

Recapitulando uma disputa medieval: Boécio comentador de Porfírio e a Querela dos Universais

Carlos Eduardo de Oliveira

Departamento de Filosofia, FFLCH/USP

Apresentando-a como o índice de uma possível “filosofia” medieval¹, Victor Cousin propôs como ponto de partida da querela dos universais² “uma frase” na qual ele acreditou formulado, tal como ainda hoje comumente se o descreve, aquele que “graças à Boécio, se tornaria o principal problema lógico e metafísico da Idade Média ocidental” (cf. PORFÍRIO 1988, 4ª capa). Por meio de sua tradução e, especialmente, de seu segundo comentário para o texto da *Isagoge* de Porfírio (ca. 233/4-310), uma introdução às *Categorias* de Aristóteles, Boécio (ca. 480-525/6) teria trazido à medievalidade latina uma disputa na qual Platão e Aristóteles estariam em lados opostos: a questão da existência dos gêneros e das espécies (COUSIN 1847, p. 62 ss.). Sopesando o que há aí de exagero, mesmo se reconhecendo sua importância na demarcação da confluência ou, até mesmo, do surgimento de um variado leque de temas e debates (cf. LIBERA 1996, p. 28),

1 BERTELLONI 2010, p. 11, narra: “Durante una época de animosidad respecto del pensamiento medieval, la cuestión de los universales fue el único tema considerado genuinamente filosófico dentro de una oscura teología escolástica. ...”. Veja-se, também, GILSON 1995, p. 163; LIBERA 1996, p. 11 s.. Para Cousin (1847, p. 72 ss.), a filosofia medieval se confunde com o que ele chama de *philosophie scholastique*, com duração entre os séculos XI-XVI.

2 Mais precisamente, Cousin (1836, p. 2) a chamou “querela do realismo e do nominalismo”. Logo depois ela passa a ser apresentada como a “querela do realismo, do conceitualismo e do nominalismo” (cf. HAUREAU 1850, p. II). A interpretação de Cousin (1847, p. 77) da proposta de Boécio parece, porém, permitir desde o início entendê-la como uma querela “dos universais”.

várias foram as questões a respeito da interpretação dos problemas e das possíveis soluções que embasariam e delimitariam essa querela medieval. David Piché, num trabalho circunscrito ao século XIII, apresenta esses passos do seguinte modo:

Após Porfírio e sua *Isagoge*, o problema dos universais leva aqueles que nele pensam a três ordens de questões que, a princípio, são distintas, ainda que intimamente interligadas no ápice da ação especulativa: a ordem ontológica, na qual se inscrevem as questões relativas ao modo de ser dos gêneros e das espécies, a ordem lógico-semântica, na raiz da qual são postas as questões a respeito da adequação entre as intelecções e o real, e a ordem gnosiológica, no interior da qual surgem as questões que levaram ao processo de aquisição ou de formação dos conceitos gerais pelo intelecto. (PICHÉ 2005, p. 9).

Trata-se, intencionalmente, de uma generalização. O entendimento a respeito dessas ordens e de sua importância não parece uniforme na medievalidade nem hoje³. O próprio modelo boeciano não teria sido o único empregado na interpretação do significado dessas questões: segundo Libera (1998, p. LXII-LXXV), com ele concorreriam ao menos um modelo, popularizado na Idade Média por Alberto Magno, baseado na exposição do *Liber de causis* e outro, partilhado por diversos autores medievais, baseado nas obras de Avicena e de Averróis. Mas, sendo o emprego desses modelos historicamente posterior à proposta boeciana, a origem e a articulação da “querela dos universais” continuando assentadas na exposição e interpretação que Boécio faz do conjunto das três questões formuladas por Porfírio, restariam, grosso modo, duas observações a serem feitas. A primeira é que a interpretação de Boécio possivelmente não foi uma reprodução fiel das intenções porfirianas: ainda há questão sobre quais teriam sido as reais intenções, fontes e interlocutores do próprio Porfírio⁴. A segunda, e principal, é o fato de que aquela que se apresenta

3 Por exemplo, enquanto Libera (1998, p. XLIV) insiste no caráter lógico e metafísico da questão, L. M. de Rijk propõe – não sem controvérsia – que Abelardo, crítico da interpretação de Boécio, teria encontrado na discussão sobre os universais um problema semântico, não ontológico (cf. THOMPSON 1995, p. 411 s.).

4 Segundo Libera (1998, p. XII s.; XXVIII), “Trois obstacles compliquent la lecture de l’*Isagoge*. Le premier est que l’on y cherche une position néoplatonicienne, du seul fait que Porphyre a été le disciple de Plotin, alors que, comme l’a montré H. D. Saffrey, c’est un texte qui exprime un désaccord avec le traité *Sur les genres de l’être*. Le second, qui découle du premier, est que l’on ne tient pas suffisamment compte de la présence des formules d’Aristote dans un traité qui fait pourtant profession d’aristotélisme. Le troisième est que l’on confond l’univers épistémique de Porphyre avec celui que l’on attribue à ses commentateurs du VI^e siècle. [...] En dehors

como a compreensão dominante do que teria sido “a querela dos universais” talvez não seja nada mais que “uma leitura possível” (e demasiadamente interessada) do problema visado por Boécio:

Seguindo a interpretação que historiograficamente é a mais corrente, a primeira das três questões porfírio-boecianas quanto ao estatuto ontológico dos gêneros e das espécies corresponderia à alternativa entre a existência verdadeira, na realidade extra mental, e o puro conceito, que não tem ser senão pelo e no intelecto que o produz; a segunda questão, por sua vez, supondo resolvida a primeira no sentido da existência real, exigiria uma escolha entre a natureza corporal ou incorporeal do universal; enfim, a terceira e última questão, que lida com a incorporeidade dos gêneros e das espécies, colocaria um dilema entre a ideia platônica, transcendente às coisas sensíveis que a participam, e a forma aristotélica, imanente às coisas sensíveis que a possuem em comum; em suma, trata-se, portanto, da disputa que oporá Aristóteles à Platão que Porfírio teria tentado exprimir por meio de sua formulação. (PICHÉ 2005, p. 147 s.).

A dificuldade dessa leitura dita “dominante” não está, porém, apenas nessa reconstrução do formulário porfírio-boeciano, mas alcança a defesa daquilo que é dito se seguir dela: a identificação das possíveis “opções filosóficas” envolvidas na disputa. Segundo essa leitura, a defesa da primeira daquelas três questões, quanto à alternativa de os gêneros e as espécies não serem nada além de um “puro conceito, que não tem ser senão pelo e no intelecto que o produz”, sugeriria certo tipo de conceitualismo, que também poderia ser tomado como um nominalismo. A segunda questão, ao propor uma natureza corpórea para o universal, seria de partida descartada, por ser considerada simplesmente absurda. Não passando as duas primeiras questões de uma espécie de introdução em que hipóteses pouco consistentes ou “fracas” seriam levantadas apenas para serem simultaneamente descartadas – caso contrário, a cada vez não haveria razão em se propor a questão seguinte –, a terceira revelaria, afinal, o problema de fato visado por Porfírio: a necessidade de escolha entre o realismo “transcendente” ou extremo, de caráter marcadamente “platônico”, e o realismo “imanentista” ou moderado, de caráter mais “aristotélico”⁵. Apresentada sem mais, conclui Piché, essa proposta de uma disputa entre con-

des éléments présents dans l'énoncé du questionnaire sur le statut des prédicables (...), il est clair que Porphyre recourt à plusieurs reprises à des notions proprement stoïciennes. P. Hadot en signale deux. ...”.

5 Claro que essa leitura “dominante” possui suas próprias variações. Maréchal (1944, p. 97 ss.), por exemplo, embora reafirme que a disputa se centrará na escolha entre um realismo exagerado e outro que seria

ceitualistas, nominalistas e, principalmente, entre realistas extremos e moderados, provavelmente não passa de uma hipótese, em si mesma, a-histórica:

Uma vez estabelecido esse quadro *a priori*, não resta senão preenchê-lo ao buscá-lo *a posteriori* nas obras do passado, as quais devem forçosamente se enquadrar nele, visto que ele pretende esgotar o conjunto de possibilidades do pensamento relativas àquela que é a questão dos universais. (PICHÉ 2005, p. 148).

Contra o que não passaria, então, de um construto, encontramos, por fim, o seguinte diagnóstico:

... na medida em que se passa, sob silêncio, pela historicidade do formulário porfiriano, são afastadas duas questões que, no entanto, são primárias e fundamentais: qual (quais) sentido(s) o próprio Porfírio confere às três questões de sua complexa problemática? Como essas questões foram diversamente compreendidas pelas gerações sucessivas de comentadores? (PICHÉ 2005, p. 148).

Como se vê, as questões enfatizam tanto a necessidade de se entender qual foi, de fato, a discussão originalmente levantada por Porfírio, quanto de se compreender melhor o teor da discussão movida pelas várias interpretações históricas desse questionário. Alguns trabalhos mais recentes foram propostos no intuito de realizar essas tarefas: a compreensão da discussão posta por Porfírio, buscando tornar claro seus referenciais teóricos e possíveis interlocutores⁶ (cf.

