

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**Instituto de Filosofia, Sociologia e Política**  
**Pós-Graduação em Filosofia**



**A LÓGICA COMO CONDIÇÃO NECESSÁRIA PARA A FILOSOFIA MEDIEVAL:**  
**UM ESTUDO ACERCA DA ARGUMENTAÇÃO TÓPICA A PARTIR DE BOÉCIO**

**Luana Talita da Cruz**

Versão Final

Pelotas, 2021.

**Luana Talita da Cruz**

**A LÓGICA COMO CONDIÇÃO NECESSÁRIA PARA A FILOSOFIA MEDIEVAL:  
UM ESTUDO ACERCA DA ARGUMENTAÇÃO TÓPICA A PARTIR DE BOÉCIO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos

Versão Final

Pelotas, 2021.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

C955l Cruz, Luana Talita da

A lógica como condição necessária para a filosofia medieval : um estudo acerca da argumentação tópica a partir de Boécio / Luana Talita da Cruz ; Manoel Luís Cardoso Vasconcellos, orientador. – Pelotas, 2021.

165 f. : il.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Lógica medieval. 2. Argumentos tópicos. 3. Boécio. 4. Tratado das virtudes. I. Vasconcellos, Manoel Luís Cardoso, orient. II. Título.

CDD : 189.4

Luana Talita da Cruz

**A LÓGICA COMO CONDIÇÃO NECESSÁRIA PARA A FILOSOFIA MEDIEVAL:**

**UM ESTUDO ACERCA DA ARGUMENTAÇÃO TÓPICA A PARTIR DE BOÉCIO**

Tese aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Doutora em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data de Defesa: 13/07/2021

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos (Orientador), Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Prof. Dr. Guilherme Wyllie, Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Prof. Dr. Eduardo Ferreira das Neves Filho, Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho, Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich, Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich Wilhelms Universität Bonn.

Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite Júnior, Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

## **Agradecimentos**

Desejo agradecer a todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, me incentivaram e me empurraram na direção certa.

Em particular, desejo agradecer a meu marido, Alexandre, pelo apoio incondicional e pela extrema calma nos momentos mais turbulentos. Agradeço a meu orientador, Manoel Vasconcellos, pelo incentivo, pela grande paciência e ajuda sem os quais esse trabalho não teria se concretizado.

Gostaria de agradecer, ainda, a todos os meus amigos, cuja paciência foi posta à prova, pela disponibilidade para as longas conversas.

Agradeço à minha família pela motivação.

Por fim, estendo meus agradecimentos à CAPES pelo suporte financeiro que possibilitou que essa pesquisa fosse realizada e concluída.

*In fact, you may think what we are doing isn't really "logic" at all, but more philosophy of language, or even philosophy of mind or epistemology. Why then call it logic? The short answer to this of course is that they called it "logic," and they got there first!*

*(SPADE, 2007, p. 11)*

## Resumo

A linguagem filosófica do medievo está entrelaçada e, por vezes, apoiada nas teorias lógicas de cunho aristotélico. Tais teorias lógicas, apesar de dividirem a mesma raiz, a saber, o *Organon* de Aristóteles, não estabelecem uma linguagem unificada nem tampouco respostas únicas para questões dela derivadas. Ainda que Boécio não possua uma teoria lógica própria, a tradição filosófica medieval latina utiliza amplamente suas interpretações e traduções para tratar de questões lógicas ao longo da Idade Média. Especificamente, a argumentação tópica, a partir da leitura de Boécio, não pode ser considerada a mesma teoria de argumentação proposta nos *Tópicos* de Aristóteles apesar de derivar-se desse tratado. Considerando a influência de Boécio, utilizamos sua leitura dos tópicos como fio condutor para este estudo sobre a utilização da lógica enquanto ferramenta do discurso, levando em conta alguns escritos selecionados para apontar como o uso dos tópicos sobrevive às mudanças sugeridas para esse tipo de argumentação dialética. Nossa abordagem do desenvolvimento lógico no Medievo se dá através da investigação de como a leitura boeciana sobrevive sua própria evolução, atentando, assim, para a influência da autoridade de Boécio ao longo do Medievo. Acreditamos que sua influência pode ser mais facilmente percebida do que a de outros autores, considerando seu impacto não apenas na *Logica Vetus*, mas em diversas outras áreas filosóficas e na própria linguagem que a Filosofia Medieval utiliza devido à suas traduções. Partimos dos tópicos boecianos para apontar como teorias metafísicas e morais apoiam-se em pontos lógicos ou derivam partes essenciais de sua argumentação da lógica. A partir desse estudo, esperamos evidenciar, por vezes através de demonstrações da argumentação tópica conforme a Teoria do Silogismo, como a Filosofia Medieval estuda a lógica como disciplina e a utiliza como instrumento fundamental para a própria investigação filosófica. Limitando este estudo ao mapeamento parcial da argumentação tópica conforme Boécio, acreditamos ter sido possível indicar o impacto que percebemos que a lógica exerce na investigação filosófica medieval.

Palavras-chave: Lógica Medieval. Argumentos Tópicos. Boécio. *Tratado das Virtudes*.

## Abstract

The medieval philosophical language is entwined with Aristotelian logical theories on which it sometimes relies. These logical theories, although they share their origin in Aristotle's *Organon*, do not establish a unified language nor do they offer united solutions to logical questions derived from them. Even if Boethius does not have his own logical theory, the medieval philosophical Latin tradition largely relies on his interpretations and translations to deal with logical questions through the Middle Ages. Specifically, topical arguing, through Boethius's reading, cannot be considered the same theory of arguments proposed by Aristotle in *Topics*, even if it is derivative of that treatise. Taking into account Boethius's influence, we use his reading of the topics as our conducting point for this study on the utilization of logic as an instrument of discourse, considering selected writings to point out how the use of topics survives the suggested changes for this kind of dialectical arguing. Our approach of the logical development during the Middle Ages happens through de inquiry on how the Boethian reading survives its own evolution, paying attention, then, to the Boethian influence as an authority in the Middle Ages. We believe that his influence can be more easily traced than that of other authors, taking into account his impact both during the period of *Logica Vetus* and in other philosophical aspects, including the very own language that Medieval Philosophy uses because of his translations. Our starting point is the Boethian topics going on to then clarify how metaphysical and moral theories rely upon logical points or are derivative of essential parts of logical arguments. From this study, we expect to shed light, sometimes through demonstrations of topical arguments under the Syllogistic, on how Medieval Philosophy studies logic as a discipline as well as utilizes logic as a fundamental tool for the philosophical investigation. By limiting this study to the partial mapping of topical argumentation according to Boethius, we believe that it was possible to indicate the impact we perceive that logic exercised on medieval philosophical inquiries.

Keywords: Medieval Logic. Topical Arguments. Boethius. *Treatise on the Virtues*.

