

O resultado do
conhecimento no segundo
comentário de Boécio à
Isagogé de Porfírio

Francisco Bertelloni

Professor no Departamento de Filosofia da Universidade de Buenos Aires

Tradução: Carolina Machado Cyrillo da Silva (IPA-UFRGS)

discurso 40

§ I. Introdução

Uma pequena parte do *corpus* textual conhecido como *Aristoteles latinus* foi chamado pelos medievais de *Logica vetus*. Esta era constituída pelas *Categorias* e o *Perí hermeneias*, de Aristóteles, pela *Isagogé* de Porfírio e pelos comentários de Boécio às obras de Aristóteles e de Porfírio. Hoje é indiscutível a importância dos comentários neoplatônicos da Antiguidade tardia para a compreensão dos textos de Aristóteles. Dentro desse programa neoplatônico, os comentários deste também contribuíram para essa compreensão. No caso de Boécio produz-se, contudo, um fenômeno paradoxal, porque, apesar de seu neoplatonismo, em seu segundo comentário à *Isagogé* de Porfírio, Boécio conseguiu formular uma das interpretações mais profundas do pensamento aristotélico concernente ao resultado de nossa atividade cognitiva. No segundo comentário, Boécio procede por três passos: 1) analisa as três perguntas sobre os universais, formuladas por Porfírio; 2) realiza uma aporia do modo pelo qual Porfírio resolve o problema dos universais; e 3) apresenta sua própria posição acerca dos universais, que é diversa da posição de Porfírio.

A tradição filosófica ocidental chamou o resultado de nosso conhecimento de diferentes maneiras: ideia, noção, conceito. Boécio chama-o de *intellectus*. Para isso, utiliza uma fórmula muito clara: “*intellectus qui ex re [...] sumitur*”. Meu objetivo nesta apresentação é caracterizar a natureza desse *intellectus* no segundo comentário boeciano à *Isagogé* de Porfírio. Num artigo de 1997 (Bertelloni 3, p. 55-72)¹, referi-me indiretamente a esse problema. Lá, tratei dos seguintes temas: 1) as relações entre a *Isagogé* de

1 O leitor poderá encontrar outras análises do problema realizadas a partir de outras perspectivas em A. Tursi (8, p. 39-56) e G. Dalmasso (5, p. 9-20).

Porfírio e as *Categorias* e o *De interpretatione* de Aristóteles; 2) a opção de Porfírio na *Isagóge* por um universal exclusivamente ontológico, a saber, a opção porfiriana por um universal *ante rem* e sua consequente afirmação das teses do *realismo extremo*; 3) além disso, pretendi reconstruir a aporia boeciana do realismo porfiriano e denominei esta aporia de Boécio *pars destruens* do texto. Nessa aporia do universal realista de Porfírio, Boécio tenta mostrar que o universal não pertence apenas ao âmbito da *subsistentia* ontológica nem apenas ao âmbito do *intellectus* gnoseológico, mas a ambos; 4) por último, tentei reconstruir também a *pars construens* de Boécio, a saber, a parte positiva de seu texto, na qual procede à construção de uma nova posição acerca do universal.

Como conclusão dessas análises, chamei de *universal ontognoseológico* o universal boeciano resultante dessa nova posição. Esse universal boeciano é *ontológico* porque tem um fundamento *in re*; mas esse fundamento *in re* não é ainda o universal em sentido estrito, mas somente o fundamento individual *in re* do universal. O universal é ainda *gnoseológico*, porque, segundo Boécio, para que seja possível falar de universalidade em sentido próprio, é necessário recorrer ao processo intelectual gnoseológico que transita desde o fundamento *in re* – ou seja, ontológico – do universal até uma universalidade propriamente dita. E, por último, o universal é *lógico* porque pode ser predicado de muitos. Assim, Boécio faz confluir entre si essas três dimensões – ontológica, gnoseológica e lógica –, das quais resulta o universal que ele chama de “*intellectus [...] qui ex re sumitur*”.

Em síntese, Porfírio apresenta três perguntas sobre os universais e após apresenta sua própria solução. Desta solução resulta que a dimensão gnoseológica e a ontológica *excluem-se* mutuamente, de tal forma que a estrutura da relação entre ambas as dimensões responde à figura *aut-aut*. Boécio, ao contrário, transforma a relação excludente de Porfírio numa relação inclusiva das duas dimensões segundo a figura *et-et*. Ainda que Boécio pense que a definição do universal requeira satisfazer o requisito da exis-

tência de *algo comum ao uno e ao múltiplo, que permita afirmar que este é simultaneamente uno e múltiplo*, também pensa que esse comum não deve resultar de privilegiar apenas a dimensão ontológica do universal, como fez Porfírio, ou somente sua dimensão gnoseológica, mas sim incluindo a ambas.

§ II. Três novidades sobre o pensamento boeciano

Tomando por base essa síntese acerca da relação entre Porfírio e Boécio, exposta no § I, meu problema agora é se, além do já dito, ainda pode dizer-se algo de novo sobre a exegese boeciana da *Isagogé* de Porfírio. Creio que ainda é possível dizer três coisas relativamente novas. A primeira tem lugar dentro do contexto da *pars destruens* de Boécio, ou seja, dentro da argumentação que Boécio utiliza quando aporetiza a primeira pergunta de Porfírio. Com efeito, quando Boécio argumenta contra o universal ontológico – simultaneamente uno e múltiplo – de Porfírio, o faz, como Aristóteles, em termos *quantitativos*. Por isso, a primeira novidade que poderia agregar-se ao que já foi dito sobre o tema é que a argumentação de Boécio contra o realismo porfiriano é essencialmente diferente, por exemplo, da argumentação que mais tarde Abelardo utilizará em sua *Logica Ingredientibus*. Com efeito, enquanto Boécio sustenta – como Aristóteles – que, em virtude de uma impossibilidade quantitativa, *o que é uno não pode ser simultaneamente múltiplo*, Abelardo sustenta a mesma impossibilidade, porém argumentando por *redução ao absurdo*² (§ III).

