

Causa communis e similitudo communis: o universal em Pedro Abelardo

Causa communis and similitudo communis: universal in Peter Abelard

Patrick Luiz Barreto Soares

Mestrando em Filosofia pela UFLA

Bolsista CAPES

pluiz122@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4256-4889>

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar os conceitos de causa comum (*causa communis*) e semelhança comum (*similitudo communis*), fundamentos do universal em Pedro Abelardo. Esses conceitos são apresentados por ele na *Lógica para principiantes (Logica Ingredientibus)*, após a crítica à tradição realista e a afirmação de que a universalidade deve ser atribuída às palavras, em que através da autoridade de Boécio, chega-se a uma aporia dos universais. Isso leva o peripatético do Pallet a três novas questões acerca das funções cognoscitivas e significativas do termo universal. Nesse sentido, o artigo apresenta essas questões e os conceitos que surgem como solução a elas. Por fim, observa-se como o autor responde às perguntas de Porfírio na *Isagoge* a partir dos conceitos apresentados, e à quarta pergunta, que Abelardo mesmo adiciona às porfirianas.

Palavras-chave: Pedro Abelardo; problema dos universais; *Logica Ingredientibus*.

Abstract: *This article aims to analyze the concepts of causa communis and similitudo communis, that fundaments Abelard's universals theory. These concepts are finding in Logica Ingredientibus after the critics to realistic tradition, and the thesis that universals are words, where Boethius arguments makes Abelard reach an aporia. This aporia makes our author formulate three new questions about the universals, specifically about their cognition and semantics functions. In this sense, this article analyze these questions and the concepts that answers them. At the end, this paper demonstrates how the author answers to Porphyry questions using these concepts, and answers the fourth question made by himself.*

Keywords: *Peter Abelard; problem of universals; Logica Ingredientibus.*

INTRODUÇÃO

Na *Logica Ingredientibus (LI)*¹, Pedro Abelardo apresenta uma nova resposta a um problema antigo da história da filosofia: o problema dos universais. Trata-se de um conjunto de questões colocada de maneira sistemática por Porfírio, na *Isagoge*². Em sua resposta, o peripatético do Pallet apresenta como possibilidade que o universal seja tanto coisa quanto palavra, a partir de uma interpretação bastante própria dos textos das autoridades aristotélica e porfiriana³. O modo como o autor procede indica um movimento próximo àquilo que chamamos de silogismo disjuntivo, em que são apresentadas duas proposições de maneira alternativa, e a negação de uma das proposições (neste caso, a tese segundo a qual o universal é uma coisa, em outras palavras, a tese realista) resulta na afirmação da outra proposição, sendo forçoso a ele “que confirmamos essa universalidade apenas às palavras” (LI, 16). A tese, porém, comporta algumas dificuldades, em especial, a ausência de significação do nome universal e da causa de imposição desse nome⁴. Desse modo, a argumentação abelardiana que se segue dedica-se aos fundamentos desta universalidade conferida às palavras.

Diante dessas dificuldades, o autor passa a uma nova investigação:

Mas, agora, investiguemos com todo cuidado aquilo em que tocamos brevemente, isto é, qual é aquela causa comum segundo a qual o nome universal é imposto, e qual é a concepção da intelecção da semelhança comum das coisas, e se o vocábulo é denominado comum em virtude da causa comum na qual as coisas se reúnem ou em virtude da concepção comum ou em virtude de ambas simultaneamente. (LI, 19)

A discussão proposta aqui por Abelardo visa, segundo propõe Marenbon (1997, p. 174) a compatibilização entre dois de seus princípios, que são chamados tanto pelo comentador quanto por Alain de Libera (1999, p. 289), de princípios ontológicos. De fato, o peripatético do Pallet advoga que não há coisa que seja universal (princípio nominalista de sua teoria), ao mesmo tempo em que compreende que todas as coisas que existem pertencem a um tipo, um grupo de coisas, o que já podemos aqui compreender como todas as coisas pertencerem a uma extensão (o que é chamado de *forte naturalismo* por John Marenbon). Segundo o comentador:

1 As referências à obra serão feitas tendo como base a paginação da edição de Bernhard Geyer da *Logica Ingredientibus (LI)*. Nossas referências seguirão o padrão (LI, número da página). A tradução que acompanhamos é a de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, publicada pela editora UNESP em 2005, intitulada *Lógica para principiantes*.

2 “Assim, por exemplo, sobre os gêneros e as espécies, se eles subsistem ou se encontram somente nos simples pensamentos; se, uma vez que subsistam, são corpóreos ou incorpóreos; e se são separados ou subsistentes nos sensíveis e em meio a estes, rejeitarei falar, por ser esse um estudo muito profundo e que necessita de uma outra pesquisa, maior que essa” (PORFÍRIO, 2008, p. 1).

3 Ver LI, 9-10.

4 “Por conseguinte, como é certo que os universais não se impõem às coisas de acordo com a diferença da sua distinção, pois, decerto, já não seriam comuns mas singulares, nem poderiam, por outro lado, nomeá-las enquanto se reúnem em alguma coisa, pois não há coisa na qual se reúnam, os universais parecem não recolher significação alguma das coisas, particularmente por não fixarem nenhuma intelecção de alguma coisa. Por isso, Boécio afirma nas Divisões que esta palavra ‘homem’ provoca dúvida da intelecção, pois uma vez ouvida, a inteligência do ouvinte é arrebatada por muitas flutuações e é levada a erros, diz ele. [...] Daí a afirmação de Boécio no seu Comentário: ‘Toda intelecção, ou procede uma coisa subordinada tal como a coisa se apresenta, ou como ela não se apresenta; pois, a intelecção não pode proceder de subordinado inexistente’. Em consequência disso, os universais parecem completamente desprovidos de significação” (LI, 18 - 19).

Abelardo precisa mostrar *como* isso é compatível com seu nominalismo: explicar em que sentido coisas podem realmente pertencer ao mesmo tipo, se cada coisa - substância e forma - é particular. Para muitos pensadores, as questões semânticas e ontológicas sobre os universais são intimamente relacionadas. Muitos realistas, por exemplo, dizem que as coisas pertencem ao mesmo tipo porque cada uma compartilha das mesmas propriedades universais, e que predicados para propriedades se referem a esses universais reais. Para Abelardo, no entanto, as duas questões são distintas de forma nítida. Ele aborda a questão ontológica de forma menos aberta e clara do que a semântica, e sua solução, na medida em que ele tem uma, é surpreendente. (MARENBNON, 1997, pp. 174-175)

O que é destacado por Marenbon é que o trato destas questões possui duas origens: uma ontológica e outra semântica. Por um lado, Abelardo necessita explicar de que forma essas coisas particulares são reunidas em um universal; de outro, precisa explicar tanto como o universal nomeia os particulares quanto como ele significa, no sentido de gerar uma intelecção de algo⁵. Ao gerar a intelecção, o universal possui um problema: não há uma coisa subordinada (*res subiecta*) a esse ato mental, uma vez que não há no mundo *res* que seja universal. Desse modo, o *magister palatinus* precisa encontrar uma coisa sob a qual possa estabelecer uma intelecção. Significar pode ser aqui entendido como “gerar um pensamento de x em alguém” (MARENBNON, 1997, p. 182). Conforme aponta Marenbon, “a estratégia de Abelardo, aqui no Comentário à *Isagoge* da *Logica*, é identificar um x que não seja uma coisa” (1997, p. 185). Portanto, nesse artigo mostraremos como o peripatético do Pallet responde a cada uma dessas questões e o modo como estas retornam na resposta final de Abelardo às questões de Porfírio.