## Lista de Figuras

Figura 1	Parte III do esquema do Guia dos Estudantes. SANGALLI, I., 2012. .....	62
Figura 2	Árvore de Porfírio de acordo com Boécio. VERBOON, A. R., 2014, p. 98. ....	70
Figura 3	Influência de Porfírio em Boécio. <b>Boethius on Mind Grammar and Logic</b> . SUTO, Taki. 2012. ....	109
Figura 4	Influência de Porfírio em Boécio: Legenda. <b>Boethius on Mind Grammar and Logic</b> . SUTO, Taki. 2012. .....	109

## Lista de Tabelas

Tabela 1	Tabela comparativa da nomenclatura silogística .....	98
Tabela 2	Comparação da nomenclatura tópica com base em Stump (1982). .....	134

## Sumário

1. Introdução .....	12
2. Capítulo I: A Lógica Medieval: Boécio e os <i>Tópicos</i> .....	26
2.1 Argumentos tópicos .....	33
2.2 Os tópicos de Boécio: <i>A Consolação da Filosofia</i> .....	51
3. Capítulo II: Os tópicos e os Silogismos Hipotéticos .....	63
3.1 Sobre a lógica estoica e sua influência na leitura lógica boeciana .....	63
3.2 Sobre a influência peripatética na leitura boeciana .....	72
3.3 Silogismos Hipotéticos em Boécio.....	74
3.4 Alguns aspectos lógicos na <i>Opuscula Sacra</i> .....	80
4. Capítulo III: A linguagem lógica por trás da linguagem da Moral no Medievo .....	86
4.1 A contribuição árabe para a argumentação tópica .....	30
4.1.1 Avicena (Abū-‘Alī al-Ḥusayn ibn-‘Abdallāh Ibn-Sīnā) .....	98
4.1.1.1 A silogística no medievo: A lógica aviceniana e a lógica boeciana .....	102
4.1.2 Averróis (Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rušd) .....	106
4.2 A lógica em Tomás de Aquino .....	111
4.2.1 Boécio e Tomás de Aquino .....	117
5. Capítulo IV: O <i>Tratado das Virtudes</i> de Tomás de Aquino e a argumentação tópica .....	122
5.1 Das diferenças logico-semânticas entre Tomás de Aquino e Boécio .....	129
5.2 Os tópicos no <i>Tratado das Virtudes</i> .....	136
6. Considerações Finais .....	148
7. Referências bibliográficas .....	154

## 1. Introdução

Quando falamos em Lógica Medieval, estamos nos referindo à lógica em um sentido amplo, capaz de abranger, para citar apenas alguns exemplos, paradoxos, definições, retórica, semiótica e estruturas formais. As contribuições lógicas do período Medieval variam entre diversos temas dependendo da inclinação dos autores. Enquanto alguns filósofos medievais se dedicavam especificamente à problemas lógicos, outros utilizam respostas de certas correntes e pressupostos lógicos sem abertamente se dedicarem a discussão do tema. Indo além, certas questões metafísicas ou morais encontram sua origem em problemas lógicos classicamente discutidos como, por exemplo, a questão do conhecimento divino a partir do problema dos universais como encontrada na filosofia medieval islâmica. Seria pouco prudente considerar que um filósofo medieval esteja desvinculado de qualquer debate lógico. Em particular, considerando o desenvolvimento do *Trivium* e do currículo medieval, mesmo pensadores que não pretendiam discutir aspectos específicos da lógica ainda trabalhavam com a arte do discurso ou com os instrumentos da ciência especulativa, ou seja, com a disciplina da lógica de um modo ou de outro. A lógica durante o período medieval permeia e se entrelaça com as demais disciplinas filosóficas de tal forma que o que se compreende por Lógica Medieval dificilmente pode ser limitado aos sistemas formais com os quais estamos acostumados na contemporaneidade.

Ainda que a Lógica Medieval parecesse, por vezes, algo de menor importância que poderia ser desconsiderado caso não fosse diretamente discutido por um autor, ela pode ser frequentemente encontrada como base do discurso filosófico medieval. A Lógica Medieval, especialmente durante os períodos da *Logica Vetus* e *Logica Nova*<sup>1</sup>, não é tratada apenas como um sistema formal de correção de argumentos, mas, também, como uma ferramenta cujo uso possibilita a definição de conceitos fundamentais para as demais áreas filosóficas como, por exemplo, os conceitos de

---

<sup>1</sup> Consideramos a divisão da Lógica Medieval em três grandes períodos: *Logica Vetus* ou Lógica Velha ou, em alguns casos, Lógica Boeciana (até o final do século XI), *Logica Nova* ou Lógica Nova (durante o século XII) e *Logica Modernorum* ou Lógica Moderna (a partir do século XIII). Ainda que todos os períodos tenham como base a lógica aristotélica, o nível de sua influência enquanto comentário varia de período para período. A incorporação de outros tipos de lógica passa a ser mais explícita no período da *Logica Modernorum*, sem que, no entanto, haja um abandono da tradição lógica construída até então.

Cabe ressaltar, no entanto, que estudos recentes em Lógica Medieval falam de *Logica Anticorum* e *Logica Modernorum*.

“todo”, “imposição e intenção” e “consequência”. Isso se dá devido à influência aristotélica na Filosofia Medieval. Tanto na leitura árabe quanto na leitura latina de Aristóteles, se atribuiu um papel de grande relevância à lógica e tais comentários oferecem os fundamentos lógico-linguísticos para quase toda, se não toda, Filosofia Medieval cristã. O aspecto ontológico da Filosofia Medieval dificilmente pode ser isolado de seu aspecto lógico, o que podemos perceber, por exemplo, em argumentos como os encontrados nas respostas ao Problema dos Universais, no desenvolvimento da semiótica cujo início pode ser encontrado nos escritos sobre signos de Agostinho e na Teoria das Relações conforme ela se desenvolve na Escolástica e suas divergências com *As Categorias* de Aristóteles.

Grande parte da Filosofia Medieval assume ou aceita uma lógica de termos que se supõe mais ou menos próxima da silogística. O que se pretendia aceitar, em geral, era a lógica aristotélica e, certos debates ou propostas sobre o tema, procuravam estabelecer uma interpretação correta de Aristóteles a partir dos comentários disponíveis. Há, no entanto, a influência de lógicas tardo-antigas e de interpretações islâmicas que podem ser percebidas na leitura “aristotélica” medieval. Na verdade, a ausência da leitura de Boécio nos comentários árabes como, por exemplo, o de Avicena torna mais fácil delimitar a que vertente interpretativa aristotélica certos filósofos se referem, mas, é importante ter em mente que, pouquíssimos textos lógicos da tradição islâmica foram traduzidos até o século XIII. O modo como a Lógica Medieval evoluiu a partir dos escritos e traduções boeciana e árabes aponta para uma linguagem filosófica que pressupõe certos conceitos e concepções lógicas cuja fundamentação pode ser encontrada em diversos comentários sobre os métodos de construção e descoberta de argumentos bem como de suas formas propostos por Aristóteles. No entanto, essa linguagem é bastante diversa, não sendo possível encontrar uma leitura aristotélica unificada da lógica durante o período medieval. A evolução da lógica aristotélica, no entanto, trata de questões metafísicas, ontológicas, epistemológicas e linguísticas que são entendidas a partir de bases lógicas comuns como, por exemplo a interpretação e divisão de *esse* e o conceito de consequência. As traduções e comentários de Aristóteles divergem em importantes aspectos da predicação, tendo sofrido diferentes influências e mantendo uma conexão que se pode dizer, no máximo, mais ou menos pura com o *Organon* aristotélico dependendo do tradutor em questão. Algo que encontramos consistentemente na linguagem da lógica

incorporada a outros temas filosóficos ao longo do medievo são considerações dialéticas, o que não pertenceria à lógica de modo amplo, mas especificamente através do tipo de inferência tratada nos *Tópicos* de Aristóteles e em seus subsequentes comentários acerca do tema e do tratado em questão.

