



ESCOLA DE
HUMANIDADES

VERITAS (PORTO ALEGRE)

Revista de Filosofia da PUCRS

Veritas, Porto Alegre, v. 71, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2026
e-ISSN: 1984-6746 | ISSN-L: 0042-3955

VARIA

O problema dos universais em sua evolução histórica do século IX ao século XIII

The problem of universals in its historical evolution from the 9th to the 13th century

El problema de los universales en su evolución histórica del siglo IX al XIII

Regina Schöpke¹

orcid.org/0000-0001-7246-6633
rschoepke@uol.com.br

Recebido em: 28 out. 2024.

Aprovado em: 10 mar. 2026.

Publicado em: 25 set. 2026.

Resumo: A querela dos universais ocupou boa parte dos estudos escolásticos, embora a filosofia medieval não se resumisse a isso, como nos mostra, neste ensaio, o filósofo tomista belga Maurice de Wulf. No fundo, não se trata apenas de dar uma resposta sobre se os universais existem objetivamente (realismo radical platônico) ou encarnado nas coisas, ou mesmo se ora o universal se apresenta como uma abstração ora como algo que se individualiza nos seres. O que está em jogo é a própria natureza do conhecimento, a sua condição de possibilidade, já que, mesmo para aqueles que defendem o caráter singular das coisas, é preciso explicar o "comum" que nos habita, ou seja, as semelhanças reais que permitem nos agrupar em torno de um conceito genérico. O problema permanece atual, pois, para lá das questões sociopolíticas da nossa época, a verdade é que guardamos traços comuns com nossos semelhantes. Então, a pergunta é: de onde vem este comum? Que respostas foram dadas para este problema no mundo cristão e que se tornaram tão importantes também para o nosso tempo é o que pretende mostrar o autor.

Palavras-chave: filosofia medieval; universais; realismo; conceptualismo; nominalismo.

Abstract: The quarrel over universals occupied a large part of scholastic studies, although medieval philosophy was not limited to this, as the Belgian Thomist philosopher Maurice de Wulf shows us in this essay. Ultimately, it is not just a question of providing an answer as to whether universals exist objectively (Platonic radical realism) or are embodied in things, or even whether they sometimes present themselves as an abstraction and sometimes as something that is individualized in beings. What is at stake is the very nature of knowledge, its condition of possibility, since even for those who defend the singular character of things, it is necessary to explain the "common" that inhabits us, that is, the real similarities that allow us to group around a generic concept. The problem remains current, because beyond the sociopolitical issues of our time, the truth is that we have common traits with our fellow men. So, the question is: where does this common come from? What answers were given to this problem in the Christian world that have become so important even for our time, is what the author intends to show.

Keywords: medieval philosophy; universals; realism; conceptualism; nominalism.

Resumen: La disputa sobre los universales ocupó gran parte de los estudios escolásticos, aunque la filosofía medieval no se limitó a esto, como nos muestra el filósofo tomista belga Maurice de Wulf en este ensayo. En definitiva, no se trata solo de responder si los universales existen objetivamente (realismo radical platónico) o se encarnan en las cosas, o incluso si a veces se presentan como una abstracción y a veces como algo individualizado en los seres. Lo que está en juego es la naturaleza misma del conocimiento, su condición de posibilidad, ya que incluso para quienes defienden el carácter singular de las cosas, es necesario explicar lo «común» que nos habita, es decir, las semejanzas reales que nos permiten agruparnos en torno a un concepto genérico. El problema sigue vigente, porque más allá de las cuestiones sociopolíticas de nuestro tiempo, lo



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença [CC-BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

¹ Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

cierto es que compartimos rasgos comunes con nuestros semejantes. Entonces, la pregunta es: ¿de dónde proviene este común? Lo que el autor pretende mostrar son las respuestas que se dieron a este problema en el mundo cristiano, que han cobrado tanta importancia incluso para nuestro tiempo.

Palabras clave: filosofía medieval; universales; realismo; conceptualismo; nominalismo.

1 Introdução

Se, por um lado, é verdade que a questão dos universais ocupou boa parte dos estudos filosóficos medievais, por outro, exagera quem supõe que a filosofia desse período se resumiu a tal querela; enganando-se ainda mais os que atribuem a esta discussão um aspecto tão somente religioso. Na verdade, entendida por muitos estudiosos como um mero apêndice da teologia, nesse longo período em que a Igreja exerceu um preponderante domínio sociopolítico, cultural e, sobretudo, espiritual, no chamado Ocidente (leia-se, a Europa cristã), a filosofia está longe de ter sido uma simples coadjuvante no universo de saber da época. Ao contrário, ainda que vista com suspeita pela ortodoxia, pela sua evidente origem pagã, ela foi extremamente relevante quando se trata de ajudar a moldar o mundo medieval.

É claro que, da Patrística à Escolástica, apesar dos longos séculos que as separam, e apesar de alguns não considerarem a primeira como uma corrente filosófica (e bem mais como um período de discussão da exegese cristã), o fato é que a filosofia figurou em ambas de modo crucial, seja pelo diálogo estabelecido entre os primeiros padres em defesa da fé cristã, utilizando muitas vezes a filosofia grega para fundamentá-la, seja no segundo momento, mais decisivo em termos filosóficos, em que se busca uma sistematização da teologia através da razão e da lógica – sendo que este segundo momento só se deu em função da chegada à Europa, em virtude das invasões mulçumanas, de traduções de obras filosóficas até então inacessíveis aos cristãos, sobretudo as de Aristóteles.

Em resumo, ora vista por alguns padres e eclesiásticos como incômoda e perigosa, ora como uma aliada da verdade última do cristianismo, a

filosofia não deixou de exercer uma influência, seja indiretamente, por um uso pragmático dos saberes antigos, seja diretamente por aqueles que a defendiam, mesmo com ressalvas. Logo, longe de ter um papel passivo, o espírito filosófico, de modo *sui generis* e mesmo inexoravelmente atrelado à fé religiosa, embalou, com ainda mais vigor, a Escolástica, a ponto dos seus grandes expoentes serem conhecidos como teólogos filosofantes (embora jamais como filósofos puramente). Sem dúvida, mesmo quando atuava de modo aparentemente secundário, não se pode deixar de considerar que foi o espírito filosófico que possibilitou a existência de diálogos e até mesmo de debates entre os próprios religiosos, seja em seus concílios, seja através das obras escritas – algo que, em essência, é impensável em uma esfera dogmática.

