

PEDRO ABELARDO E A LÓGICA MEDIEVAL: A DIALÉTICA CONCEITUALISTA NA *QUESTIO DE UNIVERSALIBUS*¹

Amanda Alcantara Queiroz

Resumo

O presente artigo visa tratar da *questio de universalibus* através da visão do filósofo e teólogo Pedro Abelardo, um dos expoentes da escolástica do século XII. Para tanto, daremos luz através de Roscelino e Guilherme de Champeaux às vertentes refutadas por nosso autor: a nominalista e a realista, divergentes entre si, porém ambas radicais. Traçaremos o caminho dialético a qual Abelardo se dedica na fundação de sua teoria conceitualista (ou realismo moderado), que embora não encerre a querela, resolve o problema ontológico dos universais.

Palavras-chave: Pedro Abelardo, *questio de universalibus*, conceitualismo.

Abstract

This article aims to discuss the *questio de universalibus* through the vision of Peter Abelard, a notable scholastic philosopher and theologian from twelfth century. Therefore, this study tries to clarify through Roscelin and Guillaume de Champeaux the ideas refuted by the author: the nominalist and the realist, divergent between them, but both radicals. It will be traced a dialectical path to which Abelard dedicates his work in the foundation of conceptual theory according to his *Logic for Beginners*, which although do not healed the quarrel, solves the ontological problem of universals.

Keywords: Peter Abelard, *questio de universalibus*, conceptualism.

¹ Trabalho de conclusão de Curso (TCC) apresentado ao Centro de Educação, Filosofia e Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie como requisito parcial à obtenção do Título de Licenciada em Filosofia. Orientador: Jorge Luís Rodrigues Gutiérrez.

Introdução

Durante a Idade Média a *questio de universalibus*, ou problema dos universais como ficou conhecido, teve grande destaque em discussões promovidas nas escolas de Paris. É certo que seria uma injustiça reduzir a filosofia medieval a esta questão, mas não é exagero dizer que a mesma foi uma das mais importantes do período pela maneira como foi difundida e a gama de pensadores compenetrados na tarefa de resolvê-la.

O problema dos universais de modo sintético se refere a “relação entre as ideias ou categorias mentais, expressas em termos linguísticos com as realidades extramentais.” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 520). Outrossim, poderíamos indagar da seguinte maneira: I) Existe correlação entre ideia e a realidade sensível? II) Se existe, em que medida? A querela dos universais poderá se apresentar de diversas formas dependendo das ideias de cada filósofo e teólogo medieval, não estando assim distante da lógica, da gramática, da ontologia ou como veremos por fim, também de questões psicológicas.

Pedro Abelardo (1079-1142), filósofo e teólogo, é considerado o maior mestre de seu tempo, com excelente desempenho nas artes do *trivium* (*gramática, dialética e retórica*), com especial ênfase na dialética. Em sua *Lógica para Principiantes* — à qual faremos referência a diversas passagens no decorrer da explicitação —, desenvolve os argumentos que refutarão ideias anteriores no que tange a *questio de universalibus*. Ideias estas atribuídas a seus antigos mestres como principais propagadores. Sejam eles: Roscelino e Guilherme de Champeaux.

A história tem em Abelardo uma espécie de soldado, que embora não tenha seguido o ofício de seu pai encontrou seu modo próprio de duelo no âmbito intelectual, por meio da *disputatio*, as disputas lógicas que o concederam reputação bem como a fundação de sua escola em Melun, e ao mesmo tempo as divergências que ocasionaram o rompimento com seus mestres — com Guilherme, por mais de uma vez em virtude das disparidades argumentativas, cuja irremediável ocorrera justamente por conta dos universais.