Já na Escola de Alexandria se propunha certo entrelaçamento entre a lógica e as demais disciplinas filosóficas, na medida em que considera a ciência da lógica como base fundamental para o discurso filosófico. Mesmo autores fortemente conectados às teorias do silogismo e a filosofia aristotélica como Abelardo e Tomás de Aquino são indiretamente influenciados por leituras mais ou menos puras da lógica aristotélica. É interessante considerar que mesmo que, a partir da *Logica Nova*, a ciência da lógica seja uma e ampla, ela é dividida tanto na *Logica Vetus* quando na filosofia árabe em seus três aspectos aristotélicos demonstrativa, dialética e sofística. Entretanto, há uma segunda divisão que é importante ter em mente, a saber, da lógica enquanto disciplina e da lógica enquanto instrumento. O *Trivium* encoraja o uso da lógica como instrumento e, dessa forma, teses filosóficas sobre os mais diversos temas ainda encontram-se apoiadas em aspectos lógicos. A lógica enquanto disciplina foi o que garantiu que houvesse progresso lógico ao longo do Medievo, pois é apenas quando ela é tratada como disciplina que a lógica é discutida em si mesmo. Essa divisão não é clara em todos os autores que se debruçaram ou se apoiaram na Lógica Medieval, mas, especialmente durante a Escolástica, é uma divisão que era frequentemente assumida.

Em particular, durante a *Logica Nova* e a *Logica Modernorum* desenvolvidas na Escolástica, a tradição lógica do medievo parece, por vezes, ter se apoiado especificamente no método dialético da argumentação tópica sem indicar objetivamente em seus textos que isso estava ocorrendo. Esse tipo de argumentação, por sua vez, apoiava-se em muitos aspectos mais na interpretação boeciana do que no texto original de Aristóteles. Por exemplo, Boécio oferece no Livro IV do *De topicis differentiis* um pequeno tratado sobre argumentos tópicos retóricos que ele considera como sendo original. Ressaltamos que, ainda que se possa argumentar que a *Logica Vetus* teve seu início a partir dos desenvolvimentos carolíngios, defendemos que as interpretações boecianas são parte fundamental do conjunto de obras que influenciam o período Medieval. Em se tratando da lógica de termos assumida nas obras de Boécio, sua herança aristotélica pressupõe, para aqueles que a utilizam, certos

conceitos lógico-linguísticos que, em caso de divergência por parte de outro autor, exigiriam certa argumentação sobre o tema como é o caso dos silogismos hipotéticos e a reinterpretação de Abelardo sobre o tema. É o caso, também, dos valores de verdade linguísticos e, até mesmo, da interpretação do problema dos universais, da divisão entre categórico e hipotético e do conceito de consequência lógica.

Consideramos Boécio como a autoridade representativa de todo o período da *Logica Vetus* e a principal fonte de comentário acerca das inferências tópicas utilizada no medievo. As interpretações boecianas acerca do tema influenciam, por exemplo, os filósofos da *Logica Modernorum*, tais como Pedro Hispano, Ockham e Buridan, e podem ser consideradas como tendo sido incorporadas à Teoria Medieval das Consequências, que trata, de modo geral, da relação entre sentenças e da validade de inferências. Se originalmente esse tipo de argumento trata acerca de causar crença e responder ao tópico proposto em uma questão, ao longo da evolução de sua interpretação no período medieval, há espaço para utilizar essas inferências tanto para a verificação de condicionais quando para a verificação de validade de todo o argumento apresentado. Uma inferência tópica, para Boécio, pretende encontrar o termo médio que permita formar um argumento, utilizando para tal uma Proposição Máxima ou uma *Differentia*. Ainda que esse seja, de modo geral, o mesmo significado que encontramos nos demais períodos lógicos medievais, seu uso sofre modificações perceptíveis já com Abelardo. Entre os lógicos terministas, a influência, em particular, de Pedro Hispano e sua reinterpretação da *Differentia* boeciana são essências para que a nomenclatura e, por vezes, o significado dos tópicos boecianos sejam alterados.

Ressaltamos que não é apenas na utilização dos argumentos tópicos que influência boeciana na Lógica Medieval se destaca. Talvez devido à influência de Porfírio na interpretação boeciana da lógica, a abordagem de Boécio trata majoritariamente de expressões significativas e sua relação com a realidade. Dessa forma, o que consideraríamos como um tema metafísico ou epistemológico, durante a Idade Média, tem por base uma linguagem na qual encontramos “(...) a estrutura da realidade indirectamente, tal como ela transparece da análise da estrutura da linguagem” (MORUJÃO, 2006, p. 305), que é a linguagem lógica. Aquilo que Boécio admite metafísica, ontológica ou epistemologicamente são conclusões que ele parece pretender apoiar, antes de qualquer coisa, em conclusões puramente lógicas, pois a lógica é *conditio sine qua non* para toda a filosofia conforme ele a compreende. No

entanto, uma parte considerável de suas conclusões assumem pressupostos das áreas que ele pretende abordar e essa circularidade não é contrária à ideia de uma fundamentação lógica para questões filosóficas, em particular, considerando o uso boeciano dos *Tópicos*. É importante, também, considerar a aplicação de Boécio desses argumentos, pois podemos apontar que sua utilização aparece em diversas partes da *Consolação da Filosofia* e que suas conclusões morais encontram-se, na verdade, apoiadas na estrutura tópica que aparece ao longo da obra. Seria o caso que sua argumentação está de tal forma entrelaçada com as bases lógicas que os argumentos oferecidos em diversas passagens e, por vezes, as provas na quais se apoiam partes dos diálogos só podem ser devidamente compreendidas através do conhecimento da estrutura da qual dependem para esclarecer o ponto em questão. Consequentemente, a produção de crença, seja no leitor, seja no personagem de Boécio, depende dos tópicos utilizados. Isso ocorre, por exemplo, na Prosa 3 do Livro III da *Consolação*, quando Boécio argumenta que os bens da fortuna não são os verdadeiros bens. Cada um dos argumentos utilizados contém pelo menos um argumento tópico, o que significa que o próprio texto busca força externa à ele e conhecida pelo leitor para convencê-lo daquilo que propõe.

Temos por foco, neste trabalho, a interpretação boeciana dos *Tópicos* devido ao caráter de autoridade que Boécio tem para os períodos da *Logica Nova* e da *Logica Modernorum*, bem como a importância de seus escritos e traduções. Em particular, consideramos a distinção da interpretação tópica de Boécio com relação a proposta aristotélicas, uma vez que a Teoria dos Tópicos atravessa a Filosofia Medieval apoiando-se, principalmente na leitura boeciana que aqui chamamos de tópicos boecianos. É a influência dos tópicos boecianos e não dos tópicos aristotélicos que chega à *Logica Modernorum* e é incorporada a Teoria Medieval das Consequências, de modo que sabemos que a influência de Boécio sobre esse assunto resistiu por vários séculos. Se poderia, no entanto, questionar o status de autoridade conferido a Boécio durante o Medieval. Quanto a isso, apontamos que além de sua interpretação dos *Tópicos* ainda se pode encontrar traços claros da influência das interpretações lógicas de Boécio ao longo da Idade Média. Por exemplo, Boécio considera a estrutura da linguagem e divide as expressões em primeiras e segundas imposições. Os predicáveis, sendo nomes de nomes, são considerados como segundas imposições. Esse tipo de abordagem apoia as teorias que encontramos no Século XIII que

pretendiam dividir a lógica de acordo com as operações da mente. A doutrina dos *Modi Intelligenti* é um dos exemplos que podemos citar da lógica, incluindo a interpretação boeciana dos *Tópicos* e afetando o modo como às demais disciplinas filosóficas se desenvolvem. As preocupações da teoria dos *Modi Intelligenti* é a interpretação de caráter ontológico dos *modi significandi* de forma que cada *modus significandi* corresponde a um *modus essendi* (cf. Morujão, 2006). Trata-se de uma teoria da significação e, é importante ressaltar, que embora possamos encontrar na Lógica Medieval uma teoria da significação e uma teoria da referência, essas teorias não se unificam em momento algum. A significação desse tipo de termo se relaciona com os tópicos na medida em que um *modi significandi* pode causar a verdade ou a falsidade de uma proposição, aproximando-se, assim, da *Differentia* boeciana. Ainda que as teorias do último período lógico medieval apresentassem um viés mais semântico do que àquele oferecido por Boécio, é na tradição e, portanto, na autoridade de Boécio enquanto comentador e intérprete de Aristóteles que esses filósofos buscam as bases nas quais apoiam suas teorias ou das quais discordam, a fim de propor uma nova leitura.

