

# INFLUÊNCIA ESTOICA NA CONCEPÇÃO DE STATUS E DICTUM COMO QUASI RES (ὡσανεὶ τινά) EM ABELARDO<sup>1</sup>

Guy Hamelin (UnB)<sup>2</sup>  
hamelingr@hotmail.com

**Resumo:** Na sua obra, Pedro Abelardo (1079-1142) destaca duas noções metafísicas que fundamentam sua teoria lógica: o *status* e o *dictum propositionis*, ao causar, respectivamente, a imposição (*impositio*) dos termos universais e o valor de verdade das proposições. Trata-se de expressões que se referem a naturezas ontológicas peculiares, na medida em que não são consideradas coisas (*res*), mesmo que constituem causas. Todavia, também não são nada. Abelardo as chama de ‘quase coisas’ (*quasi res*). No presente artigo, explicamos, primeiro, essas duas noções essenciais da lógica abelardiana, antes de tentar, em seguida, encontrar a fonte dessa metafísica particular. Em oposição a comentadores importantes da lógica de Abelardo, que estimam que haja uma forte influência platônica sobre essa concepção específica, defendemos antes, com apoio de textos significativos e de acordo com o nominalismo abelardiano, que a maior ascendência sobre a metafísica do nosso autor é a do estoicismo, sobretudo, antigo.

**Palavras-chave:** Abelardo, estoicismo, ontologia, lógica.

Nos seus tratados de lógica<sup>3</sup> Abelardo introduz, para satisfa-

---

<sup>1</sup> Recebido: 19-11-2010/Aprovado em 15-04-2011/Publicado on-line: 07-09-2011.

<sup>2</sup> Guy Hamelin é Professor-adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Nacional de Brasília, DF, Brasil.

<sup>3</sup> Cf. Abelardo, Pedro, na seção ‘Referências’ in fine. *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, I. *Die Logica ‘Ingredientibus’*; *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, II. *Die Logica ‘Nostrorum petitioni sociorum’...*; *Pietro Abelardo. Scritti Filosofici; Twelfth Century Logic. Texts and Studies. II. Abelardiana inedita; Petrus Abailardus. Dialectica.*

zer as exigências do seu nominalismo, noções que têm, curiosamente, um sabor platônico<sup>4</sup>. Entre elas, duas são de grande importância: a primeira diz respeito à causa da imposição (*impositio*) das palavras universais; a segunda, à causa dos valores de verdade das proposições, ou seja, respectivamente, o *status* e o *dictum propositionis* (cf. JOLIVET 1994, 50-64/70-72). Nas tentativas de identificar a natureza ontológica dessas causas, Abelardo é extremamente prudente e quer conservar a base do seu nominalismo, que reside essencialmente na individualidade dos seres concretos. Para evitar confusão, ele descreve o *status* e o *dictum* não como seres, mas como quase seres (*quasi res*). Assim, ele não permite a existência sensível ou corpórea de entidades universais. Mas, para que essas causas não sejam vistas como artifícios ou superfetações no seu sistema lógico, Abelardo deve sustentar uma teoria metafísica suficientemente sólida para manter que essas duas quase realidades possuem verdadeiros estados ontológicos. A metafísica usada, nesse caso, é, a nosso ver, muito mais estoica do que platônica.

No presente artigo vamos, primeiro, examinar a própria concepção abelardiana do *status* e do *dictum propositionis*. Em seguida, voltaremos na origem estoica dessas noções, mostrando que a visão ontológica dos pensadores antigos do Pórtico é aparentemente mais que a de Platão e de Aristóteles, ao considerar não a Ideia (εἶδος), nem o ser (εἶναι/οὐσία) como gêneros generalíssimos (*genera generalissima*), mas o algo (τί). Além de incluir a Ideia e o ser, o algo estoico contém realidades subsistentes (ὑφισταμένων), co-

---

<sup>4</sup> Examinando de perto a obra lógica e teológica de Abelardo, Jean Jolivet (1982, 12) chega à conclusão de que ele é mais platônico do que parece à primeira vista.

mo os incorpóreos, as entidades imaginárias ou fictícias e os limites geométricos. Em suma, queremos mostrar que existe uma tradição filosófica antiga – o estoicismo – que sustenta e suporta a concepção ontológica e lógica do *status* e do *dictum* em Abelardo.

### *STATUS* E *DICTUM* EM ABELARDO

A teoria da linguagem de Abelardo contém duas concepções à primeira vista bem peculiares. A primeira diz respeito ao termo universal, que tem a função de significar, ao mesmo tempo, vários indivíduos de uma mesma espécie ou de uma mesma categoria. Agora, já que não existem coisas universais no nominalismo de Abelardo, o nome universal necessita, para significar, de outro tipo de referência, que também se tornará a causa da imposição (*impositio*) do seu nome. Ou seja, o que é o significado de ‘homem’ ou ‘animal’ se não existem coisas universais? Abelardo chama de *status* aquilo ao qual se refere o termo universal, e para explicar o que é a sua natureza ele deve completar a sua análise linguística com um exame metafísico minucioso.

A segunda teoria da linguagem aparentemente própria a Abelardo trata, dessa vez, do significado da frase. Ele procura saber o que é a referência de uma frase para que esta possa ter valor de verdade. A resposta do lógico fica, de novo, no limite do seu nominalismo, de não aceitar as coisas universais. Sendo assim, a referência de uma frase é chamada de *dictum*, isto é, o que é dito pela proposição. De novo, é preciso sair do campo da linguagem, privilegiado por Abelardo, para entrar no da ontologia, a fim de esclarecer a natureza desse *dictum*, que também não pode ser uma coisa universal.

Na continuação da nossa apresentação, é preciso começar pela análise abelardiana da frase ou da proposição, pois esta contém elementos básicos e indispensáveis na explicação do universal. O nosso exame limita-se aos tratados lógicos de Abelardo, sobretudo as diversas glosas encontradas na *Logica 'Ingredientibus'* e na *Dialectica*, deixando de lado seus outros textos, menos significativos para essas questões<sup>5</sup>.

