

OS ARGUMENTOS DE BOÉCIO (CA. 480-524) *PRO*  
E *CONTRA* OS UNIVERSAIS  
NO “SEGUNDO COMENTÁRIO À *ISAGOGĒ* DE PORFÍRIO”<sup>1</sup>

Bento Silva Santos  
UFRJ

**Resumo:** O artigo tem em vista examinar o célebre texto de Boécio sobre sua discussão dos Universais no *Segundo Comentário à Isagoge de Porfírio*. O problema medieval sobre os Universais tem início precisamente com as próprias observações de Boécio feitas a uma passagem da *Isagoge* de Porfírio. De um lado, retomando as distinções de Porfírio consignadas em uma outra obra (*Comentário às Categorias de Aristóteles segundo perguntas e respostas*) acerca do termo “communis”, Boécio as aplica ao problema dos Universais e elabora a seguinte crítica: a pluralidade das coisas às quais um universal, supostamente, julga ser comum é “contagiosa” e “infecta” o próprio universal, tornando-o também múltiplo, e assim não “uma só coisa”. De outro, Boécio propõe uma teoria a favor dos Universais, segundo a qual a formação de conceitos universais e gerais sobre o mundo tem uma base objetiva, mas não arbitrária, a saber: os gêneros e as espécies só “existem nos indivíduos, mas são pensados como universais”.

**Palavras-chave:** Boécio, Porfírio. Pluralidade, Universais.

**Abstract:** The article aims to examine the most well known text of Boethius about the Universals in the *Second Commentary on Porphyry's Isagoge*. The Mediaeval Problem of Universals starts precisely with Boethius's own observation about Porphyry's *Isagoge*. On one hand, considering

---

<sup>1</sup> Este artigo é parte de um projeto mais amplo intitulado “A Querela Medieval dos Universais: antologia de textos traduzidos e comentados” que está em pleno andamento no Departamento de Filosofia da UFRJ. A primeira etapa desta pesquisa acaba de ser publicada: PORFÍRIO DE TIRO (ca. 233-305), *Isagogē, Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos*, São Paulo, Attar Editorial, 2001.

the distinctions done by Porphyry, and recorded in another work (“Exposition of Aristotle’s Categories by Question and Answer”) about the term “communis”, Boethius applies them to the Problem of Universals and works out the following criticism: the plurality of things to which a universal is supposed to be common is somehow “contagious” and “infects” the universal itself, making it plural too, and so not “one”. On the other hand, Boethius proposes a theory for the Universals, according to which the formation of our universal or general concepts about the world has an objective, non-arbitrary base, as follows: genera and species “exist, to be sure, in singulars, but they are thought of as universals”.

Key words: Boethius, Porphyry, Plurality, Universals.

**A** Querela dos Universais é uma das célebres questões da historiografia medieval, e percorrer o itinerário dessa disputa, que vai desde o século III d.C. com Porfírio de Tiro até Guilherme de Ockham no século XIV, implica lidar com múltiplos aspectos que não podem ser circunscritos ao conflito entre realistas, conceptualistas e nominalistas. Ora, a historiografia medieval fez com que o *problema dos Universais* se tornasse um problema filosófico eterno que atravessaria a história para além “das rupturas epistemológicas<sup>2</sup>, das revoluções científicas e de outras mudanças da *ejpisthvnh*”<sup>3</sup>. Se, portanto, torna-se problemática esta restrição, surge naturalmente a questão: de onde provém o “problema” que os Medievais designaram como “Querela dos Universais?” Terá sido o texto fundador da *Isagogç* de Porfírio no século III d.C. que fez eclodir teses fortes chamadas “nominalismo” e “realismo”? Supondo, porém, que o “problema dos Universais” seja um *corpus* estranho à *Isagogē*, o movimento complexo da exegese do conjunto do *corpus* aristotélico, que veicula um platonismo residual, terá sido então o responsável pelo emaranhado de conceitos, de objetos teóricos e de problemas dos quais o pensamento medieval extraiu, como uma de suas figuras possíveis, o problema dos Universais? É possível “ilustrá-lo” intuitivamente, como pensa Paul V. Spade<sup>4</sup>. Enfim, o problema se reduz às entidades historiográficas designadas sob as formas de “realismo” e “nominalismo” ou remete a diversos domínios ou disciplinas mais fundamentais que concernem às relações entre ser, linguagem e pensamento, tais como teoria da percepção, ontologia dos *qualia*, teoria da cognição, semântica e

<sup>2</sup> Este é o caso de C. HUBER, *Crítica del sapere*. Roma, PUG, 1998: “É certamente um problema ínsito na própria existência humana (...) Por essa razão, é um problema eterno, que talvez não será resolvido e que se coloca sempre de novo” (341 et passim).

<sup>3</sup> A. de LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris, Seuil, 1996, 13.

<sup>4</sup> Esta é a tese de P. V. SPADE, Introduction, in J. WYCLIF, *On Universals (Tractatus de universalibus)*, trad. A. Kenny, Oxford, Clarendon Press, 1985, XV-XVIII. Na realidade, a “ilustração” do autor reflete uma problemática já constituída e suposta filosoficamente no sentido do nominalismo. Existe tão somente um só problema: o nominalismo de Guilherme de Ockham, que não é uma filosofia da semelhança, nem sua teoria dos Universais é uma antecipação do empirismo clássico. A propósito do nominalismo de Ockham, cf. T. ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofia del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969; C. MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam*, Paris, J. Vrin, 1994.

filosofia da linguagem? Se a estrutura problemática imposta aos Universais é a que a escolástica neoplatônica tardia (séculos V e VI) impôs, primeiramente como chave de leitura, às *Categorias* de Aristóteles, em vez de associar *tout court* a origem do problema à *Isagogê* de Porfírio, não seria então necessário examinar o âmbito dos *corpus* filosóficos (platonismo e aristotelismo) e os procedimentos das tradições interpretativas que estão na origem da Querela dos Universais?<sup>5</sup>.