Há também que se considerar que, mesmo que Boécio não pretendesse tal coisa, suas considerações lógicas podem apoiar, por exemplo, o que chamamos como Teoria dos Modos de Cognição e cuja proposta pode ser entendida em termos de relações mereológicas<sup>2</sup> apoiadas em inferências tópicas. Em se tratando de Modos de Cognição entende-se a tese de que diferentes conhecedores são capazes de alcançar diferentes estágios do conhecimento. A teoria em si sugere que o conhecimento é relativizado de acordo com os conhecedores e que existem níveis de conhecimento que são acessíveis apenas a conhecedores capazes de realizar as operações mentais necessárias para alcançar cada nível. Enquanto os animais são capazes apenas de conhecimento sensível, o ser humano é capaz de inteligência, de modo que animais e seres humanos conhecem o mundo de maneiras diferentes. Em uma abordagem inicial, essa teoria trata-se da resposta boeciana ao problema lógico dos futuros contingentes proposto por Aristóteles na obra *Da Interpretação* e suas implicações fatalistas quando considerado juntamente com o aspecto teológico do texto boeciano através da teoria epistemológica de Imblichus (cf. Marenbon, 2003). É

---

<sup>2</sup> Por relações mereológicas, entendemos as relações entre partes e todo e as relações das partes dentro de um todo.

importante ressaltar que parte dessa teoria é apoiada não apenas em aspectos modais a fim de solucionar o problema do fatalismo teológico que a questão dos futuros contingentes no formato boeciano apresenta, mas, também, em inferências tópicas a fim de produzir crença e oferecer força aos argumentos apresentados. Considerando o que encontramos no Livro V da *Consolação*, em particular a partir na Prosa 3, podemos apontar certo aspecto mereológico adicional ao problema, devido aos tópicos escolhidos para estruturar a questão. Podemos falar de relações mereológicas em relação aos Modos de Cognição por ser uma teoria que considera a relação de partes do conhecimento com seu todo, não sendo uma divisão de gênero e espécies e sim de todo e suas partes. É a partir dos aspectos mais claros da utilização de um tópico na *Consolação* que entramos no território da mereologia, uma vez que Boécio utiliza a *Differentia* “do todo”.

(...) suponha que haja uma questão sobre se os assuntos humanos são regidos pela providência. Diremos: se o mundo é governado pela providência, e os homens são parte do mundo, então (*igitur*) os assuntos humanos são regidos pela providência. A questão tem a ver com acidente. O Tópico: o que serve para o todo também serve para a parte. O Tópico superior: do todo, isto é, da coisa completa que é composta de partes, e esse é o mundo, que é o todo relativo aos homens.<sup>3</sup> (BOÉCIO, 1978, [1188C, 25 -32], Livro II, p. 51, tradução nossa)

Através dessa inferência tópica, podemos perceber a relativização do conhecimento e do modo como o mundo é considerado através da limitada perspectiva humana. Não é a essência das coisas que é conhecida, segundo a interpretação de Boécio, mas, sim, as coisas conforme a capacidade interpretativa ou cognitiva daquele que às conhece. Assim, ainda que as coisas existam e constituam um todo independente do sujeito, a capacidade do sujeito de reconhecer esse todo depende de sua capacidade cognitiva, relativizando o conhecimento possível. Por exemplo, mesmo que gênero seja um tipo de divisão de um todo, não é a mesma coisa que dividir um todo em suas partes. Há que se considerar que, mesmo que a capacidade cognitiva do conhecedor seja a regra segundo a qual sabemos o que é possível que o ser humano conheça,

---

<sup>3</sup> BOÉCIO. De topicis differentiis. In.: STUMP. E. (trad.). **Boethius's De topicis differentiis**, 1978, [1188C, 25 -32], Livro II, p. 51. Tradução livre de: (...) suppose there is a question whether human affairs are ruled by providence. We will say: if the world is ruled by providence, but men are part of the world, then (*igitur*) human affairs are ruled by providence. The question has to do with accident. The Topic: what suits the whole fits the part also. The highest Topic: from the whole, that is, from the complete thing which is made up of parts, and that is the world, which is the whole relative to men.

Tradução de: Rursus sit quaestio an humanae res providentia regantur, dicemus: si mundus providentia regitur, homines autem partes mundi sunt, humanae igitur res providentia reguntur. Quaestio de accidenti locus: quod toti conuenit, id congruit et parti. Supremus locus a toto, id est ab integro quod partibus constat: id uero mundus est, qui hominibus totum est.

as divisões mereológicas não são afetadas por isso, pois se tratam de divisões lógicas e, portanto, anteriores a solução epistemológica para o fatalismo teológico dos futuros contingentes.

Considerando, também, a linguagem filosófica utilizada pelos autores da Escolástica, pode-se dizer que muito se deve aos desenvolvimentos lógico-linguísticos da Patrística, sendo que certos conceitos comumente aceitos e tidos como intuitivos no medievo tardio frequentemente aparecem como pontos de debate no período que o precede. Isso não significa que a Patrística ofereça soluções definitivas para os problemas filosóficos que aborda, mas, sim, que as soluções que oferece passam a ser consideradas como parte da tradição que chega ao século XI e já estão, de uma forma ou de outra, incorporadas no discurso filosófico utilizado no tratamento de outras questões. Por exemplo, nos escritos de Dominicus Gundissalinus, no tratamento do caráter axiomático das ciências, sua influência não é apenas aviceniana, mas, também, boeciana. Certas passagens consideradas difíceis no texto de Boécio são esclarecidas através de noções árabes, mas, como parte da tradição latina cristã, é em Boécio que Gundissalinus encontra seu ponto de partida. Mais do que isso, Gundissalinus utiliza, também, a classificação oferecida por Boécio na obra *De Trinitate* quanto a classificação das ciências. Para tornar mais clara a evolução da linguagem lógica e filosófica do período, parece-nos adequado apontar como muitos dos temas e métodos da *Logica Vetus* reaparecem na *Logica Nova* e, posteriormente, na *Logica Modernorum*, sendo estes temas comumente conhecidos como o problema dos universais e o que a razão é capaz de perceber e como isso ocorre. Até mesmo a “neoplatonização” da lógica aristotélica pode ser vista como algo característico da incorporação de teses lógicas à linguagem filosófica do medievo, como, por exemplo, ocorre em Al-Farabi e Avicena, uma vez que a tradição medieval islâmica possui uma leitura neoplatônica de Aristóteles. Tanto através dos comentários e traduções de Boécio quanto através das traduções árabes e da reintrodução de Aristóteles a partir do século XI, a interpretação comumente aceita visava à harmonização dos escritos platônicos e aristotélicos. Considerando a interpretação neoplatônica comum da Escola de Alexandria bem como da forte influência desta interpretação em Boécio, é difícil dizer se a lógica de termos que chega a Tomás de Aquino, por exemplo, adquire a forma com a qual Aquino trabalha através de uma vertente, de outra ou, ainda, de ambas.

