

## A REJEIÇÃO AO REALISMO NA *SUPER PORPHYRIUM* DE PEDRO ABELARDO

Patrick Luiz Barreto Soares\*

**Resumo:** O intuito do presente artigo é abordar a rejeição de Pedro Abelardo ao realismo na *Logica Ingredientibus (LI)*. Neste sentido, pretende-se realizar uma análise do texto buscando expor três movimentos fundamentais: a crítica ao realismo geral, a crítica à doutrina da essência material e à doutrina da não-diferença. Para a compreensão do argumento, parte-se da definição aristotélica de universal, lugar em que Abelardo encontra a possibilidade do predicado de muitos ser tanto coisa (*res*), quanto palavra (*vox*). Com a rejeição ao realismo, ao final do texto, evidencia-se três resultados desta investigação obtidas pelo autor, que serão fundamentos ontológicos que, em sua proposta, deverão ser assimilados ao universal: o nominalismo, o naturalismo e a individualidade de tudo aquilo que é real.

**Palavras-chave:** ontologia; nominalismo; problema dos universais.

## REJECTION TO REALISM IN PEDRO ABELARDO'S *SUPER PORPHYRIUM*

**Abstract:** The purpose of this article is treat about the Peter Abelard's rejection to realism on *Logica Ingredientibus (LI)*. In this sense, intended to perform a text analysis searching for expose three key steps: the general critics to realism, the critics to the material essence's doctrine and the non-difference's doctrine. To understand this argument, the text start with the aristotelian definition of universal, place where Abelard find the possibility of predicated of many be thing (*res*) as much as word (*vox*). With the rejection to realism, at the end of this article, indicate three results of this research obtained by the author, that will be the ontological fundaments that, in your proposal, will must be assimilated to universal: the nominalism, the strong naturalismo and individuality of all that is real.

**Keyword:** ontology; nominalism; problem of universals.

### 1. Introdução

O universal, conforme a definição de Aristóteles, é aquele que é apto a ser predicado de muitos. O que se costuma chamar de problema dos universais são as

---

\* Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: epistemologia, psicologia e problema dos universais no século XII. É membro da Equipe Editorial da Revista Em Curso e professor do Cursinho Pré-Vestibular oferecido pela Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (PROEC) da Universidade Federal de Lavras (disciplinas: História, Filosofia e Sociologia). E-mail: pluiz122@hotmail.com.

questões que foram introduzidas por Porfírio, em sua introdução às *Categorias*, a *Isagoge*. Tais questões dizem respeito a “[...] 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.” (PORFÍRIO, 2008, p. 1).

Resolver as questões dos universais é tratar sobre sua subsistência como também sobre a sua intelecção e sua relação com os particulares. Da forma como essas questões são apresentadas, segundo De Libera, está colocada “[...] a tensão que estrutura a metafísica ocidental em todos os aspectos que lhe concernem: ontologia geral, teoria do conhecimento e teoria do signo-significado” (DE LIBERA, 1996, p. 38).<sup>12</sup> Como notamos acima, o autor coloca três disjunções, cujas alternativas referem-se, a partir da interpretação proposta por Alain de Libera (1996, p. 35), a três escolas filosóficas que são conhecidas e discutidas na escola neoplatônica: o platonismo, o aristotelismo e o estoicismo. Além disso, a resposta a essas questões levam os autores da Idade Média a assumirem algumas teses, que são contemporaneamente chamadas como realistas, nominalistas, entre outros.

Não foram poucos os pensadores que, durante o medievo, buscaram responder as questões de Porfírio. Conforme indica De Libera (1996, p. 128), graças ao *Segundo Comentário à Isagoge de Porfírio*, escrita por Boécio, a questão introduzida na Idade Média latina, levando muitos autores à discussão. Compreende-se como realista aqueles que afirmam que o universal subsistam como uma coisa, uma *res universalis*. Desse modo, não só autores medievais, como também Platão e Aristóteles (embora não tenham acessado as questões porfirianas), são conhecidos como autores realistas.

---

<sup>12</sup> Notadamente, existem dificuldades nessa afirmação do comentador, para além de um anacronismo terminológico, uma vez que nenhum dos autores reconhecem esses termos, também há algo muito difícil de ser completamente abarcado: a expressão “metafísica ocidental”. No entanto, caso nos detenhemos a resposta de Boécio e Abelardo ao questionário notaremos que, de algum modo, os autores acabam por tratar de ao menos um destes temas que o comentador atribui a esta expressão. Na resposta boeciana, há uma ontologia do universal, como também uma intelecção própria aos universais. Em Abelardo, para além de uma negação da ontologia do universal, baseada em uma ontologia que diz respeito apenas aos particulares, temos o tratamento sobre a intelecção (com uma psicologia abelardiana, que é apresentada na *Super Porphyrium*, mas também desenvolvida na *Super Perihermeneias* e atinge sua forma final no *Tractatus de intellectibus* – sobre isso ver DE LIBERA, 1999, p. 385).

