

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO  
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA  
EDUCAÇÃO**

**A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS E AS INTELECÇÕES EM PEDRO  
ABELARDO**

**ANNA PAULA DE JESUS ALMEIDA**

**MARINGÁ  
2022**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO  
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA EDUCAÇÃO**

**A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS E AS INTELECÇÕES EM PEDRO ABELARDO**

Dissertação apresentada por Anna Paula de Jesus Almeida, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: História e Historiografia da Educação,

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Terezinha Oliveira

MARINGÁ  
2022

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

A447q Almeida, Anna Paula de Jesus  
A questão dos universais e as intelecções em Pedro Abelardo / Anna Paula de Jesus Almeida. -- Maringá, PR, 2022.  
118 f.

Orientadora: Profa. Dra. Terezinha Oliveira.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Fundamentos da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2022.

1. História da educação - Século 12. 2. Questão dos universais. 3. Abelardo, Pedro, 1079-1142 - Tratado das intelecções - Intelecções. 4. Abelardo, Pedro, 1079-1142 - Lógica para principiantes - Intelecções. I. Oliveira, Terezinha, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Fundamentos da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDD 23.ed. 370.9

ANNA PAULA DE JESUS ALMEIDA

**A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS E AS INTELECÇÕES EM PEDRO ABELARDO**

**BANCA EXAMINADORA**

Prof.<sup>a</sup> Dra. Terezinha Oliveira (Orientadora) – UEM

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling – UFPel – Pelotas-RS

Prof.<sup>a</sup> Dra. Ana Paula Tavares Magalhães – USP – São Paulo

Prof.<sup>a</sup> Dra. Conceição Solange Bution Perin – UNESPAR/UEM (Suplente)

Prof.<sup>a</sup> Dra. Lais Boveto – UEM (Suplente)

## **AGRADECIMENTOS**

Não teria sido possível finalizar esta etapa de minha vida sem a presença e auxílio dos 'seres' que me acompanharam ao longo de toda essa jornada.

Por isso, agradeço primeiramente a Deus e a Nossa Senhora por acompanharem cada dia da minha existência e me permitirem concluir este trabalho.

Sou grata também aos meus pais, Sueli e Paulo, por me acompanharem desde pequena e me ensinarem o valor do trabalho árduo, detalhado e persistente.

Ao meu irmão Paulo Henrique, que me ensinou, de uma forma diferente, o quanto é necessário viver e defender ideias com lógica.

Aos meus familiares, que deram suporte com palavras incentivadoras e orações.

Aos amigos Evelim Coradi, Poliana Hreczynski, Beatriz Jardim, Elizabete Brambila, Amanda Malheiros e Robson David, meu muito obrigada pelo companheirismo e ouvidos atentos sempre que precisei!

À minha orientadora, Dra. Terezinha Oliveira, por ter me ensinado a estudar verdadeiramente, por ser exemplo enquanto professora, pelos puxões de orelha, leitura atenta e raciocínio apurado. Sem as suas observações e encaminhamentos, minhas dúvidas não seriam sanadas e esta pesquisa não existiria.

Aos professores e professoras do mestrado, por me ensinarem lições importantes para o exercício do ensinar e aprender.

À Universidade Estadual de Maringá e ao Programa de Pós-Graduação em Educação, pela oportunidade de cursar o mestrado. Gratidão pelo acolhimento e estímulo ao desenvolvimento da pesquisa, desde a graduação.

Aos professores participantes da banca examinadora, que me auxiliaram com seu conhecimento e valorosos comentários: Prof. Dra. Terezinha Oliveira, Prof. Dr. Sérgio Ricardo Streffling, Prof.<sup>a</sup> Dra. Ana Paula Tavares Magalhães, Prof.<sup>a</sup> Dra. Conceição Solange Bution Perin e Prof.<sup>a</sup> Dra. Lais Boveto.

Gratidão ao professor Me. Pedro Augusto Pereira Brito, pela disponibilidade em ler e corrigir este trabalho.

Também quero externar minha gratidão ao GTSEAM (Grupo Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievalidade). A realização desta pesquisa não teria sido possível sem as discussões realizadas durante as reuniões do grupo e as Jornadas de Estudos Antigos e Medievais organizadas sempre com tanto empenho e dedicação. Aprendi e aprendo muito em cada um desses momentos.

Por fim, gratidão ao Miguel. Obrigada por sua paciência e companheirismo nos momentos difíceis e alegres. Suas palavras de encorajamento foram fundamentais para o encerramento desse trabalho. A você, meu amor e gratidão.

“Tudo o que temos a decidir, é o que fazer  
com o tempo que nos é concedido”.  
(GANDALF, em *A Sociedade do Anel*)

ALMEIDA, Anna Paula De Jesus. **A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS E AS INTELECÇÕES EM PEDRO ABELARDO**. 118 f. Qualificação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Dra. Terezinha Oliveira. Maringá, 2022.

## RESUMO

Este estudo tem por objetivo analisar as obras *Lógica para Principiantes* e *Tratado das Intelecções* de Pedro Abelardo (1079-1142), a fim de explicitar as intelecções que as palavras universais formam. A temática dos universais apresentou notoriedade no início do século XII, por meio dos embates protagonizados por Pedro Abelardo e seu mestre Guilherme de Champeaux (1070?-1122). Face a isso e a fim de entender como o intelecto apreende os termos universais, de acordo com Abelardo, há a compreensão de um determinado processo de aprendizagem. Durante a pesquisa, entendemos que o conceito de intelecção passa a ser observado por Abelardo de forma diferente. Isso ocorre porque, na *Lógica para Principiantes*, há o estabelecimento de uma relação entre imaginação e intelecção e, no *Tratado das Intelecções*, por sua vez, essa característica não é mencionada, estando as intelecções relacionadas à reflexão. Por analisar as obras citadas como obras de lógica, entende-se ambas as fontes como exemplo do ensino ministrado no início do século XII. Nesse sentido, a *História das minhas calamidades* também se constitui como fonte que ampara este estudo, pois, por meio de sua análise, é possível compreender, em certa medida, como se efetivava a prática docente nas escolas urbanas em Paris e em seu entorno no início do século XII. A base metodológica que ampara este trabalho é a História Social, sob a perspectiva de longa duração, pois entendemos que o posicionamento de Abelardo em relação à temática dos universais é resultado de processos históricos de continuidades e rupturas referentes à educação e às transformações sociais observadas no século XII.

**Palavras-chave:** Pedro Abelardo; Universais; Intelecções; História da Educação.

ALMEIDA, Anna Paula de Jesus. **THE ISSUE OF THE UNIVERSALS AND THE INTELLECTIONS IN PETER ABELARD.** 118 p. Dissertation (Masters' in Education) – Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Prof. Dr. Terezinha Oliveira. Maringá, 2021.

### **ABSTRACT**

This study aims to analyze the books *Lógica para Principiantes* and *Tratado das Intelecções* by Peter Abelard (1079-1142), in order to explicit the intellections that the universal words produce. The theme of universals became notorious at the beginning of the 12th century, through the debates between Peter Abelard and his master William of Champeaux (1070?-1122). In face of this and in order to understand the way the intellect apprehends universal terms, according to Abelard, there is the comprehension of a certain learning process. During the research, we have understood that the concept of intellection starts being observed by Abelard in a new manner. This occurs because, in the *Logica para Principiantes*, there is the establishment of a relationship between imagination and intellection, and, in the *Tratado das Intelecções*, this characteristic is not mentioned, and the intellections are associated with reflection. By analyzing the mentioned publications as works of logic, both sources are considered examples of the teaching that took place at the beginning of the 12th century. In this regard, the *História das minhas calamidades* is also a source that supports this study, because, through its analysis, it is possible to understand, to a certain extent, how the teaching practice in urban schools in Paris and its surroundings was carried out in the early twelfth century. The methodological basis that supports this work is Social History, under the perspective of long duration, because we consider that the position of Abelard in relation to the theme of universals is the result of historical processes of continuities and ruptures regarding education and social transformations observed in the twelfth century.

**Keywords:** Peter Abelard; Universals; Intellections; History of Education.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	11
2. PEDRO ABELARDO E A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XII.....	27
2.1 A HISTÓRIA DAS MINHAS CALAMIDADES E O ENSINO EM PARIS NO INÍCIO SÉCULO XII .....	27
2.2 DESENVOLVIMENTO DAS VILAS/CIDADES/COMUNAS NO INÍCIO DO SÉCULO XII .....	38
2.3 AS ESCOLAS URBANAS EM PARIS NO INÍCIO DO SÉCULO XII.....	46
2.4. PEDRO ABELARDO E AS ESCOLAS DE PARIS .....	50
3. A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS E AS INTELECÇÕES NA LÓGICA PARA PRINCIPIANTES.....	54
3.1 APONTAMENTOS A RESPEITO DO DESENVOLVIMENTO DA QUESTÃO DOS UNIVERSAIS.....	54
3.2 A LÓGICA PARA PRINCIPIANTES .....	56
3.3 A POSIÇÃO DE GUILHERME DE CHAMPEAUX A RESPEITO DOS UNIVERSAIS.....	68
3.4 REFLEXÕES ACERCA DA INTELECÇÃO DO UNIVERSAL NA LÓGICA PARA PRINCIPIANTES .....	76
3.5 A RESPOSTA DE PEDRO ABELARDO ÀS PERGUNTAS DE PORFÍRIO ...	84
4. A INTELECÇÃO DO UNIVERSAL NO TRATADO DAS INTELECÇÕES.....	89
4.1 INTELECÇÃO E LINGUAGEM.....	89
4.2 A INTELECÇÃO DO UNIVERSAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE ABSTRAÇÃO .....	92
4.3 GRAMÁTICA E LÓGICA NA LÓGICA PARA PRINCIPIANTES E NO TRATADO DAS INTELECÇÕES.....	99
5. CONCLUSÃO.....	109
REFERÊNCIAS.....	113

## 1. INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo analisar as obras *Lógica para Principiantes* e *Tratado das Intelecções* de Pedro Abelardo (1079-1142), a fim de explicitar as intelecções que as palavras universais formam. É na *Lógica para Principiantes* que compreendemos a visão de Abelardo a respeito da temática dos universais, na qual é explicitado pela primeira vez, por esse autor, o conceito de intelecção (DIEBE, 2010).

O contato com obras de Pedro Abelardo deu-se mediante a realização de dois projetos de Iniciação Científica (PIC) durante a graduação em Pedagogia. O primeiro intitulava-se *Pedro Abelardo e a filosofia do século XII: contribuições à história da educação e da filosofia*, e foi realizado no período de 01 de maio de 2016 a 30 de abril de 2017. Com o desenvolvimento desse trabalho, pudemos aprender um pouco a respeito do pensamento de Pedro Abelardo e sua relação com as transformações observadas na primeira metade do século XII. O segundo projeto, por sua vez, foi elaborado tendo em vista estudar uma das questões filosóficas mais debatidas por Abelardo: os universais e sua relação com a dialética. Essa pesquisa foi nomeada de *A Questão dos universais em Pedro Abelardo* e foi realizada entre o período de 01 de novembro de 2017 a 31 de outubro de 2018. Ambos os projetos foram orientados pela professora Dra. Terezinha Oliveira. Nesses trabalhos, buscamos entender, portanto, como as formulações de Abelardo, relacionadas aos universais, teriam influenciado o movimento de revalorização da dialética no século XII.

O estudo de algumas das obras de Abelardo durante o período de iniciação científica foi o que possibilitou o desenvolvimento de novas questões problematizadoras e o desejo de realizar esta pesquisa. Por entendermos que uma das funções do pedagogo é a de compreender processos de aprendizagem, observamos, na descrição do processo intelectual realizado por Abelardo, a importância de conhecer com clareza como o conhecimento se desenvolve em nossa mente.

Ao fazermos o levantamento dos trabalhos que tratam da temática relacionada aos universais, encontramos a dissertação de Cléber Eduardo dos

Santos Dias (2003), intitulada *O problema da universalização em alguns textos lógicos de Pedro Abelardo* e defendida no ano de 2003. Dentre as possíveis semelhanças existentes entre nossos trabalhos, destacamos dois aspectos. O primeiro incide no fato de que ambos discutem a questão dos universais, do ponto de vista de Abelardo e, o segundo refere-se ao fato de tratarmos a respeito da posição de Guilherme de Champeaux acerca das questões relacionadas aos universais.

Das contribuições do trabalho de Dias, também nos ocupamos em refletir sobre as respostas dadas por Abelardo às questões descritas por Porfírio e expressas na *Lógica para Principiantes*. Consideramos que Dias abordou essa temática de forma mais aprofundada e, por isso, não nos ocupamos com mais profundidade na elaboração da interpretação às respostas das perguntas não solucionadas por Porfírio, uma vez que não é objetivo desta pesquisa solucionar a querela apresentada no início do século XII.

Ainda com Dias, estudamos sua tese, *O processo cognitivo no Tractatus de intellectibus e na Dialectica de Pedro Abelardo*, do ano de 2007. A principal semelhança que há entre nosso trabalho e o de Dias é o fato de que estudamos a mesma fonte, o *Tratado das Intelecções*. Entendemos que Dias procura defender a tese da formulação de uma teoria linguística relacionada às intelecções discutidas por Abelardo em seu tratado, e o nosso objetivo consiste em explicitar as intelecções que as palavras universais formam.

Além disso, há também na tese de Dias (2007) a descrição do processo intelectual proposto por Abelardo, o que não pretendemos apresentar, mas intentamos, sim, refletir sobre de que maneira as intelecções formam a compreensão das palavras universais no homem. Dias também se ocupou em discutir a atribuição do *Tratado das Intelecções* a Pedro Abelardo. Em sua tese, realizou a tradução do *Tratado das Intelecções*, tradução essa que cotejamos junto àquela que elegemos para realizar este trabalho, a saber, a feita por Patrick Morin em 1994.

Naquilo que nosso trabalho se diferencia dos trabalhos de Dias, destacamos a construção de nossa pesquisa pelo viés da História da Educação, enquanto o trabalho de Dias centrou-se em responder e explicar a questão dos universais pelo prisma da filosofia.

Estudamos também a dissertação defendida por Edsel Pamplona Diebe, intitulada *O processo de inteligência em Pedro Abelardo*, de 2010. Nessa dissertação, Diebe busca compreender o processo de inteligência do homem por meio das palavras universais e, nesse sentido, encontramos semelhanças com nosso trabalho, no sentido de também entendermos o *Tratado das Intelicções* como uma obra de Lógica.

Nosso estudo se diferencia de seu trabalho, pelo fato de que Diebe busca entender o processo de inteligência descrito por Abelardo e compreender o significado do termo *existimatio* na obra de Abelardo.

Outro trabalho que se ocupou em estudar o *Tratado das Intelicções* de Pedro Abelardo foi a dissertação realizada por Izabela Domingos da Silva, em 2015, denominada *O papel das inteligções lógicas dentro da 'Filosofia da Linguagem' desenvolvida por Pedro Abelardo*. Nosso trabalho se assemelha ao trabalho de Silva (2015) no tocante ao uso das mesmas fontes de estudo, a *Lógica para Principiantes* e o *Tratado das Intelicções*.

O objetivo de Silva (2015) foi o de esclarecer o conceito de natureza e a posição do termo 'inteligção' na teoria da linguagem. Dessa maneira, entendemos que houve, da parte da autora, a busca por explicar o que significavam as inteligções em Pedro Abelardo. Nesse sentido, também explicitamos o significado do termo a fim de esclarecermos ao leitor que acessar este trabalho, contudo, não pretendemos prolongarmo-nos a esse respeito, tendo em vista que nosso estudo está relacionado, de maneira mais específica, à inteligência do universal.

Assim como Silva, retomamos o debate referente às inteligções gramáticas e lógicas, mas, no caso desta pesquisa, procuramos, além de explicar tais inteligções, relacioná-las ao *trivium*, pelo fato de estarmos tratando do estudo de um professor que teve por sua base de ação e formação o *trivium*.

André Botelho Scholz desenvolveu, em 2016, a dissertação: *Entre sentido e razão: um estudo sobre a ordenação do intelecto no Tratado das Intelicções de Pedro Abelardo*. O objetivo do trabalho de Scholz (2016) era fazer uma análise textual do *Tractatus de Intellectibus* de Pedro Abelardo. Nesse sentido, percebemos que Scholz (2016) desenvolveu uma análise acurada do *Tratado das Intelicções*, parágrafo a parágrafo.

Dessa maneira, nosso trabalho se diferencia daquele na medida em que utiliza do *Tratado das Intelecções* como fonte, mas analisa, no texto, características referentes aos universais. Nesse sentido, denotamos que o *Tratado das Intelecções* discorre, em alguns pontos, a respeito dos universais, mas esse não é o objeto de estudo de Abelardo na obra e, sim, as intelecções e sua ordenação.

A respeito da relação com a temática dos universais em Abelardo, consideramos a *Lógica para Principiantes* a principal obra que fundamenta este trabalho, haja vista que é por meio dela que analisamos a crítica realizada por Abelardo a seu mestre Guilherme de Champeaux, bem como a descrição da compreensão de Abelardo acerca do universal e das intelecções formadas por esses conceitos.

Utilizamos, dessa maneira, o *Tratado das Intelecções* como base para a compreensão do aprofundamento do conceito de intelecção, isso porque o *Tratado* é uma obra posterior à *Lógica para Principiantes*.

João Pedro da Luz Neto, por sua vez, defendeu a dissertação intitulada *Abelardo e os singulares: a resposta do palatino à querela dos universais em sua obra *Logica Ingredientibus**, em 2019. Nosso trabalho assemelha-se ao de Luz Neto (2019) naquilo que tange ao emprego de uma das fontes que guiam nosso estudo, a *Lógica para Principiantes*. Ambos os trabalhos procuram estudar a obra, mas este estudo está pautado em objetivos diferentes.

Luz Neto (2019) estudou a obra a fim de apresentar a resposta formulada por Abelardo a respeito dos universais tendo por base a obra de Porfírio, *Isagoge* (Introdução as Categorias de Aristóteles). Em nosso trabalho, expomos as respostas apresentadas por Abelardo em sua *Lógica para Principiantes*, no entanto, nosso objetivo, ao estudar essa obra, é compreender as intelecções que os universais formam.

Tendo exposto a tese e as dissertações que tratam a respeito dos universais e das intelecções em Pedro Abelardo, é oportuno salientar que essas pesquisas foram constituídas sob o prisma da filosofia, e que nossas formulações e reflexões constroem-se tendo por base a história da educação e, em face disso, efetivamos a análise das fontes *Lógica para Principiantes* e *Tratados das Intelecções*, por meio de uma visão da História e da Educação.

Assim, ao empregarmos essas fontes e a *História das Minhas Calamidades*, procuramos localizar Abelardo em seu tempo e espaço, além de entender que as formulações realizadas pelo mestre palatino com relação aos universais e as intelecções exemplificavam o desenvolvimento material que fora observado durante o século XII.

Esse desenvolvimento possibilitou o surgimento de ideias como as que foram apresentadas por Abelardo ao longo de suas obras. Diante disso e por meio das fontes estudadas, é possível compreender, pelo menos em certa medida, de que maneira um professor de lógica desempenhava seu ofício, buscando também entender a relevância do papel do desenvolvimento da questão dos universais na História da Educação da Idade Média.

Pedro Abelardo atuou como mestre sob o reinado de Luís VI, entre os anos de 1108 e 1137, e de Luís VII, que governou de 1137 a 1180 (VERGER, 2001). Ainda segundo Verger (2001), Abelardo teria vivido durante pouco tempo no reinado de Luís VII, pois faleceu em 1142, tendo ensinado em Paris até o ano de 1139.

A fim de apresentar o percurso formativo de Abelardo, discorreremos a respeito de dois mestres de Abelardo, Roscelino de Compiègne (1050?-1125?) e Guilherme de Champeaux (1070?-1122) e de que maneira ambos influenciaram o desenvolvimento de Abelardo como dialético, bem como a ‘interferência’ que tiveram nos processos de condenação por heresia de Abelardo.

Abelardo nasceu em Palatium, perto de Nantes, na Bretanha (PEDRO ABELARDO, 1988; 2015), e faleceu em Cluny, no dia 21 de abril de 1142 (PEREIRA FILHO, 2013). Os pais de Abelardo chamavam-se Lúcia e Berengário e nosso autor compunha a nobreza<sup>1</sup> do período (ESTÊVÃO, 2015).

Por fazer parte desse grupo, o mestre palatino poderia ter se tornado cavaleiro. No entanto, seu pai preocupava-se com a formação de seus filhos e, por isso, buscou que, principalmente<sup>2</sup> Abelardo, seu filho mais velho, estudasse. Esse momento de formação de Abelardo é descrito por ele na *História das minhas calamidades*:

---

<sup>1</sup> Berengário era um cavaleiro, portanto, Abelardo fazia parte “[...] da pequena nobreza que se expande na Idade Média Central” (PEREIRA FILHO, 2013, p. 08).

<sup>2</sup> De acordo com Estêvão (2015), Abelardo tinha mais dois irmãos e uma irmã, Dagoberto, Raul e Denise.

Na verdade, por um lado, quanto mais ampla e facilmente eu progredia no estudo das letras, mais ardentemente eu me aplicava a elas. Por outro lado, fui muito seduzido pela paixão delas, que a honra da glória militar com a herança, bem como as prerrogativas de primogênito, abandonei aos meus irmãos. Eu rejeitei inteiramente a corte de Marte, a fim de ser educado no regaço de Minerva. E porque eu preferi a armadura da argumentação dialética a todas as lições de filosofia, eu mudei as outras armas contra as suas e aos troféus dos conflitos militares eu preferi as controvérsias (PEDRO ABELARDO, 2015, HC, I, § 29-40, tradução nossa)<sup>3</sup>.

As palavras de Abelardo permitem-nos compreender que, por meio do estudo da lógica, ele havia trocado as lições pelos embates dialéticos, que o fariam ser reconhecido pela historiografia como cavaleiro da dialética. Nesse sentido, o percurso de formação do autor contou com a presença de professores como Roscelino de Compiègn, Guilherme de Champeaux e Anselmo de Laon (1050-1117?).

A defesa de um posicionamento dialético a respeito das questões sagradas fez com que Abelardo fosse condenado em concílios como o de Sens, que ocorreu no ano de 1141. Pode-se afirmar que a condenação de Abelardo nesse concílio se deu graças a Bernardo de Claraval (1090-1153), que foi ordenado por Guilherme de Champeaux.

Discorreremos a respeito da proximidade de Guilherme de Champeaux e Bernardo de Claraval na segunda sessão deste trabalho, pois acreditamos ser relevante apresentar o embate entre Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo, uma vez que, para nós, tanto a condenação no Concílio de Soisson quanto a no de Sens, tinham, dentre outros fatores, relação com o caráter dialético de Abelardo, seja por sua forma de colocar-se nas discussões, seja porque o mestre palatino analisava a sagrada escritura e a filosofia por meio da dialética.

Assim, entende-se que a discussão relacionada aos universais, da forma como foi apresentada por Pedro Abelardo, trazia consigo características

---

<sup>3</sup> Ego verò quantò ampliùs & faciliùs in studio literarum profeci, tantò ardentius eis inhæsi, & in tanto earum amore illectus [[allectus]] sum, vt militaris gloriæ pompam cum hæreditate & prærogatiua primogenitorum meorum fratribus derelinquens, Martis Curia penitus Abdicarem vt Mineruæ grêmio educarer. Et quoniam Dialecticarum rationum armaturam [[armarium]] omnibus Philosophiæ documentis prætuli, his armis alia commutavi, & trophæis bellorum conflictus prætuli disputationum (PETRI ABAELARDI, HC, I, § 29-40).

relacionadas à dialética ensinada e estudada nas escolas em que o mestre palatino atuou.

Dessa forma, a tradução da *Lógica para Principiantes* utilizada no desenvolvimento deste trabalho foi realizada por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Com isso, e de acordo com a divisão proposta pelo tradutor, compreendemos que a discussão relacionada às intelecções está na terceira parte da obra, na qual se considerou que Abelardo explicitou a solução por ele descrita ao problema dos universais.

Na introdução da *Lógica para Principiantes*, Nascimento (2005) divide a obra em três partes. Na primeira, Abelardo ocupou-se em fazer ponderações a respeito da Lógica e da Filosofia; na segunda, há um comentário a respeito da *Isagoge* de Porfírio (232/3-304) e a terceira diz respeito à elaboração das respostas para as perguntas feitas e não respondidas, nessa mesma obra, a respeito do gênero e da espécie (universais).

A discussão a respeito da intelecção na *Lógica para Principiantes* encontra-se, de acordo com a divisão apresentada, na terceira parte, e está relacionada à definição que Abelardo atribui ao universal. Essa definição remonta a Aristóteles, segundo o qual universal é “[...] aquilo que é naturalmente apto para ser predicado de muitos [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 53).

Perante esse entendimento do universal, Abelardo constitui uma argumentação a respeito de saber se era possível atribuir universalidade às palavras e às coisas, pois tanto Aristóteles, quanto Porfírio consideravam o universal como coisa e palavra. Diante disso, há a constituição da refutação empreendida por Abelardo a respeito do posicionamento de Guilherme de Champeaux (1070 - 1121) na observância de atribuir universalidade às coisas.

É relevante afirmar que o nome de Guilherme de Champeaux não é citado por Abelardo na *Lógica para Principiantes*, mas, sim, em sua carta autobiográfica, *História das minhas calamidades*, na qual é possível visualizar, do ponto de vista de Abelardo, a disputa empreendida entre ele e Guilherme de Champeaux que, diferente de Abelardo, apresentava uma posição realista sobre o sentido de universais. Dessa maneira, empregamos, neste trabalho, além da *Lógica para Principiantes* e do *Tratado das Intelecções*, a *História das minhas calamidades*, pois, por meio dela, é possível conhecer o embate realizado por Abelardo, não

apenas com Guilherme de Champeaux, mas com outros de seus mestres, como Anselmo de Laon (1050-1117).

Ao analisar a *História das minhas calamidades*, é possível afirmar que, quando Abelardo utiliza o termo 'alguns' em razão de discutir o universal enquanto coisa na *Lógica para Principiantes*, ele estaria se referindo a Guilherme de Champeaux. Dessa maneira, e após finalizar a sua crítica ao posicionamento de seu mestre, Abelardo conclui que só é possível atribuir universalidade às palavras (PEDRO ABELARDO, 2005). São, portanto, os nomes apelativos (comuns) e os nomes próprios atribuídos pelos gramáticos. Os universais e singulares por sua vez são concebidos pelos dialéticos (PEDRO ABELARDO, 2005). Essa característica percebida por Abelardo permite-nos entender as características próprias da Gramática e da Dialética, assim como a inter-relação existente entre essas duas disciplinas.

Neste trabalho, retomamos as definições dessas disciplinas componentes do *trivium* junto à retórica. Isso se faz necessário em face de o *trivium* ser a base de estudo do período em que Abelardo atuou como aluno e professor. Dessa forma, a dialética pode ser entendida como sinônimo de lógica e, assim, pode ser definida como arte do pensamento, no que se refere à organização do raciocínio (JOSEPH, 2008).

A gramática, em contrapartida, pode ser entendida como arte de criar e conciliar símbolos (JOSEPH, 2008) e está relacionada às palavras, bem como à atividade de leitura e escrita. Isso nos permite entender porque Abelardo apresenta os universais em sua acepção como conceitos, ampliando a compreensão da discussão e atribuindo aos nomes sua característica própria, que é o significar.

Assim, percebe-se que o entendimento de universais apresentado por Abelardo está vinculado à linguagem (DIEBE, 2018) que, dentre outras coisas, é formada também por palavras. No caso deste estudo, cabe entender a relação existente entre as palavras universais e as coisas que elas denominam. A esse respeito, Abelardo afirma:

Ora, uma vez que foi mostrado o que se passa na definição do universal por força da expressão inicial "*aquele que*", consideremos cuidadosamente as duas outras expressões que

seguem, isto é, “ser predicado” e “de muitos”. “Ser predicado” é poder ser verdadeiramente ligado a algo em virtude da enunciação do verbo substantivo no presente, como “homem” pode ser verdadeiramente ligado a diversos [...] No entanto, a expressão “*de muitos*” considera os nomes no que se refere à diversidade do que é nomeado (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 67-68, grifos do autor).

Para os gramáticos existiria, segundo Pedro Abelardo, uma ligação de construção, que é diferente das características predicativas consideradas pelos dialéticos, sendo o predicado a base para que se compreenda o universal. Desse modo, a chamada ligação de predicação por Abelardo está relacionada à própria essência das coisas e aquilo que elas são.

Diante disso, Abelardo buscou entender de que maneira as palavras universais formariam ou não intelecções. Em um primeiro momento, Abelardo considera, pautado em Boécio (480-524), que uma intelecção se dá por meio de algo referente a uma determinada coisa observada ou não, tendo em vista que a intelecção advém daquilo a que faz referência. Por causa disso, Abelardo supõe que os universais não teriam significação. Com isso, se a intelecção ocorre por causa de algo determinado (singular), como seria possível admitir intelecção dos universais e, a partir disso, atribuir a esses conceitos significado?

Diante disso, Abelardo busca entender “[...] a concepção da intelecção da semelhança comum das coisas [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 72). Essa averiguação está relacionada à causa comum que faz com que um nome universal seja empregado. Abelardo compreende, assim, que a causa comum é a noção de estado de homem, ou mesmo aquilo que algo é.

Assim, também podemos chamar de estado de homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, das quais aquele que lhes impôs a denominação concebeu a semelhança comum. (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 73).

É a partir dessas ponderações a respeito do estado como causa comum da denominação do universal que Abelardo principia o estudo das intelecções, tendo como ponto de partida entender quais são as intelecções firmadas pelas palavras universais.

Nessa direção, na *Lógica para Principiantes* a inteligência é definida como “[...] uma certa ação da alma, pela qual é chamada de inteligente e a forma para a qual se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si quando quer e como quer [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 75). Compreendemos, dessa maneira, que a inteligência é uma atividade da alma, a parte que a torna capaz de abstrair, assim, torna-se parte importante dos processos mentais que, dentre outras coisas, elaboram atividades como a imaginação.

