio

Hanc uero partem quam probat, intellectus generum et specierum cassos esse, determinauit utpote sophisticam, cum argumentationis prima propositio sit vera et falsa.

Vera est ita: Omnis intellectus habitus de re aliter, quam res se habet, idest qui concipit rem aliter quam sit, cassus est et vanus. Et in hoc sensu falsa est assumptio, cum intellectus generum et specierum non concipiant res aliter quam sunt.

de palavras genéricas e específicas, como “animal” e “homem”>, não concebe a coisa diferentemente do que ela é.

Mas a mesma proposição é falsa desta maneira: “todo pensamento obtido <a partir> de uma coisa etc.”, isto é, “toda intelecção que tem um modo de conceber diferente daquele que a coisa tem ao existir é inconsistente”. Nesse sentido, a premissa é verdadeira. De fato, a intelecção do (gerada pelo) som vocal “corpo” tem um modo de conceber diferente daquele que o corpo tem em existir, pois essa intelecção concebe a substância apenas com a corporeidade, isto é, de maneira que não atenta a nenhuma outra forma, mas o corpo não existe apenas com aquela forma.

Falsa est eadem propositio ita: Omnis intellectus, habitus de re etc., idest omnis intellectus, qui habet alium modum in concipiendo quam res se habet in existendo cassus est. In hoc sensu vera est assumptio. Quippe intellectus huius uocis “corpus” habet alium modum in concipiendo quam corpus in existendo, quia iste intellectus concipit substantiam cum corporeitate tantum, ita scilicet ut nullam aliam formam attendat, corpus uero cum illa forma tantum non existat.

LNPS 530.1 – 530.15

3.2.5. O significado da palavra universal: três problemas

Como vimos nas respostas de Abelardo ao questionário de Porfírio, a palavra universal significa tanto indivíduos quanto intelecções. Quando pronunciada, ela gera no ouvinte uma intelecção que, por meio de um processo de abstração, atenta a apenas uma característica da coisa significada. Essa característica significada não só se encontra na coisa, como também é concebida pela intelecção. Abelardo nas passagens seguintes irá precisar o que tal característica é. Antes, em suas respostas a Porfírio, pudemos observar o argumento sobre como tal característica encontra-se (a) não só em indivíduos existentes, corpóreos, distintos (*discretus*) e sensíveis, (b) como também na intelecção isolada, nua, pura, incorpórea, indistinta (*indiscretus*) e que resta mesmo se os sensíveis não existem. Agora, observaremos como tal característica, que se encontra nos indivíduos e na intelecção, é

comum e não é uma *res*.²¹⁰ Portanto, aqui retomamos as duas hipóteses de nossa tese, para mostrar, por um lado, que o *status* dos indivíduos em Abelardo desempenha o papel da *res* universal nas doutrinas realistas, e, por outro, que não pensamos que seja conveniente considerar que há duas teorias sobre a significação das palavras universais nas obras em questão, ainda que na LNPS não se compare o que é concebido pela intelecção a uma imagem.

Abelardo precisará aquilo que é significado pela palavra universal por meio da solução que apresenta a três problemas: (1) qual é a coisa significada pela palavra universal? (2) Que conhecimento a imposição da palavra universal proporciona? E (3) quão útil é essa imposição? Eis a passagem:

E agora é preciso investigar três problemas a respeito dos universais <isto é, das palavras universais>, a saber: (1) sobre a significação delas, isto é, sobre a intelecção delas <que elas causam no ouvinte>, (2) que conhecimento proporcionam e (3) quão útil é a imposição delas.

De quibus universalibus tria investiganda hoc loco occurrunt, de significatione scilicet et intellectu eorum, quam doctrinam faciant quamque commoda sit impositio eorum. LNPS 530.20-23

3.2.5.1. Resposta de Abelardo ao primeiro problema: a palavra “homem” significa a natureza humana.

Este problema é formulado da seguinte maneira: que coisa se entende quando se escuta a palavra “homem”? Se, ao respondê-la, for dito que se entende o homem, pode-se redarguir que então se deve entender este ou aquele homem, pois todo e qualquer homem que existe é este ou aquele. A intelecção atuaria como a sensação, isto é, perceberia as coisas como distintas (*discreta*). Assim, dever-se-á admitir que um homem particular é significado, e que, portanto, o significado da palavra não é comum.

²¹⁰ Na LI, Abelardo argumenta a solução para tal problema recorrendo à imagem comum concebida pela intelecção e ao *status* comum dos indivíduos (abordados em 3.1.5.1 e 3.1.5.2 desta tese).

Abelardo nega isso, e responde que, quando se diz que “alguém entende homem”, não se quer com isso dizer que “alguém entende este ou aquele homem”. Afinal, quando “alguém quer uma capa”, “ele quer esta ou aquela em particular” (poderia mesmo ocorrer que, de todas as capas disponíveis para escolha, ele não queira nenhuma, pois a que quer é genérica, comum, isto é, diz respeito a muitas, mas a nenhuma em particular). Aquilo que é concebido pela inteligência, portanto, é comparado a algo que se deseja e é comum. Garante-se assim na LNPS que o que é concebido pela inteligência, isto é, aquilo a que ela atenta e que é significado pela palavra universal, seja comum sem que se recorra a uma imagem. No entanto, entendemos que a imagem (LI) e aquilo que é querido (LNPS) são apenas recursos distintos para se generalizar aquilo que é concebido pela inteligência e significado pela palavra universal. Isto é, por meio de argumentos distintos, Abelardo mostra nessas obras um mesmo caráter: a generalidade do que é concebido e significado pela palavra universal. Eis a passagem:

Costuma-se perguntar sobre a significação das palavras universais e sobre a inteligência delas <que elas causam no ouvinte>, isto é, que coisas elas significam. Pois me pergunto, quando escuto a palavra “homem” – que é comum a muitas coisas, em relação às quais se comporta de maneira igual–, que coisa nela entendo? E se, como necessário, responder-se que o próprio homem <é entendido>, segue a pergunta: de que modo isso é verdadeiro, dado que, evidentemente, todo homem é este, aquele ou aquele outro. Pois eles dizem assim: quando o homem é sentido, sente-se necessariamente este ou aquele, pois todo homem é este ou aquele. E raciocina-se que, à semelhança da sensação, é a inteligência.

Solet enim quaeri de significatione et intellectu istorum uniuersalium nominum, quas res scilicet significare habeant. Nam cum audio hoc nomen “homo”, quod pluribus commune est rebus, ad quas aequaliter se habet, quam rem in ipso intelligam, quaero. Quod<si> sicut oportet, respondebit, quod homo ipso intelligatur, sequitur [autem] quaestio, quomodo hoc uerum sit, nisi hic homo uel alius intelligatur, cum scilicet omnis homo sit hic uel ille uel alius. Sic<ut> enim inquit: Cum homo sentitur, necesse est hunc uel illum sentiri eo quod omnis sit hic uel ille, et de intellectu ad similitudinem sensus ratiocinantur.

Além disso, “homem” não soa senão um certo homem. Daí, quem entende homem, certamente entende um certo homem, e assim entende este ou aquele – o que parece completamente falso.

Para responder a isso, não creio que exista empecilho algum, se raciocinarmos corretamente e atentarmos de modo cuidadoso aos sentidos de cada um dos enunciados. Pois quando se diz que se entende homem, o sentido é o seguinte: alguém, por meio da inteligência, concebe a natureza humana, isto é, atenta a tal animal. Se em seguida assim se proceder: mas todo animal é este ou aquele; portanto, concebeu este ou aquele animal – não procede corretamente. Pois deveria ter dito assim: mas todo pensamento que entende homem está entendendo este ou aquele (homem). Pois então se preservaria o termo médio e a união dos termos extremos iria proceder por meio dele. Mas a premissa é falsa.

Da mesma maneira, quando digo: “desejo uma capa”, e toda capa é esta ou aquela, no entanto, não se segue que eu deseje esta ou aquela, mas como se assim dissesse: “eu desejo uma capa e todo aquele que deseja uma capa deseja esta ou aquela”, daí então se procederia corretamente.

Praeterea homo nihil aliud sonat quam quidam homo. Unde et qui hominem intelligit, profecto quendam hominem intelligit, et ita hunc uel illum intelligit, quod penitus falsum apparet.

Ad quod respondendum arbitror, quod si recte ratiocinari volumus et singularum enuntiationum sensus diligenter attendere, nullum procedit inconueniens. Cum enim dicimus “homo intelligitur” talis est sensus, quod humanam naturam, idest animal tale attendit. Inde si postmodum procedat ita: Sed omnis homo est hic uel alius, igitur concipit hunc uel alium, non recte procedit, immo ita potius dicendum esset: sed omnis intellectus intelligens hominem est intelligens hunc uel illum. Tunc quippe medius terminus seruaretur et coniunctio terminorum extremorum per eum recte procederet. Sed falsa est assumptio.

Similiter cum dicitur: Ego desidero cappam, et omnis cappa est haec uel illa, non tamen sequitur, quod ego desidero hanc uel illam, sed ita diceretur: ego desidero cappam et omnis desiderans cappam est desiderans hanc uel illam; tunc equidem recte

Além disso, Abelardo menciona que também se pode conceber a natureza humana de maneira indiferente, isto é, sem a determinação de uma pessoa, quando se escuta diversas outras expressões, tais como “homem sentado”, “homem branco”, ou mesmo “homem com cornos”. No entanto, não se pode dizer que alguém, ao escutar tais expressões, conceba este ou aquele homem, isto é, uma pessoa determinada, como a última bem explícita. Afinal, não pode haver um homem com cornos.

Ademais, ainda que o que é concebido pelas palavras universais não determine uma pessoa, ele é correto (*sanus*). Pois, por meio dele é possível não apenas deliberar sobre cada um dos indivíduos reais existentes, significados pelas palavras universais, mas também declarar o próprio ser deles, isto é, o que eles são, ou, simplesmente, o *status* deles. Portanto, as palavras universais declaram, por um lado, a natureza humana concebida pela intelecção, e, por outro, o *status* dos indivíduos, ao qual a intelecção atenta. Daí a grande importância delas na função de termo predicado nas proposições, pois permitem deliberar sobre o sujeito e declarar o que ele é, isto é, a sua natureza. Eis a passagem:

Portanto, não é necessário, se eu inteligir homem, que entenda este ou aquele, pois há muitos outros, inumeráveis concebidos nos quais se pensa a natureza humana, mas de maneira indiferente, isto é, sem asseverar uma pessoa, assim como a própria concepção simples da palavra “homem” ou da palavra

Non est itaque necesse, ut si hominem intelligam, ideo hunc uel illum intelligam, cum multi alii innumerabiles conceptus sint, in quibus humana excogitatur natura, sed indifferenter, absque ulla scilicet certitudine personae, sicut haec ipsa conceptio

“branco”, de maneira simples.

No entanto, essas intelecções são seguras, pois, conforme as intelecções delas <palavras>, pode-se refletir sobre muitas coisas com segurança. Tal como a intelecção do termo “homem”, que diz respeito a todos os homens, pois, segundo a intelecção do termo, podemos refletir com segurança sobre cada um e significar que o ser dele é algo. Pois, se digo: “Platão é homem”, conforme a intelecção do termo predicado, declaro e mostro o ser de Platão. Por isso, Boécio diz que a expressão que se predica é, por prerrogativa, a parte mais importante da proposição, e <que ela é> declarativa, pois, segundo a intelecção dela <isto é, da palavra>, declara-se o que cada um é; e por meio da intelecção toda – não conforme ela – conhece-se o que cada um é, e, por isso, se diz que, por meio dela <da intelecção>, uma declaração e uma reflexão são feitas.

simplex huius nominis “homo” vel huius nominis “album” simpliciter²¹¹.