Pedro Abelardo opõe-se à tradição realista. Em um texto que busca introduzir seus alunos à Lógica, que inicia-se com a frase “Para aqueles dentre nós que se introduzem na Lógica” (*LI*, 1), conhecido como *Lógica para Principiantes (Logica Ingredientibus)*<sup>13</sup>, um conjunto de comentários sobre as principais obras de Lógica daquele tempo, o autor busca debater e contrapor-se a tese de que o universal seja uma coisa.

Desta *LI* são reconhecidos três manuscritos: o de Milão, da Biblioteca Ambrosiana; o de Berlin, da Biblioteca Estatal Alemã; e o de Paris, da Biblioteca Nacional. Conforme aponta Marenbon (1997, p. 46-47), o manuscrito milanês possui quatro comentários, sendo o comentário à *Isagoge* o primeiro (tradicionalmente, refere-se a esse como *Super Porphyrium*). É neste comentário que o peripatético do Pallet expõe sua crítica contundente ao realismo, como também sua proposta de resposta ao problema dos universais.

Os comentários que são apresentados na *LI* possuem uma estrutura própria, que se relaciona com três momentos: expositivo, crítico e resolutivo. Bertelloni (1986, p. 51-52) indica que tais momentos adiantam a metodologia das *quaestiones* escolásticas, que se baseiam em *videtur, sed contra e dicendum est*. Atendo-nos a *Super Porphyrium*, poderemos notar estas peculiaridades, uma vez que, ainda segundo o pesquisador, cada momento tem sua finalidade. O primeiro momento possuiria duas funções no texto abelardiano: ele expõe o *status quaestionis*, ao mesmo tempo em que, de forma indireta como pontua Bertelloni (1986, p. 51), mostra até que ponto a História da Filosofia chegou. É nesse momento que o autor expõe a questão dos universais. No segundo movimento, que é sobretudo crítico, o intuito é mostrar o porquê das soluções já apresentadas por seus antecessores mediatos (Platão e Aristóteles) e imediatos (Guilherme de Champeaux) não serem suficientes para a resolução da questão, sendo a *pars destruens* do texto. O último movimento é a *pars construens*, em que Abelardo procura resolver a questão.

---

<sup>13</sup> As referências a obra serão feitas tendo como base a paginação da edição de Bernhard Geyer da *Logica Ingredientibus* (doravante denominada como *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*. Tal tradução traz somente as *Glosas sobre Porfírio (Super Porphyrium)*, que é o objeto de análise deste artigo.

O objetivo do presente artigo é tratar da rejeição ao realismo, encontrada no movimento crítico da *Super Porphyrium*, portanto, deve-se ater a *pars destruens* do texto abelardiano. Para que a proposta se cumpra satisfatoriamente, o caminho que devemos percorrer é o seguinte: a definição de universal aristotélica, a apresentação das críticas ao realismo (divididas em críticas gerais e críticas a realismos específicos) e o ganho conceitual obtido pelo autor ao término da crítica.

Nossa tese é a de que o movimento abelardiano é, em suma, um silogismo disjuntivo<sup>14</sup>, que só é possível graças a uma definição de universal que seja possível ao autor colocar como hipótese tanto que esse seja uma coisa, quanto uma palavra. Desse modo, o movimento destrutivo é parte importante da *Lógica para principiantes*, uma vez que resulta em certos fundamentos que, embora não explicitados por Abelardo, deverão ser, no movimento resolutivo, respeitados, sob pena de o autor cair em contradição.

## 2. A definição aristotélica de universal

O ponto de partida da análise da Abelardo é a definição de universal aristotélica. Assim diz o *magister pallatinus*:

[...] Ora, no *Peri Hermeneias* Aristóteles define o universal como *aquilo que é naturalmente apto para ser predicado de muitos*, ao passo que Porfírio define o singular, isto é, o indivíduo como *aquilo que se predica de um só*. O que a autoridade parece atribuir tanto às coisas quanto às palavras. (*LI 9*).

A definição aristotélica do universal, seguida da definição de Porfírio sobre o singular, são o que permitem a Abelardo atribuir a universalidade tanto às coisas, quanto às palavras, a partir do ponto de vista das autoridades. Embora o autor tenha maior cuidado para que seus argumentos sejam aceitos pela racionalidade e estrutura, sempre fundamenta-os também na palavra das autoridades: Aristóteles, Porfírio e Boécio. O uso da proposição fornecida no *Peri Hermeneias* tem o sentido de escolher uma definição que não esteja atrelada diretamente ao problema de sua natureza,

---

<sup>14</sup> O movimento apresentado por Abelardo assemelha-se muito ao realizado por Boécio no *Segundo Comentário à Isagoge* (sobre isso, ver MAREBON, 2003).

tampouco “está comprometida com nenhuma das respostas conhecidas sobre o problema” (BERTELLONI, 1986, p. 52).

Para que denotemos em que medida esta definição pode ser pensada como neutra, basta que analisemos a que é fornecida por Abelardo mais adiante no texto: “[...] Um vocábulo universal, entretanto, é aquele que, por sua descoberta, é apto para ser predicado de muitos tomados um a um.” (LI, 16). Note-se no trecho anterior que a definição abelardiana diz que o universal é descoberto. Neste sentido, já se deve compreender que para o autor o universal possui certa convencionalidade, sendo, ao seu modo, imposto aos homens. Na definição aristotélica, o universal é aquilo que é naturalmente apto, no entanto, não é possível depreender se ele subsiste, ou se ele está apenas nos simples pensamentos.