Neste sentido, a obra de Anício Manlio Torcuato Severino Boécio (ca. 480-524), principal ponto de contato entre a cultura do mundo clássico e a do mundo medieval<sup>6</sup>, adquire importância decisiva na configuração da querela dos Universais: no entrecruzamento de duas tradições – platonismo e aristotelismo –, Porfírio recusa empenhar-se em uma pesquisa difícil e formula questões que Abelardo no século XII conhecerá por meio da tradução e dos comentários latinos de Boécio. Em outras palavras: o grande mérito de Boécio foi o seu trabalho de tradução, interpretação e assimilação dos escritos aristotélicos. Seguindo o exemplo de seus predecessores (especialmente o de Mário Vitorino)<sup>7</sup>, Boécio traduz todos os tratados (exceto os *Segundos Analíticos*)<sup>8</sup> do *Organon* de Aristóteles e a *Isagogê* de Porfírio, escrevendo inúmeros comentários sobre eles. Essas traduções e os comentários de Boécio circularam até a primeira metade do século XII como única fonte de conhecimento da lógica antiga e são denominados na Idade Média como *Logica Vetus*. Antes da chegada das fontes árabes e da tradução dos *Segundos Analíticos* e da *Metafísica* de Aristóteles, que estiveram em circulação na Idade Média latina somente no fim do século XII e inícios do século XIII, o problema dos Universais era puramente ontológico<sup>9</sup>. Se Boécio não foi um tradutor *neutro* que teria reconstruído alguns conteúdos objetivos sem assimilação subjetiva, é plausível afirmar que, com sua obra de tradutor, intérprete e comentador, a tradição clássica assumiu significados novos e originais. Em relação à nossa questão, a preocupação medieval a propósito do *status*

<sup>5</sup> Acerca dessas questões, remeto à minha recente tradução: PORFÍRIO DE TIRO (ca. 233-305), *Isagogê*, Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos, São Paulo, Attar Editorial, 2001.

<sup>6</sup> Cf. M. LLUCH BAIXAULI, *La síntesis teológica de Severino Boecio. Sobre los orígenes de la Teología medieval*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991, 27, nota 1.

<sup>7</sup> Cícero (106-43 a.C.) traduziu os termos técnicos da lógica grega para o latim, e sua tentativa assinalou o primeiro passo para a recepção da doutrina lógica grega na cultura intelectual latina. Mário Vitorino († 370 d.C.) traduziu as *Categorias* e o *Peri hermeneias* de Aristóteles.

<sup>8</sup> Foi Tiago de Venezia que no último quarto do século XII traduziu os *Segundos Analíticos*, permitindo assim que o mundo latino chegasse ao conhecimento completo do *Organon* aristotélico.

<sup>9</sup> É só por volta do final do século XII e inícios do século XIII que todo o *corpus* aristotélico estará disponível ao mundo latino: primeiramente, o resto do *Organon* nas traduções de Boécio (*Primeiros Analíticos*, *Tópicos*, *Refutações Sofísticas*) e de Tiago de Venezia (*Segundos Analíticos*, por volta de 1125-1150); em seguida, os *libri naturales*, ou seja, entre outros, a *Physica*, o *De anima*, o *De caelo* e a *Metaphysica*. Esses novos textos lógicos disponíveis são chamados “Lógica nova”, e os nomes *Aristóteles novus* e “Segundo Aristóteles” designam, por sua vez, o conjunto de escritos científicos aristotélicos traduzidos do grego ou do árabe doravante acessíveis.

ontológico dos Universais surge – à margem do projeto teórico de Porfírio e contra a sua intenção expressa, mas a partir de seu texto – das observações de Boécio acerca de uma passagem da *Isagogê* na qual o próprio Porfírio abandona o problema como irrelevante em um contexto lógico<sup>10</sup>.

O objetivo deste estudo consiste em examinar a Querela dos Universais em seu *Segundo Comentário sobre a 'Isagogê' de Porfírio*. Assim procedendo, pretendo remontar aos dados textuais, aos esquemas conceituais e às interferências de campos teóricos que estão na origem da Querela medieval dos Universais. Em seus dois comentários, as respostas dadas norteiam-se pela preocupação da verdade e pelo respeito dos antigos<sup>11</sup>. No segundo comentário, Boécio revisa primeiramente os argumentos pró e contra a existência das entidades universais, e em seguida oferece uma teoria que ele atribui a Alexandre de Afrodísia, uma espécie de teoria chamada de “realismo moderado”, segundo a qual não existem entidades universais na ontologia do mundo; mas existiria uma base objetiva, não arbitrária, para a formação de nossos conceitos universais e gerais sobre o mundo. A solução de Boécio pode ser resumida no seguinte slogan: os gêneros e as espécies só “existem nos indivíduos, mas são pensados como universais”. Assim, por exemplo, Sócrates e Platão, cada um deles tem sua própria humanidade e sua própria animalidade, de sorte que existem *duas* humanidades e *duas* animalidades. Elas são, obviamente, “múltiplas e não uma só coisa numericamente”. Entretanto, mediante um processo de *abstração*, ou o que Boécio algumas vezes denominou de “divisão”, a mente apreende numericamente essas distintas humanidades como uma só coisa universal, e assim também em relação às animalidades ao nível do gênero.

## **1. De Porfírio a Boécio: a formulação da questão**

Segundo Alain De Libera, a “Querela” dos Universais abrange um emaranhado de questões que, no movimento complexo do *conjunto do corpus aristotélico*, se concentraram em torno da *Isagogê* de Porfírio, cujo texto foi apenas um pretexto da “problemática”. A partir dos comentários e das monografias lógicas de Boécio, cada posição filosófica envolvida – a de Platão, a de Aristóteles e a de Porfírio –, perdeu paulatinamente seu teor original<sup>12</sup>. Encontrar a contribuição de cada

<sup>10</sup> Cf. S. EBBESEN, *La logica scolastica dell'antichità come fonte della logica scolastica medievale*, in N. KRETMANN, A. KENNY, J. PINBORG (eds.), *La logica nel medioevo*, Milano, Jaca Book, 1999, 22-23.