Qui tamen sani sunt, quia <secundum> eorum intellectus multa sane possunt deliberari. Sicut est intellectus “hominis” (*correxi*; *Geyer* : omnis) qui ad omnes homines pertinet, quia unumquemque secundum intellectum illius sane possumus deliberare et aliquid esse illius significare. Ut si dicam: Plato est homo, secundum intellectum praedicati nominis esse Platonis declaro et aperio. Unde illa uox praedicata a Boethio dignior pars propositionis dicitur a priuilegio et declaratiua, quia secundum intellectum eius quid unumquodque esse sit, declaratur, per totalem intellectum uero non secundum ipsum, quid unumquodque sit, cognoscitur, et ideo declaratio per illum et deliberatio dicitur fieri. LNPS 531.14 – 531.29

Pudemos acompanhar até aqui que a intelecção, via um processo de abstração, é capaz de atentar a apenas uma propriedade de um indivíduo, em separado de todas as outras, e, ao atentá-la, é também capaz de concebê-la como algo geral, isto é, que não diz respeito a um

²¹¹ Este argumento encontra-se também no tratado “*De intellectibus*” de Abelardo, onde é acrescido da expressão “homem com cornos”, o que o torna mais claro. ABELARDO, *Des intellections*, § 95: “Assim como a concepção simples gerada pela palavra específica “homem”, ou de “homem branco”, de maneira simples, ou de homem sentado, ou ainda de homem cornudo, ainda que ele não exista”; “*sicut haec ipsa simplex conceptio huius specialis nominis, quod est homo, uel hominis albi simpliciter, uel hominis sedentis, uel etiam hominis cornuti, etsi numquam ille sit*”. (“*simpliciter*”, de maneira simples, isto é, pura e simplesmente, indica que aquilo que é concebido não está ligado a um indivíduo, ou seja, que a propriedade é pensada absolutamente, como algo comum de muitos, sem ser discreta ou determinada).

indivíduo em particular. Essas foram também as características com que a imagem comum concebida pela inteligência foi descrita na LI (analisadas em 3.1.5.2 A-C desta tese). No sentido de mais uma vez corroborar a segunda hipótese de nossa tese, entendemos que na LI e na LNPS mudam apenas os argumentos pelos quais Abelardo explica a generalidade do que é concebido pelo ouvinte e significado pela palavra universal. A comparação do que é concebido com uma imagem comum ou com algo desejado são apenas meios diferentes para atingir um mesmo efeito, isto é, o de generalizar o concebido. Portanto, não cremos que as diferenças entre as obras em questão indiquem duas teorias distintas sobre a significação das palavras universais em Abelardo.

Passemos agora ao segundo problema levantado por Abelardo, no qual ele trata do que as palavras universais permitem conhecer. Ao analisá-lo, mostramos novamente que o *status* do indivíduo na LNPS desempenha papel equivalente ao da *res* comum nas doutrinas realistas.

3.2.5.2. Resposta de Abelardo ao segundo problema: as palavras universais significam a convergência entre os indivíduos

O problema agora formulado por Abelardo é o seguinte: as palavras universais propiciam um conhecimento sobre o quê? Abelardo responde afirmando que as palavras universais permitem que se tenha conhecimento daquilo que é comum nos indivíduos, isto é, daquilo em que convergem. No entanto, conforme Abelardo, só há coisas singulares no mundo, isto é, indivíduos completamente distintos uns dos outros. Portanto, a convergência entre eles (como demonstrou antes) não poderia derivar de uma coisa (pois não poderia haver neles uma essência comum, como ficara provado contra TEM, ou uma indiferença, como ficara provado contra TICL e TICV). Mas em quê então poderiam convergir dois ou mais indivíduos de uma espécie ou gênero? Abelardo responde que Sócrates e Platão convergem em *ser homem*, e que essa convergência não é uma coisa. No entanto, mesmo sem convergir em uma coisa, eles podem convergir.

Encontramos aqui novamente o problema anteriormente levantado por Abelardo na LI: o *status* comum dos indivíduos é aquilo em que eles convergem, ou seja, eles convergem em *ser x*, *ser y*, etc. No entanto, essa convergência não é uma *res*. Na LI, as noções de (a) predicado negativo (isto é, há predicados que quando atribuídos ao sujeito de uma proposição

não acarretam em contrapartida que uma coisa seja atribuída a um indivíduo; por exemplo, o predicado “não está presente em algo” é atribuído ao termo “substância”, sem que, em contrapartida, uma coisa seja atribuída à substância (em 3.1.5.1 A-C desta tese) e de (b) causa que não é coisa (“não querer ir ao fórum” remete a um fato que não se passou, isto é, que não existiu, mas causou uma punição).

Na LNPS, porém, Abelardo lançará mão de outro argumento para demonstrar que os indivíduos convergem, ainda que aquilo em que convergem não seja uma coisa. Abelardo aí comparará isso em que os indivíduos convergem a algo inexistente, tal como um castelo de ouro. Ao ser perguntado sobre o que quer, alguém responde que quer um castelo de ouro. Ainda que castelos de ouro não existam, indica-se que há uma vontade. A convergência entre os indivíduos deve ser compreendida da mesma maneira, ainda que ela não seja uma coisa, não se pode dizer que ela não exista ou que não seja nada²¹². Vejamos:

Assim, como quanto ao desejo dizemos,

(1) Desejo algo.

Se você deseja algo, você deve desejar uma coisa. Daí, (1) é reformulada:

(1') Tenho desejo de uma coisa.

(2) De que coisa você tem desejo?

(3') Tenho desejo de um castelo de ouro.

(4) Mas castelo de ouro não existe, isto é,

quanto à convergência temos

(1) Sócrates e Platão convergem a partir de algo.

Se Sócrates e Platão convergem a partir de algo, eles devem convergir a partir de uma coisa. Daí, (1) é reformulada:

(1') Sócrates e Platão convergem a partir de uma coisa.

(2) A partir de que coisa Sócrates e Platão convergem?

(3) Sócrates e Platão convergem a partir de ser homem.

(4) Mas ser homem não é uma coisa.

²¹² Na LNPS, o termo *status* é, como na LI, utilizado para designar aquilo em que os indivíduos convergem: “*in statu illo in quo plura participare possunt*” LNPS 526.29, abordado em 3.2.3 A desta tese.

castelo de ouro não é uma coisa.

(5) “Portanto, tenho desejo de nada”, isto é, “Não tenho desejo” – mas esta conclusão falsa.

Pois, mesmo que castelo de ouro não exista, isto é, não seja uma coisa,

(5’) Tenho certo desejo, isto é,

(1) Desejo algo – conclusão verdadeira.

(5) Portanto, Sócrates e Platão não convergem – mas esta conclusão é falsa.

Pois, mesmo que *ser homem* não seja uma coisa,

(5’) Sócrates e Platão têm certa convergência, isto é

(1) Sócrates e Platão convergem a partir de algo – conclusão verdadeira.

Portanto, a convergência entre os indivíduos de um gênero ou de uma espécie deve ser compreendida, por comparação, como um desejo. Ainda que se deseje uma coisa que não exista, tem-se um desejo, assim como, ainda que não convirjam em uma coisa, Sócrates e Platão convergem. Eis a passagem:

Apresentada a significação <que as palavras têm> de ambas, isto é, das coisas e das intelecções, mostremos agora que conhecimento as palavras proporcionam. Deve-se dizer, para tanto, que são opostas numericamente todas as coisas distintas, tais como Sócrates e Platão. Mas também que eles são convergentes a partir de algo, isto é, a partir de serem homens.

Todavia, não digo que eles convergem a partir de Sócrates ou de Platão, nem a partir de alguma coisa na qual, entre si,

Ostensa utriusque, rerum scilicet et intellectuum significatione, quam doctrinam faciant, ostendamus. Dicendum est igitur, quod omnes res discretæ sunt oppositæ numero, ut Socrates et Plato. Eaedem etiam sunt conuenientes ex aliquo, ex eo scilicet quod sunt homines.

Neque tamen ex Socrate uel Platone (correxit *Iwakuma*; *Geyer*: ex socratitate uel platonitate) neque ex aliqua re qua inter se participant, eos conuenire dico et

participam; e, no entanto, eles convergem a partir de algo, isto é, eles têm uma convergência, a saber, a partir de serem homens.

Pois, se digo “quero algo”, a quem me perguntasse “o que você quer?”, eu responderia de maneira excelente “quero um castelo de ouro”. Afinal, quando eu disse “quero algo”, quis com isso dizer que tenho uma vontade, e quando ele disse “o que você quer?”, ele perguntou que vontade eu tinha, e, a ele que perguntava, a determinei.

tamen ex aliquo conuenire, idest aliquam conuenientiam habere, ex eo scilicet, quod sunt homines.

Ut si dico: “uolo aliquid”, sed quaerenti: “quid uis?” optime respondebo: “aureum castrum”, quia ubi dixi: “uolo aliquid”, aliquam uoluntatem me dixi habere, et ubi ille dixit: “quid uis”, quam uoluntatem haberem, quaesiuit, et quaerenti eam determinauit. LNPS 531.30 – 532.3

As palavras universais foram impostas pelo motivo acima apontado, ou seja, para significar a convergência entre os indivíduos, isto é, o *status* deles²¹³. No entanto, não se pode dizer que a imposição dessas palavras se dê arbitrariamente, pois a razão dela é necessária. Afinal, os indivíduos convergem necessariamente. Assim, a convergência entre eles encontra-se neles; não decorre da compreensão que temos deles. Dito de outra maneira, o *status* ou a convergência dos indivíduos é um dado da natureza; não é um produto da mente humana. A convergência encontra-se nos indivíduos, antes mesmo que alguém os entenda. Contrariamente, a imposição dos nomes próprios tem por finalidade determinar a distinção que há entre eles. Portanto, a imposição das palavras universais permite (1) que se conheça aquilo que é comum entre os indivíduos – e que não é uma coisa – enquanto que a dos nomes próprios permite (2) que se determine a diferença entre eles. Eis a passagem:

²¹³ Notamos que na LNPS e na LI, aquilo que é significado pela palavra universal não é o mesmo. Na LNPS, Abelardo afirma que a palavra universal foi imposta para significar o *status* comum dos indivíduos, isto é, a convergência entre eles. Já na LI, a palavra universal foi imposta para significar os indivíduos. No entanto, dado que o *status* comum dos indivíduos é a causa para que as palavras universais lhes fossem impostas, a diferença entre o que dizem as obras em questão se minimiza. Afinal, o *status*, na LI, mesmo não sendo aquilo que é significado pela palavra universal, é a causa para que ela tenha sido imposta ao indivíduo e para que o signifique.

E, dado que as coisas convergem e diferem entre si necessariamente, para se estabelecer um conhecimento disso, foi necessário criar palavras que determinassem as coisas distintas e significassem a convergência entre elas. Nisso se encontra – isto é, na designação da diferença e da convergência entre as coisas – um conhecimento muito útil e necessário, como Platão mostra.

Et quoniam ita res inter se conueniunt et differunt ex necessitate, ad hanc doctrinam faciendam oportuit inueniri uocabula, quae res discretas determinarent et rerum conuenientiam significarent. In his enim duobus, conuenientia rerum uidelicet et differentia assignanda, Platone teste perutilis et necessaria consistit doctrina. LNPS 532.3-8

Portanto, percebemos mais uma vez a partir das passagens acima que o *status* desempenha na teoria abelardiana o papel que a *res* comum desempenhava nas doutrinas realistas, isto é, o *status* é aquilo em que os indivíduos de uma espécie ou gênero convergem. Os argumentos apresentados por Abelardo acima visam suprimir o problema apontado por ele contra as doutrinas realistas, isto é, de que a convergência entre os indivíduos é uma *res*. Ao suprimir o caráter de coisa atribuído pelas doutrinas realistas à convergência, Abelardo evita as aporias que formulara contra elas. Fazendo isso, ele não mais tem de explicar de que maneira uma coisa poderia ser comum a vários indivíduos (tal como fizeram as doutrinas realistas), mas de que maneira aquilo que é comum e não é uma coisa não pode ser considerado um nada.

3.2.5.3. Resposta de Abelardo ao terceiro problema: quão adequada é a imposição das palavras universais aos indivíduos?

O problema de que agora Abelardo trata diz respeito à utilidade da imposição das palavras. Afinal, que serventia ela tem? Abelardo responde que a imposição das palavras universais permite conhecer aquilo que sobrevém a vários indivíduos. O nome particular só permite conhecer aquilo que ocorre a um indivíduo. Tal distinção tornaria útil a imposição das palavras universais. Eis a passagem:

Uma vez determinado o conhecimento que as palavras produzem, vejamos o quão útil é a imposição delas. Não é pequena a utilidade oferecida pela imposição das palavras universais. Se quiséssemos mostrar que algo sobrevém a todos os homens ou que lhes é subtraído, por meio dos nomes particulares não podemos fazer isso, seja em razão da inconstância – pois ora os homens possuem substância, ora não –, seja em razão da infinidade deles – pois a respeito das coisas infinitas não se pode ter conhecimento, como Platão mostra.²¹⁴ Portanto, foi necessário que palavras universais fossem criadas a fim de fazer o que os nomes singulares não podiam.