1. A CAUSA COMUM

No início de sua discussão sobre a causa comum, Abelardo elucida de que modo um singular pode ser predicado por um universal:

Cada um dos homens, distintos uns dos outros, embora difiram tanto pelas próprias essências quanto pelas formas - como lembramos acima ao investigarmos a física da coisa - se reúnem nisto que são homens. Não digo no homem, já que nenhuma coisa é homem exceto uma coisa distinta, mas no ser homem. Ora, ser homem não é homem ou coisa alguma, se o considerarmos com mais cuidado, assim como não estar num sujeito não é alguma coisa, como também não é não ser suscetível de contrariedade ou não ser suscetível de mais ou menos, no que, todavia, Aristóteles diz que todas as substâncias se reúnem. (*LI*, 19)

A causa da imposição dos nomes é que eles se reúnem a partir de um aspecto; note-se que ao colocar em questão esta reunião do universal, ele retoma não só a doutrina do realismo da não-diferença, mas também à *Isagoge*, conforme aponta De Libera (1999, p. 373). No entanto, o aspecto no qual eles se reúnem não é uma coisa,

⁵ A palavra *significar* pode ser entendida de dois modos, segundo De Libera: “(a) em um lato senso, *quodammodo* [de que modo], um nome universal significa por denominação, isto é, nomeando os particulares que formam sua extensão; (b) em sentido próprio, *significar* quer dizer engendrar um conceito no espírito” (DE LIBERA, 1999, p. 372). O uso de Bertelloni do termo, que abordaremos no próximo tópico, é próximo ao sentido (a), de tal modo que a causa comum aparece como função significativa para o autor (1988, p. 4). O modo pelo qual Marenbon o utiliza é o sentido (b).

mas sim no ser homem (*esse hominem*) ou nisto que são homens (*quod homines sunt*). Ser homem não é uma coisa na qual os particulares se combinam, e não pode ser assim, pois a existência dessa coisa comum seria ontologicamente insustentável a partir do ponto de vista abelardiano. Além disso, conforme denota Bertelloni (1988, p. 4), há uma identificação entre a *causa comum*, o *ser homem* e o que *são homens*. A causa comum da imposição do nome é, portanto, que esse indivíduo seja verdadeiramente homem, possuindo as características que são presentes em outros homens. Diz Bertelloni:

Precisamente, o fato de que os indivíduos aludidos pelo universal são homens – e, em geral, o fato de que esses indivíduos sejam isto ou aquilo – é o que possibilita que o universal seja um signo. Daí que a correta compreensão do pensamento de Abelardo acerca desta identificação entre a *causa communis* e o fato *quod homines sunt* exige ter em conta que a capacidade significativa do universal depende diretamente do fato, ou, o que é o mesmo, da circunstância fatídica de que os indivíduos sejam isso ou aquilo, e de que não sejam isso ou aquilo. Em outros termos, essa capacidade significativa não está ligada com o *quid* senão com o *quod sunt*. Usando uma linguagem extemporânea, pode dizer-se que a capacidade significativa do universal tem seu fundamento na *existência* dos indivíduos e não na sua *essência*. (BERTELLONI, 1988, p. 4)

Bertelloni pontua que o fundamento da significação, do ponto de vista da nomeação, é o fato de que a coisa é. É, portanto, de acordo com sua existência, e não desua essência, termos que, como aponta o próprio comentador, são extemporâneos a Abelardo, mas seu uso aqui é possível. Resta entender como a existência de um indivíduo pode ser considerada como causa para o universal. Acompanhemos o que diz o peripatético do Pallet:

Parece, porém, inadmissível que tomemos a combinação das coisas de acordo com aquilo que não é alguma coisa, como se uníssemos no nada as coisas que são; por exemplo, quando dizemos que este e aquele combinam no *estado de homem*. Mas não entendemos senão que eles são homens e, de acordo com isso, explico-me, que são homens, ainda que não apelemos para nenhuma essência. Chamamos de estado de homem o próprio ser homem, que não é uma coisa e que também denominamos causa comum da imposição do nome a cada um, conforme eles próprios se reúnem uns com os outros. Às vezes, porém, designamos causa também aquilo que não é alguma coisa, como quando se diz: “Ele foi espancado porque não quis ir ao foro”. “Não quis ir ao foro”, que é apresentado como causa, não é essência alguma. Assim, também podemos chamar de estado de homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, das quais aquele que lhe impôs a denominação concebeu a semelhança comum. (LI, 19)

Nesse passo em que Abelardo expõe o que pensa ser tal causa comum, pela qual o nome universal é imposto, podemos notar a retomada da noção de *status rei*, o estado como a coisa se apresenta, da qual tratam os dialéticos, em oposição aos gramáticos⁶.

6 “Observe-se, porém, que a ligação de construção, da qual tratam os gramáticos, é distinta da de predicação, que é considerada pelos dialéticos, pois, por força da construção, podem ligar-se igualmente bem pelo ‘é’, ‘homem’ e ‘pedra’. [...] Assim, a ligação de construção é boa todas as vezes que apresenta uma sentença correta, quer seja assim quer não. No entanto, a ligação de predicação, que aqui consideramos, diz respeito à natureza das coisas e à apresentação da verdade do seu estado” (LI, 17).

Além disso, nessa passagem, o *magister* identifica esse *status rei* também como causa comum, conforme indicado por Bertelloni (1988, p. 4).

Diante disso, surge o problema que pode ser colocado nestes termos: como algo, que não é uma coisa, pode reunir em si algo a fim de que seja causa comum da imposição do nome? Em termos mais próximos da Filosofia da Linguagem contemporânea, como algo que não é uma coisa poderia reunir em si uma extensão de um conceito? A causa dessa imposição de nomes, como demonstra Abelardo, é um fato. O que o autor compreende aqui, conforme aponta Wenin (1982, p. 429), é que nem sempre a causa de uma punição infligida a alguém é uma coisa. “Não quis ir ao foro” não é coisa alguma, mas ainda assim é a causa do espancamento. O fato, como aponta De Libera, é “distinto das coisas singulares e dotado de um modo de existência diferente daquele das coisas” (1999, p. 373). O que se constitui como novidade é que isso que é chamado de existência não é uma coisa, para que seja corpórea ou incorpórea.