“uma síntese metafísica perfeitamente equilibrada”, reconhece que essa discussão não pode propor, desde seu início, um debate propriamente entre realistas, conceitualistas e nominalistas: “A vrai dire, pendant toute cette période de tâtonnements, qui mène du IX^e siècle jusqu’à la fin du XII^e, il ne s’agit pas, à proprement parler, de réalisme, de conceptualisme ou de nominalisme bien définis : c’est plutôt une phase de progression oscillante vers un équilibre terminal unique, celui du réalisme aristotélicien rénové. Le vrai nominalisme, conscient de lui-même, ne surgira que plus tard, au déclin du moyen âge.”

6 Ainda que ao menos a descrição geral desse texto pareça fora de debate: “La *Isagoge* se presenta como un estudio sobre las cinco voces universales: género, especie, diferencia específica, propio y accidente, estudio necesario para la comprensión de las categorías aristotélicas y útil para hacer divisiones, definiciones y demostraciones. Debido a que la *Isagoge* está destinada a un principiante y al carácter lógico que esos tópicos conllevan, Porfirio descarta otro tipo de análisis en torno a la naturaleza de los universales que no sea el lógico.

LIBERA 1998), a avaliação de como esse quadro teórico é recebido pelas discussões que interpretam o texto porfiriano e, ainda, de como esse quadro teria exercido alguma influência na eleição das soluções interpretativas adotadas (cf. LIBERA 1996; 1999 e o próprio PICHÉ 2005).

Mas, para além desse tratamento interessado em suas fontes e repercussão, pode ainda ser pertinente perguntar qual foi, de fato, o problema deixado por Boécio em seu comentário. Uma empreitada posterior seria a de tentar entender “se” e “como” *esse problema* (e não apenas o elenco das questões) teria sido recebido por seus intérpretes, a fim de mostrar de que modo essa discussão teria formado um corpo a servir de núcleo a alguma querela: mostrar “se” e “de que modo” poderíamos traçar qualquer especificidade ou comunidade a respeito do objeto estudado. Aqui nos dedicaremos à parte inicial desse trabalho, voltando-nos à consideração do que possivelmente foi o norte de Boécio na sua compreensão do problema visado pelas três questões de Porfírio.

Boécio escreveu dois comentários para a *Isagoge*. No primeiro, segue a tradução de Mário Vitorino, fazendo por várias vezes menção explícita ao próprio texto grego. No segundo, mais extenso, propõe sua própria tradução. Nossa exposição seguirá mais de perto esse segundo comentário. Começando pelo próprio texto de Porfírio, o trecho que nos interessa é traduzido por Boécio assim:

Visto que seja necessário, Crisaório, saber, pela útil contemplação destas coisas, o que é o gênero e o que é a diferença, o que é a espécie e o que é o próprio e o que é o acidente, tanto quanto ao que em Aristóteles é o ensino dos predicamentos como quanto à distinção das definições e, sobretudo, quanto àqueles que são ligados à divisão ou à demonstração, tentarei circunscrever brevemente aquilo que foi dito pelos antigos, fazendo para ti um relato resumido ao modo de uma introdução: certamente me abstendo das mais altas questões, mas

Sin embargo, trama en una serie de tres dilemas conectados entre sí las cuestiones que deja en suspenso, con lo cual logró que los comentaristas no sólo arremetieran con la elucidación de esas cuestiones, sino también reformularan esa trama para ensayar aspectos no contemplados por Porfirio.” (BERTELLONI 2010, p. 14). Estando ela correta, sobraria a dificuldade de haver alguma ligação entre essa discussão propriamente porfiriana e a problemática da assim chamada querela dos universais. Segundo Libera (1996, p. 15 s.), a descrição, em Porfírio, dos gêneros, espécies, etc., como cinco *voces* “... ferme toute possibilité d’émergence d’un problème des universaux : si le genre, l’espèce, la différence, le propre et l’accident sont de voix, le problème ne peut porter sur ce que sont les universaux, puisqu’il est d’emblée résolu. Sur quoi porte-t-il alors ? Et pourquoi le poser ? ...”.

acrescentando moderadamente as mais simples. || Em seguida, certamente me recusarei a falar, sobre os gêneros e as espécies, o seguinte: subsistem ou são postos em intelecções isoladas e nuas? Subsistentes, são corporais ou incorporais? Ainda, se postos separados dos sensíveis ou nos sensíveis, também sobre a constância deles. Com efeito, essa é uma tarefa altíssima e carece de maior investigação. || Tentarei agora, porém, mostrar-te isto: como, provavelmente, os antigos (e, dentre eles, principalmente os Peripatéticos) trataram destes e do que foi proposto⁷. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 147: 5-16; 159: 3-9; 167: 21 ss.).

Segundo Boécio, Porfírio considera que deve se abster de tratar “as questões mais altas” a fim de tratar das questões “mais simples” dado o caráter introdutório da obra⁸. Daí que essa apresentação se restrinja àquilo que *provavelmente* os antigos e, principalmente, os peripatéticos trataram sobre esse assunto: mais do que propor um tratado sobre tudo o que pode ser considerado a respeito dos gêneros e das espécies, Porfírio teria indicado, nessa introdução, que sua exposição propõe a compreensão da opinião de Aristóteles, e daqueles que tentaram interpretá-lo, exclusivamente a respeito do que é apresentado no tratado das *Categorias* – livro mais conhecido na Idade Média como *Predicamentos* – sem, no entanto, assumir que esgote a discussão uma apresentação que se detém nos limites próprios ao conteúdo desse livro (cf. BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 167: 17-20; 169: 2-5).

Ainda voltaremos a esse ponto. Para bem compreendê-lo, é preciso entender a razão pela qual as questões foram inicialmente apresentadas. Segundo Boécio, mesmo tendo a intenção de se abster “das mais altas questões”, Porfírio teria se preocupado em mostrar a seu leitor o problema que ainda não seria o caso de enfrentar:

Mas para que não fosse em nada negligente, para que o leitor não considerasse oculto nada além daquilo que ele mesmo tivesse dito sê-lo, acrescentou a questão da qual ele mesmo prometeu afastar-se de resolver, para que, ao tratar sobre aqueles de modo que não seja nem obscuro nem profundo, não se espalhe qualquer obscuridade sobre o leitor e para

7 Cf. BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 168: 8-11: “Também por isso diz que provavelmente teriam disputado entre si sobre *estes*, isto é, sobre os gêneros e as espécies, sobre os quais propôs as questões, e sobre *o que foi proposto*, isto é, sobre as diferenças, os próprios e os acidentes.”. (Os grifos são nossos).

8 Cf. BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 168: 21 ss.: “Pois, visto que o segredo dos ensinamentos mais altos seja avesso às mentes dos homens imperitos, uma introdução deve ser tal que não esteja além da opinião dos iniciantes”.

que, fortalecido outrossim pela ciência, reconheça o que pode por direito investigar. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 159: 11-17).

Entender o sentido dessas questões é, portanto, entender o que Porfírio afirmou estar fora do escopo das *Categorias*. Para isso, é fundamental compreender como Boécio tomou o seu conjunto. Seriam três os problemas, assim como o número de questões, ou estariam as questões ordenadas de modo a nos mostrar um único problema? Qual tarefa Boécio se propôs realizar: *esclarecer* qual (quais) problema(s) Porfírio havia dito não ser a hora de tratar ou *resolver* esse(s) problema(s)?⁹

Além disso, segundo a tradução de Boécio, Porfírio teria proposto as três questões seguintes: 1ª) Os gêneros e as espécies subsistem ou são postos em intelecções isoladas e nuas?; 2ª) Se subsistem, são corporais ou incorporais?; 3ª) Postos nos sensíveis ou separados deles, são constantes?, nenhuma menção sendo feita de partida ao universal. A universalidade será apresentada como uma característica dos gêneros e das espécies apenas quando apreendidos por certo tipo de intelecção. Dada essa peculiaridade de sua apresentação, parece pertinente perguntar: como a discussão sobre os universais colabora para a compreensão do problema de Porfírio?¹⁰

BOÉCIO E A EXPOSIÇÃO DAS QUESTÕES DE PORFÍRIO:

Boécio divide sua apresentação sobre essas questões em duas partes. Na primeira, expõe rapidamente o que entende que Porfírio teria querido mostrar com elas. Na segunda, repõe a mesma discussão tendo em vista uma possível dificuldade. A primeira parte dessa exposição defende que a primeira daquelas três questões não quer senão saber se os gêneros e as espécies

9 Pela resolução, MARENBNON 2002, p. 31: "In his second commentary (159:10-167:20), Boethius gives a more carefully argued account of the same problems, *and offers a solution* in accord, so he believes, with Aristotle's theories (though not necessarily with the truth of the matter); ...". (O grifo é nosso). A posição remonta ao menos a Gilson (1995, p. 164; BOEHNER & GILSON 1995, p. 214); e é mantida por LIBERA 1999, p. 203.