Assignata eorum doctrina, quam sit commoda eorum impositio videamus. Non parum commodi uniuersalium impositio contulit. Si enim omnibus hominibus adesse aliquid uel abesse ostendere uelimus, per particularia nomina hoc facere non possumus, tum propter inconstantiam, cum modo habent substantiam, modo non, tum propter eorum infinitatem, quia de infinitis teste Platone nulla certa habetur doctrina. Oportuit igitur uniuersalia inueniri, ut facerent, quod singula facere non poterant. LNPS 532.9-17

Porém, contra essa utilidade, Abelardo formula a seguinte dificuldade: as palavras universais não significam uma coisa determinada (pois o que significam diz respeito a muitos indivíduos). Portanto, a imposição delas seria inútil (*non commoda*). Mesmo Boécio parece questionar a utilidade dela, quando afirma que a intelecção de quem escuta uma palavra universal não atenta a uma coisa determinada, e por isso gera dúvida. Eis a passagem:

Mas há os que se opõem a isso, dizendo que a imposição das palavras universais é supérflua, pois elas não parecem produzir um conhecimento, mas, antes, confusão, visto que, por meio da palavra universal, não se atenta à coisa alguma, como Boécio mostra,

Quod uero de superfluitate impositionis uniuersalium nominum opponunt, ne doctrinam facere videantur, sed potius confusionem, cum nulla res teste Boethio per uniuersale nomen attendatur –

²¹⁴ Abelardo parece tomar o termo latino “*doctrina*” como sinônimo do termo grego “*episteme*”.

“pois toda vez que tal palavra é pronunciada, uma dúvida²¹⁵ se faz no pensamento etc.”, ela não vale nada.

“quoties enim sine determinatione uox illa dicitur, facit dubitationem intellectus etc.” – nihil ualet. LNPS 532.18-22

Abelardo, porém, não pensa assim. Pois também a intelecção que um nome próprio gera no ouvinte não exime a este de toda dúvida. Porém, não se pode daí concluir que a imposição do nome próprio seja inútil. Afinal, na proposição “Sócrates corre”, o nome próprio “Sócrates” não determina o quanto ele corre. Mas, ainda que não se esclareça isso, não se pode dizer que a intelecção gerada por essa proposição seja duvidosa, nem que a imposição do nome próprio seja inútil. Portanto, deve-se aceitar que a imposição da palavra universal é útil, ainda que ela (a palavra universal) não signifique uma coisa determinada. Eis a passagem:

Ainda que as palavras sejam universais, elas produzem conhecimento e certeza. Mesmo que não removam do ouvinte toda dúvida que pode ser colocada em seu espírito, assim como os nomes singulares também não o fazem. Pois quando digo: “Sócrates corre”, não revelo de que maneira ou quanto ele corre. Assim, também quando digo “o homem corre”, revelo a natureza humana, que era ignorada, ainda que não indique quem é o homem ou não remova todas as dúvidas que se tenha.

Quamuis universalia sint, tamen doctrinam faciunt et certitudinem, licet omnem dubitationem, quae animo ingeri potest, ab auditore non abstrahant sicut nec singularia. Cum enim dico: Socrates currit, qualiter uel quantum currit, non ostendo. Sic etiam cum dico: homo currit, naturam humanam, quam ipse ignorabat, ostendo, licet quis homo, non insinuet nec omnes dubitationes abstraham quas habet. LNPS 532. 23-29

O passo seguinte do argumento de Abelardo é importante para dar suporte à segunda hipótese de nossa tese (isto é, que Abelardo desenvolve uma só teoria sobre a significação das palavras universais na LI e na LNPS). Porém, antes de se analisá-lo, é importante lembrarmos que o ouvinte de uma palavra universal concebe algo que diz respeito a muitos; mas no

²¹⁵ Cf. BOÉCIO *De divisione*, p. 42, 20-28 (889B), texto citado na nota 144.

mundo só há coisas particulares, isto é, indivíduos; portanto, a imposição da palavra universal seria inútil, pois o que o ouvinte conceberia não existe no mundo. Abelardo, no entanto, demonstrará que a inteligência pode conceber algo, ainda que isso não seja uma coisa. A maneira pela qual demonstra isso é a mesma a que recorreu acima, ao comparar aquilo em que indivíduos convergem àquilo que é desejado. Isto é, pode-se querer algo, ainda que isto que se queira não seja uma coisa que exista. Por exemplo, pode-se querer um castelo de ouro. Ainda que não exista um castelo de ouro, se tem tal desejo. Do mesmo modo, a inteligência que concebe uma coisa que não existe, tal como um castelo de ouro, concebe algo. Portanto, a inteligência daquele que ouve uma palavra universal pode conceber algo – ou seja, ele pode entender algo, ou, simplesmente, entender – ainda que isto que conceba ou entenda não seja uma coisa. Eis a passagem:

De fato, isso que Boécio diz – a saber, “o ouvinte não tem o que razoavelmente entender quando a palavra “homem” é pronunciada” – é verdadeiro e falso. Pois, se se compreende que a questão apresentada é sobre a substância do nome – ou seja, não há coisa alguma sobre a qual <o ouvinte> tem um pensamento –, ela é verdadeira. Mas se se compreende que ela é sobre a substância do verbo – isto é, <o ouvinte> não tem nenhuma inteligência –, ela é falsa,

Assim, a questão, “o quê você entende?”, ou “o quê você sabe?”, é sobre a substância do nome, desta maneira: “sobre que coisa você tem uma inteligência?” E, de acordo com isso, necessariamente se responderá “sobre certa pessoa, sobre a qual se tem uma inteligência. E sobre a substância do verbo, desta maneira: “que inteligência você tem?”

Quod enim dicit Boethius: Auditor non habet quid rationabiliter intelligat hac uoce prolata homo, uerum uel falsum est. Si enim ita intelligat, ut ostendatur quaestio de substantia nominis, ita scilicet: nulla res est de qua intellectum habeat, uerum est. Si autem de substantia uerbi hoc modo: nullum intellectum habet, falsum est,

sicut haec quaestio: quid intelligis, quid scis, de substantia nominis est hoc modo: quae res est de qua intellectum (*correxit* Iwakuma; Geyer *uoluntatem*) habes, et secundum hoc oportet, ut certa persona respondeatur, de qua intellectum habet. De substantia uerbi ita: quem

De maneira semelhante, “o quê você quer?” tem estes dois sentidos: “de que coisa você tem vontade?” ou “que vontade você tem?”

No entanto, a questão “o quê você quer?” tem este sentido: “que vontade você tem?”. Isso é evidente porque, não existindo mais nenhum castelo de ouro, eu respondo verdadeiramente: “quero um castelo de ouro”, isto é, “tenho tal vontade”. Da mesma maneira, a “o quê você entende?”, responde-se verdadeiramente: “entendo a quimera”, ainda que a quimera nada seja. Portanto, quando entendo a quimera, ainda que não seja uma coisa que eu entenda, eu todavia entendo algo.

Entendemos que na passagem acima Abelardo argumenta o que já havia antes formulado sobre o que é concebido, por meio de outro argumento, na LI. Em LI, o fato de que o que é concebido não ser uma coisa foi demonstrado por meio da comparação feita entre ele e uma imagem (tratada aqui nesta tese em 3.1.5.2 A-B). A imagem era a garantia de que a inteligência dispunha de uma coisa subjacente, ainda que esta não fosse de fato uma coisa, mas *como* uma coisa. Tal qual uma imagem, que, refletida no espelho, não é uma coisa (a coisa encontra-se no mundo, a imagem no espelho é só reflexo dela), mas garante a visão de algo, a imagem concebida pela inteligência, não é uma coisa, mas garante a inteligência. Aqui, na LNPS, esse mesmo aspecto do que é concebido é tratado, mas o argumento para demonstrar que, ainda que ele não seja uma coisa, ele garante a inteligência, é outro. Porém, pensamos que apenas o emprego de argumentos diferentes para demonstrar o mesmo – isto é, que se pode entender algo, ainda que isso não seja uma coisa – não nos permite dizer que Abelardo tenha desenvolvido teorias distintas sobre a significação das palavras universais nestas obras.

intellectum habes?

Similiter, “quid uis” hos duos sensos habet: “quae res est de qua voluntatem habes”, vel: “quam voluntatem habes”.

Quod autem haec quaestio: quid uis, hunc sensum habeat: quam uoluntatem habes, apparet ex eo quod nullo aureo castro permanente uere respondeo: aureum castrum uolo, idest talem uoluntatem habeo. Similiter ad “quid intelligis” uere respondetur: chimaeram intelligo, etsi chimaera nihil sit. Cum igitur chimaeram intelligo, etsi nulla res sit, quam intelligam, aliquid tamen intelligo. LNPS 532.23 – 533.9

4 - Conclusão

Em nossa tese, inicialmente analisamos os argumentos de Abelardo na *Logica “Ingredientibus”* e na *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”* a respeito de três doutrinas realistas sobre os universais (TEM, TICL e TICV) vigentes à sua época (séc. XII). Para fazê-lo, tratamos detalhadamente de cada um dos argumentos apresentados por Abelardo a respeito daquelas doutrinas, com a finalidade de determinar de que modo cada uma delas caracterizava o universal como sendo uma *res* comum, que existe extramentalmente (primeiro e segundo capítulos de nossa tese). Em seguida, analisamos os argumentos da solução de Abelardo para o problema dos universais, segundo a qual os universais são palavras (*nomen, uerbum, uocabulum, sermo*, e por vezes, *uox*), que, por um lado, significam os indivíduos, em razão do *status* deles, e, por outro, significam as concepções comuns produzidas pela intelecção daquele que escuta uma palavra universal (terceiro capítulo da tese).

O exame desses argumentos, como mencionamos na introdução da tese e pudemos notar ao longo dela, mostrou que o problema dos universais aqui tratado dá-se em três âmbitos: (1) ontológico – ocasião em que analisamos (a) os argumentos (exposição e críticas) de Abelardo sobre a TEM, a TICL e a TICV, através dos quais se debate se há ou não uma coisa universal realmente existente (segundo TEM, ela seria a essência dos indivíduos, segundo TICL, o conjunto de indivíduos, e segundo TICV, uma indiferença neles presente), e (b) seus argumentos mostrando de que maneira indivíduos convergem em um *status* comum; para demonstrar isso, a TNA lançou mão da noção de “inexistentes”, segundo os quais indivíduos convergem e que são causa da imposição dos nomes, mas não são coisa (*res*); (2) epistemológico – ocasião em que tratamos como as intelecções produzidas pelo espírito humano, ao se deparar com indivíduos existentes ou ao ouvir um substantivo comum (“homem”), produzem uma concepção comum, referente a apenas uma propriedade de um indivíduo tomada de maneira absoluta, isto é, que diz respeito a muitos (ainda que a propriedade extramental do indivíduo não possa existir separada das demais nem ser comum a muitos); (3) semântico: ocasião em que tratamos da significação que as palavras universais possuem, isto é, de que maneira o *status* comum garante que um substantivo comum (como “homem”) denomine vários indivíduos e signifique uma concepção produzida pela intelecção. Ambos, tanto o *status* quanto a concepção, mesmo sem serem *res*, segundo a TNA, garantem que um nome comum tem um significado.

Ao tratar das doutrinas da TEM, TICL, TICV e TNA, pudemos concluir em relação à primeira hipótese de nossa tese, que o *status* abelardiano desempenha um papel similar ao da *res* comum nas doutrinas realistas, pois ele é uma convergência, isto é, uma identidade extramental, factual, que se encontra nos indivíduos. Porém, à diferença da *res* nas doutrinas realistas em questão, o *status* abelardiano não é o universal, pois, para Abelardo, apenas as palavras são universais, apenas elas têm a propriedade de “predicar-se de muitos”.