Esse estado dá estabilidade ao universal, como diz Christian Wenin:

Mas a razão para a predicação correta, se não é constitutiva de uma coisa, é baseada na semelhança de seres humanos reais; o estado de homem, embora não constitua coisa alguma, não é apenas uma qualidade de minha inteligência individual e transitória, [ele] é pensado por vários sujeitos, tem uma estabilidade que não possui o ato individual de conhecimento do sujeito concreto, que o pensa e é autorizado pela semelhança das coisas reais. (WENIN, 1982, p. 430)

O comentador evidencia que a teoria dos universais de Abelardo não trata de uma tese subjetivista, uma vez que retira qualquer coisa do mundo que seja universal. Do contrário, o estado da coisa confere à teoria abelardiana a capacidade de ser objetiva. A razão da predicação, preocupação dos dialéticos, é algo que é notado por todos. É o próprio fato de que a coisa é o que ela é. Esse estado de homem é “a constelação de propriedades particulares repetidas em cada homem” (DE LIBERA, 1999, p. 373), o que nos remonta à questão da intensão, ou seja, quais são essas propriedades particulares pelas quais houve a imposição do nome. O conceito *homem* só gera uma extensão na medida em que existe um dado factual: os indivíduos que lhe ocupam são homens.

Em outras obras (na *Dialectica* e no *Super Peri Hermeneias*, este último que também compõe a *Logica Ingredientibus*), Abelardo propõe a ideia de um impositor original, que ligaria um grupo de sons a um grupo de coisas singulares, nas quais houvesse notado uma característica em comum.⁷ A intensão é, como já dito, essa característica que é considerada para a imposição do nome. Desse modo, a causa da imposição, ao mesmo tempo em que se atrela a realidade, não é dada de forma imediata por ela, mas é dada a partir da interação entre o indivíduo e sua capacidade de notar certas características comuns às coisas singulares.

2. A SEMELHANÇA COMUM⁸

7 Ver MARENBNON, 1997, p. 183.

8 Há uma equivalência no vocabulário abelardiano que doravante será bastante explorada por fins estilísticos. Por vezes, referiremo-nos à semelhança comum pelo termo forma comum ou conceito comum, porque é dizer o mesmo.

Após expor o que é a causa comum pela qual os nomes universais são impostos a diferentes coisas singulares, Abelardo passa a tratar sobre o tipo de intelecção que eles fixam, ou seja, o que eles significam em sentido próprio. Esse é, provavelmente, o ponto mais denso da *Super Porphyrium*, visto que ocupa as páginas 20 a 27 da edição de referência de Bernhard Geyer. Primeiramente, o autor trata da natureza das intelecções em geral, ponto em que podemos compreender certa psicologia abelardiana. Após isso, resta-lhe dizer qual a natureza da intelecção do universal, uma vez que não há uma coisa subordinada a essa intelecção. Por último, o peripatético do Pallet lidará com uma teoria abstracionista.

Preliminarmente, é necessário pontuar que o que se encontra na obra analisada sobre psicologia e teoria do conhecimento não é a forma final que Abelardo dá a esses temas, mas sua primeira fase. De fato, na própria *Logica Ingredientibus*, no comentário *Super Peri Hermeneias*, há novas considerações feitas pelo autor sobre essa questão. De Libera diz:

Característica da primeira fase é a afirmação que a intelecção, não tendo nem instrumento, nem objetos corpóreos (literalmente: “para o qual o espírito dirige a ação de sua inteligência”), tem seu objeto constituído por uma *similitudo* da coisa, que o espírito mesmo produz. Esta *similitudo* não é a própria intelecção, mas seu objeto ou, para dizer melhor, seu conteúdo: um *fictum*, capaz de servir de substrato aos atributos simulados, mas que, sendo imaginário, não é nenhuma substância nem um acidente. (DE LIBERA, 1999, p. 385)

De Libera aponta aqui o que aparece centralmente no texto de Abelardo. Primeiramente, diferentemente das sensações que atuam por meio dos sentidos, a intelecção não possui um instrumento, lidando com uma semelhança da coisa. Tal semelhança não é nem substância nem acidente. Na segunda fase, o autor trata de três tipos de conhecimento, que são distintos por suas origens: a sensação, a imaginação e a intelecção. Na terceira fase, discute-se sobre o papel da imaginação no escopo do conhecimento (DE LIBERA, 1999, pp. 385-386).

Outro ponto preliminar importante é que o autor não tem acesso direto ao *De Anima* de Aristóteles, obra central do filósofo sobre o tema. Seu acesso a esse tratado do Estagirita se dá através de um comentário de Boécio ao *De interpretatione*, em que o último dos Romanos e o primeiro dos filósofos faz uso do que fora apresentado no *De Anima* para explicar a questão sobre a relação entre as palavras e as afecções da alma. Há ainda outra dificuldade preliminar, que é sobre o conceito de *phantasia*, que, conforme aponta De Libera (1999, p. 377), é um termo polissêmico, cujo sentido é pouco claro no próprio texto aristotélico. Esse termo, traduzido por *imago* (*phantasia*) ou *imaginatio* (*phantasma*)⁹, não resultou mais claro do que a dificuldade apresentada no texto aristotélico original.

2.1. QUAL A NATUREZA GERAL DAS INTELECÇÕES

Abelardo inicia por uma distinção sobre a natureza da intelecção. Trata-se aqui de caracterizar a sensação como algo que é exercido “apenas por meio de instrumentos

⁹ Segundo Hamelin (2012, p. 294), de fato, Boécio parece ter sido o responsável pela introdução desses termos na Filosofia latina. Tomás de Aquino, no século XIII, optará por transliterar a palavra do grego.

corpóreos” (LI, 20), enquanto a inteligência “não precisa de nenhum instrumento corpóreo” (LI, 20). Não havendo instrumento corpóreo, a inteligência também não possui um corpo subordinado a ela, podendo ater-se à “semelhança da coisa que o próprio espírito elabora para si mesmo” (LI, 20). Abelardo exemplifica:

Donde, se a torre for destruída ou estiver à parte, a sensação que nela atuava perece, enquanto a inteligência permanece, (I) *se a semelhança da coisa foi retida pelo espírito*. Todavia, assim como a sensação não é a coisa sentida para a qual se dirige, assim também a (II) *a inteligência não é a forma da coisa que ela concebe*, mas a inteligência é uma certa ação da alma, pela qual é chamada de inteligente, e a (III) *forma para a qual se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si quando quer e como quer*, como são aquelas cidades imaginárias vistas durante o sono ou como aquela forma de um edifício a ser construído que o artesão concebe como (IV) *semelhança e modelo da coisa a ser produzida e que não podemos chamar nem de substância nem de acidente*. (LI, 20, grifo nosso)

Pelo exemplo que nos é fornecido pelo autor, podemos compreender a diferença da inteligência para a sensação. A inteligência pode inteligir sobre a torre, ainda que ela esteja destruída completamente, enquanto a sensação necessita da coisa presente. Em nossos grifos, buscamos salientar pontos importantes para a compreensão do texto. No grifo (I), Abelardo destaca a existência de uma capacidade retentora, que chamamos contemporaneamente de memória, que distingue a sensação da inteligência. Segundo De Libera (1999, p. 388), essa capacidade ocorre como uma das funções da própria imaginação, que é capaz de reter a imagem de uma coisa sensível já percebida. A imaginação, como é próprio à tradição aristotélica, pertence à sensibilidade.