10 Em geral, os intérpretes parecem considerar esse ponto irrelevante. SPADE: 1994, p. x, por exemplo: "... A universal (Boethius says 'genus,' but the point can be generalized)..."; também MARENBNON 2003, p. 26 ss., considera que toda a exposição de Boécio sobre esse tema se trata da construção e refutação de um argumento *contra os universais*: MAU (*metaphysical argument against universals*). Embora a fonte possa ser Gilson (por exemplo, 1995, p. 163-167), a posição é a mesma ao menos desde Cousin (1847, p. 77).

são verdadeiramente, isto é, se subsistem por si mesmos, ou se não passam de ficções, “criações” exclusivamente intelectuais que, por si mesmas, seriam “nuas e vazias” (*in solis intellectibus nuda inaniaque fingantur*: BOÉCIO 1906, Ed. 1ª, p. 24: 12; *in solis nudisque intellectibus posita sunt*¹¹: BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p.159: 4 s.). Tentando entender isso melhor, podemos dizer que a questão tem em vista saber se os gêneros e as espécies são intelectões daquilo que é constituído na natureza das coisas (*quod est in rerum natura constitutum*), isto é, se são conceitos intelectuais daquilo que realmente subsiste de algum modo, ou se os gêneros e as espécies não passam de cogitações forjadas pela imaginação e que, portanto, seriam vazias de conteúdo uma vez que retratariam algo que não é:

Tudo que a alma entende, ou é *aquilo que é constituído na natureza das coisas*, que concebe pelo intelecto e descreve para si mesma pela razão, ou *aquilo que não é*, que retrata para si pela imaginação vazia. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 160: 3 ss.. Os grifos são nossos.)

Resumidamente, Boécio entende que Porfírio estaria propondo o seguinte: se não estamos nos iludindo a nós mesmos (*nosmet ipsi nos ludimus*), então os gêneros e as espécies não podem ser intelectões vazias. Se não são intelectões vazias, resta que tenhamos a intelectão dos gêneros e das espécies “tal como aqueles que são e a partir dos quais apreendemos a intelectão verdadeira” (cf. BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 160: 7-10). Diferentemente do que propõe a interpretação

11 Anotada na marginalia de BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 159, uma variante nos manuscritos propõe que, em vez da fórmula citada (“são postos em intelectões isoladas e nuas”), também seria encontrada a lição: “*in solis nudis purisque intellectibus posita sunt*” (“são postos em intelectões isoladas, puras e nuas”), assumida em várias edições. O ponto parece importante para determinar a influência sofrida, se não pelo próprio Boécio, por quem quer que talvez tenha emendado a tradução e por aqueles que a seguiram quanto à leitura e interpretação do texto porfiriano. O acréscimo de *puris* provavelmente faria referência à ideia platônica, *naturam solam puramque* – natureza isolada e pura, e, conseqüentemente, sugeriria que a interpretação desse lado do dilema da primeira questão poderia pender tanto para uma interpretação mais “platônica” e, assim, falaria de intelectões do que há de mais puro e subsistente, as ideias platônicas, quanto seria possível que pendesse para uma interpretação de caráter “pós-aristotélico” ou estoico, segundo a qual se estaria falando de intelectões de meras “imaginações” das coisas. (cf. LIBERA 1999, p. 176 ss.; MARÉCHAL 1944, p. 97). No entanto, tanto (claramente) a interpretação de Boécio em seu primeiro comentário (“sejam forjadas em intelectões isoladas, nuas e vazias”, grifos nossos) quanto, como se verá, a interpretação do segundo comentário, parecem igualmente pender para a leitura que, na discussão relatada, é caracterizada como “estoica”.

descrita como “dominante”, vê-se que Boécio não toma tão fortemente o dilema que separava a subsistência da intelecção. Para ele, uma vez que a intelecção dos gêneros e das espécies não pode ser vazia, resta que ela seja *a intelecção* daquilo que é constituído na natureza das coisas, ou seja, aquilo que é e subsiste:

Ora, se dissermos que conceber a intelecção se compõe certamente de “ser” e de “partir daqueles que são”, então outra questão maior e mais difícil gera uma dúvida, visto que discernir e entender *a natureza* do próprio gênero se revela algo difícilimo. Pois, visto que tudo que é, necessariamente é corpóreo ou incorpóreo, é preciso que o gênero e a espécie seja em algum deles. Que qualidade terá, então, isto que é dito ‘gênero’: será corpóreo ou incorpóreo? Com efeito, não volta zelosamente a atenção àquilo que seja senão para que se reconheça em qual daqueles deve ser posto (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 160: 10-18. Grifo nosso).

A segunda questão se ocupa em discernir *a natureza* do gênero (e da espécie) concebido como aquilo que é e subsiste. Uma vez que, tal como aparece no próprio questionário de Porfírio, tudo que é ou é corpóreo ou é incorpóreo, é preciso que o gênero (e a espécie) seja, isto é, exista segundo uma dessas qualidades. Ou seja: na medida em que são intelecções, os gêneros e as espécies, etc., são claramente incorpóreos. Mas, na medida em que tais intelecções sempre são intelecções de algo, há que se saber se isso mesmo que é inteligido é também ele incorpóreo ou pode vir a ser corpóreo. Assim, a razão que faz dessa escolha uma parte de uma dúvida maior e mais difícil, ou mais precisamente, a real dificuldade dessa escolha, que inicialmente aparece apenas desenhada em seus contornos, parece ser mais bem apontada na terceira questão. Ela mostra que, dependendo da solução adotada, alguns desdobramentos deverão ser considerados:

Mas mesmo que com isso a questão fosse resolvida, nem toda ambiguidade seria excluída. Com efeito, *se os gêneros e as espécies forem ditos incorporais*, subjaz algo que atacaria o entendimento e deteria aquele que postula uma solução: acaso os gêneros e as espécies subsistiriam acerca dos corpos e se mostrariam incorporais para além das subsistências corporais? (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 160: 18-23. Grifo nosso.).

Como se vê, ao contrário do que defendia a “leitura dominante”, a interpretação de Boécio mostra que nada estaria mais longe da intenção de Porfírio do que tomar o dilema da segun-

da questão como se a proposta de uma tese óbvia, tendo em vista o suposto absurdo de uma de suas opções. Todo o problema da terceira questão ainda gira justamente em torno da relação dos gêneros e das espécies com a corporalidade.

Boécio o justifica afirmando haver dois tipos de formas dos incorpóreos: aquelas que podem ser para além dos corpos e que perduram em sua incorporeidade separadas dos corpos, tal como acontece, segundo seus exemplos, com Deus, a mente, a alma, e há aquelas formas que, embora sejam incorpóreas, não podem ser para além dos corpos, como a linha, a superfície, o número, ou cada uma das qualidades, que embora não estejam distendidas em três dimensões, são ou subsistem nos corpos de tal modo que ou não podem ser separadas deles ou, se forem deles separadas, não podem permanecer (cf. BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 160: 23 – 161: 7). Desse modo, Boécio parece entender que a pergunta sobre a “constância” da qual a terceira questão fazia alusão, não faz senão trazer à luz o fato de que há uma relação *assimétrica* entre a natureza e a subsistência: uma *natureza* só pode ser corpórea ou incorpórea, mas tanto há naturezas *incorpóreas* que *subsistem incorporealmente* quanto há naturezas *incorpóreas* que *subsistem corporalmente*. Na segunda questão, quer decidamos a favor da corporalidade ou da incorporeidade dos gêneros e das espécies, apenas estamos fazendo uma opção quanto à sua *natureza*. Dependendo dessa opção, restaria ainda enfrentar o problema de sua *subsistência*: a terceira questão explicita peculiaridades (e a razão da “maior dificuldade”) do dilema proposto na questão anterior.

Boécio encerra aqui a exposição daquilo que entende que Porfírio teria levado em consideração ao propor suas questões. O encadeamento dessas questões levantaria, então, o seguinte: ou a intelecção dos gêneros e das espécies é verdadeira ou é falsa. Se for verdadeira, é a intelecção daquilo que subsiste. Ora, tudo que subsiste, ou é corpóreo ou é incorpóreo. Mas a contraposição entre a corporalidade e a incorporeidade não se dá sob um único aspecto: tanto há *naturezas* incorporais que *subsistem* incorporealmente, quanto há *naturezas* incorporais que *subsistem* corporalmente. Em suma, o que Porfírio se nega responder e alega estar *fora do escopo* da discussão das *Categorias* é exatamente a tentativa de se solucionar o problema da natureza e da subsistência dos gêneros e das espécies: os gêneros e espécies subsistindo, qual é sua natureza e qual o modo de sua subsistência?