Para demonstrar essa hipótese, analisamos as apresentações e críticas (divididas em vinte e dois argumentos) que Abelardo faz às doutrinas realistas de TEM, TICL e TICV, a fim de caracterizar o que essas doutrinas querem dizer por *res* quanto tratam do universal. Em nossas análises, pudemos verificar como essas doutrinas caracterizaram a *res* comum. Isso nos permitiu determinar o recurso por meio do qual Abelardo – ainda defendendo que há uma convergência extramental entre os indivíduos – propôs sua solução para o problema dos universais. Ou seja, Abelardo defende que os indivíduos possuem em comum um certo *status*, e que esse *status* não é uma *res*. O recurso que Abelardo utiliza para argumentar que o *status* não é uma coisa (*res*) é o da “predicação negativa” e o dos “inexistentes”, como foi mostrado em 3.1.5.1 B-C e 3.2.5.2. Por meio dessas análises, pudemos também observar como se dá a composição hilemórfica dos indivíduos segundo aquelas três doutrinas e a de Abelardo (aquelas doutrinas acabam por defender a existência de coisas comuns, isto é, substâncias ou acidentes; para Abelardo, apenas coisas particulares existem, isto é, as substâncias e os acidentes dos indivíduos são particulares). Além disso, quanto às propriedades particulares dos indivíduos, pudemos observar como Abelardo argumenta a relação delas com o *status* comum dos indivíduos, isto é, ele compreende que o *status* é consequência de uma propriedade particular (3.1.5.1 D).

Quanto à segunda hipótese de nossa tese, concluímos que Abelardo, na LI e na LNPS, desenvolve apenas uma teoria sobre a significação que as palavras universais possuem (como o substantivo comum “homem”). Isto é, no que diz respeito à significação que elas geram no intelecto do ouvinte, o que é significado é uma concepção geral, comum, que diz respeito a muitos (indivíduos). No entanto, a caracterização dessa concepção – por meio da comparação dela com uma imagem (como ocorre na LI, em que a natureza do que é concebido é comparada à da imagem comum de um leão produzida pelo espírito) ou com um objeto desejado (como ocorre na LNPS, em que a natureza do que é concebido é comparada à do desejo que se tem por uma capa) – não nos leva a concluir que Abelardo desenvolveu duas teorias distintas sobre a significação das palavras universais nessas obras, mas apenas que são

utilizados argumentos distintos para caracterizar a natureza da concepção (Cap. 3, especialmente em 3.1.5.2 A-C e 3.2.5.1). Nas duas obras, Abelardo defende que a concepção produzida pela palavra universal é geral, isto é, diz respeito a muitos. Compará-la a uma imagem comum ou a um objeto desejado são apenas maneiras diferentes para caracterizar ou explicar a generalidade do que é concebido. Além disso, examinamos como Abelardo argumenta que a intelecção, mesmo sem conceber uma *res* determinada, isto é, que exista na realidade, garante que a palavra encontre seu significado na concepção. Para caracterizar que a concepção não é uma *res* mas garante o significado da palavras, na LI, Abelardo a comparou a à cor refletida sobre um espelho: assim como essa cor, mesmo sem ser um acidente real do espelho – o acidente real do espelho é a cor do próprio espelho –, é vista; a concepção, mesmo sem ser uma *res*, é inteligida e significada pela palavra (em 3.1.5.2 A). Na LNPS, ele comparou o que é concebido pela palavra no intelecto do ouvinte ao desejo de se ter um castelo de ouro; assim como se tem desejo de algo que não é uma *res* – o desejo de possuir um castelo de ouro –, a palavra concebe no intelecto do ouvinte algo que não é uma *res*; ainda que o intelecto não conceba algo que é uma *res*, o intelecto concebe algo (em 3.2.5.3).

Para demonstrar essa hipótese, analisamos na LI e na LNPS a caracterização que Abelardo faz do que é concebido pela palavra na intelecção do ouvinte. Nesta análise, pudemos observar que a preocupação de Abelardo, quando nega que a concepção seja uma *res*, é a de garantir que a palavra encontre nela um significado, ainda que essa não corresponda à coisa alguma na realidade. Para poder fazer essa análise, examinamos a abstração e a atenção (*attentio*) realizadas pelo espírito, pois elas tornam o intelecto capaz de atentar a apenas uma propriedade de um indivíduo, separando-a das demais, e de inteligi-la de maneira generalizada, isto é, como se fosse uma propriedade comum a muitos. Esses, portanto, são os aspectos epistemológicos relacionados ao problema dos universais que tivemos a oportunidade de investigar em nossa tese. Por meio deles, observamos como Abelardo argumenta o caráter comum ou geral da concepção, evitando que o significado da palavra pudesse ser considerado, por um lado, vazio, e, por outro, uma *res* – ou seja, que sua teoria pudesse ser tachada de afirmar que há coisas universais.

Por fim, pudemos também constatar em nossa tese que Abelardo defende que há algo comum nos três âmbitos ou níveis em que o problema do universal se coloca: no ontológico, há o *status* comum (e não uma *res* comum) presente nos indivíduos; no nível epistemológico, há as concepções comuns, que também não são *res*. Porém, nenhuma dessas duas

comunidades (do *status* e da concepção) é um universal, isto é, apesar de serem comuns, a propriedade de “se predicar de muitos” não lhes é atribuída. Conforme Abelardo, como vimos, essa propriedade pode ser atribuída apenas às palavras (nível semântico). Em nossa tese, portanto, analisamos os argumentos pelos quais Abelardo caracteriza a palavra como sendo portadora de sentido, distinguindo-a do mero som vocal (ao qual Roscelino identificava o universal) e mostrando que seu significado é garantido pelo *status* comum dos indivíduos e pela concepção comum, sem que esses (*status* e concepção) sejam uma *res*.

Glossário de termos técnicos utilizados por Abelardo

Os significados dos termos “matéria”, “forma”, “essência”, “substância”, “natureza”, “propriedade”, “indivíduo” e “coisa” e “*status*” são tratados a seguir, com a finalidade de auxiliar a compreensão desses conceitos na leitura desta tese. No mesmo sentido, é importante também que se tenha em mente, como contexto para a compreensão desses conceitos, o esquema da “árvore” de Porfírio²¹⁶.

- **Coisa:** dos termos aqui tratados, provavelmente é o que tem o significado mais abrangente. Para trata-lo, uma divisão metafísica e ontológica precisa ser notada logo de início: segundo os realistas criticados por Abelardo, na realidade, há coisas comuns ou universais, isto é, que se encontram em mais de um indivíduo. Segundo Abelardo, no entanto, no mundo há apenas coisas singulares ou particulares, isto é, indivíduos. Ademais, o termo “coisa” se refere tanto a indivíduos, como à matéria, à substância, à essência e às formas (acidentes, diferenças, próprios) desses indivíduos. Assim, por vezes, o uso desse termo pode causar estranheza, em contextos em que, por exemplo, se diz que “uma coisa está em uma coisa”²¹⁷, ou seja,

²¹⁶ BOÉCIO, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*. In: ARISTÓTELES. *Aristoteles latinus*. Vol. I, 6 – 7 (Categoriarum Supplementa). Ed. de L. Minio - Paluello & G. Dod. Bruges/Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 9.19-10.15 “Certamente, a substância é, ela própria, um gênero, e sob ela há o corpo, e sob o corpo há o corpo animado, sob o qual há o animal, e sob o animal há o animal racional, sob o qual há o homem, e sob o homem há Sócrates e Platão, que são homens particulares. E, dentre esses, a substância certamente é o mais geral, e por isso é apenas gênero; e o homem é o mais específico, e por isso é apenas espécie. E corpo certamente é espécie de substância, e gênero de corpo animado. E corpo animado certamente é espécie de corpo, e gênero de animal. E animal certamente é espécie de corpo animado, e gênero de racional. E animal racional certamente é espécie de animal, e gênero de homem. E homem certamente é espécie de animal racional, porém não é gênero dos homens particulares, mas espécie apenas. E o que está mais próximo, antes dos indivíduos, é espécie apenas, e não gênero. Portanto, dessa maneira, a substância – visto que é superior, de modo que nada esteja sobre ela – é o <gênero> generalíssimo, assim como o homem – visto que é uma espécie sob a qual não há outra espécie inferior nem algo que pode ser dividido, mas apenas indivíduos (pois Sócrates é indivíduo, Platão é indivíduo) – acaba por ser somente espécie, e última espécie, e, como se diz, a <espécie> especialíssima. E os intermediários serão espécies dos que estão sobre eles, e gêneros dos que abaixo depois deles”; “*Substantia est quidem et ipsa genus, sub hac autem est corpus, sub corpore uero animatum corpus sub quo animal, sub animali uero rationale animal sub quo homo, sub homine uero Socrates et Plato et qui sunt particulares homines. Sed horum, substantia quidem generalissimum est et quod genus sit solum, homo uero specialissimum et quod species solum sit; corpus uero species quidem est substantiae, genus uero corporis animati; et animatum corpus species quidem est corporis, genus uero animalis; animal autem species quidem est corporis animati, genus uero rationalis; sed rationale animal species quidem est animalis, genus autem hominis; homo uero species quidem est rationalis animalis, non autem etiam genus particularium hominum, sed solum species; et omne quod ante indiuidua proximum est, species erit solum, non etiam genus. Quemadmodum igitur substantia quae cum suprema sit, eo quod nihil sit supra eam, genus est generalissimum, sic et homo cum sit species post quam non sit alia inferior species neque aliquid eorum quae possunt dividi sed solum indiuiduorum (indiuiduum enim est Socrates et Plato), species exit sola et ultima species et, ut dictum est, specialissima. Quae uero sunt in medio, eorum quidem quae supra ipsa sunt, erunt species, eorum uero quae post ipsa sunt, genera”.*

²¹⁷ LNPS 515.17-17: “eles sustentam que uma mesma coisa encontra-se essencialmente em muitos, de modo que a mesma está essencialmente presente em uma coisa e em outra, mas afetada por formas diversas”, “*quod eandem rem essentialiter in pluribus ita ponunt ut eadem quae est in hac re, essentialiter sit in illa, diuersis tamen formis affecta*”. LI 18, 10-11: “todas as coisas existentes são distintas em si mesmas e não convergem,

quando se diz que uma forma (um acidente, uma diferença...) está em uma matéria (ou substância). Portanto, a depender do caráter universal ou particular daquilo que o termo “coisa” refere, ele pode significar a essência comum ou a essência particular (que são coisas) e o indivíduo (que é também é coisa). Como exemplo, notemos que a TEM (estudada no capítulo 2 desta tese), refere-se à essência *homem* de Sócrates como uma coisa comum, isto é, presente em Sócrates e em outros homens. Já segundo Abelardo, o termo “coisa” não pode se referir a coisas comuns, mas apenas a particulares, como, por exemplo, à matéria (ou substância) homem de Sócrates ou a Sócrates, o indivíduo. Ademais, o termo “coisa” se refere também àquilo que é concebido pela inteligência de quem ouve uma palavra universal. Esse, por ser geral e dizer respeito a muitos indivíduos, não pode ser uma coisa discreta, que determina uma pessoa. Ademais, o termo “coisa” também se refere ao som vocal da palavra (como tratado em 3.2.1 desta tese). Portanto, os diferentes significados do termo “coisa” estão diretamente relacionados às duas hipóteses que formulamos em nossa tese. Isto é, (a) de que maneira Abelardo demonstra que não há coisas comuns no mundo (capítulos 1 e 2 desta tese), mas apenas coisas particulares, e como estas (coisas particulares), por causa de seu *status* comum (que não é uma coisa), podem ser significadas pelas palavras (universais), e (b) de que maneira aquilo que é concebido pela inteligência (comparado na LI à imagem comum de um leão e na LNPS ao desejo de possuir um castelo de ouro), ainda que não seja uma coisa, garante que a inteligência não seja vazia e que a palavra universal tenha um significado.