A análise linguística de Abelardo segue o modelo tradicional, segundo o qual as palavras (*nomina, uerba e uoces*<sup>6</sup>) significam pensamentos ou intelecções (*intellectus* e *conceptio animi*), que, por seu lado, significam coisas (*res*) (Cf. ABELARDO 1933, 308, 19-309, 14). A relação entre palavras e coisas é, assim, mediata, o que explica a inexatidão e a imprecisão entre a linguagem e o mundo<sup>7</sup>. Apesar desse intermediário mental, Abelardo insiste em dizer que as palavras designam, na verdade e por último, as coisas. Agora, a sua análise da frase (*oratio*) obedece a regras bastante distintas, ainda que também se encontrem os três elementos fundamentais da teoria abelardiana do significado, isto é, as palavras, as intelecções e as coisas.

## DICTION PROPOSITIONIS

Na sua análise da frase, Abelardo considera não somente a frase canônica completa da forma 'S é P', mas também a frase dita incompleta (*oratio imperfecta*), sem verbo, desde

---

<sup>5</sup> Ver nota 2 *supra*.

<sup>6</sup> Notamos que é preciso esperar as últimas glosas de Abelardo para que o termo *sermo* se torne a palavra definitiva para se referir ao nome significativo. Cf. Abelardo (1933) e Jolivet (1982, 69-71).

<sup>7</sup> "[...] bref, nous saisissons ici un autre aspect de ce caractère fondamental du langage: il est le fruit d'une institution, non d'un fait naturel; aussi reflète-il d'abord des structures mentales, et beaucoup moins nettement des structures réelles" (JOLIVET 1982, 76).

que possua um sentido (*sententia*). Assim, um grupo de palavras, como a definição ‘animal racional e mortal’, possui um significado, que designa uma única natureza universal<sup>8</sup>. Por outro lado, uma descrição (*descriptio*) accidental do tipo ‘homem, branco, crespo e filho de Sofronique’ refere-se a um indivíduo exato, Sócrates, mas não possui um significado único<sup>9</sup>. Nesse último caso, a descrição não apresenta uma natureza precisa, designada por uma definição: ela é múltipla *in sensu*, pois gera várias intelecções. Seja a definição, seja a descrição, trata-se de exemplos de frases incompletas bastante distintas analisadas por Abelardo.

O exame desses casos lembra o estudo das palavras, segundo o qual a intelecção é significada antes da coisa. Esse princípio torna-se ainda mais fundamental com a frase. É preciso distinguir claramente o significado das coisas do das intelecções, pois ele não é necessariamente o mesmo em número, como é o caso da descrição accidental examinada anteriormente; mesmo que se refira a uma única coisa, essa descrição designa várias intelecções distintas. Em outras palavras, se o pensamento de uma coisa contém diferentes intelecções, a frase que o descreve tem um significado múltiplo, ou seja, a frase, ao contrário do nome, separa-se nitidamente da coisa.

A frase completa ou a proposição é analisada como a frase incompleta, que possui um único sentido. No seu estudo dos termos ‘verdadeiro’ e ‘falso’, Abelardo mostra que eles têm três usos bem distintos: podem ser atribuídos à frase, à intelecção ou ao *dictum propositionis* (cf. ABELARDO

---

<sup>8</sup> Abelardo vai usar a expressão: *animal rationale mortale uel animal risibile* (cf. ABELARDO 1919-1927, 365, 17-21; ABELARDO 1970, 222, 34-35).

<sup>9</sup> “*Homo albus crispus Sophronici filius*” (ABELARDO 1970, 226, 21-24) (cf. *Ibid.*, 223, 1/227, 19).

1954, 225, 22 sqq). Ou seja, uma frase é verdadeira, enquanto objeto verbal, em relação à intelecção que gera ou segundo aquilo ao qual se refere (cf. Abelardo 1970, 390, 8-13). Como as palavras, as frases significam, primeiro, as intelecções e, em seguida, as coisas. Todavia, não são palavras que são objetos do pensamento, pois, como signos, elas têm a função de orientar a mente do interlocutor em direção às coisas (cf. Abelardo 1919-1927, 23, 29). O mesmo pode ser dito das intelecções, que também são constituídas na mente do ouvinte não no interesse delas mesmas, mas com a finalidade de aludir às coisas. Em outras palavras, as frases tratam somente das coisas, e as intelecções servem apenas de intermediário entre a mente e o mundo (cf. Abelardo 1970, 154, 27-29). Em suma, o sentido da frase serve para indicar a coisa aludida e, a não ser que se refira à própria frase, não temos intelecções dele, mas somente das coisas. Como Abelardo gosta de repetir: “Resta, portanto, que as proposições (frases)<sup>10</sup> tratam das únicas coisas, como foi dito”<sup>11</sup>.

Vimos que a relação tripartida entre palavra, intelecção e coisa nos leva, no caso da frase, ao *dictum propositionis*, ou seja, ao objeto significado pela dupla relação frase-pensamento e pensamento-coisa. Ora, enquanto a relação entre palavra discreta, intelecção e coisa é bastante evidente, o elo entre a frase, o pensamento e o objeto correspondente é mais complicado. Como algo ao mesmo tempo uno e múltiplo, a frase nos indica algo único por intermédio, pelo

---

<sup>10</sup> Abelardo usa, para se referir à frase, as palavras seguintes: *enuntiatio* e *oratio*. Quanto à *propositio* (material), parece aludir somente à *oratio perfecta*, ou seja, à proposição canônica do tipo ‘S é P’ (cf. JOLIVET 1982, 20/22-23/27-28/56/78).