Vale ressaltar que o tema dos universais antecede o século XII, remetendo-se a filosofia Antiga por intermédio de Platão e Aristóteles, de modo que “segundo Aristóteles os gêneros e as espécies só subsistem nos objetos sensíveis, mas são entendidos fora deles, enquanto Platão admite que não só, eles são entendidos fora dos objetos sensíveis como existem realmente fora deles” (ABELARDO, 1973, p.216), tal querela foi apenas trazida de volta ao cume dos debates por meio da *Isagoge*: uma tradução comentada da obra de Porfírio — feita por Boécio — cujo conteúdo consiste em uma introdução as *Categorias* aristotélicas.

Em Abelardo, ao falarmos de dialética, estamos tratando simultaneamente de lógica, pois ele “[...] defende a dialética com as mesmas palavras de Agostinho (Ep. 13) e Hugo de São Vitor considera-as segundo o modelo estoíco, parte da lógica racional ao lado da retórica.” (ABBAGNANO, 2014, p.318). Nesse sentido a dialética age como um “*instrumentum ac disputati disserendi*” (ferramenta para discussões e debates). Entretanto, diferente dos sofistas que se preocupam apenas com a explicação por intermédio único do raciocínio, o aspecto lógico permite discernir por meio de suas regras a veracidade ou falsidade dos argumentos.

À medida que coincide com a *logica in exercitio* a dialética comporta e impõe a análise dos termos da linguagem, determinando sua função e significado. E isso pelo exame crítico tanto do processo de “imposição” das *voces* as *res designandae* [...] A dialética é por tanto uma espécie de *scientia sermocinalis* ou filosofia da linguagem através da qual se pode controlar a relação entre os termos e a realidade expressa. (REALE e ANTISERI, 1990, p. 257)

Mediante este fator, é perfeitamente possível compreender a preocupação de Abelardo perante o problema dos universais, já que a relação entre a semântica e a realidade das coisas é objeto de estudo da dialética (da qual se ocupava tanto na Filosofia como em sua obra teológica), e imprescindível para distinguir o verdadeiro do falso. — conceber esta relação de modo claro, significaria encontrar a verdade sobre a questão dos universais.

À princípio faremos uma breve exposição de duas ideias principais a respeito do assunto, que antecederam os argumentos de Abelardo —, ou foram reformuladas após suas refutações — argumentos estes considerados uma espécie de meio-termo entre uma e outra (chamado *conceitualismo* ou *realismo moderado*. Aqui,

optamos por chamá-lo *conceitualismo* — seguindo Etienne Gilson —, dando ênfase ao caráter psicológico, e distanciando o pensamento abelardiano da metafísica realista, ainda que não se trate do realismo exagerado) sem, no entanto, desviarmos por mais tempo que o necessário de nosso objeto de estudo: I) o realismo, tendo como principal figura representativa Guilherme de Champeaux II) e o nominalismo, cujo maior representante fora Roscelino. Visando posteriormente enfatizar as refutações pertinentes a cada caso.

Em segundo momento, trabalharemos as respostas às questões de Porfírio, dadas por Abelardo, cuja importância jaz no fato de não terem sido respondidas na obra em que apareceram pela primeira vez. Apesar de formulá-las, Porfírio reconhece a tamanha complexidade e tempo que demandaria a investigação abstendo-se por tanto de realizá-la ao mesmo tempo em que abre espaço para as diversas indagações a respeito.

As questões colocadas por Porfírio eram, primeiro, de saber se os universais existem na realidade ou apenas no pensamento [...] em seguida, caso de fato existissem, se são corpóreos ou incorpóreos, em terceiro lugar, se são separados das coisas sensíveis ou se as integram. A essas três questões de Porfírio, Abelardo acrescenta por conta própria, uma quarta, destinada a se tornar clássica, como já o eram as três primeiras: os gêneros e as espécies ainda teriam uma significação para o pensamento se os indivíduos correspondentes deixassem de existir?! (GILSON, 1998, p. 344)

Por meio dessas questões que parecem se dividir entre lógicas e ontológicas, a respeito da natureza dos universais, Abelardo ainda resume da seguinte forma (que nos leva mais uma vez a sua dialética): “Onde se encontram os universais: só nas palavras, ou também nas coisas?” (BOEHNER e GILSON, 1995, p. 208).