No *Tratado das Inteligências*, Abelardo aprofunda a discussão a respeito de como os universais seriam compreendidos por meio das inteligências, nos parágrafos 70 e 71, onde fica explicitado que essas inteligências se dariam por abstração e, se constituiriam por meio de abstração ao perceberem determinada coisa de maneira diversa de como de fato é. Assim, Abelardo entende por abstração as inteligências que não se prendem à matéria, natureza ou mesmo forma a que pertencem (PEDRO ABELARDO, 1994).

Nesse sentido, atentam-se para certa natureza ou forma, refletindo a respeito de uma natureza indeterminada, segundo a qual não discerne o indivíduo (que também podemos entender como o singular). Em relação a essa percepção do indivíduo, podemos entender que, a partir do século XII, passaram a observar a si mesmas de forma diferenciada, especialmente pelas mudanças que estavam em voga no próprio ordenamento social.

Se pensarmos o universal homem e a proposição de que é preciso considerar o singular (indivíduo) a fim de compreender o universal, poderemos depreender que Abelardo, como mestre, estava descrevendo, por meio de seu posicionamento, a transformação do comportamento e, por conseguinte, da ação das pessoas nos nascentes espaços de urbanidade.

Isso ocorre porque cabe ao mestre teorizar e entender a sociedade na qual está inserido uma vez que escreve e constrói o saber tendo por premissa o entendimento do tempo histórico ao qual pertence. Sendo Abelardo um homem de seu tempo, compreende-se por que buscou aprimorar a percepção de universal até então defendida.

Depreendemos que o debate realizado por Abelardo em torno dos universais e as inteligências formadas por eles relaciona-se a uma tentativa de

compreensão de como apreendemos conceitos como os universais. Nesse sentido, é possível afirmar que o mestre palatino se preocupou em buscar, de certa forma, como se efetiva o processo de aprendizagem no intelecto. Assim, de que maneira a discussão dos universais pode ser entendida com relação às mudanças observadas no início do século XII em Paris? Como esse debate influenciou a educação realizada nas escolas de Paris do período de Pedro Abelardo e, por consequência, o ensino?

Como já fora apresentado, partimos da premissa de que Abelardo constituiu sua compreensão dos universais por meio da linguagem (DIEBE, 2018) e que esse entendimento só pode ser considerado se tomarmos esse professor como um personagem de seu tempo. É por causa dessa percepção que observamos a construção deste trabalho sob o prisma da História da Educação.

A afirmação que o desenvolvimento realizado por Abelardo a respeito da questão dos universais acontece em face do período no qual o mestre esteve inserido, ocorre porque o século XII é um período marcado por mudanças na organização da sociedade, mudanças gerais que atingiam as condições econômicas, sociais, políticas e culturais.

A História Social é a base para a constituição de nossas análises, a fim de considerar Abelardo e suas proposições como parte de uma totalidade histórica que compunha o meio segundo o qual esse personagem esteve inserido. As formulações de autores como Marc Bloch (1886-1944), em sua obra *Apologia da História*, e Fernand Braudel (1902-1985), em *Escritos sobre a História*, amparam metodologicamente a construção deste trabalho.

A obra de Bloch (2001) permite-nos compreender que o objeto de estudo da História é o homem no tempo e, portanto, a maneira pela qual a sociedade se forma, de acordo com a ação do homem, que se delinea por meio do fazer histórico.

Dessa forma, a escolha da obra de Braudel (2014) deu-se em face do entendimento de que a análise de nosso objeto de estudo se desenvolve a partir da História, sob uma perspectiva de longa duração, tendo em vista a construção de uma análise que considere diferentes mudanças ocorridas ao longo do tempo, em diferentes períodos da História.

Partimos da premissa de que o desenvolvimento das escolas urbanas em Paris, no início do século XII, e da ação dialética de mestres como Pedro Abelardo ocorreram em consonância com as mudanças que estavam em curso desde períodos precedentes. Essa característica possibilita apontar a relevância da longa duração como forma de perceber a própria História e, isso não significa que o historiador não possa escrever uma História que leve em consideração a curta duração, entretanto, se estiver preso à análise de determinado evento no momento em que ocorre, talvez não se busque entender o ‘caminho’ que levou à eclosão de determinado acontecimento.

É assim, por meio da longa duração, que se torna possível a compreensão de manutenções de hábitos e organizações, por exemplo, bem como as transformações relacionadas a esses aspectos, o que possibilita um aprofundamento, no que Braudel (2014, p. 52) chamou de “[...] continuidades, mil rupturas e agitações renovavam o aspecto do mundo”.

Barros (2004) entende que, por meio da História Social, é possível compreender os processos, a fim de não estudar fatos políticos, econômicos, educacionais e sociais dissociados, mas, sim, perceber que essas características se influenciam de alguma maneira. Isso significa que ao empregar a História Social como aporte teórico-metodológico possibilita delimitar seu objeto de pesquisa e o período no qual se insere, levando em consideração características como as acima elencadas, tendo em vista também buscar, se possível, de que maneira determinado objeto de estudo influenciou mudanças em um grupo social, por exemplo.

É o caso de Abelardo, que compunha um grupo social (o dos mestres das escolas urbanas), em uma época delimitada e que expressava mudanças na forma de pensar da sociedade da qual ele fazia parte. Nesse sentido, é preciso delimitar a concepção de ‘intelectual’ empregada neste trabalho.

A esse respeito, temos como base a obra de Jacques Le Goff *Os Intelectuais na Idade Média*, com a qual concordamos mediante a afirmação de que o ‘intelectual’ medieval foi observado junto do desenvolvimento das cidades. Isso aconteceu em face da organização do trabalho como marca para a especificação das funções laborais que as pessoas exerciam. No caso deste

estudo, o 'intelectual' é aquele que, a partir do século XII, havia passado a se ocupar única e exclusivamente do ensino e do estudo (LE GOFF, 2006).

Isso não significa que, em outros momentos da Idade Média, não existiam professores, no entanto, esses mestres se ocupavam de outras tarefas além daquelas relacionadas ao estudo e, em sua maioria, esses personagens tinham também outras funções e afazeres.

O trabalho do espírito era apenas uma de suas atividades. Não era um fim em si, mas ajustado ao resto de sua vida, voltado para a regra no sentido de Deus. Ao acaso de sua existência monástica, eles podiam assumir momentaneamente a figura de professores, de eruditos, de escritores. Aspecto fugaz, sempre secundário de sua personalidade. Mesmo os que anunciam o intelectual dos séculos futuros, não o são ainda eles próprios. Um Alcuíno é em primeiro lugar um alto funcionário, ministro da Cultura de Carlos Magno (LE GOFF, 2006, p. 29-30)

Dessa forma, reforçamos a ideia de que a ação de mestres como Abelardo foi também resultado das mudanças que ocorreram no período histórico em que estava inserido. Por isso e, para entender as características relacionadas às escolas e ao grupo social no qual Abelardo estava inserido, utilizamos as obras de Verger (1999; 2001), Nunes (1974), Rábanos (2000) e Le Goff (2006).

Marc Bloch, Fernand Braudel e Jacques Le Goff foram responsáveis, em diferentes momentos, pela revista *Annales d'histoire économique et sociale*, que foi publicada pela primeira vez no dia 15 de janeiro de 1929 e, aos poucos, encaminhou-se para o desenvolvimento de uma escola historiográfica, que contribuiria para a produção de uma História problematizante<sup>4</sup>, que se constituiria sob uma perspectiva de interdisciplinaridade (BURKE, 2010). E isso se dá em face as críticas realizadas pelos fundadores da revista, Marc Bloch e Lucien Febvre (1878-1956) à forma pela qual a historiografia foi produzida até o momento da criação da revista. Com isso, quando afirmamos que a interdisciplinaridade marcaria a produção realizada pelos *Annales* é em referência à necessidade observada por Bloch e Febvre de constituir uma História que levasse em consideração outras disciplinas como Geografia, Economia, Filosofia e Sociologia.

---

<sup>4</sup> Entendemos por História problematizante aquela que se constitui e se justifica a partir dos problemas do tempo presente.

Como o objeto de estudo da História é o homem no tempo (BLOCH, 2001), a ação de Pedro Abelardo, nesse sentido, deve ser compreendida em meio ao princípio de totalidade, tendo em vista que a História é mais bem compreendida se observarmos o todo para entender as partes, e que as características que formam a sociedade devem ser analisadas enquanto teias que se interligam. Ao perceber essas características, foi possível inserir Abelardo e o debate relacionado aos universais como parte integrante das mudanças sociais que haviam se configurado no início do século XII.

As escolas urbanas nas quais Abelardo lecionou foram reflexos dessas mudanças. O desenvolvimento do pensar, pautado no *trivium*, ganhou contornos marcados pelo desenvolvimento da dialética ou lógica, disciplinas que destacaram Abelardo naquilo que concernia ao desenvolvimento de asserções com validade lógica, colocando na escrita e nos debates a necessidade da construção de argumentos com significado<sup>5</sup>.

No período de atividade de Abelardo como professor, os percalços da Reforma Gregoriana<sup>6</sup> já haviam se delineado. Percebemos, nesse sentido, que havia, por parte da Igreja, a necessidade de se afirmar perante uma sociedade que estava se modificando, a fim de legitimar, em princípio, seu papel e poder enquanto instituição, naquele período.

Dessa maneira, o desenvolvimento que se poderia chamar teoria nominalista, coloca-se como uma das características, mesmo que de maneira implícita, à necessidade que os homens, desde os fins do século XI, apresentavam de explicar racionalmente a própria crença. O primeiro professor de Abelardo (1079-1142), Roscelino (1050?-1125?), exemplifica essa forma de observar o universal e a necessidade da compreensão racional da fé, que foi aprimorada em espaços urbanos como Paris, local no qual Abelardo desenvolveu sua ação enquanto professor.

Há, nesse sentido, uma inter-relação entre o desenvolvimento da mentalidade, da materialidade e da maneira segundo a qual os homens passaram

---

<sup>5</sup> Enquanto conceito, significado está relacionado a “[...] compreensão das palavras e expressões linguísticas” (JAPIASSU; MARCONDES, 2001, p. 174). A noção de significado, também era importante para lógicos como Abelardo, porque para constituir uma proposição verdadeira, seria preciso analisar termos e a partir disso, precisar o seu significado (CELLA, 1995).

<sup>6</sup> A Reforma Gregoriana teve início no ano de 1075, com a promulgação da *Dictatus Papae*, pelo Papa Gregório VII.

a observar-se e a agir no mundo. É possível constituir este trabalho sob o prisma da História da Educação, uma vez que este estudo pressupõe a observação do desenvolvimento educacional de um dado período, no caso, o início do século XII, tendo em Abelardo e em sua ação enquanto professor caminhos para o desenvolvimento da dialética e, conseqüentemente, da maneira segundo a qual os estudos eram desenvolvidos e as interpretações realizadas.

Mesmo que a compreensão da discussão dos universais e as intelecções que esses conceitos formam estejam relacionadas ao âmbito do conhecimento filosófico, entendemos que os desdobramentos dessa discussão podem ser mais bem compreendidos ao considerar o percurso histórico mediante o qual a discussão se desenvolveu.

Dessa forma, o desenvolvimento material concorreu, em grande medida, para o desenvolvimento mental. Temos em Abelardo e em sua característica enquanto dialético o exemplo dessa afirmação de que a materialidade e a mentalidade se relacionam, percebendo, assim, o mestre palatino como partícipe das transformações percebidas em sua época.

Esta dissertação está organizada em quatro seções e conclusões. A primeira seção é a introdução. Na segunda seção, discutimos a *História das minhas calamidades*, carta autobiográfica escrita por Abelardo, a fim de apresentarmos o princípio da discussão entre Guilherme de Champeaux e Pedro Abelardo a respeito das posições defendidas por ambos com relação à questão dos universais. Por meio dessa fonte, também é possível conhecer um pouco a respeito das características de um estudante e das escolas nas quais Abelardo atuou. Também, para situarmos Abelardo e seu pensamento como 'resultado' das transformações sociais que estavam em voga no início do século XII, buscaremos estudar também características referentes ao desenvolvimento citadino.

Ao longo da terceira seção, pretendemos analisar a *Lógica para Principiantes*, mais precisamente, a terceira parte que a compõe, a fim de compreendermos a maneira segundo a qual Abelardo apresenta a intelecção do universal nessa fonte, buscando elucidar a forma como o intelecto abstrai conceitos universais. Nesse sentido, a linguagem também ganha contornos relevantes para o desenvolvimento da análise de Abelardo a respeito do entendimento do universal, enquanto palavras.

Na quarta seção, refletiremos sobre o conceito de *intelecção* em Abelardo, apresentado primeiramente na *Lógica para Principiantes* e depois no *Tratado das Intelecções*. A *intelecção* é uma atividade que se realiza na alma, dessa maneira e a fim de aprofundarmos a compreensão em relação à aprendizagem dos universais na mente, realizamos a análise dessas obras, tendo em vista a construção de um conhecimento relacionado à compreensão de como se efetiva o processo de aprendizagem em nosso intelecto.

## 2. PEDRO ABELARDO E A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XII

Ao longo desta segunda seção, discorreremos acerca das escolas urbanas situadas em Paris e em seu entorno, pois foi nessa região que Pedro Abelardo desenvolveu sua atividade de ensino. É nessas escolas que se observa a disputa travada entre ele e seu mestre, Guilherme de Champeaux, a respeito dos universais, que são o principal tema tratado por Pedro Abelardo em uma das fontes de nosso estudo, *a Lógica para Principiantes*. Nesse sentido, o movimento de revitalização das cidades, verificado ao longo do século XII, tem como uma de suas características o desenvolvimento das escolas urbanas nas quais Pedro Abelardo atuou.

### 2.1 A HISTÓRIA DAS MINHAS CALAMIDADES E O ENSINO EM PARIS NO INÍCIO SÉCULO XII

O período vivido por Pedro Abelardo (1079-1142) foi marcado por mudanças no âmbito social, educacional, religioso e econômico. Esse mestre medieval, autor de obras como *História das minhas calamidades*, *Lógica para Principiantes*, *Sim e Não* e *Tratado das Intelecções*, pode ser observado como exemplo do habitante da cidade que se desenvolveu no início do século XII. Essa delimitação temporal é relevante, pois o autor que apresentamos viveu entre o final do XI e primeira metade do século XII.

Dessa forma, é pertinente apresentar dados a respeito da carta autobiográfica escrita por Pedro Abelardo – *História das minhas calamidades*<sup>7</sup>. Por meio dessa carta, podemos depreender, em certa medida, como se efetivava o momento de estudo realizado por um estudante e um professor na ‘Francia’ do início do século XII.

---

<sup>7</sup> A *História das minhas calamidades* foi escrita provavelmente entre os anos de 1131 e 1132 (PEREIRA FILHO, 2013).

Nessa obra, é possível conhecer os relatos conflituosos da vida de Abelardo, suas condenações por heresia, seu embate com Guilherme de Champeux e Bernardo de Claraval, assim como entender, sob certos aspectos, o meio social no qual Abelardo esteve inserido.

O exame da *História das minhas calamidades* permitiu observar a descrição do embate de Abelardo contra a teoria realista<sup>8</sup> ensinada por Guilherme de Champeaux, um de seus professores.

Dessa forma, é preciso levar em conta que a formação inicial de Abelardo se deu com Roscelino. Estêvão (2015, p. 157) afirma que Roscelino foi o “[...] introdutor do “nominalismo” na filosofia medieval”. Primeiro professor de Abelardo, Roscelino teve suas teses nominalistas confrontadas por Anselmo de Canterbury (1033-1109).

No ano de 1098, o tratado *De incarnatione verbi* foi escrito por Anselmo de Canterbury com o objetivo de responder a Roscelino a respeito de seu triteísta<sup>9</sup>. Esse tratado foi endereçado ao papa Urbano II, no qual há a observância do princípio de “[...] que não se deveria questionar e disputar sobre a verdade da Igreja Católica” (BATISTA, 2016, p. 28).

A discussão em torno dos universais trazia, em sua base, consequências “[...] teológicas e teológico-políticas imediatas” (ESTÊVÃO, 2015, p. 09). Anselmo de Canterbury contrariou os nominalistas afirmando que se os defensores dessa corrente não eram capazes de entender que muitos homens podem ser observados unicamente na espécie Homem, eles (os nominalistas) não entenderiam o dogma da trindade, no qual “[...] as três pessoas divinas são um só Deus [...]” (ESTÊVÃO, 2015, p. 09).

Um dos maiores problemas da *Teologia do Sumo Bem* se encontra no fato de que Abelardo escreveu um tratado retomando questões que já haviam sido tratadas por Anselmo de Canterbury. Essas questões foram motivo da condenação de Roscelino por heresia, e Abelardo foi condenado pelo mesmo motivo e no mesmo lugar.

---

<sup>8</sup> Teoria realista foi aquela que atribuía realidade aos universais.

<sup>9</sup> O triteísmo que Anselmo de Canterbury acusou Roscelino de defender, estava ligado a interpretação nominalista que o primeiro professor de Abelardo desenvolvera. Abbagnano (2007, p. 976), explica o triteísmo como “[...] heresia trinitária que consiste em admitir três substâncias divinas relativamente independentes.

No final do século XI, a Bíblia passou a ser estudada de forma mais profícua com o auxílio da dialética<sup>10</sup> (VERGER, 1990; PEREIRA FILHO, 2013), assim, a afirmação de que a dialética passou a ser empregada para realizar uma análise mais aprofundada da Bíblia não significa que essa disciplina não era utilizada, mas, sim, que, por causa das transformações sociais do período, passou a ser necessário construir uma observação racional, e que concedesse às discussões teológicas um caráter lógico. A esse respeito, Anselmo de Canterbury foi pioneiro na aplicação da dialética para fins de desenvolvimento de uma análise lógica de livros como a Bíblia (VERGER, 1990).

Temos, aqui, Roscelino e Abelardo como exemplos de dialéticos. Monges como Bernardo de Claraval não receberam muito bem essa forma de análise e compreensão da sagrada escritura, pelo fato de parecer que mestres como Roscelino e Abelardo estariam enfatizando a razão em face de compreender a fé e, por sua vez, a sagrada escritura. Percebe-se que, dessa forma, a corrente nominalista enriqueceu o debate acerca da questão dos universais.

As discussões referentes aos universais concorreram, assim, para os embates entre dialéticos e gramáticos em suas formulações e estudos. Pereira Filho (2013) propala que a correlação estabelecida pelas discussões entre os gramáticos e dialéticos a respeito de textos sagrados e seculares só ocorreu entre século XI e XII, em face de uma percepção diferenciada do mundo, por filósofos como Abelardo.

Com isso, Pereira Filho (2013, p. 29) observa que o “[...] problema dos universais se relaciona ao problema do conhecimento da natureza como um todo, como um universo”. Os debates travados pelos intelectuais desse período, mais especificamente do século XII, em torno dessa temática, estariam relacionados a essa nova maneira de observar e explicar o mundo e os homens.

Esse foi um momento marcado pela influência da Reforma da Igreja<sup>11</sup>, dessa maneira, a partir do nominalismo apresentado por Roscelino e,

---

<sup>11</sup> No período em que Abelardo viveu, a Reforma da Igreja também significava trazer “[...] à tona o problema da autoridade eclesiástica e da organização do sistema jurídico canônico [...]” (BATISTA, 2016), além disso, durante os concílios realizados no início do século XII, houve também a discussão a respeito de “[...] controvérsias doutrinárias” (RUST, 2011, p. 321). Os concílios nos quais Abelardo foi condenado não ocorreram apenas para julgar suas obras, mas também para discutir questões relacionadas ao encerramento da venda de cargos eclesiásticos na região de Soissons (BATISTA, 2016).

posteriormente, desenvolvido por Abelardo, teremos a presença do que seria a concepção de uma percepção de mundo que estaria acompanhada de uma visão laica.

O principiar do desenvolvimento de uma visão laica não se opunha à manutenção de uma tradição monástica, observada e desenvolvida ao longo de toda a Idade Média até o início do século XII. Essa tradição fora defendida por monges como Bernardo de Claraval, que, como observado, fazia frente a Abelardo e à sua forma de empregar a dialética mediante temas sagrados. Tal diferença caracterizou o mestre que surgiu com as cidades.

Não pretendemos, neste trabalho, alongarmo-nos a respeito do conflito entre Claraval e Abelardo. Trouxemos esta discussão à tona a fim de compreender o grupo de indivíduos que cercavam Abelardo e que, por sua vez, influenciaram, de uma forma ou de outra, sejam as condenações de Abelardo, seja seu posicionamento perante a questão dos universais. Dessa forma e pelo fato de Bernardo ser próximo de Guilherme de Champeaux, supomos a influência deste em relação à forma como Bernardo tratou as opiniões relacionadas a Abelardo.

A convivência com mestres como Guilherme de Champeaux influenciou aspectos relativos às condenações de Abelardo como herege, bem como a refutação descrita por Bernardo de Claraval para o Papa. Diante disso, é relevante afirmar que Bernardo de Claraval fora ordenado abade por Guilherme de Champeaux e era também amigo e discípulo do mestre de Abelardo (BATISTA, 2016; LUZ NETO, 2019).

No entanto, antes de tratar da condenação de Abelardo no Concílio de Sens, no ano de 1141, é preciso discorrer a respeito do momento em que este se tornou aluno de Guilherme de Champeaux. Depois de perambular por alguns lugares a fim de aprender dialética, Abelardo chegou a Paris em torno do ano 1100 (BATISTA, 2016). Ali teve aulas com Guilherme de Champeaux<sup>12</sup>.

Finalmente eu cheguei a Paris, onde especialmente aquela disciplina já tinha se acostumado a florescer, junto ao meu preceptor chamado Guilherme de Champeaux, que então,

---

<sup>12</sup> Foi Guilherme de Champeaux quem fundou a abadia de São Victor em Paris (BATISTA, 2016).

naquele estudo – por fato e reputação – era o melhor [...] (PEDRO ABELARDO, HC, II, I, §44-48, tradução nossa)<sup>13</sup>.

Percebe-se, pelo texto de Abelardo, que Guilherme de Champeaux era versado na arte da dialética, o que explica o motivo de Abelardo tê-lo procurado para receber aulas dessa disciplina. Assim, Abelardo continua sua explanação a respeito desse momento, afirmando que permaneceu algum tempo tendo aulas com este professor, mas logo o discípulo começou a inquietar Guilherme de Champeaux, afirmando conseguir ser muitas vezes superior ao mestre nos debates.

Com quem por um curto período de tempo eu permaneci. Primeiro fui aceito por ele, mais tarde, com mais autoridade, rejeitei nomeadamente vários argumentos dele. Me comprometi a refutar e argumentar contra ele, muitas vezes eu o teria agredido, então, não era raro que eu seria visto como superior em debate (PEDRO ABELARDO, HC, II, I, §49-56, tradução nossa)<sup>14</sup>.

Essa característica argumentativa estava presente nas aulas do período de Abelardo, nas quais o ensino era baseado no confronto de concepções. É a partir dessa ‘superioridade’ descrita por Abelardo que se iniciaram suas calamidades, haja vista sua pouca idade e ‘imaturidade’ em relação aos conhecimentos pelos quais discutia.

Durante esse período, Abelardo desejava organizar uma escola. A princípio, isso se deu em Melun e Abelardo admite que Guilherme de Champeaux procurou prejudicá-lo, a fim de que não conseguisse realizar esse desejo. No entanto, Abelardo contava com o apoio de um arquiidiacono, Étienne de Garlande<sup>15</sup> (1070?-1148?), que foi quem possivelmente conferiu a Abelardo o “[...] título de mestre” (PEREIRA FILHO, 2013, p. 08).

Ao observar o princípio da carreira de Abelardo como professor, é possível perceber que ele buscou apoio em pessoas que tinham influência, mas que, no

---

<sup>13</sup> “Pveni tandem Parisios, vbi iam maximè disciplina hæc florere consueuerat, ad Guillelmum scilicet Campellensem Præceptorem meum in hoc tunc magisterio re & famâ præcipuum [...]” (PETRI ABAELARDI, HC, II, I, §44-48).

<sup>14</sup> “[...] cum quo aliquantulum moratus, primò ei acceptus, postmodum grauissimus extiti, cùm nonnullas scilicet eius sententias refellere conarer, & ratiocinari contra eum sæpiùs aggrederer, & nonnumquam superior in disputando viderer” (PETRI ABAELARDI, HC, II, I, §49-56).

<sup>15</sup> Étienne de Garlande foi arquiidiacono de Paris.

caso de Étienne de Garlande, estava defrontando-se com personagens importantes do meio eclesiástico do período, como Guilherme de Champeaux.

É relevante afirmar que, no início do século XII, as escolas se apresentavam como nada mais que “[...] um professor e seus alunos” (ESTÊVÃO, 2015, p. 10), e eram escolas catedrais, nas quais era preciso a autorização (licença) do bispo para funcionar. Um mestre de escola deveria, com isso, construir ligações a fim de conseguir ter a licença e manter a escola que, no caso das escolas catedrais, eram escolas dirigidas pela Igreja.

Dessa maneira, Estêvão (2015) considera Guilherme de Champeaux como um homem politicamente relevante, o que fazia daqueles que se opunham a ele importantes também. Assim, Abelardo associou-se a alguns desses opositores de Guilherme de Champeaux e conseguiu dar aulas em Melun, cidade na qual se situava a residência de Luís VI (ESTÊVÃO, 2015).

Com o passar do tempo, Abelardo transferiu sua escola de Melun para Corbeil e essa mudança teria ocorrido entre os anos de 1102 e 1105. Durante esse período, Abelardo afirma que seu reconhecimento no ensino da dialética aumentou e que a ‘autoridade’ de Guilherme de Champeaux diminuiu.

No entanto, desde essa abertura [a introdução] de nossas escolas, meu nome começou a se espalhar tanto na arte da dialética que não só dos meus colegas de escola, mas também do próprio Mestre, a pequena reputação pouco a pouco se extinguiria. Quando isso foi feito, mais presumindo de mim mesmo do que nunca, para o castelo de Corbeil, que está mais perto da cidade de Paris, quanto mais cedo melhor, eu transferi nossas escolas, de modo que a partir daqui, você vê por que, **nossa importunidade poderia dar assaltos mais freqüentes de disputas** (PEDRO ABELARDO, HC, II, I, §82-91, grifo nosso, tradução nossa)<sup>16</sup>.

Na passagem, é possível perceber a característica de Abelardo como hábil dialético. Entende-se, com as palavras do autor, que ele buscou aproximar sua escola de Paris, por esta cidade ser, naquele período, um grande centro de

---

<sup>16</sup> “Ab hoc autem Scholarum nostrarum exordio [tyrocinio] ita in arte Dialectica nomen meum dilatarı coepit, vt non solùm condiscipulorum meorum, verumetiam ipsius Magistri fama contracta paulatim extingueretur. Hinc factum est, vt de me ampliùs ipse præsumens ad castrum Corbolij, quod Parisiacæ urbi vicinius est, quantocyus Scholas nostras transferrem: vt indè videlicet crebriores [frequētiore] disputationis assultus nostra daret importunitas [opportunitas]” (PETRI ABAELARDI, HC, II, I, §82-91).

estudos. Isso possibilitaria aumentar seu reconhecimento como professor e atrair mais alunos, tendo em vista a afirmação também da fama dos seus discípulos.

A escola de Corbeil passou a funcionar graças ao favorecimento do principal rival de Guilherme de Champeaux, Estêvão de Garlande (1070?-1148?), que era também proprietário de terras naquele período. Além disso, Estêvão de Garlande era “[...] o chanceler do rei e arqui-diácono de Paris” (ESTÊVÃO, 2015, p. 10)<sup>17</sup>.

Após esse episódio da mudança das escolas, Abelardo afirma que teria adoecido e retornado para sua terra natal em virtude disso. Passados alguns anos e com a saúde restabelecida, Abelardo retorna a Paris e, dessa vez, procura Guilherme de Champeaux a fim de estudar retórica (PEDRO ABELARDO, 1973).

Da primeira vez que dera aulas para Abelardo, Guilherme de Champeaux era arqui-diácono de Paris<sup>18</sup>; na segunda, Abelardo encontra um mestre que havia procurado a Ordem dos Clérigos Regulares<sup>19</sup>. Isso aconteceu, pois o mestre de Abelardo desejava conseguir uma posição superior nos graus eclesiásticos, o que de fato ocorreu. No momento desse reencontro, Guilherme de Champeaux havia se tornado bispo de Châlons.

Enquanto alguns anos se passaram, e há muito que havia me recuperado da doença, meu Preceptor, este Guilherme, Arqui-diácono de Paris, teve seu status anterior mudado, pois converteu-se a uma ordem do clero regular; nesta intenção [em sua mente], como alguns disseram, quanto mais religioso ele seria acreditado, a um grau mais elevado na Prelazia, ele seria promovido, como logo ocorreu: ele foi feito Bispo de Châlons (PEDRO ABELARDO, HC, II, I, §97-106 – tradução nossa)<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> “O clã familiar dos Garlande detinha todos os principais cargos da corte de Luís VI, o Gordo. Estêvão chega mesmo a acumular a chancelaria e o supremo posto militar de senescal – sem abrir mão de suas dignidades eclesiásticas. As crônicas da época dizem que, “neste tempo, dispunha do arbítrio no reino Franco”. Tanto é assim que os Garlande acreditam poder tornar essas prerrogativas hereditárias. A recusa real leva-os a pegar em armas. Muito possivelmente, imaginando as possibilidades de uma nova dinastia” (ESTÊVÃO, 2015, p. 10).

<sup>18</sup> Abelardo foi aluno de Guilherme de Champeaux pela primeira vez até o ano de 1102 (BATISTA, 2016).

<sup>19</sup> Os clérigos do período de Abelardo eram seculares ou regulares. Com isso, ocorria que atribuições relacionadas a um determinado ofício na Igreja, tornava-se incumbência dos clérigos. Esses mesmos clérigos eram tonsurados e investidos pelo hábito, não podiam contrair matrimônio e estudavam, cumprindo também o papel de professor (NUNES, 1967).