Já no grifo (II), o autor se faz claro ao distinguir a inteligência da forma que é concebida pelo espírito. A inteligência é a ação da alma pela qual esta pode ser chamada de inteligente, que pode ser orientada por uma forma que ela mesma concebe, conforme a sua vontade. Essa forma, como destacado no grifo (III), é fictícia, sendo inteligência e objeto, aponta De Libera, “irredutíveis um ao outro” (1999, p. 406). Além disso, o espírito elabora essa forma quando quer e como quer, havendo um aspecto intencional dessa construção. A comparação do autor com as cidades imaginárias que aparecem nos sonhos, ou com a forma do edifício antes de ser construído, é esclarecedora nesse sentido. Tal exemplo aponta para o que é chamado por Bertelloni (1988, p. 8) de “*forma imaginaria*” / “*imago ficta*”, a qual não é, conforme apontado no grifo (IV), “nem substância, nem acidente” (LI, 20). Desse modo, elas não possuem característica ontológica, sendo do domínio do epistemológico. De fato, a forma imaginária constitui um tipo de inteligência, havendo ainda a inteligência sobre a forma comum e a forma própria, que analisaremos em momento oportuno.

Na sequência disso, o autor reafirma que tal semelhança da coisa não é o mesmo que a inteligência. A semelhança da coisa é produzida pelo espírito da mesma forma que aquelas “cidades imaginárias”, ou seja, é produzida pela imaginação, enquanto a inteligência é um ato da alma, que permite que se chame a ela de inteligente. De certo modo, a forma aparece como algo propedêutico à inteligência, uma preparação da alma para a sua ação própria.

Nessa altura de seu pensamento, o autor ainda não diferencia os papéis de intelecção, sensação e imaginação, de forma tão clara¹⁰. Aqui Abelardo ao menos compreende que, quando a coisa é presente às sensações, a intelecção pode inteligir sobre ela sem recorrer à semelhança da coisa. Não havendo a coisa, na *Logica Ingredientibus*, o peripatético do Pallet destaca que a alma cria, a partir da imaginação, uma imagem pela qual ela pode inteligir. O que é imprescindível é uma imagem para que haja intelecção. Nosso entendimento só é capaz de compreender as coisas através da criação/recepção de imagens dessas coisas. Resta compreender como ocorre a intelecção do universal, uma vez que não há coisa de onde provenha a imagem que será inteligida.

2.2. A INTELECÇÃO DOS UNIVERSAIS

Neste ponto, cumpre compreender a qual imagem o intelecto do ouvinte é levado diante das palavras *homem* ou *Sócrates*. Diz o *magister pallatinus*:

Donde, quando ouço, "homem", uma certa semelhança surge em meu espírito, a qual se relaciona de tal modo com cada um dos que é comum a todos mas não é própria a nenhum. Quando, porém, ouço "Sócrates", surge uma certa forma no espírito que exprime a semelhança de uma pessoa determinada. Daí, por meio desse vocábulo "Sócrates", que introduz no espírito a forma própria de um único, uma coisa é certificada e determinada, ao passo que por "homem", cuja inteligência se baseia na forma comum de todos, a própria comunidade leva à confusão, de modo que não inteligimos de qual se trata dentre todos. (LI,21-22)

O filósofo acrescenta aqui mais dois tipos de forma nas quais podem ser baseadas uma intelecção: a forma própria (*forma propria*) e a forma comum (*forma comum*). A forma comum é a forma que dirige a intelecção ao segundo tipo de conceito, que é o *intellectus universalium*, ou *intellectus universalis nominis*, em que a ação da alma é dada a partir de um nome universal, sendo base da similitude gerada para cada nome universal, que é construída a partir daquilo que é comum a cada coisa designada por ele. Por exemplo, seria a imagem gerada pela palavra "homem" na mente, que não tem a mesma clareza do que a imagem gerada pelo nome "Sócrates". Não obstante, ela oferece um conhecimento demasiado confuso, dada a própria imagem que é gerada na alma a partir do nome universal "homem", por exemplo.

A forma própria é o conhecimento gerado por uma palavra (*vox*) particular. Tal conhecimento é claro e bem determinado, visto que a imagem gerada pelo nome particular, como "Sócrates", por exemplo, é clara e muito bem definida. Desse modo, a intelecção dos universais possui como características ser comum e confusa, enquanto a intelecção de uma palavra singular é seu oposto, tendo por características ser própria e bem definida (DE LIBERA, 1999, p. 414). A forma própria está relacionada a uma só pessoa, uma única coisa.

10 A relação entre sensação, intelecção e imaginação na filosofia de Pedro Abelardo só se torna clara no *Tractatus de intellectibus*, em que o autor expõe de forma mais madura seu pensamento acerca de uma psicologia. O *De intellectibus*, conforme aponta De Libera: "se caracteriza por uma completa mudança na análise sobre o papel da imaginação: aqui ele a reconhece como um papel puramente retentivo, memorial, que faz dela, para as coisas ausentes o que a sensação é para as coisas presentes. Em outras palavras: ela não colabora mais positivamente com a intelecção" (1999, p. 386).

Abelardo coloca-se um novo problema quanto à capacidade cognoscitiva do universal, que foi novamente esvaziada na distinção das três atividades do intelecto (*imago ficta, forma comum, forma propria*). Para ter conhecimento, seguindo Boécio, o autor admite que é necessário ter uma *res subiecta*, o que é próprio aos particulares. No entanto, o *magister palatinus* não renuncia a um certo tipo de conhecimento a partir do universal que, não obstante obscuro e confuso, não deixe de ser relevante¹¹. O problema colocado para a inteligência dos universais é aquele que fora levantado na aporia dos universais, em que Abelardo questiona, a partir da autoridade de Boécio, a capacidade significativa do universal. A resolução desse problema passa por encontrar de onde procede a inteligência do universal e de que modo ela será feita.

O primeiro passo argumentativo de Abelardo é levantar que “Boécio introduz isso naquela argumentação sofisticada pela qual mostra que a inteligência dos universais é vazia” (LI, 22). De fato, Boécio levanta sua objeção em meio a uma argumentação contra os universais¹². No entanto, tal argumentação não é sofisticada, como diz o peripatético do Pallet, mas segue ali toda uma tradição de comentários neoplatônicos a respeito da oposição entre conceitos autênticos e conceitos vazios. De Libera aponta que:

A afirmação de Boécio alegada aqui é sobre a noção de conceito autêntico, por oposição ao conceito vazio, elaborado a partir daquele alexandrino, de conceito derivado: um conceito verdadeiro, como temos visto, não pode ser derivado de uma coisa que não seja alguma coisa. Ele tem necessariamente uma realidade na base. (DE LIBERA, 1999, p. 417)

Essa afirmação feita por Boécio está longe de ser sofisticada, trata-se, segundo De Libera (1999, p. 418), de uma tese defendida pelo filósofo ao longo do *Segundo Comentário à Isagoge*, pela qual ele chega a uma teoria abstracionista, em que o conceito deriva do objeto, mas de forma abstraída dele.