Ademais, a definição aristotélica é obscura. O cavaleiro da dialética destaca, na sequência da definição aristotélica, o seguinte:

[...] Mas os nomes, também, são chamados de universais. Daí a afirmação de Aristóteles: *o gênero determina a qualidade quanto à substância, pois ele significa como algo é.* [...] Ora, é próprio das palavras significar ou revelar, e das coisas, o serem significadas. (LI 9)

O esforço do *magister* é demonstrar que a hipótese segundo a qual o universal é palavra é tão plausível quanto ele ser uma coisa. Neste sentido, como é destacado no trecho acima, o autor explora a obscuridade para possibilitar o silogismo disjuntivo. Para provar que o universal é palavra, basta ao autor, por ora, provar que ele não possa ser uma coisa.

### 3. Objeções ao realismo

As objeções de Abelardo ao realismo são desenvolvidas em três fases, como destaca Francisco Bertelloni (1986, p. 54): 1) crítica a qualquer tese que proponha a existência de uma *res universalis*; 2) objeções à tese da essência material (TEM); 3) argumentos contra a tese da não-diferença (TND) em suas duas vertentes, a da coleção e a da conveniência.

Tendo em mente as teses de seus sucessores mediatos, o peripatético do Pallet faz uma crítica geral. Desse modo, ele inicia a *pars destruens* dizendo:

[...] De fato, parece que nenhuma coisa, nem coleção alguma de coisas, pode ser predicada de muitos tomados um a um, sendo tal a própria exigência do universal. Pois, embora este povo ou esta casa ou Sócrates possam ser afirmados de todas as suas partes ao mesmo tempo, ninguém diz absolutamente que são universais, uma vez que a sua atribuição não se aplica a cada uma delas. Por outro lado, uma só coisa predica-se de muitos, muito menos ainda do que uma coleção. (LI 10)

O que primeiro notamos no excerto é a consequência da definição de universal adotada por Abelardo, que se configura uma exigência para que algo seja considerado como tal. A tese central é que nenhuma coisa, ou coleção de coisas, pode ser universal. A argumentação tem dois pontos: uma coleção não pode ser predicada de muitos, e se a coleção (que são tantos) não pode, então a coisa (que é uma só) também não poderia. Os exemplos de coleção são: esse povo, essa casa e Sócrates; a objeção é a seguinte: ao tomarmos o conjunto Sócrates como um todo podemos nomeá-lo como Sócrates, mas se o separarmos já não é mais predicado destes, uma vez que um se torna apenas pé, outro apenas cabeça, etc; o universal, no entanto, deve ser capaz de nomear suas partes independentes de tomadas ou não ao mesmo tempo, como predicado “de todos tomados um a um” (*idem, ibidem*). O mesmo vale para a casa e para o povo: uma vez que se considera apenas a porta, já não se trata de uma casa, mas sim de uma porta; caso considere-se um cidadão separadamente, não se entende por povo, mas apenas um cidadão.

Depois disso, Abelardo lança mão do princípio segundo o qual, se algo não pode ser feito por muitos, também não poderá ser feito por um só. Se não há para muitos, como a *collectio*, a possibilidade de estar todo presente ao mesmo tempo em diversas coisas tomadas um a um, também uma coisa só não o poderá. Bertelloni diz:

[...] Com efeito, Abelardo dispõe de dois dados que deve fazer compatíveis entre si. Por uma parte a definição do universal de origem aristotélica. Por outra uma convicção ontológica que é quase um axioma e cuja validade é de um princípio: a radical individualidade de todo o real. Disso procura mostrar a impossibilidade de fazer compatível aquela definição de universal como ‘predicado de muitos’ – interpretada ontologicamente - com o princípio – também

ontológico – da absoluta individualidade de todo o real. O pressuposto cuja determinação buscávamos pode ser caracterizado, em consequência, como a impossibilidade de interpretar a definição aristotélica de universal em sentido ontológico. (1986, p. 55)

No trecho acima, Bertelloni denota que, a partir de uma interpretação da definição de universal a partir da ontologia, ou seja, a interpretação da universal do universal como uma *res*, e aquilo que neste momento apresenta-se como mera convicção, mas que a frente tomar-se-á por um princípio: a individualidade de todo o real. Abelardo nega que o universal seja uma *res*, na medida em que nesta realidade<sup>15</sup> não há nada que possa ser um, ao mesmo tempo em que está em muitos.