<sup>11</sup> Traduzimos: “*Restat itaque ut de solis rebus, ut dictum est, propositiones agant*” (ABELARDO 1970, 156, 22-23).

menos, de dois termos. Ou seja, a frase afirma algo preciso, que Abelardo chama de *dictum propositionis*. Todavia, esse algo não é uma coisa, isto é, uma coisa sensível. A distinção entre o significado de uma palavra isolada e o de uma frase não reside na existência real ou não da coisa referida, mas sim na referência a um mundo concreto e corpóreo, ou não. O *dictum* da frase é real, já que pode ser dito verdadeiro ou falso, mas não é uma coisa. Resumindo seu pensamento sobre isso, Abelardo (1919-1927, 308, 36-40) afirma:

[...] a proposição compõe-se, materialmente, de um nome e de um verbo; da mesma maneira, a intelecção correspondente é formada, materialmente, pelas intelecções das suas partes. Mas o que corresponde na realidade à proposição, tendo nenhuma coisa como fundamento, não é composto por aquilo que corresponde na realidade às palavras.<sup>12</sup>

O que quer dizer Abelardo (1919-1927, 365, 31-34/367, 13/423, 13-14; 1970, 160, 21-36; Jolivet 1982, 81-82/ 368) quando afirma, em outro lugar, que o *dictum propositionis* é algo, que não é absolutamente nada (*penitus ni-omnino nil-nullam omnino rem*). Como algo pode ser nada? Parece, pelo menos, contraditório! Abelardo (1919-1927, 367-443; JOLIVET 1982, 81) também usa outra expressão, ainda menos clara, para indicar esse *dictum*; é uma quase coisa (*quasi res*), diz ele. Essa outra locução não ajuda coisa alguma para entender o que é o *dictum propositionis* e deixa, à primeira vista, ainda mais confusa a sua teoria da significação. É bastante evidente que Abelardo tem alguma

---

<sup>12</sup> Traduzimos: “*Quippe sicut propositio materialiter constat ex nomine et verbo, ita intellectus illius materialiter iungitur ex intellectibus partium. Res autem propositionis, cum nullam habeat rem subiectam, ex rebus vocabulorum non constat*”.

dificuldade para explicar a natureza desse *dictum*, e o seu vocabulário ontológico limitado não facilita a sua tarefa. Como vimos no trecho citado anteriormente, ele usa a palavra *res* de maneira ambígua, sobretudo se traduzimos a citação em questão literalmente ou *verbatim*: “Mas a coisa (*res*) da proposição (isto é, o *dictum*), já que não tem coisa (*rem*) nenhuma subordinada (isto é, uma coisa concreta ou corpórea), não é constituída das coisas (*ex rebus*) das palavras (isto é, das coisas concretas significadas pelas palavras)”<sup>13</sup>. Nesse caso, *res* significa duas coisas completamente diferentes na mesma frase!

A pobreza do vocabulário metafísico é típica do período no qual viveu Abelardo. Na primeira metade do século doze ainda não haviam chegado à Europa os grandes tratados da metafísica grega e árabe, o que limita bastante as investigações ontológicas. A palavra *essentia*, por exemplo, designa uma coisa concreta ou uma existência no vocabulário abelardiano (cf. ABELARDO 1954, 225, 40 sqq/226, 11-14; 1919-1927, 367, 13), como no trecho: “[...] são (aquilo que dizem e propõem uma afirmação e uma negação) os ditos das frases (*dicta propositionum*), ainda que não sejam essências nenhuma”<sup>14</sup>. Por outro lado, Abelardo usa *natura* no sentido aristotélico de substância (*οὐσία*), ou seja, trata-se daquilo que fundamenta o ser, isto é, o substrato, e causa a atribuição dos nomes. Assim, quando Abelardo afirma: “Não quer ir ao foro [...], <o não querer> não é essência nenhuma <coisa nenhuma>. Podemos também chamar o

---

<sup>13</sup> Traduzimos: “*Res autem propositionis, cum nullam habeat rem subiectam, ex rebus vocabulorum non constat*” (ABELARDO 1919-1927, 308. Ver nota *supra*)

<sup>14</sup> Traduzimos. “[...] *sunt (ea quae dicunt affirmatio et negatio et proponunt) dicta propositionum, licet non sint aliquae essentiae*” (ABELARDO 1919-1927, 275, 6).



*status* do homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, das quais esse (*status*) concebeu uma semelhança comum, que impôs o nome”<sup>15</sup>, ele usa os termos *essentia*, *res* e *natura* em um sentido bem peculiar. Sem antecipar demais a nossa discussão sobre o *status* em Abelardo, que é essencialmente aquilo ao qual se refere um universal, *essentia* significa aqui uma coisa concreta e *res* algo abstrato ou inteligível que constitui, como diz Aristóteles, o ser enquanto ser, ou seja, o *status* é aquilo que representa a natureza (*natura*) do homem.

Abelardo é antes de tudo um lógico, e tenta explicar o que é o *dictum propositionis* com um vocabulário mais linguístico do que metafísico. De maneira mais específica, acredita que muitos problemas aparentemente lógicos podem ser resolvidos pela gramática. Agora, na sua explicação do *dictum*, vai usar as ferramentas da nova teoria da sua época, a gramática especulativa (Cf. Jolivet 1982, 61, nota 227)<sup>16</sup>.

Vimos que uma frase completa ou uma proposição é composta, pelo menos, de um verbo e de um nome: é por causa do verbo, que afirma ou nega algo, que a proposição pode ser dita verdadeira ou falsa. Também mostramos que a verdade de uma proposição está ligada à intelecção correspondente, mas essa relação não é fundamental. O que importa para a verdade de uma proposição é o seu vínculo com a realidade. Em termos gramaticais, uma mesma ideia pode ser expressa de várias maneiras, por exemplo, com um

---

<sup>15</sup> Traduzimos: “Non vult ad forum [...] nulla est essentia. Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit” (ABELARDO 1919-1927, 20, 12-14).

<sup>16</sup> Existe uma controvérsia na literatura contemporânea para saber se Abelardo antecipou ou não o movimento chamado de ‘gramática especulativa’ no século XIII (cf. ROSIER-CATACH 2003).

particípio ou um indicativo, mas a frase afirma ou diz (*dictum*) algo somente se possuir um verbo de um modo pessoal. Por exemplo, ‘o homem correndo’ (*homo currens*) e ‘o homem corre’ (*homo currit*) designam a mesma intelecção, mas um valor de verdade pode ser atribuído apenas à segunda forma: ‘o homem corre’. Ou seja, como diz Abelardo (1919-1927, 327, 18-22):

[...] na definição da proposição, significar o verdadeiro ou o falso não deve ser entendido em relação à intelecção, mas em relação aos ditos das proposições (*secundum dicta propositionum*), isto é, apresentar em uma proposição aquilo que é na coisa ou que não é na coisa. Ora, podemos enunciar apenas afirmando e negando [...].<sup>17</sup>