2 “Si enim idem essentialiter, licet diversis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria, ubi eidem penitus essentiae simul coirent, sicut nec albedo nec nigredo contraria essent, si simul in hac re contingerent, etiamsi ipsa res aliunde alba, aliunde nigra esset, sicut aliunde alba, aliunde dura est, ex albedine scilicet et duritia” (Abelardo I, p. 11, 11-20).

A segunda novidade tem lugar dentro do contexto da *pars construens*. Esta novidade concerne à distinção boeciana entre *modo de ser* e *modo de ser conhecido do universal*. Neste sentido, Boécio foi um verdadeiro pioneiro, pois introduziu uma importante diferença, que depois se mostrou muito bem-sucedida na recepção no pensamento filosófico medieval, especialmente em Tomás de Aquino (§ IV).

A terceira novidade verifica-se também dentro do contexto da *pars construens* e diz respeito à possibilidade de aferrar o universal boeciano por meio de alguma fórmula que mostre a eficiência para tipificar esse universal, que, segundo o mesmo Boécio, seria deficiente se fosse apenas gnoseológico ou se fosse apenas ontológico. Precisamente, essa fórmula deve poder dar conta simultaneamente de ambas as dimensões do universal, a saber, de sua dimensão real-ontológica e de sua dimensão intelectual-gnoseológica (§ V).

§ III. Crítica de Boécio ao universal presente *totum et simul* nos indivíduos: o argumento quantitativo

A primeira novidade consiste no fato de Boécio argumentar contra o universal simultaneamente uno e múltiplo, e o fazer em termos *quantitativos*. Chamo esta crítica boeciana de *crítica quantitativa* porque ela impugna a possibilidade de que algo seja ao mesmo tempo uno e múltiplo *numericamente*. Com efeito, Boécio diz que são três as possibilidades de falar de algo comum. A primeira é que seja comum simultaneamente, mas não integralmente. Neste caso, a comunidade genuína dissolve-se porque ela resulta da divisão do todo em partes: “Uma coisa, se é comum, ou o é com relação a suas partes e já não é toda comum, senão que suas partes são próprias de cada um dos indivíduos [...]”³.

³ “Una enim res si communis est, aut partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum [...]” (cf. Boécio 4, p. 162, 16-8). O acesso

Na segunda possibilidade, a genuína comunidade torna a dissolver-se porque ela resulta da conservação de uma unidade, mas não na simultaneidade, e sim na sucessão temporal. Em outros termos, desta vez, o que é comum o é integralmente, mas não simultaneamente: “[...] ou bem o que seja comum vem dado pelo uso de seus possuidores através do tempo, como é comum um escravo ou um cavalo [...]”⁴.

A terceira possibilidade consiste em que uma coisa seja comum a muitos indivíduos íntegra e simultaneamente, mas neste caso essa coisa não constitui a substância dos entes aos quais ela é comum:

[...] ou bem resulta comum a todos a um só tempo, mas não de maneira que constitua a substância a respeito daquelas coisas às quais é comum, como é o teatro ou um espetáculo, que é comum a todos os espectadores [simultânea e totalmente, mas não constitui a substância]⁵.

Em síntese, a impossibilidade de que algo seja comum integralmente (*sed partes eius propriae singulorum*), simultaneamente (*etiam per tempora transit*) e que ademais constitua a substância daquilo ao qual esse algo é comum (*non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat*) mostra que, para Boécio, é impossível sustentar o universal ontológico proposto por Porfírio. Para Boécio, o universal nem se divide simultaneamente, nem se transmite sucessivamente; e, se hipoteticamente ocorresse o caso de existir uma relação entre o uno e o múltiplo que salvasse a simultaneidade (*simul*) e a unidade (*tota*), como ocorre no teatro,

à versão castelhana do texto do segundo comentário que transcrevo no corpo do artigo me foi gentilmente facilitado por meu colega Antonio Tursi. Somente em alguns casos introduzi nele breves modificações.

4 “[...] aut in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune et servus communis vel equus” [...]” (Boécio 4, 18-20).

5 “[...] aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, ut est theatrum vel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est” (*id.*, *ibid.*, 20-23). O acréscimo entre colchetes é meu.

neste caso não existiria o vínculo ontológico real entre o uno e o múltiplo, ou seja, este seria um caso em que o universal “não constitui substância”.

A fundamentação do universal apenas em sua dimensão ontológica conduz, assim, a duas consequências aporéticas, que levam Boécio a negar que o universal possa fundamentar-se apenas na ontologia. A primeira aporia diz que, se o universal fosse ontologicamente real, isso impediria sua operatividade como universal, pois, para Boécio, é impossível conceber uma *res* que possa ser divisível em muitos. Nesse caso, o universal cumpriria com o requisito próprio de todo ente (ser uma realidade), mas não cumpriria com a funcionalidade do universal. A segunda aporia diz que, se o universal cumprisse com o requisito da universalidade, perderia sua unidade – e, portanto, sua realidade – como ente, pois somente dividindo-se o universal ontológico pode cumprir com o requisito da universalidade.

Em outros termos, segundo Boécio, fundamentar a existência do universal somente em uma dimensão ontológica conduz a um caminho sem saída. Com efeito, a afirmação do universal somente ontológico oferece duas dificuldades: ou bem privilegia *seu caráter entitativo e real*, mas anula seu caráter funcional e operativo como universal, ou bem privilegia *seu caráter operativo e funcional* como predicado de muitos, mas esta funcionalidade exige a divisão do universal como ente, aniquilando com isso seu caráter real e o destruindo como ente. Assim conclui: “Portanto, se *não é uno* porque é comum⁶ *em muitos* porque se deve buscar outro gênero dessa multitude, parece que o gênero não existe em absoluto, e isto se deve entender dos demais [universais]”⁷.