<sup>11</sup> Cf. L. M. DE RIJK, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et as métaphysique de l'être*, in L. OBERTELLO (ed.), *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), Roma, Herder, 1981, 141-156.

<sup>12</sup> Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, 12-17.40-41.

doutrina constitui o problema histórico que colocam o realismo e o nominalismo medievais. Quando a disputa dos Universais começa no século XII, o texto de Porfírio traduzido por Boécio se encontra no coração dos debates. São precisamente, portanto, a tradução latina da *Isagogê* e os respectivos comentários que farão eclodir a questão dos Universais na Idade Média. Ora, este projeto histórico de reapropriação do platonismo e do aristotelismo presente em Boécio lançou as bases conceituais do surgimento das *figuras* medievais do debate Aristóteles-Platão: as tradições interpretativas do conflito entre Aristóteles e Platão – isto é, o aristotelismo e o platonismo, o peripatetismo e o neoplatonismo – revelam, portanto, esquemas conceituais acerca da Querela dos Universais fundados em uma imagem mais ou menos parcial da totalidade perdida. A “glória” do platonismo despontou quando se ignorava tudo do próprio Platão. Quanto ao próprio Aristóteles, houve várias sobrevivências: a alta Idade Média acentuou a ontologia das *Categorias*, a escolástica se concentrou na *Metafísica* e nos escritos de filosofia natural, e o século XIV se deteve naquilo que era necessário eliminar do aristotelismo escolar para ter acesso à filosofia autêntica.

Passemos então à formulação do “problema de Porfírio” que, sob certos aspectos, se afasta do original:

“Mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis”.

“No momento, em relação aos gêneros e às espécies, diz Porfírio, me absterrei de falar, (1) se eles subsistem ou são colocados unicamente nos intelectos puros e nus, e, se eles subsistem, (2), se são corpóreos ou incorpóreos e (3) se são separados dos sensíveis ou colocados neles e *constantia circa ea*, pois este trabalho á assaz árduo e supõe uma longa pesquisa”<sup>13</sup>.

A ambigüidade da tradução do texto original emerge desde o início. Boécio traduziu a primeira questão de Porfírio — ei[te uJfevsthken ei[te evn kai; movnaiç yilai/j evpinoi,aij kei/tai — por “sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt”. A tradução “se são colocados (*posita sunt*) unicamente nos intelectos puros e nus” não era isenta de ambigüidade<sup>14</sup>: trata-se do intelecto do homem? Em caso afirmativo, como entender então os termos “puros e nus”?

<sup>13</sup> BOÉCIO, *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio translata* (em A. DE LIBERA, PH.. SEGONDS, *Isagoge*, texte grec, *translatio Boethii*, Paris, Vrin, 1998, 1).

<sup>14</sup> Quando emerge o primeiro aristotelismo árabe praticado pelos escolásticos, em que no *Liber de causis* al-Farabi, Avicena e al-Ghazali ocupam lugar central, a ambigüidade da primeira questão de Porfírio na tradução latina de Boécio é notória: os “intelectos puros” são os Intelectos separados que “que não estiveram jamais em uma matéria”, segundo uma fórmula tirada do *De intellectu et intellecto* de al-Farabi. Este modelo noético e emanentista do peripatetismo árabe, tal como aparece no *Liber de causis*, popularizou-se no mundo latino com o *Liber de praedicabilibus* de Alberto Magno.

A definição do universal “colocado nos sensíveis” como *circa ea constans* era enigmática; é somente em seu comentário à *Isagogē* de Porfírio que Boécio justifica implicitamente a ambigüidade de sua tradução, já que supõe esquemas conceituais e a sedimentação de doutrinas precedentes. O leitor da versão latina das *Categorias*, encontrando uma definição da qualidade como “forma e figura que pertence a todo ser” assim respaldada por Boécio: “forma e *circa aliquid constans* figura” (*Categorias* 8,10 a11), era levado naturalmente a interpretar o universal “colocado no sensível” no sentido bastante vago de “forma” ou de “figura”. Quanto ao encadeamento das questões (1), (2) e (3), podemos perguntar: era necessário ou não ligar (2) à (3), ou considerar que (3) anunciava uma nova questão? No primeiro caso, a questão (3) concerniria ao estatuto dos gêneros e das espécies tomados como incorpóreos – leitura que será adotada no século XII pelos partidários do universal como “enunciável” (*enuntiabile*)<sup>15</sup>, isto é, o universal não é um termo, nem uma coisa, nem o ser de uma coisa, mas uma estrutura inteligível expressa antes por uma formulação complexa do que por um nome comum, mas a reencontraremos dois séculos mais tarde sob uma outra perspectiva na síntese das três questões de Porfírio feita por Guilherme de Ockham: “A primeira questão é a seguinte: o gênero e a espécie subsistem no exterior da alma ou somente no intelecto? A segunda: são corpóreos ou incorpóreos? A terceira: se são incorpóreos, são separados dos sensíveis ou estão nos próprios sensíveis?”<sup>16</sup>.

Até aqui esbocei como Boécio reformula a “questão” de Porfírio. Em seu comentário, o próprio Boécio justificou implicitamente de algum modo a ambigüidade de sua tradução, já que nele explicita o programa científico expresso no prólogo ao seu *Commentarii in librum Aristotelis Perihermeneias*<sup>17</sup>: mostrar a compatibilidade substancial entre platonismo e aristotelismo no quadro de um projeto unitário do saber humano. Mas aqui meu propósito fundamental consistirá apenas em discutir o seu posicionamento em relação à querela dos Universais consignado no seu “Segundo Comentário à *Isagogē* de Porfírio”. Em uma breve passagem da obra, examinarei sucessivamente as fontes de Boécio (2), a sua posição *contra* os Universais, especialmente o famoso argumento denominado “regresso ao infinito” (3), e a formação do universal (a “*cogitatio collecta*”) (4)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, 128-130.158-166.

