

Do arquétipo à ficção: a ambivalência da ideia em João de Salisbury

Christophe Grellard

Professor na Universidade de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)

Tradução: Ana Rieger Schmidt

discurso 40

Quando emprega o termo “ideia” (*idea*), João de Salisbury (c. 1120-1180) o faz frequentemente em um contexto platônico, seja descrevendo o sistema platônico ou as respostas realistas à questão dos universais como um historiador da filosofia, seja fazendo referência à teologia agostiniana. Assim, “ideia” aparece como sinônimo de universal e de arquétipo, equivalente às formas, às essências das coisas ou ainda às *rationes*. São, portanto, ideias em particular a espécie e o gênero, isto é, os dois primeiros predicáveis de Porfírio. Apesar de frequentemente apresentar com simpatia as teses platônicas acerca da questão dos universais, João afirma, porém, explicitamente aderir a uma posição próxima da de Aristóteles. Retomando por sua própria conta e risco a teoria da abstração indutiva, ele sustenta que as ideias são apenas ficções. João parece, assim, fazer coexistir, de um lado, ideias entendidas como arquétipos divinos e, de outro, ideias compreendidas como puras construções intelectuais. Para dar conta desse fato, C. S. Peirce propôs qualificar a posição de João como um tipo de “platonismo nominalista”¹.

Se a leitura que Peirce propõe é bastante contestável (pois aproxima João de Berkeley e da tese segundo a qual a realidade consiste inteiramente nas ideias divinas), sua fórmula me parece em parte aceitável. A tese que eu desejo sustentar é que essa ideia de um “platonismo nominalista”, ou seja, da coexistência da ideia-arquétipo e da ideia-ficção, é compreensível sob duas condições: por um lado, é preciso levar a sério a noção de ficção; por outro, é preciso ler a teoria das ideias de João em um quadro cético. De fato, João é, sem dúvida, o único cético medieval (o único a reivindicar sua adesão à Academia), e o ceticismo orienta toda sua abordagem da filosofia (cf. Grellard 5, p. 16-40). Ora,

1 C. S. Peirce, *Collected Papers*, 8. 30 (cf. Hendley 7, p. 289-302). Esse artigo é ainda hoje o melhor já escrito sobre a questão. Em sua tese de doutorado, o mesmo autor propõe algumas aproximações complementares entre Peirce e João de Salisbury (*idem* 6). Ver também *idem* 8, p. 502-11, 509-10.

João diz explicitamente que a questão dos universais é daquelas sobre as quais podemos com legitimidade mostrar-nos céticos, isto é, duvidar de todas as teses propostas e suspender seu juízo até determinar uma solução suficientemente provável que possa ser provisoriamente aceitável². O exame sucessivo de respostas nominalistas e realistas ao problema dos universais resulta de uma argumentação de tipo cético por avaliação das posições contrárias. Trata-se de confrontar as teses opostas para fazer emergir, na medida do possível, uma posição verossímil, isto é, racionalmente defensável. É essa estrutura argumentativa que tentarei mostrar a fim de determinar o que pode ser uma concepção cética da ideia.

A ideia como arquétipo: o platonismo cristão de João de Salisbury

Quando apresenta a filosofia de Platão no livro VII do *Policraticus* ou no *Entheticus*, João não poupa elogios sobre aquele que é mostrado como o príncipe dos filósofos³. A isso se soma a retomada da tese agostiniana da concordância de certas verdades da fé e do platonismo⁴. Assim, muitas autoridades, tanto pagãs (como Sêneca) quanto cristãs (como Boécio), atestam a existência de ideias

2 Cf. *Policraticus*, VII, 2, 96, 20-29: “Talia [dubitabilia] quidem sunt quae quaeruntur de statu uniuersalium”. Ver igualmente a célebre *boutade* em *Policraticus*, VII, 12, 141, 5-15: “De generibus et speciebus nouam affert sententiam quae Boetium latuit, quam doctus Plato nesciuit, et quam iste felici sorte in secretis Aristotilis nuper inuenit. Veterem paratus est soluere quaestionem in qua laborans mundus iam senuit, in qua plus temporis consumptum est quam in acquirendo et regendo orbis imperio consumpsit Caesarea domus, plus effusum pecuniae quam in omnibus diuitiis suis possederit Cresus. Haec enim tam diu multos tenuit ut, cum hoc unum in tota uita quaerent, tandem nec istud nec aliud inuenirent; et forte ideo quia curiositati non sufficebat in eis quod solum potuit inueniri”.

3 *Entheticus*, v. 1089-1090, 177: “Principis haec tradit sapientum dogma Platonis, a quo posteritas dogmata vera capit”. *Policraticus*, VII, 6, 111, 23-26: “Sol e celo uisus est cecidisse qua die philosophorum princeps Plato rebus excessit humanis, et quasi lucernam mundi extinctam defleuerunt qui ad thronum sapientiae, cui ille diu praesederat, sua arbitrabantur studia referenda”.

4 Cf. Santo Agostinho, *A cidade de Deus*, VIII e *Confissões*, VII, ix, 13-15.

entendidas como modelos das coisas materiais. Mas essa é uma tese que João parece incorporar dentro de certos limites.

Status e função das ideias divinas

De modo geral, João define a ideia como *ratio*, isto é, como estrutura inteligível do real. Nesse sentido, as ideias são as verdadeiras entidades, porque são imutáveis (ou seja, independentes da geração e da corrupção), eternas e causas de todas as coisas⁵. Desse modo, o vocabulário da ideia declina-se como *forma*, *ratio* e *exemplar*. A ideia é provida de uma dupla função: ontológica e epistemológica. A ideia tem primeiramente a função de dar conta do que é. É ela que permite fixar o real. Em seguida e em razão disso, ela é, do ponto de vista epistemológico, dependente de uma teoria da iluminação e permite conhecer o real.

Do ponto de vista ontológico, a ideia é um termo genérico para tratar dos universais, como as espécies e os gêneros:

Quanto às opiniões daqueles que sustentam a realidade dos universais, elas são numerosas e diversas [...]. Aquele coloca a existência de ideias, discordando de Platão, mas imitando Bernardo de Chartres, e diz que nada além delas é um gênero ou uma espécie. A ideia é, segundo a definição de Sêneca, o modelo eterno dos seres que a natureza produz. E como os universais não são nem submetidos à corrupção nem alterados pelas mudanças que afetam os singulares e os fazem desaparecer a qualquer instante, uns sucedendo os outros, é apropriado e conforme à verdade chamar as ideias de universais⁶.