<sup>20</sup> Elapsis autem paucis annis, cùm ex infirmitate jamdudum convaluissem, Praeceptor meus ille Guillelmus Parisiensis Archidiaconus, habitu pristino commutato ad Regularium Clericorum ordinem se conuertit; ea, vt referebant, intentione [[mente]], vt quò religiosior crederetur, ad maiorem Prælationis gradum promoueretur, sicut proximo contigit, eo Catalaunensi Episcopo factò (PETRI ABAELARDI, HC, II, I, §97-106).

É relevante afirmar, considerando essa passagem que, mesmo tendo entrado para a vida monástica, Guilherme de Champeaux manteve-se em Paris, não se afastando da cidade e nem da aprendizagem da filosofia. É nesse segundo<sup>21</sup> encontro como aluno de Guilherme de Champeaux que Abelardo o refutará com relação ao seu realismo, pelo qual o mestre afirmava haver uma ‘comunidade dos universais’<sup>22</sup>.

Pode-se, então, a partir dessas considerações, entender que Guilherme de Champeaux tinha certa relevância no meio escolar de Paris do início do século XII. A refutação de Abelardo, no que diz respeito aos universais direcionada a seu mestre, fez com que este perdesse sua licença para ensinar lógica (GILSON, 2001; ESTÊVÃO, 2015).

Aquele que estava destinado a substituir Guilherme de Champeaux em sua cátedra renuncia a posição e a transmite a Abelardo que se torna mestre da escola de Paris. Entretanto, o embate entre Guilherme de Champeaux e Abelardo não findaria ali. Guilherme de Champeaux consegue, junto ao bispo de Paris, trocar o novo mestre da escola por um de seus favorecidos.

A partir de então, nosso ensino recebeu tanta força e crédito que aqueles que antes aderiram apaixonadamente à opinião do nosso Mestre e o máximo atormentou a nossa teoria, correram para nossas escolas; e mesmo quem tinha sucedido ao nosso Mestre nas Escolas, me ofereceu sua cadeira, para que ele se confiasse aos outros ao nosso ensinamento naquele lugar onde antes, este Mestre, seu e nosso, havia florescido. Portanto, alguns dias depois eu estava lá dirigindo o estudo da dialética. Quanta inveja começou a consumir e quanta dor arde dentro do nosso Mestre, não é fácil expressar. Não suportando a violência da desgraça sofrida o dia todo, ele furtivamente me atacou então, a fim de também me colocar de lado. E, como ele não tinha nada para se opor abertamente contra mim, ele tentou forçá-lo a sair das escolas acusado dos piores crimes, aquele que me concedeu sua cadeira, colocando no comando [para o escritório] [[estabelecendo]] algum outro rival meu (PEDRO ABELARDO, HC, II, I, §134-150, tradução nossa)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> O segundo momento, se deu por volta do ano de 1108, quando Abelardo voltou a ter aulas com Guilherme de Champeaux (BATISTA, 2016)

<sup>22</sup> A discussão travada por Guilherme de Champeaux e Pedro Abelardo será tratada com mais vagar na terceira sessão desse trabalho, no qual nos analisaremos a *Lógica para Principiantes*.

<sup>23</sup> “Hinc tantum roboris & auctoritatis nostra suscepit disciplina, vt ij, qui antea vehementiùs Magistro illi nostro adhærebant, & maximè mostram infestabant doctrinam, ad nostras convolarent Scholas; & ipse, qui in Scholis Parisiacæ Sedis Magistro nostro successerat, locum mihi suum

Por ter entrado para uma nova ordem religiosa, Guilherme de Champeaux não poderia ficar por um grande período em Paris, seria preciso que procurasse se afastar de uma cidade grande. Presumimos que, para tentar afastar-se da influência de Guilherme de Champeaux e de suas perseguições, Abelardo abre outra escola em Paris, mas fora da cidade. A escola foi criada no monte Santa Genoveva que estava sob a jurisdição de Estêvão de Garlande (ESTÊVÃO, 2015).

Diante desses fatos, é possível depreender, em certa medida, as relações sociais e políticas estabelecidas por Abelardo ao longo dos seus primeiros anos de estudo e ensino. Ao apresentar as discussões engendradas por Guilherme de Champeaux e Abelardo, consideramos apropriado tratar a respeito do segundo concílio<sup>24</sup>, no qual Abelardo fora acusado, o de Sens. A respeito disso, Batista (2016) observa que há relação entre os denunciadores de Abelardo e Guilherme de Champeaux. Vamos, nesse caso, centrarmos na relação entre Bernardo de Claraval e Guilherme de Champeaux.

No início de 1120, eram observadas tensões entre o papado e o Império. Guilherme de Champeaux foi um dos responsáveis pelos acordos que findaram naquilo que a historiografia denominou Concordata de Worms. Esse tratado foi firmado no mesmo ano e pôs fim ao conflito no qual o papa e o imperador se encontravam (BATISTA, 2016).

Essa concordata que foi firmada, no ano de 1122, encerrou o conflito observado entre o “[...] o papa e o imperador” (BATISTA, 2016, p. 46). O documento consolidava as atribuições do Império e do papado, no que se relacionava “[...] à gestão de ofícios, dignidades e patrimônios eclesiais” (RUST, 2011, p. 319).

Assim, o *Pactum Calixtinum*<sup>25</sup> foi um acordo relacionado a autorizações e abdições, por parte do império e do papa, naquilo que dizia respeito à

---

offerret, vt ibidem cum cæteris nostro se traderet magisterio, vbi antea suus ille & noster Magister floruerat. Paucis itaque diebus ibi me Studium Dialecticæ regente, quanta invidia tabescere, quanto dolore æstuarie coeperit Magister noster, non est facile exprimere. Nec conceptæ miseræ æstum diu sustinens, callidè aggressus est me etiam tunc remouere. Et quia in me quod aperte ageret non habebat, ei Scholas auferre molitus est, turpissimis objectis criminibus, qui mihi suum concesserat Magisterium, alio quodam æmulo meo in locum [ad officium] [[eius constituto]] eius substituto” (PETRI ABAELARDI, HC, II, I, §134-150).

<sup>24</sup> O Concílio de Sens ocorreu no ano de 1140.

<sup>25</sup> Nome do documento que ficou conhecido como Concordata de Worms.

concessão do papa, em certa medida, para que bispos e monges obedecessem ao imperador. O poder imperial, por sua vez, desistiu do direito de investir bispos com anel e báculo.

Nesse sentido, temos como hipótese que as contendas com Guilherme de Champeaux influenciariam o posicionamento de Bernardo de Claraval diante de Abelardo. Isso se deu pelo fato de Claraval ter sido ordenado e ser próximo de Champeaux e porque o professor de Abelardo esteve a favor do papado na resolução da querela das Investiduras. A partir disso, é possível depreender as relações sociais e políticas estabelecidas por Abelardo em seus primeiros anos de ensino.

Por isso, é pertinente tratar a respeito do segundo concílio no qual Abelardo fora acusado, o de Sens, em que Bernardo de Claraval foi um dos acusadores de Abelardo, no entanto, a fim de compreender o segundo momento no qual Abelardo foi condenado, é preciso pensar em um dos outros denunciadores de Abelardo no concílio de Sens, Guilherme de Saint-Thierry<sup>26</sup> (1075?-1148?) e na maneira como este conheceu Bernardo de Claraval. Isso se deu enquanto Claraval esteve aos cuidados de Guilherme de Champeaux, que havia sido mestre de Abelardo. Um fato importante nessa ordem de acontecimentos é que foi Guilherme de Champeaux quem ordenou Bernardo de Claraval abade (BATISTA, 2016).

Assim, Guilherme de Saint-Thierry teria conhecido Bernardo de Claraval por meio do mestre Champeaux. Nesse sentido, percebe-se que Guilherme de Champeaux e Bernardo foram próximos. A contenda ocorrida entre Abelardo e Guilherme de Champeaux teria, certo modo, influenciado Bernardo e Guilherme de Saint-Thierry em sua 'postura' diante de Abelardo (BATISTA, 2016).

Com isso, é relevante afirmar que, no começo dos anos de 1120, observaram-se embates entre os poderes eclesiástico e temporal. Percebeu-se assim, em Guilherme de Champeaux<sup>27</sup>, um personagem significativo para os acordos que viriam a estabelecer a concordata de Worms (BATISTA, 2016).

---

<sup>26</sup> Monge beneditino, abade de Saint-Thierry. Manteve uma relação de proximidade com Bernardo de Claraval, sendo aquele que começou as denúncias direcionadas a Abelardo, referentes ao Concílio de Sens, no qual o mestre palatino foi condenado. Também escreveu a obra *Disputa contra Pedro Abelardo* (ESTÊVÃO, 2015).

<sup>27</sup> Guilherme de Champeaux teve participação na Querela das Investiduras, dando suporte ao Papa Calisto II, representando-o na Conferência de Mousson. A respeito da participação de

Na década de 1120, Guilherme de Champeaux contava com auxiliares, dentre “[...] eles Gregório de Papareschi, cardeal de S. Angelo, aquele que em 1130 seria eleito papa Inocêncio II” (BATISTA, 2016, p. 46).

Foi o papa Inocêncio II (1081-1143) quem condenou Abelardo como herege. Após a condenação, Pedro de Cluny<sup>28</sup> (1092?-1156?) sugere que Abelardo vá viver em sua abadia. É também Pedro de Cluny quem procura o papa, a fim de procurar ‘abrandar’ a pena de excomunhão imputada a Abelardo. Ele alcança para o mestre palatino a retirada da excomunhão, afirmando que havia promovido um encontro<sup>29</sup> entre Pedro Abelardo e Bernardo de Claraval (ESTÊVÃO, 2015).

É possível notar que Abelardo esteve inserido em uma teia de relações sociais, das quais pode-se supor a relação de Guilherme de Champeaux com algumas das desventuras pelas quais Abelardo viveu de forma direta ou indireta.

Na *História das minhas calamidades*, como se observou, Abelardo narra o momento de encontro entre ele e seu mestre. Como nessa obra há uma breve referência de Abelardo à contenda relacionada ao problema dos universais, pode-se presumir que a *Lógica para Principiantes* seja, para além de uma obra de caráter formativo, uma obra política porque nela é possível encontrar a explicação que Abelardo desenvolve a respeito da refutação que fez Guilherme de Champeaux perder o posto de mestre na escola catedral de Paris. Ainda que não tenha escrito na *Lógica para Principiantes* o nome de Guilherme de Champeaux, encontra-se, nesse texto, a explicação desenvolvida por Abelardo a respeito dos erros cometidos por seu professor.

Os personagens apresentados estavam inseridos em um período histórico marcado por transformações na forma de organização da sociedade. Essa característica influenciou e possibilitou que mestres como Pedro Abelardo constituíssem sua maneira de explicar e entender os universais.

---

Guilherme de Champeaux na querela das investiduras, remeto a: CHAMPEAUX, William of. **Encyclopaedia Britannica**. New York: Cambridge, 1910. Disponível em: <https://archive.org/details/EncyclopaediaBritannicaDict.a.s.l.g.i.11thed.chisholm.1910-1911-1922.33vols/05.EncycBrit.11th.1910.v.5.CAL-CHA./page/n860/mode/2up>. Acesso em 03 mar. 2021.

<sup>28</sup> Pedro de Cluny era um monge beneditino, abade de Cluny. Advogou em relação a Abelardo e foi o responsável por conseguir junto ao Papa Inocêncio para cancelar a excomunhão destinada a Abelardo no Concílio de Sens, no ano de 1140. Era ‘rival’ de Bernardo de Claraval no que dizia respeito a condução do movimento monástico.

<sup>29</sup> Estêvão (2015), afirma que seja possível que esse encontro não tenha acontecido realmente.

As transformações citadas concorreram para que houvesse o desenvolvimento material da sociedade, relacionado a mudanças na forma de organização do trabalho e, conseqüentemente, na maneira segundo a qual as pessoas conviviam em cidades como Paris. Por isso, a formulação da posição de Pedro Abelardo e mesmo de Roscelino a respeito dos universais pode ser observada sob o prisma do desenvolvimento material que marcou o início do século XII.

Considera-se, nesse sentido, que o desenvolvimento de melhores condições materiais de existência possibilitou aos homens daquele período entenderem a organização da sociedade para além dos domínios da Igreja ou de Deus, tendo em vista a organização dos homens nas cidades. A esse respeito e objetivando compreender esse movimento de desenvolvimento material é que discorreremos a próxima seção.

## 2.2 DESENVOLVIMENTO DAS VILAS/CIDADES/COMUNAS NO INÍCIO DO SÉCULO XII

Para iniciar este tópico, é necessário tecer considerações a respeito da palavra que nomina um espaço que combina a presença de pessoas que o formam: a cidade. Isso é necessário para se melhor precisar a maneira que os habitantes da 'cidade' do século XII entendiam esse conjunto.

Jacques Le Goff, na introdução de sua obra *Por amor às cidades*, apresenta reflexões a respeito da etimologia da palavra vila. Nesse sentido, o historiador observa que até os séculos XI/XII os termos empregados para designar uma cidade eram *civitas*, *cité*, até mesmo *urbs*, sendo *civitas* o mais utilizado (LE GOFF, 1998).

Houve, nesse sentido, mudanças importantes relacionadas à economia, à organização social e à posição da Igreja e do poder temporal entre os séculos XI e XII. Discorreremos com mais vagar a respeito de cada um desses aspectos.

Nesse sentido, atribuímos o desenvolvimento econômico observado durante esse período ao melhoramento das técnicas de trabalho e ao aumento

populacional. A população teria duplicado a partir de fins do século X e da metade do século XIV (LE GOFF, 2016).

Essas características, relacionadas ao aumento da população, foram possíveis por causa de certa pacificação observada a partir da metade do século X, com a organização do feudalismo. A pacificação deu-se pelo fim das incursões nômades, que permitiram aos indivíduos daquele período, aos poucos, ordenarem-se em espaços nos quais as pessoas teriam de conviver em conjunto (BASCHET, 2006; LE GOFF, 2016).

Esse processo culminou na organização das comunas (cidades). A esse respeito, Guizot (1907, p. 212) observa a respeito do surgimento das comunas:

[...] nos séculos XI e XII, que apareceram na história: não que antes d'isso não houvessem tido uma história que mereça estudo; não que não haja antes d'isto vestígios de sua existência, mas foi somente no século XI que se apresentaram claramente sobre a grande cena do mundo [...]

As cidades são, dessa forma, fruto de um movimento de agrupamento realizado pelas pessoas que culminou na formação e organização de espaços comuns de existência, as cidades. O aumento da produção agrícola devido a um desenvolvimento das técnicas de cultivo possibilitou a manutenção de uma melhoria das condições de existência.

Assim, o instrumento que simbolizou o desenvolvimento das técnicas foi o moinho de água. Além disso, há também a charrua e, a partir do século XI, o desenvolvimento da construção, por meio da qual pode observar-se o princípio da construção das edificações por pedra no lugar da madeira (LE GOFF, 2016).

O trabalho que envolvia a agricultura era realizado com aparatos simples e pode-se perceber a agricultura como uma base da economia que tinha por finalidade dar aos homens do período o suficiente para sanar suas necessidades básicas. No entanto, essas necessidades eram por vezes mal supridas, em face de colheitas ruins, por causa de fatores climáticos ou esgotamento do solo (LE GOFF, 2016).

A agricultura era a base de sobrevivência nos feudos. O trabalho agrícola era realizado pelos servos, que procuravam se manter nesses lugares a fim de sobreviver, pois, ao se manter ao redor de um castelo, o servo conseguia junto ao

senhor proteção e suprimentos. Em contrapartida, o senhor mantinha suas terras por meio do trabalho do servo (BASCHET, 2006). Percebe-se assim entre senhor e servo, uma correlação que assegurava em certa medida, para ambas as partes a manutenção de alguma de suas necessidades.

Durante esse período, os senhores também passaram a interferir menos na produção dos servos. Houve, então, em um primeiro momento, o início do desenvolvimento do comércio que se observaria nos burgos, pois os servos principiaram realizar permutas a partir da produção excedente obtida do campo e da produção artesanal.

A consolidação do sistema feudal trouxe para os senhores

[...] certo gosto pelo progresso, pelo melhoramento que despertou, como meio de satisfazer, um começo de indústria e de commercio nas cidades sitas em seus domínios, para as quaes iam voltando ainda que devagar, a riqueza e a população (GUIZOT, 1907, p. 221)

Dessa forma, as cidades do início da consolidação do feudalismo estavam situadas próximas a um feudo. Essas cidades ou comunas eram compostas por burgueses que nelas buscavam abrigo por fugirem do rei, ou mesmo de um vizinho que possuía mais poder (GUIZOT, 1907).

Assim, os burgueses buscariam para as comunas a sua libertação a partir do século XI, que se efetivou no século XII. Essa libertação, de acordo com Guizot (1907) foi o que possibilitou a organização da burguesia enquanto grupo social.

Esse grupo prevaleceu nas cidades, em contrapartida à população que se mantinha no campo, entre eles, os senhores feudais (LE GOFF, 2016).

Em face do aumento do comércio e da população, a vivência nas cidades ampliou-se e, com isso, observou-se o princípio de uma mudança na organização da estrutura social. Entendemos que, ao empregarmos o princípio de longa duração como um dos aportes teórico-metodológicos de nosso trabalho, é possível delinear as mudanças observadas ao longo do século XII, sendo que estas estavam em curso desde séculos anteriores.

Nesse sentido, é relevante buscar constituir os pontos de ligação existentes entre as mudanças e continuidades observadas ao longo desse século.

As mudanças produzidas por esses desenvolvimentos e por quaisquer forças subjacentes de mudança que os haviam cristalizado, remodelaram a sociedade, a política, a economia e a vida intelectual da Europa na segunda metade do século onze e a primeira metade do doze (JAEGER, 1994, p. 1999, tradução nossa)<sup>30</sup>.

Analisar o percurso de desenvolvimento das cidades permite-nos entender em que medida o início de processos influenciou a disseminação e organização de espaços da cidade. Nesse sentido, leva-nos a compreender que o feudalismo se formou a partir de um longo processo.

Com isso, é possível asseverar que a organização da sociedade sempre é marcada por continuidades e rupturas, que só podem ser entendidas por meio do estudo da história, desde a formação da mentalidade até o agir das pessoas que compõem determinada sociedade do presente ou do passado. As transformações são assim compreendidas, se buscarmos entender o gérmen que originou determinadas circunstâncias, eventos ou mesmo ações individuais (GUIZOT, 1907).

Dessa forma, a organização social modifica-se quando observamos as cidades no início do século XII, tomando Paris como exemplo, devido à presença de Abelardo em seu espaço. Nesse sentido, a cidade que começa a emergir a partir desse período torna-se um espaço em oposição ao campo, que caracterizava o sistema feudal.

É dentro desse espaço que começamos a observar uma modificação na maneira de trabalhar, pois havia segmentos de ofícios específicos no espaço citadino, como o grupo dos mestres do qual Abelardo fazia parte. (LE GOFF, 2016).

Nesse sentido, podemos asseverar que o intelectual de ofício nasceu no século XII, com o desenvolvimento das cidades e “[...] a divisão do trabalho (LE GOFF, 2006, p. 29). Essa divisão marca o contraponto entre as ordens antes estabelecidas por Adalbéron de Laon – *oratores, bellatores, laboratores*.

---

<sup>30</sup> The changes produced by these developments and by whatever underlying forces of change had crystallized them reshaped European society, politics, economy, and intellectual life in the second half of the eleventh century and the first half of the twelfth (JAEGER, 1994, p. 199).

Os *oratores* eram aqueles que oravam, os *bellatores*, os guerreiros, e os *laboratores*, os camponeses, aqueles que laboravam. Tal compreensão das ordens marcava a percepção de que o lugar ocupado por cada um desses grupos era natural (DUBY, 1994).

Nesse sentido, *oratores* e *bellatores* deveriam conduzir o povo. Os *laboratores*, por sua vez, manter-se-iam em sua condição de camponeses e tinham como encargo trabalhar, não assumiriam outra posição social:

Cumprem esta função os que são constringidos a alienar a força dos braços ao serviço de outrem porque, por natureza, o seu sangue não é sangue real e porque não são ordenados (DUBY, 1994, p. 76).

Cada um desses grupos tinha seu ‘espaço’ próprio na sociedade, mas necessitavam um dos outros. Com isso, queremos dizer que havia uma relação de interdependência entre esses grupos. Assim, esse modelo tripartite representava, em certa medida, um ordenamento social<sup>31</sup> (DUBY, 1994; LE GOFF, 2016).

Esse sistema foi se abatendo por causa das modificações observadas no espaço citadino oriundas das mudanças na maneira de trabalhar. “Destruição do esquema tripartite relacionada ao desenvolvimento urbano dos séculos XI-XIII, que por sua vez, deve ser situado [...] uma crescente divisão do trabalho” (LE GOFF, 2016, p. 200).

A divisão do trabalho tem um papel fundamental no desenvolvimento da cidade e, por conseguinte, da mentalidade urbana. Observam-se, no espaço citadino do período, características relativas ao contraste entre campo-cidade.

Cidade medieval é inteiramente penetrada pelo campo. Os cidadãos têm uma vida semirural, no interior de muralhas que abrigam vinhedos, jardins, até mesmo prados e campos, gado, estrume, excremento de animais. (LE GOFF, 2016, p. 222)

O espaço citadino tem características próprias, nas quais é possível perceber o desenvolvimento de uma mentalidade urbana que viria acompanhada

---

<sup>31</sup> Esse ordenamento social passava pela “[...] ideia de ordem humana como reflexo da ordem divina, a sociedade humana como resultado da vontade Deus. Nela, cada função teria um lugar e executaria suas obrigações” (SANTOS, 1995, p. 393).

de preceitos comuns que guiariam a vida daqueles que estavam na cidade. Estar no espaço urbano requeria uma nova postura das pessoas, a fim de que conseguissem conviver umas com as outras em um mesmo espaço. Dessa forma, o camponês, que antes habitava o campo e muda-se para a cidade, conquista sua liberdade (LE GOFF, 2016).

A liberdade está relacionada a um desprendimento que o camponês passou a ter perante suas obrigações que tinha para com o senhor, no feudo. Essa mesma liberdade é um dos princípios que orientaram o desenvolvimento da mentalidade daqueles que passaram a formar a cidade, enquanto espaço comum de convivência.

Outro fator relevante para o entendimento da organização da *urbs* no início do século XII é a base do desenvolvimento da divisão do trabalho, pois não era mais possível ordenar a sociedade tendo em vista as três ordens. Emergia, naquele período, uma nova camada social, que caracterizaria a cidade que se desenvolvia: a burguesia. O burguês era, nesse período, o habitante do burgo (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998).

Essa característica denominativa permite-nos asseverar que o desenvolvimento das novas relações sociais permitiu aos homens compreenderem-se para além de apenas aqueles que trabalhavam, ou só rezavam e mesmo guerreavam. Não queremos dizer que essas ordens deixaram de existir de uma hora para outra, mas a compreensão de ordenamento do mundo estava, aos poucos, tornando-se mais complexa.

A referida mudança pode ser entendida ao se observar o espaço que constituía o feudo em contraposição ao espaço citadino. Ante a isso, é preciso reafirmar a teoria tripartite das ordens sociais, que guiava a organização social e legitimava o sistema feudal (DUBY, 1994). No entanto, no meio urbano do qual Abelardo fazia parte, percebiam-se mudanças. A esse respeito, pode-se ter como exemplo o papel do mosteiro e da catedral:

A diferença entre o mosteiro e a catedral está em que o mosteiro não é instrumento de uma reforma das relações de sociedade. O mosteiro é o lugar de outra sociedade, tal como os bandos de penitentes que caminham pelas profundezas dos bosques, tal como os conventículos heréticos que se escondem. O reino monástico não é deste mundo. Há que renascer para entrar nele,

atraído, não pela retórica de uma arenga, **não pela dialéctica de uma demonstração racional**, mas pelo impulso do coração e pela percepção premonitória das trombetas do Juízo Final. (DUBY, 1994, p. 203, grifo nosso)

O mosteiro, nesse sentido, estava afastado do espaço urbano, não compunha aquela paisagem que estava em pleno desenvolvimento. A catedral, por sua vez, fazia parte da cidade e, pertencia ao 'mundo' urbano, que se distanciava do ideal de ordenamento perfeito proposto pelas três ordens. Em face de uma crescente e nova forma de organizar o trabalho, presenciou-se o desenvolvimento da dialéctica, por causa das novas necessidades sociais do início do século XII.

Se a dialéctica se pautava em ser a base dos confrontos a fim de constituir os argumentos nas aulas, nota-se também um movimento de compreensão alargado naquilo que diz respeito a extrapolar as três ordens como ordenamento natural e imutável, pois grupos de ofícios específicos como o dos mestres ou intelectuais do qual Abelardo fazia parte não teriam como pertencer àquela forma de ordenamento social.

Dessa forma, a teoria nominalista desenvolvida por Abelardo e que será tratada ao longo da terceira seção, exemplifica a complexidade que representaram as novas relações sociais observadas em cidades como Paris. A discussão referente aos universais e singulares, apresentada na *Lógica para Principiantes*, alarga a compreensão de uma percepção das pessoas como indivíduos que passavam a fazer parte dos burgos e realizavam diferentes ofícios.

Não bastava mais observar o universal Homem, era preciso compreender o particular, o homem singular. A respeito dessa questão, pretendemos tratar dela com mais afinco no segundo capítulo desse trabalho, no qual refletiremos sobre a obra *Lógica para Principiantes*.

Nesse sentido, é possível observar os dois poderes que estavam à frente da organização da sociedade: o poder temporal e espiritual. Ambos estiveram presentes no percurso de transformações que foram observadas ao longo do século XII.

A relação entre poder temporal e espiritual contribuiu por colocar a Igreja, no século XI, em um declínio de carácter de seus membros. Práticas como o

nicolaísmo<sup>32</sup> e a simonia<sup>33</sup> passaram a ser efetuadas em decorrência da intervenção secular na Igreja, tendo em vista que o poder temporal podia nomear bispos e até mesmo papas.

É nesse período que se observa o que ficou conhecido como Querela das Investiduras.

Querela das Investiduras era um embate que objetivava definir as atribuições do poder temporal e do espiritual que na Idade Média frequentemente se confundiam. E esta confusão originava-se, sem dúvida, da legitimação que o segundo deva ao primeiro, mas que fazia com que tanto o rei como os papas se sentissem no direito de interferir tanto nos assuntos eclesiásticos quanto nos que se referiam à sociedade leiga (SANTOS, 1995, p. 403).

Tal embate relacionava-se ao fato de o imperador ter poder perante a investidura de papas. É nesse interim que a Reforma do Papado tomou corpo diante das ações do papa Gregório VII, mais especificamente, com a promulgação da *Dictatus Papae* no ano de 1075.

O documento estabelecia vinte e sete ‘decretos’ que afirmavam que apenas o Papa poderia nomear bispos, depor o Imperador, que sua palavra não poderia ser anulada e que também poderia dispensar súditos de servirem ao Imperador<sup>34</sup>. Foi esse documento que estabeleceu o que ficou conhecido como querela das Investiduras, que marcou o ‘desenlace’ entre o Império e o Papado (PEREIRA FILHO, 2013).

O debate em torno da interferência do poder secular na Igreja pode ser exemplificado se tomarmos o embate realizado entre Pedro Abelardo e Guilherme de Champeaux, pois é possível ter em Champeaux um representante do que simbolizava a afirmação do poder espiritual em relação ao temporal. Abelardo, por sua vez, exemplificava o questionamento em face de ordem estabelecida e determinada pela Igreja, assim como o desenvolvimento do princípio de um espírito de laicidade.

---

<sup>32</sup>O nicolaísmo “[...] se referia aos padres que viviam amancebados e que, frequentemente, geravam filhos que poderiam postular direitos diversos” (BARROS, 2009, p. 62).

<sup>33</sup> “No caso da simonia, estava em jogo mais o direito de eleição de bispos e abades do que propriamente a venda de cargos. Como as funções da Igreja também envolviam a detenção de propriedades terrenas e a disposição de guerreiros, a monarquia usava essas dignidades para ter meios materiais e humanos para opor-se aos senhores laicos” (ARIAS, 2016, p. 41).

<sup>34</sup> Utilizamos a tradução da *Dictatus Papae* presente na obra de Maria Guadalupe Pedrero-Sanchez: História da Idade Média – Textos e Testemunhas.

### 2.3 AS ESCOLAS URBANAS EM PARIS NO INÍCIO DO SÉCULO XII

Escrever a respeito das escolas urbanas no século XII, mais precisamente, o início desse século, não é tarefa fácil. Devido à insuficiência de documentação referente a esses espaços de ensino, procurou-se traçar um perfil geral, de acordo com as fontes empregadas para o desenvolvimento desse trabalho e da bibliografia consultada que trata a respeito dessa temática. Isso nos permite verificar de que forma era possível observar o funcionamento dos espaços de ensino no período em que Abelardo viveu e atuou como professor.

Jaeger (1994) afirma que há dificuldade em encontrar documentos que tratem das Escolas Catedrais, entre os anos de 950 e 1070, pois foram preservados escritos dos mosteiros, mas, em relação às Escolas Catedrais, a documentação preservada é escassa.

Nesse sentido, a *História das minhas calamidades* enquanto fonte possibilita acompanhar o percurso realizado por Abelardo em algumas das escolas nas quais esteve presente.

Verger (2001) propala que os soberanos capetíngios que governaram durante o período em que Abelardo atuou como professor contribuíram de maneira profícua para o desenvolvimento da cidade de Paris e para o aumento das escolas, seja ao redor da catedral, como também na Rive Gauche (Saint-Geneviève), na qual Abelardo deu aula. A influência dos soberanos capetíngios é, dessa maneira, relevante, sendo que a escola catedral, enquanto modelo de escola, estava progredindo, tendo em vista considerá-las como escolas urbanas, que estavam em processo de expansão devido ao fechamento das escolas monásticas.