- **Essência:** o termo refere àquilo que existe. Novamente, no plano ontológico se dá a divisão notada no verbete anterior: as doutrinas realistas defendem que há essências comuns, isto é, universais, que estão ao mesmo tempo presentes, completa e simultaneamente, em mais de um indivíduo; Abelardo, por sua vez, afirma que há apenas essências singulares ou particulares, isto é, indivíduos completamente distintos uns dos outros. Afinal, conforme Abelardo, tudo o que existe no mundo é particular e distinto (*discretus*), não existe coisa comum alguma. Assim, dizemos, por exemplo, que Sócrates é uma essência, que sua matéria é uma essência (para Abelardo, particular; para os realistas, comum e universal), ou que a sua substância é uma essência (para Abelardo, particular; para os realistas, comum e universal). Daí as doutrinas realistas defenderem que há essências universais, isto é, coisas universais). Ademais, o termo também é usado para referir a formas (isto é, acidentes), como no segundo argumento de Abelardo contra a Teoria da Essência Material (TEM, com este sentido cf.

como foi mostrado, em coisa alguma”; “*omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, conuenirent*”.

1.1.2.2). Afinal, conforme Abelardo, não se pode dizer que no mundo existem acidentes comuns, isto é, que estejam presentes em mais de um indivíduo (da mesma maneira que não se pode dizer que existem substâncias comuns). Portanto, segundo Abelardo, deve-se afirmar que não há essências – sejam elas substâncias, matérias, formas, acidentes ou diferenças – comuns, mas apenas particulares. O termo essência é compreendido como sinônimo de *res* (coisa) e de matéria (pois a substância é apta a receber acidentes, assim como a matéria é apta a receber formas)²¹⁸.

- **Forma:** na maioria das passagens analisadas, Abelardo utiliza o termo como sinônimo de (a) acidentes e diferenças, segundo as *Categorias* de Aristóteles. Assim, o termo “forma” significa aquilo que inere em uma substância ou matéria (isto é, no gênero ou na espécie). Essas formas podem ser diferenciais – isto é, diferenças que produzem outra espécie ao inerirem em um gênero superior (como a *Isagoge* de Porfírio mostra, cf. árvore de Porfírio nota 216) – ou acidentais – ao dar origem a indivíduos, inerindo na espécie especialíssima, ou ao deixar de existir em uma substância, sem acarretar a destruição dela. (Nos capítulos 1 e 2 de nossa tese, o termo “forma” aparece apenas neste sentido indicado em (a)).

Além disso, o termo “forma” é utilizado por Abelardo em outra acepção. Nas passagens em que faz a exegese de certas concepções platônicas – às quais tem acesso por meio de textos de Prisciano e de Boécio (dos textos de Platão, na época de Abelardo, apenas parte do diálogo *Timeu* era conhecida, pela tradução de Calcídio) –, o sentido do termo “forma” é o do *eîdos* platônico, significando portanto uma imagem ou um modelo. Nesse contexto, o termo “forma” é utilizado por Abelardo, podendo referir-se (b) tanto à imagem ou ao modelo que Deus concebe e em que se baseia para criar os indivíduos (tal como nas passagens da LI 22.25-24.31, abordadas em 3.1.5.2.D nesta tese), quanto (c) à imagem concebida pela inteligência do ouvinte que, ao escutar um substantivo comum, tal como “leão”, concebe uma imagem geral, isto é, que diz respeito a vários leões, mas a nenhum em particular (tal como nas passagens da LI 20.15-22.25, abordadas em 3.1.5.2.A-C nesta tese. Em ambas as situações, Abelardo denomina essa imagem “forma”.²¹⁹ Ainda no âmbito da exegese acima mencionada, o termo “forma” também é utilizado como sinônimo de (d) “gênero” e “espécie”. Afinal, quando Deus concebe a forma daquilo que vai ser criado, Ele concebe a imagem ou o modelo do que vai criar. Ao conceber a imagem ou o modelo, Ele

²¹⁸ Nesse sentido, cf. J. Jolivet, Notes de lexicographie abélardienne. In: JOLIVET, J. e RENÉ, L. (eds.). *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIIe siècle*. Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1975a, pp. 531-543.

²¹⁹ Cf., por exemplo, LI 22.15 e LI 22.28-23.1.

concebe a espécie *homem* (com este sentido, cf. LI 22.31-34, tratado em 3..1.5.2.D desta tese) No entanto, note-se que as acepções do termo “forma” em (b), (c) e (d) ocorrem apenas na *Logica “Ingredientibus”*, quando Abelardo trata das concepções produzidas pela inteligência humana e pela inteligência divina, nas passagens relacionadas à exegese referida acima. Nas demais passagens – tais como naquelas em que Abelardo faz críticas às doutrinas realistas analisadas nos capítulos 1 e 2 desta tese – o termo “forma” tem sempre o sentido de “acidente” ou “diferença”, isto é, sentido de cunho aristotélico-porfiriano, conforme indicado aqui em (a).

Finalmente, o termo “forma” pode também significar (d) a aparência, isto é, o aspecto exterior de um indivíduo, aspecto esse que é percebido por meio dos sentidos (tal como na passagem de LI, 29. 11-13, analisado em 3.1.7.1.C desta tese).

- **Indivíduo:** o termo se predica de Sócrates, Platão... isto é, de entes completamente distintos (*discretus*) entre si, que não possuem coisa alguma em comum (indivíduo, etimologicamente, designa aquilo que não pode ser dividido, isto é, aquilo que, numericamente, é um). Para Abelardo, tudo que existe é numericamente um (“*omne quod est, ideo est, quia unum est numero*”, LNPS 528.35). A matéria, essência ou substância de um indivíduo não se encontra senão nele, ela é particular; logicamente, como Abelardo prova, não pode existir matéria, essência ou substância que se encontre em mais de um indivíduo (“*omne quod unum est, unum numero est, id est discretum in propria essentia*” LI 31.3). Dizendo de outra maneira, vale enfatizar que, segundo Abelardo, a substância não passa por um processo de individuação, conforme o qual ela receberia formas (diferenças), descendo os vários “níveis” da “árvore” de Porfírio e tornando-se cada vez menos genérica, até receber acidentes e constituir indivíduos (quando a espécie *homem*, por exemplo, receberia os acidentes de cada um deles). Em termos lógicos, não é possível sustentar que tal processo ocorra, pois se teria também de admitir, como consequência dele, que a substância *animal* de Sócrates e de Brunelo é a mesma, e que ambos são racionais e irracionais (como mostramos em 1.1.2.1 desta tese). Enfim, para Abelardo, no mundo há apenas indivíduos, isto é, coisas particulares, constituídas de matéria e formas particulares ou individuais²²⁰.

²²⁰ Para a concepção ontológica de Abelardo, conforme a qual só há indivíduos no mundo, cf. LI 19.21-29: “Cada um dos homens, distintos uns dos outros, visto que diferem tanto nas próprias essências quanto nas formas (como acima lembramos, ao examinarmos a física das coisas), convergem apenas nisto: são homens. Não digo <que convergem> em homem, já que homem não é senão uma coisa distinta, mas em ser homem. No entanto, ser homem não é homem nem coisa alguma, se atentamente consideramos, assim como não estar em um substrato não é coisa alguma, como também o não receber contrariedade ou o não receber mais e menos

- **Matéria:** o termo significa o que é apto a receber formas. Assim, os gêneros e as espécies²²¹ da “árvore” de Porfírio – do gênero generalíssimo à espécie especialíssima – são matérias aptas a receber formas. O gênero generalíssimo, no entanto, é apenas matéria, pois não possui formas. É também sinônimo de substrato (*subiectum*) e de fundamento (*fundamentum*)²²², que são o suporte para o recebimento de formas. Podemos assim dizer que o termo designa o substrato (*subjectum*, no sentido utilizado em *Categorias* de Aristóteles, cap. 2), isto é, aquilo em que outros itens estão. É importante também notar que “matéria” é sinônimo de “substância” e de “essência”, pois estes termos denominam aquilo que é capaz de receber formas, diferenciais ou acidentais.

- **Natureza:** o termo é utilizado nos textos de Abelardo em três sentidos. O primeiro, corrente e comum, remete às coisas que nascem no mundo, isto é, os animais, as árvores... O segundo sentido, que por vezes surge, é o de constituição física das coisas. Por exemplo, as teorias realistas – afirma Abelardo (capítulos 1 e 2) – depõem contra a natureza das coisas, ao afirmar que há nos seres uma substância universal, uma matéria comum que se encontra presente naqueles que pertencem a um mesmo gênero ou a uma mesma espécie; para Abelardo, só há coisas particulares no mundo, constituídas por matérias e formas particulares.

<não são coisa alguma>; segundo o que, no entanto, todas as substâncias convergem, nos diz Aristóteles”; *“Singuli homines discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis (ut supra meminimus rei physicam inquirentes), in eo tantum conueniunt quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem uel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias conuenire dicit”*; como também LI 13.19-26: “Outros, então, entendendo de maneira diversa a universalidade das coisas (*rerum*) e se aproximando mais do parecer a respeito dela, dizem que cada uma das coisas é diversa em relação às demais, não apenas quanto às <suas> formas, mas também que elas <as coisas> são individualmente (*personaliter*) distintas quanto às suas essências, de tal maneira que aquilo que está em uma <coisa> não está em outra, seja isso matéria ou forma. E se as formas fossem removidas, <as coisas> permaneceriam distintas em suas essências, porque a distinção individual delas <das coisas>, segundo a qual esta <coisa> evidentemente não é aquela, não se dá por meio das formas, mas pela própria diversidade da essência”, *“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 <isto é, res> formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere, quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit sed est per ipsam essentiae diuersitatem”*.

²²¹ Porfírio compara a composição dos indivíduos à de uma estátua, composta por matéria e forma. É nesse sentido que o termo matéria é utilizado por Abelardo, isto é, como substrato de formas diferenciais e acidentais, cf. BOÉCIO, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, p. 18.9-15: “Uma vez as coisas constam de matéria e de forma – ou à semelhança da matéria –, e possuem a constituição da espécie (da mesma maneira que a estátua consta da matéria *bronz*e e de uma forma ou figura), assim também o homem comum e especial, de maneira semelhante, consiste de matéria, isto é, do gênero, e da forma, isto é, a diferença, e este todo, a saber, o animal, racional, mortal, é o homem, da mesma maneira que a estátua acima”. *“Rebus enim ex materia et forma constantibus uel ad similitudinem materiae specieique constitutionem habentibus (quemadmodum statua ex materia est aeris, forma autem figura), sic et homo communis et specialis ex materia quidem similiter consistit genere, ex forma autem differentia, totum autem hoc animal rationale mortale homo est quemadmodum illic statua”*. Para “matéria” e “forma” utilizados neste sentido, cf. LI 23.31.

²²² LI 13.10-15.

Na constituição física dos indivíduos só há elementos particulares. O terceiro sentido do termo é técnico, e é o mais frequente nos textos de que tratamos: natureza aí significa a substância (a matéria) genérica ou específica das coisas, isto é, o gênero ou a espécie de uma coisa (indivíduo)²²³. Nas passagens em que aparece nessa acepção, normalmente é utilizado ao lado do termo “propriedade”, que, por sua vez, aí significa as formas diferenciais ou acidentais que inerm na natureza (substância ou matéria) de um indivíduo²²⁴. É importante frisar que, devido à diferença de concepção sobre a constituição dos indivíduos das teorias (realistas e nominalista) estudadas nesta tese, o termo “natureza” tem um referente distinto segundo cada uma delas. Assim, conforme a Teoria (realista) da *Essentia Materialis* (TEM), “natureza” significa uma matéria ou essência universal, isto é, uma *res* comum que se encontra em vários indivíduos; já conforme a Teoria (realista) da *Indifferentia-Collectio* e a Teoria da *Indifferentia-Conuenientia* (TICL e TICV), “natureza” refere a uma indiferença entre os indivíduos; e, segundo a Teoria Nominalista de Abelardo (TNA), refere ao *status* dos indivíduos²²⁵. O *status* dos indivíduos, em TNA, é a natureza (comum) deles.