<sup>16</sup> GUILHERME DE OCKHAM, *Expositio in Librum Porphyrii*, ed. E. A. Moody, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1965, 9-10.

<sup>17</sup> Leipzig, C. Meises, 1880, 2,79-80. No início do segundo livro, Boécio expõe o programa enciclopédico, em uma perspectiva fortemente marcada pelo neoplatonismo, de traduzir para o latim e de comentar toda a obra lógica, moral e física de Aristóteles e, em seguida, fazer o mesmo em relação à obra de Platão.

<sup>18</sup> Salvo indicação contrária, os textos citados do “Segundo Comentário à *Isagogē* de Porfírio” provêm da seguinte edição: BOÉCIO, *Isagogen Porphyrii commenta*, ed. Samuel Brandt, “Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, vol. 48.2, Wien, F. Tempsky, 1906, 159 linha 3 – 167 linha 20.

## 2. A distinção porfiriana aplicada ao problema dos universais

Uma vez enunciado o problema (*genera et species aut sunt atque subsistunt aut intellectu et sola cogitatione formantur – os gêneros e as espécies ou existem e subsistem por si mesmos, ou são formados pelo intelecto e só pelo pensamento*) e negada a existência dos gêneros e das espécies (*sed genera et species esse non possunt – mas os gêneros e as espécies não podem existir*), Boécio se esforça por definir a noção de um universal, contrastando assim com as formulações genéricas acerca da natureza dos universais presentes nos filósofos que o tinham antecedido. Vejamos, antes de tudo, o texto original dividido em cinco parágrafos:

§ 1 quodsi unum quiddam numero genus est, commune multorum esse non poterit, una enim res si communis est, aut (*Ora, se um gênero é um só numericamente, não pode ser comum a muitas. De fato, uma coisa, se é comum, é ora*).

§ 2 partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum, aut (*comum pelas suas partes, e então o todo não é comum, mas as suas partes pertencem às [coisas] singulares. Ou então*).

§ 3 in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune ut seruus communis uel equus, aut (*passam ao uso de quem as possui por um certo tempo, de modo que são comum, como um servo ou um cavalo. Ou*).

§ 4 uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, et est theatrum uel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est. (*é comum ao mesmo tempo a todos, mesmo que não venha a constituir a substância das coisas com as quais se encontra em comum. Por exemplo, um teatro ou um espetáculo que são comuns a todos os espectadores*).

§ 5 genus uero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest; nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam. (*Mas o gênero não pode ser comum às suas mesmas espécies em nenhum desses modos. De fato, deve ser comum de modo a existir inteiramente nas coisas singulares e ao mesmo tempo e, além disso, deve ser capaz de constituir e formar a substância das coisas às quais é comum*).

Examinando mais detalhadamente o texto de Boécio, verificamos que existem quatro significados do termo “comum”, significados já evidenciados por Porfírio de Tiro em seu *Comentário às Categorias de Aristóteles segundo perguntas e respostas*<sup>19</sup>. Desde já podemos estabelecer aqui duas observações importantes: 1ª) Mesmo

---

<sup>19</sup> Εἰς τὰς ἑκατὸν κατὰ τὴν ἀρίστωτελῆς κατηγορίαν (ed. A. Busse, *Porphyrii In Aristotelis Categorias commentarium*, “Commentaria in Aristotelem Graeca”, IV pars 1, Berlin, G. Reimer, 1895 [1957, reimpressão], 53-142). A forma de pergunta e de resposta corresponde àquela mais antiga das *quaestiones et solutiones*, da qual encontramos uma variante em Damáscio, com a forma das *dubitaciones et solutiones*.

que não tenha sido a única noção de universal em circulação na Idade Média, a de Boécio certamente exerceu considerável influxo; 2ª) Ainda que se sirva fundamentalmente de Porfírio em relação às considerações sobre a noção de “communis”, o mérito de Boécio consiste precisamente em tê-las aplicada diretamente ao problema dos Universais. Ora, a segunda fonte do problema dos Universais repousará justamente na noção de universal de comunidade<sup>20</sup>. G. de Ockham, por exemplo, tratando do aspecto metafísico do problema – *como uma coisa pode ser comum a várias coisas, sem que se caia nas absurdidades do platonismo?* –, invalidará totalmente o universal de comunidade, conservando, porém, o universal de predicação em sua interpretação lógica. Segundo os nominalistas, portanto, não existem universais ou naturezas comuns no sentido dos realistas. Além disso, julgam também que significação e predicação estão unidas não só em relação aos nomes próprios, mas também no que tange às palavras categoremáticas<sup>21</sup>.

Segundo o texto acima, o termo “communis” admite, portanto, quatro sentidos diversos:

1) Uma coisa é dita comum enquanto se torna tal pelas suas partes que podem pertencer a muitas, mas não como um todo. Assim, por exemplo, uma torta é comum na medida em que cada um possui dela uma fatia ou uma parte, mas o todo ou a torta inteira não é comum; se alguém possuísse toda a torta, esta não poderia ser “comum”;

2) Uma coisa é dita comum quando pertence a muitas pessoas em tempos diversos, como um servo ou um cavalo ou uma herança que outrora pertenciam a outros, mas agora são *meus*; neste caso cada dos possuidores possui “por inteiro” o objeto, mas em tempos diferentes; de outro lado, o objeto pode ser dito comum porque cada um dos possuidores tem o mesmo objeto;

3) Uma coisa é dita comum quando pertence a muitos ao mesmo tempo, sem que constitua a substância desses muitos aos quais pertence, como, por exemplo, um espetáculo de teatro é comum porque é visto por muitos ao mesmo tempo, mesmo permanecendo distinto da natureza específica de cada um dos espectadores; de outro lado, cada espectador vê todo o espetáculo, não apenas

---

<sup>20</sup> A primeira fonte consiste na problemática lógica, que remonta à definição aristotélica do Universal, retomada por Porfírio e posteriormente por Abelardo: “*alguma coisa apta a ser predicada de muitas*” (*De interpretatione* 7 17a 39-40); cf. também PORFÍRIO, *Isagoge* 17-21; ABELARDO, *Lógica Ingredientibus* 18-20: “*Aristóteles define o universal como ‘aquilo que pode ser naturalmente apto para ser predicado de muitos seres’*”.