Partindo da ideia de que a Escolástica é, de acordo com Bocheński (1951), um dos grandes períodos do desenvolvimento da lógica, parece ser interessante considerar os pressupostos lógicos que podem ter sido assimilados pelo discurso filosófico para além das discussões lógicas, como, por exemplo, como os conceitos de gênero e espécie influenciam e, por vezes, auxiliam discussões sobre moralidade. Contudo, não se pode ignorar o contraste entre as concepções lógicas propostas na *Logica Vetus* e na *Logica Nova* e o que chega até a *Logica Modernorum*. Traçar as origens de certos aspectos da linguagem lógica medieval e aponta-los como fundamento para a própria linguagem filosófica exige que algo seja tomado como fio condutor para o mapeamento dessa evolução. Seria ingênuo, no entanto, argumentar que toda a extensão da Filosofia Medieval pode ser compreendida através de suas teses lógicas ou de seu uso delas, de modo que a lógica, entendida de modo amplo, influência até mesmo pensadores medievais que não são considerados lógicos, pois tem o duplo papel de disciplina e instrumento na Lógica Medieval. Podemos, através da leitura de textos produzidos ao longo do medievo, mapear o desenvolvimento de certas correntes, conceitos e linguagens lógicas. Há, a partir desse desenvolvimento, uma linguagem filosófica perceptível nos trabalhos medievais e essa linguagem está permeada por conceitos lógicos pressupostos para outras discussões. Defendemos que, dada a importância da teoria das inferências tópicas para o período e seu claro ponto de partida (na interpretação boeciana) e chegada (na absorção pela Teoria das Consequências), é possível analisar os desenvolvimentos das inferências tópicas a partir da leitura de Boécio, a fim de observar como elas influenciam outros aspectos da Filosofia Medieval. Ao tentar estabelecer um mapeamento dos desenvolvimentos das inferências tópica conforme sua evolução através da filosofia medieval, acreditamos ter encontrado nessa teoria um fio condutor para que se possa comparar certos usos lógicos como os predicáveis, de acordo com diferentes autores, sem que seja necessário argumentar acerca de todo seu posicionamento lógico específico. Considerando o *Tratado da Virtude* na *Suma Teológica* de Aquino, certas passagens parecem apoiar-se nas considerações lógicas boecianas, aceitando tanto sua separação de gênero e de todo quanto utilizando Proposições Máximas. Ao argumentar sobre o que a virtude, de fato, é, Tomás de Aquino recorre diversas vezes a argumentação dialética acerca de definição.

Todavia, um trabalho de tais proporções exigiria tempo e recursos que não possuímos no momento, de modo que limitamos os textos e filósofos estudados para algumas escolhas que evidenciam o uso dos tópicos boecianos. Ao considerar o desenvolvimento das inferências tópicas, focamos nossas considerações em torno dos escritos de Boécio, utilizando Boécio como ponto de contraste para outros autores e interpretações. Não queremos, contudo, restringir completamente o uso de outros pensadores quando seus escritos forem necessários para esta pesquisa. Encontramos, por exemplo, ao considerarmos a ligação entre Boécio e Aquino, certa proximidade em suas concepções lógicas e, nessa proximidade, vemos uma divisão da lógica como arte discurso e como ciência, apontando para influências tanto aristotélicas quanto estoicas. Ainda que não pareça óbvia através de uma abordagem padrão tomista, há em Tomás de Aquino uma visão sistemática da lógica (cf. Schmidt, 2017). Isso se dá provavelmente porque tanto no caso de Boécio quanto no caso de Aquino, ambos os filósofos pretendem utilizar a lógica aristotélica como fundamento para seus escritos, sem, no entanto, abandonar a carga neoplatônica que influencia muito da interpretação da leitura de Aristóteles de ambos os casos. Certos aspectos comuns a ambos, como, por exemplo, o papel da lógica como guia da razão humana possuem aspectos ontológicos e epistemológicos que tanto um quanto o outro assume como axiomas. No caso de Boécio, encontramos em *In Ciceronis topica* uma passagem que atribui à lógica o papel de guia da razão de modo a evitar que erros sejam cometidos e que a razão se afaste da virtude. De modo similar, encontramos em Aquino a lógica como guia da razão e a razão como guia das ações humanas. Enquanto o papel da razão é bastante discutido e remete a ética aristotélica, a lógica como guia da razão é assumida como pressuposto para o qual não é necessária defesa. Conforme Schmidt aponta, “[as] maneiras através das quais a razão direciona as várias ações humanas para os seus devidos fins constituem diferentes artes. Mas a razão ela mesma deve ser guiada e, para isso, uma arte especial é necessária.”<sup>4</sup> (SCHMIDT, 2017, p. 3). Enquanto a ligação de Abelardo, Avicena, Pedro Hispano e outros lógicos medievais são mais claras em relação aos tópicos boecianos Boécio, incluímos Aquino neste estudo a fim de apontar como as inferências tópicas se entrelaçam com a linguagem filosófica em teses de metafísicas ou morais. No entanto,

---

<sup>4</sup> SCHMIDT, 2017, p. 3. Tradução livre de: The ways in which reason directs various human actions to their proper ends constitute different arts. But reason itself must be guided, and for this a special art is needed

ainda que filósofos de uma tradição “mais lógica” sejam mais fáceis de aproximar de Boécio e sua leitura dos tópicos, nenhum deles limita-se à própria lógica. Abelardo utiliza suas considerações lógicas para aprofundar temas metafísicos, teológicos e morais, reforçando, ainda, a ideia de que a Lógica Medieval encontra sua relevância na utilidade para a argumentação dos demais temas filosóficos, em particular, na argumentação moral. No entanto, o próprio Boécio utiliza a argumentação tópica e a Teoria dos Silogismos Hipotéticos para estruturar e dar força à teses morais, metafísicas, epistemológicas e teológicas. O que encontramos nos filósofos medievais não é uma preocupação exclusiva com a lógica e sua linguagem, mas com o uso das teorias que desenvolvem, o que é perceptível principalmente ao considerar a abordagem de todos eles à Teoria das Inferências Tópicas e a interpretação boeciana da mesma. O estudo da tradição lógica do medievo parece ser, por vezes, tratada como algo desconectado das questões mais relevantes às quais um filósofo poderia se dedicar tais como o problema do mal, a definição de virtude ou o fatalismo teológico. Enquanto algumas dessas questões estão envoltas em questões lógicas a partir de Aristóteles como o problema dos futuros contingentes e a definição de gênero e ou de substância, algumas questões abordadas durante o período medieval não tratam de lógica, mas a utilizam, conforme esperado de uma tradição que considera a lógica numa das sete artes liberais.

Partindo da exposição de como compreendemos as dificuldades da pesquisa sobre a história e da Lógica Medieval e da concepção fragmentária disponível sobre o tema, começamos este trabalho com uma tentativa modesta de delinear o que entendemos por Lógica Medieval e suas divisões. Conforme Wyllie aponta, a complexidade e a fragmentação de estudos sobre o tema são aspectos limitadores com dos quais um estudioso de Lógica Medieval não pode escapar, sendo que mesmo a formulação de esboços parciais estará sujeita a correções contínuas. Apesar das categorias conflitantes acerca do começo e término das possíveis divisões da lógica do período medieval, apresentamos nossas razões para utilizar uma divisão que combina a posição de teóricos como Spade, Blaché e De Libéra sob a nomenclatura que já viemos utilizando até aqui, a saber, *Logica Vetus*, *Logica Nova* e *Logica Modernorum*. Ressaltamos, ainda, a influência de Boécio na tradição de comentários medievais. Apresentamos, no Capítulo I, a Teoria das Inferências Tópicas a partir de Boécio, contrastando sua leitura inicial com a proposta aristotélica. É a partir da

interpretação boeciana que muito da teoria dos tópicos vem a ser conhecida no medievo e, portanto, é a leitura boeciana que utilizamos como padrão para os tópicos medievais. Não ignoramos, entretanto, suas raízes aristotélicas e apontamos, na medida do possível, comparações entre a teoria dos tópicos apresentada por Aristóteles e àquela que aparece na interpretação de Boécio, já influenciada pelo neoplatonismo, por Temístio, por Cícero e por Porfírio. Estabelecemos a compreensão tópica de Boécio através das divergências entre seu texto e a proposta aristotélica para argumentação dialética. Para completar o primeiro capítulo, exemplificamos a incorporação da argumentação tópica em um texto filosófico que dificilmente seria chamado de um tratado lógica, a saber, *A Consolação da Filosofia*. Para isso, analisamos a argumentação de Boécio ao longo do texto, apontando a utilização dos tópicos, por vezes, com a demonstração dos possíveis silogismos formados a partir de suas *Differentia* e Proposições Máximas, bem como destacando certos trechos em que as Proposições Máximas oferecem força externa ao argumento.