O realismo de Guilherme de Champeaux

O realismo, por sua vez, claramente embasado na teoria platônica visa provar a existência dos universais como um elemento comum às coisas, uma mesma essência.

Em outras palavras, as Ideias ou as Formas, também chamadas arquétipos, constituem os universais. Cada Ideia é, na verdade, um universal, do qual participam os particulares correspondentes. Por

exemplo, a Ideia de homem é a realidade universal da qual participam todos os homens individuais. (HAMELIN, 2009, p.2)

Sobre o supracitado conceito de ideia, Hamelin (2009) procura deixar claro que não se refere ao uso mais corriqueiro ligado imediatamente a subjetividade. Em termos platônicos remete a uma ideia objetiva que independe, portanto, de concepções individuais (variáveis entre um e outro indivíduo) e constituem uma realidade essencial única.

Guilherme encontrará dois possíveis caminhos para o desenvolvimento dessa ideia, caminhos que apesar de distintos em alguns aspectos são provenientes desse mesmo fundamento ontológico:

1. Segundo a primeira teoria o universal é uma “res”, uma coisa ou uma realidade essencialmente idêntica na diversidade das coisas. [...]
2. A segunda teoria afirma que o universal é uma “res” que não é essencialmente, mas só indiferentemente idêntica nos distintos indivíduos. (BOEHNER e GILSON, 1995, p. 298)

Dito de outro modo, a primeira teoria de Champeaux afirma que todos os universais, sem exceção, são constituídos de algo que lhes confere uma mesma essência. Qual seria, então, a explicação para essas diferenças percebidas pelos sentidos?

A resposta a tal pergunta está em uma série de acidentes que, por exemplo, fazem Platão ser diferente de Sócrates. Contudo deve-se esclarecer que esses acidentes ocorrem tão somente na forma do indivíduo, mantendo inalterada essa *res*, essa substância que lhes confere a universalidade.

Na segunda teoria a matéria e a forma são distintas, ocorrendo assim uma individuação; uma singularidade entre indivíduos. A *res*, no entanto permanece “sob o aspecto da indiferença e das semelhanças” (BOEHNER e GILSON, 1995, p.299). Tomemos outra vez o exemplo de Platão e Sócrates: dois homens distintos entre si, cuja diferença se torna indiferente por ser comum a ambos; semelhantes, por sua condição de humanidade.

Abelardo refutará ambas as teorias no decorrer de sua *Lógica para Principiantes*. Em primeira instância sob o argumento de que a própria física por si só já se oporia.

Com efeito, se aquilo que é a mesma essência, embora ocupado por diversas formas, consiste em coisas individuais, é necessário que a coisa afetada por essas formas seja aquela ocupada por outras formas, de tal modo que o animal formado pela racionalidade seja o animal formado pela irracionalidade, e, desse modo, coisas contrárias coexistiriam ao mesmo tempo no mesmo ser. (ABELARDO, 1973, p, 220)

Ou seja, pensemos dois animais distintos: um homem e um leão. Embora naturalmente diferentes na forma, para Guilherme há uma *res* essencial presente nos dois seres. Ocorre que se por abstração abrirmos mão de qualquer forma conservando apenas o que há de universal nos dois indivíduos, quer seja a “animalidade” estará presente no mesmo aspecto e ao mesmo tempo a racionalidade e a irracionalidade, ao passo que “a substância universal se encontra toda e inteira nas coisas”.

Diante da segunda teoria, Abelardo enxerga um fator de contradição já que o indivíduo se diferenciaria, segundo Guilherme de Champeaux, pela matéria e pela forma, em hipótese, não há em que consistir uma *res* universal de humanidade que os uma, já que esta “*res*” homem não existe fora do indivíduo e cada um deles difere entre si, não há coisa alguma que referende um universal, excluída já previamente a ideia de “convir”.