Isto, em outras palavras, quer dizer que a filosofia, mesmo mantida sob controle e suspeição, penetrou em profundidade no espírito cristão medieval, ainda que tenha sido, ao menos oficialmente, para tentar conciliar de uma vez por todas fé e razão (este, sim, um dos temas mais centrais de todo o pensamento medieval). Seja como for, resta-nos entender o que representou “a querela dos universais” que tanta visibilidade deu aos estudos escolásticos, fazendo de Abelardo, Tomás de Aquino, Duns Scot, entre outros, nomes importantes não apenas na Igreja, mas também na filosofia. E isso, independentemente de toda a crítica de renascentistas e iluministas que, também por razões óbvias, não consideravam a filosofia medieval liberta o suficiente ou com autonomia real para se exercer como um saber crítico. Sem dúvida, a filosofia, por mais ativa que estivesse em alguns momentos, teria sempre como limitação os dogmas religiosos.

É aqui, precisamente, que este artigo do filósofo tomista belga e professor de filosofia na Universidade de Louvain e na Universidade de Harvard, Maurice de Wulf, ganha uma importância fundamental, já que, antes de qualquer coisa, ele foi um dos pioneiros na luta pela restituição de um valor frequentemente negado ao pensamento medieval, exatamente pelo fato de ser impossível

vel desvinculá-lo por completo da religião. Foi o próprio Maurice de Wulf um dos primeiros a tentar mostrar e defender que a filosofia atingiu, mesmo nesse período e a despeito de algumas limitações, uma autonomia, se não em todo tempo, ao menos no período em que a Escolástica predominou. É assim que vemos se delinear a questão dos universais antes mesmo de Abelardo, conhecido como o primeiro professor acadêmico, a quem se deve o termo "teólogo", que é aquele que ensina a "teologia", ou seja, a ciência de Deus, para além dos muros dos mosteiros. Não se trata agora apenas de conciliar fé e razão ou de traçar os limites de ambas; o que está em jogo na querela dos universais é a própria questão do conhecimento ou, antes, da verdade de todo e qualquer conhecimento que temos da realidade.

Nas palavras do próprio de Wulf, "em uma filosofia racional, o problema dos universais nada mais é que o problema da verdade de nossos conhecimentos intelectuais". Não sem razão, a questão dos universais acaba adquirindo um peso grande nos estudos medievais por conta exatamente da ascensão do aristotelismo na Idade Média, porque até um certo momento era o pensamento de Agostinho que dominava a mentalidade institucional do mundo cristão. É assim que, se para o primeiro, dada a sua maior aproximação com o pensamento platônico e neoplatônico, a verdade só poderia ser buscada fora do mundo ou, mais especificamente, em Deus, em sua transcendência máxima e, mais ainda, o próprio mundo, a realidade mesma, não era nem o lugar de um conhecimento seguro e nem deveria ocupar nosso intelecto, entre os escolásticos, pelo contrário, dada a ampliação e intensificação dos estudos aristotélicos, o conhecimento da realidade passa a ser algo considerado com rigor, sendo o mundo não mais pensado como um lugar de sombras e pecados, mas, sim, uma outra via de também se chegar a Deus, ou seja, uma via pela qual a própria razão também pode chegar à verdade absoluta, e não apenas a fé. Assim pensava um aristotélico assumido como São Tomás.

Toda essa transformação, no âmbito das ideias,

não é pouca coisa para um tempo que foi conhecido de um modo geral como a Idade das trevas, um tempo de perseguição religiosa e política, o tempo da Inquisição. E esse não deixa de ser também este lugar, mas é que, para de Wulf, isso não muda o fato de ter sido também uma época de grande desenvolvimento intelectual. Como dissemos, ele é um dos grandes pioneiros na valorização do mundo medieval e, sobretudo, da filosofia aí produzida, e, se Etienne Gilson foi um dos maiores gigantes nos estudos desta área, pode-se dizer que foi de Wulf quem desbravou os intrincados caminhos desse difícil resgate. Nem todos concordam com o filósofo belga em todos os aspectos, inclusive Gilson, mas assim se dá em todos os âmbitos do conhecimento. O que importa é que o trabalho dele tem um valor inestimável quando se trata do levantamento de problemas e questões, levando com isso à multiplicação dos estudos sobre o pensamento medieval.

Um exemplo disso é que, na publicação da sua *História da Filosofia Medieval*, em 1900, obra que se tornou referência na área, e que teve muitas edições e traduções, Maurice de Wulf defende que a Escolástica não é a única corrente filosófica na Idade Média, mas, sim, que existiriam duas correntes contrárias: a Escolástica propriamente dita, representada por Tomás de Aquino, Duns Scot, Alberto Magno, etc.; e uma antiescolástica, da qual Scoto Erigena seria o pai e que teria sido continuada pelos cátaros, pelos albigenses e pelas escolas panteístas. Isso não encontrou ressonância na época, mas abriu caminhos para a percepção da enorme complexidade de ideias que coexistiam na chamada "filosofia medieval".

E o mais importante: quando de Wulf trouxe a questão dos universais para o âmbito dos estudos acadêmicos, ele mostrou historicamente o quanto esses debates não foram um mero diletantismo de uma filosofia religiosa e ociosa, mas que representaram e ainda representam um problema fundamental sobre a natureza do conhecimento. Isso significa que, no fundo, os medievais abriram as portas da modernidade ao trazerem à baila questões sobre o ser e a

linguagem que ainda hoje continuam suscitando debates, sobretudo no âmbito da filosofia analítica. Afinal, é a questão da existência real ou não dos universais, dos gêneros, das espécies, etc., que continua na base das interrogações sobre se a linguagem diz realmente as coisas ou se as coisas, em si mesmas, só existem na linguagem. E tais questões não se dão somente aí; elas também aparecem na esteira das investigações de Michel Foucault, que, articulado com o pensamento nietzschiano, afirma a verdade como uma produção, uma construção. Tudo isso termina por colocar no centro do pensamento a mesma dúvida de outrora: sobre se podemos ou não conhecer as coisas com segurança e sob que aspectos – algo que desemboca, por fim, em uma questão ainda maior: é possível mesmo chegar a uma verdade última sobre o mundo?