O que significa essa aporetização? Ela constitui uma adver-

6 Boécio alude aqui a seu texto, transcrito *supra*, na nota 3.

7 “Quodcirca si neque unum est, quoniam commune est, neque multa, quoniam eius quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, videbitur genus omnino non esse, idemque de ceteris intellegendum sit” (Boécio 4, p. 163, 3-6). O destaque no texto é meu.

tência de Boécio acerca da impossibilidade de sustentar-se, do ponto de vista *ontológico*, que o universal é uno e que está referido simultaneamente a muitos. Em outros termos, se tomamos como definição do universal a definição aristotélica que o caracteriza como *o que é naturalmente apto a ser predicado de muitos* (*De interpretatione*, 7, 17a 38 e ss.), a aporetização de Boécio parece querer mostrar que é impossível que o universal, enquanto predicável de muitos, possa ter um fundamento ontológico. Por isso, para Boécio, a definição aristotélica do universal não pode ser entendida ontologicamente. Embora Boécio ainda não afirme qual deveria ser o fundamento não ontológico do universal, sua aporetização do universal ontológico já está insinuando a necessidade de recorrer-se a outro fundamento – que não seja somente ontológico – para que o universal possa ser uno e múltiplo ao mesmo tempo, ou seja, para que possa ser aceita a definição aristotélica. Boécio criticou, assim, com base em uma perspectiva *numérico-quantitativa*, o universal ontológico simultaneamente uno e múltiplo, sustentada pelo neoplatonismo porfiriano.

E que significa a perspectiva *quantitativa*? Significa que Boécio faz sua crítica levando em conta que, quando se analisa a simultaneidade do universal ontológico, produz-se uma automática exclusão do universal uno acerca do universal múltiplo e do universal múltiplo acerca do universal uno. Em outras palavras, a crítica desde o ponto de vista numérico-quantitativo significa explicitar que a universalidade ontológica exclui a unidade própria de toda entidade, e que a unidade de toda entidade exclui a universalidade. O fundamento destas aporetizações boecianas passa pelo fato de que, de um lado, *o ente não pode dividir-se para operar como universal*, porque, caso se dividisse, deixaria de existir como ente, e, por outro lado, *que o universal não pode unificar-se para ser ente*, porque ao unificar-se deixaria de operar como universal e perderia sua funcionalidade. Esta aporetização é tributária da crítica aristotélica à simultaneidade da unidade e à multiplicidade do universal, ou seja, da crítica de Aristóteles a toda

possibilidade de que as ideias possam ser universais e ao mesmo tempo substâncias em sentido ontológico⁸.

§ IV. Distinção entre modo de ser e modo de ser conhecido

A segunda novidade é a distinção boeciana entre o modo de ser do universal e seu modo de ser conhecido. Esta novidade é claramente antecipatória da distinção que Tomás de Aquino realizará (por exemplo, *STheol.*, I, q. 85, a. 1; *In Metaph.*, 158) entre modo de inteligir e modo de ser. Como visto, Boécio não impugna o universal simultaneamente uno e múltiplo. Impugna-se consideramos o universal somente ontologicamente. Por isso, admite que o universal pode ser ao mesmo tempo uno e múltiplo, mas sem fundamentá-lo no simultâneo estar-em-todos *ontologicamente*, porque, embora este fundamento garantisse operatividade e funcionalidade do universal como universal, faria com que perdesse sua unidade e, conseqüentemente, sua entidade. Por isso, Boécio quer encontrar um modo de estar-em-todos do universal que salvasse sua funcionalidade, mas que não atente contra seu caráter de ente, isto é, que não produza sua aniquilação ontológica. Segundo Boécio, para salvar a universalidade, é necessário encontrar uma simultaneidade do uno e do múltiplo *que não seja ontológica*.

Boécio havia começado por sugerir o problema já em seu primeiro comentário à *Isagogé* de Porfírio. Lá, havia reformulado a primeira pergunta de Porfírio, enunciada por este da seguinte forma: “se os universais existem *ou* se eles são formações do

⁸ “Em realidade parece impossível que o que se predica como universal seja substância: com efeito, a substância primeira de cada indivíduo é própria de cada indivíduo e não pertence a outros; o universal, por outro lado, é comum. Com efeito, chamamos universal ao que por sua natureza pertence a uma multiplicidade de coisas” (*Metafísica* Z, 1038b, 8 e ss.).

pensamento”⁹. Boécio, por outro lado, enuncia a mesma pergunta, mas de modo diverso: “se os universais existem *e* se são conhecidos [...] *ou* se eles são uma certa criação da imaginação”¹⁰. Isso significa que o processo cognoscitivo tem lugar sobre a base de duas situações possíveis: ou bem o que conhecemos existe *e* é conhecido porque existe, ou bem o que conhecemos não existe, mas sim é resultado da imaginação. Ainda em seu primeiro comentário, Boécio agrega que a segunda possibilidade tem lugar porque, “mediante uma falsa consideração da mente”, nos representamos algo que em realidade “não é nem poderá ser”¹¹. No segundo comentário, Boécio retoma exatamente o mesmo problema e assim o expõe:

tudo o que a alma entende, ou bem é conhecido com o intelecto e se descreve a si mesmo com a razão como algo que está constituído na natureza das coisas, ou bem se figura como vã representação de algo que não existe¹².

Em todo o segundo comentário, o fio condutor é duplo: primeiro, o problema do valor do conhecimento intelectual contrastado à imaginação (*vacua imaginatio*), e, segundo, a necessidade de resolver o problema do universal com base na gnoseologia. Mas esta gnoseologia não se apoia na *vacua imaginatio*, mas sim está estreitamente unida a um fundamento *in re*, isto é, a um fundamento ontológico desse conhecimento. Boécio pretende agora realizar uma segunda aporetização, distinta da que reconstruímos

9 “Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt [...]” (cf. Porfírio 7, p. 5, 10 e ss.).