<sup>21</sup> Cf. GUILHERME DE OCKHAM, *Summa logicae* I, 33, eds. Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, *Opera Philosophica* 1, Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1974). Para os filósofos e os lógicos medievais, os termos eram divididos em palavras *categoremáticas* – aquelas que podem servir por si mesmas como termos no sentido mais estrito – e palavras *syncategoremáticas*, ou seja, aquelas que (como conjunções e preposições) entram nas proposições só justapostas às palavras categoremáticas. Cf. PRISCIANO, *Institutiones grammaticae*, ed. M. Hertz, *Grammatici Latini* 2-3, Leipzig, Teubner, 1855-1859, II, IV, 15.



uma parte, mas permanece um indivíduo independente, mesmo que naquele momento participe com outras pessoas do mesmo espetáculo;

4) Enfim, uma coisa pode ser dita comum a muitos como um todo e ao mesmo tempo nos indivíduos singulares em um sentido metafísico particular, ou seja, ao constituí-los e formá-los como substâncias.

A fonte desta descrição provém certamente da obra *Comentário às Categorias de Aristóteles segundo perguntas e respostas* de Porfírio. Nas linhas iniciais das *Categorias*, Aristóteles afirma que “equivocos” ou “homônimos” são termos que têm um nome em comum, mas não a definição daquele nome. No texto de Porfírio, indaga-se acerca do significado do termo “comum” (κοινον) naquela afirmação de Aristóteles. Mas, primeiramente, pergunta-se: ‘Dize-me de quantas maneiras “comum” é dito (na definição de Aristóteles)?’ Em seguida, Porfírio apresenta uma espécie de catálogo dos vários sentidos do termo “communis”, e o texto como tal procura estabelecer qual desses sentidos é utilizado por Aristóteles nas linhas iniciais das *Categorias*. Porfírio e Aristóteles têm certamente como objeto de seus discursos um *nome* em comum, e não alguma espécie de *entidade* universal em comum. É precisamente Boécio que aplicou pela primeira vez a distinção de Porfírio ao problema dos Universais.

Ora, Porfírio fornece quatro sentidos mediante os quais as coisas podem ser ditas “comuns”. As distinções são sempre introduzidas com a fórmula *levgetai* (“é dito”)<sup>22</sup>. Em primeiro lugar, diz Porfírio: “Eu mantenho (*levgw*)<sup>23</sup> que de diversos modos (*pollacw/c*) é comum, pois é dito “comum” o que é dividido em partes, como um pedaço (de pão), e o vinho se é uma das (coisas que) são divididas<sup>24</sup>. Coisas são coisas ‘comuns’ (neste sentido) sendo divididas em partes segundo cada um dos participantes”<sup>25</sup>. É exatamente o que afirmou Boécio na primeira distinção dada ao termo “communis”: *partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum* (§ 2).

Em segundo lugar, afirma: “É chamado ‘comum’ o que não é dividido em partes, mas recebido por muitos (*uJpoy pollw/n paralambanovmenon*) para (seu) uso,

<sup>22</sup> Minha tradução provém da edição de A. Busse, *Porphirii In Aristotelis Categorias commentarium*, 62 linhas 17-33

<sup>23</sup> A tradução é literalmente “digo”, mas, segundo os matizes dos temas verbais em grego, o presente do indicativo realça uma ação duradoura, a saber: “Eu digo e *continuo dizendo*”. Daí a tradução proposta: “Eu mantenho”.

<sup>24</sup> O grego traz o particípio ativo *diairouvtnw*, embora a forma passiva seja aqui a mais adequada. “Se é uma das (coisas que) são divididas”: o objetivo do texto consiste provavelmente em estabelecer um contraste com o vinho, e talvez com o pedaço de pão, da frase precedente – que são divididos neste sentido –, com os exemplos do segundo sentido, que não podem ser divididos parte por parte sem destruí-los. Ora, cortar em pedaços uma fatia de pão ou dividir uma taça de vinho entre todos os convivas é precisamente boa hospitalidade; cortar um cavalo ou um escravo significa estragar completamente sua utilidade.

<sup>25</sup> A passagem traz uma cláusula sem sentido no contexto em questão: *twn o[ntwn* (“dos seres”). Seguimos a conjectura de A. Busse na página 62.21: a proposta de *kaq' e{kaston tw/n metecovntwn* no lugar de *twn o[ntwn*.

como um cavalo ou um escravo (que é) comum a muitos irmãos”. Na segunda distinção, Boécio fornece exatamente os mesmos exemplos, um cavalo e um escravo: *in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune ut servus communis vel equus* (§ 3). O segundo sentido de Porfírio parece não ter qualquer relação com a posse da alguma coisa em tempos diversos, mas talvez com a noção jurídica de “propriedade comum”. Acontece, porém, que o verbo “recebido” provém do participio grego *paralambanovmenon*, termo utilizado frequentemente em contextos de herança<sup>26</sup> –, de sorte que, qualquer que tenha sido para o próprio Porfírio o seu significado, a noção de sucessão temporal poderia ter sido sugerida a Boécio.

O terceiro sentido de Porfírio dado ao termo “comum” é omitido por Boécio. Segundo o terceiro significado, “é chamado ‘comum’ o que está em posse de alguém antecipadamente e, após ter sido usado, retorna ao (domínio) comum”. No segundo sentido de Porfírio, o que é “comum” passou de um indivíduo a outro, como no exemplo da herança, em que o sentido preponderante parece ser o de “posse ou propriedade comum”, que deve ser distinguido de seu uso ou posse atual. Os exemplos dados são os banheiros (públicos) e o teatro ou a assembléia. A idéia subjacente parece ser a seguinte: mesmo que ninguém esteja atualmente utilizando os banheiros públicos em um dado momento, eles são ainda “comuns”, ou seja, eles são ainda públicos. O teatro público igualmente pertence a qualquer um, mesmo que ninguém esteja atualmente presente nele. De outro lado, se nenhuma pessoa atualmente possui um escravo em um dado momento, nesse caso ele não é simplesmente um escravo, e certamente nem um escravo “em comum”.