Regina Schöpke

* * *

A filosofia escolástica constitui um vasto corpo de doutrina, e é compreendê-la muito mal caracterizá-la por algumas etiquetas exteriores, pelos procedimentos que foram os instrumentos de sua propagação ou pela língua de seus doutores. Esse corpo de doutrina não brotou, um dia, do cérebro de um homem de gênio. É um todo orgânico, submetido a uma evolução harmoniosa. Por seu desenvolvimento ritmado, do mesmo modo que a filosofia indiana e a filosofia grega, a escolástica constitui um ciclo fechado e característico da história do espírito humano. Em uma progressão lenta e tranquila, ela se desenvolve do século IX ao XII, atinge a plenitude de sua expansão durante o século XIII, define no final do século XIV para se revigorar por um instante no século XVI.

Não é que a unidade de sistema na escolástica esterilize em seus representantes a originalidade do pensamento. Algumas dissidências os separaram, mas essas dissidências alteram apenas os detalhes, deixando intacto um fundo universal-

mente respeitado. Seria quase possível aplicar aos grandes representantes do pensamento medieval² esse paradoxo de Arsène Houssaye³: "Só se discute entre pessoas do mesmo ponto de vista, e sobre questões de detalhe". Através do ciclo de suas evoluções, a escolástica é sempre reconhecível. Pela primeira vez nós a vemos consciente de sua força em santo Anselmo de Cantuária; tornamos a encontrá-la sem alterações quando, mais tarde, São Tomás a afirma perante os sistemas árabes, ou quando os professores do século XVI a defendem contra os averroístas da Universidade de Pádua.

Não entra em nossos planos expor aqui o resumo da doutrina filosófica da Escola tal como ela aparece nas brilhantes sínteses do século XIII. Limitar-nos-emos a assinalar em um de seus principais elementos a elaboração gradual dessa síntese durante o período de formação (século IX ao XIII). Além do mais, não existe tema mais interessante na história de uma alta cultura intelectual do que seguir as hesitações de seus inícios, as etapas de sua marcha adiante. E a Idade Média é ainda mais característica em sua obra intelectual pelo fato de nos oferecer o espetáculo de um início de civilização. Com base nos dados de alguns abreviadores e comentadores da lógica de Aristóteles, as gerações científicas desde João Escoto Erigena, no século IX, até João de Salisbury, no final do século XII, efetuaram um trabalho pessoal extremamente laborioso, cujos resultados estão bem perto de rivalizar com as sínteses postas em voga pelo renascimento científico do século XIII.

Gostaríamos de contribuir para mostrar, através deste estudo, que, considerados em seu conjunto, os esforços da pré-Idade Média foram convergentes. Em parte alguma, ao que parece, essa convergência de atividades múltiplas, dispersas pelo espaço de três séculos, se manifesta com mais clareza do que no problema dos universais.

Sabemos com certeza – e trabalhos recentes o mostraram com evidência – que é mutilar a

² A filosofia escolástica não é toda a filosofia medieval. Mas ela é, na Idade Média, a filosofia da Escola por excelência, da Escola mais universalmente difundida.

³ Escritor francês (1815-1896) [NT].

filosofia escolástica reduzi-la por inteiro a uma eterna e estéril disputa sobre os universais. Mas nem por isso deixa de ser verdade que, durante a primeira parte da Idade Média, a escolástica concentrou nesse problema a sua atenção constante. Seu desenvolvimento fez nascerem, indiretamente, os problemas fundamentais da metafísica e da psicologia.

Habitualmente organiza-se os filósofos escolásticos, do ponto de vista específico que deve nos ocupar, em categorias nitidamente separadas, conhecidas na história da filosofia sob diversas denominações: realismo platônico ou realismo exagerado ou realismo erigeniano — conceptualismo — nominalismo — realismo moderado ou realismo aristotélico ou realismo tomista. O objetivo deste estudo é mostrar que não é possível fazer os representantes dos três primeiros séculos da escolástica entrarem em quadros tão fixamente delimitados — além disso, que diversos sistemas, opostos entre si, segundo a sua definição doutrinal, não passam, se os situarmos em seu meio histórico, de formas diversas e rudimentares de uma teoria uniforme, em processo de formação.

Porém, uma questão prévia se apresenta e, no delicado estudo que abordamos, não é permitido deixar de se interessar por ela: qual é a significação do problema dos universais? Como ele se apresenta em um sistema de filosofia racional?

Em uma filosofia racional, o problema dos universais nada mais é que o problema da verdade de nossos conhecimentos intelectuais. A consciência e a análise nos atestam que uma categoria numerosa de representações tem por objeto o ser em geral, as determinações universais das coisas, independentes de qualquer atributo de individualidade. Pelos sentidos, vemos um determinado homem, avaliamos uma determinada distância, apalpamos uma determinada superfície, mas também concebemos de uma maneira absoluta o homem, a distância e a superfície, e o conteúdo deste conhecimento é realizável em um número indefinido de seres.

A questão é saber se essas concepções são fiéis, se elas correspondem adequadamente aos objetos exteriores que as provocam em nós — e, por conseguinte, se elas nos informam exatamente sobre aquilo que existe do lado de fora⁴.

Parece evidente a harmonia entre o conceito universal e a realidade objetiva, se fora do nosso espírito as coisas aparentam esse mesmo estado universal que o nosso entendimento concebe. Tal é a tese do realismo platônico, ou realismo exagerado; ela resolve adequadamente o problema.

Porém, para fazer isso, ela deve violentar o bom senso. Será que, na natureza, toda coisa existente não é senão uma coisa individual, e que as substâncias naturais não são independentes umas das outras do ponto de vista da sua existência? Aristóteles inscreveu esse teorema na primeira página da sua *Metafísica*, e todos os adversários do realismo platônico aderiram a ele.