BOÉCIO E A DIFICULDADE DA INTERPRETAÇÃO DAS QUESTÕES DE PORFÍRIO:

Tendo explicado o significado das questões de Porfírio e o modo como estão ligadas, Boécio imediatamente se propõe reexaminar o problema visado por elas, sugerindo que poderia ainda haver algo não suficientemente esclarecido. Diferentemente do que foi o entendimento de Gilson (1995, p. 163 s.), parece indicar que faz esse exame justamente para ele mesmo não perder tempo com aquilo que Porfírio pretende evitar. Nossa tarefa será, então, entender o porquê dessa proposta, que Boécio inicia assim:

Embora seja árduo resolver, enquanto o próprio Porfírio recusa, as questões que, no entanto, enfrentarei – de modo a não deixar atribulada a alma do leitor *e não gastar eu mesmo tempo e trabalho naqueles que estão além do encadeamento do encargo assumido* –, primeiro, certamente relatarei algo da dificuldade relativa à questão, depois, tentarei desatar e explicar o próprio nó da dúvida. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 161: 8-14. O grifo é nosso.).

A fim de cumprir sua tarefa, Boécio retoma o mote da primeira questão do questionário porfiriano marcando mais fortemente a distinção entre a subsistência e a intelecção dos gêneros e das espécies. Para isso, começa negando a possibilidade de haver algo tal qual os gêneros e as espécies:

Os gêneros e as espécies ou são e subsistem ou são formados pelo intelecto e unicamente pela cogitação. *Mas os gêneros e as espécies não podem ser.* (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 161: 14-16. O grifo é nosso.).

Essa negação de qualquer possibilidade de haver algo tal qual os gêneros e as espécies acabará complicando seriamente a exposição de Porfírio: ao se recusar a responder as questões que ele mesmo propôs, Porfírio não teria simplesmente deixado de tratar de uma matéria mais avançada, mas de algo que se mostraria impossível de vir a ser, toda a discussão sobre as categorias não passando de um discurso sobre nada, um esforço inútil. Para mostrar mais claramente a dificuldade anunciada, Boécio inicia sua análise do problema com uma espécie de exposição dos termos da questão, que parece ter a finalidade de dar as razões do diagnóstico da sentença inicial. Nessa análise, seu primeiro passo será tratar das relações entre o comum, o múltiplo e o uno, para, em seguida, mostrar como esses elementos se relacionam com a definição do que são os gêneros e as espécies:

Com efeito, tudo o que é comum ao mesmo tempo a muitos não poderá ser uno. Com efeito, aquilo que é comum cabe a muitos, especialmente quando uma e a mesma coisa esteja toda ela em muitos ao mesmo tempo. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 161: 16-19).

A exposição começa com a constatação de que o comum, tal como é tomado, exige o múltiplo contraditório do uno. A razão da contraposição excludente é dada com uma precisão do sentido em que “comum” deve ser tomado: “comum” é a coisa que, permanecendo una, está ela mesma, toda ela, em muitos ao mesmo tempo, de modo a caber a muitos. Não é difícil perceber a dificuldade dessa definição, na medida em que sustenta que algo seja uno e, ao mesmo tempo, caiba a muitos por estar inteiramente em cada um desses muitos – como algo poderá ser um e muitos ao mesmo tempo? A extensão do problema aparece ainda mais claramente quando se enuncia que é exatamente essa aceção de “comum” que define a relação entre o gênero e suas espécies:

Com efeito, sejam quantas forem as espécies, em todas o gênero é uno: não de modo que cada uma das espécies recolha partes dele, mas de modo que cada uma delas tem todo o gênero ao mesmo tempo. Segue-se daí que o gênero que é posto ele todo em vários singulares ao mesmo tempo não poderia ser uno; com efeito, não pode se dar que seja em si mesmo numericamente uno sendo ele todo em vários ao mesmo tempo. Ora, se for assim, o gênero não poderá ser algo uno, *donde se segue que não seja absolutamente nada*. Com efeito, tudo que é, é por esta razão: porque é uno – e convém que o mesmo seja dito sobre a espécie. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 161: 20 – 162: 3. Grifo nosso).

As espécies têm, todas ao mesmo tempo, o gênero, de modo que, ao mesmo tempo em que ele está em todas elas, ele permanece uno. Mas, tal como vimos antes, o que assim está em muitos não pode ser numericamente uno, *donde, absolutamente*, não pode ser nada: não pode ser nada em si mesmo, na medida em que não é nada além daqueles muitos nos quais está – “tudo que é, é por esta razão: porque é uno”. Sendo a condição necessária para o ser/subsistir de tudo aquilo que é a de que esse ser/subsistente seja uno, por definição, não pode haver algo como o gênero. “E convém que o mesmo seja dito sobre a espécie”: ou seja, tudo que se disse a partir da consideração da relação entre o gênero e a espécie deve ser dito proporcionalmente a respeito da relação entre a espécie e os indivíduos que têm em comum a mesma espécie.

Segundo esse esquema geral, ainda que toda a discussão parta da proposta de certa afinidade da relação entre o comum, o múltiplo e o uno com a relação entre o gênero e a espécie, todo o problema visado gira em torno da questão da subsistência do gênero, que lhe é negada por sua própria definição. Essa constatação parece fundamental para a compreensão da função do segundo ponto avançado por Boécio:

Ora, se há gêneros e espécies de modo que sejam vários sem ser numericamente unos, não haverá um gênero último, mas haverá outro que se sobrepõe a ele, o qual, com o vocábulo de seu nome uno, definiria aquela multiplicidade. Com efeito, tal como, do fato de que vários animais não são o mesmo embora mantenham certa semelhança, se investiga qual é o gênero deles, do mesmo modo, do fato de que o gênero (que está em muitos e assim é múltiplo) mantenha semelhança consigo (a qual é o gênero) e não seja uno (dado que está em muitos), também há de se buscar qual é o gênero de seu gênero e, quando este for encontrado, pela mesma razão, haverá de ser buscado um terceiro gênero. E, assim, é necessário que se proceda ao infinito, visto que não há fim para esse procedimento. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 162: 3-15).

Parte do problema visado por Boécio nessa continuação da discussão parece poder ser apresentada do seguinte modo: se os gêneros (e as espécies) pudessem ser vários sem ser numericamente unos, teríamos uma propagação dos gêneros (e das espécies) ao infinito. O recurso a tal procedimento ao infinito visa obviamente marcar a impossibilidade de haver algo tal qual um gênero ou uma espécie. Tendo isso em vista, cabe entender em função de que essa impossibilidade é posta. Para Alain de Libera, tendo mostrado que um gênero não pode ser algo comum e ser ou subsistir, a discussão, que já teria servido para eliminar o sentido de um comum unívoco, proporia agora o sentido de um comum “coletivo” para examinar a possibilidade de o gênero ser algo comum sem ser uno. Peça central desse argumento seria o fato de que “se um gênero ou uma espécie são simultaneamente múltiplos e não numericamente unos, não haveria para eles (em sua ‘linha predicamental’) um gênero supremo” (cf. LIBERA 1999, p. 206 s.)¹².

12 Libera defende essa hipótese de interpretação declaradamente como uma contraposição a SPADE: 1996, p. 7-13, que argumenta contra a ideia de que Boécio esteja buscando ali um gênero supremo. No entanto, ainda que venhamos a dar razão a Spade, na medida em que afirma que a expressão “gênero *supremo*” pode indicar algo além do que foi a intenção inicial de Boécio, nossa argumentação não seguirá alinhada à dele.

Há que se notar, porém, que o início do enunciado retoma a fala sobre os gêneros e espécies no exato sentido em que deixados no passo anterior: numa relação proporcional, de modo que o argumento, após ter sido iniciado mencionando tanto gêneros como espécies, segue falando apenas em gêneros sem maiores explicações – tudo o que for dito sobre os gêneros, poderá depois ser proporcionalmente aplicado às espécies... Há que se notar, ainda, que o fio condutor do argumento é o seguinte: mesmo que queiramos tomar o gênero como algo múltiplo e, principalmente, *de modo a não ser numericamente uno*, isso é impossível. Afinal, a própria *unidade* da palavra “gênero” – isto é, o próprio fato de que a palavra “gênero” seja um único nome aplicado a vários – implica que esses vários correspondam a algo numericamente uno “que incluiria aquela multiplicidade”. Ou seja: mesmo seguindo a hipótese que dá início a esse raciocínio, segundo a qual o gênero não é algo numericamente uno, mas múltiplo, será necessário reconhecer que os vários indivíduos (entenda-se: as espécies) que compõem essa multiplicidade mantêm certa semelhança entre si.

Sendo assim, há que se buscar o fundamento ou razão dessa semelhança que fez com que aquela multiplicidade fosse tomada sob o nome de “gênero”. Ora, essa razão da semelhança do gênero que é múltiplo, seria, então, o “gênero do gênero”. Mas, se como diz nossa premissa, o gênero não é algo uno, mas vários, então, esse segundo gênero também seria múltiplo e, assim, haveria que se buscar a semelhança desses vários que são esse segundo gênero. Obviamente, a razão dessa semelhança seria um terceiro gênero, o “gênero do gênero do gênero”. Dado que também esse gênero estaria sujeito àquela premissa inicial, teríamos um quarto, um quinto, um sexto gênero etc., ao infinito. Parece, assim, que a finalidade desse argumento não é exatamente a busca de algo tal qual um gênero supremo, mas a ilustração da impossibilidade de se escapar de uma multiplicação infinita encontrando para ela um termo, ou melhor, um gênero último, caso o gênero seja considerado algo *sem unidade numérica* e sem que se abra mão de sua comunidade, o que nos coloca exatamente no mesmo ponto do argumento anterior.