Do mesmo jeito, a proposição infinitiva latina, por exemplo ‘[...] *hominem currere*’, comporta-se como uma frase incompleta composta de um nome e um particípio (*homo currens*), o que implica que a proposição modal não contém uma frase sujeito ou um sujeito frasal verdadeiro ou falso. Por exemplo, na modal ‘Sócrates ser homem é verdadeiro’ (*Socratem esse hominem verum est*), a frase ‘Sócrates ser homem’ não é verdadeira, nem a intelecção correspondente. Na realidade não é uma proposição, mas uma frase incompleta (cf. Abelardo 1970, 205, 13-15; Abelardo 1954, 226, 17 sqq). A verdade de uma proposição não está no seu sujeito, mas se encontra em o que é dito ou afirmando do sujeito. Nesse caso, a proposição modal afirma como verdadeiro, possível ou necessário o que diz a proposição ‘Sócrates é homem’ (cf. Abelardo 1970, 205, 20-30; Abelar-

---

<sup>17</sup> Traduzimos: “[...] *in definitione propositionis significare verum vel falsum non secundum intellectum accipiendum est, sed secundum dicta propositionum, id est enuntiando proponere id quod in re est vel non est in re. Enuntiare autem non possumus nisi afirmando vel negando [...]*” (cf. ABELARDO 1919-1927, 275, 3-6).

do 1958, 29, 7-9).

A importância do *dictum propositionis*, para Abelardo, é relacionada ao fato de que os valores de verdade de uma proposição dependem dele. Às vezes, Abelardo usa a palavra *sensus* em vez de *dictum* para se referir ao que significa a proposição (cf. Jolivet 1982, 81, nota 114; Abelardo 1958, 29, 13-14; Abelardo 1954, 226, 25). Quando trata das proposições modais, por exemplo, Abelardo diferencia duas interpretações possíveis, que chama de *de sensus* e *de re*, na origem da famosa distinção *de dicto* e *de re* na lógica modal (cf. Kneale & Kneale 1962, 212-213): *de sensus* diz respeito à proposição infinitiva tratada como um todo inseparável, isto é, seu sentido ou seu *dictum*, enquanto *de re* se refere ao significado do sujeito da proposição. Os Kneale (1991) também lembram, no seu *O desenvolvimento da lógica*<sup>18</sup>, que a *expositio de sensu* corresponde, em Abelardo, à *expositio per compositionem*, e a *expositio de rebus*, à *expositio per divisionem* (cf. KNEALE & KNEALE 1962, 212-213). Já sabemos que a proposição representa a relação entre as coisas no mundo, e não as próprias coisas, ou seja, ela mostra se essas coisas são divididas ou compostas no mundo (cf. Abelardo 1970, 160, 29-32). Em outras palavras, o *dictum propositionis* corresponde ao que chamamos hoje de estado de coisas (*sachverhalt-achlage*) ou, como diz Abelardo (1970, p. 160, 35), está em conformidade com ‘uma certa maneira de se comportar das coisas’ (*quidam rerum modus habendi se*), que equivale, segundo alguns comentadores, ao *complexe significabile* de Gregório de Rimini, de Hugo de Orvieto ou de Nicolas de Autrecourt (cf. JOLIVET 1982, 82, nota 126).

---

<sup>18</sup> Trata-se do título em português dado à obra de Kneale.

A análise da proposição modal esclarece a questão do *dictum propositionis*. Uma modal afirma como verdadeiro, possível ou necessário o que é dito por uma proposição. A outra proposição, incluída na modal, é mais frequentemente expressa na forma infinitiva e, desse fato, não afirma ou nega nada. Na verdade, ela traduz, com um quase nome, o que exprime a proposição afirmativa equivalente (cf. Abelardo 1970, 150, 14-15). Por exemplo, em ‘*Socratem hominem esse verum est*’, a proposição ‘*Socratem hominem esse*’ funciona como um quase nome ao não afirmar nada, mas traduz o equivalente ‘*Socrates homo est*’. Agora, a verdade dessa modal não é *stricto sensu* atribuída à própria proposição, nem à intelecção que ela gera, como vimos, mas ao *dictum propositionis*, que constitui o fundamento último dessas duas outras verdades subseqüentes e derivadas. Trata-se do sentido primeiro e não derivado de verdade, pois os *dicta* das proposições não são coisas (*essentiae*) às quais poderiam designar as palavras (cf. Abelardo 1954, 225, 40 sqq). Em suma, aquilo expresso pela proposição não é algo, mas é uma *quasi res*; se a proposição designasse uma coisa, ela deveria ser um nome! (cf. Abelardo 1970, 160, 26-29).

### *STATUS*

Se o necessário e as inferências (*consequentiae*) lógicas, que consistem na necessidade da consecução (*in necessitate consecutionis*) (cf. Abelardo 1970, 253, 28-29; Jolivet 1982, 148), estão fora da existência, é porque a realidade sensível é exclusivamente individual, para o nominalista Abelardo, e submetida ao tempo e à contingência. Por seu lado, o *dictum propositionis* pode ser verdadeiro ou falso, pois mesmo que seja em si uma não coisa, ele representa uma relação

entre coisas. A partir dessa explicação, torna-se mais fácil entender o que é o universal para Abelardo, pois, como o *dictum*, ele não é uma coisa e é expresso por um quase nome, na ocorrência uma proposição infinitiva como ‘*esse hominem*’. O próprio Abelardo (1919-1927, 368, 26-30) insiste nessa aproximação quando afirma: “Aliás, é tão verdadeiro aquilo que é dito pelas proposições – não são coisas algumas – que quando digamos que Sócrates e Platão se encontram no ser-homem ou no ser-substância, não se pode, do ponto de vista das coisas, designar nenhuma coisa, na qual eles se encontrariam”<sup>19</sup>.