De acordo com Rábanos (2000), é possível observar a concordância entre o movimento reconhecido pela historiografia como renascimento do século XII e o desenvolvimento das escolas urbanas no Ocidente Medieval. Para esse autor, esse século da Idade Média foi um período marcado por um aprimoramento nas diferentes áreas da sociedade.

O renascimento do século XII estava interligado a todas as atividades humanas, pois foram as ações dos homens nas mais diferentes esferas que principiaram uma mudança nas bases materiais e mentais da sociedade. Com isso, pode-se considerar que as escolas urbanas representavam as necessidades da nova organização social, diferentemente dos mosteiros (RÁBANOS, 2000).

A semântica da palavra nos indica que se tratavam de escolas localizadas dentro ou próximas de uma cidade (em expansão), em um espaço urbano habitado, pela oposição a um espaço rural, menos habitado ou quase desabitado. Não acredito ser necessário detalhar aqui os elementos que se estimam precisos para um espaço ser considerado urbano. Basicamente, essa classificação é dada por dois elementos. Um, material; ou seja, o número de habitantes suficiente para se possam estabelecer entre eles relações sociais e econômicas diversificadas. E o outro, formal; ou seja, que os habitantes desse espaço vivam sob as regras da vizinhança, em parte impostas (leis/cânones) e em parte usuais (usos/costumes) (RÁBANOS, 2000, p. 214, tradução nossa)<sup>35</sup>.

As escolas das cidades eram encontradas ao redor dos espaços urbanos que se achavam em expansão. Esses mesmos espaços podiam ser observados de maneira diferente dos espaços rurais, em face do desenvolvimento material neles observados e pelo elevado número de habitantes ali presentes, o que possibilitava novas formas de relação social, como o comércio.

O objetivo das escolas monásticas, com relação à formação dos monges, não se caracterizava na atividade de estudar e dar aulas, mas de acordo com as necessidades educativas do processo formativo do monge que, em última instância, deveria ocupar-se da vida de oração e do trabalho no campo (RÁBANOS, 2000).

Em contraposição às escolas dos mosteiros, podemos observar as escolas urbanas, que eram de responsabilidade das Igrejas Catedrais, bem como dos

---

<sup>35</sup> La semântica de la palabra nos indica que se trata de escuelas ubicadas dentro o en el entorno próximo (em la expansión) de una ciudad, em um espacio habitado urbano, por oposición a um espacio rural, menos habitado o casi deshabitado. No creo necesario pormenorizar aqui los elementos que se estima precisos para que un espacio habitado sea considerado urbano. Básicamente, dicha calificación viene dada por dos elementos. Uno, material; es decir, el número de habitantes suficiente para que se puedan establecer entre ellos relaciones sociales y económicas diversificadas. Y el otro, formal; o sea, que los habitantes de ese espacio vivan bajo unas normas de vecindad, em parte impuestas (leyes/cânones) y en parte usuales (usos/costumbres) (RÁBANOS, 2000, p. 214).

bispos e cabidos<sup>36</sup> que estavam à frente da organização desses espaços. Nesse sentido, as escolas urbanas do século XII podiam ser conhecidas como escolas catedrais, episcopais e capitulares “[...] de onde vem suas denominações de catedrais, episcopais e capitulares” (RÁBANOS, 2000, p. 215, tradução nossa)<sup>37</sup>.

Eram os concílios e sínodos que fundavam escolas. Entretanto, essa incumbência efetivava-se de maneira distinta nas diversas dioceses. Foi nas escolas urbanas que começou a observar-se o desenvolvimento da reflexão, do questionamento, dos ‘embates’ de ideias e da discussão. Foi nessas mesmas escolas que se amplificou o debate racional (RÁBANOS, 2000).

As disciplinas ensinadas nessas escolas eram o *trivium* e o *quadrivium*. O *trivium* era composto por gramática, dialética e retórica e o *quadrivium* por aritmética, música, geometria e astronomia. É também relevante tratar a respeito da língua que norteava o desenvolvimento dos estudos, não apenas no século XII, mas durante a Idade Média. O latim era a língua do conhecimento, mas as pessoas não aprendiam só latim. Junto a essa aprendizagem, era necessário entrar em contato com o princípio de uma educação filosófica (VERGER, 1999).

A relevância do emprego do latim foi observada desde o renascimento carolíngio, pois essa era a língua do ensino e a língua sagrada, pois se empregava esse idioma na “[...] escritura, liturgia, sacramento” (VERGER, 1999, p. 19)

As obras que embasaram escritos como o de Abelardo chegaram até ele em latim. Os saberes provindos da antiguidade e que influenciaram o conhecimento desenvolvido no início do século XII tinham sido traduzidos ou chegaram até os mestres do período, muitas vezes, de forma reduzida e isso diz respeito ao fato de que mesmo mestres como Abelardo tiveram acesso às obras que compunham a *Logica Vetustas* por meio das traduções de Boécio (ESTÊVÃO, 2015).

---

<sup>36</sup> Cabido é um conjunto de clérigos. Essa palavra também está relacionada a reunião que era realizada por uma determinada comunidade, a fim de efetuar a leitura das regras monásticas ou canônicas, a esse respeito, consultar: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de história religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Disponível em: file:///C:/Users/ADMINI~1/AppData/Local/Temp/DHRP-AC-pp278-496-1.pdf

<sup>37</sup> “[...] de donde les han venido sus denominaciones de catedralicias, episcopales y capitulares” (RÁBANOS, 2000, p. 215)

Dessa maneira, estudar seria primeiramente a aprendizagem do latim. Entretanto, o início da formação das pessoas eruditas não se fixava exclusivamente no estudo da língua latina (VERGER, 1999). Os estudos iniciais envolviam também uma base de formação filosófica que possibilitasse ao aluno se desenvolver na análise de questões como a dos universais. Essa base de formação estava respaldada nas sete artes liberais.

Assim, a Reforma da Igreja ou Reforma Gregoriana influenciou as atividades do meio escolar, pois as escolas, até o século XII, eram administradas por pessoas vinculadas à Igreja. Essas pessoas haviam sido instruídas por meio de formação literária e eram letradas. Tais indivíduos eram denominados clérigos (NUNES, 1974).

Sob o regime eclesiástico imperante no século XII, o termo clérigo, embora em acepção própria designasse pessoa agregada ao serviço oficial da Igreja, acabou transformando-se em denominação comum para os letrados, uma vez que de regra, só os eclesiásticos recebiam formação literária. Uma pessoa instruída, ainda que não pertencesse propriamente à clericatura recebia o nome de clérigo, devido aos seus conhecimentos (NUNES, 1974, p. 159).

Nunes (1974) assevera que o próprio pai de Abelardo podia, nesse sentido, ser considerado clérigo, pois o autor afirma, no início da *História das minhas calamidades*, que o pai tinha recebido algum conhecimento antes de tornar-se cavaleiro.

Assim, para compreender em que medida a reforma da Igreja esteve ligada ao ensino realizado nas escolas do período, é preciso retomar três aspectos referentes à sua efetivação, apresentados por Jacques Verger em sua obra *Cultura, Ensino e Sociedade nos séculos XII e XIII*.

O primeiro desses aspectos está relacionado ao “[...] clero secular e revalorização de seu papel pastoral” (VERGER, 2001, p. 26), o que fez haver a necessidade de clérigos com conhecimento, que eram instruídos nas escolas. Essa necessidade de instrução se dava fim de que os clérigos pudessem ordenar e divulgar, de maneira regulada, as ideias da fé cristã mediante a pregação e o direito canônico (VERGER, 2001).

O segundo aspecto está relacionado ao monasticismo e “[...] a fragmentação da antiga tradição beneditina e cluniana, centrada na liturgia e estreitamente ligada às estruturas feudais da sociedade” (VERGER, 2001, p. 27). Assim, por meio dos princípios da reforma dois subgrupos regulares passaram a ser observados no período, com objetivos diferentes.

Um desses subgrupos era a Cartuxa, que defendia uma forma de vivência monástica baseada nas práticas contemplativas e expiatórias, visando a manutenção da observância do modo de vida tradicional monástico. Diferentemente da Cartuxa, novos regulares pretendiam empregar uma concepção de vivência coletiva, a fim de produzir a catequização dos indivíduos de fora da Igreja (VERGER, 2001).

A população inserida em um novo espaço social que era a cidade percebeu a intenção da ação evangelizadora de grupos regulares como:

[...] congregações de cônegos regulares no século XII e as ordens mendicantes no século XIII. Para uns e outros, o recurso as formas modernas da cultura e do ensino apareceu rapidamente como um meio eficaz de se preparar para a ação pastoral (VERGER, 2001, p. 27).

Verificou-se que a constituição das escolas estava ligada à maneira como novas ordens regulares utilizavam-se dos conhecimentos a fim de preparar-se, por meio do estudo, para o conhecimento da sagrada escritura e a bem falar a respeito da doutrina e seus preceitos, com o intuito de evangelizar.

Enfim, o terceiro aspecto referente à Reforma da Igreja diz respeito à concentração do poder eclesiástico, firmado na figura do Papa e estabelecido como autoridade soberana de proveniência divina. Além disso, a transformação de Roma em capital pontifícia tornou-a um ambiente de sabedoria, para o qual acorriam clérigos de várias localidades (VERGER, 2001).

#### 2.4. PEDRO ABELARDO E AS ESCOLAS DE PARIS

A cidade de Paris, no século XII, pode ser considerada como um local importante para o ensino da filosofia e teologia. Nesse sentido, é possível

apreender um pouco do movimento escolar observado nessa cidade a partir da *História das minhas calamidades*. Abelardo estudou e lecionou em Paris e em suas redondezas.

Jacques Verger, em sua obra *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*, afirma que houve um aumento das escolas ao redor da catedral de Paris e na Rive Gauche, na qual podemos localizar Abelardo, pois ele deu aulas em Saint-Geneviève e na escola de Saint-Victor.

Ao longo de sua formação, Abelardo teve aulas com mestres como Roscelino de Compiègne, Guilherme de Champeaux e Anselmo de Laon. Com relação a ele, Abelardo não se intimidou em criticar seu modo de ensino, o que revela certa audácia da parte de Abelardo, tendo em vista que Anselmo de Laon era um renomado professor de teologia.

Assim, me aproximei desse velho que tinha adquirido um nome, em razão da prolongada prática, mais que pela inteligência ou memória, tinha adquirido um nome. Se alguém, incerto sobre qualquer questão, fosse a ele, pressionando-o, ele voltava mais incerto. Admirável ele era para o olhos de quem estava ouvindo, mas nulo e sem efeito para aqueles que questionavam [...] Ele tinha um admirável prática das palavras, mas seu significado era sem razão (PEDRO ABELARDO, HC, III, I, §201-209, tradução nossa)<sup>38</sup>

O embate de Abelardo e Anselmo de Laon é exemplo da característica essencial de Abelardo enquanto dialético. Ao longo de seu período de formação, Abelardo buscou educar-se na arte da dialética. Esse aspecto de sua instrução o guiaria no decorrer de toda a sua ação enquanto professor.

Em suas formulações como a *Lógica para Principiantes*, percebe-se o emprego dessa disciplina que compunha o ‘currículo’ estudado nas escolas do início do século XII. A dialética<sup>39</sup> era componente do *trivium* e percebe-se em Abelardo a influência dessa disciplina, especialmente no que diz respeito aos debates realizados por ele durante as aulas.

---

<sup>38</sup> Accessi igitur ad hunc senem, cui magis longæuus vsus, quàm ingenium vel memoria nome comparauerat. Ad quem si quis de aliqua quæstione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem in oculis erat auscultantium, sed nullus in conspectus quæstionantium [[quæstiones discutientium]]. Verborum vsum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem [[vilem]], & ratione vacuum. (PETRI ABAELARDI, HC, III, I, §201-209)

<sup>39</sup> No período de Abelardo, a dialética era observada como sinônimo de Lógica.

O traço dialético pode ser relacionado à crescente mudança constituída no início do século XII. O embate de ideias e o confronto de Abelardo perante seus professores é a expressão de uma totalidade de transformações sociais, que findaram por influenciar o desenvolvimento do princípio de uma nova maneira de pensar o mundo.

Abelardo e as escolas urbanas nas quais esteve inserido exemplificavam esse movimento. A discussão em torno dos universais por meio de um prisma referente à linguagem demonstra que os indivíduos estavam buscando compreender e significar, nominar as coisas (MACIEL, 2009), com isso, há a formulação da teoria nominalista com relação aos universais.

De acordo com Verger (2001), durante esse período, o modelo de ensino que envolvia preceptoria individual passa a ser percebido e divulgado entre a aristocracia. É possível observar Abelardo como exemplo de preceptor quando, por sua vez, Fulberto<sup>40</sup> (1127?) designou-o para ensinar Heloisa.

Para que isso pudesse ser feito, consegui com o tio da menina anunciada - alguns amigos dele intervindo — que me recebesse em sua casa, pois estava perto de minha escola [...] O pretexto era a afirmação de que meu estudo não seria mais prejudicado [[impedido]] pelo cuidados domésticos e os custos excessivos que me sobrecarregavam muito também [...] Seu tio ansiava que ela sempre progredisse no aprendizado das letras (PEDRO ABELARDO, HC, VI, I, §401-414, tradução nossa)<sup>41</sup>.

Uma característica importante observada na atividade escolar do período, situa-se ante o fato de que a ‘instituição’ escolar acompanhava o mestre que a dirigia. Nesse sentido, o mestre responsável por uma determinada escola alcançava, por diversas vezes, mais relevância que o próprio espaço de ensino.

A escola urbana observada durante o século XII demonstrou que seu alicerce era delicado e não muito oficializado, estando sob a incumbência do mestre e da estima que os estudantes tinham por quem os ensinava. Foi sobre

---

<sup>40</sup> Tio de Heloisa, aluna e esposa de Abelardo. Foi o responsável pelo episódio da castração do mestre palatino (ESTÊVÃO, 2015).

<sup>41</sup> Quod quidem vt fieret, egi cum prædicto puellæ auunculo quibusdam ipsius amicis interuenientibus, quatenus me in domum suam, quæ Scholis nostri proxima erat, sub quocumque procurationis pretio susciperet. Hanc videlicet occasionem præterdens [[simulans]], quòd studium domestica nostræ familiæ cura plurimum pæpediret [[impediret]], & impensa nimia nimium me grauaret. Erat autem cupidus ille valde, atque erga neptim suam, vt ampliùs semper in doctrinam proficeret literatoriam, plurimùm studiosus (PETRI ABAELARDI, HC, VI, I, §401-414).

essas bases que a escola urbana do início daquele século se desenvolveu. Isso significa que a manutenção e 'prestígio' de uma dada escola estavam ligados muito mais a um determinado mestre do que à escola (VERGER, 2001).

No caso de Pedro Abelardo, é possível depreender que ele se ocupou “[...] das artes da linguagem e dos princípios do raciocínio que dão a chave de todas as outras disciplinas, inclusive da ciência sagrada” (VERGER, 2001, p. 55). Nesse sentido, quando há o emprego dos termos ‘artes da linguagem’ estamos nos referindo especialmente à dialética, disciplina na qual Abelardo buscou aprofundar-se desde o início de seus estudos.

Essa disciplina tem, no entanto, um caráter técnico, mas isso não foi impedimento para que Abelardo a empregasse a fim de discutir problemas da alçada filosófica como o debate referente aos universais. É necessário afirmar aqui que o emprego da dialética no ensino foi responsável pela modificação na forma de conduzir a aprendizagem e na construção de conhecimento.

A *Lógica para Principiantes* é um exemplo de como a dialética era empregada no ensino do início do século XII, tendo em vista que essa obra fora um curso dado por Abelardo. Afirmamos isso pois, ao longo dessa obra, Abelardo contrapõe obras como o *De Interpretatione* de Boécio, o *Peri Hermeneias* de Aristóteles e a *Isagoge* de Porfírio.

É a contraposição de opiniões o cerne do método dialético. Por meio da análise de diferentes posicionamentos, foi possível a Abelardo constituir sua compreensão em face aos universais. Como essa temática estava sendo veementemente debatida no período em que Abelardo estudou e deu aulas, depreendemos que o mesmo pode ser tomado como exemplo de aplicação da dialética em seu fazer docente.

### 3. A QUESTÃO DOS UNIVERSAIS E AS INTELECÇÕES NA LÓGICA PARA PRINCIPIANTES

Nesta seção, discorreremos a respeito do desenvolvimento da questão dos universais até o momento em que Abelardo a emprega em suas discussões, assim como apresentar o posicionamento do mestre de Abelardo, Guilherme de Champeaux, em relação aos universais. Outro ponto relevante descrito é sobre a intelecção do universal na *Lógica para Principiantes*.

#### 3.1 APONTAMENTOS A RESPEITO DO DESENVOLVIMENTO DA QUESTÃO DOS UNIVERSAIS

Nossa pesquisa de mestrado relaciona-se à intelecção do problema dos universais, apresentado por Pedro Abelardo em duas de suas obras: *A Lógica para Principiantes* e o *Tratado das Intelecções*. Nesse sentido, consideramos relevante apresentar aspectos relacionados ao desenvolvimento daquilo que se convencionou chamar Querela dos Universais, até o momento no qual o autor que estudamos, Abelardo, discutiu o problema.

No século XII, o debate que envolvia os universais estivera relacionado a três questões<sup>42</sup> apresentadas por Porfírio (232/3-304) na *Isagoge* (Introdução às Categorias de Aristóteles) (GILSON, 2001; DIAS, 2002). Percebe-se, dessa maneira que a discussão relacionada aos universais teve seu princípio na antiguidade, com filósofos como Aristóteles.

Para Abelardo, Aristóteles, Porfírio e Boécio são as autoridades que estão por trás da discussão relacionada ao problema dos universais. As questões formuladas por Porfírio e acima citadas foram debatidas ao longo da Idade Média.

---

<sup>42</sup> a) São os gêneros e as espécies realidades subsistentes em si mesmas ou simples concepções do espírito? b) Admitindo que sejam realidades substanciais, são eles corporais ou incorporais? c) Sendo incorporais, são eles separados das coisas sensíveis ou subsistem apenas nas coisas sensíveis e implicados nelas? (NASCIMENTO, 1982, p. 38)

Foi entre a definição de universal aristotélica e boeciana que Abelardo ancorou-se para realizar sua discussão em obras como a *Lógica para Principiantes*.

Aristóteles compreendia o universal como relacionado à predicação, nesse sentido, o estagirita apresentou, no *Da Interpretação*, sua definição de universal.

Mas, uma vez que, dentre as coisas existentes, umas são universais, outras singulares, denomino de universal aquilo que naturalmente é predicado em muitas coisas, e de singular aquilo que não é, por exemplo: homem pertence às coisas universais e Cálias às singulares. (ARISTÓTELES, 2013, p. 9-11)

Essa característica predicativa é o que possibilita diferenciar o universal e o singular, pois o universal relaciona-se a vários e o singular a apenas um. Assim, de acordo com Leite Junior (2001), a definição de universal apresentada por Aristóteles poderia causar dúvidas, pois permitia atribuir o universal aos termos e coisas.

As palavras singulares não apresentam predicação de diversos sujeitos e nominam alguma coisa ou indivíduo. As palavras universais podem ou categorizar, ou estar relacionadas a muitos. Assim, Aristóteles compreende que os termos redigidos reproduzem aquilo que expressamos ao falar, estes, por sua vez, podem ser tidos também como conceitos. (LEITE JUNIOR, 2001)

Considerando essa perspectiva, os termos universais expressariam conceitos universais gerados na mente. No entanto, e partindo da premissa de que as palavras universais podem ser consideradas conceitos, cabe o questionamento:

[...] há na realidade extramental algo que corresponda aos termos gerais, ou seja, eles referem algo do mesmo modo que os termos singulares? Por outra: existe na realidade algo que corresponda diretamente aos conceitos universais? No mundo, existe algo como a humanidade, da mesma maneira como existe o indivíduo Pedro? (LEITE JUNIOR, 2001, p. 22)

Tal questionamento exemplifica uma visão do problema dos universais ou das questões que seriam debatidas e formariam as opiniões a respeito das discussões engendradas em torno dessa temática. Dessa forma e como dito anteriormente, ao tratar o universal também como coisa, Aristóteles possibilitou a

observação de mais uma forma de compreender o universal, ao admitir o universal enquanto coisa, torná-lo-ia, também, objeto da realidade.

Boécio, por sua vez, observou o universal como “[...] aquilo que é comum a vários” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 23). A compreensão de comunidade do universal apresentada por Boécio permite atribuir ao estudo do universal um caráter ontológico. Em contrapartida, a percepção apresentada por Aristóteles possibilitava observar os universais por meio de um caráter lógico. O que torna possível a característica de predicação é a observação de que vários apresentam algo em comum. É essa a base daquilo que se convencionou denominar, ao longo da Idade Média, problema dos universais. (LEITE JÚNIOR, 2001)

O homem individual, portanto, tem o universal homem naquilo que diz respeito à sua comunidade. A partir disso, é possível apresentar frases predicativas como Miguel é homem, Luís é homem. No que tange à definição proposta por Boécio, a questão relaciona-se à admissão de que o universal é algo presente naqueles que podem lhe ser comuns. Mediante isso, a chamada questão dos universais permite observar e refletir a respeito da maneira como conceito e realidade relacionam-se. (GILSON, 2001; LEITE JÚNIOR, 2001)

Há, nesse sentido, a observação do conceito de longa duração no desenvolvimento da questão dos universais até o momento em que Abelardo debruçou-se diante das questões apresentadas por Porfírio. Dessa forma, entende-se que, para constituir seu pensamento a respeito dos universais na *Lógica para Principiantes*, foi necessário ao mestre palatino basear-se em autoridades como Aristóteles, Porfírio e Boécio.

Os referidos autores fundamentavam os pontos de vista a respeito dessa temática. O que significava que Abelardo havia aprendido os saberes escritos por eles em profundidade, o que lhe possibilitou avançar e dar sua resposta à problemática referente aos universais.

Essa resposta se deu diante de seu processo formativo enquanto aluno de professores como Roscelino e Guilherme de Champeaux, ambos criticados por Abelardo. Sobre esses aspectos, discorreremos mais, ao longo desta seção.

### 3.2 A LÓGICA PARA PRINCIPIANTES

Uma das fontes de nosso estudo é a *Lógica para Principiantes*, texto de caráter escolar porque foi um curso dado por Abelardo (ESTÊVÃO, 2015), no qual é possível perceber a exposição de questões afetas ao estudo da lógica<sup>43</sup>.

O objetivo da obra é responder às questões formuladas e não respondidas por Porfírio (234-305) em sua obra *Isagoge* (Introdução às Categorias de Aristóteles), relacionadas ao gênero e à espécie (universais).

A primeira é a seguinte: será que os gêneros e as espécies subsistem ou estão postos nas isoladas..., como se dissesse, será que têm verdadeiro ser ou consistem apenas na opinião. A segunda é, caso se conceda que são verdadeiramente, será que são essências corporais ou incorpóreas? A terceira, será que são separados dos sensíveis ou // colocados neles? [...] (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 50-51).

Além das três questões formuladas por Porfírio, Abelardo escreve mais uma:

[...] será que é necessário que tanto os gêneros como as espécies, enquanto são gêneros e espécies, tenham alguma coisa subordinada através da denominação ou se, destruídas as próprias coisas denominadas, então o universal poderia constar da significação da inteligência, como este nome “rosa” quando não há nenhuma rosa das rosas às quais é comum (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 51-52).

Ao acrescentar a quarta questão, Abelardo conduz o problema dos universais a um debate baseado no campo da linguagem, pois, antes de sua proposição a respeito dessa temática, podia-se entender as questões descritas por Porfírio como uma busca pela compreensão de uma ontologia dos universais, a fim de entender se é possível atribuir realidade ou não aos universais (DIEBE, 2018).

---

<sup>43</sup> A Lógica era uma das disciplinas do *Trivium*, composto também pela Gramática e pela Retórica. Junto com o *Quadrivium*, formava o ‘programa’ de estudos apresentado aos alunos no período de Abelardo. Esse programa foi instituído por Alcuino de York (732-804) e Carlos Magno (742-814). Nesse sentido, a palavra *Trivium*, significa “[...] o cruzamento e a articulação de três ramos os caminhos e tem a conotação de um “cruzamento de estradas” acessível a todos” (JOSEPH, 2008, p. 17). Além disso, o *Trivium* era a base da formação.

Ao atribuir universalidade às palavras, Abelardo estava dando ao debate um parecer relacionado à linguagem, pois a análise que ele elabora ao longo da *Lógica para Principiantes* é direcionada com o intuito de compreender como o conceito dos universais é percebido pelo intelecto.

A *Lógica para Principiantes* pode ser dividida em três partes<sup>44</sup>. Na primeira, Abelardo trata de aspectos inerentes à Lógica e à Filosofia. Ao longo da segunda, Abelardo propõe-se a constituir um comentário a respeito da Isagoge e a terceira trata especificamente das questões formuladas por Porfírio, sendo que, nessa parte, Abelardo busca respondê-las (NASCIMENTO, 2005).

Observa-se que, ao longo da *Lógica para Principiantes*, Abelardo buscou dar a explicação sobre os universais por meio de um ordenamento “[...] de significações ou de validez” (SPINELLI, 2013, p. 173). Ao apresentar proposições, Abelardo as organizou adequadamente, por meio de uma base gramatical, assim como procurou comprovar a validade lógica ao longo das asserções que havia formulado.

Em face disso, Spinelli (2013, p. 173, grifo do autor) afirma que a gramática e a lógica passaram a ser estudadas de modo mais delimitado. Assim,

[...] pressupôs que caberia à Gramática ocupar-se (digamos assim) com o estudo da estrutura sintática da predicação e, à Lógica, com a estrutura semântica do pensar correto. Ele observou nesse sentido, que do fato de o verbo “é” ligar corretamente (no tocante a construção gramatical) um sujeito com qualquer predicado – por exemplo, “homem” a “pedra”, em que, gramaticalmente, seria correto dizer que “o homem é pedra” – o mesmo não se dá nos termos da Lógica, porque ela exige a ligação do sujeito com o predicado da *natureza* que lhe é própria (por exemplo, “o homem é um animal racional).”

Dessa maneira, à gramática caberia o adequado ordenamento das palavras nas frases e, com base nisso, transmitir ao leitor por meio do que foi escrito determinada coerência. Por isso, do ponto de vista da gramática, a frase “o homem é pedra” poderia ser considerada. Com relação à lógica, isso já não seria possível, porque tal asserção não faria sentido, pois para que uma frase seja lógica, é preciso que o sujeito da frase esteja relacionado a um predicado que se

---

<sup>44</sup> Seguimos como exemplo a organização proposta pelo professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento na tradução da *Lógica para Principiantes*.

ligue à essência deste, por isso a frase “o homem é um animal racional” pode ser considerada como tendo validade lógica.

O aprendizado da disciplina de lógica por Abelardo deu-se, a princípio, com seu professor Roscelino. Entende-se isso porque, como já foi apresentado nesta dissertação, Roscelino foi o precursor do nominalismo na Idade Média. Como a análise dos universais por um viés nominalista estaria ligada à dialética ou lógica, torna-se possível compreender que as primeiras noções de lógica de Abelardo foram passadas a ele por Roscelino.

A respeito de Roscelino, Abelardo teria frequentado suas aulas, dos catorze aos vinte anos, provavelmente entre 1093 e 1099, nas cidades de Loches e Tours. Essas informações não são fornecidas por Abelardo em sua carta autobiográfica, *História das minhas calamidades*, mas por seu professor Roscelino (VERGER, 2001; BATISTA, 2016).

Batista (2016) evidencia o motivo que teria levado Abelardo a não citar Roscelino na *História das minhas calamidades*, porque ele teria perambulado por várias províncias em busca de aprender a dialética. “Portanto, perambulando por várias províncias, em disputa por toda parte que eu tinha ouvido que o estudo dessa arte estava florescendo” (PEDRO ABELARDO, HC, I, I, p. §41-42, tradução nossa)<sup>45</sup>.

Roscelino foi condenado por heresia triteísta<sup>46</sup>, no ano de 1090. Apenas três anos após a condenação, Abelardo teria se tornado seu aluno. Nesse sentido e como Abelardo também foi condenado por heresia, segundo Batista (2016), é possível considerar que o mestre palatino não teria citado Roscelino para desvincular-se da figura de um herege, ainda que também tivesse se tornado um.

A ideia de que Abelardo fora aluno de Roscelino é atestada pelo cronista Otto de Freising em uma crônica, provavelmente redigida no ano de 1156, na qual há a afirmação de que o primeiro professor de Abelardo foi Roscelino (BATISTA, 2016).

---

<sup>45</sup>Proinde diversas disputando perambulans Prouincias, vbicumque huius artis vigere studium audieram (PETRI ABAELARDI, HC, I, I, p. §41-42).

<sup>46</sup> Heresia triteísta é a concepção de que a Trindade seriam três deuses, contrariando a doutrina e separando a substância de Deus (ESTÊVÃO, 2015).

É possível supor<sup>47</sup>, assim, a influência de Roscelino na formação de Abelardo no que diz respeito à ‘teoria nominalista’ com relação aos universais. Abelardo desenvolveu essa reflexão com profundidade, mas é relevante afirmar que foi com Roscelino que ele principiou a aprendizagem de suas lições relacionadas à dialética.

Nesse sentido, em 1119, Abelardo voltou a dar aulas. Foi durante esse período que o mestre palatino escreveu a obra *Teologia do Sumo Bem*, finalizada em 1120. Ela teria sido escrita para contestar seu mestre Roscelino (BATISTA, 2016) no que diz respeito à sua posição teológica referente à explicação do dogma da trindade.

Assim, a *Teologia do Sumo Bem* foi condenada por heresia no ano de 1121 e teve como principais acusadores dois de seus colegas de classe enquanto Abelardo havia sido aluno de Anselmo de Laon<sup>48</sup>: Alberico (1085?-1141) e Lotulfo (ESTÊVÃO, 2015; BATISTA, 2016).

Não foram só esses dois que se ‘aborreceram’ com o tratado. O primeiro mestre de Abelardo, Roscelino<sup>49</sup>, escreveu uma carta para afirmar que Abelardo teria inserido heresias nessa obra. Essa carta foi escrita antes da realização do Concílio de Soisson<sup>50</sup>, que condenou a obra de Abelardo.