5 Cf., por exemplo, *Metalogicon*, II, 17, 83, 86-89: “Est autem forma natiua, originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec Graeco eloquio dicitur idos, habens in se ad ideam, ut exemplum ad exemplar”.

6 *Metalogicon*, II, 17, 81, 37-82, 54: “Eorum uero qui rebus inhaerent, multae sunt et diuersae opiniones. [...]. Ille ideas ponit, Platonem aemulatus, et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas genus dicit esse uel speciem. Est autem idea sicut Seneca definit, eorum quae natura fiunt exemplar aeternum. Et quoniam uniuersalia corruptioni non subiacent, nec motibus alterantur, quibus mouentur singularia, et quasi ad momentum aliis succedentibus alia defluunt, proprie et uere dicuntur esse uniuersalia”. João cita as *Cartas a Lucílio*, Ep. 58, 19.

De fato, o critério de demarcação entre o particular e o universal consiste na relação com a mudança: aquilo que muda é particular, enquanto o que é estável é universal. Com efeito, é apenas de modo equívoco que os particulares podem ser ditos “ser”. Somente é verdadeiramente aquilo que possui fundamentos estáveis e uma natureza imutável. Ao mesmo tempo, essa imutabilidade é parcialmente comunicada aos indivíduos, que adquirem uma forma de estabilidade por sua participação em uma espécie ou um gênero. Deve-se então sustentar que, em face da efemeridade das coisas materiais, as quais mal podem ser nomeadas, os inteligíveis possuem um ser completo. Assim, há três realidades autênticas: Deus, a matéria criada por Deus e as ideias⁷. Essas são as primeiras essências depois de Deus e não são misturadas com a matéria. São os modelos dos quais procedem as formas nativas, *i.e.*, o exemplar enquanto algo de que a matéria participa e que é individuado. A ideia é, portanto, a própria substância das coisas mediante o processo de informação pelas formas nativas. E é com base na ligação com uma forma que existem as verdadeiras *res*, que as *res*, no sentido comum do termo, podem adquirir uma realidade⁸. Explorando uma tese já presente na questão *De ideis* de Santo Agostinho⁹, João conclui da relação entre a coisa sensível e a forma ideal que a estrutura nômica do mundo é constituída pela conexão dos sensíveis às suas formas: cada coisa é determinada a agir pelo gênero do qual participa, por intermédio das formas nativas, e as leis do mundo são aquelas da relação das ideias entre elas e da relação entre as ideias e os sensíveis (definindo-se “lei”

7 *Metalogicon*, IV, 35, 173, 15-34. Sobre a questão das formas nativas, herdadas de Bernardo de Chartres, ver principalmente Annala 1, p. 1-20 e Caiazzo 2, 91-116; 93-97.

8 *Entheticus*, v. 381-404: “Forma quidem res est, ex qua res vera vocatur/unde fit, ut constet, quod sacra scripta docent./Est idea boni verorum fons et origo, quorum causa nitet in ratione Dei/[...]/Ergo in forma nativa constat, agitive,/quod natura manens in ratione monet,/esse sui generis, verum quid dicitur; idque/indicat effectus, aut sua forma probat”. Ver também *Metalogicon* IV, 33, 170, 21-26, em que João explica que a verdade de uma coisa é a realização de sua essência.

9 Santo Agostinho, 83 *Questions diverses*, q. 46. Acerca de sua recepção medieval, ver sobretudo Doucet 4, p. 363-84.

como uma série de causas¹⁰). Deve-se então sustentar, conforme à famosa autoridade do livro da *Sabedoria* (11, 21), segundo a qual Deus dispôs tudo em ordem, peso e medida, que as ideias existem, por um lado, no entendimento divino como regras eternas e imateriais e, por outro, enquanto formas nativas nos indivíduos materiais que nelas participam:

Não temo afirmar a mesma coisa a respeito dos gêneros e das espécies, dizendo, apesar dos protestos do mundo, que eles provêm de Deus, em que são puro nada. Dionísio, o Areopagita o proclama comigo: o número pelo qual todas as coisas se distinguem, o peso pelo qual elas são estabelecidas, a medida que as delimita, diz ele, são uma imagem de Deus, pois Deus é o número sem número, o peso sem peso, a medida sem medida, em quem somente todas as coisas que foram feitas foram criadas em número, peso e medida¹¹.

Com base em diferentes fontes antigas e contemporâneas (o *Timeu*, Sêneca, mas também Bernardo de Chartres e Gilberto de la Porrée), João reconstrói uma tese realista da ideia, ordenada em torno do problema da contingência e da fixidez. A realidade da ideia é primeiramente requerida se quisermos escapar a uma forma estrita de heraclitismo, em que o sensível torna-se inefável. A primeira função das ideias é, portanto, fixar o sensível. Essa função ontológica implica certo número de consequências epistemológicas. Com efeito, uma certa teoria da verdade e do conhecimento depende deste realismo de ideias.

Segundo João, é uma tese comum a Platão e Aristóteles que

10 Ver *Entheticus*, v. 601-604, 145: “Lex est causarum series: natura creata/effectus causis assimilando parit;causarum seriem disponit summa potestas/in forma numeri, ponderis, atque modi”.

11 *Metalogicon*, II, 20, 95, 351-359: “Hoc idem de generibus et speciebus protestari non uereor, quin mundo reclamante dicam quoniam a Deo sunt, aut omnino nihil sunt. Clamat mecum et Dionisius Ariopagita, et numerum quod discernuntur, pondus quo statuuntur, mensuram qua definiuntur omnia, Dei dicit imaginem. Siquidem Deus sine numero numerus est, pondus sine pondere, sine quantitate mensura. In quo solo creata sunt omnia quae facta sunt in numero, pondere, et mensura”.