A simples afirmação da substancialidade do individual é, no entanto, insuficiente, porque ela levanta imediatamente esta outra questão que o realismo exagerado evita e que encobre a verdadeira dificuldade: como uma representação universal pode estar em conformidade com um mundo que só contém indivíduos? Não parece que uma completa oposição se revele entre os atributos da coisa real e da coisa representada? Para dissipar esta antinomia, três teorias são possíveis.

A mais radical é a do nominalismo. A fim de evitar a qualquer custo o desacordo entre o mundo real e o mundo do pensamento, os nominalistas negam a existência e até mesmo a possibilidade dos conceitos universais. Eles consideram o problema de maneira inversa à dos realistas exagerados. Da mesma maneira como esses últimos forjam um mundo exterior que corresponde aos caracteres de nossos pensamentos, os nominalistas configuram as nossas representações com base no modelo do mundo exterior. Já que não existe realidade universal na natureza, não existe representação universal em nosso entendimento. Aquilo que acreditamos ser uma representação geral, dizem os nominalistas, é um nome, uma

⁴ Cf. Mercier, *Du fondement de la certitude* [Do fundamento da certeza]. Louvain, 1888, p. 127-128.

palavra que serve de etiqueta para reconhecer diversos indivíduos e para designá-los coletivamente⁵.

Mais preocupado com os testemunhos da consciência, o conceptualismo reconhece em nós a presença dessas representações universais negadas pelo nominalismo, mas considera essas formas universais como fenômenos subjetivos engendrados por nosso espírito. "Não sabemos se esta representação geral tem um fundamento fora de nós e se, na natureza, os indivíduos possuem distributivamente a essência que concebemos como seu quinhão comum". Nossos conceitos têm um valor ideal, eles não têm nenhum valor real.

Foi o realismo moderado – chamado de realismo aristotélico para a Antiguidade e de realismo tomista para a Idade Média – que pôs em relevo o valor real do conceito geral, sua aplicabilidade à natureza. Toda substância existente ou possível é individual, dizem ao mesmo tempo os nominalistas, os conceptualistas, os aristotélicos e os tomistas, contrariamente a todos os defensores da metafísica platônica. A relação que exprime a universalidade, continuam os conceptualistas e os realistas moderados, é uma criação do nosso entendimento. Mas os realistas moderados se separam de todos acrescentando: a universalidade do conceito tem seu fundamento nas coisas, porque os indivíduos contêm em seu âmago realidades semelhantes, embora numericamente multiplicadas em cada um deles. A abstração os isola (conceito abstrato); a reflexão os relaciona com um número de seres indefinidos (conceito universal)⁶.

Será que o início da Idade Média teria apresentado nos mesmos termos a questão dos universais? Será que ele teria conhecido esses refinamentos de pensamentos que matizam os

diversos sistemas tais como os definimos? De maneira alguma.

As gerações científicas dos primeiros séculos não tiveram que se pronunciar com conhecimento de causa sobre todos os pontos de doutrina levantados pela muito complexa disputa dos universais. Elas, aliás, não poderiam tê-lo feito. Porque, não esqueçamos, a civilização medieval é uma civilização principiante. Ora, ocorre com os pioneiros do espírito o mesmo que com os pioneiros da matéria: eles avançam por etapas.

É estudando a marcha que segue uma filosofia nascente que compreenderemos a significação do problema dos universais no início da Idade Média.

A história nos ensina que, em sua aurora, um movimento filosófico, entregue a si mesmo, concentra todo o seu esforço no estudo do mundo sensível exterior. Sondar a natureza, penetrar seu segredo mais íntimo, tal é a preocupação dos primeiros poetas rígvédicos, tal é o sonho de todos esses físicos anteriores a Sócrates que escrevem tratados com um título tão ingenuamente pretensioso: *Περὶ φύσεως*⁷. A psicologia ou o estudo do eu e as sínteses só aparecem mais tarde; são o fruto das épocas de maturidade.

Essas leis que estão ligadas à própria natureza do espírito humano regem também a evolução da filosofia medieval. Tal como nós a expusemos em sua amplitude definitiva, a questão dos universais é muito complexa. Ela não coloca somente em causa sérias especulações metafísicas sobre a natureza dos seres, mas também importantes teses de criteriologia e de psicologia sobre a objetividade de nossas representações intelectuais e sobre sua origem abstrativa.

Nada é mais natural, portanto, que, nos primeiros escritos escolásticos, o problema não se mostre sob essas formas abrangentes.

Além do mais, acreditamos que ele jamais

⁵ Cf. Taine, *De l'intelligence* [Da inteligência]. Paris, 1878, II, p. 259 e seguintes. "Uma ideia geral e abstrata é um nome e nada além de um nome".

⁶ Somente a definição exata dos termos pode, na presente questão, evitar funestas confusões. Hauréau^{*} distingue os nominalistas exagerados, os realistas e os nominalistas. (*Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. V, p. 256 — Paris, 1892). De acordo com Kleutgen^{**}, van Weddingen^{***} e outros, nós diríamos, no mesmo sentido, os nominalistas, os realistas exagerados e os realistas moderados. * Jean-Barthélemy Hauréau (1812-1896), historiador francês [INT]. ** Josef Kleutgen (1811-1883), teólogo jesuíta alemão [INT]. *** Alois van Weddingen (1841-1890), teólogo jesuíta belga [INT].

⁷ *Peri physeos* (Sobre a natureza) [INT].

teria se apresentado tão cedo na Idade Média sem a colaboração de circunstâncias fortuitas. Porque ele não nasceu espontaneamente. À luz do renascimento carolíngio do século IX, os primeiros homens operosos se apoderaram avidamente dos poucos restos de filosofia grega que haviam escapado à obra devastadora das invasões. Porfírio e Boécio foram os principais iniciadores da Idade Média e foram eles que propuseram como um enigma, às jovens escolas da Germânia, o árduo problema dos universais.

Sabemos que é em torno de uma frase de Porfírio, traduzida e duas vezes comentada por Boécio, que gravita o debate. Porfírio decompõe o problema em três questões: 1) Os gêneros e as espécies existiriam na natureza ou consistiriam apenas em puras ficções do espírito? 2) (Se eles constituem coisas) Seriam coisas corporais ou incorpóreas? 3) Eles existiriam fora dos seres sensíveis ou estariam realizados neles⁸? Depois de ter apresentado sua tripla interrogação, Porfírio, em seu *Isagoge*, se recusa a resolvê-la. Some-se a isso o fato de que Boécio, em seu primeiro comentário, adere à existência objetiva dos universais, ao passo que em seu segundo comentário ele parece insinuar seu valor de ficção mental⁹, e se compreenderá o desnorreamento dos primeiros escolásticos.