Com efeito, se tomarmos aquela “indiferença ou não-diversidade” num sentido puramente negativo, segue-se que Platão não difere de Sócrates enquanto homem, posto que ambos são homens; mas, pela mesma razão se deve dizer que não diferem enquanto pedras, pois nem um nem outro é pedra. Se, ao contrário, tomarmos a expressão em sentido positivo — dizendo, por exemplo, que Platão enquanto homem convém com Sócrates enquanto homem, — então deparamos com a mesma dificuldade [...] (BOEHNER, GILSON, 1995, p. 299-300)

Com isso, Pedro Abelardo, excluí toda sorte de argumentos voltados a interpretação ontológica dos universais.

O nominalismo de Roscelino: “*Flatus vocis*”

O nominalismo surge em oposição ao realismo, sendo considerado também radical. O “*flatus vocis*” nada mais é que a emissão fonética de termos.

“Sua principal característica encontra-se no fato dela (dessa vertente filosófica) promover a *desontologização* da linguagem.” (SILVA e CRUZ, 2014, p. 5). Ou seja, o nominalismo consiste em afirmar a existência de termos não vinculados a realidade, e referenda dessa maneira o singular em detrimento aos universais já que a predicação não possui real valor.

Essa teoria deve ser tratada com destreza, em virtude dos problemas não apenas lógicos, mas teológicos em que podem acarretar sua aplicação. Lima da Silva (2011) cita como exemplo a explicação nominalista à Santíssima Trindade, a mesma nos conduziria a um triteísmo, ou seja, se existem três pessoas, existem três deuses. Roscelino chegou até mesmo a ser acusado de heresia em virtude desse posicionamento que fazia crer na existência de três entidades independentes.

Mais a diante, explicitaremos o posicionamento de Abelardo que mantém uma relação dos universais com as palavras, mas a desenvolve no âmbito das designações e significações que vão muito além da gramática.

A concepção abelardiana dos universais: a “res ficta” (coisa imaginária) na natureza do intelecto

A saber, o *Peri Hermeneias*², possui uma célebre passagem na qual se situa grandemente um dos pontos de partida para as discussões da *questio de universalibus* — quer seja em apoio, quer, em contestação — no caso de Pedro Abelardo, a afirmação aristotélica está em conformidade com seu pensamento:

Entre as coisas há as universais e as particulares, e isso em função de sua natureza tal que possam ser (as universais) ou não ser (as particulares) predicados de muitos sujeitos; das universais é exemplo homem e das particulares, Cálias. (ARISTÓTELES, 2010, p. 86)

Pedro Abelardo, assim como os nominalistas, não acredita no universal como uma *res* (coisa), no entanto, também não compreende os termos como “*flatus vocis*”. Para ele, conforme já mencionado, os nomes possuem designação e significado no

² O livro *Da Interpretação* é parte do tratado lógico de Aristóteles, onde *hermeneias* significa exprimir o pensamento mediante a palavra. Dito de outro modo, Aristóteles visa através desta obra analisar a relação entre pensamento e linguagem.

âmbito universal, embora os conceitos sejam mais obscuros em relação aos particulares.

As representações universais são imagens ou construções, e por tanto ficções do entendimento, as quais são semelhantes às coisas.

Nesse sentido, apreendem as qualidades das coisas através dos órgãos corporais. O entendimento ao contrário, não necessita de tais órgãos, e nem sequer de um objeto corporal que lhe sirva de matéria para sua atividade; sendo incorporeal, basta-lhe uma semelhança da coisa a qual é produzida pelo espírito; e é para esta semelhança que se dirige a atividade do intelecto. (BOEHNER e GILSON, 1995, p. 301)

Ou seja, para a formação dos universais faz-se necessária noções além das possíveis apenas por meios sensíveis, ao passo que eles (os universais) não existem em si mesmos (como propunha o realismo). Abelardo trabalhará com a ideia de uma “*res ficta*”, uma coisa imaginária; fictícia, que nos é dado perceber por meio de uma atividade do intelecto.