a ideia de Bem é por sua vez a causa do ser e a fonte de toda verdade¹². Em uma perspectiva própria ao platonismo cristão (pois, como João insiste, essa teoria é atestada pelas Santas Escrituras), essa ideia de Bem é identificada a Deus, o que implica duas consequências. Por um lado, e é uma tese que encontramos já em Agostinho, a luz dessa ideia é forte demais para que os mortais possam contemplá-la permanentemente¹³. Por outro lado e consequentemente, essa ideia deve ser acessível aos homens. É papel da iluminação permitir ao homem tornar-se capaz dessa luz¹⁴. É a luz da razão, enquanto participação da luz não-criada, que distingue o homem do animal e que define a razão. João, entretanto, não vai além e não retoma explicitamente a teoria do Mestre interior. Contenta-se em desenvolver brevemente uma forma de inatismo das ideias, como ligada a regras eternas. Cada um porta em seu coração um livro que pode ser aberto pelo exercício da razão e que contém as espécies de todas as coisas criadas. Assim, o retorno da razão a si, a conversão de seu olhar sobre si mesma, conversão sustentada pela graça, torna possível o reconhecimento do verdadeiro, e, em maior medida, a prática da virtude¹⁵. João permanece então com uma tese mais geral que faz da alma racional a imagem de Deus. Dito isso, a iluminação deve ser interpretada em um sentido fraco de restauração desta imagem, e não como participação ativa de Deus no processo de conhecimento. Há, porém,

12 *Entheticus*, v. 595-598, 145: “Philosophos agiles agitat discussio rerum,/ ut verum possint fonte videre suo./ Veri fons, idea boni, quod sunt, facit esse/ singula pro generis conditione sui”. E ainda v. 383-384, 131: “Est idea boni verorum fons et origo,/ quorum causa nitet in ratione Dei”.

13 Cf. Santo Agostinho, *A cidade de Deus*, XI, iii.

14 *Entheticus*, v. 383-390: “Lux accensa nimis et non accensa caducis,/ ut videant homines, se minuendo facit./ Nullus enim totam caperet; se temperat ergo,/ ut queat infirmus illius esse capax./ Haec eadem vero dat nomen participata,/ nam subiecta sibi dicere vera potest”.

15 Cf. *Policraticus*, III, 1, 174, 64; 175, 70: “Sic utique aut per naturam aut per gratiam ad ueritatis agnitionem et scientiam eorum quae necessaria sunt unusquisque potest accedere. Quodque magis mirere, quilibet quasi quendam librum sciendorum officio rationis apertum gerit in corde. In quo non modo uisibilium species rerumque omnium natura depingitur, sed ipsius opificis omnium inuisibilia Dei digito conscribuntur”.

uma conclusão importante a ser tirada dessa retomada, mesmo que pontual, da teoria iluminação: Deus é a verdade original, e toda verdade particular é dita verdade apenas na medida em que é uma imitação da Verdade Divina. Assim, há degraus de verdade em função da proximidade e do grau de semelhança entre as verdades particulares e a Verdade original. Quanto mais nos afastamos de Deus, mais nos aproximamos da falsidade e do nada. Nesse nível, João retoma a analogia entre percepção sensível e percepção intelectual tal como a encontramos em Agostinho: nossa visão sensível é verdadeira e fidedigna quando está corretamente iluminada; nossa visão intelectual é verdadeira quando se volta para Deus¹⁶.

Portanto, parece que João, quando trata da ideia, inspira-se grandemente nas posições agostinianas. A teoria das ideias está no fundamento de toda forma de realismo dos universais, sendo estes compreendidos na perspectiva da ciência divina e da criação do mundo. Assim, as ideias aparecem verdadeiramente como arquétipos em sua dupla função, a saber, explicitar a estrutura ontológica da criação e tornar possível o conhecimento. Ainda que, todavia, João apresente inúmeras vezes as posições realistas sublinhando sua conformidade com a fé, ele faz certo número de reservas quanto à pertinência filosófica destas.

A dupla crítica das ideias

Quando apresenta as posições realistas no famoso capítulo 17 do segundo livro do *Metalogicon*, João sublinha que, por mais generosas que sejam, elas parecem reservar o conhecimento a apenas um pequeno número, uma elite entre os filósofos e os santos aptos a elevar-se a tal nível de contemplação. Além disso,

¹⁶ *Metalogicon*, IV, 39, 179, 18-33. Conferir as observações sobre o ceticismo cristão mais abaixo, quando este texto é citado e analisado. A influência de Agostinho, principalmente a que transparece no *De Magistro*, 38-40, é aqui manifesta.

apesar dos esforços de Bernardo de Chartres para conciliar Platão e Aristóteles, tal concepção é incompatível com o que ensina Aristóteles¹⁷. Ora, não há dúvida de que a descrição dos processos de conhecimento em Aristóteles é mais bem adaptada à fraqueza de nossa natureza. Mas, mais do que isso, não somente a contemplação de ideias parece, sob mais de um ponto de vista, como sobre-humana, como também as ideias divinas parecem ser-nos completamente não cognoscíveis. Analisemos brevemente esses dois obstáculos.

O *Metalogicon* termina, em seus últimos capítulos, com uma mistura de posições platônicas e neoplatônicas. Elas revelam uma forte influência da teologia negativa de pseudo-Dionísio, aliada ao ceticismo moderado que João constrói metodologicamente. Seguindo Agostinho, João sustenta que a majestade divina permanece em si mesma incognoscível. Nós podemos, certamente, ter dela um conhecimento indireto pelo conhecimento da criação e com a ajuda da graça. Mas Deus excede absolutamente nossa compreensão, de modo que conhecemos apenas negativamente o que Deus *não* é, e não o que Ele *é*¹⁸. Mais precisamente, nós podemos distinguir três categorias de incognoscíveis: as coisas que excedem nosso intelecto em razão de sua dignidade, aquelas que excedem por sua grandeza ou número e aquelas, por fim, que são mutáveis e instáveis. Vemos então que, finalmente, de um ponto de vista epistemológico, o sensível mutável e o inteligível imutável revelam-se, para João, paralelamente inapreensíveis, e aquilo que deveria servir de fundamento ao conhecimento do sensível aparece doravante como um ponto cego. Não há mais espaço

17 *Metalogicon*, II, 17, 83, 80-84: "Egerunt operiosus Bernardus Carnotensis, et auditores eius, ut componerent inter Aristotilem et Platonem, sed eos tarde uenisse arbitror, et laborasse in uanum, ut reconciliarent mortuos, qui quamdiu in uita licuit dissenserunt".