É interessante observar que Abelardo pensa no mundo sempre através da sua reflexão sobre a linguagem. Como universais, as espécies e os gêneros são predicados que possuem uma função precisa nas proposições. Mas a predicação não é arbitrária. Esses universais não são sem fundamento no mundo. É verdade que as espécies e os gêneros existem somente na linguagem, pois não são coisas, mas há nas coisas os seus fundamentos. O sujeito e o predicado devem ficar ao nível da linguagem e não das coisas, já que os dois juntos designam algo, que não é uma coisa: o predicado significa uma natureza (*natura*)<sup>20</sup>, na qual o sujeito deve se encontrar junto com outros sujeitos, mas essa natureza não é uma coisa. Abelardo está tentando explicar o que pode significar uma palavra universal se ela não se refere a uma coisa e nem é possível ter uma intelecção clara (*sana*) dela. Já sabemos que Abelardo não aceita a existência

---

<sup>19</sup> Traduzimos. “*Adeo autem verum est ea quae dicuntur a propositionibus, non esse res aliquas, quod cum dicimus: Socratem et Platonem convenire in esse hominem vel in esse substantiam, si hoc in rebus accipimus, nulla res assignari poterit, in qua conveniant [...]*”.

<sup>20</sup> Abelardo (1993, 553, 31-32) retoma a explicação de Boécio da natureza: “Ela é uma semelhança originária entre as coisas.” (*Natura <enim> teste Boethio est similitudo nascentium*).

de coisas universais e uma palavra universal, que, por definição, é comum, não pode ser atribuída a coisas singulares. Apoiando-se sobre as reflexões de Boécio sobre essa questão, Abelardo explica como o termo ‘homem’ nos deixa confusos, pois não causa nenhuma intelecção de um homem particular, nem do conjunto dos homens. Ou seja, ele não causa a intelecção de nenhuma coisa, por que não designa coisa nenhuma. A palavra ‘homem’ refere-se, portanto, a particulares, que compartilham uma razão comum, isto é, a mesma natureza de serem homens (*esse hominem*). Em suma, o universal constitui uma intelecção comum e confusa, que convém a vários indivíduos, dos quais ela concebe a semelhança comum. É essa razão comum que fundamenta a imposição de um termo universal.

A causa da imposição de um nome não implica que ela seja uma coisa. É o caso do universal. Mas não se deve concluir que essa causa não é nada. A causa de uma coisa não precisa ser uma coisa, como diz Abelardo, que retoma a reflexão de Alexandre de Afrodísias sobre o assunto. Por exemplo, não querer fazer algo causa certamente efeitos, mas não se deve concluir por isso que uma não vontade seja uma coisa! Agora, o ‘ser homem’ (*esse hominem*) é o estado de homem (*status hominis*), segundo Abelardo, e esse estado é algo, apesar de não ser uma coisa. A hesitação em não nomear claramente esse algo, que não é uma coisa, não é uma atitude típica do lógico Abelardo. Podemos pensar, nesse caso, que ele não queria cair numa forma de realismo na qual as realidades quaisquer são ‘reificadas’, ‘hipostasias’ ou ‘substantificadas’ de maneira um pouco irresponsável. Concluimos essa parte sobre Abelardo com as palavras de Jolivet (1982, 93), que compara o caso do *status* com o do *dictum*:

Certamente, o caso do *status* não é inteiramente sobreposto ao do *dictum*, pois o *dictum* é um estado expresso por uma razão entre um sujeito e um predicado; ele fundamenta uma proposição, enquanto o *status* é o fundamento de um predicado. Mas a analogia de expressão gramatical e de situação ontológica autoriza a aproximá-las (como faz, já se sabe, o próprio Abelardo): nem um, nem o outro é uma coisa, e os dois se expressam com ajuda de um infinitivo. E quando se diz: Sócrates é um homem, o que é o *dictum* dessa proposição se não for o ‘esse hominem’ de Sócrates?<sup>21</sup>

### APROXIMAÇÃO COM O ESTOICISMO ANTIGO

A concepção de Abelardo do universal e do *dictum propositionis* é mais próxima da visão estoica, a nosso ver, que da filosofia platônica, como afirmam alguns comentadores importantes como Jolivet (1982, 12, ver nota 3 *supra*). É verdade que Abelardo fundamenta, por último, o *status* dos universais na mente divina (cf. JOLIVET 1982, 94-95), segundo o modelo agostiniano, mas isso não o impede de usar categorias ontológicas estoicas para explicar, a partir de um vocabulário pobre e ambíguo e de uma reflexão metafísica bastante limitada, a presença de algo que não seja uma coisa. Acerca disso, a ontologia estoica é muito completa, detalhada e clara. O ponto crucial da diferença entre a concepção de Platão e a dos estoicos sobre essa questão é simplesmente que os últimos não aceitam a existência das Ideias ou das Formas (εἶδος). Considerar os universais como coisas particulares já é a crítica conhecida feita por Aristóteles às Ideias platônicas. Também os estoicos consi-

---

<sup>21</sup> Traduzimos. “Certes, le cas de l’“état” n’est pas entièrement superposable à celui du dictum: car le dictum, c’est un état exprimé par un rapport entre un sujet et un prédicat, il fonde une proposition, alors que l’“état” est le fondement d’un prédicat. Mais l’analogie d’expression grammaticale et de situation ontologique autorise à les rapprocher (comme le fait, on le sait, Abélard lui-même): ni l’un ni l’autre n’est une chose, tous deux s’expriment à l’aide d’un infinitif. Et quand on dit: Socrate est un homme, quel est le dictum de cette proposition, sinon l’esse hominem de Socrate?”

deram que essa última atitude conduz a consequências catastróficas, como é ilustrado no argumento (λόγος) chamado ‘não-alguém’ (οὐτίς), segundo o qual é impróprio tratar ‘o homem universal’ como um indivíduo<sup>22</sup>. Nesse argumento, o universal homem de Platão revela-se um indivíduo falso, incompatível com a lógica. Ele pode ser comparado àquilo que chamamos hoje de ‘homem médio’, que teria duas, quatro crianças! À continuação, vamos examinar uma concepção ontológica precisa do estoicismo antigo aparentada ao *dictum propositionis* de Abelardo, e outra que contém similitude importante com o universal abelardiano. Todavia, é preciso, antes de qualquer coisa, traçar um retrato resumido da ontologia estoica para entender as particularidades específicas da metafísica da Stoa.