A respeito da condenação de Roscelino, sabemos que ela ocorreu porque estava centrada na concordância que o autor tentou estabelecer entre o nominalismo que formulara e as questões teológicas, nesse caso, o dogma da trindade. Foi isso o que fez com que Roscelino fosse considerado herege pela Igreja (VASCONCELLOS, 2003).

---

<sup>47</sup>Como já apresentado, não há na História das minhas calamidades menção a Roscelino enquanto seu professor. Só é possível depreender que Abelardo foi seu aluno, em face da carta escrita por Roscelino e direcionada a Abelardo, com relação ao *Tratado* escrito por Abelardo, *Teologia do Sumo Bem*. Essa ideia é atestada pelo cronista Otto de Freising em uma crônica, provavelmente redigida no ano de 1156, na qual há a afirmação de que o primeiro professor de Abelardo foi Roscelino (BATISTA, 2016).

<sup>48</sup> “Arquidiácono, foi o principal mestre da Escola de Laon. Foi professor de Guilherme de Champeaux” (ESTÊVÃO, 2015, p. 147) Abelardo teve aulas com Anselmo a partir de 1113 (BATISTA, 2016).

<sup>49</sup> “Nascido por volta de 1050, Roscelino era um cônego secular que atuava como professor viajando por diversos lugares. Sua especialidade era a dialética e fazia parte de um grupo de mestres conhecidos por *vocales* por conta de sua insistência em uma dialética focada em palavras (*voco*) ao invés de coisas. Otto de Freising afirmou que ele foi o primeiro a ensinar lógica através da doutrina “vocalista” (BATISTA, 2016, p. 26, grifos do autor).

<sup>50</sup> O Concílio de Soisson aconteceu no ano de 1121. Estava presente no Concílio o legado papal Conan de Palestrina (?-±1122) (ESTÊVÃO, 2015).

Observa-se que a primeira condenação de Abelardo estava também relacionada ao modo como ele concebia os universais. A compreensão nominalista por ele defendida era o fator que simbolizava e mantinha a disputa que havia ocorrido entre Anselmo de Canterbury (1033-1109) e Roscelino a respeito do tema da trindade.

Tendo exposto que o posicionamento de Abelardo a respeito dos universais foi influenciado por Roscelino, entende-se que Abelardo estava reescrevendo a crítica que Aristóteles havia feito à Platão em relação à admissão da perspectiva do Um em si (SPINELLI, 2013).

Essa visão retomava a crítica aristotélica direcionada a Platão, que se pautava no fato de que, se considerarmos Um em si mesmo, enquanto particularidade vaga, sem levar em consideração o particular e o múltiplo, o Um não seria uma substância, isso porque qualquer substância necessita dessa verificação quanto ao particular e ao múltiplo (SPINELLI, 2013).

Isso era necessário para compreender a especificidade do particular, tendo em vista entender por que o universal seria, então, predicado e, nesse sentido, não poderia ter existência.

Ante a isso, só se pode atribuir universalidade às palavras porque “[...] uma realidade pode ser dita de muitos modos, mas ela mesma, não pode ser dita de muitas coisas [...]” (SPINELLI, 2013, p. 175). Se o universal é predicado, como atributo, não pode ser compreendido como existente, pois a essa característica de atribuição caberia a função de conceituar. Conceitos e palavras têm existência na mente. As coisas e indivíduos, por sua vez, existem na matéria e são ditos a partir das palavras que podem os denominar de várias maneiras.

Por isso a referência ao universal que, enquanto realidade, não pode ser dito de muitas coisas. Assim, universal é o nome que se liga, de alguma maneira, aos singulares como, por exemplo, o termo animal, que pode ser relacionado a animais singulares. Por isso, Abelardo concorda com a definição de universal dada por Aristóteles que atribuiu, enquanto aquilo que “[...] é apto para ser predicado de muitos [...]” (SPINELLI, 2013, p. 175).

A vinculação dos universais com os singulares por meio da denominação ocorre em razão dos universais predicarem-se a partir da natureza que compartilham. Assim, essa natureza não se aplica da mesma maneira, pois se dá

pela “[...] forma, por combinação ou semelhança [...]” (SPINELLI, 2013, p. 175), e, ante a isso, pode ser atribuída a algo relacionado a vários e, essa relação se dá por meio dos conceitos ou da intelecção.

Nesse caso, Homem diz respeito a uma comunidade de sentido (contida na intelecção), como também se refere a uma comunidade de indivíduos concretos, existentes de fato (que guarda consigo uma relação de semelhança). Por exemplo, “Sócrates e Platão são semelhantes <*símiles*> no fato de serem homens”, de modo que é função dessa semelhança comum (observada entre eles) que o nome *homem* se impõe a ambos” (SPINELLI, 2013, p. 175).

O significado do termo homem como universal atribuído na intelecção está presente na maneira pela qual compreendemos as palavras que designam um substantivo comum que denomina determinada coisa ou indivíduo e, a partir disso, atribui-lhe significado. Quanto à relação de semelhança de termos próprios como Sócrates e Platão, entende-se que aquilo que conecta ambos é sua natureza de humanidade.

O papel da linguagem na *Lógica para Principiantes* ganhou relevo porque somente na linguagem é possível conceber predicados. Estêvão (2015, p. 46) afirma a esse respeito que “Ser predicado é ser ligado a algo pelo verbo, no interior de uma proposição”. Por isso, essa característica está relacionada exclusivamente à linguagem.

Dessa forma, “[...] a palavra universal significa a semelhança comum de coisas distintas [...]” (ESTÊVÃO, 2015, p. 49) sendo essa, a característica própria do universal, com relação aos significados que as palavras atribuem as coisas. Significado é algo importante para Abelardo, nesse sentido dar significado a algo é conseguir formar uma intelecção. (ESTÊVÃO, 2015).

Dessa maneira, foi por meio da linguagem e da teoria da ciência de Aristóteles que Abelardo apresentou e compreendeu o universal como predicado. Tal teoria, para Aristóteles, realizar-se-ia na observância

De um número “x” de propriedades (discerníveis) observadas a respeito de um certo número de indivíduos ou de fenômenos semelhantes entre si, infere-se um juízo de atribuição única, válido para a totalidade (de uma mesma classe) de indivíduos ou de fenômenos observados (SPINELLI, 2013, p. 176).

A inferência ocorre porque o pensamento precisa direcionar sua atenção para algo com característica de unicidade, pois os sentidos podem perceber várias coisas, consideradas como múltiplas. A unicidade tem, então, de conseguir constituir uma base de relação variada como o termo animal que se predica de cada animal. (SPINELLI, 2013).

A *Lógica para Principiantes* configura-se como um texto de cunho escolar, a começar pela maneira segundo a qual Abelardo inicia sua escrita.

Para aqueles dentre nós que se introduzem na Lógica, falemos previamente um pouco a respeito de sua característica própria, começando pelo gênero a que pertence, isto é, a Filosofia” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 39).

Percebe-se, por meio dessas palavras, que Abelardo buscava escrever um texto que direcionasse, a princípio, aqueles que procuravam estudar Lógica nas escolas do período em que ele viveu. Dessa maneira, desde o princípio do texto, e ao longo de seu desenvolvimento, será possível perceber que Abelardo fez uma análise das ideias defendidas pelas autoridades que embasavam o conhecimento do período.

Entende-se aqui como autoridade os autores que embasaram Abelardo na produção de sua obra, bem como outros autores medievais, o que auxiliou na manutenção de uma tradição de conhecimento que fora estudada e desenvolvida.

Por isso, em Abelardo, a discussão relacionada aos universais e apresentada na *Lógica para Principiantes* se deu por meio da *Isagoge* (Introdução as Categorias de Aristóteles), traduzida por Boécio. Além dessa obra, Abelardo também teve acesso às *Categorias* e o *Da Interpretação*, de Aristóteles, os *Tópicos* de autoria de Cícero e *Sobre o silogismo categórico*, *Sobre o silogismo hipotético*, *Sobre os diferentes Tópicos* e *Sobre a Divisão*, de Boécio (ESTÊVÃO, 2015).

Nota-se que esse conjunto de textos nos quais Abelardo se amparou são traduções realizadas por Boécio e compunham o que ficou conhecido como Lógica Velha (NASCIMENTO, 2005; ESTÊVÃO, 2015). O intuito de Boécio, dessa maneira, ao traduzir essas obras, era preservar o conhecimento clássico que

poderia ter se perdido ante o esfacelamento do Império Romano (ESTÊVÃO, 2015).

Graças ao trabalho de tradução de Boécio, foi possível a autores como Abelardo desenvolverem suas ideias, ao constituir, dessa maneira, um embasamento fundamental para a elaboração do conhecimento e da aprendizagem de disciplinas como a Lógica no início do século XII.

A discussão a respeito dos universais feita no século XII trazia à tona o debate entre Platão e Aristóteles a respeito da essência das formas (DIEBE, 2018). Ocorre que Platão observava os universais como que subsistindo no mundo das ideias. Aristóteles, por sua vez, admitia o universal como tendo existência nas coisas. Dessa forma, a relação que Abelardo estipulou entre essas duas formas de compreensão do universal está entre o significado de um conceito apreendido no intelecto e a realidade (DIEBE, 2018).

A observação e apreensão da realidade podem ser compreendidas em relação à existência das coisas fora do pensamento (ABBAGNANO, 2007), sendo que é por meio das palavras que essas mesmas coisas passam a ter sentido, significado no pensamento.

O objetivo da Lógica tinha, desse modo, desde os gregos na antiguidade, o aprimoramento de uma atividade segundo a qual seria possível realizar a ação de pensar, de maneira a compor uma duplicidade no que tange a desenvolver essa ação (pensar) por meio da contradição. Essa duplicidade estaria relacionada ao confronto de argumentos presentes nas proposições. Assim, de acordo com Diebe (2018), os primeiros a se utilizarem da Lógica foram Xenófanes, Parmênides, Heráclito e Zenão.

O aprendizado gerado por meio da dialética adveio da justaposição de ideias consideradas verídicas. Assim, a importância do emprego da dialética, estaria justamente no atributo que essa disciplina direcionaria a quem a empregasse, em relação a dar ao sujeito a capacidade de pensar em que medida as teses ou ideias por ele apresentadas poderiam ser de fato verdadeiras (DIEBE, 2018).

No caso de Abelardo, se entende a Lógica como semelhante a dialética. Assim, no início da *Lógica para Principiantes*, Abelardo constitui a Lógica como

sendo uma das partes da filosofia que pode ser chamada de racional. Dessa maneira, a Lógica seria a parte racional da Filosofia (PEDRO ABELARDO, 2005).

A esse respeito, Abelardo pauta-se em Boécio para diferenciar e apresentar três maneiras de Filosofia:

[...] a especulativa, que se ocupa da natureza das coisas a ser investigada; a moral, que se ocupa da dignidade da vida a ser considerada; a racional, denominada Lógica pelos gregos, que se ocupa da ordem dos argumentos a serem compostos. (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 39)

A Lógica torna-se importante para as outras componentes da Filosofia, pois precisam dela para constituir suas argumentações. Com isso, Abelardo vale-se de Aristóteles para explicar como deveriam ser organizadas as argumentações a fim de que estas apresentassem uma organização lógica.

Ao redigir a Lógica, é necessária a seguinte ordem: uma vez que as argumentações resultam das proposições e as proposições das palavras, aquele que põe por escrito a Lógica de modo acabado deve escrever primeiro sobre os termos simples, em seguida sobre as proposições, enfim, concluir o acabamento da Lógica nas argumentações, como o fez nosso príncipe Aristóteles, que escreveu as *Categorias* sobre a doutrina dos termos, o *Peri Hermeneias* sobre a das proposições e os *Tópicos* e os *Analíticos* sobre a das argumentações (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 41).

Por meio da citação, percebe-se uma das características acima explicitadas, a de que autores medievais como Abelardo embasavam-se em autoridades para constituir seu conhecimento e suas argumentações. A autoridade, nesse caso, é Aristóteles e, além disso, Abelardo demonstra quais obras utilizou para constituir sua aprendizagem da Lógica, bem como uma argumentação deveria ser constituída para apresentar validade lógica.

Dessa forma, o objetivo de Abelardo, ao escrever a *Lógica para Principiantes*, estaria em direcionar o estudante das *Categorias* de Aristóteles para que, então, se pudesse entender o que era apresentado nas *Categorias*.

Nessa obra, Aristóteles apresenta cinco vozes que compõem as *Categorias*: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. De acordo com

Abelardo (2005), Aristóteles discorre a respeito dessas cinco vozes ao longo das *Categorias*.

Em relação à maneira como trata essa questão, Abelardo expõe que, ao diferenciar “[...] as naturezas de cada um nos seus diversos tratados, então, para maior conhecimento deles, passa ao que lhes é comum e igualmente as suas propriedades” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 42).

Entende-se dessa maneira que, por meio de sua obra, Abelardo reflete a respeito da maneira pela qual se compreende a essência das coisas, tendo por base o que é relativo a determinadas características.

No que tange à aplicação da *Lógica para Principiantes*, Abelardo parte de Cícero e Boécio para demonstrar que a Lógica é composta por duas partes, sendo uma descobrir e outra julgar os argumentos, julgar com o intuito de aprovar e reconhecer as declarações expressas (PEDRO ABELARDO, 2005).

Abelardo denota o que é necessário àquele que busca defender suas ideias por meio da lógica, dessa maneira:

[...] primeiro que descubra os argumentos pelos quais arguir; depois, que saiba confirmá-los se alguém os atacar como viciosos ou não suficientemente firmes. Daí Cícero dizer que a descoberta é naturalmente anterior. Esta ciência, porém, pertence a ambas as partes da Lógica, mas principalmente a descoberta [...] De fato, como se pode tirar um argumento do gênero, ou da espécie, ou dos demais a não ser que seja conhecido o que é tratado aqui? (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 43).

Percebe-se, portanto, que a Lógica se torna relevante em face de ser por meio dela que os professores, no início do século XII, encontravam os meios mais objetivos para defender as ideias que apresentavam, bem como argumentar nos debates. Também há a defesa de que, por meio da Lógica, é possível discorrer a respeito do gênero e da espécie que são os universais.

Abelardo emprega a ideia de Boécio em relação à afirmação de que aqueles que principiavam o estudo da Lógica deveriam fazê-lo por meio das *Categorias* de Aristóteles.

Dessa maneira, Pedro Abelardo retoma Porfírio para analisar as questões direcionadas aos gêneros por ele apresentadas e não respondidas. A esse respeito, Abelardo destaca que Porfírio não as soluciona e faz isso porque o leitor

principiante teria dificuldade em estudá-las entendê-las, mas Porfírio as cita na *Isagoge* (PEDRO ABELARDO, 2005).

Abelardo reitera que Porfírio não teria deixado essas questões ao largo porque, se assim fizesse, estaria negligenciando o estudo empreendido ao longo da *Isagoge*. Retomemos, pois, as questões formuladas por Porfírio, segundo Abelardo:

A primeira é a seguinte: será que os gêneros e as espécies subsistem ou estão postos nas isoladas..., como se dissesse, será que têm verdadeiro ser ou consistem apenas na opinião. A segunda é, caso se conceda que são verdadeiramente, será que são essências corporais ou incorpóreas? A terceira, será que são separados dos sensíveis ou // colocados neles? [...] (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 50-51)

Além das questões de Porfírio, Abelardo escreve mais uma, dessa vez, relacionada à linguagem:

[...] será que é necessário que tanto os gêneros como as espécies, enquanto são gêneros e espécies, tenham alguma coisa subordinada através da denominação ou se, destruídas as próprias coisas denominadas, então o universal poderia constar da significação da inteligência, como este nome “rosa” quando não há nenhuma rosa das rosas às quais é comum (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 51-52)

Para responder às questões, Abelardo retoma o conceito de universal apresentado por Aristóteles e afirma que procurará estudá-las para conseguir responder aos questionamentos.

[...] para investigá-las com todo cuidado e para resolvê-las. Uma vez que é certo serem os gêneros e as espécies universais, nos quais [Porfírio] de modo geral, a natureza de todos os universais, distingamos aqui de maneira comum as propriedades dos universais por meio das dos singulares e indaguemos se elas cabem apenas às *palavras* ou, também, às *coisas*. Ora, no *Peri Hermeneias* Aristóteles define o universal como *aquilo que é naturalmente apto para ser predicado de muitos*, ao passo que Porfírio define o singular, isto é, o indivíduo, como *aquilo que se predica de um só*. (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 53-54, grifos do autor).

Abelardo define que autoridades como Aristóteles e Porfírio relacionam o universal às palavras e às coisas. Nesse sentido, a espécie que é composta de gênero e diferença encontra-se na essência das coisas, sendo que essas coisas fazem parte do nome universal, sendo reconhecidos os nomes também como universais (PEDRO ABELARDO, 2005).

As coisas são significadas por meio das palavras. Dessa maneira, Aristóteles afirma: “[...] o vocábulo de nome predica-se de muitos nomes e é de certo modo uma espécie contendo indivíduos sob si mesma” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 54) O nome, ou palavra, é desse modo característica específica que determina a espécie que, por sua vez inclui os indivíduos.

### 3.3 A POSIÇÃO DE GUILHERME DE CHAMPEAUX A RESPEITO DOS UNIVERSAIS

Na *Lógica para Principiantes*, Abelardo inicia seu estudo a respeito dos universais para saber se os universais se relacionam às palavras ou às coisas. Abelardo parte da concepção de universal apresentada por Aristóteles, como aquilo que é apto por ser predicado.

Além da posição de Aristóteles, Abelardo também se baseia em Porfírio, a fim de compreender que as coisas são compostas por gênero e diferença. A partir disso Abelardo conclui que as coisas “[...] estão contidas no nome universal” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 54)

Em contrapartida, logo em seguida, Abelardo afirma que os nomes também são considerados universais porque Aristóteles entendia que “[...] o gênero determina a qualidade quanto à substância, pois ele significa como algo é” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 54). Ante a isso, o autor procura entender como o conceito de universal pode ser relacionado às coisas, para isso, reforça a ideia de que, para que se tenha um universal, é preciso que algo possa ser predicado, relacionado a muitas coisas ou indivíduos.

Nesse sentido, é relevante que se tenha em mente essa característica predicativa em face da disputa que Abelardo engendrou ante o posicionamento de

seu mestre, Guilherme de Champeaux, no que se relacionava à compreensão deste acerca dos universais.

No período em que Abelardo estudou e deu aulas, dois posicionamentos destacaram-se, o realista e o nominalista. Guilherme de Champeaux era o representante do primeiro, podendo-se entender como realismo a doutrina que estudava de que forma os universais se relacionavam às coisas.

Com efeito, alguns tomam a coisa universal da seguinte maneira: eles colocam uma substância essencialmente a mesma em coisas que diferem umas das outras pelas formas; essa é a essência material dos singulares nos quais está presente, e é uma só em si mesma, sendo diferente apenas pelas formas dos seus inferiores (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 55)

De acordo com Abelardo, para que se tenha um universal, é preciso acrescentar a característica de predicado de muitos e, nesse sentido, de que forma essa característica predicativa ocorre com relação a “[...] uma coisa ou uma coleção de coisas<sup>51</sup>” (NASCIMENTO, 2005, p. 20).

Para debater a posição defendida por Guilherme de Champeaux, Abelardo analisa de que maneira um universal poderia ser entendido como uma coleção.

De fato, parece que nenhuma coisa, nem coleção alguma de coisas, pode ser predicada de muitos tomados um a um, sendo tal a exigência própria do universal. Pois, embora este povo ou esta casa ou Sócrates possam ser afirmados de todas as suas partes ao mesmo tempo, ninguém diz absolutamente que são universais, uma vez que a sua atribuição não se aplica a cada uma delas (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 55)

Percebe-se que Abelardo criticava a concepção que defendia os universais como coisas, porque estas não poderiam ser predicadas, nem mesmo uma coleção delas. Nesse sentido, quando se observavam os termos, este povo, esta casa ou Sócrates, não é possível afirmar que são universais.

---

<sup>51</sup> Na *História das minhas calamidades*, Abelardo afirma que Guilherme de Champeaux defendia a tese relacionada à comunidade dos universais. “[...] a mesma coisa existia essencialmente ao mesmo tempo e, existiria inteira em todos os indivíduos; segundo os quais, em nenhum deles haveria alguma diferença na essência, mas apenas a diversidade na multiplicidade de acidentes.” (PEDRO ABELARDO, HC, II, I, §118-122, tradução nossa)

Nesse caso, não é possível que se relacione a característica de predicação às coisas citadas porque mesmo que se as considere, levando em conta suas características em separado, não será possível acrescentar o nome que as denomina a cada uma de suas partes. A partir disso, Abelardo constrói seu argumento em torno da crítica da observância do universal como coisa ou coleção.

O primeiro problema desse posicionamento está no fato de acrescentarem a mesma substância, que é a essência nas coisas que se mostram diferentes por suas formas, tendo em vista que a essência não se modifica. A título de exemplo, Abelardo afirma,

Por exemplo, em cada um dos homens diferentes numericamente, está presente a mesma substância de homem que aqui se torna Platão por meio destes acidentes e ali Sócrates, por meio daqueles outros (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 55)

O problema, para Abelardo, seria o de levar em consideração apenas a diferença das formas, não se atentando que os indivíduos podem ter formas diversas, mas sua essência não se modifica. Há vários homens com formas distintas, o que os liga, no entanto, é a sua natureza, sua essência de humanidade. Mas, essa essência só pode ser admitida se for observado o universal enquanto nome que se predica.

Essa explicação parece que também não se sustenta, porque se uma mesma essência se encontra nos singulares, isso abriria caminho para a constituição de afirmações como Sócrates é Sócrates e o asno, assim como o animal formado pela racionalidade é o animal irracional, abrindo espaço para que coisas divergentes, se mantivessem, ao mesmo tempo, em algo. Dessa maneira, não bastava atribuir às coisas uma essência material comum, pois, se assim fosse feito, não se estaria levando em consideração a oposição dos contrários, tendo em vista a possibilidade de conceber que essências distintas pudessem apresentar-se em diferentes formas.

A respeito dessa questão, Nascimento (2005) afirma que a compreensão de uma coisa universal com uma única essência acarretaria “[...] a oposição dos contrários, a diferença e a própria multiplicidade dos seres [...]” (NASCIMENTO, 2005, p. 21). Tal maneira de entender o universal enquanto coisa estaria errada, e

configura-se como um erro por estar relacionada à afirmação de que posições contrárias como racional e irracional estariam, ao mesmo tempo, em uma mesma essência como, por exemplo, animal, ou ainda, admitir que essas posições “[...] não são contrárias” (NASCIMENTO, 2005, p. 22). Nenhuma dessas hipóteses é aceitável para Abelardo.

Ainda, aquele que observa o universal como matéria comum tem a possibilidade de procurar constituir uma diferenciação, afirmando que características como racionalidade e irracionalidade podem apresentar-se no mesmo universal e, ainda assim, manterem-se como contrárias. Isso só se modificaria se aquelas mesmas características fossem observadas em um único indivíduo. A fim de exemplificar, Abelardo utiliza-se do exemplo do asno e Sócrates.

Mas, que estejam ao mesmo tempo em Sócrates, prova-se por isso que estão ao mesmo tempo em Sócrates e num asno. Ora, Sócrates e o asno são Sócrates. // Na verdade, Sócrates e o asno porque de fato, Sócrates é Sócrates e Sócrates é o asno. Que Sócrates seja o asno, assim se demonstra, de acordo com aquela sentença: tudo o que está em Sócrates distinto das formas de Sócrates é o que está no asno distinto das formas do asno (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 58)

No caso dessa explicação, é, de fato, isso o que acontece e, a fim de demonstrar que seu raciocínio está correto, Abelardo busca a afirmação de que a racionalidade e a irracionalidade estariam em Sócrates, mas não só nele, como também em um asno. Dessa maneira seria possível sustentar que Sócrates e o asno seriam Sócrates, o que também não seria admissível (NASCIMENTO, 2005).

A concepção de essência material também não está correta, pois Abelardo percebeu que Guilherme estaria relacionando o universal à determinação da coisa.

[...] as coisas singulares não apenas são diferentes entre si pelas formas, mas são pessoalmente distintas nas suas essências e que, de modo algum, aquilo que está numa, quer isto seja matéria ou forma, está na outra; e que, removidas as formas, nem por isso elas não podem subsistir menos distintas” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 59).

Mesmo com tais refutações, Guilherme de Champeaux não abandonou a teoria por ele defendida. Ele buscou explicá-la de forma diferente, para, assim, buscar, talvez, dar uma validação para esta.

Há alguns que, procurando uma escapatória, criticam apenas as palavras desta proposição, *o animal racional é o animal irracional*, mas não a sentença, dizendo que ele é tanto um quanto outro, mas que isso não é expresso apropriadamente por estas palavras *o animal racional é o animal irracional*, uma vez que a coisa, ainda que seja a mesma, é chamada racional por uma razão, e irracional por outra, isto é, por causa de formas opostas (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 59, grifos do autor).

A afirmação de que o animal racional é o animal irracional por certo não se pode admitir, pois a frase não representa, de maneira coerente, a conclusão. O animal pode ser ambos, isso porque tal coisa pode ser depreendida de acordo com formas diferentes. Não seria possível que o animal fosse ambos, por isso é necessário observar os termos empregados, para fazer referência a algo como, por exemplo, o animal, com o intuito de constituir uma asserção que seja lógica e que, portanto, faça sentido.

Abelardo discorda, mais uma vez, ao postular que proposições como o animal racional é o animal irracional teriam a mesma validade que o “[...] o animal racional é o animal mortal” ou ainda “[...] o animal irracional é o animal ambulante” (NASCIMENTO, 2005, p. 22).

Essas proposições são aceitas e demonstram que não ocorre oposição entre as formas apresentadas, debate que contribui para compreendermos que a atribuição de universalidade real, possivelmente, não levaria em consideração “[...] a diversidade dos seres” (NASCIMENTO, 2005, p. 22-23).

Ao considerar que diversidade advém das formas, é possível perceber que há só dez essências, são essas que estão presentes na lista de categorias aristotélicas, assim “[...] todas as substâncias se reduzem à substância, todas as quantidades à quantidade [...]” (NASCIMENTO, 2005, p. 23), bem como as outras categorias.

Todavia, não é possível diferenciar Sócrates e Platão, uma vez que ambos não são diferenciados com relação a essência e forma, pois são iguais, tendo por

premissa sua relação com a quantidade e a qualidade, por exemplo (NASCIMENTO, 2005). Ocorre que pensar as formas dessa maneira possibilita atribuir multiplicidade a elas, no entanto, não é possível dar às formas a característica de multiplicidade, pois é exatamente a forma que assegura que algo, ou alguém como Sócrates uma unicidade que não se modifica (NASCIMENTO, 2005).

A reflexão realizada por Abelardo evidencia em que medida aqueles que observavam a primeira opinião estavam valendo-se de uma relação inverídica. Com isso, estabelece-se a percepção de que pode haver relação “[...] entre a determinação do gênero pela diferença<sup>1</sup> específica, dando origem à espécie, e a determinações desta pelos acidentes, dando origem aos indivíduos” (NASCIMENTO, 2005, p. 23).

O problema em relação a essa concepção é que os acidentes deveriam ser apresentados antes dos indivíduos, da mesma maneira que a diferença se encontra anteriormente com relação à espécie, não sendo o indivíduo a base dos acidentes, pois a espécie não é a base da diferença (NASCIMENTO, 2005)

Nesse caso, se for considerar essa discussão e sua pertinência, não seria possível observar a espécie homem como sendo variada por causa dos acidentes, já que isso denotaria perceber a espécie enquanto base dos acidentes. Isso acarretaria uma quebra na comparação entre a substância primeira<sup>52</sup>, enquanto suposição não poderia ser base dos acidentes (NASCIMENTO, 2005).

Após construir essa análise, Abelardo chega à conclusão da dificuldade de observar uma essência totalmente igual, que esteja ao mesmo tempo em vários. É dessa forma que Abelardo refuta essa primeira maneira de pensar o universal enquanto coisa real. Isso obriga Guilherme de Champeaux a tentar buscar outra forma de validar a posição do universal enquanto coisa. Para isso, o mestre de Abelardo elabora uma resposta que aproxima um pouco mais os universais a “[...] realidade das coisas [...]” (NASCIMENTO, 2005, p. 24).

Assim, a concepção defendida por Guilherme expõe que, quando as coisas são observadas uma a uma, elas não se apresentam diferenciadas só pelas formas, mas também por suas essências, o que permite acreditar que aquilo que se apresenta em uma das coisas não se encontra na outra, pois tal afirmação não

---

<sup>52</sup> Entende-se aqui substância primeira como indivíduo.

impediria a existência dessas coisas diferentes umas das outras (NASCIMENTO, 2005).

Aqueles que observavam essas possibilidades e as aceitavam concordavam que existiria algo em coisas distintas e essa igualdade não estaria na essência, mas, sim, na indiferença: “Por exemplo, todos os homens distintos em si mesmos, são o mesmo no homem, isto é, não diferem na natureza da humanidade” (NASCIMENTO, 2005, p. 24).

Dessa maneira, determinados seres são reconhecidos como universais se forem observados por meio de sua indiferença e semelhança e poderão ser caracterizados como singulares. Se voltarmos nossa atenção “[...] para sua distinção” (NASCIMENTO, 2005, p. 24).

A atividade se realiza por meio de duas formas diferentes. A primeira poderia ser entendida relacionada “[...] à coleção ou conjunto de indivíduos” (NASCIMENTO, 2005, p. 24). Nesse sentido, considerar o todo dos homens reunidos ao mesmo tempo equivaleria a observá-los enquanto espécie homem, da mesma forma que os animais reunidos concomitantemente formariam o gênero animal (NASCIMENTO, 2005).

Nesse sentido, Abelardo postula que “Uma coleção do que quer que seja é um todo integral em relação a cada um daqueles que se constitui [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 64).