18 *Metalogicon*, IV, 40, 181, 67-75: "Vt autem ait Augustinus in libro de ordine, Deus melius nesciendo scitur. [...]. Alibi quoque. Ignorantia Dei, eius uerissima sapientia est. Et item. Non est parua scientia de Deo scire quid non sit Deus, quia quid sit omnino sciri non potest". João cita sucessivamente o *De ordine*, II, xvi, 44, o *Sermão* 117, iii, 5 e a *Trindade*, VIII, ii, 3.

para procurar penetrar os mistérios da divindade, quer seja sua natureza trina ou a constituição de sua essência. O homem, que mal pode pretender explicar o mundo que o rodeia, não pode, sem orgulho, voltar seu olhar para as ideias divinas. De fato, todo o nosso conhecimento provém da sensação, que é e permanece falível e pouco fiável.

É essa reinserção cristã do ceticismo antigo que explica as razões pelas quais João julga, em última instância, impossível para o homem a contemplação prometida pelos neoplatônicos. Deve-se, portanto, preferir a posição de Aristóteles. Ora, este sustenta que as ideias separadas de Platão são meros monstros¹⁹. De fato, o erro de Platão é confundir os níveis da existência e do pensamento. Podemos, sem dúvida, pensar os universais em uma forma separada, mas isso não implica a posição de sua existência como separada. Essa recusa do paralelismo lógico-ontológico é dependente da rejeição da contemplação e da promoção da abstração. Toda intuição versa somente sobre o singular, e, por isso, todo nosso conhecimento começa pela sensação, a qual fornecerá o material para a construção dos conceitos universais:

Quem julga que os universais existem vai contra Aristóteles. E não se deve temer que seja vazia a intelecção que os terá percebido como separados das coisas singulares, pela razão de que eles não podem existir separados das coisas singulares. Com efeito, o intelecto ou intui diretamente uma coisa, como quando intui um homem ou uma pedra neles mesmos, e, ao fazer isso, trata-se de uma intelecção simples, ou procede por graus segundo seu próprio modo, como quando considera atentamente em um homem o fato de ele ser branco, ou em um cavalo a fato de ele correr. E aqui, certamente, a intelecção é dita composta²⁰.

19 Aristóteles, *Segundos analíticos*, I, 22, 83 a 33, pela tradução de Boécio (PL 64, 733).
20 *Metalogicon*, II, 20, 85, 16-23: “Qui autem ea esse statuit, Aristotili aduersatur. Nec uerendum ut cassus sit intellectus, qui ea percipit seorsum a singularibus, cum tamen a singularibus seorsum esse non possint. Intellectus enim quandoque rem simpliciter intuetur, uelut si hominem per se intueatur aut lapidem, et ob hoc simplex est; quandoque gradatim suis incedit passibus, ut si hominem albere uel equum currere contempletur. Et hic quidem dicitur esse compositus”.

Em outras palavras, para João, os realistas cometem o erro de falar *more geometricum*, ou seja, de postular a existência de formas arbitrárias, como as que podemos encontrar nas matemáticas, justamente porque as matemáticas são inadequadas para dar conta da contingência de nosso mundo²¹.

Sabemos indubitavelmente pela fé que há no entendimento divino ideias que determinam a estrutura ontológica da realidade, mas é impossível para nós conhecê-las. Além disso, a razão nos prova que as ideias não podem existir em um estado separado. Assim, a ignorância de nossa razão, iluminada pela fé, deve incitar-nos prudentemente a adotar sobre a questão das ideias um ponto de vista mais próximo do de Aristóteles.

As ideias abstratas: o aristotelismo de João de Salisbury

Mesmo que ele não se diga nominalista (ele o exclui por meio de uma brincadeira em uma de suas cartas²²), João de Salisbury fala com respeito de seu mestre Pedro Abelardo, a quem atribui uma interpretação correta de Aristóteles. É essa adesão reivindicada a uma certa forma de aristotelismo, *i.e.*, um Aristóteles quase nominalista, que vai conduzir João a desenvolver uma forma de abstracionismo nominalista para dar conta da ideia como construída pelo espírito. Ao mesmo tempo, mais uma vez, e sempre nessa perspectiva cética de um equilíbrio *pro et contra*, João sublinha cuidadosamente os limites epistêmicos da abstração.

21 Cf. *Policraticus* VII, 12, 141, 29; 142, 1: “Sunt qui more mathematicorum formas abstrahunt, et ad illas quicquid de uniuersalibus dicitur referunt”.

22 *Ep.* 238, vol. 2, 450: “Nosti pridem nominalium tuorum eo michi minus placere sententiam, quod in sermonibus tota consistens utilitatem rerum non assumpserit, cum rectum sapientibus indubium sit quod res quaerit philosophia, non uerba. Vt ergo, compendiosus agam tecum meorum more realium, ex litteris quae nostro Benedicto directae sunt colliges in quo calculo causa sacerdotii uersetur et regni”.

O conhecimento do universal e a abstração indutiva

Quando propõe uma cartografia das posições antirrealistas sobre a questão do universal, João exclui sem discussão a posição vocalista de Roscelin como inaceitável, mas apresenta com certa simpatia as posições de Abelardo e aquelas dos *notionistae*. Estes são aproximados de Cícero e Boécio, e, por meio destes, de Aristóteles, mas é, sem dúvida, de Clérambaud d'Arras que se trata, mesmo que João não o cite nominalmente (Kneepkens 10, p. 105-26 e 105-8). Essas diferentes teorias têm como ponto comum fazer da ideia uma construção do espírito com base em nossas experiências sensíveis. O universal é, então, apenas um conceito produzido por abstração com base na comparação e na identificação de similitudes entre os sensíveis. É essa noção de semelhança e de conformidade que está na base do nominalismo apresentado por João:

Assim, a fim de atingir a significação dos termos, o intelecto concebe abstraíndo-lhes os gêneros e as espécies, e de nada serviria, senão desperdiçar seu esforço, procurar com atenção na natureza por coisas separadas dos sensíveis. Com efeito, a natureza não produziu nada disso. Mas a razão os apreende examinando atentamente a semelhança substancial entre coisas diferentes, e definindo, como diz Boécio, o conceito geral que ela avalia segundo a conformidade dos homens entre si, por exemplo, “animal racional mortal”²³.