Tendo estabelecido que o foco de nosso estudo terá por base os tópicos boecianos, é importante destacar certos aspectos filosóficos que são assumidos nessa interpretação. Entre esses aspectos, consideramos, no Capítulo II, que a influência estoica e peripatética na lógica como Boécio a compreende merece maior destaque do que as demais lógicas tardo-antigas. Isso ocorre porque a lógica de termos do século V é uma lógica de termos imersa em um conjunto de leituras contrastantes que explicam certas divergências da lógica de termos que encontramos em Boécio e de seu original aristotélico. Esse é o caso dos silogismos hipotéticos, que, inseridos nos tratados tópicos boecianos, apoiam-se mais na leitura de Cícero do que na de Aristóteles ou mesmo dos peripatéticos. A interpretação de Cícero, no entanto, apoia-se na lógica estoica, sendo assim estabelecida uma linha de influência indireta entre a lógica estoica e a compreensão lógica de Boécio. Se a lógica medieval é condição necessária para a argumentação filosófica, não é a lógica pura dos escritos aristotélicos que oferece esta base, mas sim a mistura de interpretações que chega ao começo do Medievo sob o nome de lógica aristotélica. Não dedicamos um lugar de destaque à influência de *Isagoge* de Porfírio em Boécio ou nos tópicos boecianos, ainda que não seja algo ignorado ao longo de nosso trabalho, devido ao papel de autoridade do qual Porfírio goza durante a Idade Média. Assim como Boécio, a influência porfiriana é comum entre os autores medievais. Por fim, utilizamos dois

tratados da *Opuscula Sacra* de Boécio para apontar como a argumentação boeciana pré-tópica já utiliza bases lógicas para tratar de assuntos, no caso, metafísicos, ontológicos e teológicos.

A fim de observar como a Lógica Medieval e, mais especificamente, a lógica de acordo com Boécio e os tópicos boecianos afetam a linguagem e argumentação filosófica medieval, consideramos importante definir o que se pode creditar a tradição lógica latina a partir de Boécio e o que se deve creditar a tradição lógica islâmica. Dessa forma, o Capítulo III apresenta um estudo não-extensivo da lógica medieval islâmica, considerando, em particular, as interpretações de Al-Farabi, Avicena e Averróis em relação aos tópicos. Argumentamos que a linguagem filosófica medieval está entrelaçada com sua linguagem lógica, pois, a lógica, é um dos pilares no qual os argumentos filosóficos medievais se apoiam. Essa linguagem pode ser derivada de duas tradições interpretativas claras, a saber, a latina cristã e a islâmica, sendo que ambas as tradições são escolas lógicas fundamentalmente aristotélicas. Nesse Capítulo, além da apresentação da leitura tópica islâmica, apontamos para as divergências e convergências entre a interpretação boeciana e a lógica de Avicena. Em particular, utilizamos Avicena como ponto de contraste devido a seu destaque entre os lógicos islâmicos e sua influência no mundo latino cristão a partir da entrada de comentários aristotélicos muçulmanos no Ocidente a partir do século XII.

No Capítulo IV, de modo a deixar ainda mais clara nossa tese central, utilizamos a filosofia de Tomás de Aquino como exemplo final para nossa análise da utilização de argumentos tópicos boecianos ao longo da Filosofia Medieval. Tendo estabelecido a conexão entre Aquino e Boécio já no capítulo anterior, aqui nos dedicamos especificamente ao uso tópico em Tomás de Aquino, argumentando que, apesar da evolução dessa teoria, de sua nomenclatura e de seu uso, ainda podemos encontrar argumentos apoiados especificamente nos tópicos boecianos. Especificamente, analisamos o “Tratado das Virtudes” de Aquino, apontando bases lógicas e, em particular, bases tópicas que dão força a argumentação metafísica e moral que Aquino defende nesse tratado. Escolhemos Tomás de Aquino e seu “Tratado das Virtudes” para nosso estudo devido ao fato de que Aquino não é um filósofo cujo renome advém de considerações e comentários lógicos e por ser esse tratado um tratado cujo interesse e objeto moral e metafísico é claro. A fim de estabelecer que a lógica e a Teoria dos Tópicos pode ser encontrada nas bases da argumentação filosófica

medieval, acreditamos ser preciso apontar tal ocorrência em um texto sem pretensões lógicas. Há, ainda, em Tomás de Aquino uma multiplicidade de influências, tanto latinas quanto islâmicas e que tornam sua leitura filosófica particularmente interessante. Por fim, concluímos nosso estudo retomando os pontos centrais da tese aqui apresentada.

## 2. Capítulo I: A Lógica Medieval: Boécio e os *Tópicos*

A Lógica Medieval tem seu papel reconhecido dentro das produções do período, mas ela é dificilmente descrita de modo a encontrar concordância entre os historiadores. É ainda bastante recente a leitura de que a Lógica Medieval, de fato, contribuiu para o desenvolvimento da lógica e que a Lógica Aristotélica não foi apenas repetida à exaustão até o desenvolvimento da Lógica Clássica. Assim, a relevância em qualquer mapeamento dentro da Lógica Medieval exige que se assumam, primeiro, uma postura a partir da história da lógica do que entendemos, em termos gerais, como tendo sido a Lógica Medieval e, segundo, uma postura clara quanto ao que acreditamos terem sido suas contribuições, quando delas falarmos. Aqui, consideramos como Lógica Medieval “(...) tudo o que no ocidente latino foi produzido sobre a teoria da inferência e o que ela supõe e implica entre a redação do tratado *De dialectica* de Alcuíno de York em 786 e a morte de Paulo de Venezia em 1429” (WYLLIE, 2013, p. 202). É importante notar que, nessa divisão, os escritos de Boécio seriam categorizados como escritos antigos. Dessa forma, reconhecemos a morte de Boécio, na primeira metade do século VI, como o começo de um período de estagnação para os desenvolvimentos lógicos medievais (cf WYLLIE, 2013) que perduraram até o renascimento lógico do século XII. É a partir dessa produção e da leitura que fazemos dela que, de modo geral, entendemos a Lógica Medieval como podendo ser dividida de acordo com os três grandes períodos com os quais nos alinhamos neste trabalho, a saber, a *Logica Vetustas*, a *Logica Nova* e a *Logica Modernorum*. No entanto, dado o papel de ligação da antiguidade-tardia e do começo do medievo que Boécio ocupa, consideramos seus escritos como escritos medievais, apesar dessa da divisão cronológica que oferecemos o classificar como um autor da antiguidade.

Há falta de consenso entre historiadores até mesmo para apontar o começo e término desses períodos<sup>5</sup>, o que faz com que algumas possibilidades sejam levantadas acerca do que deve ser compreendida como a lógica de cada período. De acordo com a análise de Wyllie (2019), a *Logica Vetustas* deve muito menos a Boécio do que outras interpretações, como a de Spade (1985), sugerem.

---

<sup>5</sup> Para uma leitura mais aprofundada acerca da dificuldade de mapear a Lógica Medieval, sugerimos WYLLIE, 2013.