Antes de ir mais longe, que se faça o favor de observar bem os termos nos quais o problema é apresentado por Porfírio. A primeira interrogação pode assumir para nós o lugar das outras duas, já que estas últimas só têm razão de ser se rejeitarmos o caráter puramente subjetivo das realidades universais. Ora, esta primeira questão é assim concebida: "Os gêneros e as espécies seriam coisas objetivas ou não seriam?" Isso quer dizer que o único ponto de litígio é o da realidade absoluta dos universais. Sua relação com o entendimento, sua verdade, não está em jogo. Em outros termos, Porfírio apresenta a questão sob a forma metafísica, e não sob a forma criteriológica e psicológica.

É sob a mesma forma metafísica que ela aparece nas glosas e controvérsias dos primeiros séculos. E os escolásticos fixaram o problema nesses quadros defeituosos com muita facilidade, porque esse estilo metafísico correspondia adequadamente a essa necessidade espontânea que experimentam as inteligências na infância de se reportar ao mundo exterior, de buscar aquilo que vibra sob as manifestações sensíveis. Assim, o problema dos universais só será resolvido definitivamente no final do século XII, quando as preocupações psicológicas tiverem se infiltrado pouco a pouco no programa das escolas. É possível dizer, do ponto de vista histórico, que a evolução do problema dos universais segue uma marcha paralela à da psicologia. Tentaremos demarcar de forma sintética as etapas sucessivas de seu desenvolvimento.

Os universais existem ou não existem na natureza? Serão coisas ou serão palavras? Essa é a questão sobre a qual, durante três séculos, qualquer um que se gabe de filosofar tem que dar sua opinião.

São coisas reais. Em outras palavras, o homem, o cavalo, o animal existem fora de nós nesse mesmo estado universal que temos consciência de conferir a esses diversos seres em nosso entendimento – tal é a primeira resposta dos filósofos da Idade Média; é a do realismo platônico.

Durante três séculos o realismo platônico recolheu numerosos sufrágios. Reduzimos a três as causas desse sucesso obtido por uma teoria que contrariava tão vivamente os clamores da razão.

Em primeiro lugar, ela teve para defendê-la um homem que exerceu uma considerável influência sobre a Idade Média, João Escoto Erígena – João Escoto Erígena estava à frente do seu tempo e seu tempo não o compreendeu. Em uma época na qual seus contemporâneos nada mais fazem que balbuciar, Escoto abraça uma síntese integral. Impregnado pelos escritos de são Dionísio Areopagita – que, apesar da sua filosofia individualista,

⁸ *Mox de generibus et speciebus illud quidem siye subsistant sive in nudis intellectibus posita sint sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.*

⁹ Cousin, *Introduction aux oeuvres inédites d'Abelard* [Introdução às obras inéditas de Abelardo] (1836), p. LXVI e seguintes.

^{*} Victor Cousin (1792-1867), filósofo e historiador francês [NT].

estão estreitamente aparentados com o neoplatonismo –, ele oferece o estranho espetáculo de um homem que, na aurora de uma época histórica, reedita o panteísmo característico de uma época precedente – a da escola de Alexandria, da qual ele conheceu apenas algumas obras insignificantes. João Escoto, para se manter coerente com seu panteísmo, bem mais do que para responder às questões de Porfírio, afirma, nos termos mais categóricos, a existência objetiva das substâncias universais. Um bom número de seus sucessores foi buscar os conselhos do filósofo palatino para resolver o problema dos universais.

Uma segunda razão explica ao historiador o sucesso do realismo exagerado – que poderia ser chamado, na Idade Média, de realismo erigeniano. É que esta teoria parece fornecer uma explicação racional para diversos dogmas da fé católica, notadamente para a transmissão do pecado original. A humanidade, nos diz Odon de Tournai, por exemplo, nada mais é que a coleção numérica dos indivíduos existentes em um dado momento; uma substância única vibra através dessas existências efêmeras. Quando Adão e Eva pecaram, a substância inteira em todas as suas ramificações então existentes foi infectada e as gerações futuras, vivendo uma vida antecipativa nesta substância viciada, padeceram todas com esta falta¹⁰. Compreende-se que raciocínios desse gênero tenham conquistado adesões incisivas em uma época na qual as questões de filosofia se situavam principalmente no terreno da teologia.

Mas existe uma terceira causa, mais profunda, mais universal, que deve ter – nos parece – definido a convicção filosófica de muitos. É que o realismo platônico fornece ao problema dos universais a mais simples das respostas. Se o mundo exterior é um conjunto de realidades universais correspondendo adequadamente às nossas ideias abstratas, a verdade de nossas concepções está estabelecida – ou, antes, ela aparece como um postulado evidente, que nem

mesmo pensamos em pôr em dúvida. Uma doutrina tão clara devia seduzir as gerações jovens e ávidas de soluções dogmáticas.

Os realistas exagerados dos séculos IX, X, XI e XII se repartem em dois grupos distintos. Uns atribuem à essência universal uma realidade fundamental da qual são tributários todos os indivíduos de uma mesma espécie; mas, para cada espécie, eles admitem uma entidade distinta. Fridugisus e Remy de Auxerre (IX), Gerberto (X), Odon de Tournai (XI), Guilherme de Champeaux, Adelardo de Bath, Walter de Mortagne e Gilberto de la Porrée (XII) são os principais representantes desse matiz do realismo. Os outros, se vinculando diretamente a João Escoto Erígena, sustentam que existe apenas um único ser sob formas diversas: Deus – que, segundo a expressão típica do filósofo palatino, “corre em todas as coisas”¹¹. Assim, o panteísmo é a culminância lógica e necessária do realismo, como já mostrou Abelardo. Porque, se os atributos dos objetos reais são medidos pelos atributos dos objetos concebidos, é preciso transportar para a ordem da natureza não somente o gênero e a espécie, mas também o ser em sua determinação mais geral. Durante muito tempo o panteísmo foi representado apenas por Escoto Erígena, mas ele beneficiou-se de uma recrudescência característica durante os três últimos quartos do século XII. O panteísmo do século XII assinala o declínio de uma ideia. Da evolução orgânica e decadente de um mesmo princípio vêm a nascer sucessivamente o panteísmo metafísico de Teodorico de Chartres, o panteísmo místico de Bernardo de Chartres, o panteísmo profanador de Guilherme de Conches, Joaquim de Floris e Amaury de Bènes e, por fim, o panteísmo materialista de Davi de Dinant, o mais vil, o mais abjeto, que tombou sob o peso de seus próprios excessos.