10 “[...] utrum haec vere subsistentia, et quodammodo essentia constantiaque intelligentur [...] an certe quadam animi imaginatione fingantur [...]” (*ut supra*, nota 4, Boécio 4, p. 25, 12-15).

11 “[...] quod neque est neque esse poterit, sed sola falsa mentis consideratione pingitur” (*id.*, *ibid.*, p. 25, 19-20).

12 “[...] omne quod intellegit animus aut id quod est in rerum natura constitutum, intellectu concipit et sibimet ratione describit aut id quod non est, vacua sibi imaginatione depingit” (*id.*, *ibid.*, p. 160, 3-5).

no § III. Com efeito, agora não apresenta aporias que resultem do universal considerado apenas ontologicamente, e sim aporias que resultem do universal considerado apenas gnoseologicamente, ou seja, agora não se referirá ao universal ontológico que simultaneamente é uno ou múltiplo, mas sim ao universal enquanto portador de conhecimento verdadeiro ou falso.

Para isso, volta a sugerir as duas possibilidades que conduzem à seguinte aporia: ou bem existe o objeto na base do qual se forma o universal como conceito, ou bem esse objeto não existe. Isso equivale a afirmar que ou bem o universal como conceito formase sobre a base de uma realidade, ou bem não se forma sobre a base de uma realidade. Se o universal se forma sobre a base de uma realidade, o universal volta a sugerir os mesmos problemas e as mesmas aporias reconstruídas em § III:

Posto que [os universais] são captados apenas como conceitos, [e] posto que todo conceito resulta de um objeto, seja que esse objeto exista, seja que não – de fato não pode resultar um conceito sem objeto –, se o conceito [dos universais] provém do objeto de maneira que a coisa que é entendida existe, então [os universais] não só estão postos no entendimento, mas antes consistem na verdade das coisas. E novamente haverá que se perguntar qual é a natureza, que é o que perguntávamos no problema anterior¹³.

E, se o universal não se forma sobre a base de uma realidade, o conhecimento que o universal aporta é vãõ:

E, se o conceito [dos universais] é tomado da coisa não como está sujeita ao entendimento, é necessário que seja um conceito vazio e que é toma-

13 “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- si generis et speciei ceterorumque intellectus non potest- si generis et speciei ceterorumque intellectus ex re subiecta veniat, ita ut sese res ipsa habet quae intellegitur, iam non tantum in intellectu posita sunt, sed in rerum etiam veritate consistunt. Et rursus quaerendum est quae sit eorum natura, quod superior quaestio investigabat” (Boécio 4, p. 163, 6-14).

do da coisa, mas não como esta existe¹⁴.

É nessa alternativa que começam a anunciar-se as diferenças entre o *modo de ser e o modo de ser conhecido* do universal, pois, agrega Boécio: “não é necessário que todo conceito que surja certamente do objeto, não sendo [esse conceito] como o objeto mesmo é, apresente-se como falso e vazio”¹⁵.

Em outras palavras, não necessariamente devemos considerar falsas ou vazias as intelecções ou conceitos que derivam do objeto quando não o captam *tal qual esse objeto é em si mesmo*. Descartada a possibilidade de que o universal possa ser apenas ontológico (§ III), esta nova aporetização tem como função estimular a busca de um universal que satisfaça os seguintes requisitos: (1) *que não seja só ontológico*, (2) *que possa ser uno e ao mesmo tempo múltiplo*, mas (3) *que, apesar de não captar o objeto tal qual esse objeto é, não seja por isso um conhecimento falso da realidade*.

Certamente, parece bastante paradoxal a tese que afirma existirem intelecções que não oferecem a realidade tal como esta é em si, mas que nem por isso são falsas. Existem, contudo, modos de conhecer o real, insiste Boécio, que não me dão o real tal como o real é em si, mas que nem por isso são falsos. Boécio recupera como conhecimento não falso um conhecimento que não capta o objeto tal qual ele é, senão de modo *distinto* de como o objeto é. Tal é o caso do universal que tem um modo de ser distinto do modo de ser conhecido. Não se conhece a coisa tal qual é conhecida mediante o universal. No entanto, o conhecimento que se tem por meio dele não é falso, pois o limite entre o conhecimento falso e o verdadeiro não está fixado por não captar o objeto exata-

14 “Quodsi ex re quidem generis ceterorumque sumitur intellectus neque ita ut sese res habet quae intellectui subiecta est, vanum necesse est esse intellectum qui ex re quidem sumitur, non tamen ita ut sese res habet; id est enim falsum quod aliter atque res est intellegitur” (Boécio 4, p. 163, 14-19).

15 “Non enim necesse esse dicimus omnem intellectum qui ex subiecto quidem fit, non tamen ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri” (*id.*, *ibid.*, p. 164, 5-6).

mente tal como este objeto é, mas sim por falsear o objeto.

Quando Boécio escreve que “não é necessário que todo conhecimento que surja do objeto, não sendo como o objeto mesmo é, se apresente como falso e vazio” (Boécio 4, p. 164, 5-6), ou, o que é o mesmo, que não se deve considerar falsa a intelecção que deriva do objeto, embora não o capte tal qual esse objeto é em si mesmo, ele está preparando o terreno para introduzir o valor de um tipo de conhecimento que não capta a realidade tal como ela é em si, mas nem por isso se trata de um conhecimento falso. Para isso, distingue entre diversos modos de captar a realidade. Trata-se de duas atividades do intelecto e de dois conhecimentos *resultantes dessas* duas atividades. A primeira é atividade *componente*:

[...] apenas nas coisas que resultam por composição existe a falsa opinião e não conhecimento. Com efeito, se alguém compusesse e unisse com o entendimento aquilo que a natureza não tolera que esteja unido, ninguém ignora que isso é falso, como se alguém unisse com representação/imaginação um homem e o cavalo e se figurasse o centauro¹⁶.