Segundo os estoicos, a categoria mais abrangente de todas ou, em termos porfirianos, o gênero generalíssimo (τὸ γενικώτατον-πάν γενικόν), não é o ser (εἶναι), nem a substância (οὐσία), como no modelo aristotélico, mas o algo (τί), que inclui os incorpóreos (ἀσώματα), os corpóreos (σώματα) e os “algos” que não são nem incorpóreos, nem corpóreos (οὐδέτερος-ἀδιάφορος), isto é, as entidades fictícias (φαντάσματα) e o limite (πέρας). Os estoicos usam nomes distintos para designar os “algos” (τινά) que existem

---

<sup>22</sup> O argumento, encontrado em Simplicius (*In Cate. Arist.* 105, 8-16), é apresentado por Long e Sedley (1987, 180) no capítulo 30 sobre os universais. O essencial do argumento é o seguinte: tomamos um primeiro silogismo equivalente e inofensivo para entender o ‘não-alguém’ (οὐτίς). 1) Se alguém (τίς) está em Brasília, não está em São Paulo. 2) Ora, Sócrates está em Brasília. 3) Logo, não está em São Paulo. Agora, usamos o termo ‘homem’ em vez do particular ‘Sócrates’. 1’) Se alguém (τίς) está em Brasília, não está em São Paulo. 2’) Ora, homem está em Brasília (isto é, há pelo menos um homem em Brasília). 3’) Logo, homem não está em São Paulo (ou seja, não há ninguém em São Paulo). É claro que a conclusão do primeiro silogismo é verdadeira, enquanto a do segundo é falsa. A razão é, segundo os estoicos, que ‘homem’ não é alguém, já que o universal (homem) é um não-alguém (οὐτίς); ao passo que é tomado como alguém no argumento (cf. BRUNSCHWIG 2003, 224).



e os que não existem, mas subsistem (ὑφίσταμαι). Agora, entre os incorpóreos, encontram-se o lugar ou o espaço (τόπος), o tempo (χρόνος), o vazio (κενόν) e o dizível, ou seja, o famoso λεκτόν. Por seu lado, os corpóreos subdividem-se em quatro categorias: o substrato (ὑποκειμένον), o qualificado (ποιόν), o disposto (πὼς ἔχων) e o disposto relativo (πρὸς τι πὼς ἔχων), das quais o qualificado também se divide em qualificado de maneira comum (κοινῶς ποιόν) e qualificado de maneira particular (ιδίως ποιόν). Trata-se aqui das entidades (ὄντα) que existem ou subsistem no cosmo (κόσμος), também chamado de ‘inteiro’ (ὅλον). Enfim, os estoicos distinguem o inteiro ou o completo (ὅλον) do todo (τὸ πᾶν), que é a suma do inteiro e do vazio infinito (κενόν) que o circunda (cf. BRUNSCHWIG 2003, 207).

De maneira mais precisa, o gênero generalíssimo não é, segundo eles, o ser, como em Aristóteles, nem a Ideia platônica, como já vimos, mas algo mais abrangente, o τί, que inclui não somente os seres, mas também os incorpóreos ou os não seres (os quase seres)<sup>23</sup>. Como diz Brunschwig (2003, 212-213) no seu recente artigo sobre a metafísica estoica:

Paradoxically, their (os estoicos) ‘ontology’ allows for a number of items which are not *onta* (existent bodies) but which are not nothing either: although incorporeal, they are ‘something’. It goes without saying that existing bodies also are ‘something’; hence the Stoic claim that the supreme genus, encompassing all that is ‘real’ in some sense is not ‘being’ (*to on*) but ‘something’ (*to ti*).

Encontra-se uma controvérsia secular sobre o estado ontológico exato das entidades que não são nem corpóreos, nem

---

<sup>23</sup> “In such an ontology as this (estoica), which admits not only ‘existent beings’ (i.e., bodies) but also incorporeals, which are neither existent beings nor nothing at all, the supreme genus can no longer be ‘being’” (BRUNSCHWIG 2003, 220).

incorpóreos, ou seja, os “nem um, nem outro” (οὐδέτερος). A questão básica acerca dessa categoria peculiar é a seguinte: o que é a natureza dos conceitos universais? Existem três opções de resposta. Primeiro, já vimos que não são coisas ou realidades (seres) particulares, como defendem Platão, e Aristóteles em certo sentido. Segundo, também não são entidades (entes) corpóreas, nem incorpóreas, segundo os critérios estoicos. Então, o que é um universal? É um algo (τί)? Isso não é fácil de responder, mas existe uma terceira possibilidade.

Ser algo (τί) é ser uma coisa, isto é, uma coisa particular. Consequentemente, segundo a visão tradicional de Crisipo, os únicos itens deixados fora do gênero supremo são os universais, descritos como ‘conceitos’ (ἐννοήματα). Agora, essa concepção foi criticada no decorrer da história e sofreu algumas modificações, além de receber interpretações diferentes, ou seja, em outras palavras, esse ponto preciso é bastante controverso. Como um conceito não é algo (τί)?

Discutindo sobre essa questão nas suas *Cartas a Lucílio*<sup>24</sup>, Sêneca (1965, 153-161) descreve uma divisão ontológica que teria sido defendida por alguns estoicos antes da visão dita tradicional<sup>25</sup>. Trata-se de uma concepção distinta da legada por Crisipo. O gênero supremo é chamado de ‘quid’ (algo), ao qual são subordinadas, além das coisas corpóreas, ‘as entidades que não-são’, mas que são incluídas ‘na natureza das coisas’. Esses entes não são mais os incorpóreos tradicionais, mas sim as entidades fictícias ou imaginárias, como os Centauros e os Gigantes da mito-

---

<sup>24</sup> Trata-se da carta 58.

<sup>25</sup> É a hipótese defendida por Caston (1999, 175-176). Cf. Brunschwig (2003, 221 sqq).

logia, ou seja, trata-se de um tipo de conceito que não possui existência (*substantia*). Nesse caso, os incorpóreos provavelmente seriam, segundo Brunschwig (2003, 221), classificados entre os seres imaginários: “[...] it [essa nova divisão apresentada por Sêneca] *presumably treats the canonical incorporeals as ‘quasi-beings’ (nothing explicit is said about them [...])*”.