Feito isso, o autor passa a análise da tese que Guilherme de Champeaux defendia por primeiro, conforme ele apresenta na *Historia Calamitatum* (ABELARDO, 1988, p. 255). Para a tese da essência material (TEM), a *identitas secundum essentiam*, caso retiremos as formas de Sócrates e Platão, restará uma substância material, essencialmente a mesma. Por forma, o século XII compreende a junção de acidente e diferença (MARENBNON, 1997).<sup>16</sup> Assim ela é apresentada na *Super Porphyrium*:

[...] Com efeito, alguns tomam a coisa universal da seguinte maneira: eles colocam uma substância essencialmente a mesma em coisas que diferem umas das outras pelas formas; essa é a essência material dos singulares nos quais está presente, e é uma só em si mesma, sendo diferente apenas pelas formas dos seus inferiores. De fato, se acontecesse de se separarem essas formas, não haveria absolutamente diferença das coisas que se distinguem umas das outras apenas pela diversidade das formas, uma vez que, quanto à essência, a matéria é absolutamente a mesma. Por exemplo, em cada um dos homens, diferentes numericamente, está presente a mesma substância do

---

<sup>15</sup> Em nenhum momento da *LI* Pedro Abelardo parece compreender a forma que é apreendida no processo intelectual, seja de particulares ou universais, como algo real, que possua uma substância ou acidente, como ocorre em outros autores. Tal interpretação sustenta-se pelo o que, mais adiante no texto, o autor diz sobre a natureza da intelecção em geral. Segundo o autor: “a intelecção não é a forma da coisa que ela concebe, mas a intelecção é uma certa ação da alma, pela qual é chamada de inteligente, e a forma para a qual se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si quando quer e como quer, como são aquelas cidades imaginárias vistas durante o sono ou como aquela forma de um edifício a ser construído que o artesão concebe como *semelhança e modelo da coisa a ser produzida e que não podemos chamar nem de substância nem de acidente*”(LI, 20). De fato, ao dizer realidade aqui estamos referindo-nos à realidade extramental.

<sup>16</sup> A diferença para o *magister pallatinus* é aquilo sem o qual não se pode pensar a espécie. Por exemplo: não há como pensar no homem sem atribuí-lo racionalidade. Aquilo sem o qual ainda se pode pensar a espécie é o acidente. Para Abelardo, o próprio (por exemplo: a capacidade do homem de rir) é um tipo especial de acidente, já que é possível pensar o homem sem essa capacidade (cf. MARENBNON, 1997).

homem que aqui se torna Platão por meio destes acidentes e ali Sócrates, por meio daqueles outros. (LI 10)

Como podemos notar a tese da essência material, o universal seria uma coisa que estaria presente essencialmente e ao mesmo tempo em todos aqueles que podem ser predicados dela. Por exemplo, nas frases seguintes: (A) “Sócrates é homem”; (B) “Platão é homem”; (C) “Aristóteles é homem”, nas situações A, B e C, haveria algo material que, de forma essencial e necessária, estaria presente ao mesmo tempo nos três indivíduos, que seriam individuados apenas pelas formas acidentais. Desse modo, a própria predicação dar-se-ia como algo natural e imediato, e a extensão do conceito homem seria obtida através de algo que está simultaneamente em cada um de seus membros. Bertelloni sintetiza a tese da seguinte forma:

[...] A primeira tese que o *magister pallatinus* examina é a daqueles que concebem a *res universalis* como (1) uma substância material, (2) única, (3) presente em diversas realidades, (4) que se diversificam apenas pelas formas. Mas ainda, se essas formas puderam separar-se, (5) desapareceriam as diferenças entre as realidades diversificadas pelas formas e (6) ficaria uma matéria essencialmente a mesma. (BERTELLONI, 1986, p. 56-57)

Tendo essa tese em vista, o peripatético do Pallet busca questioná-la. Após mostrar que Boécio e Porfírio parecem confirmar essa doutrina realista, Abelardo diz:

[...] Ainda que as autoridades pareçam concordar muito com ela, *a física se lhe opõe de todos os modos*. Com efeito, se essencialmente o mesmo, embora marcado por diversas formas, existe nos singulares, é necessário que a substância que é afetada por estas formas seja a que é marcada por aquelas, de tal modo que o animal formado pela racionalidade é o animal formado pela irracionalidade e, assim, o animal racional é o animal irracional e, desse modo, os contrários estariam presentes simultaneamente no mesmo; ou melhor, *já não seriam de modo algum contrários*, quando se encontram, ao mesmo tempo, em absolutamente a mesma essência, assim como nem a brancura nem a pretidão seriam contrárias, se ocorressem simultaneamente nesta coisa, ainda que a própria coisa fosse branca por uma razão e preta por outra, assim como é branca por uma razão e preta por outra, assim como é branca por uma causa e dura por outra, isto é, por causa da brancura e da dureza. (LI 11 - grifo nosso)

O argumento que lemos neste excerto se dirige ao fato de, se aceita a tese da *identitas secundum essentiam*, suspenderíamos o princípio de não-contradição, uma vez que os contrários subsistiriam ao mesmo tempo na mesma substância material,

consistindo num processo de redução da tese ao absurdo. A afirmação inicial, de que a “a física se lhe opõe de todos os modos” (LI, 11), é um destaque de Abelardo para o fato de que a própria natureza das coisas rejeita este realismo, já que a afirmação dele é contrária a ela, uma vez que afirma que o racional e irracional estão na mesma coisa. A dialética, portanto, está ligada a física, àquilo que está posto no mundo, de tal modo que a natureza das coisas pode lhe dizer que, embora as autoridades concordem com uma argumentação, ela está incorreta<sup>17</sup>. Desse modo, não é dizer a verdade do estado da coisa ao afirmar que o *animal racional é irracional*. Bertelloni resume que:

[...] Em outros termos, no caso de uma mesma essência *animal*, presente neste homem e neste cachorro, receberia no primeiro a forma da racionalidade e no segundo a forma da irracionalidade. Disso resultaria que na mesma realidade *animal* coexistiriam formas excludentes entre si. (BERTELLONI, 1986, p. 57)

O próprio Abelardo, adiante diz que: “[...] Que Sócrates seja o asno, assim se demonstra, de acordo com aquela sentença: tudo o que está em Sócrates distinto das formas de Sócrates é o que está no asno distinto das formas do asno.” (LI 12)

O autor explora aqui as noções de forma e essência que são próprias ao século XII. Por forma, Abelardo compreende a junção entre acidente e diferença. Desse modo, tudo aquilo que está em *Sócrates*, distinto das formas de *Sócrates*, significa dizer que tanto a branquitude de Sócrates, quanto a própria racionalidade, caso retiradas dele, tornariam ele o mesmo que o *asno*, caso retirados do animal suas formas.

Além disso, o *magister pallatinus* demonstra ainda que a tese de seu mestre negaria a multiplicidade dos seres, uma vez que a única diferença estaria nas formas e não nos sujeitos, como veremos adiante. O derradeiro argumento demonstra que a tese ignoraria ainda as noções de substância primeira, substância segunda e acidente, presentes nas *Categorias* de Aristóteles.

---

<sup>17</sup> Mais adiante na *Super Porphyrium*, o *magister* apontará como dever do enunciado predicativo, do qual tratam os dialéticos, dizer a “natureza das coisas” e apresentar a “verdade do seu estado”. Segundo o autor: “a ligação de construção, da qual tratam os gramáticos, é distinta da de predicação, que é considerada pelos dialéticos [...] ligação de predicação, que aqui consideramos, diz respeito à natureza das coisas e à apresentação da verdade do seu estado. (LI, 17)

Caso retomemos o livro que inicia o *Organon*, o Estagirita desenvolve um tratado sobre ontologia, não estritamente sobre lógica. Devemos fazer a ressalva que Aristóteles, por não ser o editor de sua própria obra, também não podemos afirmar que a divisão temática dela seja uma proposta feita por ele. O que é preciso assinalar é que nos livros que compõem as *Categorias* encontra-se parte do pensamento sobre ontologia, como a noção de substância primeira e segunda. O pensamento ontológico contido nas *Categorias* pode ser dividido em dois sentidos, conforme expõe John Marenbon:

[...] As *Categorias* desenvolvem sua ontologia básica em dois sentidos. No primeiro, acidentes são divididos em nove grupos – quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, estado, hábito, ação e passividade – as quais, juntamente com a substância, compõem dez categorias das quais o tratado toma o nome. [...] Segundo, Aristóteles expande sua lista de substâncias universais. Substâncias universais são, ele explica, espécies ou gêneros. (1997, p. 104)

Aristóteles, portanto, pensa que todo acidente está sujeito a um grupo, do qual sucederia que toda qualidade, como por exemplo *ser branco*, estaria sujeito ao grupo da *Qualidade*, que é uma das “essências de todas as coisas” (*LI 12*), conforme Abelardo interpreta o argumento do Filósofo. Se a distinção dos indivíduos, conforme defende a tese de Champeaux, é dada pelas formas (que são acidentes e a diferença) o problema seria que:

[...] Por conseguinte, assim como todas as substâncias são absolutamente o mesmo, assim também todas as qualidades, quantidades, etc. Por conseguinte, uma vez que Sócrates e Platão têm as coisas de cada um dos predicamentos em si mesmos, e que elas próprias são absolutamente as mesmas, todas as formas de um são do outro, pois elas não são diferentes em si mesmas quanto à essência, assim como as substâncias às quais elas são inerentes como, por exemplo, a qualidade de um é a qualidade do outro, pois ambas são qualidades. (*LI 12*)

O que Abelardo conclui é que não haveria individualização, pois as formas também são essências absolutamente as mesmas. Por exemplo, mesmo a racionalidade se constituiria em uma essência absolutamente a mesma, ainda que seja apenas uma forma do ponto de vista abelardiano. Conclui-se que as formas são incapazes de individualizar, levando ao fim da diversidade, o que contraria a filosofia da natureza e

suas evidências. Levando em consideração o fato de se defender que a diferença entre os indivíduos estaria nas formas, Abelardo conclui que não haveria como afirmar que Sócrates seja “numericamente múltiplo, em virtude de receber muitas formas” (LI, 13). A passagem suscita diversas interpretações, a partir da pergunta que inicia a passagem: “[...] Ainda mais, como teríamos em conta uma pluralidade numérica nas substâncias, se a única diferença fosse a das formas, enquanto o sujeito substancial permanece absolutamente o mesmo?” (LI, 13)

Tal questão, aparentemente retórica, pode ser interpretada, conforme assevera Jorge Gracia (1984, p. 207), como questionando se é possível a pluralidade, tendo em vista que mesmo que haja muitas formas mas ainda assim há apenas uma substância. Para Gracia, tal interpretação levaria a uma objeção fraca, já que a resposta a essa pergunta pode ser óbvia para o *magister*, mas não ser óbvia para seu mestre, por exemplo, que poderia advogar que a substância e Sócrates são ontologicamente diferentes, e as formas que compõem a substância são ontologicamente distintas das que compõem Sócrates. Além dessa proposta, Gracia apresenta uma segunda possibilidade interpretativa, em que a questão