A imaginação é o conhecimento daquilo que não é, de “aquilo que a natureza não tolera que esteja unido”, do que não se verifica na realidade, e o que não se verifica na realidade, por mais que apareça na alma, é falso. De início, Boécio caracteriza a segunda atividade, que chama divisivo-abstrativa: “Mas, se isso resulta por divisão e abstração, certamente a coisa não existe como é conhecida, contudo, seu conhecimento não é falso em absoluto”¹⁷.

Isso significa que, se operamos por divisão e abstração, a realidade no intelecto não é como ela é em si mesma, mas este conhe-

16 “In his enim solis falsa opinio ac non potius intelligentia est quae per compositionem fiunt. Si enim quis componat atque coniungat intellectum id quod natura iungi non patitur, illud falsum esse nullus ignorat, ut si quis equum atque hominem iungat imaginatione atque effigiet Centaurum” (*id.*, *ibid.*, p. 164, 7-12).

17 “Quodsi hoc per divisionem et per abstractionem fiat, non quidem ita res sese habet, ut intellectus est, intellectus tamen ille minime falsus est” (*id.*, *ibid.*, 12-14).

cimento (*intellectus*) não é falso. A atividade divisivo-abstrativa me dá a realidade de outro modo, mas sem alterá-la e sem falseá-la. Precisamente, a chave do problema do universal em Boécio reside no fato de que o universal é portador de um conhecimento que me dá a realidade de outro modo em relação a como a realidade é em si, mas nem por isso o universal é portador de falso conhecimento. Por isso, a atividade divisivo-abstrativa e a atividade componente se assemelham e se diferenciam entre si. Assemelham-se porque *nenhuma delas me oferece a realidade tal como ela é em si ou tal como o objeto é em si*. Diferenciam-se porque a atividade componente não me oferece a realidade tal como é em si, porque compõe o que na realidade não está composto. Por outro lado, a atividade divisivo-abstrativa não me oferece a realidade tal como ela é em si porque a dá de outro modo, mas sem a falsear. A falsidade não consiste nem na divisão nem na abstração, mas sim na composição daquilo que a realidade não tolera que esteja unido.

Pode-se afirmar que a atividade divisivo-abstrativa é um tipo de via média mediante a qual Boécio tenta mostrar que, ainda que a realidade *possa ser conhecida*, ela *não pode ser absolutamente conhecida*. O universal conhecido por meio da atividade divisivo-abstrativa é *uma formação do pensamento*, mas não é uma formação do pensamento que deva ser excluída como falsa, mas sim uma formação do pensamento válida porque me dá algo da realidade. A realidade pode ser conhecida mediante o universal porque a atividade abstrativo-divisiva me dá *algo* da realidade. Por isso, seu conhecimento *não é falso*. Mas o universal não me dá *toda* a realidade tal como ela é e, por isso, o conhecimento da realidade que oferece o universal *não é absoluto*.

Em síntese, o conhecimento de que o universal é portador nem é absoluto, nem é absolutamente falso. Isso sugere que a realidade é de um modo, mas é conhecida de outro modo por meio do universal. Mais precisamente, a atividade divisivo-abstrativa me dá, por meio do universal, um conhecimento verdadeiro de algo que *existe de uma maneira e é conhecido de outra*. Boécio

recorre ao exemplo da linha para explicar sua afirmação de que os universais são portadores de um conhecimento da realidade, que existe de uma maneira, mas é conhecida de outra. Quando nós formamos a ideia da linha, a linha cuja ideia formamos não existe na realidade, mas nem por isso se trata de uma ideia falsa, mas sim distinta da linha que está nas coisas. O que fizemos foi isolar a linha, primeiro distinguindo-a do corpo e depois abstraíndo-a do corpo, para considerá-la como forma pura:

Pois existem muitas coisas que têm seu ser em outras coisas e delas ou bem não podem ser separadas ou bem, se o forem, não podem existir. E, para que isso nos seja manifesto, existe um exemplo recorrente: a linha é certamente algo no corpo e isso que ela é se deve ao corpo, isto é, seu ser conserva-se pelo corpo. Isto nos ensina o seguinte: se fosse separada do corpo, pois, quem com algum sentido captou alguma vez uma linha separada do corpo?¹⁸.

Coisas que, como a linha, “têm seu ser em outras coisas e [...] separadas dessas não podem existir” recordam as substâncias segundas aristotélicas, que, ou bem “[...] se predicam das substâncias primeiras, ou bem estão nelas como em seus sujeitos” (*Cat.*, 5, 2a 34- 2b 6), mas sempre existem em virtude das substâncias primeiras. Para Boécio, o universal – como a linha e como a substância segunda –, *não pode existir separado* das coisas, mas pode *sim ser conhecido em separado* delas. No exemplo da linha, começa a anunciar-se a solução boeciana para o problema do universal em seu segundo comentário à *Isagogé*. Agora, refere-se à atividade da alma, que tem o poder de conhecer abstraíndo:

18 “[...] sunt enim plura quae in aliis esse suum habent, ex quibus aut omnino separari non possunt aut, si separata fuerint, nulla ratione subsistunt. Atque ut hoc nobis in peruagato exemplo manifestum sit, linea in corpore quidem est aliquid et id quod est, corpori debet, hoc est esse suum per corpus retinet. Quod docetur ita: si enim separata sit a corpore, non subsistit; quis enim umquam sensu ullo separatam a corpore lineam cepit?” (Boécio 4, p. 164, 14-21).