Assim entendido, o debate desenvolvido é o de que, diante de predicados contraditórios – a simultânea unidade e multiplicidade do gênero –, Boécio passa a checar a possibilidade de eliminar um dos lados da contradição. De fato, o argumento anterior não teria exatamente mostrado que um gênero não pode ser algo comum e ser ou subsistir, mas que não pode ser ou subsistir algo que *não pode ser uno* porque está, *ele todo*, ao mesmo tempo em muitos, de modo a não poder ser repartido entre esses muitos, mas estar *completa e simultaneamente* em cada um

deles. Donde o argumento do terceiro gênero servir apenas à constatação de que não é possível desconsiderar a unidade numérica do gênero em favor de sua multiplicidade ou comunidade: exatamente a mesma razão que faz do gênero algo múltiplo faz dele também algo numericamente uno – o gênero é, *por natureza*, certa semelhança.

Impedido de abrir mão da unidade numérica para o gênero, o terceiro argumento mostra que, qualquer que seja a aceção de comum a ser tomada, ela será incompatível com qualquer unidade semelhante àquela que acabamos de ver apresentada como característica do gênero:

Ora, se o gênero for algo uno numericamente, não poderá ser comum a muitos. Com efeito, uma coisa, se é comum, ou é comum às partes e, então, não ela toda comum, mas suas partes são próprias dos singulares, ou muda quanto ao uso dos que a têm temporalmente, de modo que seja comum como o servo ou o cavalo comuns, ou se faz comum a todos ao mesmo tempo, no entanto, sem que constitua a substância daqueles para os quais é comum, como se dá com a apresentação teatral ou com algum espetáculo que é comum a todos os espectadores. De fato, o gênero não pode ser comum às espécies de nenhum desses modos, pois deve ser comum de modo que seja, ele todo, nos singulares e ao mesmo tempo, e possa constituir e formar a substância daqueles dos quais é comum. Por isso, se nem é uno, porque é comum, nem muitos, visto que também de sua multidão cumpre buscar outro gênero, ver-se-á que o gênero não seja de modo nenhum. E deve-se entender o mesmo a respeito dos outros. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 162: 15 - 163: 6).

Elencando possíveis concepções de “comum”, Boécio nega novamente qualquer possibilidade de subsistência para o gênero (e qualquer um dos outros predicamentos) ao enfatizar que a noção de “comum” atribuída ao gênero – o gênero é “comum de modo que seja, ele todo, nos singulares e ao mesmo tempo, e possa constituir e formar a substância daqueles dos quais é comum” – implica a coexistência de características contraditórias. Constatado que o gênero pressupõe uma concepção de comum que o impede de subsistir “em si mesmo”, resta considerar se é possível sua subsistência enquanto inteligência.

A sequência do debate mostrará que a presunção de verdade a respeito da coisa inteligida aparentemente implica a reposição dos mesmos problemas:

Ora, se os gêneros e as espécies e os outros forem apreendidos somente pelas inteligências, dado que toda inteligência ou é proveniente da coisa enquanto sujeito do modo pelo qual a

coisa se dá para si mesma ou do modo pelo qual a coisa não se dá para si mesma – visto que não pode haver intelecção que parta de nenhum sujeito –, se a intelecção do gênero e da espécie e dos outros for proveniente da coisa enquanto sujeito, exatamente do modo pelo qual a própria coisa que é inteligida se dá para si mesma, então, não são postos unicamente no intelecto, mas também consistem na verdade das coisas. E novamente cumpre investigar qual é a natureza delas, o que buscava a questão acima. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 163: 6-14).

O argumento relatado desenvolve duas tarefas. A primeira, tira consequências da hipótese segundo a qual os gêneros, as espécies etc. são intelecções provenientes “da coisa enquanto sujeito, exatamente do modo pelo qual a própria coisa que é inteligida se dá para si mesma”. A segunda, desenvolvida de permeio, é a tarefa de esclarecer os termos em que a hipótese inicial é posta. Assim, vemos que Boécio começa sua argumentação enunciando a tese de que uma intelecção sempre tem de ter uma coisa que lhe sirva de *sujeito*, ou seja, toda intelecção sempre tem de ter uma coisa que lhe sirva ao mesmo tempo de fundamento, ponto de partida e daquilo que costumamos chamar de objeto. Mesmo que estranho, é necessário falar em “sujeito” e não em “objeto” da intelecção exatamente porque o “sujeito” (*subjectum*) não é apenas o referente da intelecção, ou seja, aquilo sobre o que há intelecção, embora *também*, de algum modo, o seja. O “sujeito” da intelecção é também, e principalmente, a coisa *na medida em que serve de ponto de partida* para que haja uma intelecção. Ao dizer que toda intelecção é proveniente *da coisa* enquanto sujeito, Boécio alude ao fato de que toda intelecção tem como ponto de partida algo “constituído na natureza das coisas”, isto é, algo natural, existente e que não seja ele mesmo um ato de pensamento – a menos que a intelecção se refira exatamente a um ato de pensamento enquanto tal. Proveniente da coisa, toda intelecção a ela se refere ou “do modo pelo qual a coisa se dá para si mesma ou do modo pelo qual a coisa não se dá para si mesma”, ou seja, ou essa intelecção se refere à coisa tal como ela é, ou a ela se refere de modo diverso do qual ela é.

Sendo assim, em primeiro lugar, Boécio assume a tese de que toda intelecção é intelecção de coisas. Nesse sentido, uma intelecção de algo como a fênix (um pássaro que continuamente renasce das próprias cinzas) ou a quimera (um animal com cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de serpente) não seria exatamente bem descrita se apenas como uma intelecção de “um produto da imaginação”, pois seria uma intelecção que, ainda que produto da imaginação, seria *proveniente de algo real*, isto é, de uma *coisa* (um pássaro, um leão, uma cabra, uma serpente...) tomada de modo diferente do qual ela é na realidade. É consequência dessa tese o texto de que

não pode haver intelecção *que não parta de nenhum sujeito*: refira-se ou não à coisa tal qual ela é, a intelecção sempre é intelecção *de uma coisa*.

Levantados os termos, voltemos à hipótese inicial: se a intelecção do gênero (e de qualquer dos outros predicamentos) for “proveniente da coisa enquanto sujeito, exatamente do modo pelo qual a própria coisa que é inteligida se dá para si mesma”, ela obviamente não é algo meramente intelectual, mas é a intelecção daquilo que “consiste na verdade das coisas”, ou seja, é a intelecção do que existe, é natural, não é apenas um ato de pensamento e é tomado tal como de fato é. Donde, segundo Boécio, vemos que estamos exatamente no mesmo ponto em que havíamos deixado o argumento anterior: “novamente cumpre investigar qual é a natureza delas”, isto é, dessas *coisas* que são o gênero, a espécie, a diferença, etc.

O argumento seguinte é formulado, tal como já vimos acontecer, numa tentativa de explorar aquilo que ainda não foi totalmente esgotado no debate do argumento anterior. Não havendo intelecção sem sujeito, não seria possível que a intelecção do gênero fosse tomada da coisa “não exatamente do modo pelo qual a coisa que é sujeito para a intelecção se dá para si mesma”?

Ora, se a intelecção do gênero e dos outros é tomada desde alguma coisa, mas não exatamente do modo pelo qual a coisa que é sujeito para a intelecção se dá para si mesma, é necessário que seja vã a intelecção que é tomada desde certa coisa, mas não exatamente do modo pelo qual a coisa se dá para si mesma; com efeito, é falso aquilo que é inteligido diversamente do que a coisa é. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 163: 14-19).

Como se vê a resposta é negativa. Uma intelecção tal como a descrita seria uma intelecção falsa, vã. Porém, é preciso notar que uma intelecção vã, isto é, vazia, desprovida de conteúdo, não é exatamente bem descrita como uma intelecção sem objeto ou de algo inexistente. Ela é vazia ou falsa na medida em que toma uma *coisa* (algo natural, existente e que não é ato de pensamento) diferentemente de como ela é. Examinados todos os aspectos da questão inicial, a conclusão não poderia ser mais dura:

Desse modo, então, visto que os gêneros e as espécies não são nem há intelecção verdadeira deles quando são inteligidos, não há dificuldade em que deva ser deixada de lado toda esta tarefa de disputar sobre os cinco propostos, especialmente quando não se investiga nem

sobre aqueles que são, nem sobre aqueles sobre os quais algo poderia ser inteligido ou proferido. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 163: 19 - 164: 2).