[...] pontua uma inconsistência de uma teoria que sustenta (1) que há somente uma substância, desde que substância é um termo universal e assim sendo haveria apenas uma realidade correspondente a isso, e (2) há muitas coisas, como Platão, Aristóteles e outros, dos quais o termo substância é também predicado. Em outras palavras, parafraseando a questão, como alguém pode sustentar que existam múltiplas substâncias se sua teoria dos universais implica que só haja uma? (GRACIA, 1984, p. 207)

O que Abelardo aponta, como Gracia denota, é o fato de que ao final da árvore de Porfírio há apenas uma substância. Note-se que todos os sujeitos particulares podem dela ser predicados: *a maçã é substância, Sócrates é substância, asno é substância*. E haveria somente uma substância, igualmente a mesma, que estaria presente nos indivíduos.

O último argumento de Abelardo, assim como o segundo, está estritamente ligado às *Categorias* de Aristóteles. O ponto central do argumento é que o realismo da

essência material leva a uma confusão quanto às noções de acidente, substância primeira e substância segunda. Assim diz o autor:

[...] *Não se pode sustentar, além disso*, que os indivíduos sejam constituídos pelos próprios acidentes. De fato, se os indivíduos adquirem seu ser dos acidentes, evidentemente os acidentes lhes são naturalmente anteriores, assim como o são as diferenças em relação às espécies que elas conduzem ao ser. Pois, assim como o homem se distingue pela informação da diferença, assim também referem-se a Sócrates, a partir da recepção dos acidentes. Donde, não pode haver Sócrates sem os acidentes, nem homem sem as diferenças. Por conseguinte, aquele não é fundamento dos acidentes, assim como o homem não o é das diferenças. Todavia, se os acidentes não estão nas substâncias individuais como em sujeitos, certamente não estão também nos universais. Com efeito, o que quer que esteja nas substâncias segundas como em sujeitos, demonstra-se que está universalmente nas substâncias primeiras como em sujeitos. Em consequência disso, é claro que carece totalmente de razão a sentença pela qual se diz que a essência absolutamente idêntica existe simultaneamente em diversos. (LI 13)

Destarte, o *magister* pontua a consequência da defesa de uma teoria em que a individuação se desse de forma accidental, que seriam as formas (junção de acidente e diferença) passarem a possuir precedência ontológica ante a substância (primeira ou segunda). Desse modo, a diferença precederia a espécie homem (substância segunda, em termos aristotélicos) e estaria presente nela; os acidentes precederiam a Sócrates (que seria a substância primeira). Como é sabido, o papel das diferenças no esquema aristotélico é o de distinguir as espécies que pertencem ao mesmo gênero. No entanto, conforme afirma Marenbon, Aristóteles compreende nas *Categorias* que as diferenças “são ditas do sujeito e não estão no sujeito” (1997, p. 104). Ademais, para que precedesse a substância, o acidente precisaria também ser uma substância, mas o Estagirita não concede que o acidente seja uma substância, mas ele está na substância. Consequentemente, “carece totalmente de razão” (LI, 13) a tese da *identitas secundum essentiam*.

A teoria da não diferença (TND) é caracterizada por sustentar que as coisas particulares são distintas tanto pelas formas, quanto pelas essências. Desse modo, matéria e forma não seriam compartilhadas entre os indivíduos que estão sob o mesmo gênero/espécie, e mesmo que se retirasse as formas desses indivíduos, o que sobraria

seria distinto de todos os outros, mas mesmo que distintos entre si, ainda seriam o mesmo<sup>18</sup>. Essa tese teria duas vertentes: a vertente da coleção e a vertente da conveniência.

Sobre a doutrina da coleção, assim diz Dias:

[...] De acordo com João de Salisbury, Goscelino de Soissons (Gausleno Suessionensi, +1151), que fora bispo de Soissons por volta de 1126, propunha a tese de que a universalidade deveria ser atribuída às coisas unidas em uma coleção e negada às coisas tomadas singularmente. Esta primeira variação ou evolução da TND sustentava basicamente que a coisa universal só é tida a partir de uma coleção de indivíduos, como, por exemplo, todos os animais tomados em uma coleção comporiam o gênero ‘animal’, e todos os homens tomados em uma coleção comporiam a espécie ‘homem’. (2001, p. 37-38)

Abelardo a expõe dizendo que “alguns não admitem a coisa universal senão na coleção de vários” (LI, 14). Os defensores dessa tese compreendem que existe uma realidade que reúna várias realidades. Assim o *magister pallatinus* inicia sua crítica:

[...] Mas, se for concedido que é predicada de diversos por partes, isto é, na medida em que cada uma de suas partes se adapta a si mesma, isso nada tem a ver com a comunidade do universal, que deve estar inteiro em cada um, segundo a afirmação de Boécio e, nisso, distingue-se daquele comum que é comum pelas suas partes, assim como um campo cujas diversas partes são de vários. (LI, 14)

Essa crítica, que se sustenta na autoridade de Boécio, atém-se ao fato que o universal não estaria inteiramente presente em cada um dos membros particulares que se encontram sob um gênero ou espécie. O universal, uma vez que é predicado por partes adaptadas em si mesma, não formaria a comunidade do universal, pois essa não é fruto de uma adaptação, mas do fato de que o universal esteja presente todo e ao mesmo tempo naqueles que ele predica, segundo a tradição realista. Se aceito que o universal é composto por diferentes partes, conclui Abelardo que “Sócrates também seria predicado de muitos conforme as diferentes partes, de tal modo que ele próprio seria um universal” (LI 14), o que resulta em absurdo.