* * *

Diante dos realistas se erguem desde cedo numerosos contraditores. Existe uma tese sobre

¹⁰ *Ecce peccavit utraque persona suggestionem serpentis [...] Si vero peccavit, sine sua substantia non peccavit. Est ergo personae substantia peccato vitata, et inficit peccatum substantiam quae nusquam est extra peccatricem personam [...] Si enim fuisset in aliis divisa, pro ipsis solis non inficeretur tota. Quia si peccassent istae, forsitan non peccassent aliae, in quibus esset salva humanae animae natura. — (De peccato originali, livro II, col. 1079 (Patrologia de Migne. t. CLX). Cf. De Wulf. Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays Bas et la principauté de Liège [História da filosofia escolástica nos Países Baixos e na principado de Liège] (1895), p. 18 e seguintes.*

¹¹ Escoto faz Θεός (Deus) derivar de Θέω (correr).

a qual todos estão de acordo e que eles afirmam em bom som, apelando para Aristóteles e para o bom senso: "Existem apenas indivíduos na natureza". Retomando a alternativa apresentada por Porfírio, eles consideram que os universais são ficções do espírito (*nuda intellecta*) e não coisas (*subsistentia*). Quanto às pretensas essências universais que assombram o cérebro dos erigenianos, não passam de vãs quimeras.

Temos apenas um nome para designar todo esse grupo de filósofos: os adversários do realismo. Eles terão uma dificuldade imensa para opor uma doutrina a outra doutrina. Porque não esqueçamos de que eles deverão enfrentar a verdadeira dificuldade dos universais. Como já dissemos, não basta, com efeito, afirmar a substancialidade dos simples seres individuais, mas importa conciliar essa tese com o valor de nossas noções universais. No realismo exagerado, tal antinomia não existe.

Ora, os primeiros filósofos do grupo que estudamos neste momento se limitam a defender paralelamente essas duas teorias, sem se perguntar se elas são ou não são conciliáveis. Convém interpretar as suas declarações com prudentes reservas. Não observamos suficientemente até aqui que os primeiros adversários do realismo, sustentando a verdadeira teoria dos universais, não sabem e não pensam em abarcá-la sob os seus numerosos ângulos. Quando eles dizem que os universais são abstrações conceituais, palavras, eles de maneira alguma pensam, com isso, em assumir posição no nominalismo, tal como o definimos anteriormente. E, quando eles falam de representações universais, ainda não amadureceram suficientemente as leis de sua formação para decidirem se essas formas do entendimento têm um valor puramente ideal (conceptualismo) ou ao mesmo tempo um valor real (realismo moderado). Esses matizes do pensamento só se traduzirão depois de uma lenta elaboração que durou cerca de quatro séculos.

Os filósofos das primeiras escolas filosóficas da Germânia retomam a dupla alternativa de

Porfírio: as palavras, para eles, são os opostos das coisas, e, como eles se recusam a ver nos universais realidades, os reduzem a abstrações verbais.

Raban Maur, discípulo de Alcuíno e professor em Tours e em Fulda, não foi além dessas afirmações gerais. Heiric de Auxerre, que, em meados do século IX acompanha as lições de Servat Loup e dos professores de Fulda antes de abrir a escola de Auxerre, reflete as mesmas tendências nas glosas que deixou sobre as *Categorias* – falsamente atribuídas a Santo Agostinho.

Acredita-se comumente que Roscelino, o audacioso monge de Compiègne (século XI), assinala uma etapa no movimento das ideias, e que ele é o primeiro protagonista do nominalismo medieval. Não possuímos de Roscelino nenhum manuscrito¹². Hauréau propõe o seu nome em relação a um texto recentemente descoberto: *Sententia de universalibus secundum magistrum R.*¹³; mas se trata de uma conjectura. Só conhecemos Roscelino por meio dos textos pouco numerosos de santo Anselmo, de Abelardo e de João de Salisbury. É um demolidor, um crítico que compreendeu todo o absurdo da tese platônica. Sua obra é antes de tudo negativa. Terá ele adotado no debate uma posição mais característica? Terá ele, como se escreve comumente, negado ao entendimento o próprio poder de formar representações universais, reduzindo essas últimas, tal como faz o positivismo contemporâneo, a puros sons, a sopros da voz (*flatus vocis, verba*)? Não esqueçamos que, seguindo os hábitos de pensar generalizados no seu tempo, Roscelino tinha os olhos fixos na questão de Porfírio. Recusando-se a ver nos universais coisas (*subsistentia*), ele faz deles palavras (*nuda intellecta*). Entre as duas alternativas, ele não busca o meio-termo, porque Porfírio e Boécio não o assinalaram. Será que isso quer dizer que, para Roscelino, essas próprias palavras de formas gerais não têm nenhum sentido e não correspondem a nenhuma concepção universal? Nada nas fontes autoriza a chegar até esse ponto, e tudo nos leva a crer que Roscelino

¹² Existe uma carta de Roscelino a Pedro Abelardo, escrita por volta de 1120 [INT].

¹³ Hauréau. *Notices et extraits de quelques manuscrits latins* (Paris, 1892), t. V, p. 224.

não pensou em resolver a questão.

É possível dizer, de modo geral, que durante os séculos IX, X e XI os adversários do realismo exagerado só afirmaram de uma maneira principal e consciente a tese da existência dos indivíduos.

Eis a base fundamental do realismo tomista para o qual convergem todos os esforços. Isolada, é uma base insuficiente, porque ela é comum ao mesmo tempo ao nominalismo, ao conceptualismo e ao realismo moderado.