Assim, como já foi mencionado, a dificuldade inicialmente visada por Boécio parece de fato ser a de que o problema levantado por Porfírio poderia ser visto não apenas como uma questão mais avançada, mas implicaria o diagnóstico de que, no limite, não haveria razão para tratar daquilo que, dado sua própria *natureza*, não pode *ser* nem *subsistir* nem em si mesmo, nem enquanto intelecção.

Seguindo o esquema da tarefa que o próprio Boécio se propôs enfrentar, posta a dificuldade relativa à questão, parece que este seria o momento de começar a “desatar o nó da dúvida”, o que nos leva à pergunta sobre qual, exatamente, seria ela. Uma vez que a dificuldade levantada leva em consideração apenas os termos da primeira questão de Porfírio, fazendo não só com que fosse inútil o próprio enfrentamento da sequência das perguntas do questionário, mas toda a *introdução* sobre os *Predicamentos* que Porfírio estaria propondo apresentar, parece-nos que a dúvida é, tal como propõe Libera (1999, p. 208 s.), uma admissão de falha. É preciso deixar claro, porém, que, nela, o que se admite não é a validade da objeção levantada. A falha, mostrará Boécio, está na má teoria que um dos últimos passos da argumentação anterior propõe:

Certamente, quanto ao apresentado sobre os que são propostos, há essa questão que, concordando com Alexandre, resolvemos por este raciocínio: com efeito, não dizemos que seja necessário ver como falsa e vazia toda intelecção que certamente se faz desde um sujeito, *ainda que não do modo pelo qual esse sujeito se dá para si mesmo*. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 164: 3-7. Grifo nosso.).

Desse modo, Boécio aponta que a conclusão anteriormente levantada apenas seria verdadeira se assumirmos como válido o segundo argumento da seção que considera os gêneros, as espécies etc. como intelecções. Em xeque, portanto, estaria a formulação que envolve a apresentação da seguinte tese: “é falso aquilo que é inteligido diversamente do que a coisa é”.

Assim, seguindo o que diz ser a opinião de Alexandre (de Afrodísia), Boécio lembra que é falsa não exatamente a inteligência, mas a *opinião* que se dá por meio de uma *composição*. Quando o intelecto compõe e une algo que não está unido na natureza, então, temos algo que

todos sabemos ser falso, tal como um centauro, que é a união e elaboração, pela imaginação, de cavalo e homem. Mas não é o caso de que, quando o intelecto *divide* ou abstrai algo de modo que entenda a coisa não exatamente tal como ela se dá para si mesma, tenhamos necessariamente como resultado uma falsidade: “com efeito, são vários aqueles que têm seu ser em outros dos quais absolutamente não podem ser separados ou, se forem separados, não há razão pela qual subsistam.” (cf. BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 164: 3-16). A linha, continua Boécio, seria um bom exemplo disso:

No corpo, a linha certamente é algo e deve ao corpo o ser aquilo que é, isto é, retém pelo corpo o seu ser, o que se ensina assim: com efeito, se for separada do corpo, não subsiste; com efeito quem teria alguma vez apreendido, com algum dos sentidos, uma linha separada do corpo? Ora, a alma, embora apreenda desde os sentidos coisas em si confusas e misturadas, distingue-as com a capacidade que lhe é própria e com a cogitação. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 164: 17 - 165: 1).

Como se vê, Boécio retoma aqui a distinção que havia feito na primeira parte dessa sua apresentação do questionário de Porfírio ao propor que uma natureza, apesar de incorpórea, poderia subsistir corporalmente. Mas o recurso a Alexandre serve para que, desta vez, nossa atenção se volte ao próprio ato (ou processo) de intelecção. A *opinião* é algo elaborado pela *imaginação* por meio da *composição* e *união* daquilo que não está unido na natureza e que, por não corresponder a nada que é e subsiste, todos sabemos ser falso. A *inteligência* – isto é, o processo que se inicia na distinção feita pela alma daquilo que os sentidos apreenderam e se encerra na produção de uma intelecção – pode continuar sendo verdadeira mesmo que, pela *divisão* e pela *abstração*, algo seja inteligido de modo diverso daquele pelo qual é e subsiste. Assim, se a opinião é caracterizada pela composição e união que elaboram o falso, a inteligência o é pela abstração e divisão que levam à intelecção do verdadeiro. Essa divisão e abstração é descrita por Boécio como certa capacidade da alma que distingue o que é apreendido desde os sentidos: a alma tem o poder de compor o que está desagregado e resolver, isto é, *separar* o que os sentidos apresentam como confuso e unido ao corpóreo:

Com efeito, o sentido nos traz com os próprios corpóreos todas as coisas incorpóreas desse modo, que têm o seu ser nos corpóreos. E, de fato, a alma, que tem o poder de compor o que

está desagregado e separar os compostos que são trazidos pelos sentidos como confusos e unidos ao que é corpóreo, distingue de modo que especula e vê a natureza incorpórea por si e sem os corpos nos quais se concretiza. Com efeito, as propriedades dos incorpóreos misturados aos corpóreos são diversas mesmo quando eles são separados do corpo. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 165: 1-8).

A descrição apresentada parece tratar de uma capacidade pré-judicativa: na mesma medida em que a alma separa (*resoluit*) do corpo aquilo que está unido a ele, compõe o que está desagregado ou confuso, uma vez que são diversas as propriedades dos incorpóreos mesmo depois de sua separação do corpo pela alma que separa e compõe. Por isso a inteligência é aqui caracterizada antes pela divisão que pela composição: ela não compõe aquilo que é diverso, como a imaginação, mas, antes, aquilo que, embora uno, lhe aparece desagregado ou confuso na medida em que é separado do que é corpóreo.

Mostrado o equívoco da tese: “é falso aquilo que é inteligido diversamente do que a coisa é”, que propõe uma generalização inadequada ao não distinguir opinião de inteligência, Boécio tem, então, finalmente uma proposta de solução para o dilema da primeira questão de Porfírio. A intelecção do gênero e das espécies não é uma intelecção vazia, mas a intelecção verdadeira daquilo que é e subsiste *ainda que* tomado “não exatamente do modo pelo qual a coisa que é sujeito para a intelecção se dá para si mesma”. Não havendo uma dificuldade incontornável a respeito do entendimento da primeira questão, Boécio parte para a análise dos problemas visados pelas outras duas questões.¹³ No que diz respeito à subsistência corpórea ou incorpórea dos gêneros e das espécies, Boécio diz o seguinte:

Portanto, os gêneros e as espécies e os outros são encontrados seja nas coisas incorpóreas seja naquelas que são corpóreas. Se a alma os encontra nas coisas incorpóreas, tem de pronto a intelecção incorpórea do gênero; de fato, se, como de costume, examina os gêneros e as espécies das coisas corporais, separa, daqueles que são no corpo, a natureza dos incorpóreos, contemplando-a isolada e pura, de modo que é a forma em si mesma. Assim, quando a alma apreende estes misturados aos corpos, observa e considera, ao dividir, os incorporais. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 165: 9-16).

13 Para a segunda questão, BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 165: 9 - 166: 21; para a terceira, BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 166: 22 - 167: 7.

Aplicando as consequências da explicação de Alexandre sobre o processo de intelecção, Boécio mostra que, embora a intelecção incorpórea do gênero possa ser prontamente tomada das coisas incorpóreas, o mesmo não ocorre quando essa intelecção é tomada das coisas corpóreas: a contemplação da *natureza incorpórea*, isolada e pura do corporal, de modo que essa natureza é a forma em si mesma, apenas é possível quando a alma *separa*, naquilo que é corpóreo, o corporal do incorporeal. Explicitando o vínculo entre as duas primeiras questões, que mostram que a natureza dos gêneros (e das demais categorias), *enquanto intelecções*, é sempre incorpórea independentemente do fato que a subsistência das coisas das quais partem essas intelecções sejam também elas incorpóreas ou corpóreas, ou seja, independentemente do fato de que essa natureza incorpórea *subsista* corporalmente ou incorporealmente, Boécio acredita ter mostrado o quão seria precipitada a conclusão segundo a qual deveríamos abandonar toda discussão sobre os gêneros e as espécies:

Portanto, que ninguém diga ser falso cogitarmos a linha porque a tomamos pela mente assim: como se fosse para além dos corpos, embora não possa ser sem os corpos. Com efeito, nem tudo que é tomado a partir das coisas que são sujeito de modo diverso daquele pelo qual as coisas se dão para si mesmas deve ser reputado como uma intelecção falsa, mas, como foi dito mais acima, certamente o que faz isso na composição é falso, como quando ao unir o homem e o cavalo, reputa haver o Centauro, mas o que produz quanto às divisões, abstrações e assunções, não só não é falso como ainda pode encontrar, isolado, aquilo que é verdadeiro quanto ao próprio. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 165: 16 - 166: 5).