- **Propriedade:** termo usado para referir a uma propriedade substancial, acidental ou diferencial de uma coisa ou um indivíduo, isto é, a algo que se percebe em decorrência de sua substância, de um de seus acidentes ou de uma de suas diferenças. Por exemplo, uma coisa é percebida e nela as propriedades de homem (substância), branco (acidente), racional (diferença); ou, ainda, as propriedades de universal ou de singular²²⁶. Além disso, o *status* do indivíduo também pode ser dito uma propriedade. Pois um indivíduo é dito branco porque tem a propriedade de *ser branco* (um de seus *status*), assim como um indivíduo é dito homem porque tem a propriedade de *ser homem*. Ademais, o termo “propriedade” é sinônimo de “natureza” (tal como na LI 23.22, analisado em 3.1.5.2.D desta tese), pois dizemos que uma coisa tem a natureza *animal* porque percebemos nela a propriedade *animal*. Ademais, o termo às vezes é usado em sentido mais restrito, como sinônimo de próprio das *Categorias* de Aristóteles, isto é, aquilo que diz respeito a algo determinado, que é possuído apenas por

²²³ LI 515.19-23: “Por exemplo, animal – isto é, a natureza, a substância animada sensível – está em Sócrates, em Brunelo e em outros, de modo que a mesma coisa que está em Sócrates – e que se tornou Sócrates por meio das formas que lhe advieram – se encontra também, toda e essencialmente, em Brunelo” “*Verbi gratia ut animal, natura scilicet substantia animata sensibilis, ita est in Socrate et Brunello et in aliis, quod eadem quae est in Socrate et per aduenientes formas effecta est Socrates, et essentialiter tota est in Brunello*” LI 14.1-6; LI 518.15-16 “alguns convergirem em alguma natureza, isto é, serem semelhantes na medida em que são corpos ou animais”; “*quaedam in aliqua convenire natura, idest similia esse, ut in eo quod corpora sunt vel animalia*”.

²²⁴ Para o primeiro e segundo sentido cf. GILSON, É. *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Segunda edição revista e aumentada. Payot, Paris 1944, p. 283: “Par ‘physique’, Abélard veut dire la nature des corps physiques”.

²²⁵ Quando introduzirmos essas teorias, abordaremos a razão de atribuir esses nomes a elas.

²²⁶ LNPS 521.23

alguns, ou que não é possuído pelos demais (tal como é próprio da substância *não estar em um sujeito*; isso se predica só dela).

- **Status**: o termo se refere àquilo em que coisas ou indivíduos distintos se encontram ou convergem. Isto é, o termo “*status*” se refere àquilo que há de comum em dois (ou mais) indivíduos distintos. Dito de outra maneira, se refere àquilo em que dois indivíduos completamente distintos essencialmente (duas entidades discretas) se encontram ou convergem. Em nossa tese, expomos que o *status* desempenha na teoria de Abelardo um papel equivalente ao que a coisa (*res*) comum desempenha nas teorias realistas. Afinal, segundo as teorias realistas analisadas nesta tese, os indivíduos convergem em uma coisa (*res*), isto é, acaba por haver uma coisa comum neles presente. É importante também notar que, nos textos analisados nesta tese, o termo “*status*” tem dois referentes distintos. O primeiro é apresentado quando tratamos da teoria da indiferença *convenientia* (TICV) na *Logica “Nostrorum petitioni sociorum”* (LNPS) (analisado em 2.2 desta tese); o segundo, quando tratamos a teoria nominalista de Abelardo (TNA) (em 3.1.5.1 e 3.2.5.2 desta tese). Para uma distinção entre os dois usos e sentidos do termo, cf. 3.1.5.1 (e) desta tese, “O *status* segundo TNA e segundo TICV”.

- **Substância**: o termo é entendido conforme Aristóteles define a substância no capítulo V das *Categorias*. Nesse sentido, porém, segundo Abelardo, não haveria no mundo senão substâncias primeiras, isto é, indivíduos particulares compostos por matéria e forma. (Substâncias segundas seriam comuns ou universais, o que para Abelardo é absurdo, pois não poderia haver no mundo substâncias universais comuns a vários indivíduos, como foi demonstrado contra as doutrinas realistas). Por outro lado, os realistas, como os que defendem a TEM, entendem que há substâncias comuns no mundo. A substância *homem* de Sócrates, por exemplo, segundo eles, seria comum a todos os homens. Para Abelardo, no entanto, ela não poderia ser senão particular e própria de Sócrates, distinta das dos demais indivíduos. Ademais, deve-se entender cada “nível” da “árvore” de Porfírio (corpo, animal, homem, Sócrates, Platão) como uma substância, apta a receber formas (diferenciais ou acidentais), e dar origem a outras substâncias (espécies ou indivíduos). Assim, corpo, animal e homem são substâncias e, uma vez que dizem respeito ao gênero e espécie dos indivíduos, são denominadas “naturezas” deles (nesse uso, o termo “substância” é comumente usado ao lado do termo “propriedade”, que denomina as formas, isto é, os acidentes e as diferenças dos indivíduos).

Bibliografia

1. Fontes.

ABELARDO, P. *Abélard, Du Bien Suprême (Theologia Summi boni)*. Trad., introd. e notas de Jean Jollivet. Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1978. (Cahiers d'études médiévales IV).

_____. Abélard et les universaux: édition et traduction du début de la *Logica 'Ingredientibus': Super Porphyrium*. Ed., trad. e coment. de C. Lafleur, com a colaboração de J. Carrier. *Laval théologique et philosophique*. Québec, Université Laval, Vol. 68, 1, 2012, pp. 129-210.

_____. *Collationes*. Ed. e trad. de J. Marenbon e G. Orlandi. Oxford, Clarendon Press, 2001.

_____. *Des intellections*. Ed., trad. e coment. de P. Morin. Paris, Vrin. 1994.

_____. *Dialectica*. Ed., trad. e intr. de De RIJK, L. M. Assen, Van Gorcum, 1956

_____. From the "Glosses on Porphyry" in His *Logica 'ingredientibus'*, tradução parcial das glosas sobre Porfírio da *Logica 'ingredientibus'*. In : SPADE, P. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*. Indianapolis, Hackett, 1994, pp. 26-56.

_____. Glosses in *Peri hermeneias*, ed., trad. parcial e coment. das glosas de Abelardo ao *Peri hermeneias* de Aristóteles. In: ARENS, H. *Aristotle's Theory of Language and Its Tradition, Texts from 500 to 1750*. Amsterdam, Benjamins, 1984, pp. 231-338.

- _____. *Glossae secundum uocales*. In: OTTOVIANO, C. (ed.), *Testi medioevali inediti. Alcuino, Avendanth, Raterio, S. Anselmo, Abelardo, Incertus auctor*. (Fontes Ambrosiani, 3). Olschki, Firenze, 1933, pp. 93-207.
- _____. *Glossae super Peri hermeneias*. Ed., introd. e notas de Klaus Jacobi & Christian Strub. Turnhout, Brepols, 2010. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 206).
- _____. *Historia calamitatum*, texto crítico com uma introdução, publicado por J. Monfrin, Paris, Vrin, 1959.
- _____. La première critique du réalisme, tradução parcial do comentário à *Isagoge* da *Lógica 'ingredientibus'* de J. Jolivet. In: JOLIVET, J. *Abélard ou la philosophie dans le langage*, nova edição, revista e corrigida. Paris: Segher, pp.125-138, 1994.
- _____. *Lógica para principiantes*. Trad. parcial da *Logica 'ingredientibus'* por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª. edição. São Paulo, Ed. Unesp, 2005.
- _____. *Opera Theologica. Vol. II: Theologia "Christiana", Theologia "Scholarium, Recensiones breviores*. BUYTAERT, E. M. (ed.). Turnhout, Brepols, 1969. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 12).
- _____. *Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica "Ingredientibus": 1. Die Glossen zu Porphyrius, 2. Die Glossen zu den Kategorien, 3. Die Glossen zu Periermenias; II. Die Logica "Nostrorum Petitioni Sociorum": Die Glossen zu Porphyrius*. GEYER, B. (ed.). Münster, Aschendorff, 1919-1927. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 21,1-4).
- _____. *Logica "Ingredientibus" e Logica "Nostrorum petitioni sociorum"*. Edição crítica de IWAKUMA, Y., não publicada.

BOÉCIO. Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'exposé sur les universaux chez Boèce dans son Second commentaire sur l'‘Isagoge’ de Porphyre. Ed., trad. e coment. de C. Lafleur, com a colaboração de J. Carrier. *Laval théologique et philosophique*. Québec, Université Laval, Vol. 68, 1, 2012, pp. 35-89.

_____. *Anicii Manlii Seuerini Boetii commentarii in librum Aristotelis PERI ERMHNEIAS*. Pars prior et posterior. Ed. de Carolus Meiser. Leipzig, Teubener, 1880.

_____. *Aristotelis liber de decem praedicamentis. Translatio Boethii*. In: ARISTÓTELES, *Aristoteles Latinus*. Vol. I, 1 – 5 (Categoriae vel Praedicamenta). Ed. de L. Minio-Paluello, G. Dod. Bruges/Paris, Desclée De Brouwer, 1961, pp. 1 – 41. (Corpus philosophorum Medii Aevi Academiaram Consociatarum auspiciis et consilio editum).

_____. *Aristotelis liber Periermeneias. Translatio Boethii*. In: ARISTÓTELES, *Aristoteles Latinus*. Vol. II, 1 – 2 (De Interpretatione vel Periermenias). Ed. de L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1965, pp. 1 – 38. (Corpus philosophorum Medii Aevi Academiaram Consociatarum auspiciis et consilio editum).

_____. *De differentis topicis libri quattuor*. In: _____. *Opera Omnia*, Tomus posterior, Vol. LXIV. Ed. de J.-P. Migne. Reimpressão. Turnhout: Brepols, 1997, cols. 1173-1216 (Patrologia de J.-P. Migne, série latina, tomo LXIV)

_____. *De divisione*. Ed., trad. e coment. de J. Magee. Leiden, E. J. Brill, 1998.

_____. *In Categorias Aristotelis libri quatuor*. In: _____. *Opera Omnia*, Tomus posterior, Vol. LXIV. Ed. de J.-P. Migne. Reimpressão. Turnhout: Brepols, 1997, cols. 159-294. (Patrologia de J.-P. Migne, série latina, tomo LXIV)

_____. *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*. Edição de Samuel Brandt. Leipzig, G. Freytag, 1906.

_____. *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*. In: ARISTÓTELES. *Aristoteles latinus*. Vol. I, 6 - 7 (Categoriarum Supplementa). Ed. de L. Minio - Paluello & G. Dod. Bruges/Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 1 - 31. (Corpus philosophorum Medii Aevi Academicarum Consociatarum auspiciis et consilio editum).

GUILHERME DE CHAMPEAUX. *Sententiae*. In: LOTTIN, D. O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, tomo V. Gembroux, J. Duculot, 1959, pp. 190-227.

ADELARDO DE BATH. *De eodem et diverso*. Ed. H. Willener. Münster, 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 4, 1).

VALTER DE MORTAGNE. Notice sur le numéro 17813 des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale : “Quoniam de generali”, ed. e comentário de B. Hauréau. *Notices et extraits de manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*. Paris, l'Institut National de France/Imprimerie Nationale, Tomo XXXI, 2a. parte, 1886, pp. 195-221.

_____. “Quoniam de generali”. Tradução de P. King. In: KING, P. *Peter Abailard and the Problem of Universals*, tese de doutorado, 2 vols., Princeton University, 1982, vol. II, pp. 128 - 142.

_____. Two Anonymous Twelfth-Century Tracts on Universals. Edição do tratado “Quoniam de generali” por J. Dijs. *Vivarium* 28, 1990, pp. 85-117 (93-113).

P17. Edição crítica de manuscrito anônimo de um comentário à *Isagoge* de Porfírio (numeração de J. Marenbon, In: *Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, before c. 1150 A.D.*). IWAKUMA, Y. (ed.), não publicada.

PLATÃO, *Mênon*. Trad. de Maura Iglesias. Rio de Janeiro, PUC-Rio e Loyola, 2001.

PORFÍRIO. *Introduction*. Trad., introd. e coment. de Jonathan Barnes. Oxford, Clarendon Press, 2003.

_____. *Isagoge*. Ed. e trad. de Alain de Libera e Philippe Segonds. Paris, Vrin, 1998.

PRISCIANO. *Institutionum grammaticarum libri XVIII*. Ed. M. Hertz, 2 vols. Teubner, Leipzig 1855-1859 (Grammatici latini, 2-3).