Importante salientar que embora distintos em seu modo de atuação, tanto os sentidos quanto o intelecto são provenientes da alma, a diferença está basicamente no fato de que o primeiro se vale dos órgãos corporais, e o segundo não recorre aos mesmos.

Vale lembrar também, que quando tratamos de *semelhança* na *Lógica para Principiantes* referimo-nos a um sinônimo de *imagens* construídas pelo intelecto.

Para concebermos a ideia dos universais, estas semelhanças (imagens) já devem ter sido elaboradas pelo espírito (*animus*), se tornando independente da intervenção dos sentidos. Nessa perspectiva, Abelardo esclarece de modo simples por meio do exemplo da torre, cujas qualidades são percebidas visualmente, mas, “donde se colhe que se a torre for destruída ou removida do campo de visão, o sentido que atuava em função dela perece, enquanto o intelecto permanece com a semelhança da coisa retida pelo espírito”. (1973, p. 231)

Esse exemplo será, pois, importantíssimo na compreensão da resposta à quarta questão de Abelardo, de certo modo, a mesma encontra-se nele implícita.

Conceitos particulares e universais

Quando Abelardo toca na questão da obscuridade dos conceitos universais em relação aos particulares, trata do nível de clareza na compreensão das palavras que se remetem a cada caso. — É nesse sentido que discorre sobre o fato de a querela ter se voltado aos universais, não aos particulares, pois por natureza são menos confusos.

Donde, quando escuto a palavra homem, uma certa figura surge ao meu espírito, a qual de tal modo se relaciona com os homens individuais que é comum a todos mas não é própria de nenhum. Quando, porém, escuto a palavra Sócrates, surge uma certa forma no espírito que exprime a semelhança de uma determinada pessoa. (ABELARDO, 1973, p. 232)

Outrossim o conceito expresso em um nome particular nos confere maior delimitação ao passo que concerne a uma só coisa, os expressos em universais por sua vez, concernem a uma imagem representativa “comum ou indeterminada de várias coisas”.

Boehner e Gilson (1995) deixam claro, todavia, a importância da relação entre ambos os conhecimentos para Abelardo, de modo que o universal só pode ser considerado verdadeiro se mediado pelo conhecimento das coisas sensíveis individuais. — O universal, portanto, necessita do particular para não tornar-se mera opinião.

Obviamente pois a apreensão das coisas individuais é uma apreensão da realidade, e enquanto tal, uma verdadeira imagem da realidade; a partir dessa apreensão das coisas individuais formam-se representações universais das coisas semelhantes. (BOEHNER e GILSON, 1995, p.302)

Pois bem, é sabido que nem a essência e nem a forma conferem universalidade. A semelhança, portanto, é o elemento comum entre certas coisas individuais e o que confere sentido aos nomes universais. Não obstante, é através dos particulares que ocorre esta assimilação fazendo com que um nome comum possa ser aplicado a vários indivíduos; assim sendo “um predicado de muitos objetos”.

Abelardo, no entanto, também considera uma outra classe de “representações de formas inacessíveis aos sentidos”: ao que chama de ideias puras ou abstratas, presentes no intelecto divino; e ligadas ao mistério da Criação.

Com relação a estas representações, ele acredita que “tenhamos mais opinião que compreensão a respeito das formas intrínsecas que não chegam até os sentidos”, tais como a racionalidade ou a imortalidade, isso porque a apreensão nos é dada justamente através de nossos sentidos.