---

<sup>18</sup> [...] “como admitem serem todas as coisas tão diversas umas das outras, de tal modo que nenhuma delas participa com a outra nem da mesma matéria essencialmente nem da mesma forma essencialmente, conservado ainda, todavia, o universal das coisas, denominam idêntico, não por certo essencialmente, mas indiferentemente, o que é distinto, tal como afirmam que todos os homens distintos em si mesmos são o mesmo no homem, isto é, não diferem na natureza da humanidade.” (cf. LI, 13-14)

Sobre a doutrina da conveniência, assim a apresenta Abelardo:

[...] Há, porém, outros que denominam espécie, não apenas os homens reunidos, mas também cada um deles enquanto são homens e, ao afirmarem que a coisa que é Sócrates predica-se de muitos, tomam-no em sentido figurado, como se dissessem: muitos são o mesmo que ele, isto é, combinam com ele ou ele próprio combina com muitos. (LI 14)

Portanto, a doutrina da conveniência traz o entendimento de que não está somente na coleção a espécie, mas também no indivíduo, e tais indivíduos se constituem como uma comunidade universal por conta daquilo em que se assemelham, concluindo que o universal é aquilo no qual convergem muitos. A crítica abelardiana parte justamente dessa definição de universal como algo no qual muitos convergem, que resulta em confusão pois, diz a *Logica Ingredientibus*:

[...] Se ser predicado de muitos é o mesmo que combinar com muitos, como dizemos que o indivíduo é predicado de um só, uma vez que nada há que combine com apenas uma coisa? Como também se dá a diferença entre o universal e o singular pelo fato de algo ser predicado de muitos, já que absolutamente da mesma maneira que o homem combina com muitos, Sócrates também combina? (LI 15)

O que Pedro Abelardo expõe é que uma definição de universal como aquilo que combina com muitos, ao invés de predicado de muitos, tornaria impossível discernir entre o universal e o particular. Por exemplo, a espécie “homem” combina com muitos naquilo em que se assemelham, da mesma forma que o indivíduo “Sócrates” combinaria com muitos a partir de algumas semelhanças, como ser branco, falar grego e etc.

Após isso, Abelardo dedica-se a analisar aqueles que interpretam negativamente a expressão “combinar no homem”, que é entendida pelo termo “não difere no homem”. Se Sócrates e Platão não diferem no homem, “então, ele pode também ser assim declarado porque não difere dele na pedra, uma vez que nenhum dos dois é pedra” (LI 16). Assim aponta Bertelloni:

[...] E por fim a segunda variante da segunda forma (doutrina da conveniência) é impugnada em virtude sua desatenção e descuido do caráter do indivíduo como idêntico a si mesmo. Posto isso, como conclui Abelardo, a universalidade já não pode ser atribuída a coisas [...]. (1986, p. 63-64)

Dessa forma, a doutrina da conveniência é descartada pelo fato de não dar conta do pressuposto ontológico que desde o início permeia o texto abelardiano: a individualidade de todo o real. A partir disso, a afirmação de Abelardo não poderia ser mais taxativa: “resta que confirmamos essa universalidade apenas às palavras” (LI 16).

#### 4. O ganho conceitual da rejeição ao realismo

Como dito anteriormente, o problema sobre os universais que é sistematizado por Porfírio na *Isagoge* constitui-se de tal modo que obriga o autor que dele quiser tratar, a passar por questões de ontologia geral, teoria do conhecimento e teoria da linguagem (DE LIBERA, 1996, p. 38); Abelardo não passa longe dessas temáticas, possuindo concepções ontológicas que resultam de sua negação do realismo, que é o ganho conceitual de sua crítica. Embora ele não explicita as bases ontológicas de seu pensamento no decorrer da obra analisada, elas resultam de sua argumentação contra o realismo, conforme aponta John Marenbon (1997, p. 116).