Ainda quanto a todo esse último argumento, importa notar o contraste da menção às coisas incorpóreas e à intelecção de seu gênero, que se dá de passagem, com o tratamento da intelecção do gênero das coisas corpóreas. O fato de não haver nenhum aprofundamento da primeira parte, somado ao fato de ela ser introduzida como se uma conclusão, sugere que não estamos exatamente diante de uma revisão da já anunciada posição de Porfírio, mas temos dado o que é, de fato, um esclarecimento. Por isso a ausência de qualquer tratamento das coisas incorpóreas: elas já haviam sido introduzidas na primeira explicação das questões, que diferenciou os incorpóreos que subsistem incorporealmente daqueles que subsistem corporalmente. Também importante é a menção à contemplação da natureza incorpórea “isolada e pura” do que é corporal: ainda que intelectualmente separada dos corpos, essa natureza *subsiste* nos corpos.

Isso torna difícil a hipótese de que a expressão “*solam puramque*” vise algum platonismo: ela visa a forma *inteligida* separada do corpo e *nele subsistente*. Já no trecho antes apontado da tradução que Boécio propõe para o texto de Porfírio, a expressão “*isoladas e nuas*” diz respeito à inteligência *vazia*, que, de partida, é falsa.

Mostrando ainda o que seria um argumento contrário à tese, antes apresentada, da propagação infinita dos gêneros, Boécio propõe que a semelhança dos gêneros e das espécies seja, na medida em que eles são cogitados, recolhida dos singulares nos quais ela subsiste:

E, assim, esses [sc. gêneros e espécies] são certamente nos singulares, mas são cogitados *universais*. E não cumpre considerar haver outra espécie que a cogitação recolhida a partir da semelhança substancial dos indivíduos numericamente dessemelhantes, enquanto a cogitação do gênero é recolhida a partir da semelhança das espécies. *Ora, quando essa semelhança é nos singulares, se faz sensível, quando nos universais, se faz inteligível* e, do mesmo modo, quando é sensível, permanece nos singulares, quando é inteligida, se faz universal. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 166: 14-21. Os grifos são nossos.).

Pela primeira vez nessa discussão vemos uma referência direta ao “universal”: os gêneros e as espécies são ditos universais apenas quando se tem claro que eles não são nada além de inteligências ou “cogitações *recolhidas* a partir da *semelhança substancial* dos indivíduos numericamente dessemelhantes”, ou seja, apenas no momento em que se percebe que o intelecto, por um processo de abstração, é capaz de apreender o que há de fundamentalmente semelhante num conjunto de espécies ou de indivíduos singulares.¹⁴ Boécio também dá certo destaque à diferença entre a subsistência corporal e a cogitação universal: contra o argumento segundo o qual aquilo que é posto ele todo em vários singulares ao mesmo tempo não poderia ser uno, Boécio indica que os gêneros e as espécies estão eles todos em vários singulares ao mesmo tempo na medida

14 Tomás de Aquino, por exemplo, parece sustentar uma opinião semelhante, na medida em que também afirma que a universalidade é algo exclusivo da inteligência. Tomás declaradamente afirma ser uma característica própria do intelecto que tudo que é por ele inteligido seja inteligido como universal. Cf. *ST I*, q. 85, a. 2, *ad 2m* [TOMÁS 2004, p. 145]:“(…) a humanidade que é inteligida não está senão neste ou naquele ente humano, mas que a humanidade seja apreendida sem as condições individuais, o que é abstrai-la, ao que se segue a intenção da universalidade, ocorre à humanidade na medida em que é percebida pelo intelecto, *no qual está a semelhança da natureza da espécie e não dos princípios individuais.*” (O grifo é nosso).

em que não são em nada diversos dos singulares nos quais subsistem: eles somente se tornam algo uno e comum a muitos na medida em que são cogitados como universais.

Nesse momento também fica claro por que razão não podemos tomar toda a discussão de Porfírio sobre os gêneros e as espécies como uma discussão sobre os universais. Os gêneros e as espécies são tanto semelhanças que subsistem corporalmente no que é corpóreo, quanto são cogitações, de natureza incorpórea, que apreendem essas semelhanças *separadamente* do que é corporal. Apenas enquanto cogitações separadas de sua subsistência é que, obviamente, os gêneros e as espécies são universais. Mas a discussão sobre os gêneros e as espécies engloba tanto uma reflexão a respeito dessa *natureza* incorpórea e *universal* quanto a respeito de sua *subsistência* corporal e *singular*. Assim, a resposta à terceira questão, sobre a constância a respeito dos gêneros e das espécies, quer sejam postos nos sensíveis ou dele separados, serve como uma espécie de resumo da questão:

Portanto, subsistem a respeito dos sensíveis, mas são inteligidos além dos corpos. Com efeito, não há impedimento em que duas coisas que são as mesmas quanto ao sujeito sejam diversas pela razão, como a linha côncava e a convexa, coisas que, embora sejam terminadas com definições diversas, são encontradas, porém, sempre no mesmo sujeito. Com efeito, a mesma linha que é convexa é côncava. E assim também quanto aos gêneros e as espécies, isto é, quanto à singularidade e a universalidade: certamente, o sujeito é uno, mas de um modo é universal, quando é cogitado, de outro singular, quando é sentido naquelas coisas nas quais tem seu ser. Todos esses estabelecidos, como considero, a questão está resolvida. Com efeito, os gêneros e as espécies certamente subsistem de um modo, mas são inteligidos de outro, e são incorporais. Ora, os que são unidos aos sensíveis, subsistem nos sensíveis. De fato, são inteligidos pela subsistência que lhes é própria, e não como se tivessem seu ser em outros. (BOÉCIO 1906, Ed. 2^a, p. 166: 22 - 167: 12).

Tendo chegado até aqui, cabe lembrar que questão Boécio considera resolvida no trecho que acabamos de citar. Segundo Libera (1999, p. 224), que aqui segue Gilson, Boécio acaba de resolver nada menos que o próprio questionário de Porfírio¹⁵, sobre o qual ele teria se recusado a arbitrar *por direito*, mas sobre o qual ele arbitraría *de fato* (*ibidem*, p. 223). Esse, porém, não é

15 A essa lista também pode ser acrescentado MARENBNON 2012, p. 17 ss., que vê, a partir dessa solução, certa hesitação de Boécio quanto a dois modelos de teorias da abstração.

o caso. A questão em pauta é aquela que Boécio se propôs resolver com a ajuda de Alexandre, sobre como seria possível que algo fosse “inteligido diversamente do que a coisa é” *sem, com isso, ser falso*. A resposta, como vimos, começa distinguindo a *opinião* da *abstração*, no que toca às operações intelectuais, e termina com a distinção da natureza intelectual universal dos gêneros e das espécies de sua subsistência corpórea singular enquanto semelhanças substanciais. Mas compreender o questionário de Porfírio, isto é, compreender o problema que Porfírio quer indicar por meio de seu questionário, não significa de modo nenhum resolvê-lo. Esse problema continua sendo, por direito e de fato, uma questão pertinente “à mais alta filosofia”:

Mas Platão sustenta que os gêneros, as espécies e outros não são apenas inteligidos como universais, mas que também é verdade que subsistem para além dos corpos. Aristóteles, porém, certamente sustenta que são inteligidos como incorporais e universais, mas que subsistem nos sensíveis. *Não avancei a ponto de estar apto a julgar as posições deles, com efeito, isso cabe ao que há de mais alto na filosofia*. De fato, por isto seguimos mais cuidadosamente a posição de Aristóteles: não porque, antes de tudo, a aceitamos, mas porque este livro se restringe aos *Predicamentos*, dos quais Aristóteles é o autor. (BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, p. 167: 12-20. Grifo nosso.).

Não à toa Boécio se vale de Alexandre para explicar uma objeção que colocaria em xeque a utilidade de uma introdução a um texto de Aristóteles: os predicamentos são tratados por Porfírio nesse texto *de acordo com a opinião de Aristóteles e dos aristotélicos*. Por esse expediente, Boécio mostra a importância desse tratado de Aristóteles para Porfírio: Aristóteles teria tratado dos gêneros, das espécies, etc., na medida em que intelectões universais. Assim, com suas perguntas, Porfírio teria destacado que o recurso à abordagem aristotélica pretende dar conta de apenas um dos aspectos do tema proposto. Restaria ainda resolver “aquilo que há de mais alto na filosofia” – o principal problema que Porfírio aponta por meio de seu questionário, que agora, dados os esclarecimentos de Boécio, pode ser apresentado de um modo ainda mais claro do que havia sido inicialmente: é possível, tal como quer Platão, que os gêneros e as espécies *subsistam* para além dos corpos? Pergunta que cremos poder ser parafraseada do seguinte modo: o que, na realidade e para além do pensamento e dos indivíduos corpóreos, está na origem dessa semelhança da qual a cogitação é recolhida e faz, por exemplo, com que Sócrates e Platão sejam igualmente animais racionais?

Ora, do que já sabemos, se for possível qualquer subsistência incorporeal para os gêneros e as espécies, tal subsistência certamente será algo diverso da *natureza incorporeal das cogitações*

universais de nosso intelecto. Donde, se Boécio legou algum problema para a medievalidade, certamente ele não foi qualquer querela acerca dos universais, a não ser que esse epíteto seja entendido num sentido muito lato: atribuir esse problema *stricto sensu* como derivado da exposição de Boécio não passa de uma confusão.