A alma, quando capta em si com base nos sentidos essas coisas confusas e mistura noutras, distingue-as graças a sua própria capacidade [...]. Com efeito, a todas estas coisas incorpóreas que têm seu ser nos corpos, o sentido as mostra com os mesmos corpos, mas a alma, que tem o poder de unir as coisas desunidas e dividir as compostas que são oferecidas nos sentidos de forma confusa e conjunta aos corpos, a tal ponto as distingue, que pode especular e ver sua natureza incorpórea por si e sem os corpos nos quais está concreta¹⁹.

Por esse motivo, Boécio distingue entre o modo de ser da coisa e o modo pelo qual o intelecto o entende. Obviamente, a realidade são as coisas, e não as formas universais das coisas. A atividade divisivo-abstrativa *conhece as coisas por meio de suas formas*. A forma está na coisa de um modo e essa mesma forma é conhecida de outro modo. Assim como não é falsa a linha quando isolada do corpo, mas antes apenas distinta da linha que está no corpo, assim não são falsas as formas universais isoladas dos corpos, mas sim apenas diferentes do modo pelo qual estão nos corpos. O fato de que eu abstraia a linha de sua sede de existência no corpo, não significa que a linha abstraída seja falsa. Simplesmente seu modo de ser *no pensamento* é distinto de seu modo de ser *nas coisas*; um é seu modo de ser e o outro o de ser conhecida:

se [a alma] observa os gêneros e as espécies das coisas corpóreas, tira, como é de costume, dos corpos a natureza das coisas incorpóreas e contempla a forma sozinha e pura, como é em si mesma [...]. Ninguém diga, portanto, que pensamos falsamente a linha, já que de tal maneira a captamos com a mente *como se* existisse para além dos corpos, embora mais além dos corpos possa não existir²⁰. Com efeito, nem todo conceito que

19 “Sed animus cum confusas res permixtasque in se a sensibus cepit, eas propria vi et cogitatione distinguit. Omnes enim huiusmodi res incorporeas in corporibus esse suum habentes sensus cum ipsis nobis corporibus tradit, at vero animus, cui potestas est et disiuncta componere et composita resolvere, quae a sensibus confusa et corporibus coniuncta traduntur, ita distinguit, ut incorpoream naturam per se ac sine corporibus in quibus est concreta, speculetur et videat” (*ut supra*, nota 3, Boécio 4, p. 164, 21-p. 165, 7).
20 Os destaques no texto são meus.

seja diferente de como a coisa é é falso; senão, como dito, o que se obtém por composição, como quando, unindo homem com cavalo, acredita-se que o centauro existe²¹.

O objetivo primário a que se propõe Boécio com esta segunda aporetização foi chamar a atenção sobre o fato de que, *embora o universal não ofereça um conhecimento da realidade que reflete exatamente a realidade tal qual ela é, nem por isso o conhecimento que oferece o universal é um conhecimento falso*. Ademais, como já explicamos acima, a distinção boeciana entre modo de ser e o modo de ser conhecido do universal adianta um tema intensamente tratado por Tomás de Aquino: a possibilidade de conhecer o que está na matéria individual, não tal como está nessa matéria, mas sim abstraindo-se a forma da coisa. Sem a intenção de reconstruir aqui detalhadamente o problema tal como foi desenvolvido por Tomás em vários de seus escritos²², podemos recordar dois textos do Aquinate cujo conteúdo e cuja linguagem evocam as sugestões de Boécio.

O primeiro alude ao caráter bifronte do intelecto humano, que se encontra entre as faculdades puramente sensíveis e as cognitivas angélicas: “O entendimento humano ocupa um lugar intermediário”. Isso significa que o intelecto humano não é um ato de algum órgão corpóreo – o que faria do intelecto uma potência dos sentidos –, nem carece de todo compromisso com a matéria – o que faria do intelecto um intelecto angélico. Por isso, define-o assim:

21. “Si vero corporalium rerum genera speciesque perspexerit, aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur [...] nemo ergo dicat falso nos lineam cogitare, quoniam ita eam mente capimus quasi praeter corpora sit, cum praeter corpora esse non possit. Non enim omnis qui ex subiectis rebus capitur intellectus aliter quam sese ipsae res habent, falsus esse punatidus est, sed, ut superius dictum est, ille quidem qui hoc in compositione facit falsus est, ut cum hominem atque equum iungens putat esse Centaurum [...]” (Boécio 4, p. 165, 12-p. 166, 2).

22. O leitor poderá encontrar uma apresentação detalhada do pensamento de Tomás num artigo de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (6, p. 157-78).

[...] não é o ato de nenhum órgão corporal. De outro, é uma faculdade da alma que é forma do corpo [...]. E, por isso, lhe corresponde como próprio o conhecimento da forma presente na matéria corporal individual, ainda que não como *tal está na matéria*. Mas conhecer o que está na matéria individual, e não *tal como está em dita matéria*, é abstrair a forma da matéria individual²³.

O segundo texto de Tomás alude, mais definidamente, à diferença entre modo de ser e modo de ser conhecido, a saber, o universal quando está na coisa e quando é inteligido pelo intelecto:

Assim, pois da natureza do intelecto, que é diferente da natureza da coisa inteligida, resulta necessariamente que *um seja o modo de inteligir* pelo qual o intelecto entende e *outro o modo de ser* pelo qual a coisa existe. Pois, embora aquilo que o intelecto entende necessite estar na coisa, não precisa estar do mesmo modo [na coisa e no intelecto]²⁴.

§ V. Uma fórmula para tipificar o universal

A terceira novidade tem a ver com a possibilidade de apreender o universal boeciano por meio de uma fórmula apta a tipificar esse universal. A este respeito, a solução boeciana pode ser resumida na proposição que afirma duas coisas: primeiro, que os universais *são algo ontologicamente real, mas sem chegar a ser substâncias*; segundo, que os universais *são gnoseologicamente algo no intelecto, mas sem chegar a ser conceitos vazios*. Expressando em linguagem kantiana (e, sem dúvida, de forma anacrônica): intuiti-

23 “Intellectus autem humanus medio modo se habet [...] non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis [...]: et ideo proprium ejus est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est tali materia: cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali [...]” (cf. *STheol*, I, q. 85, a.1, Resp.; grifo nosso).