A abstração nos conceitos

Conforme fora explicitado, Abelardo trata da formação dos conceitos universais primeiramente de modo indutivo, tendo em vista a sua afirmação de que os mesmos só são possíveis através da, por assim dizer, observação dos particulares. Por meio das semelhanças (imagens) o intelecto é capaz de pensar os universais sem que para isso se valha dos sentidos.

Podemos dizer, pois, que os conceitos universais, portanto não são coisas, mas sim “*nomine significatio*”, o significado dos nomes.

E já que o intelecto não se vale dos sentidos e ainda assim é capaz de reter espiritualmente estas semelhanças, o mesmo faz isso por meio do processo de *abstração*.

No domínio do real a matéria e a forma sempre ocorrem juntas; mas o intelecto pode atender à forma sem a matéria, ou à matéria sem a forma ou as duas em conjunto. Quando atendemos só à matéria ou só à forma fazemos uma abstração. (BOEHNER e GILSON, 1995, p.303)

No âmbito do real essa atividade intelectual não seria possível em virtude da forma e da matéria serem intrínsecas nas coisas. No entanto, o fato de os universais não serem coisas permite ao intelecto voltar-se separadamente há apenas uma delas. Nesse caso, abstrair nada mais é que um direcionamento de atenção; um foco mais delimitado quer seja para a matéria, quer, para a forma.

Abelardo assegura prontamente a validade desse processo, ao passo que não negligencia a existência dos demais aspectos inerentes às coisas, apesar de não serem considerados naquele determinado momento.

Ainda em relação à *abstração* de Abelardo, é de extrema importância salientar que se trata de uma teoria psicológica pautada na atenção, sem “pressupostos metafísicos”.

Respostas de Abelardo às questões postuladas na *Isagoge*, de Porfírio

Ao longo da trajetória do pensamento abelardiano no que concerne a *questio de universalibus* as respostas às três questões propostas por Porfírio ainda se podem revelar como de difícil acesso, e o próprio Pedro Abelardo considera as dificuldades de compreendê-las — principalmente, a segunda e a terceira — não alega, contudo, a complexidade de acordo com Porfírio, refere-se mesmo a ambiguidade de alguns conceitos empregados que acabam por obscurecer as perguntas.

Enfatizemos novamente as questões às quais fazemos referência:

No momento, recusar-me-ei de falar dos gêneros e das espécies, continua Porfírio, para saber se existem por si mesmos ou se são puras concepções do espírito, e no caso de existirem por si mesmos, se são corpóreos ou incorpóreos, ou, também se existem separados dos objetos sensíveis ou se neles permanecem. (ABELARDO, 1973, p. 215)

A primeira pergunta, mais genérica, indaga sobre a existência ou inexistência dos universais (gênero e espécie). Conforme já esclarecido os universais não existem como coisas, mas “em sua significação nominal designam coisas realmente existentes”, o que os faz ter sentido, não sendo conceitos vazios.

A resposta à primeira questão confere, então, existência aos universais.

O que levou o filósofo à necessidade de analisar a segunda questão, ao passo que só faria sentido resolvê-la tendo em vista a afirmação da existência dos universais.

Abelardo não decidiu entre a corporeidade ou incorporeidade dos universais, mas admite as duas formas, sendo: corpóreos “quanto a natureza das coisas” ao passo que tais coisas existem de modo separado, e incorpóreos no modo de significação, pois não denominam estas coisas separadamente (sendo predicados de muitos) embora as mesmas existam dessa maneira.

Finalmente, a resposta à terceira questão, que também permeia dois caminhos distintos: num primeiro momento Abelardo aponta a existência dos universais nas coisas sensíveis devido a designação da substância interna. Entretanto, “os universais apontam para seus protótipos no entendimento divino”, ou seja, fora das coisas sensíveis.