PSEUDO-JOSCELINO. *De generibus et speciebus*. Ed. e tradução de P. King. In: KING, P. *Peter Abailard and the Problem of Universals*, tese de doutorado, 2 vols., Princeton University, 1982, vol. II, pp. 143-212.

JOÃO DE SALISBURY. *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Metalogicon Libri IIII*. Edição de C. Webb. Oxford, Clarendon, 1929.

_____. *Metalogicon*. Apresentação, trad., cronologia, índice e notas de F. Lejeune. Laval/Paris, Presses de l'Université de Laval/Vrin, 2009.

2. Literatura Crítica

ARLIG, A. W. *A Study in Early Medieval Mereology: Boethius, Abelard, and Pseudo-Joscelin*. Tese de doutorado. Columbus, Ohio State University, 2005.

_____. Is There a Medieval Mereology? In: M. Cameron e J. Marenbon (eds.). *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500–1500*. Leiden, Brill, 2011, pp. 161-189.

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M. T. *La logica di Abelardo*. 2a ed., La Nuova Italia, Firenze, 1969.

_____. La relation entre logique, physique et théologie. In: Buytaert, E. M. (ed.). *Peter Abelard, Proceedings of the International Conference: Louvain, May 10-12, 1971*. Leuven, Leuven University Press, 1974, pp. 153-163.

_____. *Introduzione a Abelardo*, 2a. edição revisada. Bari, Laterza, 1988.

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M. T e PARODI, M. *Storia della Filosofia Medievale*. Bari, Editori Laterza, 1998.

BERTELLONI, F. “Pars destruens”. Las críticas de Abelardo al realismo en la primera parte de la Logica “Ingredientibus”. *Patristica et Mediaevalia*, 7, 1986, pp. 49-64.

_____. “Pars construens”. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la Logica “Ingredientibus” (1ª. parte)”. *Patristica et Mediaevalia*, 8, 1987, pp. 39-60.

- _____. “Pars construens”. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la Logica “Ingredientibus” (2ª. parte)”. *Patristica et Mediaevalia*, 9, 1988, pp. 3-25.
- _____. “Status quod non est res”: Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo”. *Mediaevalia, Textos e Estudos*, 7-8, 1995, pp. 153-175.
- BOLER, J. F. Abailard and the Problem of Universals. *Journal of the History of Philosophy* 1, 1963, pp. 37-52.
- BROWER, J. E. *Medieval Theories of Relations before Aquinas: 'Categories' commentaries, A.D. 510-1250 (Aristotle, Boethius, Peter Abelard, Saint Albertus Magnus)*. Tese de doutorado. Iowa, The University of Iowa, 1996.
- _____. Abelard's Theory of Relations: Reductionism and the Aristotelian Tradition. *Review of Metaphysics* 51, 1998, pp. 605-631.
- BROWER, J. e GUILFOY, K., (eds.). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- CAMERON, M. Logica Vetus. In: Stephen Read & Catarina Dutilh Novaes (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*. Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2016, pp. 195-219.
- COMPAYRÉ, G. *Abelard and the Origin and Early History of Universities*. Nova Iorque, Charles Scribner's sons, 1902.

- CHENU, M.-D. The Platonisms of the Twelfth Century. In: TAYLOR, J. e LITTLE, L. K. (eds.). *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*. Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 49-98.
- De LIBERA, A. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1996.
- _____. *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris. Aubier, 1999.
- De RIJK, L. M. The Semantical Impact of Abailard's Solution of the Problem of Universals. In: RUDOLF, T. (ed.). *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung. Conference at the Trierer Theologischen Fakultät in Trier (18 April 1979)*. Trier, Paulinus-Verlag, 1980, pp. 139-151.
- _____. Abailard's Semantic Views in the Light of Later Developments. In: BRAAKHUIS, H. A. G., KNEEPKENS, C. H. e RIJK, L. M (eds.). *English Logic and Semantic from the End of the 12th Century to the Time of Ockham and Burleigh. Acts of the 4th European Symposium of Medieval Logic and Semantics*. Leiden-Nijmegen, 23-27 April 1979. Nijmegen, Ingenium Publishers, 1981, pp. 1-58.
- _____. Martin M. Tweedale on Abailard: Some Criticisms of a Fascinating Venture. *Vivarium* 23, 1985, pp. 81-97.
- EBBESEN, S. What One Must Have an Opinion About. *Vivarium*, 30, 1992, p. 62-79.
- ERISMANN, C. *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*. Paris, Vrin, 2011.
- _____. The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin. *Traditio*, 63, 2008, pp. 277-305.

- ESTEVIÃO, J. C. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo, Discurso Editoria-Paulus, 2015.
- FREDDOSO, Alfred J. Abailard on Collective Realism. *Journal of Philosophy*, 75, 1978, pp. 527-538.
- GILSON, É. *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Segunda edição revista e aumentada. Payot, Paris 1944.
- GRACIA, J. E. *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*. Munich, Philosophia Verlag, 1984.
- _____. "Metaphysical, Epistemological, and Linguistic Approaches to Universals: Porphyry, Boethius, and Abailard," in R. E. Houser, (ed.). *Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*. Houston, University of Saint Thomas, 2000, pp. 1-24.
- GREGORY, T. Abélard et Platon. In: BUYTAERT, E. M. (ed.). *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference: Louvain, May 10-12, 1971*. Leuven, University Press, 1974, pp. 38-64.
- GUILFOY, K. *Abelard's Theory of the Proposition*. Tese de doutorado. Seattle, University of Washington, 1999.
- HAMELIN, G. Do realismo moderado ao realismo extremo em Platão. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. III/2, 2009, pp. 1-13.
- _____. Influência estoica na concepção de "status" e "dictum" como "quasi res" (ὡσανεὶ τινά) em Aberlardo. *Philosophos Revista de Filosofia*, 16/1, 2011, pp. 63-88.

- _____. “Signum, intellectus et significatio”: o limite da linguagem e a passagem necessária pela mente em Abelardo. In: Marco Aurélio Oliveira da Silva. (ed.). *Linguagem e verdade na filosofia medieval*. Salvador, Quarteto, 2013, pp. 93-108.
- HAMELIN, G. e MAIA, D. L. S. Nominalism and Semantics in Abelard and Ockham. *Logica Universalis*, 9/2, 2015, pp. 155-180.
- HENRY, P. D. Master Peter's Mereology. In: BURSILL-HALL, G. L., EBBESEN, S. e KOERNER, K. (eds.). *De Ortu Grammaticae. Studies in Medieval Grammar and Linguistic Theory in Memory of Jan Pinborg*. Amsterdam, J. Benjamin, 1990, pp. 99-115.
- _____. *Medieval Mereology*. Amsterdam/Philadelphia, Grüner, 1991.
- IWAKUMA, Y. “Vocales” or Early Nominalists. *Traditio*, 47, 1992, pp. 37-111.
- _____. Twelfth-Century Nominales. The posthumous School of Peter Abelard. *Vivarium*, 30, 1992, pp. 97-109.
- _____. “Nominalia”. *Didascalía*, 1, 1995, pp. 47-88.
- _____. The Realism of Anselm and His Contemporaries. In: LUSCOMBE, D. E. e EVANS, G. R. (eds.). *Anselm Aosta, Bec and Canterbury: Papers in Commemoration of the nine-hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, pp. 120-135.
- _____. Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XIIe siècle : une étude préliminaire. In: BIARD, J. (ed.). *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*. Paris, Vrin, 1999, pp. 93-123.

- _____. William of Champeaux on Aristotle's *Categories*. In: BIARD, J. e ROSIER-CATACH, I. (eds.). *La Tradition Médiévale Des Catégories (XIIe-XVe Siècles)*. Leuven, Éditions Peeters, 2003, pp. 313-328.
- JACOBI, K. Abelard and Frege: the Semantics of Words and Propositions. In: ABRUSCI, M. CASARI, E. e MUGNAI, M. (eds.). *Atti del convegno internazionale di storia della logica*. Bologna, CLUEB, 1983, pp. 81-96.
- _____. Philosophy of Language. In: BROWER, J. E. e GUILFOY, K. (eds.). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 126-157.
- JOLIVET, J. Éléments du concept de nature chez Abélard. In: *La filosofia dela natura nel Medioevo, Atti del III Congresso internazionale di filosofia medioevale*. Milão, Vita e Pensiero, 1966, pp. 297-304.
- _____. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Paris, Seghers, 1969.
- _____. Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les Nominalistes du XIVe siècle. In: BUYTAERT, E. M. (ed.). *Peter Abelard, Proceedings of the International Conference: Louvain, May 10-12, 1971*. Leuven, Leuven University Press, 1974, pp. 163-178.
- _____. Notes de lexicographie abélardienne. In: JOLIVET, J. e RENÉ, L. (eds.). *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*. Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1975a, pp. 531-543.
- _____. Vues médiévales sur les paronymes. *Revue Internationale de Philosophie*, 113, 1975b, pp. 222-242.

- _____. Éléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l'ontologie au Moyen Âge. In: BECKMANN, J. P. e WOLFGANG, K. (eds.). *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale. 29 de agosto – 3 de setembro de 1977, Bonn. Berlin, Walter de Gruyter, 1981, pp. 135-164
- _____. Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre. In: *Abélard. Le "Dialogue", la philosophie de la logique*. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 Novembre 1979. Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1981a, p. 31-54.
- _____. Non-réalisme et Platonisme chez Abélard: Essai d'interprétation. In: JOLIVET, J. (ed.). *Abélard en son temps : Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 Mai 1979)*. Paris, Les Belles Lettres, 1981b, pp. 175-195.
- _____. *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris, Vrin, 1969.
- _____. *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*. Coletânea de artigos (1963-1985). Paris, Vrin, 1987.
- _____. Pierre Abélard et son école. In: GUTTORM, F. (ed.). *Contemporary Philosophy, Vol. 6.1: Philosophy and Science in the Middle Ages*. Amsterdam, Kluwer, 1990, pp. 97-104.
- _____. Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1992, pp. 111-155.
- _____. Note sur le "non-réalisme" d'Abélard. In: GILL, S. H. et MANETTI, G. *Signs and Signification, Vol. I*. New Delhi, Bahri Publications, 1999a, pp. 7-15.

- _____. Sur les prédicables et les catégories chez Abélard. In: BIARD, J. *Langage, sciences, philosophie au XIIIe siècle*. Paris, Vrin, 1999b, pp. 165-175.
- _____. À propos d'une critique abélardienne du réalisme. In: JOLIVET, J. e HABRIAS, H. (eds.). *Pierre Abélard, Colloque international de Nantes, Conférence internationale "Pierre Abélard, à l'aube des universités"*, 3-4 octobre 2001, Nantes. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 109-118.
- KING, P. *Peter Abailard and the Problem of Universals in the Twelfth Century*. Tese de doutorado, 2 vols., Princeton, Princeton University, 1982.
- _____. The Problem of Individuation in the Middle Ages. *Theoria*, 66, 2000, pp. 159-184.
- _____. Metaphysics. In: BROWER, J. E. e GUILFOY, K. (eds.). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 65-125.
- _____. Abelard's Answers to Porphyry. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, XVIII, 2007, pp. 249-270.
- _____. Abelard on Mental Language. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81, 2007, pp. 169-187.
- KLUGE, H. H. W. Roscelin and the Medieval Problem of Universals. *Journal of the History of Philosophy*, XIV, 1976, pp. 404-414.
- KRETZMANN, N. The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard. In: BROWN, R. L. e CONSTABLE, G. (eds.). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 488-511.

KRETZMANN, N., KENNY, A. e PINBORG, J. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

KÜNG, G. Abélard et les vues actuelles sur les universaux. In: *Abélard: Le "Dialogue". La philosophie de la logique. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 novembre 1979*. Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1981, pp. 99-118.

LAFLEUR, C. e CARRIER, J. Abélard et les universaux: édition et traduction du début de la *Logica 'Ingredientibus': Super Porphyrium*. Ed., trad. e coment. de C. Lafleur, com a colaboração de J. Carrier. *Laval théologique et philosophique*. Québec, Université Laval, Vol. 68, 1, 2012, pp. 129-210.

_____. Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la *Logica "Ingredientibus": Super Porphyrium* d'Abélard. *Laval théologique et philosophique*, 68, 1, 2012. pp. 91-128.