O que é o *status quaestionis* hoje? Segundo Caston, a concepção apresentada por Sêneca não é posterior à concepção tradicional crisipiana, mas seria antes a visão defendida pelos primeiros fundadores do estoicismo, isto é, Zenão e Cleantes. Brunschwig critica essa interpretação com os seguintes argumentos. Primeiro, é estranho, segundo ele, que Sêneca atribua a ‘alguns estoicos’ essa concepção sem nomear explicitamente Zenão, nem Cleanthes. Em seguida, nessa concepção descrita por Sêneca há muitos itens heterogêneos na classe dos ‘algos não existentes’, ou seja, as criaturas fictícias e imaginárias, os conceitos e verossimilmente os quatro incorpóreos. Segundo Caston, esses conceitos são ‘algos não existentes’, e não são ‘não algos’, como são tratados na visão tradicional.

O gênero supremo ‘algo’ levanta, pelo menos, dois outros problemas. Será a primeira divisão em entidades corpóreas e incorpóreas exaustiva? É o que acreditavam Alexandre de Afrodisias e Sêneca. Esse último claramente afirma, na mesma carta 58, que não existe, além desses dois tipos de entes, nenhuma terceira categoria de ser. É preciso, nesse caso, interpretar que a categoria dos incorpóreos é equivalente à dos não-seres ou dos ‘algos não substanciais’. “*Quod est’ in has species divido, ut sint corporalia aut incorpora-*

lia; nihil tertium est” (SENECA 1965, 156)<sup>26</sup>.

Mas outros comentadores acreditam que o τί se subdivide em três partes, como é frequentemente o caso entre os estoicos (cf. LONG & SEDLEY 1987, 163-165, v. I; 183, v. II). Trata-se dos ‘algos’ que não seriam nem corpóreos, nem incorpóreos. Segundo eles, as entidades fictícias e os limites geométricos fazem parte dessa terceira categoria. Como o descrevem Long e Sedley (1987, 164, v. 1) de maneira nuancada no seu *The Hellenistic Philosophers*:

*To be something is rather, it seems, to be a proper subject of thought and discourse. [...] With existing things, however, they (entidades fictícias) share the fact that they have a character (Sosein), just as in Stoicism both a real horse and a Centaur are ‘something’. [...] ‘Something’ is the highest genus, including as it does incorporeals and fictional entities as well as bodies [...]. Despite its supremacy for some Stoics (but not for all apparently), one class of items, universals, is excluded from it, or belongs to it only in a ‘quasi’ sense. Thus the generic man is not even a subsistent ‘something’: there simply is no such thing as the universal man, not even in the way in which there is such a character as Mickey Mouse. Universals are dubbed ‘not-somethings’, and since this, rather than ‘nothing at all’, provides the normal contrast for ‘something’, it may be surmised that to be a ‘something’ is above all to be a particular, whether existent or non-existent. The Stoic world is occupied exclusively by particulars, and [...] talk of universals like ‘man’, though legitimate, must be understood as being reducible to talk of token men. It may be guessed that such incorporeal items as ‘sayable’ and ‘time’ were subjected to a similar analysis.*

Menos por essa última frase, que é bastante confusa – pois se os dizíveis (λεκτά) e o tempo são sujeitos à mesma forma de análise que as quase coisas, por que o universal também não é tratado como incorpóreo?<sup>27</sup> – a concepção

---

<sup>26</sup> Traduzimos: “Aquilo que é’, divido em estas espécies, que são os corpóreos ou os incorpóreos; não existe nenhuma terceira” (Carta 58, 14).

<sup>27</sup> A razão pela qual Long e Sedley acrescentaram essa última informação talvez tenha a ver com os λεκτά, na medida em que seriam tratados também como ‘quase coisas’, tais como são os conceitos universais. Isso poderia possivelmente explicar por que esses λεκτά teriam excepcionalmente Cont.

de Long e Sedley parece clara: os universais estão fora dos ‘algos’, que são divididos em três categorias, que são os corpos, os incorpóreos e os indefinidos.

Outro problema levantado acerca do ‘algo’ é o seguinte: o que é oposto de ‘algo’? A resposta tradicional evidente é: ‘absolutamente nada’. Mas, segunda a visão tradicional, os estoicos afirmam que o ‘não-algo’ é o que descreve o estado ontológico do universal. Aqui é claro, então, que o ‘não-algo’ é ‘absolutamente nada’. Existem dois textos que apoiam essa concepção. Um trecho de Stobaeus basicamente indica que os conceitos (ἐννοήματα) não são, segundo os discípulos de Zenão, nem ‘algos’, nem (‘algos’) qualificados (μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά), mas são quase coisas (‘quase algos’) e quase (‘algos’) qualificados (ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ), ou seja, são meros fantasmas da alma (φαντάσματα ψυχῆς) (STOBAEUS apud LONG & SEDLEY 1987, 179, v. I; 181, v. II). O segundo texto é de Diógenes Laércio, no qual se afirma que, para os estoicos, um conceito é um fantasma da mente (ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας), o qual não é nem algo, nem algo qualificado (οὔτε τὶ ὄν οὔτε ποιόν), mas é um quase algo e um quase algo qualificado (ὡσανεὶ δέ τὶ ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν), como uma imagem (ἀνατύπωμα) de um cavalo que se manifesta na mente, mesmo que não haja um cavalo presente (DIÓGENES LAÉRCIO apud LONG & SEDLEY 1987, 179, v. I; 182, v. II).

A partir dessas duas últimas passagens, uma coisa é certa. Os conceitos não são ‘algos’ (τινά), mas são ‘quase

---

um poder de causação, enquanto os outros incorpóreos não causam efeito nenhum, segundo os estoicos. Mas essa questão importante está um pouco longe do nosso atual assunto.

algos', ou seja, se trata de uma categoria ontológica de entidades que não são absolutamente nada, mas que subsistem, contudo, fora dos 'algos', mesmo dos incorpóreos e dos itens fictícios e imaginários. Enfim, segundo essa interpretação, os 'algos' que não são incorpóreos, nem corpóreos contém, além das entidades fictícias e imaginárias, os limites.