(...) cumpre ressaltar que embora seja possível reconhecer e avaliar a complexidade e a sofisticação de vários resultados obtidos pelos lógicos durante a Idade Média, grande parte das informações disponíveis sobre a evolução da Lógica Medieval ainda é muito fragmentária (WYLLIE, 2019, p. 202).

Por exemplo, ainda que se possa defender que a Lógica Medieval se desenvolve até o século XII a partir das traduções e comentários de Boécio, há, na verdade, mais trabalho envolvido do que mera repetição de seus tratados e precisamos considerar os desenvolvimentos da chamada renascença carolíngia por volta do VIII como parte essencial da *Logica Vetus*. Entretanto, mesmo considerando que a Lógica Medieval tenha tido um primeiro grande renascimento durante o período Carolíngio como propõe Willye (2007), os tratados boecianos não deixam de ter sua influência.

Dessa forma, até mesmo a divisão mais tradicional da Lógica Medieval deve ser considerada cuidadosamente, pois um mapeamento de sua evolução ou da evolução de um ponto lógico específico através do medievo pode ser considerado fragmentário, na melhor das hipóteses. Ainda que a importância de Boécio diminua consideravelmente a partir do século XI e que esse acontecimento já pudesse ser previsto desde o século IX, seus tratados lógicos não caem em completo esquecimento. Na verdade, sua influência, ainda que diminuída, estende-se até o século XIV, quando seu comentário sobre as inferências tópicas é tomado como parte da discussão sobre validade e consequência. Inicialmente, no entanto, sabemos que os filósofos medievais conheciam o texto boeciano por três modos: 1. através de "(...) seções do texto original geralmente nas traduções de Boécio seguidos de (por vezes, extensivo) comentário"<sup>6</sup> (CASEY, 2012, p. 204, tradução nossa); 2. "(...) como anotações em textos de Aristóteles e Porfírio; e [3] como as bases para exposições e outros comentários sobre lógica (os quais, como resultado, não levavam o nome de Boécio)"<sup>7</sup> (CASEY, 2012, p. 204, tradução nossa). Casos em que o crédito ao autor acabava por ser perdido eram bastante comuns e, pelo menos até o século XII, havia a prática de utilizar trechos de tratados de Boécio sem, no entanto, apontar que tal coisa estava sendo feita. Isso se dava de modo que: "(...) leitores do texto original de Aristóteles e de Porfírio retiravam seções inteiras dos comentários de Boécio e as

---

<sup>6</sup>CASEY, 2012, p. 204. Tradução livre de: (...) sections of original text usually in Boethius's translation followed by (sometimes extensive) commentary.

<sup>7</sup> *Idem*. Tradução livre de: (...) as glosses on the texts of Aristotle and Porphyry; and as the bases for expositions and other commentaries on logic (which as a result did not bear Boethius's name).

inscreviam nas margens e entre as linhas dos textos de Aristóteles e de Porfírio”<sup>8</sup> (CASEY, 2012, p. 204, tradução nossa). Mesmo após essa prática se tornar menos comum durante o desenvolvimento da Lógica Medieval, Casey aponta que a estrutura introdutória<sup>9</sup> dos comentários do século XII ainda segue o modelo boeciano, remetendo à autoridade filosófica de Boécio.

Mesmo que se possa dizer que a *Logica Vetus* tem início, na verdade, após o período de declínio da lógica entre a morte de Boécio e o Renascimento Carolíngio, ainda há que se reconhecer Boécio como uma autoridade desse período. Muito do desenvolvimento da *Logica Vetus* se dá tendo como ponto de partida *As Categorias* e o *Da Interpretação*, o que explica a ênfase na abordagem lógica de questões linguísticas e metafísicas. Cabe apontar que a lógica desenvolvida na Idade Média aparece em seu momento de maior destaque, a partir do renascimento do século XII, tanto como uma ferramenta para argumentação teológica e filosófica quanto como disciplina do *Trivium*, sob o nome de dialética.

Faz-se lhe apelo para justificar os dogmas e ainda mais para refutar as heresias: “É incontestável, nota Em. Bréhier, que a grande questão intelectual do tempo é a renovação do ensino da teologia pelo emprego da dialética; é a volta desse problema que têm lugar todas as discussões e todos os conflitos”. (BRÉHIER *apud* BLANCHÉ; BLANCHÉ, 2001, p. 136).

Conforme Blanché (2001) aponta, no *Trivium*, a lógica (dialética) é considerada como espécie chamada de *Scientia sermocinalis* e firmemente considerada juntamente com a gramática e retórica, mas, de modo geral, seu uso na Filosofia Medieval ocorre enquanto considerada *scientia rationalis*. Seu uso, em particular na *Logica Vetus* e *Logica Nova*, parece mais afastado das demais espécies da linguagem, diferenciando entre a linguagem lógica e a linguagem gramatical de modo mais resolutivo do que o que encontramos ao final do Medievo. Essa divisão é o que parece facilitar a abordagem dos lógicos medievais do século XIV de ver a lógica não como uma ciência ou uma disciplina e, sim, como um conjunto de ferramentas argumentativas. Há, assim, uma divisão mais clara do que entendemos como *Logica Modernorum* e como essa se diferencia da *Logica Vetus* e *Nova*. A visão do que é a lógica traz consigo a releitura da argumentação tópica, mantendo a *Logica Modernorum* conectada com os períodos lógicos anteriores. Ainda que o modo de se utilizar a lógica seja

---

<sup>8</sup> *Ibidem*. Tradução livre de: (...) readers of the original texts of Aristotle and Porphyry lifted sections wholesale from Boethius's commentaries and inscribed them in the margins and in between the lines of their texts of Aristotle or Porphyry.

<sup>9</sup> A estrutura em questão apresenta intenção, utilidade, ordem, autenticidade, título e natureza do trabalho, conforme CASEY, 2012.

consideravelmente diferente daquele que encontramos na *Logica Vetus* e, até mesmo, na *Logica Nova*, é a partir dos comentários de Boécio sobre os *Tópicos* que parte do debate acerca do que é validade e consequência lógica se desenvolve no último período da Lógica Medieval.

Um importante aspecto da Lógica desenvolvida durante a Idade Média e que, em parte, a diferencia de outros períodos de desenvolvimento lógico, é que os filósofos medievais trabalham, de modo geral, com o que Blanché (2001) chama de metalinguagem. Essa metalinguagem trata-se da linguagem lógica restrita à sua análise em latim de modo que a estrutura do próprio latim interfere com a exposição lógica<sup>10</sup>. Há uma preferência entre os pensadores medievais por descrever regras lógicas em seu uso. Isso se dá, em parte, pelo relacionamento dos medievais com o próprio latim. “Parece de facto nunca ter vindo ao espírito dos doutores medievais que se pudesse pensar cientificamente numa outra língua que não o latim, pelo menos numa língua cuja estrutura lógica fosse nitidamente diferente da do latim (...)” (BLANCHÉ, 2001, p. 140). A dependência da lógica em relação a metalinguagem utilizada pelos filósofos há que ser considerada, pois é dela que surge a necessidade para a utilização de um vocabulário próprio para o desenvolvimento da Lógica Medieval latina. A distinção da Lógica como linguagem artificial é posterior ao medievo e o que pode ser mal-entendido como um discurso confuso para tratar de temas formais é, na verdade, um dos traços que distinguem o método medieval de desenvolver lógica. Um exemplo disso é a utilização da nomenclatura aviceniana das intenções para tratar de sentenças.