Acontece, porém, que os dizeres de Porfírio não parecem convincentes. Não é difícil, por exemplo, supor um escravo antes possuído por toda uma família do que por algum indivíduo na família. Seja como for, a distinção de Porfírio tem em vista provavelmente seu segundo e terceiro sentidos de ser “comum”: no segundo o que é recebido é recebido, antes de outro indivíduo do que do “domínio comum”, ao passo que o terceiro sentido admite como tal esta última possibilidade. Talvez seja por essas razões que Boécio tenha reduzido os quatro sentidos de Porfírio a três, ignorando assim o terceiro sentido, uma vez que a distinção estabelecida não é totalmente certa.

No quarto sentido, Porfírio declara: “é dito ‘comum’ qualquer (coisa) que, como um todo, associe-se indivisivelmente com o uso de muitos simultaneamente. Neste sentido, por meio da voz do arauto, o uso (do teatro) é comum àqueles nele (presentes), embora a voz não seja dividida de modo algum entre cada um daqueles que estão presentes”.

---

<sup>26</sup> O termo *paralambanovmenon* significa no texto “recebido de outro”, sendo utilizado em casos de herança (entre outros usos). É recebendo, antes de tudo, de outro indivíduo do que de um público abundante ou comum que distingue os sentidos (2) e (3).

Esta breve exposição deixa entrever que a célebre passagem de Boécio não é totalmente original, mas a aplicação de tais distinções à questão dos Universais certamente é assaz significativa.

### 3. O argumento contra os universais

Uma vez examinadas as distinções de Boécio em relação à sua fonte imediata (o texto de Porfírio), passemos aos argumentos *contra* os Universais e como Boécio articula a afirmação de que o universal não pode ser dito comum em nenhum dos três primeiros significados do termo “communis”.

No *Segundo Comentário à Isagôge* de Porfírio, Boécio inicia o argumento com a conclusão que deverá ser provada: “*Mas os gêneros e as espécies não podem existir*”. Por quê? Porque “*tudo aquilo que é comum a várias coisas ao mesmo tempo (uno tempore) não pode ser uma só coisa (unum esse non poterit)*”. Ele reforça tais dizeres afirmando que isto sucede especialmente “*quando uma mesma coisa está como um todo em muitas coisas ao mesmo tempo*” (*cum una eademque res in multis uno tempore tota sit*). Portanto, segundo Boécio, a pluralidade das coisas às quais um universal, supostamente, julga ser comum é “contagiosa” e “infecta” o próprio universal, tornando-o também múltiplo. Conseqüentemente, afirma Boécio, “*o gênero não pode ser uma só (coisa)*”: um universal “*absolutamente nada é; pois tudo o que existe, existe justamente porque é um (só)*”.

O raciocínio de Boécio se fundamenta na adesão de dois princípios, a saber: 1º) o princípio da convertibilidade entre “ser” e “uno”, razão pela qual *aquilo que é deve ser uno* e pode ser muitas somente como uma série ou conjunto de indivíduos, cada um dos quais é uno; 2º) o princípio da “dominação” da pluralidade, razão pela qual se uma coisa é dita ser comum a muitas, não pode ser senão ela mesma “muitas coisas”.

O primeiro princípio não é explicado e nem tampouco discutido em nenhum lugar por Boécio, mas é simplesmente adotado como evidente. Sob o aspecto fundamentalmente neoplatônico, a unidade é colocada sempre acima do ser, mas a convertibilidade exige a equivalência completa entre unidade e existência. Na própria obra de Aristóteles, Boécio pôde certamente encontrar outras afirmações sobre a convertibilidade entre uno e substância: “... Tudo aquilo que está contido na definição deve constituir uma unidade: de fato, a definição é uma noção que tem caráter de unidade e que se refere à substância; portanto, esta deve ser enunciação de alguma coisa de uno; a substância, de fato, significa alguma coisa de uno e de determinado”<sup>27</sup>. O texto de Aristóteles impõe a interpretação segundo a qual só se pode conceber alguma substância como unidade,

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica Z* 12, 1037b 24-28.

mas isto não exclui que haja outras formas de existência que não têm necessidade de constituir uma unidade. Seja como for, esta doutrina se tornou célebre no desdobramento da doutrina medieval dos cinco transcendentais e a sua conversão recíproca.

O segundo princípio apresenta igualmente marcas do neoplatonismo, uma vez que, em analogia com a recepção do verdadeiro e a dominação do falso na lógica, sustenta-se que a pluralidade (isto é, neoplatonicamente, a equivalente do falso ou do menos verdadeiro) é dominante.

À luz desses princípios, Boécio afirma que o Universal (os gêneros e as espécies) não pode existir, e o raciocínio é evidente: tudo aquilo que existe, existe enquanto numericamente uno; o Universal, mesmo que seja concebido como uno, precisamente porque se predica de muitas coisas, não pode ser senão “múltiplo”; portanto, o Universal não pode existir.

No desdobramento de seu comentário, Boécio introduz outro conhecido argumento *contra* os Universais: o argumento do regresso ao infinito. Ora, considerando hipoteticamente a possibilidade da existência dos Universais, afirma Boécio: “*Mas mesmo se gênero e espécie existissem, mas são múltiplos e não uma só coisa numericamente, não existiria um gênero último (Quodsi est quidem genus ac species, sed multiplex, neque unum numero, non erit ultimum genus), mas ter-se-ia sempre um outro gênero colocado em um nível mais alto que inclui tal multiplicidade de gêneros mediante a expressão de um só nome*”. Para exemplificar este raciocínio, Boécio aduz um exemplo em termos de gênero *animal*. Ora, todo Universal tem alguma coisa de “comum” com os outros universais, ao menos, o fato de ser “comum”, mesmo que os motivos pelos quais um Universal é comum sejam diversos das razões pelas quais um outro Universal é comum. *Animal* é comum a muitos indivíduos que não são iguais, sendo utilizado precisamente para estabelecer que muitos indivíduos distintos têm alguma coisa em comum, ou seja, o fato de ser um gênero, mas esta semelhança não é uma só coisa precisamente porque está em muitas (coisas), razão pela qual se deve procurar um outro gênero deste gênero. Uma vez que o tenhamos encontrado, então pela mesma razão já dita, deveremos procurar um terceiro. Portanto, conclui Boécio: “*A argumentação assim procede necessariamente ao infinito (Itaque in infinitum ratio procedat necesse est)*”.