Essa concepção do universal como construção está muito nitidamente ligada à teoria da indução abstrativa conforme Aristóteles a emprega no segundo livro dos *Segundos analíticos*²⁴. O ponto de vista genético aplicado visa, antes de tudo, a mostrar como um

23 *Metalogicon*, II, 20, 86, 46-53: “Ergo ad significationem incomplexorum per abstrahentem intellectum genera concipiantur et species, quae tamen si quis in rerum natura diligentius a sensibilibus remota quaerat, nihil aget et frustra laborit. Nihil enim tale natura peperit. Ratio autem ea deprehendit, substantialem similitudinem rerum differentium pertractans apud se, definitque sicut Boetius ait generale conceptum suum quod de hominum conformitate perpendit, sic, animal rationale mortale”.

24 Ver, por exemplo, *Metalogicon* IV, 8-11 e *Policraticus* II, 18.

conceito universal é conhecido por indução sobre o singular e por abstração. Todo processo científico é uma investigação sobre as coisas da natureza que são compostas de matéria e forma. Essa dimensão material torna necessária a passagem pela sensação. Todo conhecimento começa então pela sensação, depois, graças à memória, são descobertas constantes por meio de diversas sensações. A síntese das sensações assim obtidas é chamada experiência e serve de material à ciência. Duas outras faculdades agem de maneira concomitante com a sensação e sobre o dado sensível, a memória e a imaginação. A memória é apenas uma faculdade de retenção de imagens e de lembrança, mas a imaginação já tem uma capacidade criativa que permite ir além do dado sensível. Com a imaginação, passamos do percebido à representação (*exempla*). Ela possibilita, assim, então, formar um juízo de atribuição que versa sobre os percebidos ausentes (porque passados, ou presentemente insensíveis) ou futuros. Cabe à imaginação fazer a ponte entre as experiências passadas e as previsões futuras. Mas o *hebetudo sensuum* induz, por sua vez, a intervenção no processo do intelecto que, abarcando todos os dados das faculdades inferiores, permitirá elevar-se a um conhecimento de ordem superior e retirar a forma da matéria. De fato, é o intelecto que dispõe verdadeiramente de tal poder de composição e de divisão, já que ele pode apreender a coisa *simpliciter*, tal como ela é em sua natureza singular, ou *aliter*, *i.e.*, diferentemente do que ela é, composta, se ela é simples, disjunta, se é composta²⁵. Com base no trabalho do intelecto,

25 *Policriticus*, II, 18, 107, 18-58: “Primo namque res quas natura creauit discutunt easque multipliciter inuestigant, nunc quomodo ex partibus suis, nunc quomodo ex materia et forma constant inquirentes. Quod ut facilius possint, sensuum uires pensant et intellectus efficaciam metiuntur. Et quia sensuum hebetudo rerum corporearum naturam non transgreditur, paulatim aliorum beneficio ad subtiliora consurgunt. Visus etenim in solo corpore eoque praesenti colores tantum et quantitates examinat et figuras. Sonus solum contingit auditum. Gustus de saporibus iudicat. Olfaciendi uis in odoribus tota uersatur. Quid durum [...] tactus discernit. [...]. Isque per omnes fere sensati corporis partes diffunditur adeoque animae cohaerens est ut eo discedente uideatur et tota corporis uita discedere. Si uero corporum absentium praefatas proprietates inquiris, eas tibi tracta similitudine ab his quas sensus agnouit poterit imaginatio praesentare,

a razão definirá o que o intelecto concebeu e unirá similitudes e dissimilitudes, a fim de determinar as conveniências (o que é comum ao maior número) e determinar um *status*²⁶. Esses diferentes modos de intelecção introduzirão, por sua vez, diferentes modos de significação que permitirão fixar a coisa sensível por meio de um nome.

Portanto, é claro, para João de Salisbury, que convém distinguir nitidamente, de um lado, a substância primeira concreta e singular que diz respeito a um ato de intuição direta e, de outro, a substância segunda, que é a essência da substância primeira e que não tem, rigorosamente falando, existência, mas é apenas um conceito forjado pelo espírito ao final de um processo abstrativo. A ideia enquanto essência universal não está presente nas coisas, como pensava Platão, mas resulta de uma composição de diferenças e semelhanças individuais. Essa leitura radicalmente nominalista de Aristóteles é, sob muitos aspectos, conforme à gnosiologia de João, mas não deixa de levantar algumas dificuldades.

Os limites da abstração

A abstração, por assim dizer, possui os defeitos de suas qualidades: adaptada à fragilidade do conhecimento humano e à passagem necessariamente empírica de nosso conhecimento, ela não pode não conduzir à questão de sua fiabilidade e de sua pertinência. Em que medida podemos saber se certa construção intelectual não é um conceito vazio?

quae tanto erit fidelior quanto expressior fuerit similitudo. [...]. Verum si ad incorporea diuertendum est, ratione opus est et intellectu, cum absque intelligentia haec non valeant comprehendi et uerum non possit esse de his sine ratione iudicium. Intellectus itaque aliis deficientibus exerit uires suas, et quasi in arce animae constitutus omnia inferiora complectitur, cum ab inferioribus superiora nequeant comprehendi. Et nunc quidem res ut sunt, nunc ut aliter intuetur, nunc simpliciter, nunc composite, nunc disiuncta coniungit, nunc coniuncta distrahit et disiungit”.

²⁶ A noção de *status* como fundamento do universal provém provavelmente de Pedro Abelardo, ainda que João não a vincule em nenhum momento à teoria do significado proposicional. Sobre isso, ver Libera 11, p. 59-97.

A primeira dificuldade provém do ceticismo cristão criado por João de Salisbury: a verdade é de ordem divina, mas, depois da Queda, Deus subtraiu-se de nosso olhar. Não somos, então, capazes plenamente do verdadeiro, mas somente do verossímil. Isso explica a impossibilidade de termos uma intuição do universal e a necessidade de passar pela reconstrução da abstração. Assim, somente a razão primeira, que compreende todas as coisas, tem um conhecimento infalível das essências. Apenas Deus percebe o universal, *i.e.*, a estrutura ôntica e nômica do real. Para nós, a verdadeira natureza das coisas está escondida, subtraída a nossa razão, e podemos apenas inferir essa natureza com base em nossas percepções sensíveis. É impossível, assim, que saibamos se nosso conceito universal é adequado à realidade que queremos descrever. Em outras palavras, nada nos garante a objetividade de nossos conceitos.