A quarta questão

Tendo em vista a quarta questão relativa à natureza dos universais postulada pelo próprio Abelardo, tratemos de investigar a necessidade (ou não) de haver coisas correspondentes aos universais: ou, nas palavras de Gilson (1998), saber se os gêneros e as espécies ainda teriam uma significação para o pensamento se os indivíduos correspondentes deixassem de existir.

Em primeira instância o autor nos leva novamente aos conceitos de *designação* e *significação*, tornando extremamente clara a diferença nas funções cumpridas pelos mesmos:

[...] nós, de modo algum, queremos que os nomes universais existam, quando, tendo sido destruídas as suas coisas eles já não seriam predicáveis a respeito de muitos, porquanto eles não são comuns a quaisquer coisas, como ocorre com o nome rosa, quando já não existem mais rosas, o que, entretanto, ainda é significativo em virtude do intelecto, embora careça de denominação, pois de outra forma não haveria a seguinte proposição: nenhuma rosa existe. (ABELARDO, 1973, p. 242)

Desse modo, Abelardo esclarece que não se pode denominar coisas que não existem, todavia isso não as impede de conservar um significado embora pela subsistência, ou seja, de fazerem sentido para o intelecto, como no exemplo

supracitado em que ele (o intelecto) ainda entende a proposição por meio da imagem fornecida anteriormente, e concebida no espírito.

Podemos dizer com isso, que tais coisas correspondentes são necessárias se levada em conta a denominação, e não o são, se levada em conta a significação, que continua a ter sentido no pensamento independente da existência das coisas.

O conceitualismo

O conceitualismo é, portanto, a teoria que toma os universais por nomes, mas que difere do nominalismo por conferir-lhes designação e significação extrapolando a ideia de “flatus vocis” na qual os universais são meras palavras e a predicação não detém real valor. Nesse caso, a lógica seria reduzida a gramática, pois as construções gramaticais corretas seriam sempre válidas. Por exemplo, se dissesse que: “o homem é pedra” tal proposição, apesar de logicamente falsa, está gramaticalmente correta.

Difere também e radicalmente do realismo, não pelo platonismo das ideias em si, e sim pela notável contradição a definição aristotélica quanto à definição dos universais em relação aos predicados. Conforme explica Gilson:

Não é a realidade em si das Ideias de Platão que Abelardo ataca, mas a realidade universal do gênero em suas espécies, ou do universal das espécies em seus indivíduos. O motivo disso é simples. O universal é o que se pode predicar de várias coisas; ora, não há coisas tomadas individual ou coletivamente, que se possam predicar de várias coisas; cada uma delas não é mais do que ela mesma e o que ela é. (1998, p. 346)

Dito isto, se os universais existissem como coisas, como proposto pelo realismo, a predicação não seria possível tendo em vista que não se pode predicar uma coisa de outra coisa, independente de tratar-se de uma ou de várias, pois as coisas não podem ser “si mesmas” e outrem.

Abelardo, por conseguinte, como já dito anteriormente, descarta a ontologia na *questio de universalibus*, e se mantém em conformidade com o posicionamento de Roscelino no tocante ao fato de os universais serem palavras (nomem ou vox).

Rejeitando, porém, o desdobramento da ideia de seu mestre, atribuí função lógica às palavras universais.

Uma ideia não pode ser tirada de nada, e já que os universais não existem fora das coisas, é preciso que as coisas tenham de que justificar a validade ou invalidade lógica das predicções a que se referem. Esse fundamento do universal nas coisas é o que Abelardo chama de seu “estado” (status). (GILSON, 1998, p. 347)

Quando Abelardo fala do “estado”, a construção lógica ocorre de modo que “ser um homem”, ou “ser um cavalo” constitua uma realidade concreta e favorável a predicação. Posteriormente, em virtude da semelhança comum desses indivíduos, obtida através da abstração, lhes serão designados os nomes; e a partir dessa designação que gerará o sentido é que surgem os universais.

O universal é, então, a “palavra que designa o nome dado a imagem confusa extraída pelo pensamento de uma pluralidade de indivíduos de natureza semelhante”, ou seja, que se encontram no mesmo “estado”.