O primeiro aspecto ontológico que o *magister pallatinus* possui é seu *nominalismo*. Embora o termo *nominalismo* carregue objeções entre os comentadores, dividindo estudiosos como Cocchiarella (1980, 2001), De Libera (1996) e Marenbon (1997) sobre a classificação (ou não) do cavaleiro da dialética como um nominalista<sup>19</sup>, aqui apresentamos o termo a partir da definição de Marenbon: “teoria segundo a qual não há coisa que não seja particular” (1997, p. 117). Portanto, o termo nominalismo aqui representa uma rejeição a toda e qualquer teoria que defenda a existência de uma *res universalis*, e só pode ser sustentado como uma característica do pensamento abelardiano na medida em que ele difere suas críticas ao realismo. Logo na crítica a qualquer realismo, por exemplo, é possível notar que, a partir da negação de que uma coleção de coisas possa ser um universal, conseqüentemente, uma coisa sozinha

---

<sup>19</sup> Conforme levantado por Dias (2001), Guido Küng (1981) nomeou Abelardo como um conceitualista ou um nominalista, baseando seu argumento em João de Salisbury, que diz que seu mestre pertencia à seita dos *nominales*. No entanto, De Libera (1996) discorda de partida que a seita dos *nominales* tenha dado origem ao nominalismo, uma vez que os denominados *Nominalistae* surgem apenas no século XIII-XIV, tendo como grande nome o franciscano Guilherme de Ockham, denominando assim Abelardo ora por *dictista* (1979), ora por criador do que ele chama de teoria do estatuto (2004). Wenin (1982) chama Abelardo por realista moderado, conforme aponta Dias. Por último, temos Cocchiarella que denomina Abelardo (junto a Aristóteles e Kant) como um conceitualista-realista-natural (2001).

também não pode ser. Desse modo, é possível que se infira o nominalismo abelardiano como uma consequência da *pars destruens*.

O segundo aspecto da teoria abelardiana é a presença marcante de um forte naturalismo<sup>20</sup>, tais noções o autor retira do livro das *Categorias* de Aristóteles. Abelardo compreende, segundo Marenbon:

[...] Que o mundo é composto de membros de diferentes tipos de coisas naturais, e nós reconhecemos facilmente a que tipo cada substância particular pertence. [...] Abelardo acredita que cada membro de um dado grupo de coisas naturais tem a mesma estrutura básica, que pode ser descrita em termos de gênero, espécie e *differentiae*. (MAREN BON, 1997, p. 117-118)

Este ganho conceitual será fundamental para compreender a causa comum da imposição do nome universal. Segundo o autor, o universal é imposto de acordo com natureza do homem, uma certa intensão que, no entanto, só é explorada no *Super perihermeneias*.

O terceiro aspecto relevante do pensamento de Abelardo é a separação das coisas particulares, sua individualidade radical, que fica clara na crítica ao realismo da essência material, como veremos a seguir. O que o autor compreende, segundo o comentador é que:

Substâncias são individuadas simplesmente por serem “pessoalmente distintas (*personaliter discretas*) em suas essências”. Ele defende através disso, como ele explica, que mesmo se toda a *differentiae* e acidentes que afetam uma substância particular forem removidos, esta substância continua como uma substância particular, distinta de qualquer outro particular. (MAREN BON, 1997, p. 119)

A individualidade é pensada por Abelardo como uma diferença, ou diversidade. Ela é a característica de tudo aquilo que é real, pois tudo o que é real é pessoalmente distinto dos outros. Bertelloni aponta que se trata de quase um axioma (BERTELLONI, 1986, p. 55), talvez o mais fundamental da teoria de Abelardo, de que as coisas reais são individuadas e separadas umas das outras, não havendo chance de que elas sejam combinadas essencialmente ou indiferentemente.

---

<sup>20</sup> Aqui optamos pela tradução literal do termo *strong naturalism* utilizado por Marenbon.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como podemos notar, o texto abelardiano possui três princípios ontológicos: a negação de que exista coisa que seja universal (seguindo a denominação de Marenbon – o nominalismo); o seu naturalismo, que é a compreensão de que todas as coisas são formuladas por uma estrutura básica da gênero, espécie e diferença; e a individualidade de todo o real. Além disso, a definição aristotélica do universal como apto, por natureza, a ser predicado de muitos, é, de forma neutra, o que lhe permite postular a palavra como universal. Os argumentos dirigidos contra o realismo evidenciam seus princípios ontológicos, de forma que estes princípios devem ser articulados para a formulação de um novo estatuto do universal.

Além disso, Abelardo tenciona a própria tradição realista contra si mesma ao usar de Boécio contra a tese da coleção, como também ao apontar o problema do universal ser posterior às coisas naturais na tese da conveniência. No momento resolutivo, poder-se-á notar que o autor usa do próprio Boécio (a partir de sua interpretação) para fundamentar sua tese, em especial, a distinção boeciana dos modos de ser e inteligir do universal.

### Referências bibliográficas:

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

ABELARDO, P. **História das minhas calamidades**. São Paulo: Abril, 1973. pp. 247-278.

BERTELLONI, C. F. **Pars destruens- Las críticas de Abelardo al realismo em la 1ª parte de la Logica “Ingredientibus”**. Patristica et Mediaevalia, Buenos Aires, v. 7, p. 49- 64, 1986.

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

LIBERA, Alain de. **La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age**. Paris: Editions du Seuil, 1996.

DIAS, C. E. S. **O problema da universalização em alguns textos lógicos de Pedro Abelardo**. Porto Alegre, 2002. Dissertação (mestrado), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – PUCRS.

GRACIA, J. E. **Introduction to the problem of individuation in the Early Middle Ages**. Munique, Wien: Philosophia Verlag, 1984.

MARENBON, J. **The Philosophy of Peter Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

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

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