Essa primeira dificuldade está ligada a outra mais geral que diz respeito ao *status* da intelecção universal. João sublinha que a intelecção pela qual consideramos uma coisa de outro modo em relação ao que ela é não é uma intelecção vazia (*cassus*)²⁷. É a adequação da intelecção com seu objeto que garante a veracidade de nossos pensamentos. Ora, quando consideramos a natureza humana no indivíduo que percebemos, não consideramos a coisa tal como ela é. Parece então que a intelecção dos universais deve ser vazia, se os universais não existem enquanto tais. Na melhor das hipóteses, nossos conceitos universais expressam uma opinião, *i.e.*, uma crença insuficientemente justificada. Os conceitos universais, na medida em que não são conceitos de coisas, parecem dever escapar da questão da verdade e da falsidade. Assim, a

²⁷ *Policraticus*, II, 18, 108, 70-73: "Porro cum res aliter quam sint componendo inspicit, eo quod cassus est et a rerum ueritate deficiens, ad opinionis errorem uergit, et si esse asserit uel non esse, pleno nomine opinio est". A noção de intelecção vazia é central na abordagem psicológica dos universais em Pedro Abelardo. Cf. *De intellectionibus*, §§ 57-58, p. 60 e §§ 81-82, e, em especial, §§ 78-80. Este texto é analisado em Libera 12, em particular, 452-470.

construção intelectual do universal não permite garantir sua objetividade, mas a submete a um parâmetro variável, o da similitude externa dos indivíduos sensíveis. Se o universal tem como função fixar o sensível, parece que essa fixação é, sob diversos aspectos, arbitrária, ou ao menos submetida à variação e à falibilidade do sensível. Quanto àqueles que querem conceber os universais *more geometrico*, não compreendem que as matemáticas não são aplicadas ao conhecimento do mundo contingente.

Vemos, assim, que, embora João reivindique a autoridade de Aristóteles e sua teoria da abstração, ele não deixa de impor certos limites motivados por seu ceticismo: o problema é a fidelidade e a objetividade de nossas construções intelectuais. Parece, portanto, que, por razões diferentes, a tese oposta ao platonismo não é mais bem nem mais mal fundada. A estrutura argumentativa de tipo cético, que atua sobre a comparação das teses contrárias, sobre sua justificação e crítica sucessivas, permite a João sublinhar que os universais fazem parte dos assuntos sujeitos à dúvida, e sobre os quais o sábio pode suspender seu juízo o tempo necessário para avaliar a probabilidade dos argumentos presentes:

Mas há assuntos sujeitos à dúvida sobre os quais o sábio não se encontra persuadido pela autoridade nem da fé, nem dos sentidos, nem das provas racionais, e que, do ponto de vista oposto, são apoiadas por argumentos firmes. Entre essas questões encontram-se aquelas que tratam [...] da substância e da forma das palavras, sobre o *status* dos universais²⁸.

Assim, a questão dos universais, e mais geralmente do *status* das ideias, só pode receber uma resposta provável. É preciso, portanto, reconhecer a dimensão humana do universal e seu aspecto profundamente falível. Portanto, a tese de João consistirá em trabalhar a noção de ficção para obter com isso em que medida

²⁸ *Policraticus*, VII, 2, 98, 17-29: “Sunt autem dubitabilia sapienti quae nec fidei nec sensus aut rationis manifestae persuadet auctoritas et quae suis in utramque partem nituntur firmamentis. Talia quidem sunt quae quaeruntur [...] de statu uniuersalium”.

nossas ideias podem ser úteis ao conhecimento humano, e sob quais limites.

Em direção a uma concepção cética das ideias

O ceticismo moderado de João de Salisbury, inspirado pela Nova Academia, consiste em promover a dúvida acerca de assuntos sobre os quais os sábios disputam entre si e em pesquisar argumentos suficientemente prováveis para levar a uma adesão ao menos temporária. Há, todavia, um duplo limite para essa dúvida cética, a saber, as variedades da fé e as evidências racionais (como as verdades matemáticas). É nesse contexto que podemos procurar uma solução para o problema das ideias e, de modo mais geral, do universal. Para dar uma definição cética de ideia, deve-se levar em conta, por um lado, o fato de que há ideias no entendimento divino, que constituem a estrutura ontológica do real, mesmo se nós não podemos conhecê-las pela razão; por outro, que todo nosso conhecimento deve apoiar-se sobre as percepções sensíveis, falíveis e revisáveis. É nessa perspectiva que podemos compreender a tese de João segundo a qual a ideia é apenas uma ficção.

O que é uma ficção?

Como vimos, João sustenta que a natureza das coisas, no sentido de seu princípio de existência, corresponde às ideias divinas e permanece incognoscível para nós, embora acessível pela fé. Nós podemos, todavia, procurar reconstruí-la racionalmente, pelos processos abstrativos. A eficácia da linguagem que estabelece o real permite inferir uma natureza com base nas qualidades sensíveis aparentes. Possuímos, assim, um conhecimento de espécies e de gêneros com base na forma da substância ou, ao menos, nos efeitos dessas formas. Assim, eu posso inferir do fato de que Platão e Sócrates são racionais, e afetados por coisas sensíveis, que

eles são homens, e que eles possuem a humanidade, assim como posso deduzir dos atos justos produzidos por Sócrates que ele participa da ideia de justiça²⁹. Mas, na medida em que não podemos conhecer com certeza a adequação entre essa natureza inferida e a ideia divina, João qualifica a ideia ou o universal como ficção (*figmentum*):

Assim, segundo a teoria de Aristóteles, os gêneros e as espécies não são de modo algum concebidos segundo a quiddidade, mas segundo uma certa qualidade essencial, e são como ficções da razão pelos quais ela exerce a investigação sobre as coisas e elabora teorias mais refinadas. E isso de modo mais fiável, pois, sempre que precisa, ela produz das coisas um modelo de suas reflexões. O direito civil também conhece um meio de suas próprias ficções, e não importa qual disciplina não se envergonha se encontrar pela reflexão aquelas coisas pelas quais sua prática é bem-sucedida. Pelo contrário, cada uma alegra-se com as ficções que lhe são próprias [...]. Ora, os gêneros e as espécies não são ditos modelos de coisas singulares no sentido em que, segundo a teoria platônica, as formas são os modelos que, no espírito divino, são formados de modo inteligível antes de manifestar-se nos corpos materiais, mas porque, se alguém procura um exemplo quando forma um conceito comum ao ouvir o nome “homem”, ou quando fornece uma definição de “homem” dizendo que é um animal racional mortal, imediatamente Platão ou outro dentre os homens singulares mostra-se a seu espírito, de modo que a natureza comum do significado ou do definido é firmada³⁰.