A conclusão que Boécio evidencia em sua argumentação é a seguinte: *non erit ultimum genus* (“*não poderia existir um gênero último*”). A expressão *ultimum genus* sugere imediatamente tratar-se do “gênero mais elevado” ou “gênero generalíssimo” e, neste sentido, o argumento seria contra uma doutrina clássica de Aristóteles sobre a existência dos gêneros supremos. Em outras palavras: se Boécio tivesse afirmado “*não existe um gênero supremo*”, teríamos forçosamente a seguinte conclusão: a existência dos Universais, que são múltiplos e não uma só coisa numericamente, violaria a teoria aristotélica das categorias. Ora, a passagem de Boécio e a seqüência da argumentação não sugerem absolutamente esta interpretação, mas a construção “*não existiria um gênero último*”, tomada em si mesma, deixa certamente transparecer tal contraste.

Um exame mais atento do texto permite verificar o seguinte: Boécio não diz “*se o gênero existisse, mas é múltiplo, então não poderia existir um gênero último, e se a espécie existisse, mas é múltipla, não poderia existir uma espécie última*”, mas, antes de tudo, parece dizer que em ambos os casos não há um gênero último. Se admitirmos tal interpretação do texto, o argumento do regresso ao infinito poderá ser compreendido de outro modo. Partindo da impossibilidade de aceitar a existência do universal como um “todo” e “ao mesmo tempo (*uno tempore*)”, Boécio julga que é possível admitir um universal do seguinte modo: a humanidade enquanto tal não é dotada da unidade numérica (*unum numero*) que caracteriza os seres singulares e, por essa razão, não pode existir, mas é uma e, portanto, pode existir, a humanidade de Sócrates e a de Platão. Neste caso, não se tem mais alguma coisa de comum, visto que a humanidade de *um* não é a humanidade do *outro*; no entanto, existe alguma semelhança essencial entre as coisas singulares. Assim colocada, a questão consistirá agora em entender o que significa dizer “ser semelhante” para as diversas humanidades singulares. Seria assaz natural pensar então que as diversas humanidades individuais são semelhantes porque se acham incluídas em uma coleção ou em uma mente que, por algum motivo, as reúne. Como explicitará Boécio posteriormente em seu comentário, a mente humana recolhe os traços de semelhança de seres semelhantes “segundo a essência”, mas dessemelhantes por suas características individuais, de tal modo que se chegue a uma espécie de imagem comum<sup>28</sup>.

O argumento do regresso ao infinito deve ser entendido, portanto, não no sentido de que Boécio negue a possibilidade de chegar às dez categorias como gêneros supremos da realidade, mas como impossibilidade de construir uma hierarquização única da realidade em termos abarcadores sempre mais vastos e compreensivos até chegar a um abarcador último que não seja contido por nenhum outro.

O sentido do argumento em questão, portanto, pode ser resumido em poucas palavras: se admitirmos a existência dos Universais, entendidos não no sentido rigoroso estabelecido anteriormente – “*se gênero e espécie existissem, mas são múltiplos e não uma só coisa numericamente...*” –, mas compreendidos no sentido mais amplo de “coleção de coisas singulares”, então depararemos com a impossibilidade de construir uma graduação adequada de coleções menores para coleções mais vastas simplesmente porque a operação não teria fim, porquanto não pode existir uma coleção última.

Vejamos, por fim, como o Universal não pode ser dito “comum” em nenhum dos três primeiros significados do termo “*communis*” no texto examinado anteriormente (§ 2-4). Em contraste com o primeiro sentido (§ 2), o universal é “comum” como um “todo” presente nas realidades singulares às quais é predicado como comum e não pode ser dividido em partes, como acontece no caso da torta; em contraste com o segundo sentido (§ 3), o universal é dito

---

<sup>28</sup> A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, 130.

“comum” como um “todo” e “ao mesmo tempo” no que tange às coisas das quais é dito comum; em contraste com o terceiro sentido (§ 4), o universal é dito “comum” como um “todo” e “ao mesmo tempo”, mas não de um modo exterior, como sucede nos casos dos espectadores que assistem contemporaneamente o mesmo espetáculo - constitui assim um “todo” -, mas isto não determinará ou constituirá a natureza própria de cada indivíduo, razão pela qual esta alguma coisa de comum, possuída ao mesmo tempo, é puramente externa ao seu ser.

#### 4. O argumento em favor dos universais

Após a dupla demonstração acerca da inexistência dos Universais, Boécio apresenta sua teoria da abstração e argumenta que uma metafísica basicamente nominalista não é incompatível com uma epistemologia basicamente realista, de sorte que negar a realidade dos Universais fora da mente humana não inviabiliza e legitimidade de nosso conhecimento geral. Segundo Boécio, há um modo de afirmar ao mesmo tempo que os gêneros e as espécies são alguma coisa *in rerum veritate*, sem serem substâncias, e que estão no intelecto, mas que sejam conceitos vazios. É perfeitamente possível manter simultaneamente que os gêneros e as espécies são incorporais, ligados aos seres corporais, presentes nos sensíveis, mas desses separados.