Conclusão

A *questio de universalibus* teve uma grande repercussão conforme procuramos referendar a partir de algumas das figuras do século XII, com ênfase no pensamento de Pedro Abelardo, conhecido não só como um grande filósofo, mas também como um grande teólogo, Abelardo se valia da dialética em ambas as funções que desempenhava como professor e religioso, fato visível em uma de suas principais obras: *Sic et Non*, na qual se utiliza de argumentos lógicos em favor das escrituras justificando aparentes contradições como ambiguidades linguísticas que ocasionam erros.

A repercussão dessa complexa questão envolvendo gêneros e espécies, que permeia os Antigos e ultrapassa o século XII — visto Guilherme de Ockhan³ — teve sua importância elevada para além do tema a que se propunha, sendo para muitos teóricos, fundamental ao desenvolvimento da lógica de modo geral.

³ (*1285/90 em Ockhan, Inglaterra + 1349 em Munique). Frade franciscano, estudou em Oxford. Lecionou nessa cidade e na casa da ordem franciscana em Londres. Uma de suas principais obras é a *Summa Logicae*, dividida em três partes principais: I Parte, Dos termos; II Parte, Das proposições; III Parte, Dos silogismos.

Não se pode dizer que o tema dos universais seja um assunto esgotado, ou que apenas o conceitualismo deva ser levado em consideração em detrimento ao nominalismo ou ao realismo, porém, Pedro Abelardo é indubitavelmente um “argumentador terrível” que se utiliza da dialética com uma técnica tão ampla capaz de impressionar seus adversários nas disputas, e fazê-los, por vezes reformular suas teorias admitindo mesmo que implicitamente seus equívocos. — como fora o caso de Guilherme de Champeaux, que passa da concepção de uma res essencialmente idêntica para uma indiferentemente idêntica nos indivíduos.

Abelardo consegue ser assertivo quanto às perguntas de Porfírio — bem como à sua própria, de mesmo teor quanto a temática e importância — de modo que as respostas sejam satisfatórias, e não-confusas. Podemos dizer que ele teve êxito na tarefa que incumbiu a si próprio.

E embora, tenha durante toda a vida entrado em embates com seus mestres, se manteve fiel àquele que considerou como sendo o maior deles: Aristóteles, norteado durante toda a *Lógica para Principiantes* pelas palavras que lhe traduzem os universais como sendo “predicados de muitos”.

Bibliografia

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 315-322.

ABELARDO, P. *Lógica para Principiantes*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 208-245.

_____. *A História das minhas calamidades*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 250-278.

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. In: *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2010, p. 81-110.

BOEHNER, P; GILSON, E. Pedro Abelardo. In: *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 295-317.

BONI, Luis Alberto de. Pedro Abelardo. In: *Filosofia Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 121-135.

GILSON, E. A Filosofia no século XII. In: *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 339-362.

HAMELIN, G. *Do realismo moderado ao realismo extremo em Platão*. Disponível em: <file:///C:/Users/recepcao.matriz/Downloads/42559-50812-1-SM%20(2).pdf>. Acesso em: 09 nov. 2017.

REALE, G; ANTISERI, D. As primeiras teorizações da *Ratio* em função da *Fide*. In: *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990, v 1, p. 504-525.

SILVA, Antônia Maria Lima da. *O problema dos Universais*. 2011. 21 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) - Curso de Filosofia, Universidade Estadual da Paraíba. Campo Grande, 2011.

SILVA, Claubervan Lincown; CRUZ, Marcílio Bezerra. *O nominalismo de Roscelino de Compiègne: os universais como "flatus vocis"*. Disponível em: <http://www.academia.edu/10683538/O_nominalismo_de_Roscelino_os_universais_como_flatus_vocis_>. Acesso em: 7 nov. 2017.