_____. Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'exposé sur les universaux chez Boèce dans son *Second commentaire sur l'"Isagoge" de Porphyre*. *Laval théologique et philosophique*, 68, 1, 2012, pp. 35-89.

LEITE JUNIOR, P. O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

LEJEUNE, F. Pierre Abélard et Jean de Salisbury: *Metalogicon* II, 10. In: JOLIVET, J. e HABRIAS, H. (eds.). *Pierre Abélard, Colloque international de Nantes*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 63-76.

LUSCOMBE, D. E. *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*. Cambridge/England/New York, Cambridge University Press, 1969

- _____. *Peter Abelard*. London, Historical Association, 1979.
- _____. St. Anselm and Abelard. *Anselm Studies. An Occasional Journal*, 1, 1983, pp. 207-229.
- _____. Peter Abelard. In: DRONKE, P. (ed.). *A history of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 279-307.
- _____. The School of Peter Abelard Revisited. *Vivarium*, 30, 1992, pp. 127-138.
- MAIOLI, B. *Gli universalli*, Roma, Bulzoni editori, 1974.
- MALONEY, C. J. Abailard's Theory of Universals. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23, 1982, pp. 27-38.
- MARENBOON, J. Aristotle's Categories and the Problems of Essence and the Universals: Sources for Early Medieval Philosophy. In: _____. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 12-29.
- _____. Abelard, "Ens" and Unity, *Topoi*, 11, 1992a, pp. 149-158.
- _____. Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the Categories from the Earlier Twelfth Century. *Vivarium*, 30, 1992b, pp. 51-61.
- _____. Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, before c. 1150 A.D. In: BURNETT, C. (ed.). *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*. London, The Warburg Institute/University of London, 1993, pp. 77-127.
- _____. The Platonisms of Peter Abelard. In: BENAKIS, L. G. (ed.). *Néoplatonisme et philosophie médiévale*. Atas do Colóquio internacional de Corfu, 6-8 de outubro de

1995, organizado pela Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale.

Turnhout, Brepols, 1997a, pp. 109-129.

_____. Glosses and Commentaries on the *Categories* and *De Interpretatione* before Abelard. In: FRIED, J. (ed.). *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert.* Munique, Oldenbourg, 1997b, pp. 21-49.

_____. *The Philosophy of Peter Abelard.* Cambridge, Cambridge University Press, 1997c.

_____. The Twelfth Century. In: _____ (ed.). *Routledge History of Philosophy, Volume III: Medieval Philosophy.* Nova Iorque, Routledge, 1998, pp. 150-187.

_____. The Rediscovery of Peter Abelard's Philosophy, *Journal of the History of Philosophy*, 44, 2006, pp. 331-351.

_____. Abelard's Changing Thoughts on Sameness and Difference in Logic and Theology. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81, 2007, pp. 229-250.

_____. Was Abelard a Trope Theorist ?. In: ERISMANN, C e SCHNIEWIND, A. (eds.). *Compléments de Substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera.* Paris, Vrin, 2008, pp. 85-101.

_____. Abelard's Theory of Universals. In: GUIGON, G. e RODRIGUES-PEREYRA, G. (eds.). *Nominalism about Properties: New Essays.* New York/London. Routledge, 2015, pp. 62-98.

- MARTIN, C. Imposition and Essence: What's New In Abaelard's Theory of Meaning? In: C. Burnett & T. Shimizu eds., *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*. Turnhout, Brepols, 2009, pp. 173-214.
- MEWS, C. A Neglected Gloss on the *Isagoge* by Peter Abelard. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31, 1984, pp. 35-55.
- _____. On Dating the Works of Peter Abelard. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 60, 1986, pp. 73-134.
- _____. Aspects of the Evolution of Peter Abaelard's Thought on Signification and Predication. In: JOLIVET, J. e LIBERA, A. de (eds.). *Gilbert de Poitiers et ses Contemporains. Aux Origines de la "Logica Modernorum"*. Atas do sétimo Symposium Européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales. Poitiers, 17-22 junho de 1985. Napoli, Bibliopolis, 1987, pp. 15-41.
- _____. St. Anselm and Roscelin: Some New Texts and Their Implications, I: The "De incarnatione verbi" and the "Disputatio inter christianum et gentilem". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 58, 1991, pp. 55-98.
- _____. Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne. *Vivarium*, 30, 1992, pp. 4-33.
- _____. The Trinitarian Doctrine of Roscelin of Compiègne and its Influence: Twelfth-Century Nominalism and Theology Re-Considered. In: LIBERA, A. de, ELAMRANI-JAMAL, A. e GALONNIER, A. (eds.). *Langages et philosophie: Hommage à Jean Jolivet*. Paris, Vrin, 1997, pp. 347-367.

- _____. St. Anselm and Roscelin of Compiègne: Some New Texts and Their Implications, II: A Vocalist Essay on the Trinity and Intellectual Debate c. 1080-1120. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 65, 1998, pp. 39-90.
- NORMORE, C. G. The Tradition of Mediaeval Nominalism. In: WIPPEL, J. F. (ed.). *Studies in Medieval Philosophy. Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, no. 17, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1987, pp. 201-217.
- _____. Abelard and the School of the Nominales. *Vivarium*, 30, 1992, pp. 80-96.
- _____. Abelard's Stoicism and its Consequences. In: STRANGE, K. S. e ZUPKO, J. (eds.). *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 132-147.
- PANACCIO, C. Le Nominalisme au XIIe siècle. In: GILL, H. S. e MANETTI, G. (eds.). *Signs and signification, Vol. 1*. New Delhi, Bahri Publications, 1999, pp. 17-33.
- _____. Medieval Metaphysics I, The Problem of Universals. In: LE POIDEVIN, R., SIMONS, P., MCGONIGAL, A. e CAMERON, R. P. (eds.). *The Routledge Companion to Metaphysics*. New York, Routledge, 2009, pp. 48-57.
- _____. (ed.). *Le nominalisme. Ontologie, langage et connaissance*. Paris, Vrin, 2012.
- PICAVET, F. *Roscelin: philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, Paris, Alcan, 1911.
- PINZANI, R. *The logical grammar of Abelard*. Dordrecht, Kluwer, 2003.
- ROSIER-CATACH, I. La notion de *translatio*, le principe de compositionnalité et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard. In: BIARD, J. (ed.). *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*. Paris, Vrin, 1999, pp. 125-164.

_____. The *Glosulae in Priscianum* and its tradition. In: McLELLAND, N. e LINN, A. (eds.). *Flores Grammaticae. Essays in Memory of Vivien Law*. Münster, Nodus Publikationen, 2005, pp. 81-99.

_____. Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: the Discussions in the *Glosulae in Priscianum*, the *Notae Dunelmenses*, William of Champeaux and Abelard?. *Vivarium*, 45, 2007, pp. 219-237.

_____. Les controverses-grammaticales sur la signification des paronymes au début du douzième siècle. In: ERISMANN, C. e SCHNIEWIND, A. (eds.). *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles, offertes à Alain de Libera*. Paris, Vrin, 2008, pp. 103-125.

_____. Les *Glosulae in Priscianum*: sémantique et universaux. *Documenti e studi per la storia della filosofia medievale*, XIX, 2008, pp. 123-177.

_____. Les *Glosulae* sur Priscien et les interactions entre grammaire et logique au tournant des XIe/XIIe siècles. In: BARATIN, M., COLOMBAT, B. e HOLTZ, L. (eds.). *Transmission et refondation de la grammaire, de l'Antiquité aux Modernes*. Turnhout, Brepols, 2009, pp. 489-501.

_____. Understanding as Attending. Semantics, Psychology and Ontology in Peter Abelard. In: *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*. PELLETIER, J. e ROQUES, M. (eds.). Springer, 2017, pp. 249-274.

SAVIAN FILHO, J. *Metafísica do ser em Bóecio*. São Paulo, Loyola, 2008.

SHIMIZU, T. From Vocalism to Nominalism: Progression in Abaelard's Theory of Signification. *Didascalía*, 1, 1995, pp. 15-46.

_____. Words and Concepts in Anselm and Abelard. In: BIARD, J. (ed.). *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*. Paris, Vrin, 1999, pp. 177-197.

_____. The Place of *Intellectus* in the Theory of Signification by Abelard and *Ars Meliduna*". In: PACHECO, M. C. e MEIRINHOS, J. F. (eds.). *Intelecto e imaginação na filosofia medieval. Atas do XIe Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31 de agosto de 2002*. Turnhout, Brepols, 2006, pp. 927-939.

_____. Word and *Esse* in Anselm and Abelard. In: GASPER, G. E. M. e KOHLENBERGER, H. (eds.). *Anselm and Abelard. Investigations and juxtapositions*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2006, pp. 179-195.

SPADE, P. V. A Survey of Mediaeval Philosophy. Versão 2.0, não publicada, 1985.

_____. *History of the Problem of Universals in the Middle Ages. Notes and Texts*. Não publicado, 1989 (disponível em: <http://pvspade.com/Logic/docs/univers.pdf>).

SPRUYT, J. Twelfth-Century Glosses on *Categories*. In: BIARD, J. e ROSIER-CATACH, I. (eds.). *La Tradition Médiévale des Catégories (XIIe-XVe siècles)*. Louvain, Éditions Peeters, 2003, pp. 329-346.

TARLAZZI, C. *Il secondo realismo del XII secolo: Gualtiero di Mortagne e la teoria dell'individuum*. Tese de doutorado, em cotutela com a Université Paris Sorbonne – Paris IV. Padova, Università degli Studi di Padova, 2013.

_____. "Iam Corpus" or "Non Corpus"? On Abelard's First Argument Against Material Essence Realism in the *Logica "Ingredientibus"*. *Vivarium*, 52, 2014, pp. 1-22.

_____. (2017). Individuals as Universals: Audacious Views in Early Twelfth-Century Realism. *Journal of the History of Philosophy*, 55(4). Em https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/261137/Tarlazzi-2016-Journal_of_the_History_of_Philosophy-AM.pdf?sequence=1&isAllowed=y (consultado em janeiro de 2020).

THOMPSON, A. The Debate on Universals before Peter Abelard. *Journal of the History of Philosophy*, 33, 1995, pp. 409-429.

TWEEDALE, M. M. Abailard and Non-Things. *Journal of the History of Philosophy*, 5, 1967, pp. 329-342.

_____. *Abailard on Universals*. Amsterdam - New York - Oxford, North-Holland Publishing Company, 1976.

_____. Abailard and Ockham: Contrasting Defences of Nominalism. *Theoria*, 46, 1980, pp. 106-122.

_____. Abelard and the Culmination of the Old Logic. In: KRETZMANN, N., KENNY, A. e PINBORG, J. (eds.) *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 143-157, 1982.

_____. Reply to Professor de Rijk's 'Martin M. Tweedale on Abailard: some criticisms of a fascinating venture'. *Vivarium*, 25, 1987, pp. 3-22.

VANNI-ROVIGHI, S. Intentionnel et universel chez Abélard. In: *Abélard: Le "Dialogue". La philosophie de la logique, Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 novembre 1979*. Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1981, pp. 21-28.

- VIGNAUX, P. Nominalisme: I. Le nominalisme au XIIe siècle. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique* (sigle: DTC), tomo XI, 1a. partre. Paris, 1931, col. 711-733.
- WADE, F. Abelard and Individuality. In: WILPERT, P. (ed.). *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des 2. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. August-6. September 1961*. Berlin, Walter de Gruyter, 1963, pp. 165-171 (Miscellanea mediaevalia, vol. II).
- WENIN, C. La signification des universaux chez Abélard. *Revue Philosophique de Louvain*, 80, 1982, pp. 414-448.
- _____. État d'homme et nature d'homme chez Pierre Abélard. In: MOUTSOPOULOS, E. (ed.). *Méthexis. Études néoplatoniciennes présentées au professeur*. Atenas, C.I.E.P.A., 1992, pp. 207-217.
- WILKS, I. Peter Abelard and his Contemporaries. In: GABBAY, D. e WOODS, J. (eds.). *Handbook of the History of Logic: Vol. 2. Medieval and Renaissance Logic*. Amsterdam, Elsevier, 2008, pp. 83-156.