Abelardo prossegue dizendo:

Podemos também chamar de coisa subordinada à inteligência, quer a verdadeira substância da coisa, como quando ela está presente ao mesmo tempo que a sensação, quer a forma concebida de uma coisa qualquer, isto é, na ausência da coisa, seja essa forma, como dissemos, comum, seja própria; digo comum quanto à semelhança de muitos que ela retém, embora, por outro lado, seja considerada em si como uma coisa una. Assim, pois, para mostrar a natureza de todos os leões, pode-se fazer uma pintura representando o que não é próprio a nenhum deles e, ao contrário, uma outra que pode ser ajustada para distinguir qualquer um deles e que revele algo próprio dele, como se for pintado coxeando, mutilado ou ferido pela seta de Hércules. Portanto, assim como se pinta uma figura comum das coisas e outra singular, assim também concebe-se uma comum e outra própria. (LI, 22)

O autor chama atenção à possibilidade de colocar como *res subiecta* a “verdadeira substância da coisa” (*vera substantia*), que ocorreria quando sentido e inteligência

11 É possível notar mais adiante que o que ocorre com o conhecimento do universal, para que este continue sendo relevante, é o fato de ele ser do mesmo nível que o conhecimento do particular ausente. A partir das noções de composição e divisão (o processo abstrativo em Abelardo), o conhecimento do universal é apenas a cognição de algo separadamente, enquanto o do particular ausente é dado por uma operação de composição e divisão.

12 Sobre a resolução de Boécio ao problema dos universais ver Marenbon, 2003, pp. 17-42.

atentassem sobre o mesmo objeto. Por exemplo, diante deste texto, o leitor o entende na medida em que ele é recebido pelos sentidos. A inteligência, no entanto, não é refém dos sentidos completamente, sendo possível a ela entender na ausência da *vera substantia* a partir da forma própria ou comum. Abelardo nos oferece um belo exemplo ao tratar do leão. Ao pintar o leão é possível criar uma imagem que não seja própria a nenhum deles, mas que revele a natureza comum a todos, como também é possível pintar um deles, apontando características que lhe são próprias. Embora sem conhecer a totalidade dos textos aristotélicos sobre o assunto, Abelardo toca aqui em um ponto relevante: qual é o papel da imagem no processo intelectual. Uma imagem pode representar a natureza de todos os leões, ainda que nenhum distintamente, assim como pode representar a natureza de um leão distinto e particular. Com efeito, o que importa para o autor aqui é o fato de que estas imagens são construções da imaginação, são *forma concepta*, são similitudes (que é o mesmo que forma em Abelardo, segundo De Libera 1999, p. 420). Portanto, nem mesmo a inteligência do particular lida com uma coisa, mas com sua similitude, sendo assim, também a inteligência do universal lida com uma similitude, que em seu caso será a *forma comum*.

2.3. O NOME UNIVERSAL SIGNIFICA A FORMA COMUM

Abelardo passa agora a tratar se o nome universal significa verdadeiramente a forma comum. Seu argumento será desenvolvido em dois sentidos: primeiro, o autor observa se as autoridades concordam com o enunciado proposto, conforme o qual o nome universal é significado por essa similitude, sua análise retomará Prisciano, Platão e Aristóteles; segundo, a razão precisa também concordar com isso. Os comentadores são concordes ao dizer que o universal possui uma tripla significação na *Super Porphyrium*. Eles significam: as realidades que nomeiam pela causa comum, a inteligência e a forma comum (BERTELLONI, 1988, pp. 17-18; CARRIER; LAFLEUR, 2012, p. 111).

Atenhamo-nos ao trecho sobre Prisciano:

Com efeito, no primeiro livro das *Construções*, Prisciano, depois de haver mostrado a imposição comum dos universais aos indivíduos, parece ter-lhes acrescentado uma outra significação, isto é, a respeito da forma comum, dizendo: “aquilo pelo que os gêneros ou as espécies das coisas da natureza são mostrados também pode ser próprio às formas gerais e especiais das coisas que estão constituídas inteligivelmente na mente divina antes que apresentassem nos corpos.” Trata-se nesse passo de Deus como de um artesão a ponto de construir alguma coisa, que concebe de antemão em sua alma a forma exemplar da coisa a ser construída, à semelhança da qual trabalharia e, quando uma coisa verdadeira é construída à sua semelhança, então se diz que ela se manifesta no corpo. (*LI*, 22)

Acompanhando a leitura feita por Carrirer e Lafleur (2012) desse ponto, podemos notar que Abelardo mostra-se como um platônico, a seu modo, porém, sem tornar-se um realista (CARRIRER; LAFLEUR, 2012, p. 92). Deus conceberia certas formas, assim como o artesão, no entanto, as formas concebidas por ambos são radicalmente diferentes. As formas concebidas por Deus são aquelas que dão origem à própria criação, o que indica, a partir da leitura dos comentadores (CARRIRER; LAFLEUR, 2012, pp. 100-101), que essas são os próprios estados comuns, a *causa communis*.

Na sequência, Abelardo diz:

Todavia, essa concepção comum é convenientemente atribuída a Deus, mas não ao homem, porque aquelas obras são estados gerais ou especiais da natureza e não do artífice, tal como o homem, a alma ou a pedra são obras de Deus, ao passo que uma casa ou uma espada são obras do homem. Donde estas, casa e espada, não serem obras da natureza como aquelas, nem as suas denominações serem de substância, mas de acidente e, por isso, não são nem gêneros nem espécies últimas. Daí também tais concepções por abstração serem convenientemente atribuídas à mente divina, mas não à humana, porque os homens, que conhecem as coisas apenas pelas sensações, raramente ou nunca se elevam a uma simples inteligência desse tipo e o caráter sensível e exterior dos acidentes impede-os de conceber de modo puro as naturezas das coisas. Deus, porém, a quem todas as coisas que criou são patentes por si mesmas, e que as conheceu antes que fossem, distingue cada um dos estados em si mesmo e a sensação não é empecilho para Aquele que é o único a possuir uma verdadeira inteligência. (LI, 23)

Abelardo aqui realiza uma importante distinção entre a inteligência divina e a inteligência humana. Deus, que possui uma inteligência simples, pode conhecer as coisas diretamente, sem possuir sensação delas, uma vez que Ele as criou, enquanto o homem necessita da sensação para entender. O autor aproxima-se assim de uma tradição profundamente aristotélica, notadamente, o processo de conhecimento exposto nas primeiras linhas da *Metafísica*, sem possuir conhecimento do texto. Ele aponta para a necessidade do homem de haver uma sensação da coisa primeiro para conhecer, uma vez que daquilo que não temos sensação possuímos “mais opinião do que inteligência” (LI, 23).