Pela força das coisas, e seguindo o ritmo de uma formação muito lenta, alguns problemas psicológicos haviam se revelado desde o século XI. O homem, depois de ter voltado seu olhar para o mundo no meio do qual ele vive, terminou, mais cedo ou mais tarde, por estudar a si mesmo. Na obra de santo Anselmo de Cantuária e na obra de Abelardo, vê-se brotarem as preocupações relativas ao processo de nossos conhecimentos, à gênese de nossas representações intelectuais. Desde então, o problema dos universais se define.

Pedro Abelardo, o cavaleiro da dialética do século XII, fez a solução definitiva dar um grande passo. Jamais surgiu para o realismo platônico um mais ardoroso adversário. Qual era a sua doutrina? Fazem dele o fundador do conceptualismo, assim como fizeram de Roscelino o símbolo do nominalismo. O que é preciso pensar dessa afirmação?

Uma coisa é clara: assim como Roscelino, e até mesmo mais do que ele, Pedro Abelardo insiste no valor substancial dos simples indivíduos na natureza. Mas ele vai mais longe que Roscelino, afirmando de uma maneira positiva a existência de concepções universais: nós representamos alguns elementos comuns em diversos indivíduos e concebemos esses elementos como distributivamente realizáveis em um número indefinido de indivíduos da mesma espécie. É que os nossos conceitos são abstratos. Ora, por meio da abstração nós apreendemos as coisas de uma maneira diferente de como elas existem fora de nós¹⁴. Esta faculdade do espírito é real. Abelardo não é, pois, nominalista.

Ele seria conceptualista? Em outras palavras, será que Abelardo ensina positivamente que esta forma universal do nosso espírito tem apenas um valor fenomênico, subjetivo, que ela não tem nenhuma base na realidade? Ignoramos que as declarações do filósofo de Pallet autorizem esta afirmação.

Por outro lado, depois de ter reivindicado a significação ideal do conceito abstrato, Abelardo terá mostrado positivamente a sua objetividade real? Será ele o fundador desse realismo mitigado que foi ligado ao nome de são Tomás de Aquino? Também não pensamos assim.

Abelardo não pensou em se pronunciar claramente a favor ou contra a objetividade de nossas representações. Ele não tomou partido em um debate que não estava aberto no seu tempo. Não duvidamos da resposta que ele teria dado se a questão tivesse sido formulada. A teoria de Abelardo estava totalmente no espírito do tomismo; ela é exata, mas é incompleta. Nós consentimos em chamar Abelardo de conceptualista, com a condição de que se defina o conceptualismo na história da filosofia medieval como "uma teoria que afirma a substancialidade dos indivíduos e o valor ideal das ideias universais, mas que não se pronuncia sobre o valor real dessas últimas".

Como se vê, pouco a pouco as soluções tomam forma, definem-se. Pressentimos o ponto final para o qual conduzirá esta evolução. Abelardo foi mais longe que seus predecessores, outros irão mais longe que Abelardo.

Resta apenas um passo a ser dado para tocar com o dedo a solução definitiva. Estudando mais de perto o mecanismo da abstração, descobre-se a legitimidade das leis do entendimento. Abstrair é examinar à parte (*abs-trahere*); é apreender pelo espírito um elemento de uma coisa, o ser, a grandeza, a cor, deixando de lado as notas individuais que se vinculam a este elemento na realidade. Examinado nesse primeiro estágio, o objeto concebido não é nem individual nem universal: ele é simplesmente abstrato. Ele nos representa um elemento que existe de fato na

¹⁴ Cf. os textos na obra de Rémusat*, *Abelard*, I, p. 495. * Charles Rémusat (1797-1875), filósofo e político francês [INT].

coisa exterior: nosso conceito representa, portanto, fielmente a realidade objetiva, mas não a reproduz integralmente. Vem em seguida uma segunda operação do entendimento: o espírito se apodera desta essência abstrata, absoluta, e a concebe como aplicável a um número indeterminado de seres da mesma espécie. Sob o olhar da reflexão, o conceito, de puramente abstrato, se torna universal. Mas, não menos que o primeiro, ele é objetivo. Porque, se consideramos as coisas sem o seu caráter individual, elas possuem realmente razões íntimas, determinações semelhantes, embora multiplicadas na realidade. São essas determinações que são o objeto próprio do entendimento¹⁵.

Em suma, o conceito universal tem, assim como o conceito abstrato, uma base objetiva, e, embora a forma universal, como tal, seja um produto do entendimento, o conteúdo desta forma corresponde a uma realidade de fora. Assim se encontra resolvida a antinomia aparente entre o individual da natureza e o universal do entendimento.

Aquilo que é afirmado de um grande número de seres não é o conceito de um gênero ou de uma espécie, mas é o próprio objeto desse conceito ou a natureza das coisas¹⁶. São Tomás exprime essas ideias na seguinte fórmula, que as explicações precedentes tornarão clara: o universal existe como tal (*formaliter*) no espírito, mas ele tem seu fundamento (*fundamentaliter*) nas coisas. "*Quaedam sunt (eorum quae significantur nominibus) quae habent fundamentum in re extra animam; sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale est per operationem animae, ut patet in universali*"¹⁷.

As últimas gerações do século XII não souberam definir essas delicadas teorias com a precisão do doutor angélico, mas as ideias que nós comentamos estão contidas em suas declarações. É certo que o realismo mitigado aparece antes da descoberta dos grandes tratados aristotélicos.

A escolástica não leu nas páginas sugestivas da *Metafísica* ou do *Tratado da alma* a resposta que dá o estagirita para o problema dos universais. Ela adere às suas conclusões comentando alguns fragmentos insignificantes do *Organon*, seguindo alguns abreviadores de segunda ordem; e, se ela se elevou até à plena verdade, deve isso principalmente a seus próprios esforços.

Hesitaríamos em dizer a quem cabe a honra de ter encontrado primeiro a fórmula adequada do realismo mitigado. De acordo com o relato de João de Salisbury, o historiador das lutas que descrevemos, Joscelino de Soissons teria professado a mesma doutrina que Abelardo, seu contemporâneo. Ela também é esboçada por Roberto Tullyn¹⁸, e retomada em suas linhas mestras por um escrito anônimo da primeira metade do século XII, *Liber de generibus et speciebus*¹⁹. Seja como for, é nos últimos anos do século XII que o realismo moderado caminha definitivamente para a conquista das inteligências.