## CONCLUSÃO

O que nos interesse nessas classificações ontológicas dos estoicos é a surpreendente semelhança que existe entre elas e as categorias metafísicas abelardianas encontradas em nosso atual estudo. Primeiro, o *dictum propositionis* de Abelardo parece corresponder quase inteiramente ao λεκτόν estoico, como unidade proposicional mínima de significação. Uma palavra só, ou uma frase incompleta, constitui apenas um λεκτόν incompleto. Daí a grande similitude entre a lógica estoica e a lógica proposicional contemporânea pós-fregeana, na medida em que o elemento mínimo de significado é a proposição, e não o termo, como é o caso da lógica aristotélica e de boa parte da *logica terminorum* medieval. Em segundo lugar, os estoicos de qualquer lealdade dão um estado especial aos universais. Na visão dita tradicional de Crisipo, os universais não são nem corpóreos, nem incorpóreos, nem indefinidos (οὐδέτερος), ou seja, estão fora do 'algo' (τί). Em si, esses universais não são nada, nem mesmo entidades fictícias ou imaginárias. Não sendo particulares, eles são chamados de 'quase algos'. Por outro lado, a divisão ontológica proposta por Sêneca difere significativamente da de Crisipo. Não há nada fora do algo (*quid*), o qual inclui os corpóreos e os 'algos não existentes

ou subsistentes’, como as entidades fictícias, imaginárias e os conceitos. Vimos que essa última categoria também é chamada por Sêneca de ‘incorpóreos’. Nesse caso, os conceitos universais claramente pertencem aos ‘algos’, apesar de não serem existentes, e também são identificados como ‘quase seres’. É difícil não aproximar essas duas concepções estoicas do universal do *status*, tal como é descrito por Abelardo, que não é uma coisa, mas que também não é nada.

A única distinção observada entre o *status* abelardiano e o universal estoico diz respeito à questão da causalidade. Como vimos, enquanto o *status* constitui, ainda que não seja uma coisa, a causa da imposição de um nome universal, os estoicos não reconhecem causalidade nenhuma, a não ser a dos corpóreos (cf. LONG & SEDLEY 1987, 162-166/181-185/195-201, v. I). Contudo, tem de admitir que se trate de um ponto altamente controverso entre os comentadores. De fato, os estoicos afirmam, às vezes, que o próprio λεκτόν, que também não é corpóreo, assim como o universal, causa um significado na mente alheia (idem, ibidem). Mas esse ponto em si merece um estudo particular e ultrapassa o presente objetivo.

Em suma, dizer que o *dictum propositionis* não é uma coisa, assim como o *status*, equivale a afirmar, de maneira mais explícita e clara, que são incorpóreos ou não existentes. Vimos que as distinções ontológicas dos estoicos são muito mais precisas e são distintas das de Abelardo, mas podemos encontrar semelhanças notáveis. Pedro não quer estritamente dizer que essas entidades abstratas não são nada, pois são, de fato, algo, mas não são claramente coisas corpóreas. Como não constatar uma influência estrita entre o λεκτόν e o universal dos estoicos e o *dictum* e o conceito universal abelardianos? Não há dúvida, a nosso ver, que se

trata de uma interpretação feita por um lógico do século XII acerca de uma teoria lógico-ontológica do estoicismo antigo ou imperial, que foi vinculada por diferentes pensadores, cujas concepções específicas merecem outro estudo.

**Abstract:** In his work, Peter Abelard (1079-1142) highlights two metaphysical notions, which sustain his logical theory: the *status* and the *dictum propositionis*, causing respectively both the imposition (*impositio*) of universal terms and the truth-value of propositions. Both expressions refer to peculiar ontological natures, in so far as they are not considered things (*res*), even if they constitute causes. Nevertheless, neither are they 'nothing'. Abelard calls them 'quasi-things' (*quasi res*). In the present article, we expound first these two essential notions of Abelardian logic before then trying to find the source of this particular metaphysics. Contrary to some important commentators of Abelard's logic, who consider there to be a strong Platonic influence in this specific conception, we maintain instead, with support from significant texts and in accordance with Abelardian nominalism, that the main ancestry of the metaphysics of our author is principally that ancient stoicism.

**Key words:** Abelard, stoicism, ontology, logic.

## REFERÊNCIAS

ABELARDO, P. *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, I. *Die Logica 'Ingredientibus'*. B. Geyer (Ed.), Münster i. W.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1919-1927.

\_\_\_\_\_. *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, II. *Die Logica 'Nostrorum petitioni sociorum' die Glossen zu Porphyrius*. B. Geyer (Ed.). Münster i. W.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1933.

\_\_\_\_\_. *Pietro Abelardo. Scritti Filosofici*. M. dal Pra (Ed). Roma/Milano: Fratelli Bocca Editori, 1954.

\_\_\_\_\_. *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*. II. *Abelardiana inedita*. L. Mínió-Paluella (Ed). Roma: Edizioni di



Storia e Letteratura, 1958.

\_\_\_\_\_. *Petrus Abailardus. Dialectica*. L. M. de Rijk (Ed). Assen: Van Gorcum & Comp. N.V. – Dr. H. J. Prakke & H. M. G. Prakke, 1970.

BRUNSCHWIG, J. Stoic Metaphysics. In: INWOOD, B. (Ed.). *The cambridge companion to the stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 206-232.

CASTON, V. Something and nothing: The stoics on concepts and universals. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n. 17, p. 145-213, 1999.

JOLIVET, J. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Fribourg/Paris: Éditions universitaires Fribourg, Suisse/Éditions du Cerf, 1994.

\_\_\_\_\_. *Arts du langage et théologie chez Abélard*. 2. ed. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1982.

KNEALE, W. & M. KNEALE. *O desenvolvimento da lógica*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

\_\_\_\_\_. *The development of logic*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

LONG, A. A. & D. N. SEDLEY. *The Hellenistic Philosophers*. I. *Translations of The Principal Sources, with Philosophical Commentary*. II. *Greek and Latin Texts, with Notes and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *Les philosophes hellénistiques*. I. *Pyrrhon. L'épicurisme*. II. *Les stoïciens*. III. *Les académiciens. La renaissance du pyrrhonisme*. Traduction de J. Brunschwig et

P. Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2001.

ROSIER-CATACH, I. Abélard et les grammairiens: sur le verbe substantif et la prédication. *Vivarium* (Leiden), v. 42, n. 2, p. 175-248, 2003.

SENECA. *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*. L. D. Reynolds (Ed). Oxford: Oxford University Press, 1965.