Nas passagens citadas, acompanhando novamente a leitura de Carrier e Lafleur (2012, pp. 99-101) podemos notar três distinções importantes para que compreendamos a necessidade da abstração. Primeiro, como já notamos, Abelardo distingue as formas que existem na mente divina no ato criador, daquelas que existem apenas no ato da criação e são obras de Deus, que são distintas da criação, mas ao mesmo tempo concomitantes, “quase simbióticas” (CARRIER; LAFLEUR, 2012, p. 99) às realidades verdadeiras.

Em segundo lugar, há a distinção entre as obras de Deus, e as obras do artesão humano. As obras de Deus possuem denominação de substâncias, representando “estados gerais ou especiais da natureza e não do artífice” (LI, 23), enquanto, segundo os comentadores:

as obras do artesão humano - que não são obras de Deus e suas naturezas não são “nem gêneros, nem espécies especialíssimas”, e cuja denominação são de acidente: existe, portanto, uma lacuna real entre o natural e o artificial, de modo que as habilidades artesanais do homem, que podem metaforicamente nos informar sobre a dinâmica da atividade criativa de Deus, não possuem, é claro, de maneira alguma, a [mesma] eficácia, e não nos livra, longe disso - o ponto que segue a ilustra - , de todos os segredos epistêmicos.” (CARRIER; LAFLEUR, 2012, p. 100)

Desse modo, como já dito, apenas a inteligência divina aparenta conhecer de forma não abstrativa as espécies e os gêneros. O homem, representado na passagem pelo artesão, nunca as conhecerá diretamente, mas sim através de uma abstração.

Por último, é necessário distinguir a concepção comum das realidades daquelas que são obtidas via processo abstrativo. De fato, segundo os autores, Deus conhece tanto a concepção comum elaborada pela mente humana quanto as causas comuns antes mesmo dos homens, uma vez que criou todas as coisas. Por seu privilégio de possuir uma inteligência simples, consegue conhecer todas essas concepções diretamente, sem necessitar do processo abstrativo. O homem, que realiza esse processo, só é capaz de chegar até elas através da abstração, sendo incapazes de conhecer a natureza pura. Segundo os autores, trata-se de:

Uma distinção que, mesmo que tenha sido julgada ostensiva e se esforçando para conseguir um uso deliberadamente tendencioso de uma autoridade prisciana não suportada por si mesma, realmente desempenha um papel capital pelo anúncio implícito de desenvolvimentos futuros sobre a abstração. (CARRIER; LAFLEUR, 2012, p. 101)

Dessa forma, concordando também com De Libera (1999, p. 444), somente Deus possui conhecimento dos conceitos comuns diretamente. A tese de Prisciano, desenvolvida por Abelardo, mostra que os termos universais são como nomes próprios para os conceitos comuns, gerando uma extensão confusa, mas que servem para orientar o espírito do ouvinte para esses conceitos. De Libera destaca que:

Os nomes universais têm portanto duas propriedades semânticas: uma extensional - eles significam confusamente a pluralidade de coisas que eles nomeiam -, e a outra intensional - eles orientam o espírito para um conceito comum a estas coisas. (DE LIBERA, 1999, p. 445)

Abelardo fundamenta-se ainda em outras autoridades: Platão, Aristóteles, Porfírio e Boécio. Tais autoridades são citadas nominalmente ao longo das páginas *LI*, 23-24. De certo modo, a tentativa do filósofo é de provar que todas as autoridades são concordes ao apontar que os nomes universais significam a forma comum, ou seja, geram a forma comum como imagem na intelecção, funcionando como coisa subordinada ao intelecto. Anteriormente, o autor já havia apontado que nem mesmo a intelecção do singular é feita a partir da coisa diretamente, mas a partir de certa semelhança. Aqui, ele tenta provar que é possível que a semelhança comum a todas as coisas particulares, mas não pertencente a nenhuma, seja, ela mesma, a intelecção do universal, ao menos do ponto de vista dessas autoridades. Abelardo compreende que, mesmo em Boécio, os universais são como nomes próprios, quando este afirma que o “pensamento coligido da semelhança de muitos é um gênero ou uma espécie” (*LI*, 24).

O movimento final, e, provavelmente, o ponto central da argumentação é o seguinte:

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

à razão. (LI, 24)

O que o autor apresenta aqui retoma aquilo que é afirmado sobre significação, no sentido de gerar uma intelecção, como ressalta John Marenbon (1997, p. 182). Nesse sentido, Abelardo está reafirmando uma tese que, embora sem o acesso direto ao *De Anima* de Aristóteles, parece profundamente aristotélica: a alma nada entende sem imagem. No caso em questão, o que se gera no ouvinte a partir da recepção, através do sentido da palavra *homem*, é a forma comum, uma semelhança criada pela própria intelecção para que possibilite a mesma. No entanto, semelhança comum não é o mesmo que a intelecção, como dito acima (LI, 21), donde resta concluir que a significação do universal é tripla, como já afirmamos: significando certas realidades particulares através da nomeação, como significa também a intelecção que é possível através dele, e, por último, a forma comum que é trazida à tona quando é escutado/lido.

Após isso, Pedro Abelardo é capaz de responder àquela terceira pergunta que ele mesmo havia formulado, que se encontra no início de nosso texto¹³. O autor indica que um vocábulo é denominado universal em virtude tanto da causa comum quanto da concepção comum, sendo que a causa comum, uma vez que diz respeito à natureza da coisa, tem precedência.

2.4. A ABSTRAÇÃO ABELARDIANA

Abelardo lida agora com a questão do universal constituir-se como uma intelecção vazia. De Libera (1999, p. 452) aponta que nesse momento o *magister palatinus* lida com dois problemas. O primeiro é explicar como ocorre a intelecção dos universais por abstração. O segundo é justificar porque essas intelecções são consideradas isoladas, nuas e puras, sem, no entanto, serem consideradas vazias.

Ele diz:

Tratemos, em primeiro lugar, da abstração. Assim, deve-se saber que a matéria e a forma apresentam-se sempre misturadas uma com a outra, mas a razão do espírito tem o poder de ora considerar a matéria por si mesma, ora dirigir a atenção só para a forma, ora conceber ambas misturadas. Por certo, os dois primeiros são por abstração, pois abstraem algo dos que estão reunidos para considerarem sua própria natureza. Mas o terceiro é por conjunção. (LI, 25)

O intelecto possui a capacidade de considerar separadamente certas coisas que se encontram no indivíduo particular. Uma vez que há matéria e forma num composto, Abelardo compreende que o intelecto é capaz de considerar em um momento a matéria, em outro a forma, fornecendo assim certa “atenção discriminante” (CARRIER; LAFLEUR, 2012, p. 105). A abstração constitui-se para o *magister*, portanto, como uma capacidade da alma inteligente de focar em determinado aspecto do indivíduo. A conjunção, chamada também de síntese por Gandillac (*apud* DE LIBERA, 1999, p. 452), é uma capacidade de juntar as coisas que outrora foram separadas. De fato, o filósofo não deixa claro se essa capacidade de conjunção junta todas as coisas, formando unicórnios, montanhas de ouro, e outros exemplos bastante comuns quando se

13 A saber: “se o vocábulo é denominado comum em virtude da causa comum na qual as coisas se reúnem ou em virtude da concepção comum ou em virtude de ambas simultaneamente” (LI, 19).

trata desta capacidade. O que ele deixa claro mais adiante é que ela é utilizada na intelecção do particular, e somente é possível após um processo de abstração, sendo mais complexa que essa última.