24 “Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit” (cf. *In Metaph.*, 158; os destaques no texto traduzido são meus).

ções sem conceitos são cegas, conceitos sem intuições são vazios. Em outras palavras, de uma ontologia sem gnoseologia resulta um material cego, e de uma gnoseologia sem ontologia resulta uma inteligência vazia.

O que significa que os conceitos universais são algo real em serem substâncias? Significa que eles têm uma realidade menor que a realidade substancial dos indivíduos. O que significa que os conceitos universais são algo no intelecto sem serem conceitos vazios? Significa que o que concebemos mediante os conceitos universais tem um fundamento nas coisas, está nas coisas. Por isso, os universais não carecem de referência objetiva. Mas esse fundamento do universal nas coisas está nas coisas de modo diferente de como o universal é concebido. Mediante os universais, concebemos o que existe no objeto de modo diferente de como está no objeto. O universal está livre de toda individualidade, não supõe relação a nenhum particular e, por isso, pode ser predicado de todos, precisamente, porque carece da individualidade de cada singular.

§ VI. Conclusão

No final do Livro I de seu segundo comentário, Boécio responde às três perguntas de Porfírio e o faz de tal maneira, que, por suas respostas, define sua própria posição a respeito dos universais.

1. Para a primeira pergunta – se os universais *existem ou são formações do pensamento*²⁵ –, Boécio responde que os universais “existem nas coisas corporais e sensíveis, mas se entendem (ou seja, são conhecidos) para além das coisas sensíveis”²⁶. Isso equivale a afirmar que os universais têm sua existência real no sensível, mas enquanto são pensados estão para além do sensível. Uma

25 (*ut supra*, nota 9, Porfírio 7, p. 5, 10 e ss.)

26 “Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus, intelleguntur autem praeter sensibilia” (*ut supra*, nota 3, Boécio 4, p. 166, 6-7).

vez mais, têm um modo de ser e um modo de serem conhecidos diferente de seu modo de ser. De início, Boécio mostra de que atividade resultam os universais:

Com efeito, quando gêneros e espécies *são pensados*, então se reúne uma similitude dos indivíduos nos quais os universais existem, como, por exemplo, com base nos homens individuais e diferentes entre si, se reúne uma similitude de *humanidade*²⁷.

Os universais, pois, consistem na reunião de uma similitude. Eles são pensados reunindo uma similitude que está em cada um dos indivíduos. E, se o que está no indivíduo é individual, quando está no indivíduo, quando é pensado, se faz universal: “Esta similitude (que está no indivíduo), pensada na alma [...] converte-se em espécie (em universal)”²⁸. Com base na afirmação que sustenta que no indivíduo existe uma similitude que, enquanto está no indivíduo, é individual, mas que se converte em universal enquanto pensada, Boécio conclui, novamente, que o conteúdo cognoscitivo do que o universal é portador tem um modo de ser no indivíduo e outro diferente no universal: “(os universais), pois, existem nos singulares, mas se entendem (como) universais”²⁹. O que é o universal, por exemplo, a espécie “homem”? “[...] não outra coisa deve pensar-se que é a espécie senão um pensamento reunido [*cogitatio collecta*] da similitude presente nos indivíduos diferentes e, número [...]”³⁰.

Dessa última formulação surge a posição boeciana acerca do universal. O universal não é mais que um pensamento, uma *cogi-*

27 “Quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo” (Boécio 4, p. 166, 8-11).

28 “quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species” (*id., ibid.*, 11-12).

29 “itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia” (*id., ibid.*, 14-15).

30 “nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine” (*id., ibid.*, 16-17).

tatio, que reúne, sintetiza semelhanças presentes no indivíduo e que, porque estão presentes no indivíduo, são individuais. Assim, enquanto a universalidade fica limitada apenas ao pensamento, na realidade apenas existem semelhanças, similitudes *numericamente diferentes* presentes em cada indivíduo: “esta similitude, quando está nos indivíduos, é sensível, quando está nos universais, é conceitual. E igualmente, quando é sensível, permanece nos indivíduos, quando é entendida, é universal”³¹. A semelhança (*similitudo*) tem um modo de ser sensível e individual quando está nos indivíduos sensíveis, e conceitual e universal quando está no intelecto.

Boécio transfere assim ao *intelecto* a universalidade que Porfírio havia posto na *participação*. Agora o fundamento último da universalidade não é a realidade, mas sim o pensamento. Somente existe o universal no intelecto. Se é verdade que o universal tem um fundamento na *similitudo* presente nas realidades individuais, essa *similitudo* seguirá sendo individual até que a atividade do intelecto consiga realizar uma síntese conceitual desse individual fazendo universal *in intellectu*. Com isso, o intelecto (a gnoseologia) consegue o que consegue a realidade (a ontologia): que o individual seja universal. Desse modo, embora possa salvar-se o abismo entre individualidade e universalidade mediante a atividade intelectual que atua como substitutiva da participação porfiriana, contudo, esse abismo segue existindo, pois na realidade segue havendo somente indivíduos, enquanto os universais só existem quando pensados.