É possível atribuir diferença entre o universal e o singular por meio de duas características dos indivíduos. Desse modo, há a possibilidade de que os homens sejam observados em sua individualidade e em relação com os demais (NASCIMENTO, 2005).

Essa explicação pode ficar mais clara quando ele observa que “[...] posso considerar Sócrates como Sócrates e Sócrates como homem” (NASCIMENTO, 2005, p. 24). Na primeira asserção, observa-se o indivíduo, na segunda, por sua vez, leva-se em consideração a espécie, aquilo que se relaciona, de forma geral, à totalidade dos homens (NASCIMENTO, 2005).

Abelardo não considerou essa segunda concepção tão inviável se comparada à primeira, mas observou-a como incorreta. Diante disso, o mestre palatino inicia sua crítica ante a nova explicação desenvolvida por Guilherme a respeito da coleção ou conjunto.

Um dos primeiros problemas observados é que uma coleção inteira não se predica de cada um daqueles que a formam. Essa concepção não leva a característica de predicação, que é própria do universal. Com isso, para manter a proposição que se relaciona à coleção ou conjunto, dever-se-ia buscar encontrar de que maneira a coleção poderia ser predicada de muitos.

O problema em entender o universal como indivíduos que combinam está justamente no fato de percebermos de alguma maneira a característica de predicação em muitos, não de acordo com sua essência, mas em face de combinar, assim como compreender que “[...] ser predicado de muitos é o mesmo que combinar com muitos [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 65). A ideia da combinação não leva em consideração a diferença entre universal e singular, tendo que o singular não pode ser predicado de muitos. Combinar, nesse sentido, não equivaleria ao universal. A princípio, o principal erro dessa proposição estaria colocado no fato de que não se estaria levando em consideração a “[...] definição do universal” (NASCIMENTO, 2005, p. 25).

Tal dificuldade ocorre porque quem concebe o universal como coleção não percebe que a coleção é a reunião de seus componentes, o que diferencia essa perspectiva de uma característica que remonte a um todo universal e esse todo “[...] é anterior aos indivíduos, está todo inteiro em cada um deles, sendo então, a parte idêntica ao todo, como a espécie é o mesmo que o gênero, quando referido a um indivíduo” (NASCIMENTO, 2005, p. 25).

Abelardo também tece críticas à possibilidade de diferenciar o universal do singular, partindo de duas características relacionadas a qualquer um dos indivíduos. A primeira causa de erro está na incompreensão dos conceitos de singular e universal, tendo em vista que “[...] ser predicado de muitos não equivale a convergir com muitos” (NASCIMENTO, 2005, p. 25).

A crítica continua no sentido de uma unicidade do indivíduo e isso ocorre no fato de que nada é diferente de si mesmo, de forma simultânea. Assim, ao pluralizar as características de um indivíduo, não se conseguiria duplicá-lo, o que não permite que caracterizemos o indivíduo em detrimento do universal. Não se pode, por isso, admitir que um indivíduo componha dois (NASCIMENTO, 2005). Esse fato acarreta a impossibilidade de diferenciar indivíduo e universal. Percebe-se que os indivíduos mais se distinguem do que se relacionam. Relacionar, nesse

sentido, ganha o sentido de convergir e é por meio dessa ideia que Guilherme de Champeaux buscava validar seu realismo.

Por essas razões, Abelardo defende que “[...] as coisas, nem tomadas isolada nem coletivamente, podem ser chamadas de universais no que diz respeito a serem predicadas de vários” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 66)

Na *História das minhas calamidades* Abelardo relata que, após constituir essas refutações, as aulas de Guilherme deixaram de ter prestígio (GILSON, 2001). Isso fez com que ele não buscasse discutir outros problemas afetos à lógica (PEDRO ABELARDO, 1973) porque, no período de Abelardo, o estudo dessa disciplina estava envolto, principalmente, na problemática dos universais.

### 3.4 REFLEXÕES ACERCA DA INTELECÇÃO DO UNIVERSAL NA LÓGICA PARA PRINCIPIANTES

Após refutar a posição de Guilherme de Champeaux em relação a observar o universal como coisa, Abelardo ressalta que só é possível atribuir universalidade às palavras, pois é próprio destas significar.

Os significados, para Abelardo, nesse sentido, estão relacionados às intelecções. Na *Lógica para Principiantes*, Abelardo apresenta seis formas diferentes de dar significado às coisas por meio da intelecção.

Abelardo analisou, na *Lógica para Principiantes*, se os universais formavam alguma intelecção após ter atribuído universalidade às palavras e investigou “[...] a propriedade das palavras universais” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 70). Isso porque era preciso entender se seria possível atribuir significado aos termos universais.

Para compreender essa questão, Abelardo retoma Boécio e sua obra *Divisões*, na qual há a afirmação de que o termo homem causa incerteza ao formar uma intelecção, haja vista que, para se formar uma imagem mental clara do “homem”, é preciso que alguém diga, “[...] todo homem anda” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 70). Dessa maneira, atribuiu-se uma característica que possibilite pensar em um determinado sujeito.

No entanto, há diferença entre empregar o nome comum homem e o nome próprio Sócrates no que se refere à inteligência, pois o nome homem, nesse caso, é o universal e Sócrates torna-se, então, o singular. É, possível, assim, determinar um indivíduo, a saber, nesse caso, Sócrates.

Entende-se que não se observa a matéria e a forma separadas. É o nosso intelecto que percebe em dado momento a matéria, em outro a forma e, ainda assim, consegue entender matéria e forma juntas. A primeira maneira de observação separada é realizada por meio da abstração e ocorre por causa dela em face de estarem juntas, a fim de entender sua natureza.

Nesse sentido, para compreender a terceira maneira de observar a forma e a matéria misturadas, Abelardo exemplifica por meio do homem, que é uma totalidade, por ser corpo, animal, homem, apresentando diversas formas. Entretanto, quando se percebe a essência material da substância, realiza-se a inteligência por meio da abstração (PEDRO ABELARDO, 2005). Por isso, salientou que os “[...] os universais não fixam nenhuma inteligência de alguma coisa” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 71), exatamente por sua oposição ao singular.

Percebe-se, dessa forma, a função que as palavras têm diante da realidade e da maneira como a percebemos e pensamos, pois são as palavras que atribuem significado e materialidade ao que nos circunda. Ao nomearmos algo, estamos atribuindo sentido seja a uma coisa ou a um indivíduo. Por isso, Abelardo afirma:

No entanto, no nome comum que é “*homem*”, nem o próprio Sócrates, nem outro, nem a coleção inteira dos homens é racionalmente inteligida por força da palavra, nem também como querem alguns, é o próprio Sócrates, enquanto é homem, identificado por esse nome. [...] Da mesma maneira, nenhum outro pode ser inteligido neste nome “*homem*”, nem sequer a coleção inteira dos homens, já que a proposição só pode ser verdadeira de um só homem. // Desse modo, parece que tanto “*homem*” como qualquer outro vocábulo universal não significa coisa nenhuma, uma vez que não fixa a inteligência de coisa alguma (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 71, grifo do autor)

Mais uma vez, Abelardo parte de Boécio ao entender que a inteligência advém de algo que se relaciona à coisa por meio da maneira pela qual a percebemos. Nesse sentido, seria possível afirmar que os universais não

formariam significado. Pode-se, no entanto, discordar disso, pois os universais atribuem significado a muitas coisas em face de as nominarem (PEDRO ABELARDO, 2005).

Nesse caso, o que ocorre é que não se forma uma intelecção oriunda dessas coisas, mas relacionada a elas, tendo em vista que o nome homem denomina cada um dos homens em face de uma “[...] causa comum” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 72). A intelecção que se forma nesse sentido é comum.

Ao apresentar essas questões, Abelardo busca entender de que maneira o nome universal pode ser atribuído por causa comum ou por uma concepção comum. Assim, mesmo que os homens sejam diferentes entre si, seja pelas essências ou formas que os configuram, eles são considerados homens, no ser homem (PEDRO ABELARDO, 2005).

Cada ser humano possui características próprias que os torna singulares, mas é o fator de humanidade que os coliga e os torna homem em uma coletividade. É assim que Abelardo relaciona Sócrates a Platão ante o fato de estes serem homens, utilizando-se do termo ‘estado de homem’ no que é ser.

Depois de refletir a respeito do fato de os universais terem significado por meio da denominação, Abelardo busca compreender como as intelecções se firmam.

Por meio desse estudo, Abelardo passa a especificar, na *Lógica para Principiantes*, a natureza das intelecções. Assim, Abelardo destaca que as sensações e as intelecções pertencem à alma. A questão é que as sensações ocorrem em relação à materialidade. Abelardo, a fim de exemplificar, relaciona o sentido da visão quando o homem enxerga algo como uma torre. Por sua vez, a intelecção não necessita de algo material, pois,

[...] basta-lhe a semelhança da coisa que o próprio espírito elabora para si mesmo, e para qual dirige a ação de sua inteligência. Donde se a torre for destruída ou estiver à parte, a sensação que nela atuava perece, enquanto a intelecção permanece, se a semelhança da coisa for retida pelo espírito (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 74)

No caso do exemplo descrito por Abelardo, podemos entender a semelhança da coisa como uma imagem que se forma na mente a partir daquilo

que se observou por meio da visão que, nesse caso, é o sentido que agiu, mas poderia ter sido qualquer um dos outros a transmitir uma determinada percepção de algo ao intelecto.

Assim, se a torre deixar de existir não se a captará mais por meio da visão, mas algo como se fosse uma memória do observado manter-se-á na mente. Abelardo apresenta intelecção como “[...] uma certa ação da alma, pela qual é chamada de inteligente, e a forma para a qual se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si quando quer e como quer [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 74)

Compreende-se dessa forma, intelecção como imagem de algo que se percebeu mediante ação de algum dos sentidos que captam a realidade. Por meio desse entendimento, sobre maneira como se efetiva a intelecção do universal e do singular, Abelardo afirma:

[...] a de um nome universal concebe uma imagem comum e confusa de muitos, ao passo que a palavra singular engendra, apreende a forma própria e como que singular de um só, isto é, referente a apenas uma pessoa. Donde quando ouço “homem”, uma certa semelhança surge em meu espírito, a qual se relaciona de tal modo com cada um dos homens que é comum a todos mas não é própria de nenhum (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 76).

A intelecção de um nome universal forma uma imagem imprecisa do que foi observado, diferentemente do momento em que ouvimos um nome singular que designa apenas um indivíduo próprio. Se se ouve homem, o intelecto não se atentará para um indivíduo em específico.

Nessa obra, Abelardo cita exemplos como a denominação Sócrates, que é inteligida, singularmente, porque ao dizer Sócrates pensa-se em apenas um indivíduo, a saber, Sócrates (ABELARDO, 2005).

Apreendemos as coisas por meio dos sentidos. Dessa forma, quando imaginamos previamente algo que ainda não conhecemos, formamos mais opinião do que inteligência. Para exemplificar, Abelardo menciona essa característica, ao afirmar o pensamento a respeito de uma cidade que não conhecemos ainda e, chegando ao local, é possível constatar que nossa imaginação a respeito daquela localidade não é a mesma que havíamos pensado (ABELARDO, 2005).

Dessa forma, mesmo não sendo clara a significação dos universais com relação à essência a que esta atribui nome, direcionam o intelecto daquele que ouviu determinado nome universal para um parecer comum ante a palavra que fora inteligida por meio daquele nome. Assim, Boécio afirma que o pensamento reunido da semelhança de vários pode ser entendido por gênero e espécie (PEDRO ABELARDO, 2005).

Abelardo fundamenta-se em Boécio para apresentar a compreensão que Platão possuía em relação à concepção de pensamento reunido da semelhança<sup>53</sup>. Isso porque esse filósofo grego também compreendia os gêneros e as espécies enquanto “[...] ideias comuns que ele coloca no *noûs*<sup>54</sup>” (ABELARDO, 2005, p. 80, grifo do autor). Por isso, talvez seria possível denotar que Platão discordasse de Aristóteles quanto a essa concepção relacionada aos gêneros e às espécies no que tange à inteligência dos universais e à observância destes de acordo com “[...] a semelhança comum de muitos” (ABELARDO, 2005, p. 80), pois Aristóteles observava o universal de acordo com a predicação comum e não com a semelhança comum.

Ao utilizar-se dos autores que eram considerados autoridades, Abelardo confirma sua percepção de que “[...] as formas comuns concebidas são designadas pelos nomes universais” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 81). Nesse sentido, os universais só podem ser apreendidos por meio de sua denominação.

Por meio dessa consideração, Abelardo denota que as inteligências ocorrem por abstração. Assim, é possível explicitar de que maneira aprendemos os conceitos universais por meio da abstração<sup>55</sup>.

Tratemos, em primeiro lugar, da abstração. Assim, deve-se saber que a matéria e a forma apresentam-se sempre misturadas uma com a outra, mas a razão do espírito tem o poder de ora considerar a matéria por si mesmo, ora dirigir a atenção só para a forma, ora conceber ambas misturadas (ABELARDO, 2005, p. 82).

---

<sup>53</sup> Concepção de pensamento reunido da semelhança está relacionada a maneira de compreender o universal como aquilo que se refere as coisas que apresentam alguma similaridade.

<sup>54</sup> “Termo grego que pode ser traduzido por “mente”, “espírito” ou “inteligencia”, e do qual se derivam os termos \* “noese” e \* “noema”. Em Platão (República, V), designa a parte racional da alma” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.140).

<sup>55</sup> A esse respeito, concordamos com Silva (2015).

Entende-se o objeto isolado, nesse caso, como algo mediante o qual nosso pensamento se ocupa em particular. No caso do universal, consideramos que não é possível concebê-lo como existência porque nosso intelecto se ocupa do pensamento do particular. Nesse sentido, quando se pensa o universal homem, a atenção do intelecto se direciona para a imagem de um único indivíduo, com características particulares, que são base para a imagem captada por meio de um dos sentidos, por exemplo, a visão.

Dessa forma, é possível concordar com Diebe (2018) em sua afirmação da subsistência dos universais no desenvolvimento da abstração. De acordo com o dicionário de filosofia de Abbagnano, o conceito de abstração pode ser entendido como:

[...] a operação mediante a qual alguma coisa é escolhida como objeto de percepção, atenção, observação, consideração, pesquisa, estudo etc., e isolada de outras coisas com que está em uma relação qualquer. A A. tem dois aspectos: isolar a coisa previamente escolhida das demais com que está relacionada (o abstrair de); assumir como objeto específico de consideração o que foi assim isolado [...] (ABBAGNANO, 2007, p. 15)

Abelardo trata a respeito das intelecções que ocorrem por meio da abstração ao serem de alguma forma falsas ou vãs, por apreenderem algo de maneira diferente do que de fato são. A questão é que, quando a intelecção observa essas coisas, ela está concebendo intelecções vazias, porque, a princípio, está percebendo o alvo de sua observação de outra maneira, além daquela que, de fato, é. Entretanto, não se deve observar a intelecção dessa forma, pois se é realizada a observação de algo diferentemente de como aparenta, isso acaba por examinar aquilo diante de sua natureza ou característica que a ele não pertence. A intelecção é, nesse sentido, provavelmente vazia, o que não ocorre com a abstração. Para explicar, Abelardo utiliza, mais uma vez, o homem:

Com efeito, quando atento para este homem apenas na natureza de substância ou de corpo e não também na de animal, de homem ou de gramático, evidentemente nada inteliço senão o que está nela mas não atento para tudo o que ela tem. E quando digo que atento para ela apenas enquanto ela tem este algo, aquele

“apenas” refere-se à *atenção*, não ao *modo de subsistir* [...]”  
(PEDRO ABELARDO, 2005, p. 83, grifo do autor).

Nesse sentido, a maneira como inteligimos algo é diferente daquilo que ele, de fato, é, pois nossa inteligência não consegue perceber todas as características que compõem uma determinada matéria.

Assim, quando se entende determinada coisa, faz-se separadamente, de acordo com Abelardo, pois a matéria e a forma são percebidas de maneira diferente, pois, a observação modifica a apreensão que se tem do que é algo de atenção, não sua existência. Conclui-se, dessa forma, que essas operações de percepção da forma e da matéria só podem ser efetuadas pelo intelecto.

Abelardo busca explicitar mais essa questão por meio do exemplo de uma estátua feita de parte de ouro e parte de prata.

[...] Às vezes, as sensações também agem ao contrário quanto aos compostos, como, por exemplo, se houver uma estátua, metade de ouro e metade de prata, posso discernir separadamente o ouro e a prata que estão unidos, isto é, examinando, ora o ouro, // ora a prata por si mesma, discernindo coisas unidas, mas não como separadas. Assim, a inteligência também atenta, por abstração, separadamente para os não separados, pois, de outra sorte, seria vazia (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 83).

Abelardo não avalia o ouro e a prata em separado porque, nesse caso, esses dois materiais formam a estátua. Por isso não se pode observá-los em separado, mas, sim, discernir, em certa medida, a parte formada pelo ouro e pela prata, tendo por critério que nosso pensamento só entende e observa as coisas atentamente, uma de cada vez.

Pode-se olhar para uma estátua composta por uma parte de ouro e outra parte de prata. No entanto, ao observarmos tal estátua mais atentamente, nossa atenção irá voltar-se para apenas um dos aspectos, no caso, ora perceber o ouro, ora distinguir a prata.

Ainda assim, Abelardo leva em consideração a inteligência que percebe coisas que estão unidas, assim como separadas. Dessa forma, unir e dividir coisas pode ser observado de duas maneiras. A primeira relaciona-se ao fato de que determinadas coisas se encontram unidas por causa da semelhança, como

por exemplo “[...] estes dois homens nisso que são homens ou gramáticos” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 84).

Da mesma forma, há outras coisas que se encontram unidas por meio de sua junção, tal como a forma e a matéria ou mesmo o vinho e a água (PEDRO ABELARDO, 2005), pois a matéria acaba por ter uma forma observada pelos sentidos e o vinho é composto também por água.

Boécio atribui ao intelecto a habilidade de agregar o que não está junto e, também, separar o que está unido por meio de muitas características em comum, mas, mesmo fazendo isso, o intelecto não se aparta “[...] da natureza da coisa” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 84), o que ele faz é observar só o que está nessa natureza.

Dessa maneira, é pertinente pensar como um artista imagina como será e ficará uma obra que ainda não materializou, com vistas a admitir que assim se apresenta uma previsão vazia. Ao demonstrar essa ideia, Abelardo, então, indaga se Deus, ao prever aquilo que criaria, estaria também constituindo uma previsão vazia (PEDRO ABELARDO, 2005).

A previsão não se apresenta como vazia quando se afirma o fato de não realizar o previsto. Assim, se, de outra forma, existir a afirmação de que a previsão é vazia, pelo fato de não acordar “[...] com o estado futuro da coisa” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 84), Abelardo afirma que isso não irá contradizer tal postura porque a maneira futura pela qual alguma coisa irá apresentar-se ainda não pode ser percebida concretamente.

Abelardo chama de previsão aquilo que pensamos relacionado ao futuro. O passado, para ele, é reconhecido como memória e o presente pode ser chamado como inteligência (PEDRO ABELARDO, 2005). Para Abelardo, pensar a respeito do futuro atribui a quem assim pensa a esperança com relação àquilo que imagina, especialmente porque imagina o que pensou como presente no futuro. Tudo o que observamos em nosso intelecto é, de certa forma, relacionado ao presente. Nesse sentido, Abelardo afirma:

Assim, se eu considerar Sócrates como uma criança que foi, ou como um velho que será, junto a ele como que de modo presente, a meninice ou a velhice, porque atento para ele no presente quanto a uma propriedade passada ou futura (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 85)

Nosso pensamento está no presente, mas, por meio da memória e das previsões, pode colocar-se em períodos que não aqueles que estão sendo percebidos apenas no momento presente. Nesse sentido e após discorrer a respeito da abstração, Abelardo retoma a discussão sobre a intelecção do universal, sendo que essas intelecções ocorrem por abstração. A intelecção dos singulares, por sua vez, também se dá por abstração (PEDRO ABELARDO, 2005).

Mediante isso, quando se escuta palavras como homem, o que se forma no intelecto é, então, uma percepção não definida, que se especifica de acordo com o acidente. Ocorre que a intelecção do singular se dá por meio de designações como este homem, segundo as quais torna-se possível pensar em um sujeito determinado. Entende-se, dessa maneira, que

[...] a intelecção dos universais é, com razão, denominada isolada, nua e pura: isolada, sem dúvida das sensações, porque não percebe a coisa como sensível; nua quanto à abstração de todas ou de algumas formas, e completamente pura, quanto à distinção porque nenhuma coisa, quer seja matéria, quer seja forma, é certificada nela, razão pela qual chamamos, antes uma concepção desse tipo confusa (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 87).

Intelecção isolada porque se dá por meio da denominação, não por meio dos sentidos. Nua, naquilo que se refere à maneira como apreendemos formas gerais como o nome homem. Com relação a ser pura, está direcionada à falta de clareza que se tem diante da imagem mental que se forma perante palavras universais, por isso, diz-se que essa é uma forma de intelecção confusa. Explicando, dessa maneira, como se dão as intelecções dos universais, Abelardo debruça-se sobre as questões formuladas e não respondidas por Porfírio no início da *Lógica para Principiantes*. Nesse sentido, Abelardo acredita ser possível responder às questões em face do estudo empreendido durante a *Lógica para Principiantes* com o propósito de apresentar a natureza dos universais.

### 3.5 A RESPOSTA DE PEDRO ABELARDO ÀS PERGUNTAS DE PORFÍRIO

As reflexões em torno da querela dos universais giraram em torno das três questões formuladas por Porfírio em sua obra *Introdução às Categorias de Aristóteles (Isagoge)*. Ao final da *Lógica para Principiantes* e, depois de ter realizado um estudo com relação ao posicionamento realista e às intelecções dos universais, Abelardo considera ser possível responder as questões.

Abelardo considerava que Porfírio não teria respondido as questões propostas na *Isagoge*, a fim de evitar que aquele que entrasse em contato com sua obra pudesse, de alguma forma, descuidar-se no estudo das Categorias de Aristóteles, principal objeto de estudos de Porfírio na *Isagoge* (DIEBE, 2018).

Retomemos, portanto, as questões apresentadas por Porfírio e descritas por Abelardo na *Lógica para Principiantes*:

A primeira é a seguinte: será que os gêneros e as espécies subsistem ou estão postos nas isoladas..., como se dissesse, será que têm verdadeiro ser ou consistem apenas na opinião. A segunda é, caso se conceda que são verdadeiramente, será que são essências corporais ou incorpórais? A terceira, será que são separados dos sensíveis ou // colocados neles? [...] (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 50-51)

Além das três questões formuladas por Porfírio, Abelardo escreve mais uma:

[...] será que é necessário que tanto os gêneros como as espécies, enquanto são gêneros e espécies, tenham alguma coisa subordinada através da denominação ou se, destruídas as próprias coisas denominadas, então o universal poderia constar da significação da intelecção, como este nome “rosa” quando não há nenhuma rosa das rosas às quais é comum (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 51-52)

Dessa maneira, a primeira questão relacionava-se a saber se os gêneros e as espécies “[...] significam algo verdadeiramente existente, ou se estão postos apenas na intelecção etc; tal como estes nomes de quimera e hircocervo [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 87). Ante a isso, é possível responder essa questão afirmando que os gêneros e as espécies atribuem significado às coisas por meio das palavras que nominam coisas materiais. Além disso, os universais engendram intelecção isolada, nua e pura.

A segunda questão, por sua vez, era “[...] se os subsistentes são corporais ou incorporais, isto é, uma vez que se concede que significam subsistentes, se significam aqueles subsistentes que são corporais ou os que são incorporais” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 88).

Admitindo-se a existência dos universais por meio das palavras, de que forma é possível pensar uma materialidade para esses universais, partindo da premissa de que os universais dão significado a algo que existe ou não na materialidade?

Para dar resposta a essa questão, Abelardo retoma Boécio, que considerava que as coisas ou são corpóreas ou incorpóreas e, nesse sentido, podem ser percebidas ou por meio dos nossos sentidos, como o homem, a madeira ou a brancura, ou sem auxílio destes, pois há coisas que são incorporais como a alma e a justiça (PEDRO ABELARDO, 2005).

Assim, a respeito de saber se os universais são corporais ou incorporais, pode-se dizer que são ambos, pois os nomes universais são observados enquanto corpóreos de acordo com aquilo que a coisa é e incorpóreos em relação à sua forma de atribuir significado aos conceitos, que não estão na realidade.

A terceira questão está relacionada aos sensíveis e foi formulada porque, ao pensarmos em conceitos universais, estamos utilizando algo que é imaterial do ponto de vista de ser um conceito que está na mente, e material porque o conceito admite materialidade com relação às coisas que nomina. Por isso, “[...] o incorpóreo, tomado de um certo modo, divide-se por ser e não ser no sensível [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 90).

Dessa forma, “Diz-se que os universais subsistem nos sensíveis, isto é, que significam a substância intrínseca existente na coisa sensível em virtude das formas exteriores [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 90) A existência dos universais estaria, como já dito, no significado da substância constituinte da natureza de algo na materialidade em razão da maneira pela qual se apresenta (NASCIMENTO, 1982).

A quarta questão, por sua vez, está relacionada ao nome da rosa. Assim, não poderia haver nomes universais, caso as coisas que eles denominavam deixassem de existir. No entanto, mesmo que as rosas fossem destruídas, esse nome rosa não perderia significado por causa da intelecção, tendo em vista que,

se assim não fosse, não seria possível pensar “[...] a proposição: não há nenhuma rosa” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 91). Uma vez que algo foi denominado, mesmo que deixe de existir materialmente, o significado atribuído àquela coisa que recebeu determinado nome continuará a ser utilizado por meio da linguagem.

Abelardo justifica a formulação de questões relacionadas às palavras universais em face de que não se formularam questões atribuídas ao significado das palavras singulares. Nesse sentido, essas mesmas palavras singulares constituiriam significado em relação ao estado observado de cada coisa (PEDRO ABELARDO, 2005).

Os nomes singulares estão, em si mesmos, separados, bem como estão, da mesma forma, significados e são inteligidos de maneira própria. Isso não ocorre com os universais. Assim, “[...] quando se explica a natureza das palavras quanto a significação, ora das coisas e frequentemente os nomes daquelas são transpostos para estas e reciprocamente” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 92)

Cabe a justificativa em relação a saber porque surgiram dúvidas quanto à significação das palavras universais e não das singulares. As palavras singulares, por sua vez, já tinham significado por si mesmas, pois denominavam coisas específicas e não poderiam ser predicadas como as palavras universais. Quanto à inteligência das palavras singulares, isso também se dá de maneira específica, o que não ocorre com as inteligências dos universais.

Ao responder as questões, Abelardo apresenta a razão pela qual Porfírio não respondeu as questões por ele formuladas a respeito do gênero e da espécie.

Assim, uma vez que havia tanta dúvida quanto aos universais, Porfírio resolveu tratar apenas dos universais, excluindo os singulares da sua intenção por como que serem bastante claros em si mesmos, ainda que deles trate incidentalmente, por causa daqueles (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 92)

Abelardo explicita, assim, que Porfírio não teria respondido as questões por não incluir, em sua discussão os singulares, tendo em vista a sua significação em razão de acreditar que eram autoexplicativos. Assim, quando se refere ao singular, Porfírio o faz em razão de estar tratando dos universais, não por querer compreender os singulares.

Desse modo, ao refletir a respeito da característica principal das palavras, que é significar, pode-se perceber que há relação entre as palavras e as coisas que elas nominam. Dessa forma, a característica mais relevante empreendida por Abelardo durante a *Lógica para Principiantes* está no significado que os termos ou conceitos atribuem às coisas e em que medida estes conferem sentido a maneira como compreendemos a realidade.

Ao longo desta seção, foram apresentadas, de maneira sucinta, as respostas que Abelardo direcionou às questões elaboradas por Porfírio na *Isagoge*. O objetivo de nosso trabalho não é o de analisar as respostas, no entanto, é relevante apresentá-las, porque entende-se que tais respostas se tornam centrais para o desenvolvimento e compreensão do conceito de intelecção do universal em Abelardo, neste caso, com relevância para a questão referente ao nome da rosa.

A esse respeito pretende-se discorrer na quarta seção deste trabalho, na qual analisaremos de que maneira a intelecção dos universais é proposta na obra *Tratado das Intelecções*.

## 4. A INTELECÇÃO DO UNIVERSAL NO TRATADO DAS INTELECÇÕES

Nesta seção, refletiremos sobre a relação existente entre linguagem e intelecção, bem como de que maneira esses atributos tornam-se importantes para a apresentação de intelecção do universal no *Tratado das Intelecções*. Dias (2007) afirma que o *Tratado das Intelecções* foi escrito entre os anos 1120 e 1124.

### 4.1 INTELECÇÃO E LINGUAGEM

Observa-se que o *Tratado das Intelecções* é dividido em duas grandes partes. Na primeira, Abelardo ocupa-se em apresentar a diferença entre as intelecções e as cinco afecções da alma. Na segunda parte, que se inicia a partir do parágrafo 29, Abelardo propõe diferenciar as intelecções de acordo com uma estrutura que se baseia em intelecções simples e compostas<sup>56</sup>. O mestre palatino propõe essa especificação a fim de que “[...] a distinção da linguagem torne-se clara” (PEDRO ABELARDO, TI, §29)<sup>57</sup>.

Abelardo denomina as intelecções como simples, compostas, unas, múltiplas, sãs, vazias, verdadeiras, falsas. Há, nesse sentido, uma relação entre as palavras e as intelecções, para Abelardo. Isso se dá porque é por meio das palavras que se formam as intelecções, e é por meio da linguagem que nomeamos e significamos as coisas. Discorreremos, assim, a respeito da linguagem e intelecção, a fim de compreender de que maneira tais atributos tornam-se relevantes para entender a intelecção dos universais.

A ligação entre as palavras e as intelecções encontra-se relacionada às construções lógicas e gramáticas e isso ocorre porque Abelardo divide as intelecções em dois grupos: intelecções gramáticas e lógicas. As intelecções que se relacionam à gramática são as intelecções simples, compostas, unas e

---

<sup>56</sup> Entendemos não ser necessário retomar as divisões específicas das intelecções, pois há teses e dissertações que discorrem a respeito desse assunto.