Em suas interpretações, tanto Gilson (1995, p. 165 s.; 1955, p. 98-100) como Libera (1996, p. 129-132; 1999, p. 224), que acreditam resolvido o questionário de Porfírio, propõem que a tarefa reclamada pela solução de Boécio seria a investigação da teoria da abstração que, embora não seja aprofundada pelo próprio Boécio no Comentário da *Isagoge*, permite a sua saída de que o universal é inteligido de modo diverso do qual subsiste. Mas, como o explicita Walter Burley (ca. 1275-1344) em seu *Tratado sobre os Universais*, a compreensão dos próprios medievais acerca do que foi essa tarefa pode ter sido um pouco diversa. Após a proposta de um esquema de questões muito próximo daquele do questionário de Porfírio, no qual a primeira daquelas parece ter sido dividida em duas, Burley propõe uma discussão que, nos parece, remete ao mesmo problema deixado por Boécio, sobre a subsistência dos gêneros e das espécies: “Posto que (os universais) são fora do intelecto, há uma quinta dúvida: se existem em deus assim como o dizem aqueles que põem na mente divina ideias que representam as espécies das coisas criadas, ou são existentes por si fora da mente divina.” (BURLEY 1999, p. 10). Posta nesses moldes, a questão claramente pode perpassar a investigação acerca das teorias da abstração ao alcançar uma nova metafísica, na qual, em vez de Platão, Aristóteles teria encontrado um novo e, talvez, mais importante oponente com quem ajustar contas: Agostinho.

Em suma: por um lado, a exposição de Boécio sobre o texto de Porfírio certamente levanta um “problema dos universais” à medida que expõe a existência de um vínculo entre determinadas teorias da abstração e determinadas teorias da predicação. Por outro, ainda segundo a exposição de Boécio, o principal problema visado por Porfírio nessas questões certamente não foi o dos universais, mas o problema da subsistência daquilo que é apreendido como uma natureza universal incorpórea – o qual não é em si mesmo universal, e com respeito ao qual a discussão sobre os universais não passa de um capítulo, de tal modo que, qualquer sugestão de vínculo entre a filosofia medieval e seja o problema dos universais, seja o problema da subsistência do que é apreendido como uma natureza incorpórea e que, não sem certo malabarismo, pode ser corretamente entendido como o problema da subsistência dos universais, parece não passar de uma generalização que poderia ser estendida a qualquer filosofia que se veja às voltas com determinados problemas lógicos, epistêmicos ou metafísicos.

Como se vê, ainda parece o caso distinguir as razões levantadas por aqueles que apontam exatamente essa confusão da discussão da subsistência e da natureza daquilo que, inteligido, é universal, como o fazem, a seu modo, Burley, Ockham (ca. 1288-1347) e, talvez, o próprio Tomás de Aquino (1224/5-1274), estejam ou não suas discussões diretamente vinculadas à formulação do problema pelo comentário boeciano, de outras levantadas por aqueles que, talvez, tenham visto nessa discussão a proposta de alguma dificuldade mais estritamente ligada a uma questão acerca da existência dos universais ou, ainda talvez, mais estritamente vinculada a debates sobre possíveis teorias da abstração.

RESUMO

Segundo alguns intérpretes, Porfírio, no início de sua Isagoge, formula um problema que, “graças à Boécio, se tornará o principal problema lógico e metafísico da Idade Média ocidental”: a querela dos universais. Aqui pretendemos mostrar o quanto essas narrativas podem se afastar da compreensão que o próprio Boécio teve dos problemas propostos por Porfírio.

Palavras-chave: *Querela medieval dos universais, Boécio, Isagoge, Alexandre de Afrodísia.*

ABSTRACT

According to some interpreters, Porphyry introduces a dispute at the beginning of his Isagoge that, “thanks to Boethius, will become the main logical and metaphysical problem of Western Middle Ages”: The Problem of Universals. This article aims to show what could be the distance from their views and Boethius’s own perspective on Porphyry’s arguments.

Keywords: *Medieval Problem of Universals, Boethius, Isagoge, Alexander of Aphrodisias.*

Bibliografia**AUTORES ANTIGOS E MEDIEVAIS**

BOÉCIO. *In Isagogen Porphyrii Commenta*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 48. Vindobonae: F. Tempsky/ Lipsiae: G. Freytag 1906 [= Ed. 1ª; Ed. 2ª].

_____. The Second Edition of the *Commentaries on the Isagoge of Porphyry*. Book I. In: MCKEON, R. (1930). *Selections from medieval philosophers* : I. Augustine to Albert the Great. Edited and translated, with introductory notes by Richard McKeon. New York: Charles Scribner's Sons, 1930, p. 70-99.

_____. From his *Second Commentary on Porphyry's Isagoge*. [= BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, I, Cap. 10 e 11]. In: SPADE, P.V.. *Five texts on the mediaeval problem of Universals* : Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham. Translated, with introduction and notes, by Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett, 1994, p. 20-25.

_____. Los comentarios de Boecio a las cuestiones de Porfírio [= BOÉCIO 1906, Ed. 1ª, I, cap. 10; BOÉCIO 1906, Ed. 2ª, I, cap. 10-11]. In: Tursi: 2010, p. 114-145.

GUILHERME DE OCKHAM. *Expositio in Librum Porphyrii de Prædicabilibus* [= *G. de Ockham Opera Philosophica*, vol. 2]. Ed. E. A. Moody. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute, 1978.

PORFÍRIO. *Isagoge*. Texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds. Introduction et notes par A. de Libera. Paris: Vrin, 1998.

_____. La *Isagoge* de Porfírio. In : Tursi: 2010, p. 58-105.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia. Primeira Parte. Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.

WALTER BURLEY. *Tractatus de universalibus* : Traktat über die Universalien. Lateinisch – Deutsch. Zweite verbesserte neuere Edition, herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Hans-Ulrich Wöhler. Leipzig: Sächsische Akademie der Wissenschaften, 1999.

COMENTÁRIOS E OUTROS ESTUDOS

BERTELLONI, F.. Estudio Preliminar. In: Tursi 2010, p. 11-51.

BOEHNER, PH. & GILSON, E.. *História da Filosofia Cristã* : Desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 1995. [Tradução baseada na 2ª edição do original alemão, de 1952].

COUSIN, V.. *Ouvrages Inédits d'Abélard*. Pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. Publiés par M. Victor Cousin. Paris : Imprimerie Royale, 1836.

_____. *Fragments Philosophiques pour faire suite aux Cours de l'Histoire de la Philosophie*. Tome II : Philosophie scholastique. Paris : Ladrangé/Didier, quatrième édition, 1847.

GILSON, E.. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. [Tradução baseada numa reedição da 2ª edição do original francês, de 1944].

- _____. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York : Random House, 1955.
- HAURÉAU, B.. *De la Philosophie Scolastique*. Mémoire Couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Tome I. Paris : Pagnerre, 1850.
- LAFLEUR, C. & CARRIER, J.. Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'exposé sur les universaux chez Boèce dans son Second commentaire sur l'« Isagoge » de Porphyre. *Laval théologique et philosophique*, 2012, n. 68, vol. 1, p. 35-89.
- LIBERA, A. de. *La querelle des universaux*. De Platon à la fin du Moyen Âge. Paris : Seuil, 1996.
- _____. Introduction. In: Porfírio 1998, p. VII-CXLII.
- _____. *L'art des généralités*. Théories de l'abstraction. Paris: Aubier, 1999.
- MARÉCHAL, J.. *Le point de départ de la Métaphysique*. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier I : De l'Antiquité à la fin du Moyen Âge : La Critique Ancienne de la Connaissance, 3^{ème} Édition. Paris: Desclée de Brouwer, 1944.
- MARENBNON, J.. *Early Medieval Philosophy (480-1150)*. An Introduction. Revised Edition. Londres: Routledge, 2002. [Original de 1983. Segunda edição, 1988].
- _____. *Boethius*. Oxford: UP, 2003.
- _____. Boèce, Porphyre et les variétés de l'abstractionisme. *Laval théologique et philosophique*, 2012, n. 68, vol. 1, p. 9-20.
- PICHÉ, D.. *Le problème des universaux à la Faculté des Arts de Paris entre 1230 et 1260*. Paris: Vrin, 2005.
- SPADE, P. V.. Boethius against Universals : The Arguments in the *Second Commentary on Porphyry*, 1996. Disponível em: <http://pvspade.com/Logic/docs/boethius.pdf>. Acesso: 30/07/2008.
- TURSI, A. (ed.). *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*. Estudio Preliminar: Francisco Bertelloni. Introducción, traducción y notas: María Florencia Marchetto y Antonio Tursi. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2010.
- THOMPSON, A.. The Debate on Universals before Peter Abelard. *Journal of the History of Philosophy*, 1995, vol. 33, n. 3, July, p. 409-429.