Para desenvolver a posição de Boécio, examinarei aqui, portanto, a sua interpretação da fórmula *γῆλη; εἰπῖννοια*, que é determinante para compreender o modelo *conceptualista* veiculado por Boécio na primeira leitura medieval do questionário de Porfírio. Ora, o texto de Boécio apresenta uma aplicação do termo *intellectus* que remete inequivocamente à noção de *εἰπῖννοια* quando inicia sua argumentação a favor dos Universais:

“Mas se os gêneros e as espécie e os outros (predicáveis) são apreendidos só pelos (atos do) intelecto, (então) toda intelecção provém de uma coisa que lhe é anteposta, ou seja, como as coisas são (realmente) dispostas ou como as coisas não são (realmente) dispostas - de fato, não se pode ter nenhum ato de intelecção sem um objeto (...) então as coisas não são colocadas somente pelo intelecto”<sup>29</sup>.

Ora, para mostrar que os gêneros e as espécies não estão somente no pensamento, Boécio explica que, se assim fosse o caso, eles seriam pensamentos “sem sujeito”; portanto, não seriam pensamentos, pois não pode existir pensamento daquilo que nada é. Neste sentido, um pensamento não pode ter “sujeito” (isto

<sup>29</sup> “Quodsi tantum intellectibus genera et species ceteraque capiuntur, cum omnis intellectus aut ex re fiat subiecta, ut sese res habet aut ut sese res non habet - nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest - (...) iam non tantum in intellectu posita sunt” (BOÉCIO, *Isagogen Porphyrii commenta*, 163, 6-10).

é, objeto no sentido moderno do termo) sem ele mesmo existir de algum modo, e isto não pode ser uma simples construção do espírito. Portanto, os gêneros e as espécies devem “existir na realidade” (*in rerum veritate consistere*). A distinção feita no texto, que remete àquela aristotélica – a do “intelecto” e da “sensação” – tem sua fonte imediata nas noções de incorporeal e de corporal utilizadas por Alexandre de Afrodísia para explicar o mecanismo da sensação: os sentidos se ligam a entidades que, mesmo sendo incorporais, são atreladas às realidades corporais. Em outras palavras: as faculdades sensitivas apresentam à alma como incorporais coisas que, em si mesmas, são corporais. Como explicita Boécio, o espírito humano (*animus*) tem o poder de “reunir o que está separado (*disiuncta*) e de separar (*resolvere*) o que está unido (*composita*). Ora, se o espírito pode contemplar e ver separadamente o que existe concretamente em um corpo, ele tem também a capacidade de fazer a mesma coisa em relação aos gêneros e às espécies: recebidos por ele “misturados aos corpos (*permixta corporibus*), o espírito pode “contemplar e considerar” os gêneros e as espécies “separando os incorporais (*dividens incorporalia*)”. Segundo Boécio, os gêneros e as espécies não existem separadamente, como as Ideias platônicas, mas podem ser separados dos corpos e do sensível pelo *pensamento*.

Boécio utiliza no texto em questão, portanto, uma noção de *intellectus* que remete a uma inteligência entendida como uma certa faculdade da alma, única capaz de apreender, ou mais precisamente, de “colher juntamente” (*colligere*) os inteligíveis. Tal é a teoria do universal como *cogitatio collecta*, fundamentada em uma ontologia que articula duas noções complementares, a saber: as de “natureza formal” e de “semelhança essencial”. Os indivíduos que têm a mesma natureza formal apresentam uma semelhança essencial. A função do intelecto (ou do pensamento?) consiste em apreender esta semelhança enquanto inteligível, sendo esta última sensível ao nível de cada realidade particular e, deste modo, percebida pelos sentidos. Segundo esta interpretação, a espécie é, portanto, “um pensamento adquirido” (*cogitatio collecta*) a partir da semelhança substancial de indivíduos numericamente diferentes”; o gênero, “um pensamento adquirido a partir da semelhança das espécies”<sup>30</sup>.

A originalidade de Boécio consiste, portanto, em sustentar que – a fim de assegurar a possibilidade da passagem da sensação ao pensamento do ponto de vista da semelhança essencial – “é o mesmo sujeito que, em um certo sentido, é universal, quando é pensado e, em um outro sentido, singular, quando é percebido sensivelmente nas coisas onde ele tem seu ser”<sup>31</sup>. Esta argumentação certamente se assemelha às formulações peripatéticas de Alexandre de Afrodísia

<sup>30</sup> “Cogitantur vero universalialia nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine” (BOÉCIO, *Isagogen Porphyrii commenta*, 165, linha 18 – 166 linha 2).

<sup>31</sup> “Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet” (BOÉCIO, *Isagogen Porphyrii commenta*, 167, 3-7).

que, em sua obra *De anima*<sup>32</sup>, identificou a apreensão da forma sem a matéria com a do universal: a *sensação* capta a forma unida à matéria – o singular (ou seja, a coisa “composta das duas”); o *intelecto* capta não a coisa sensível individual (“esta coisa particular”), mas seu “ser” como tal – o universal (isto é, a forma e a essência graças aos quais a coisa individual existe). Não é certo, porém, que o intelecto, assegurando esta *apreensão*, seja identificado no espírito de Boécio ao intelecto (νοῦ/ς) de que fala o *De Anima* de Aristóteles.

Quanto aos termos significativos da solução de Boécio, podemos resumir seu raciocínio do seguinte modo: *cogitatio collecta*: existe nos indivíduos uma semelhança segundo a essência, mesmo havendo neles uma dessemelhança do ponto de vista numérico; trata-se de um conceito, de uma unificação lógica, de um colocar junto segundo a razão fundado nas coisas. Por fim, a expressão paradoxal de sua solução: *subsistunt circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora*: os gêneros e as espécies subsistem no âmbito dos sensíveis, mas são conhecidos separadamente dos corpos.

Endereço do Autor:  
Rua Ismênia, 104 Bento Ribeiro  
21331-500 Rio de Janeiro – RJ  
E-mail: jorgeaugusto@olimpo.com.br

---

<sup>32</sup> Cf. o comentário e as notas de P. Accattino, P. Donini, em *Alessandro di Afrodisia. L'anima*. Roma/Bari, Laterza, 1996.