29 *Metalogicon*, IV, 33, 170, 25-28: “Est enim uerus homo cui uera inest humanitas, id est conscia rationis et passibilitatis. Vera autem albedo est, quae albificat, quae iustum facit, uera iustitia”.

30 *Metalogicon*, II, 20, 96, 389-412: “Ergo ex sententia Aristotilis genera et species non omnino quid sunt, sed quale quid quodam modo concipiuntur, et quasi quaedam sunt figmenta rationis se ipsam in rerum inquisitione et doctrina subtilius exercentis. Et hoc quidem fideliter, quia quotiens opus est agitationis suae manifestum in rebus producit exemplum. Sic et ius ciuile sua figmenta nouit, et disciplina quaelibet ea per quae ipsius procedat usus excogitare non erubescit, sed propriis quodam modo figmentis gaudet. [...] Non autem sic dicitur genera et species exemplaria singularium, ut iuxta Platonici dogmatis sensum formae sint exemplares quae in mente diuina, intelligibiliter constiterunt antequam prodirent in corpora, sed quoniam siquis eius quod communiter concipitur auditum hoc nomine homo, aut quod definitur cum dicitur homo esse animal rationale mortale quaerat exemplum, statim ei Plato aliusue hominum singularum ostenditur, ut communiter significantis, aut definientis ratio solidetur”.

O que devemos entender por esse termo? Quando fala de ficção, João parece ter em mente um modelo duplo: poético e jurídico. Pelo menos uma vez, João compara o trabalho da abstração com o do poeta que compõe e reconstrói as coisas com base em elementos díspares³¹. Ora, para João, que nisto segue a teoria do *integumentum* de Bernardo Silvestre ou Guilherme de Conches, a poesia e o mito são portadores da verdade, sob a condição de saber-se interpretá-los (Chenu 3, p. 75-9; Jeauneau 9, p. 35-100). A ficção poética recompõe as coisas a fim de fazer parecer a realidade sob uma outra forma e revelar uma visão da verdade até então desconhecida: construir uma representação do homem geral, com base nas semelhanças individuais, mas distintas de todo indivíduo, é equivalente à construção poética do centauro utilizando um corpo de cavalo e um busto de homem. A ficção no direito diz antes respeito a um processo de idealização que permite compreender os princípios gerais que regem o mundo dos indivíduos. Assim, a ficção da pessoa jurídica possibilita uma ação na justiça de um conjunto de indivíduos semelhantes em uma corporação ou um colégio, mesmo quando essas entidades não têm realidade. Os dois modelos sublinham o fato de que a ficção permite fixar temporariamente as coisas pondo em evidência certos aspectos salientes. Mas, além disso, a ficção possibilita escapar da questão do verdadeiro e do falso, para substituí-la pela questão da utilidade. De fato, João a compara a uma estratégia militar que permite conduzir um adversário para onde queremos. É nessa perspectiva que a ficção revela-se um instrumento útil para a investigação sobre a realidade.

³¹ *Policraticus*, II, 18, 108, 62-70: “Disiuncta coniungit ut si humano capiti cervicem iungat equinam, varias inducens undique plumas, ut iuxta poetam, turpiter atrum desinat in piscem mulier formosa superne. Hunc uero ad auditores suos uerbo traiciunt poetae cum hircoceruum, centaurum describunt et chimaeram. Coniuncta uero disiungit ut si formam teneat absque materia, cum tamen sine ea forma omnino esse non possit nisi forma essendi et ei adhaerentes formae formarum ex quibus illae fluxerunt quae in materia sunt et corpus efficiunt”. João cita Horácio, *Arte poética*, 3, 4.

A ideia como instrumento de investigação

O *status* da ideia como ficção, e por isso como instrumento de investigação, está ligado de modo mais amplo ao *status* epistemológico da indução em João de Salisbury e à importância atribuída ao provável. Essa é ao mesmo tempo justificada pela estrutura do real e pelos limites de nossas faculdades. De fato, a lógica demonstrativa supõe de nossa parte uma capacidade de julgar com precisão quais eventos são necessários. Mas, precisamente, tal apreensão completa de leis da natureza é-nos impossível e reservada somente a Deus: é difícil demais distinguir, somente de nosso ponto de vista, o que ocorre frequentemente do que ocorre sempre. Disso, portanto, somos conduzidos ao ceticismo: a dificuldade em perceber a verdade deve inclinar-nos a seguir os acadêmicos. Devemos renunciar à certeza e à necessidade no campo da filosofia natural, pois tudo o que é corpóreo e mutável, isto é, contingente, escapa à necessidade e à universalidade. Devemos então contentar-nos, em nosso exame da natureza, com o que é provável: o evento deve ser caracterizado por uma certa frequência, de tal sorte que as exceções sejam limitadas. O provável é o que é apto a produzir um hábito. Assim, na medida em que esse hábito cresce, a probabilidade da proposição ligada a ele se fortalece: estamos aptos a apreendê-la e a aderir a ela mais facilmente. Essa variação da probabilidade, essa capacidade de aumentar atesta a dimensão temporal da descoberta da verdade. Há, assim, um caminho do conhecimento, em função de seu grau de justificação, isto é, de probabilidade, desde a opinião falha à certeza, passando pelas etapas intermediárias de opinião forte e de confiança. O mais alto grau de probabilidade possível é, assim, o da quase necessidade, enquanto o grau mais baixo é marcado pela característica excepcional e inabitual do evento considerado. O reforço da probabilidade pode conduzir-nos a uma forma de certeza, na prática, equivalente à da ciência, mesmo que teoricamente o erro permaneça possível. Essa quase certeza é o maior grau de justifi-

cação possível para nossos conhecimentos dos eventos contingentes, e ela parece suficiente para uma ciência da natureza:

Se uma opinião é fraca, ela vacila com incerteza, enquanto, se uma opinião é forte, ela pode crescer ao ponto de ser transformada em confiança e aproximar-se do julgamento certo. Se a força cresce até o grau em que não podemos mais ou quase admitir um crescimento ulterior, mesmo se ela é inferior ao saber, ela torna-se equivalente ao saber no que toca à certeza de nosso juízo³².