<sup>57</sup> “[...] ut secundum eos clara fiat sermonum discretio.” (PETRI ABAELARDI, TI, §29)

múltiplas. As intelecções lógicas, por sua vez, são as sãs, vãs, verdadeiras, falsas, abstrativas e intelecções que subtraem.<sup>58</sup>

Pedro Abelardo explicita que a intelecção seria “[...] a reflexão mesma da alma (PEDRO ABELARDO, TI, §5, tradução nossa)<sup>59</sup>”, dessa forma, se a intelecção é a reflexão da alma, entende-se intelecção como o processo de compreensão e entendimento de um determinado conceito ou coisa. Ao entrarmos em contato com a visão de um cavalo, por exemplo, o sentido da visão transmite à alma a imagem do animal cavalo.

O intelecto, por meio do pensamento, racionaliza a forma e as ações que são realizadas pelo cavalo. O nome cavalo, associado a determinada forma animal, torna-se compreensível, por meio da intelecção. Processo semelhante acontece com conceitos como o de universal, entretanto, nesse caso, o intelecto age com características abstrativas relacionadas à capacidade de compreensão e aprendizagem.

Essas capacidades ocorrem por meio da linguagem e intelecção, que são explicitadas por Abelardo ao caracterizar a formação das intelecções quando pronunciamos frases como *o homem anda*.

De fato, como aquele que fala e diz **o homem caminha** por meio de várias palavras significativas, assim seu ouvinte consegue colher as intelecções apropriadas das palavras uma a uma. Primeiro certamente entendendo **um homem**, quando ouve homem, um nome que foi estabelecido para significar um homem, depois <compreendendo> a ação de andar, quando ouve **andar**, ligando-o ao homem. (PEDRO ABELARDO, TI, §32 – tradução nossa, grifos do autor)<sup>60</sup>

De acordo com Abelardo, ao escutarmos a palavra homem, na alma forma-se a imagem de um homem. A palavra andar, nesse sentido, associa-se à capacidade que o homem possui de se deslocar por meio do uso das pernas e

---

<sup>58</sup> Não pretendemos descrever em profundidade o processo intelectual apresentado por Abelardo no Tratado das Intelecções. Dessa forma e para mais informações a respeito desse aspecto, consultar: DIEBE, Edsel Pamplona. **O processo de intelecção em Pedro Abelardo**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2010.

<sup>59</sup> “Intelectus uero, hoc est ipsa animi [...]” (PETRI ABAELARDI, TI, §5)

<sup>60</sup> Sicut enim qui loquitur et dicit *homo ambulat* per plures progreditur significativas dictiones, ita qui audite ex singulis dictionibus próprios coligendo intellectus procedit. Primum quidem hominem intelligendo, cum uidelicet audit *homo* quod ad significandum hominem institutum est; postea ambulationem, cum audit *ambulat*, eam insuper homini copulando. (PETRI ABAELARDI, TI, §32)

pés. Como presenciamos e realizamos essa ação, a frase *o homem anda*, tem sentido e significado em nosso intelecto e em nossa realidade.

Ante a isso Abelardo organiza uma classificação das intelecções<sup>61</sup>. Assim, consideramos que as intelecções denominadas por Abelardo como simples são assim definidas, pois não apresentam características específicas e singulares.

Mas preste atenção ao que dissemos: a intelecção simples não é aquela que está isenta de partes, mas aquela que não as possui por sucessão. De fato, freqüentemente, por uma só palavra inteligimos muitas [coisas] ao mesmo tempo, por exemplo quando compreendemos **dois** ou **três**, ou ainda estes nomes: **muitas coisas**, ou **povo**, ou **rebanho**, ou **acervo**, ou **casa** e não importa qual nome que contenha muitas compreensões das coisas, seja na quantidade de partes convenientes, seja na matéria e na forma ao mesmo tempo. Pois o nome de homem determina ao mesmo tempo a matéria própria de um animal e a racionalidade e a mortalidade, mas o todo é inteligido simultaneamente, não por sucessão, mas no próprio nome mesmo (PEDRO ABELARDO, TI, §33, tradução nossa, grifos do autor)<sup>62</sup>

Nesse sentido, existem palavras que apresentam um significado geral, como as exemplificadas por Abelardo, como povo, rebanho, acervo. Esses termos estão relacionados a determinadas coisas, representando o todo ou conjunto das coisas que lhes são inerentes. Assim, o nome homem não determina um indivíduo específico, mas, por conhecimento e observação prévia, compreende-se o ser humano como animal, racional e mortal. Estas por sua vez, são características inerentes a todo ser humano, independentemente de seu nome.

Dessa maneira e por serem as palavras aquelas que formam as intelecções, Abelardo considerou que a intelecção do nome pode ser compreendida como intelecção das coisas reunidas ou compostas.

Mas, diferente, porque lá o todo é inteligido ao mesmo tempo, aqui sucessivamente, juntando as formas à uma matéria já inteligida anteriormente. E, porque em uma ou outra intelecção pode-se

---

<sup>61</sup> Apresentadas no início da sessão.

<sup>62</sup> Attende autem quod diximus, intellectum simplicem non qui omnino partibus caret, sed qui per successionem nullas habet. Sepe enim per dictionem unam plura intelligimus simul, ueluti cum audimus **duo** uel **tria** uel etiam hoc nomen **plura**, uel **populum** uel **gregem**, uel **aceruum** uel **domum** et quodlibet nomen multarum comprehensiuum rerum, siue partium in quantitate conuenientium siue materie simul et forme. Nam hominis nomen et materiam ipsam animalis et rationalitatem et mortalitatem simul determinat, sed simul omnia non per successionem in ipso nomine intelliguntur. (PETRI ABELARDI, TI, §33).

conceber integralmente a natureza de um animal, tanto quanto no que diz respeito a matéria quanto no que diz respeito a forma sob a qual um animal consiste, a intelecção do nome pode ser chamada [intelecção] das coisas reunidas ou compostas e não de [intelecção] que reúne ou que compõe, e ao contrário, a [intelecção] da frase. (PEDRO ABELARDO, TI, §38, tradução nossa, grifos do autor)<sup>63</sup>

Compreende-se, por isso, que, ao ouvirmos palavras como animal, reconhecemos que um animal é composto por corpo, membros que se movimentam e vida. Essa forma de percepção também está na categoria de intelecção das coisas reunidas<sup>64</sup>.

Nesse sentido, há um ciclo que abarca a linguagem e a intelecção, seja quando nominamos algo, seja ao preferirmos a compreensão a partir do estudo de um determinado conceito, como por exemplo, o de universal, pois é por meio da linguagem que expressamos as coisas que pensamos em nosso intelecto.

Para a compreensão de conceitos, o intelecto necessitou de um processo de reflexão, até o momento em que se irá falar ou escrever sobre a compreensão obtida a partir da reflexão realizada no intelecto sobre o conceito, objeto de análise.

#### 4.2 A INTELECÇÃO DO UNIVERSAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE ABSTRAÇÃO

Abelardo afirma que toda intelecção por abstração<sup>65</sup> percebe determinada coisa de um jeito diferente daquele segundo o qual essa mesma coisa se

---

<sup>63</sup> Diuersus autem, quia ibi omnia simul, hic succedenter, formas scilicet superaddendo materie iam antea intellecte. Et cum in utroque intellectu animalis natura integre concipiatur, tam secundum materiam scilicet eius quam secundum formas, in quibus tota animalis constituto consistit, intellectus nominis coniunctorum seu compositorum dici potest, non tamen aut coniungens aut componens et e contrario intellectus orationis. (PETRI ABELARDI, TI, §38)

<sup>64</sup> Com efeito, aquele que ouve este nome **animal**, [atenta para estas] três coisas ao mesmo tempo: corpo, a qualidade de ser animado e a sensibilidade, como que reunidas na substância animal, e por causa disto, esta intelecção que atenta para as coisas como se elas já fossem ligadas é <uma intelecção> das coisas reunidas. (PEDRO ABELARDO, TI, §39, tradução nossa, grifos do autor)

<sup>65</sup> Abstração “É a operação mediante a qual alguma coisa é escolhida como objeto de percepção, atenção, observação, consideração, pesquisa, estudo, etc, e isolada de outras coisas com que está em uma relação qualquer.” (ABBAGNANO, 2007, p. 16)

apresenta, no entanto, a intelecção também considera e percebe a coisa de acordo com aquilo que é, pois é a intelecção por abstração que nos torna capazes de entender o universal. A esse respeito, Abelardo escreve:

Por exemplo, no momento em que eu atendo para a cor de um corpo ou para o conhecimento de uma alma em seu próprio ser, isto é, naquela cor, ou conhecimento, ou qualidade ou não importa qual outro seu estado em relação à composição das substâncias a que está submetida, então, sem dúvida, pela razão eu abstraio de alguma maneira as formas a partir das substâncias [as quais estão] submetidas considerando-as claramente, por si mesmas, em suas próprias naturezas, não atentando às demais [formas] submetidas com elas. Mas quando eu considero sem distinção a natureza humana que pertence aos homens singulares, não atentando para a distinção pessoal de nenhum homem, eu reflito no homem simplesmente, apenas naquilo que ele é, ou seja, um animal racional mortal, não refletindo ainda neste ou naquele homem; mas abstraio o universal a partir dos sujeitos indivisíveis. (PEDRO ABELARDO, TI, §71, tradução nossa)<sup>66</sup>

Para explicar como se dá a abstração do universal, Abelardo exemplifica a focalização de determinada cor de um corpo ou conhecimento da alma de um ser, pois há a percepção do singular, observando que o próprio Abelardo, ao citar a cor e o conhecimento, refere-se as formas e substâncias, mas não as relaciona entre si. Para tratar do universal, por sua vez, Abelardo utiliza-se do exemplo referente à natureza humana.

Com isso, mesmo que a natureza humana seja parte dos homens singulares, se não há uma identificação individual do homem, há a percepção do homem, no sentido de que, se se observa um determinado ser humano e não se o nomeia, o intelecto compreende que aquele é alguém da natureza humana. Se, no entanto, ocorrer a atribuição de um nome a um determinado indivíduo, este passará a ser identificado. É por meio dessa observação do nome que se torna possível a intelecção por abstração do universal.

---

<sup>66</sup> Verbi gratia cum colorem corporis uel scientiam anime in próprio esse suo atendo, in eo scilicet quod color est, uel scientia, seu qualitas, uel in quocumque alio esse suo substantiarum subiectarum respectu compósito, tunc equidem ui rationis, formas a subiectis substantiis quodammodo abstraho, eas uidelicet solas in propriis naturis per se speculando, non cum ipsis subiectaeorum atendo. Sed cum naturam humanam, que singulis inest hominibus, ita indifferenter considero ut nullius hominis personalem discretionem atendam, hoc est simpliciter hominem excogito in eo scilicet tantum quod homo est, id est **animal rationale mortale**, non etiam in eo quod est hic homo uel ille, universale a subiectis abstrao indiuiduis. (PETRI ABELARDI, TI, §71)

A característica predicativa é o que torna possível compreender o universal.

Mas, uma vez que, dentre as coisas existentes, umas são universais, outras singulares, denomino de universal aquilo que naturalmente é predicado em muitas coisas, e de singular aquilo que não é, por exemplo: homem pertence às coisas universais e Cálias às singulares. (ARISTÓTELES, 2013, p, 9-11)

Ante a isso e retomando a definição aristotélica de que o universal é aquilo que é apto a ser predicado de muitos, entendemos que o universal se relaciona a algo ou a um indivíduo, por meio de suas características mais gerais.

Dessa forma, Abelardo discorre, com mais profundidade, a respeito da inteligência das palavras universais no *Tratado das Intellecções*:

Ocorre frequentemente [alguém] perguntar sobre a significação e também [sobre] a inteligência das palavras universais, quais as coisas que elas têm a significar, ou quais coisas podem ser inteligidas nelas. Como [alguém] pergunta: quando eu ouço este nome **homem**, - o qual é comum a muitos seres aos quais ele convém igualmente -, que coisa é esta que eu inteliço neste nome mesmo? Porque, se, na medida em que é necessário, [alguém] responde que nós inteligimos o homem neste nome mesmo, a questão está [em saber] de que modo isto é verdade, [se alguém] não inteliço naquele [nome] este homem, ou aquele, ou algum outro, dado que, claramente, **todo homem**, é certo que é este, ou aquele ou algum outro. (PEDRO ABELARDO, TI, §92, tradução nossa, grifo do autor)<sup>67</sup>

Abelardo inicia o parágrafo afirmando que, com frequência, há perguntas a respeito do significado e da inteligência das palavras universais. Para responder a essas questões, Abelardo se utiliza da palavra **homem**, que se relaciona aos seres de uma mesma natureza, no entanto, o que é possível inteligir a partir da palavra homem?

---

<sup>67</sup> Solet frequenter queri de significatione atque intellectu universalium uocum, quas res uidelicet significare habeant, aut que res in eis intelligantur. Vt, cum áudio hoc nomen **homo**, quod pluribus commune est rebus ad quas equaliter se habet, quam rem in ipso intelligam queritur. Quod si, prout opertet, respondeatur quod homo in ipso intelligitur, superest questio quomodo id uerum sit, non uel hic homo, uel ille, uel alius aliquis ibi intelligatur, cum uidelicet **omnis homo** aut hunc, aut illum, uel aliquem alium esse constet. (PETRI ABAELARDI, TI, §92).

De que maneira é possível admitir a intelecção da palavra universal homem, se, ao inteligir o nome homem, o pensamento reportar-se-á a um ou outro sujeito? Abelardo continua, assim, sua explicação:

Com efeito, como dizem, quando [alguém] percebe um homem pelos sentidos, é necessário que perceba este ou aquele ou algum outro [homem]; - porque, é claro que todo homem é ou este, ou aquele ou algum outro -, do mesmo modo que, as intelecções à semelhança da sensação, raciocina-os, de tal modo que é evidente que se entende 'homem' é necessário que entenda este, ou aquele ou algum outro [homem]. Além disso, **homem** não significa nada mais do que um certo homem. Daí que, quem entende um homem, entende seguramente um certo homem e, assim, entende este ou um outro [homem]. O que parece de todo falso. (PEDRO ABELARDO, TI, §93, tradução nossa, grifos do autor)<sup>68</sup>

Nesse parágrafo, Abelardo reitera as afirmações relacionadas ao fato de que, ao dizer homem, conseqüentemente se pensará em um ou outro homem específico, mesmo porque homem pode também significar determinado homem, no entanto, Abelardo entende essas afirmações como falsas e, explica porque assim as considera:

Ao que deve responder-se, creio eu, que se nós queremos raciocinar corretamente é preciso atentar cuidadosamente para os sentidos das proposições significativas a fim de que, por estes últimos, possamos reconhecer o valor da conclusão. Por conseqüência, quando nós dizemos **entende um homem**, este é o sentido: que [alguém], por uma intelecção, concebe uma natureza humana, isto é; que ele atenta para um animal desta espécie. Daí, se em seguida ele continuar assim: 'mas todo homem é este ou um outro, portanto ele concebe este ou um outro', ele não silogiza corretamente; ao contrário, ele deve dizer, de preferência assim: **mas qualquer um que entende um homem, entende este ou aquele**. Então, com efeito, o termo médio será corretamente mantido, e por ele, a união dos extremos progredirá corretamente. Mas a proposição menor será falsa. E, semelhantemente quando diz: **uma capa é desejada por mim**, isto é, **eu desejo uma capa**, ainda que toda capa é esta ou aquela, não se segue disto que eu

---

<sup>68</sup> Sicut enim, inquiunt, cum homo sentitur, necesse uel hunc, uel illum, uel aliquem alium sentiri, eo uidelicet quod omnis homo sit uel hic, uel ille, uel alius, ita et de intellectibus ad similitudinem sensus, ratiocinantur, ut uidelicet, si *homo* intelligatur, necesse sit uel hunc, uel illum, uel aliquem alium intelligi. Pretera, homo nichil aliud sonat quam quidam homo. Vnde et qui hominem intelligit, profecto quemdam hominem intelligit, et ita hunc uel alium intelligit. Quod omnino falsum apparet. (PETRI ABELARDI, TI, §93)

desejo esta ou aquela capa. (PEDRO ABELARDO, 1994, p. 89-91, tradução nossa, grifos do autor)

Para realizar o exercício de raciocinar da melhor maneira possível, torna-se necessário direcionar-nos para o significado das asserções, a fim de entender a ideia final apresentada. Por isso, quando Abelardo se utiliza da proposição *intelige um homem*, o mestre palatino compreende que essa frase diz respeito à natureza humana, no entanto, se for apresentada a sequência da proposição inicial *'mas todo homem é este ou um outro, portanto ele concebe este ou um outro'*, essa continuação não colaborará para o desenvolvimento de uma dedução correta.

Entende-se que esse é o motivo para Abelardo apresentar a frase *'mas qualquer um que intelige um homem, intelige este ou aquele'*. A explicação formulada por Abelardo exemplifica o emprego da lógica realizado pelo autor. É característico dessa disciplina observar e organizar as asserções a fim de que elas sejam ditas ou escritas da forma mais clara possível.

Mas, ao contrário, se disser assim: *'eu desejo uma capa e todo aquele que deseja uma capa, deseja esta ou aquela [capa]'*, então, certamente a argumentação progredirá corretamente. Quanto a isso, se [alguém] diz que, pela mesma razão, não pode conceder com esta construção que: **se eu percebo um homem, já que todo homem é este ou aquele homem, eu percebo este ou aquele homem**, eu concordo em todo caso que esta conclusão não é sólida, apesar da natureza própria da sensação, que se exerce somente sobre uma coisa existente, não se deve admitir isso, creio eu, que se alguém percebe um homem, [este alguém] perceberá este ou aquele [homem]. Por outro lado, é claro, a inteligência pode ser obtida, mesmo que a coisa não exista. Porque lembramos, pela memória, coisas que já passaram; e já concebemos, por previsão, as que estão por vir; e sobre aquelas que nem sequer existem, às vezes opinamos e as criamos pela ficção, como a quimera, a centauro, as sereias, o hircocervo (PEDRO ABELARDO, TI, §94, tradução nossa, grifos do autor)<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> Ad quod respondendum, arbitrator, quod, si recte ratiocinari uolumus, oportet significatorum enuntiatorum sensos diligenter attendere, ut secundum hec, uim complexionis diligenter queamus discernere. Cum itaque dicimus *homo intelligitur*, hic est sensos, quod aliquis per intellectum naturam concipit humanam, hoc est animal tale attendit. Vnde, si postmodum procedatur ita *sed omnis homo est hic uel alius, ergo concipit hunc uel alium*, non recte sillogizat; immo ita potius dicendum esse: *Sed omnis intelligens hominem intelligit hunc uel illum*. Tunc quippe recte medius terminus seruaretur, et coniunctio extremorum per eum recte procederet. Sed falsa esset assumptio. Similiter et cum dicitur *capa desideratur a me*, hoc est *desidero capam*, licet omnis capa sit hec uel illa, non tamen inde consequens ut hanc capam uel illam desiderem. At si ita diceretur *ego desidero capam, et omnis desiderans capam desiderato hanc uel illam*, tunc equidem recte argumentatio procederet. Quod si quis dicat quod, eadem ratione, nec illa complexio concedenda est quod, *si sentio hominem, cum omnis homo sit hic uel ille, sentio hunc uel illum*,

Para responder à questão apresentada no parágrafo 93, é preciso observar o que diz respeito às proposições significativas, para, assim, atribuir aplicação à conclusão. Dessa maneira, Abelardo explica qual é o sentido da frase ‘intelige um homem’, no sentido de ser a inteligência que percebe que o sentido da frase é: ‘intelige um homem’, e está relacionada à percepção de uma natureza humana, ou seja, quando dizemos ‘intelige um homem’, voltamos nossa atenção “[...] para um animal desta espécie” (PEDRO ABELARDO, 1994, p. 92).

Em seguida, para que se consiga formular frases coerentes a esse respeito, Abelardo considera que, partindo da premissa da consideração da natureza humana na frase exposta, entende-se que poderia haver a afirmação: “[...] mas todo homem é este ou um outro, portanto ele concebe este ou um outro”. Para tornar a frase coerente, Abelardo apresenta a formulação: “[...] mas qualquer um que intelige um homem, intelige este ou aquele” (PEDRO ABELARDO, 1994, p. 92).

Dessa maneira, entendemos que Abelardo observa o universal de forma semelhante àquela apresentada na *Lógica para Principiantes*, no entanto, nessa obra, não há uma preocupação em compreender e responder o problema dos universais, mas observar de que forma o conceito de universal poderia ser considerado pelo intelecto humano.

No *Tratado das Intelicções*, compreendemos que o conceito de universal é abordado mediante o termo homem, no sentido de que, ao pensar em homem, o pensamento dirige-se para um outro indivíduo, diferenciado pelo nome próprio a ele designado. Com isso, o intelecto é capaz de pensar o singular, Cella (1995, p. 65) afirma que “[...] pela palavra homem, o homem é concebido”.

Entende-se que, para realizar essa explicação, Abelardo ancorou-se, mais uma vez, na relação que existe entre linguagem, apreensão e pensamento. Entende-se a relação com a linguagem, ao observar que Abelardo lança mão de

---

concedo utique non esse firmam complexionem ; ex natura tamen ipsius sensus qui nonnisi in aliquam rem existentem agat exerceri, non potest concedendum, arbitrator, quod siquis hominem sentiat, hunc uel illum sentiat. At uero, intellectus non minus haberi potest, etiamsi res non sit. Quia et eorum que iam preterita sunt, per memoriam recordamur ; et que future sunt, per prouidentiam iam concipimus; et que etiam numquam sunt, nonnunquam opinamur atque fingimus, ut chimeram, centaurum, sirens, hircoceruum (PETRI ABELARDI, TI, §94).

exemplos relacionados a termos como homem e a construção correta de frases que possam apresentar sentido e significado coerentes.

A distinção apresentada por Abelardo entre intelecções verdadeiras e falsas ampara-se na análise que se realiza dos termos escolhidos para a construção de uma ideia proferida ou mesmo de um texto. Por isso, uma afirmação elucidada necessita ser verdadeira mediante a realidade (CELLA, 1995).

Sobre a apreensão, relacionamo-la à intelecção como capacidade de compreensão, partindo da premissa de que a intelecção nos torna capazes de apreender e entender, sejam as coisas materiais, com as quais entramos em contato por meio dos sentidos, sejam os conceitos, que necessitam de esforço intelectual e abstrativo.

Por fim, ao descrever o processo que ocorre na alma, Abelardo percebe que, quando há a tentativa de compreensão e explicação de conceitos e temáticas como os universais, observa-se a necessidade existente de reflexão do intelecto, para que, assim, se torne possível compreender e atribuir significado a um conceito ou a determinada coisa.

Além dessas características, foi possível perceber aspectos relacionados à lógica na construção da própria explicação de atributos da melhor maneira de escrever, ordenar e apresentar uma frase, ou, consecutivamente, uma ideia. Isso pode ser notado quando Abelardo utiliza o exemplo do homem (universal) e a relação que este possui com o particular ou o indivíduo.

Mas, verdadeiramente, quem não admitirá que, se eu entendo todo homem, isto é cada um [dos homens] não entendo também este? A menos que, por casualidade, alguém declare que ele entende cada homem, e também, se diz ter um conceito desta oração: todo homem, o que é certamente verdade, mesmo se ele não diferencia este ou aquele. E de fato, quando nós dizemos que esta proposição 'todo homem corre' diz que cada homem corre, não supomos contudo, por este motivo, que ela proponha que Sócrates ou Platão corre. De outra forma ela seria múltipla, não mais una, como a designa Aristóteles. A nós, entretanto, parece que não se pode corretamente dizer que alguém entende cada homem, sem atentar ainda a Sócrates e aos [outros] indivíduos, o

que eu creio ninguém jamais é capaz de fazer. (PEDRO ABELARDO, TI, §97, tradução nossa, grifos do autor)<sup>70</sup>

Abelardo inicia o parágrafo escrevendo que, se é possível entender a afirmação ‘todo homem’, no sentido de cada um dos homens, há também a possibilidade de inteligir este (ou o singular). Ocorre uma mudança, a não ser que seja dito por alguém que determinada pessoa inteligiu a frase cada homem.

A afirmação de Abelardo com relação a não ser correto dizer que há a intelecção de cada homem diz respeito à percepção do intelecto ao se voltar para uma determinada figura, como Sócrates, ou mesmo algum outro indivíduo.

#### 4.3 GRAMÁTICA E LÓGICA NA LÓGICA PARA PRINCIPIANTES E NO TRATADO DAS INTELECÇÕES

Na seção anterior, apresentamos a *Lógica para Principiantes* como obra na qual o mestre palatino definiu primeiramente o conceito de intelecção. Nesse sentido, na obra, intelecção é definida como “[...] uma certa ação da alma, pela qual é chamada de inteligente, e a forma para a qual se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si quando e como quer [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 74).

No *Tratado das Intelecções*, por sua vez, Abelardo define intelecção como “[...] a reflexão mesma da alma” (PEDRO ABELARDO, TI, §5, tradução nossa). Dessa maneira, concordamos com Diebe (2010) que Abelardo apresenta as intelecções como integrantes da alma. Entretanto, houve uma mudança de significado entre uma obra e outra.

Quando Abelardo define a intelecção na *Lógica para Principiantes*, há correlação entre imaginação e intelecção. No *Tratado das Intelecções*, por sua

---

<sup>70</sup> At uero quis non recipiat quod, si intelligam omnem hominem, hoc est ununquemque, non intelligam etiam istum ? Nisi forte quis ita profiteatur se omnem hominem intelligere, ac si dicat se huius orationis que est *omnis homo* habere conceptum, quod quidem uerum est, etiam si neque hunc, neque illum distingat. Nam et cum dicimus quod hec propositio *omnis homo currit* dicit omnem hominem currere, non ideo ponimusquod proponat Socratem, currere, uel Platonem. Alioquin multiplex esset, non una, sicut Aristotiles perhibet. Nobis tamen uidetur non recte posse dici ut, quis omnem hominem intelligat, nisi etiam Socratem et singulos attendat, quod nemo umquam facere, credo, sufficit (PETRI ABAELARDI, TI, §97)

vez, essa correlação não é citada, estando as intelecções conexas à reflexão. Dessa forma, percebe-se que Abelardo aprofundou algumas noções que já havia apresentado em sua obra anterior, como a imaginação. No *Tratado das Intelecções*, Abelardo apresenta o papel da imaginação mediante o processo de intelecção, tornando esse movimento algo muito mais relacionado à abstração do que aos sentidos (DIEBE, 2010).

A imaginação é apresentada no *Tratado das Intelecções* como recordação da sensação<sup>71</sup>. Por isso, Abelardo compreende que a imaginação ocorre, entre outras coisas, a partir de uma memória retida pela alma. Essa memória ou lembrança é formada por meio da sensação apreendida por um dos sentidos (PEDRO ABELARDO, 1994).

Assim como a linguagem, a memória é o caminho segundo o qual o que foi observado por meio dos sentidos torna-se 'gravado' na mente. O fato de poder lembrar e, porventura, transmitir essa lembrança por meio da linguagem, possibilita ao intelecto humano refletir e apreender seja a realidade, sejam conceitos estudados ou apresentados.

Abbagnano (2007, p. 657) define memória como “[...] possibilidade de dispor dos conhecimentos passados”. Conservação ou persistência de conhecimentos passados que, por serem passados, não estão mais à vista: é a retentiva; possibilidade de evocar, quando necessário, o conhecimento passado e torná-lo atual ou presente: é propriamente a recordação. Esses dois momentos foram apresentados por Platão (428 a.C.- 348 a. C.).

Em seu diálogo *Teeteto*, Platão discute o que seria o conhecimento. A memória é apresentada na obra com o intuito de diferenciar percepção e conhecimento, a fim de encontrar a resposta do que seria saber, dessa forma:

Se te perguntarem: “Será possível alguém vir alguma vez a saber alguma coisa e, ainda tendo memória dessa mesma coisa e retendo-a, enquanto a recorda, não saber aquilo mesmo que recorda?” Parece-me que me alarguei, mas queria perguntar se

---

<sup>71</sup> Compreendemos que a capacidade imaginativa ocorre mediante a recordação ou a lembrança de algo antes observado pelos sentidos. No *Tratado das Intelecções*, Abelardo exemplifica cita o exemplo de coisas criadas pelo intelecto que são ficção e não existem realmente, como a sereia. O intelecto humano foi capaz de criar (imaginar) algo desta espécie, pois já havia observado materialmente uma mulher e um peixe. Com isso, a sensação é a primeira etapa do processo de apreensão de determinada coisa.

alguém que aprende, e recorda algo, o não sabe. (PLATÃO, 2010, p. 227-228)

Entende-se, com a passagem, que Platão busca entender qual o papel da memória no momento em que aprendemos algo, nesse sentido, ao retermos, por meio da memória, determinado aprendizado, será possível trazê-lo à tona em um outro momento, quando for necessário recordá-lo.

Por isso, de acordo com Abbagnano (2007), não somente Platão, mas também Aristóteles discutiu a respeito da questão da memória que, por sua vez, utilizou um dos mesmos termos que Platão para escrever sobre o assunto, conservação, que, para Aristóteles, poderia ser entendida dessa maneira como retrato de algo que se conheceu anteriormente.

Aristóteles, em *Da Memória e da Revocação*, um dos livros que compõem *Parva Naturalia*, definiu memória:

Com isso explicamos o que é memória e recordação, [primeiro] que se trata de um estado que é induzido por uma imagem mental, associado na qualidade de uma representação àquilo de que constitui uma imagem; [segundo] a que parte de nós pertence, à saber pertence a faculdade de percepção sensorial primária, isto é, aquela mediante a qual percebemos o tempo (ARISTÓTELES, 2012, p. 80)

Nesse sentido, o estagirita percebia que o objeto da memória é o passado. O presente, por sua vez, é captado pela percepção. Por isso, apenas os seres que possuem consciência do tempo conseguirão fazer uso da memória que, por sua vez, pressupõe imagem mental.