Ele é previsto nos escritos de Simão de Tournai (entre 1176 e 1192), a quem se atribui a injusta fama de racionalista. Enfim, ele surge triunfante nos escritos de João de Salisbury.

Pensador eminente, cheio de elegância, pode-se dizer que João de Salisbury resume em sua personalidade os resultados científicos da primeira parte da Idade Média. Diante do desregramento dos pensamentos, que se traduz nas derradeiras elucubrações do panteísmo, esse homem se compromete diante de si mesmo a controlar tudo nas ideias alheias antes de aceitar alguma coisa como verdadeira. Ele usa como referência os grandes céticos da Antiguidade. Sua dúvida, no entanto, não é a desesperança de conhecer; ela é dogmática, como a época à qual ele pertence; é a meditação prudente de um homem que toma suas precauções na procura da verdade. Eis como João de Salisbury foi levado a fazer a história da filosofia. Ele é o primeiro historiador da filosofia da Idade Média – e talvez

¹⁵ Cf. Mercier, *op. cit.*, p. 138 e o *Cours de psychologie* [Curso de psicologia], 2. ed., Louvain (1895), p. 333.

¹⁶ São Tomás, *De ente et essentia*, cap. IV.

¹⁷ *In libr. sentent.*, I. Dist. XIX, q. 5, a 1.

¹⁸ Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* [História da filosofia escolástica], I, p. 483 (Paris, 1872).

¹⁹ Cousin o atribui a Abelardo.

seja também um de seus primeiros psicólogos.

Ele devia ser psicólogo, já que era observador. Desse modo, ele só pôde encontrar a fórmula do realismo moderado analisando o processo de nossos conhecimentos, delimitando aquilo que na representação intelectual reproduz fielmente a coisa (essência em estado absoluto) e aquilo que resulta de um trabalho subjetivo (forma de universalidade).

A psicologia de João de Salisbury põe em relevo a dependência das faculdades umas das outras, e sobretudo a repercussão da vida fisiológica sobre as outras atividades de nosso ser. É um antegosto da doutrina de Aristóteles, já com 1500 anos, mas nova para as gerações do século XII²⁰.

O desenvolvimento da psicologia é um sinal da maturidade da filosofia escolástica. Os materiais estavam reunidos no final do século XII. Restava apenas fazer a sua síntese.

Súbitos acontecimentos vieram a apressar esse trabalho. A iniciação do Ocidente maravilhado na brilhante literatura grega e árabe foi o ponto de partida de um renascimento tão brilhante quanto rápido. Desde os primeiros anos do século XIII surgem alguns espíritos sintéticos cujas miradas abrangentes e o trabalho colossal enchem de estupor. Podemos nos perguntar no que teria se tornado a escolástica se ela tivesse continuado seu desenvolvimento autônomo, entregue às suas próprias forças e sem ser submetida ao contato com o rico contingente de ideias legadas pelos árabes. Talvez ela tivesse gerado com mais dificuldade, mas também com mais glória, os pensadores dos quais ela se orgulha. Porque o progresso que ela manifesta do século IX ao XII é impressionante e irrecusável. Não queremos oferecer outra prova disso além do movimento de ideias do qual acabamos de fazer um esboço – e o trabalho sintético que pôde realizar um homem como João de Salisbury, não tendo à sua disposição outros materiais além dos manuais imperfeitos dos séculos precedentes.

Pensamos poder destacar deste estudo as seguintes conclusões: a Idade Média retomou o problema dos universais nos termos propostos por Porfírio. À dupla alternativa indicada pelo filósofo alexandrino, vincula-se uma dupla tendência filosófica: a primeira é a do realismo exagerado que concede às coisas universais uma realidade objetiva; a segunda é oposta ao realismo e se inspira na ideia fundamental de que a existência pertence unicamente aos indivíduos.

A doutrina dos adversários do realismo exagerado se elabora lentamente. Ela se define com esforço, porque se choca com algumas dificuldades das quais nem mesmo se suspeita na primeira teoria. No entanto, ela termina por angariar a maioria dos sufrágios e, depois de uma luta longa e árdua, ela surge, no final do século XII, dominadora e triunfante. Nesta conquista progressiva, devemos certamente distinguir algumas etapas, mas é temerário opor umas às outras as soluções de Roscelino, de Abelardo e de João de Salisbury, e conferir a elas a significação precisa que foi vinculada mais tarde aos termos nominalismo, conceptualismo e realismo mitigado. Na realidade, todas as teorias opostas ao sistema erigeniano não passam de formas mais ou menos rudimentares do realismo mitigado, fases que percorre uma mesma ideia em sua evolução orgânica.

Regina Schöpke

Professora Adjunta do Departamento de Filosofia e do PPGFIL da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente, encontra-se vinculada, como pesquisadora, ao Pós-Doutorado do PPGBIOS, da Universidade Federal Fluminense (UFF). É autora de diversos livros de filosofia e tradutora com dezenas de obras publicadas.

Endereço para correspondência

Rua São Francisco Xavier, 524, 9º andar do Bloco B, do Pavilhão João Lyra Filho, sala 9020 - Maracanã, 20550-013

Rio de Janeiro (RJ), Brasil

²⁰ Na psicologia de João de Salisbury, nem tudo pertence propriamente a ele. Com efeito, por intermédio dos monges do Monte Cassino, o Ocidente conheceu desde o século XII alguns trabalhos da filosofia árabe. No século XII, Constantino o Africano escreveu um tratado no qual retoma, em psicologia, as doutrinas árabes e, em fisiologia, as de Galeno. João de Salisbury se inspirou nesse tratado. Cf. Siebeck*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I, p. 528. * Hermann Siebeck (1842-1920), filósofo e professor alemão [INT].

Como citar este artigo

Schopke, R. H. S. O problema dos universais em sua evolução histórica do século IX ao século XIII. Veritas (Porto Alegre), e47041. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2026.1.47041>

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.