Do mesmo modo, devemos supor que a repetição das mesmas propriedades em muitos indivíduos fornece com certa fiabilidade um conjunto de critérios que permitem definir, classificar e comparar esses indivíduos. Com base nessa atividade taxonômica autorizada pelo universal obtido por indução, podemos elaborar os primeiros princípios das ciências, que dependem dos conceitos universais³³.

Não poderíamos renunciar à abstração sem arruinar toda possibilidade do conhecimento, mas devemos estar conscientes de que a abstração fornece apenas um conhecimento provável, uma aproximação do verdadeiro. É nesse sentido que a ideia entendida como ficção pode ser um instrumento de investigação da natureza: obtendo, por um processo de indução abstrativa, certos

32 *Metalogicon*, II, 14, 77, 19-23: “Siquidem si opinio tenuis, iudicio uacillat incerto. Si uehemens, transit in fidem, et ad iudicium certum aspirat. Si autem adhuc eius uehementia inualescat, ut aut non protendi aut parum possit, licet infra scientiam sit, tamen scientiae quod ad certitudinem iudicii coaequatur”.

33 *Metalogicon*, IV, 8, 147, 34-48: “Communes enim conceptiones a singulorum inductione fidem sortiuntur. Impossibile enim est uniuersalia speculari, non per inductionem. Quoniam ut ait quae ex abstractione dicuntur, per inductiones nota fiunt. Inducere autem non habentes sensum, impossibile, est. Singularium enim sensus est. Nec contingit ipsorum accipere scientiam, neque ex uniuersalibus sine inductione nec per inductionem sine sensu. Fit ergo ex sensu memoria, ex memoria multorum saepius iterata, experimentum, ab experimentis scientiae aut artis, ratio manat. Porro ab arte quae usu et exercitatione firmata est prouenit facultas exequendi ea quae ex arte gerenda sunt. Sic itaque sensus corporis qui prima uis, aut primum exercitium animae est, omnium artium praeiacit fundamenta, et praeeistentem format cognitionem quae primis principiis uiam non modo aperit, sed et parit”.

conceitos específicos e genéricos, o espírito humano encontra um substituto para a contemplação, para a percepção intelectual do inteligível, que torna possível, porém, a formação de enunciados nomológicos, ao mesmo tempo universais e quase necessários. Em razão, entretanto, de nossa impossibilidade de fundar absolutamente a objetividade dos conceitos, os enunciados, onde quer que se encontrem, não podem pretender outra coisa que um grau suficientemente alto de probabilidade. De fato, devemos estar preparados, na perspectiva fiabilista própria da epistemologia de João, para revisar e modificar nosso saber. Assim, a formação das ideias ou dos conceitos de gênero e de espécie é um meio para o espírito estender o campo de seus conhecimentos, ultrapassando o limite da sensação, restrita ao singular contingente. Essa extensão, todavia, só é legítima se ela se dá no quadro preciso de uma epistemologia fiabilista em que todo conhecimento é constantemente suscetível de ser revisado.

Conclusão

Parece que a qualificação da posição de João com relação às ideias como a de um platonista nominalista mostra-se de fato correta. Com efeito, além de essa curiosa aliança de contrários convir perfeitamente à pesquisa cética, ela dá conta mais fundamentalmente do sentido profundo da ambivalência da noção de ideia em João de Salisbury. Por um lado, efetivamente, a autoridade da fé leva-nos a aderir a uma forma agostiniana de platonismo cristão, em que a ideia assume um *status* de exemplar, ao mesmo tempo em seu ser e em sua ação causal; por outro, todavia, essa exigência de ser agostiniano é limitada pela impossibilidade na qual nos encontramos, enquanto mortais falíveis, de elevarmo-nos ao conhecimento de objetos tão elevados. Assim, é a estrutura fática de nossas faculdades que nos força a ser naturalistas e a reduzir a ideia a uma construção do espírito cuja função é principalmente

instrumental, na medida em que autoriza a investigação científica acerca da natureza, permitindo a formação de enunciados universais revisáveis. O acordo potencial entre a verdade platônica e o método nominalista está fora de nosso alcance. A ideia como arquétipo é justamente o ideal regulador de uma ciência em parte empirista e em parte nominalista, que faz da ideia uma ficção.

Bibliografia

1. ANNALA, P. “The Function of the *Formae Nativae* in the Refinement of Bernard of Chartres’s Concepts of Matter”. In: *Vivarium*, 35/1, 1997.
2. CAIAZZO, I. “Sur la distinction sénéchienne *idea/idos* au xii^e siècle”. In: *Chôra, Revue d’Études Anciennes et Médiévales*, 3-4, 2005-2006.
3. CHENU, M. D. “*Involucrum*. Le mythe selon les théologiens médiévaux”. In: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 22, 1955.
4. DOUCET, D. “*De ideis*: eclipse ou dissémination? Les *Lectioes in Boethium De Trinitate* attribuées à Thierry de Chartres (II, 35-67)”. In: *Revue Thomiste*, 103, 2003.
5. GRELLARD, C. “Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme”. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54, 2007.
6. HENDLEY, B. *Wisdom and Eloquence: A New Interpretation of the Metalogicon of John of Salisbury*. New Haven (CT): Universidade Yale, 1967 [Dissertação de PhD não publicada].
7. _____. “John of Salisbury and the Problem of Universals”. In: *Journal of the History of Philosophy*, 8-3, 1970.
8. _____. “A New Look at John of Salisbury’s Educational

- Theory”. In: FØLLESDAL, D. *et al.* (eds.). Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, *Acta Philosophica Fennica*, 1990, vol. 2.
9. JEAUNEAU, E. “L’usage de la notion d’*integumentum* à travers les Gloses de Guillaume de Conches”. In: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 24, 1957.
10. KNEEPKENS, O. “Clarembald of Arras and the *Notionistae*”. In: BIARD, J. & ROSIER, I. *La tradition médiévale des Catégories*. Louvain: Peeters, 2003.
11. LIBERA, A. de. “Abélard et le dictisme”. In: *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 6 (Abélard. Le Dialogue. La Philosophie de la Logique), 1981.
12. _____. *L’art des généralités. Théories de l’abstraction*. Paris: Aubier, 1999.