A memória com característica retentiva provém de um processo de mobilidade. A memória com característica recordativa também ocorre por meio dessa característica de ação, no entanto, a recordação pode ser entendida como certeza, no sentido de uma percepção de algo que se ouviu ou se observou, tornando possível compreender a memória recordativa enquanto pesquisa por algo percebido anteriormente. Diante disso, o estudo empreendido por Platão e Aristóteles a respeito da memória contribuiu para diferenciar memória retentiva e recordativa, assim como tornou possível admitir que recordar é algo que ocorre de

maneira espontânea, enquanto a retenção ou conservação acontece de maneira usual.

A ação de lembrar, nos homens, pode acontecer de forma espontânea, a esse respeito, Aristóteles afirma: “É desse modo que os indivíduos procuram revocar, e também o modo em que revocam, ainda que não procurem fazê-lo, nomeadamente quando um movimento se sucede a outro” (ARISTÓTELES, 2012, p. 82)

Entendemos, dessa maneira, que o contributo da definição de memória apresentado por Platão e Aristóteles repercutiu em períodos posteriores para os escritos desenvolvidos durante o período medieval. Nesse sentido, a observação da memória como “[...] como conservação, persistência, de conhecimentos adquiridos [...]” é uma noção platônico-aristotélica.

A observação da memória como local de retenção ou recordação de conhecimentos foi mantida durante o período medieval e observada por pensadores como Agostinho de Hipona (354-430), em sua obra Confissões. Agostinho descreveu a memória e sua atividade enquanto parte responsável por nossas lembranças e por trazê-las à tona. A memória possui um receptáculo, com isso, são as imagens apresentadas ao pensamento que procuram relembrar-se de algo. É também na memória que se encontram os conhecimentos recebidos. Assim, é na memória que

[...] se conservam distintas e classificadas todas as sensações que entram isoladamente pela sua porta. Por exemplo, a luz, as cores e as formas dos corpos penetram pelos olhos; todas as espécies de sons, pelos ouvidos; todos os cheiros, pelo nariz; todos os sabores, pela boca. Enfim, pelo tato entra tudo o que é duro, mole, quente, frio, brando ou áspero, pesado ou leve, tanto extrínseco como intrínseco ao corpo (AGOSTINHO, 2011, p. 222-223).

Agostinho também apresenta que são as imagens dos objetos que retemos. Dessa maneira, a memória recorda e revisita as imagens observadas anteriormente. Na memória, também estão “[...] todos os conhecimentos que recordo, aprendidos ou pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem” (AGOSTINHO, 2011, p. 223).

Agostinho trata da memória intelectual e, nesse sentido, relaciona a memória àquilo que aprendeu com as artes liberais. Tais formas de saber não são retidas pela memória por meio de imagens, mas em relação à realidade segundo a qual foi possível aplicá-los. Diante disso, a lembrança da ação de uma aplicação dialética, por exemplo, forma a “imagem” que é guardada na memória, tornando-se lembrança em um momento posterior.

Há relação dos sentidos com a memória e a formação das lembranças na memória, diante disso, é por meio dos sentidos que as imagens dos objetos se interiorizam no ser. Por isso, Agostinho afirma:

Os olhos dizem: “se eram coloridas, fomos nós que anunciamos”.  
Replicam os ouvidos: se ressoaram, foram por nós comunicadas “.  
Declara o olfato: - “se tinham cheiro, passaram por mim”. Afirma ainda o sentido do gosto: “se não tinham sabor, nada me pergunte”. E o tato: “se não eram sensíveis, não as apalpei; e se não as apalpei, não as pude indicar” (AGOSTINHO, 2011, p. 226, grifos do autor).

Os sentidos contribuem para a construção das lembranças que compõem a memória diante da observação e entendimento que temos das coisas recepcionadas pela mente, admitindo que é por meio dos sentidos que entramos no mundo e, bem como foi exposto por Agostinho, é por meio da visão que se percebe algo colorido. A audição é o que permite ouvir os sons. A capacidade olfativa possibilita perceber os cheiros. O paladar caracteriza os sabores que sentimos.

Essas características apresentam-se como caminho para a construção do conhecimento do mundo material que está à volta dos indivíduos. Os conceitos, por sua vez, como o dos universais, por vezes, não são palpáveis aos sentidos apresentados. Para a compreensão dessas características, torna-se necessária a reflexão diante de uma determinada temática analisada.

Para isso, a memória também se apresenta de forma relevante. Abelardo também apresentou uma definição de memória na *Lógica para Principiantes*: “Na verdade, o pensamento quanto ao que é futuro é chamado de previsão, quanto ao que é passado, de memória [...]” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 85). Nessa obra, entendemos que o mestre palatino observou a memória como um pensamento

relacionado às coisas que ocorreram, relacionando a ação do pensar ao tempo, tendo em vista que a previsão se forma mediante uma concepção já existente.

No *Tratado das Intelecções*, por sua vez, Abelardo retoma o conceito de intelecção, de maneira semelhante, entretanto, nessa obra, há relação da memória com a intelecção.

Por outro lado, é claro, a intelecção pode ser obtida, mesmo que a coisa não exista. Porque lembramos, pela memória, coisas que já passaram; e já concebemos, por previsão, as que estão por vir; e sobre aquelas que nem sequer existem, às vezes opinamos e as criamos pela ficção, como a quimera, a centauro, as sereias, o hircocervo. (PEDRO ABELARDO, TI, §94, tradução nossa)<sup>72</sup>

A memória contribui para que as intelecções se formem, por reter as lembranças das quais dispomos e que contribuem para o desenvolvimento da ação do pensar. Ao refletir sobre algo, ou pensamos em algo que ocorre no presente, ou relembremos momentos ou ideias, ao acessar a memória, e prevemos o futuro, ou imaginamos determinadas coisas, a partir daquilo com que em contato em um outro momento no passado e que a memória reteve. Esse movimento do intelecto contribui para o desenvolvimento da aprendizagem.

Diante disso, as imagens formadas a partir de uma lembrança pela imaginação são atividades do pensamento, sendo especificamente esse pensamento resultado de uma memória das sensações. (DIEBE, p. 18, 2010) Imaginação, memória e sensação formam a tríade segundo a qual o homem torna-se capaz de aprender. Essa capacidade é a característica que diferencia os homens dos demais animais. Por observar as intelecções de maneira diferente no *Tratado das Intelecções*, Abelardo permite-nos entender o processo intelectual, de maneira especificamente mental, com isso, “[...] o conhecimento passa a ser formado pela abstração” (DIEBE, 2010, p. 17).

Abstração<sup>73</sup> permite, nesse sentido, entender conceitos como os universais, pois é por meio da abstração que conseguimos dissociar matéria e

---

<sup>72</sup> At uero, intellectus non minus haberi potest, etiamsi res non sit. Quia et eorum que iam preterita sunt, per memoriam recordamur ; et que futura sunt, per prouidentiam iam concipimus ; et que etiam numquam sunt, nonnumquam opinamur atque fingimus, ut chimeram, centaurum, sirenes, hircoceruum. (PETRI ABAELARDI, TI, §94)

<sup>73</sup> Concordamos com DIAS (2007), que a percepção de Pedro Abelardo diante do conceito de abstração se relaciona a aptidão de direcionar a atenção para um instrumento de estudo. Assim,

forma, posto que matéria e forma apresentam-se unidas fora da mente. É o intelecto que, por sua vez, direciona-se para uma ou outra e esse direcionamento que compõe a abstração. (GILSON, 2001, p. 350).

Nas páginas finais da *Lógica para Principiantes*, Abelardo inicia suas reflexões conclusivas a respeito da problemática apresentada nessa obra da seguinte maneira, “Aduzidas as *autoridades* que parecem asseguradas que as formas comuns concebidas são designadas pelos nomes universais, a *razão* também parece concordar” (PEDRO ABELARDO, 2005, p. 81).

Abelardo apresentou, na *Lógica para Principiantes*, um compilado das posições de autoridades como Aristóteles e Boécio a respeito dos universais. Na passagem da *Lógica para Principiantes*, entendemos que, ao utilizar-se da dialética, Abelardo não estava abrindo mão dos saberes ensinados e aprendidos até o início do século XII, mas julgando-os a partir do crivo da razão, como mencionado, por meio da dialética.

Nesse sentido, compreende-se que o posicionamento de Abelardo com relação a sua forma de análise do problema dos universais, está relacionada às transformações sociais observadas naquela época.

Procurar compreender de que maneira o homem apreende sua realidade por meio do processo intelectual significou que os homens do início do século XII principiavam a necessitar de uma compreensão diferenciada, seja da organização social, sejam dos saberes. Como exposto, isso não significava que a tradição de conhecimento seria deixada de lado, mas que pessoas como Abelardo estavam construindo e apresentando conhecimentos constituídos a partir da própria razão.

A análise acerca dos universais possibilita-nos constituir caminhos que nos levam à reflexão sobre o processo de aprendizagem e como ocorre. Mesmo porque, assim como na *Lógica para Principiantes*, Abelardo cita a função da lógica e da gramática no desenvolvimento de ideias e na apresentação da escrita.

---

ao realizarmos o processo de abstração, estamos atentando-nos para algo determinado. Na *Lógica para Principiantes*, Abelardo afirma que a intelecção dos universais ocorre por meio da abstração. Essa intelecção, é denominada por Abelardo de intelecção isolada, nua e pura. Assim, a aprendizagem que é possível atingir dos universais é incompleta se a compararmos com o conhecimento que se pode obter abstraindo os particulares, com isso, “[...] A intelecção dos universais é isolada porque não consegue perceber as coisas sensíveis; é nua, porque ao fazer uso da abstração acaba por descartar propriedades e é pura, porque não certifica nenhuma coisa, seja quanto à matéria, seja quanto à forma”. (DIAS, 2007, p. 33)

O estudo do *Trivium* era considerado base e o preâmbulo para a formação escolar e humana medieval. Dentre as obras estudadas no *Trivium* estava o *Organum* aristotélico e toda a literatura de lógica e gramática da *logica uetus*, com especial atenção às *Institutiones grammaticae* de Prisciano, aos comentários boecianos, às *Categorias* e ao *Peri Hermeneias* de Aristóteles e à *Isagoge* de Porfírio.

Dentro do limite daqueles textos e comentários, os autores medievais procuravam para o ensino da dialética servir-se de seus próprios comentários em aulas expositivas e certamens (*disputationes*). Um bom mestre era considerado aquele que, por sua exposição e capacidade de raciocínio, conseguisse responder às questões postas pelos autores da antiguidade e pelos seus oponentes. (DIAS, 2007, p. 115, grifos do autor).

Abelardo não trata a respeito da retórica na Lógica para Principiantes, no entanto, compreendemos que, por ser um mestre formado nas artes basilares da educação da época, era necessário a ele possuir uma boa retórica em seus discursos, seja nos embates empregados mediante seus ‘adversários’, seja durante a exposição de suas aulas.

A lógica e a gramática eram disciplinas que compunham a base de ensino do período de Abelardo: o *Trivium*. *Trivium*, dessa forma, significa lugar em que se cruzam três caminhos (JOSEPH, 2008). O *Trivium* chegou à Idade Média por meio da influência de autores como Agostinho de Hipona, Marciano Capella (c. 400 – c. 440), Boécio (c. 480-525/26), Cassiodoro (c. 490–580) e Isodoro de Sevilha (c. 560–636) e Alcuíno de York (c. 732–804) (WYLLIE, 2018).

A Lógica ou dialética<sup>74</sup> dessa forma, pode ser entendida como arte do pensamento. Essa disciplina é aquela segunda a qual se atribui sentido ao mundo com o pensamento, por meio do raciocínio. Essa atividade de raciocinar conduz todos os atos humanos, por isso, pensar com lógica determina todas as ações realizadas.

Antiseri e Reale (1990, p. 219), definem a dialética como aquela que:

---

<sup>74</sup> Entre o fim do século VIII e começo do século XIII lógica e dialética eram compreendidas de forma correspondente (WYLLIE, 2018). “O desenvolvimento da lógica no século XII está fundamentalmente vinculado à educação e à pesquisa promovidas por vários mestres das escolas de Paris que prosperaram ao longo da margem esquerda do Sena. Entre eles, cumpre destacar Adão de Balsham, autor da *Ars disserendi* e fundador de uma escola próxima a Petit-Pont, cujos integrantes chamar-se-iam *Parvipontani*, Gilberto de Poitiers, que lecionou para os *Porretani* na escolaepiscopal do centro de Paris e supostamente redigiu o *Liber sex principiorum*, último opúsculo a integrar a *logica vetus*, e, sobretudo, Pedro Abelardo, um dos lógicos mais célebres da Idade Média, que instruiu os *Nominales* nas escolas do monte Sainte-Geneviève e expôs inúmeras doutrinas relevantes para a história da lógica medieval (WYLLIE, 2018, p. 110).

[...] estuda as estruturas do pensar e do raciocinar que se movem não com base em elementos fundados na opinião, ou seja, aqueles elementos que se apresentam como aceitáveis para todos ou para a grande maioria dos homens.

A dialética seria, assim, a responsável por transmitir àquele que a estudava a capacidade de constituir afirmações assentadas em opiniões verdadeiras ou que se aproximassem de um sentido comumente aceito e que se relacionava com um sentido plausível à realidade. Nesse sentido, entendemos a *Lógica para Principiantes* e o *Tratado das Intelecções* como obras dialéticas, porque ambas exemplificam o emprego da dialética do período de Abelardo, tendo em vista que esse mestre busca evidenciar e diferenciar afirmações verdadeiras e falsas e, a partir disso, constituir uma análise que se aproxima da verdade.

Nota-se, assim, características das artes do *Trivium* nas obras analisadas, seja por Abelardo ter se formado mediante essa base de ensino, seja porque na *Lógica para Principiantes*, Abelardo busca apresentar e diferenciar o papel do Lógico e do Gramático.

Seria, assim, a gramática a arte de inventar e combinar símbolos e, refere-se à maneira segundo a qual realizamos as atividades de leitura e escrita, tendo em vista o emprego da palavra enquanto unidade expressa com símbolos gráficos. Nesse sentido, ler e escrever necessitam da capacidade lógica, pois essas atividades realizam-se, em grande medida, graças à organização que se estabelece entre mente e o ordenamento que se estabelece na codificação e decodificação do código escrito.

O emprego da palavra se dá também por meio da comunicação oral na qual a retórica se insere como arte mestra, pois

[...] é a metodologia do persuadir”, uma arte que analisa e define os procedimentos através dos quais o homem procura convencer os outros homens e identifica as suas estruturas fundamentais. (ANTISERI; REALE, 1990, p. 219).

Falar, nesse sentido, toma a forma da necessidade da expressão a fim da compreensão que o outro terá perante o discurso que se pretende desenvolver. Com isso, é preciso buscar falar com o auxílio da lógica e da gramática, tendo em

vista pensar primeiramente em por que, para que e como se desenvolverá determinada exposição, a fim de falar de maneira coerente e clara.

Ante a isso, é possível compreender por que a palavra *Trivium* significa lugar em que se cruzam três caminhos, em relação ao fato de que a lógica, a gramática e a retórica influenciam-se e, diante do processo de aprendizagem, colaboram para o desenvolvimento do intelecto humano, naquilo que concerne à linguagem como fator que possibilita dar sentido e significado ao mundo.

Por ser um mestre dialético<sup>75</sup>, era necessário a Abelardo possuir, em profundidade, os saberes disseminados e ensinados nas escolas daquele período. É possível notar nas obras de Abelardo, como a *Lógica para Principiantes* e o *Tratado das Intelecções*, características referentes a esses dois ramos do saber.

Em decorrência dessas características, percebe-se que, além da discussão dos universais e das intelecções, Abelardo estaria também estudando a construção das orações ou frases no *Tratado das Intelecções*, considerando aspectos que contribuiriam para a construção de frases com sentido e significado.

---

<sup>75</sup> Estêvão (2015, p. 37) intitula Abelardo como “[...] o grande teórico da chamada lógica velha”, por isso, ao empregarmos o termo mestre dialético, queremos dizer que Abelardo era mestre nessa disciplina por ter estudado profundamente os textos que compunham a lógica velha e porque aplicava essa disciplina, tanto em seu ensino como em seus escritos de forma hábil. Assim, o conjunto de obras que compunham a lógica velha eram: “[...] 1) dois livros de Aristóteles: as *Categorias* e o *Da Interpretação* (os dois primeiros dos seis tratados do Organon, a coleção de livros de lógica de Aristóteles); 2) a *Isagoge* de Porfírio, isto é, uma “Introdução às *Categorias*”, 3) os *Tópicos*, de Cícero; 4) quatro pequenos tratados da autoria de Severino Boécio: *Sobre o silogismo categórico*, *Sobre o silogismo hipotético*, *Sobre os diferentes tópicos* e *Sobre a divisão*” (ESTÊVÃO, 2015, p. 37).

## 5. CONCLUSÃO

Durante a escrita da dissertação, analisamos o conceito de *intelecção* descrito por Pedro Abelardo em duas de suas obras, *A Lógica para Principiantes* e o *Tratado das Intelecções*. Consideramos compreender de que maneira a *intelecção* dos nomes universais formavam-se pelo intelecto humano.

*A Lógica para Principiantes* é, assim, uma obra de caráter escolar, porque foi um curso ministrado por Abelardo. Nela, Abelardo discute o problema dos universais, reunindo opiniões favoráveis e contrárias a respeito dessa questão, bem como a *intelecção* dos universais se forma. Entendemos que a compreensão dos universais apresentada por Abelardo se ancorou nas autoridades de conhecimento estudadas no início do século XII.

No *Tratado das Intelecções*, por sua vez, Abelardo retoma o conceito de *intelecção*, no entanto, o faz aproximando-o do desenvolvimento e explicação do processo intelectual. Dessa maneira, Abelardo concentrou o processo de *intelecção* relacionando-o à abstração, o que nos possibilitou compreender que o intelecto humano realiza a *intelecção* dos nomes singulares, tendo em vista a capacidade finita do ser humano em apreender a realidade por meio dos sentidos.

Diante dessas afirmações, entendemos que a compreensão de Abelardo a respeito dos universais e dos singulares explica-se também pelo fato do mestre Abelardo estar inserido em um momento histórico no qual ocorriam mudanças na forma de organização social e, por conseguinte, na percepção que os indivíduos tinham de si mesmos nos florescentes espaços citadinos.

Entendemos, assim, que os saberes apresentados no período principiaram uma certa modificação, haja vista que o conhecimento se desenvolveu em face das mudanças sociais em voga no início do século XII. Dessa maneira, a tentativa de Abelardo de descrever e compreender o processo de aprendizagem do homem e a relevância da linguagem para a construção do aprendizado permitem-nos perceber, nesse mestre, a necessidade de entender a realidade que se apresentava em seu entorno.

Dessa forma, nossa dissertação organizou-se em introdução, seções 2, 3, 4 e conclusão.

Ao longo da seção 2, discorreremos, de forma breve, a respeito da situação das escolas nas quais Abelardo atuou enquanto professor. Foi nessas escolas que se deu o embate entre Pedro Abelardo e um de seus mestres, Guilherme de Champeaux. Na base dessa disputa, encontra-se a discussão a respeito do problema dos universais. Observamos que a temática dos universais estivera em voga durante o período em que Abelardo estudou e, posteriormente, atuou, enquanto mestre. A respeito dessa temática, Abelardo tratou, com vagar, em uma das fontes que embasaram nosso estudo, a *Lógica para Principiantes*.

Outra característica relevante apresentada durante a sessão 2 da dissertação foi o desenvolvimento citadino observado em cidades como Paris. As modificações na maneira de trabalhar foram percebidas e exemplificadas por meio de um novo grupo que desenvolvia ofícios específicos nos nascentes espaços urbanos, esse grupo era o dos intelectuais, que Abelardo, por sua vez, compunha.

Essa diferenciação, no caso dos mestres, passou a ocorrer porque professores como Abelardo passaram a se dedicar apenas ao estudo e ensino, diferentemente dos mestres que antes viviam em mosteiros e, para além dos estudos, necessitavam cuidar da terra e realizar outras atividades, além daqueles que se destinavam ao ensino.

Diante disso, uma das conclusões a que chegamos é que o nominalismo desenvolvido por Abelardo simbolizava as novas relações sociais que emergiam em face do florescimento das cidades. A maneira de Abelardo de analisar as autoridades de conhecimento da época, assim como da Bíblia, demonstravam que principiava uma busca dos indivíduos de compreenderem seu lugar no mundo, assim como as novas configurações sociais.

Com isso, além da *Lógica para Principiantes*, outra obra escrita por Abelardo e empregada para o desenvolvimento dessa pesquisa foi a *História das minhas calamidades*, carta autobiográfica na qual é possível depreender alguns dos passos de Abelardo enquanto estudante e mestre. Na *História das minhas calamidades*, Abelardo apresenta, de maneira breve, a disputa realizada por ele e seu mestre, no entanto, é na *Lógica para Principiantes* que Abelardo, de fato, descreve, de maneira específica, sua crítica a respeito do posicionamento realista de Guilherme de Champeaux a respeito dos universais.

A esse respeito, centramos nossa análise na seção 3, na qual analisamos a *Lógica para Principiantes* enquanto obra que possibilita entender de que maneira a disciplina de lógica era ministrada e ensinada no período de Abelardo. Compreendemos Abelardo como nominalista naquilo que se relaciona à discussão dos universais, pois conferiu universalidade às palavras na *Lógica para Principiantes*, assim, ao longo dessa obra, Abelardo busca entender como o conceito de universal é aprendido pelo intelecto.

Não pretendemos, nessa dissertação, oferecer respostas à querela dos universais, mas, sim, compreender de que forma a noção de intelecção do universal é apresentada na *Lógica para Principiantes*, tendo em vista que, no *Tratado das Intelecções*, Abelardo discorre, com mais profundidade, a respeito do conceito de intelecção.

Durante a quarta seção, procuramos analisar o *Tratado das Intelecções* a fim de compreender de que maneira o conceito de intelecção do universal é apresentado por Abelardo. É relevante afirmar que o objeto de estudo de Abelardo no *Tratado das Intelecções* não são as questões afetas aos universais, mas, sim, um estudo detalhado das próprios intelecções, algo no sentido de um 'esquema' explicativo de como a alma aprende por meio das intelecções.

O estudo dessa obra possibilitou averiguar que Abelardo relaciona intelecção e linguagem e que a compreensão dessa relação nos permitiu entender de que maneira se apreende conceitos como o de universal. Esse conceito, especificamente, é apreendido pelo intelecto por meio de abstração, processo segundo o qual direcionamos a atenção de nossa percepção. Assim, entendemos a abstração como um processo mental, que possibilita voltarmos a atenção e o pensamento para algo determinado, ou escolhido, seja uma imagem, ou um conceito expresso por meio de palavras.

A relação que estabelecemos com o desenvolvimento da pesquisa e a educação encontra-se no fato de observamos Abelardo como exemplo de mestre e estudante. Ao empregarmos o termo exemplo, consideramos que, mesmo tendo atuado durante o século XII, observamos, em seus escritos, arguições profundas que nos possibilitaram refletir a respeito do ensino por nós realizado em nossa sala de aula e, em nossa atuação, naquilo que se relaciona à formação de outros seres humanos. Seja por meio do correto emprego das palavras (em nossa

escrita e fala) e, consecutivamente, construção de argumentos nas nossas salas de aula, não para convencer os alunos, mas, sim, para auxiliá-los a raciocinarem de maneira ordenada e, a partir disso, agirem mediante a realidade que os circunda.

Por isso, consideramos que, enquanto professores singulares que compõem a sociedade (universal), cabe a nós compreender, em profundidade, de que forma se efetiva o processo de aprendizagem por meio do ensino ofertado.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Petrópolis: Vozes, 2011.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. A Lógica, a retórica e a poética. In: ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: PAULUS, 1990. p. 211-221.

ARIAS, Ademir Aparecido de Moraes. A monarquia capetíngia. In: **A traição nas Canções de Gesta e o fortalecimento da monarquia capetíngia: França, 1180-1328**. 2016. 203 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2016. p. 37-54.

ARISTÓTELES. **Da interpretação**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

ARISTÓTELES. Da memória e da revocação. In: ARISTÓTELES. **Parva Naturalia**. São Paulo: Edipro, 2012.

BARROS, José D'Assunção. Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 53-72, dez. 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/ADMINI~1/AppData/Local/Temp/Dialnet-CristianismoEPoliticaNaldadeMediaAsRelacoesEntreOP-3655136.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2020.

BARROS, José D'Assunção. História Política e História Social. In: BARROS, José D'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 106-124.

BATISTA, Rafael Bosch. Abelardo e seus julgamentos por heresia. *In*: BATISTA, Rafael Bosch. **A Heresia de Pedro Abelardo**: Ensino, teologia e autoridade na retórica da condenação. 2016. 163 f. Dissertação (Mestrado em História)- Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, 2016. p. 26-29.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1982.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. BURGUESIA. **DICIONÁRIO de Política**. 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p.120.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989)**: A revolução francesa da historiografia. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

CELLA, Mário. Os elementos do conhecimento e a significatio no *De Intellectibus*, de Pedro Abelardo. *In*: DE BONI, Luis Alberto. **Lógica e linguagem na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 55-68

DIAS, Cléber Eduardo dos Santos. **O problema da universalização em alguns textos lógicos de Pedro Abelardo**. 2002. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

DIAS, Cléber Eduardo dos Santos. **O processo cognitivo no *Tractatus de Intellectibus* e na *Dialectica* de Pedro Abelardo**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

DIEBE, Edsel Pamplona. Conceito de indivíduo. *In*: DIEBE, Edsel Pamplona **Pedro Abelardo**: Existimatio como conceito ético. Pelotas: NEPFIL Online, 2018. p. 15-48.

DIEBE, Edsel Pamplona. **O processo de intelectualização em Pedro Abelardo**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2010.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

ESTÊVÃO, José Carlos. **Abelardo e Heloisa**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.

GILSON, Etienne. Pedro Abelardo e seus adversários. In: GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 339-361

GREGÓRIO VII. Dictatus Papae (1075). In: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GUIZOT, François. 7ª Lição. In: GUIZOT, François. **História da civilização na Europa**. Lisboa: Parceria Antônio Maria, 1907. p. 211-241.

JAEGER, C. Stephen. **The Envy of Angels: cathedral schools and social ideas in Medieval Europe, 950-1200**, Philadelphia: University Pennsylvania Press, 1994.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

JOSEPH, Miriam. As artes liberais. In: JOSEPH, Miriam. **O Trivium**. São Paulo: É Realizações, 2008, p. 11-30.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Petrópolis: Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006

LE GOFF, Jacques. **Por amor as cidades**: conversações com Jean Lebrun. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

LUZ NETO, João Pedro. **Abelardo e os singulares**: a resposta do palatino à querela dos universais em sua obra *Logica Ingredientibus*. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. A querela dos universais revisitada. **Cadernos PUC**, n. 13, 1982.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Introdução. *In*: PEDRO ABELARDO. **Lógica para Principiantes**. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2005. p. 15-38.

NUNES, Rui Afonso da Costa. **Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

PEDRO ABELARDO. **A História das minhas calamidades**. Tradução: Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Título original: *Historia Calamitatum*. p. 247- 278.

PEDRO ABELARDO. **Lógica para Principiantes**. 2. ed. Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2005. 95 p. Título original: *Logica Ingredientibus*. ISBN: 85-7139-628-0

PEDRO ABELARDO. Tratado Sobre as Intelecções. *In*: DIAS, Cléber Eduardo dos Santos. **O processo cognitivo no Tractatvs de Intellectibvs e na Dialectica de Pedro Abelardo**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. p. 244-292.

PEREIRA FILHO, José Luiz dos Santos. **Ordo et officium**: a ordem do mundo e o ofício do magister nas correspondências entre Pedro Abelardo e Heloisa. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PETER ABELARD. **The epistles of master Peter Abelard abbot of S. Gildas and his wife Heloise**. Tradução: Roland Denise Oberson. [S. l.: s. n.], 2015. 486 p. Título original: PETRI ABAELARDI S. GILDASII ABBATIS ET HELOISÆ CONIVGIS EIVS EPISTOLÆ. ISBN: 1484850556

PIERRE ABÉLARD. **Des intellections**. Paris: Vrin, 1994.

PLATÃO. **Teeteto**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

RÁBANOS, José María Soto. Las Escuelas urbanas y el Renacimiento del siglo XII. *In*: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 10., 2000, Nágera. **Anais do [...]**. Nágera: Instituto de estudios riojanos, 2000. p. 207-242. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=485>.

RUSSEL, Bertrand. O século XII. *In*: RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. p. 378-387

RUST, Leandro Duarte. **“Colunas de São Pedro”**: a política papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011.

SANTOS, Maria do Carmo Parente. LUÍS VI E SUGER As relações de poder entre a Igreja e o Estado francês no séc. XII. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 159, p. 391-403, dez. 1995. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35991>. Acesso em: 16 set. 2020.

SCHOLZ, André Botelho. **Entre sentido e razão**: um estudo sobre a ordenação do intelecto no *Tratado das Intelecções* de Pedro Abelardo. 2016. Dissertação

(Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SILVA, Izabela Domingos da. **O papel das intelecções lógicas dentro da ‘filosofia da linguagem’ desenvolvida por Pedro Abelardo**. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

SPINELLI, Miguel. A Dialética como Técnica Pedagógica da Escolástica e o Contributo de Pedro Abelardo. In: SPINELLI, Miguel. **Herança Grega dos Filósofos Medievais**. São Paulo: Hucitec, 2013. p. 102-157.

VASCONCELLOS, Manoel. A crítica de Anselmo a Roscelino na Epistola de Incarnatione Verbi. **Dissertatio**, Pelotas, n. 17-18, p. 05-26, 2003. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/antigas/dissertatio17-18.pdf>. Acesso em 16 set. 2020.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 1999.

WYLLIE, Guilherme. As artes do Trivium na Idade Média. In: In: AZAR, C. et al. (Ed.) **Arte, Ciência e Filosofia no Renascimento**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2018. p. 110-126.