É importante notar que Abelardo está repetindo conceitos determinadamente boecianos enquanto constrói sua teoria abstrativa. No entanto, ele a reformula, em especial ao trazer para a discussão termos próprios ao seu tempo, como essência material, formas (compreendida como a junção entre diferença específica e acidentes). Contudo, o autor não deixa de colocar o mesmo problema, e a mesma resolução que sua fonte levanta nesta discussão: o fato é que o conhecimento a partir da abstração é diferente do modo como a coisa se encontra na realidade¹⁴. Ele diz:

E quando digo que atento para ela apenas enquanto ela tem este algo, aquele “apenas” refere-se à atenção, não ao *modo de subsistir*, pois, de outra sorte, a intelecção seria vazia. De fato, a coisa não tem apenas isso, mas é atendida apenas como tendo isso. Entretanto, diz-se que de certa maneira é inteligida de modo diferente daquele como é, não evidentemente num outro estado do que é, como foi dito antes, mas nesse estado de modo diferente, *pois o modo de inteligir é diferente do modo de subsistir*. (LI, 25)

Este argumento tratando da distinção dos modos de ser e de inteligir do universal, parece-nos boeciano. O que Abelardo não abre mão aqui é que o universal não é nenhuma *res*, dizendo na sequência imediata:

Com efeito, esta coisa é inteligida separadamente da outra, mas não como separada, pois, enfim, ela não existe em separado; a matéria é percebida puramente e a forma simplesmente, quando nem uma é puramente nem a outra, simplesmente, de modo que tal pureza ou simplicidade revertam à inteligência da coisa e não à sua subsistência, de tal maneira que, por certo, são modos de inteligir e não de subsistir. (LI, 25)

A intelecção dos universais não é de nenhum modo vazia, pois considera-se o modo de inteligir e não o de subsistir. A intelecção abstrativa (seja universal ou singular) não atribui à coisa uma propriedade que não seja sua, apenas compreende separadamente algumas dessas propriedades. A intelecção, por exemplo, é incapaz de atribuir a algo uma existência. Sendo assim, a abstração não constitui um intelecto vazio, pois não atribui a nenhuma coisa propriedade que ela não tenha, o que para Abelardo seria uma intelecção vazia (BERTELLONI, 1988, p. 21). Bertelloni aponta uma importante distinção feita pelo autor, que é central para a compreensão do que é defendido por ele aqui. Diz o comentador:

Mais ainda, o que a abstração conhece, o conhece *separadamente*, mas nunca *separado*. Esta distinção entre *separatim* e *separata*¹⁵ sugere que em toda esta elaboração da teoria da abstração está presente uma tácita ideia do *como se*. A abstração conhece uma propriedade *como se* ela existisse tal como ela é conhecida, isto é, *separatim*, mas sem deixar de notar que essa propriedade não existe separada. (BERTELLONI, 1988, p. 21)

14 Boécio efetua uma distinção entre o modo de ser e conhecer do universal. Sobre esse tema ver o artigo de Bertelloni, 2010.

15 *Separatim* (separadamente) e *separata* (separada).

Desse modo, a resposta ao primeiro problema é que a intelecção por abstração não é vazia, uma vez que não compreende a propriedade diferente do modo como ela se encontra, ou seja, compreende a propriedade separadamente, sem lhe atribuir uma subsistência separada.

Abelardo conclui que:

De fato, as intelecções dos singulares também se fazem por abstração, uma vez que se diz, por exemplo: esta substância, este corpo, este animal, este homem, esta brancura, este branco. Na verdade, por meio de "*este homem*" atento apenas para a natureza do homem, mas referida a um certo sujeito, ao passo que por meio de "*homem*" atento para aquela mesma natureza simplesmente em si mesma, não referida a qualquer dos homens. Portanto, a intelecção dos universais é com razão, denominada isolada, nua e pura; isolada, sem dúvida, das sensações, porque não percebe a coisa como sensível; nua, quanto à abstração de todas ou de algumas formas, e completamente pura, quanto à distinção porque nenhuma coisa, quer seja matéria, quer seja forma, é certificada nela, razão pela qual chamamos antes uma concepção desse tipo de confusa. (LI, 27)

Como já havíamos adiantado, a intelecção de um singular também se faz por abstração. A conjunção compreende que houve uma abstração prévia, para que se junte corporeidade a este homem, duas propriedades distintas. Quando o ouvinte compreende a expressão *este homem*, a atenção se direciona sobre a natureza *homem* em conjunto a uma certa substância particular. Abelardo iguala em confusão a intelecção abstrata dos universais com a dos singulares (DE LIBERA, 1999, p. 471), uma vez que são ambos o mesmo processo, sendo que a conjunção se trata de um processo ainda mais complexo do ponto de vista abelardiano.

O conceito comum pode, portanto, ser chamado de confuso, mas não de inautêntico, uma vez que ele retém o que é conforme ao estatuto da coisa inteligida. Trata-se de uma intelecção que não concebe todas as propriedades da coisa, mas também não adiciona a essas coisas propriedades que não são suas. Desse modo, a intelecção, como conclui Abelardo, é isolada, nua e pura, mas não vazia.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo explicado suas próprias questões que versavam sobre a causa comum e a semelhança comum, pode se apresentar aqui o modo como Abelardo responde às questões de Porfírio¹⁶, como também a pergunta que está relacionada a elas¹⁷.

16 "A primeira é a seguinte: será que os gêneros e as espécies subsistem ou estão postos nas isoladas? Como se dissesse, será que têm verdadeiro ser ou consistem apenas na opinião? A segunda é, caso se conceda que são verdadeiramente, será que são essências corporais ou incorpóreas? A terceira, será que são separados dos sensíveis ou colocados neles? De fato, há duas espécies de incorpóreos, pois alguns podem permanecer na sua incorporeidade à parte dos próprios sensíveis, como Deus e alma; outros, porém, não podem de modo nenhum ser à parte dos próprios sensíveis nos quais são, como a linha sem o corpo, que é seu sujeito. Percorre essas questões da seguinte maneira ao dizer: *No momento, quanto aos gêneros e espécies, recusar-me-ei a dizer se subsistem etc.; se os próprios subsistentes são corporais ou incorpóreos, e se eles próprios, sendo qualificados de incorpóreos, são separados dos sensíveis etc., e relacionado com eles*" (LI 7-8).