Como conclusão de toda sua abordagem, Boécio introduz uma noção de grande importância na gnoseologia da escolástica posterior. Trata-se da possibilidade de que o que em si é o mesmo, *segundo a razão*, pode ser considerado desde perspectivas dife-

31 “haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intelligibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intellegitur, fit universalis” (Boécio 4, p. 166, 19-20).

rentes, a saber, da possibilidade de que isso pode ser distinguido tendo um modo de ser no sensível e outro no intelecto. Esta dualidade racional pode verificar-se em virtude de que isso mesmo existe de uma maneira no sensível como individualidade sensível, mas é inteligido de outra maneira quando é inteligido para além dos corpos: “(os universais, gênero e espécie) existem, portanto, em torno das coisas sensíveis, mas se entendem para além do sensível”³². Isto ocorre em virtude de uma atividade da razão. Com efeito, “não há inconveniente em que duas coisas em um mesmo objeto sejam diversas *pela razão*”³³, como é o caso da linha: “[...] como a linha côncava e convexa, as quais ainda que de modo diverso sejam seu conceito, contudo, sempre se encontram no mesmo objeto; pois a mesma linha côncava é a mesma linha convexa”³⁴. O mesmo que ocorre com o caso da linha, a qual, segundo uma consideração da razão, pode ser côncava ou convexa, ocorre no caso dos universais, que, segundo uma consideração da razão, é individual e, segundo outra, é universal: “Igualmente a respeito dos gêneros e das espécies, isto é, há um único objeto enquanto a individualidade e a universalidade. De um modo é universal, quando é pensado, e de outro modo é individual, quando é percebido nessas coisas nas que tem seu ser”³⁵.

2. Agora Boécio passa para a segunda pergunta cuja resposta, diz, está determinada pelo conteúdo da resposta à primeira pergunta: “Havendo determinado isto (a saber, o conteúdo da primeira pergunta), toda a questão está resolvida”³⁶. Que questão? O conteúdo da segunda e da terceira perguntas. À segunda pergunta

32 “Subsistunt circa sensibilia, intelliguntur praeter corpora” (Boécio 4, p. 166, 22-23).

33 “neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diversae” (*id.*, *ibid.*, 23-4).

34 “ut linea curva atque cava, quae res cum diversis definitionibus terminentur diversusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur” (*id.*, *ibid.*, p. 166, 24-p. 167, 2).

35 “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” (*id.*, *ibid.*, 3-7).

36 “His igitur terminatis omnibus, ut arbitror, quaestio dissoluta est” (Boécio 4, p. 167, 7-8).

de Porfírio – se os universais são corpóreos ou incorpóreos³⁷ –, Boécio responde: “Com efeito, os gêneros e as espécies existem de um modo e são entendidos de outro: são incorpóreos (enquanto entendidos), mas unidos às coisas sensíveis existem nelas”³⁸ (ou seja, são corpóreos enquanto unidos às coisas sensíveis).

3. A terceira pergunta: os universais são separados ou iminentes ao sensível?³⁹. A resposta de Boécio diz que “(os universais) são entendidos como existindo por si mesmos e não tendo seu ser em outros”⁴⁰. Ou seja, são separados do sensível enquanto são entendidos. Enquanto entendidos, enquanto formações do pensamento, são separados do sensível (“não tendo seu ser em outros”). Enquanto separados, os universais estão livres de toda individualidade, não supõem relação nenhuma a nenhum particular e, por esse motivo, podem ser predicados de todos os indivíduos. Mas não como queria Porfírio, porque estão realmente presentes no indivíduo, mas sim apenas porque uma consideração da razão me permite separá-los e considerá-los como predicáveis de todos.

* * *

Em sua conhecida *Logica Ingredientibus*, Abelardo leva em consideração o alto nível filosófico dos comentários de Boécio a Aristóteles. Embora Abelardo mencione lá como *auctoritates* sobretudo os gramáticos, quando na *Theologia scholarium* menciona os filósofos, outorga a Boécio uma particular distinção, chamando-o “o maior dos filósofos latinos”⁴¹. Trata-se, sem dúvida, de

37 “sive substantia corporalia sunt an incorporalia” (*ut supra*, nota 10, Porfírio 7, p. 5, 12-13).

38 “ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelleguntur vero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus” (Boécio 4, p. 167, 8-10).

39 “utrum separata an in sensibilibus” (*ut supra*, nota 10, Porfírio 7, p. 5, 13).

40 “intelleguntur vero ut per semet ipsa substantia ac non in aliis esse suum habentia” (Boécio 4, p. 167, 10-12).

uma merecida distinção para quem formulou a primeira e mais lúcida interpretação do problema dos universais.

Bibliografia

1. ABELARDO, P. *Logica Ingredientibus*. Münster: Ed. Geyer, 1919 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI, 1].
2. _____. *Theologia scholarium* II, 73. In: *Petri Abaelardi Opera Theologica*. Turnhout (Bel): Brepols, 1987 [Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, XIII].
3. BERTELLONI, F. “Nota sobre la tipología onto-gnoseológica del universal en el segundo comentario de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio”. In: *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência*, série 3, v. 7, julho-dezembro de 1997.
4. BOÉCIO. Ed. de G. Schepss & S. Brandt. *Anicii Manli Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta*. Leipzig-Viena, 1906.
5. DALMASSO, G. “Soluciones boecianas al problema de los universales”. In: *Argos*, XXI, 1997.
6. NASCIMENTO, C. A. R. do. “Las *quaestiones* de la primera parte de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano”. In: BERTELLONI, F. & BURLANDO, G. (eds.). *La filosofía medieval*. Madri: Trotta, 2002 [Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 23].
7. PORFÍRIO. *Isagoge*. Trad. de Boécio. In: *Categoriarum sup-*

41 “[...] doctor et maximus latinorum philosophorum Boetius [...]” (cf. Abelardo 2, p. 444, 1121-2). Agradeço a Cléber E. dos Santos Dias sua colaboração na busca deste fragmento.

plementa. Ed. de L. Minio-Paluello, c/ a colab. de B. G. Dod. Bruges (Bel)/Paris: Desclée De Brouwer, 1966 [Col. Aristoteles Latinus, I, 6-7].

8. TURSI, A. "Incorporeos y universales en los dos comentarios de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio". In: *Revista de Filosofía*, 2000.