17 "Podemos também explicar da seguinte maneira o 'relacionado com elas' de modo a acrescentarmos uma quarta questão, isto é: será que é necessário que tanto os gêneros como as espécies, enquanto são gêneros e espécies, tenham alguma coisa subordinada através da denominação ou se, destruídas as próprias coisas denominadas, então o universal poderia constar da significação da intelecção, como este nome 'rosa' quando não há nenhuma das rosas

Quanto à primeira questão, o autor a transfere do campo ontológico para o campo semântico. Enquanto a pergunta dizia respeito a subsistência de gêneros e espécies, Pedro Abelardo diz que:

A isso é preciso responder que, na verdade, significam pela denominação coisas verdadeiramente existentes, isto é, as mesmas que os nomes singulares e que, de modo algum, estão colados numa opinião vazia; contudo, de certa maneira, consistem, como ficou estabelecido, numa intelecção isolada, nua e pura. (LI, 28)

De fato, os universais não subsistem, mas significam, pela causa comum, coisas que verdadeiramente existem, que são as coisas particulares, denominadas pelos nomes singulares, da mesma forma que Sócrates pode ser denominado pelo seu nome, como também pelo universal *homem* de forma que esteja respeitado a verdade da coisa e o seu estado. Tal significação, contudo, não faz com que o universal se constitua em opinião vazia, como a opinião que temos de algo, por exemplo, um hircocervo¹⁸. Mas, conforme já vimos, constitui-se em uma intelecção isolada, nua e pura, pois, pela abstração, dá atenção a determinadas propriedades separadamente, porém não separadas, sem adicionar propriedades à coisa, mas considerando apenas algumas de modo discriminante. Portanto, o universal se constitui como um conceito autêntico, e não um conceito vazio.

A segunda pergunta, a essa altura, também sofre alteração por Abelardo. Uma vez que, ao responder a primeira questão, foi aceito que os universais significam realidades subsistentes, agora é preciso dizer não mais se os próprios universais são corpóreos ou incorpóreos, mas dizer se o que eles significam são subsistentes corpóreos ou incorpóreos (cf. LI, 28). A partir de sua teoria das intelecções dos universais, o autor permite-se afirmar que:

De um certo modo, os corporais, isto é, separados na sua essência, e os incorpóreos quanto à designação do nome universal, porque não os denominam separada e determinadamente, mas confusamente, como o ensinamos acima suficientemente. Daí também os próprios nomes universais serem chamados corpóreos quanto à natureza das coisas e incorpóreos quanto ao modo de significação, porque, embora denominem o que é separado, não o denominam separada e determinadamente. (LI, 29)

Dessa forma, os nomes universais denominam coisas corpóreas, como também incorpóreas. Ou seja, eles denominam a coisa particular, como também denominam um incorpóreo, que é a intelecção dos universais e a forma comum, pois, como já visto, é tripla a significação do universal.

Abelardo afirma na terceira questão que os universais significam tanto os sensíveis quanto as concepções comuns, que foram colocadas por Prisciano na mente divina, segundo a leitura que o filósofo faz dele.

Sobre a quarta questão, Abelardo responde:

Nós, de modo algum, admitimos que haja nomes universais quando, tendo sido destruídas as suas coisas, eles já não são predicáveis de vários, porquanto

às quais é comum" (LI 8).

18 Trata-se aqui de um animal mitológico que é metade bode, metade veado. É um termo que aparece em Aristóteles, no *Da Interpretação*.

nem são comuns a quaisquer coisas, como o nome da rosa, quando já não perduram mais rosas, o qual, entretanto, ainda é então significativo em virtude da inteligência, embora careça de denominação, pois, de outra sorte, não haveria a proposição: não há nenhuma rosa. (*LI*, 30)

Não havendo mais rosas, conclui Abelardo, o nome *rosa* já não pode ser admitido como um universal, uma vez que para ser universal ainda é necessário que ele predique há muitos. No entanto, esse nome ainda significa, pois é capaz de gerar inteligência. Não havendo nenhuma rosa, o nome rosa ainda faz sentido, pois engendra uma inteligência, porém, não se trata de modo algum de um universal, pois já não há mais os particulares.

Dessa maneira, a resposta de Abelardo de modo algum é contrária a qualquer um de seus princípios. Podemos notar, no decorrer do texto, que o autor demonstra a partir de seus argumentos que o fundamento do universal não é de forma alguma uma coisa. O motivo pelo qual o universal é imposto aos particulares é a causa comum. Apenas o fato de que algo seja o que realmente é, por sua natureza, possibilita que esse universal seja imposto ainda que parcialmente, pois há também a intensão dopositor original que concebe certa natureza que deve ser considerada para tal predicação, como a racionalidade. Além disso, não há também uma coisa subordinada ao universal pela qual ele é inteligido. Do contrário, a inteligência do universal basear-se-ia em uma semelhança comum, concebida pela própria alma, por sua própria vontade, para inteligir, sem que de modo algum esta se constituísse como uma inteligência falsa ou vazia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELARDO, P. *Lógica para principiantes*. Trad: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

BERTELLONI, F. Pars construens- La solución de Abelardo al problema del universal em la 1ª parte de la *Logica "Ingredientibus"* (1ª parte). *Patrística et Mediaevalia*, Buenos Aires, vol. 8, pp. 39-60, 1987.

_____. Pars construens - La solución de Abelardo al problema del universal em la 1ª parte de la *Logica "Ingredientibus"* (fin). *Patrística et Mediaevalia*, Buenos Aires, vol. 9, pp. 4-25, 1988.

_____. O resultado do conhecimento no Segundo Comentário de Boécio à *Isagoge* de Porfírio. *Discurso*, São Paulo, vol. 1, n. 40, pp. 351-376, 2010.

HAMELIN, G. As fontes da Psicologia abelardiana. *Discurso*, São Paulo, n. 40, pp. 287-308, 2010.

LAFLEUR, Cl.; CARRIER, J. Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la *Logica « Ingredientibus »* : Super Porphyrium d'Abélard. *Laval théologique et philosophique*, n. 681, pp. 91-128, 2012.

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

MARENBON, J. *The philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Great medieval thinkers: Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Peter Abaelards Philosophische Schriften. I, Die Logica «Ingredientibus». 1, Die Glossen zu Porphyrius. H. von B. GEYER (ed.). Münster, Aschendorff (coll. «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen», Band XXI, Heft 1), 1919.

PORFÍRIO. *Isagoge*. Trad: G. Paiva. São Paulo: CEPAME, 2008. Disponível no site do CEPAME: <http://cepame.fflch.usp.br/traducoes>.

WENIN, C. La signification des universaux chez Abélard. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, vol. 80, n. 47, pp.414-448, 1982.

Recebido em: 30/Mar/2021 - **Aceito em:** 10/Ago/2021.