Por intenções (*intentiones*) em Avicena, entendemos a distinção entre existência e essência que encontramos sob crítica na filosofia tomista. “Para Avicena, há distinção realmente, porque se pode pensar a essência independentemente do que a representamos como existente em um indivíduo” (DA SILVA, 2018, p.12), mas, mais do que isso, porque se pode falar dessas coisas de modos logicamente distintos. Trata-se de uma hierarquia segundo a qual tudo que existe, existe ao menos em pensamento, de modo que falar de intenções implica falar de existência. A diferenciação entre existência e essência de Avicena parece ser o erro inicial que Tomás de Aquino considera como tendo a possibilidade de se tornar grande ao final da argumentação (cf. AQUINO, 2016). Isso parece mais claro ainda no Capítulo I de

---

<sup>10</sup> Esse é o caso, por exemplo, do uso de sentenças indefinidas em Boécio, pois, na tradução para o latim em *De topicis differentiis* a estrutura das sentenças indefinidas aristotélicas é alterada.

O *Ser e a Essência*, onde Tomás de Aquino aponta: “O nome, portanto, de essência não se toma do ser, considerado na segunda maneira, pois algumas afirmações desse ser não têm essência, como se evidencia nas privações” (AQUINO, 2016, *Capítulo I*, § 3, p. 20)<sup>11</sup>.

Tomás de Aquino considera a existência ou o ser e a essência de dois modos, seguindo Aristóteles: 1. De acordo com as Categorias, ou seja, como predicado e predicável e 2. De acordo com sua expressão em sentenças categóricas afirmativas e negativas, ou seja, sentenças logicamente relevantes. Isso ocorre porque “(...) se deve dizer o que se entende pelos termos de essência e de ser, a relação que têm com as noções lógicas, a saber, o gênero, a espécie, a diferença específica<sup>12</sup> (...)” (AQUINO, 2016, *Capítulo I*, § 1, p. 17)<sup>13</sup>. Essas noções lógicas mencionadas por Tomás de Aquino são, na verdade, três dos seis predicáveis encontrados em Porfírio e Boécio<sup>14</sup>. Podemos apontar que não se trata da lista de predicáveis aristotélicos, pois espécie e diferença específica são adicionados apenas na lista de predicáveis que Porfírio oferece em *Isagoge*. Assim, dos quatro predicáveis aristotélicos<sup>15</sup>, encontramos apenas um, enquanto, dos cinco predicáveis porfirianos<sup>16</sup> ou da lista de seis elementos boeciana<sup>17</sup>, encontramos três.

Todos os três predicáveis mencionados tratam da essência do sujeito, sendo esse, seu único aspecto em comum que os diferencia dos demais predicáveis. Parece razoável retomar, aqui, o que De Libera (1998) chama de a primeira das três etapas

---

<sup>11</sup> Tradução de: “Nomem igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto.”

<sup>12</sup> Seguindo a tradução de Pe. Lorenzoni, usaremos a tradução “diferença específica” como correspondente ao predicável “*differentia*”. No entanto, não traduziremos o conceito tópico de *Differentia* utilizado na argumentação tópica boeciana pela mesma expressão por entendermos que não se trata do mesmo conceito e desejarmos ressaltar esse ponto.

<sup>13</sup> Tradução de: “(...) dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur (...) et quomodo se habeas ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam.”

<sup>14</sup> Tomando por base Averróis e seu breve comentário aos *Tópicos*, pode-se apontar que essa adaptação da lista de predicáveis não é encontrada entre os filósofos árabes, de modo que podemos vincular essa característica às traduções latinas, sobretudo, a tradução de Boécio. Ver AVERROES. *Short Commentary on Aristotle's 'Topics'*. In: BUTTERWORTH (trad.) **Averroes's Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"**. 1977. p. 43 – 56.

<sup>15</sup> Os quatro predicáveis aristotélicos são gênero, definição, propriedade e acidente. Ver ARISTÓTELES, **Tópicos** 101b37ff, conforme mencionado por Slomkowski, 1997.

<sup>16</sup> Os cinco predicáveis porfirianos são gênero espécie, diferença específica, propriedade e acidente. Ver PORFÍRIO, **Isagoge**, 1998, 1.

<sup>17</sup> Os seis predicáveis boecianos são diferença específica, propriedade, acidente, gênero, espécie e definição. Ver STUMP, E. *Differentia*. In: **Boethius's De topicis differentiis**. 1978 acerca do uso de predicáveis encontrado em *De topicis differentiis*.

do comentário de Porfírio em *Isagoge*, em que “(...) (1) ele [Porfírio] começa por determinar o sentido exato no qual os termos ‘gênero’, ‘espécie’ e ‘diferença específica’ devem ser tomados aqui (...)” (DE LIBERA, 1998, p. XVIII, tradução nossa)

<sup>18</sup>. Conforme o comentário de Busse (1887) a que se refere De Libera (1998) em sua introdução temos as seguintes definições:

Em relação ao ponto (1), ele [Porfírio] dá três definições:

df Gênero: “Gênero significa aquilo que é predicável de vários diferentes por espécie, em relação à pergunta: ‘O que é isso?’” (Busse, p. 82, 6-7).

df Espécies: << Espécies significa aquilo que é predicável por vários diferentes em número, em relação à pergunta: ‘O que é isso?’ >> (Busse, p. 82, 10-11).

df Diferença específica: “Uma diferença específica é aquela que é predicada de muitos diferentes em espécie, em relação à pergunta: ‘Como é a coisa?’” (Busse, p. 82, 19-20). (DE LIBERA, 1998, p. XVIII, tradução nossa) <sup>19</sup>

Essas definições se mantêm na tradução de Boécio. Ainda que Boécio seja lembrado principalmente como um tradutor da obra aristotélica, é através, também, de sua tradução que *Isagoge* se espalha pelo mundo latino<sup>20</sup>.

A metalinguagem dos filósofos latinos é um latim influenciado pelas traduções boeciana, mas, cabe ressaltar que, já em Aristóteles, a distinção de lógica e gramática é bastante tênue<sup>21</sup>. No entanto, Boécio não apenas mantém essa distinção pouco precisa como a torna mais difícil de ser feita com seu comentário ao *Da Interpretação*. “É até possível dizer que Boécio se apoia mais na distinção nome-verbo do que Aristóteles o faz ao introduzi-la no reino de uma linguagem mental.” (SUTO, 2012, p.117, tradução nossa)<sup>22</sup> Ainda que Boécio utilize distinções feitas por gramáticos da Antiguidade Tardia assim como de outras escolas como os Estoicos, há ainda pequenas equivalências e adaptações que foram feitas nas traduções e comentários e, mais tarde, incorporadas ao vocabulário filosófico latino. Um exemplo disso é o

---

<sup>18</sup> DE LIBERA. Introduction. In: *Isagoge*. 1998, p. XVIII. Tradução livre de: (...) (1)

il commence par déterminer le sens exact dans lequel les terms 'genre, 'espèce' et 'différence' doivent être pris ici (...)

<sup>19</sup> *Idem*. Tradução livre de: Concernant le point (1), il donne trois définitions:

df Genre: << Genre signifie ce qui est prédicable de plusieurs différant par l'espèce, relativement à la question: 'Qu'est-ce que c'est? '>> (Busse, p. 82, 6-7).

df Espèce: << Espèce signifie ce qui est prédicable de plusieurs différant par le nombre, relativement à la question: 'Que'est-ce que c'est? '>> (Busse, p. 82, 10-11).

df Différence: << Une différence est ce qui est prédiqué de plusieurs différant par l'espèce, relativement à la question: 'Comment est la chose? '>> (Busse, p. 82, 19-20).

<sup>20</sup> Trataremos em maiores detalhes sobre a relação de influências em Tomás de Aquino a partir do Capítulo III.

<sup>21</sup> Ver ACKRILL, John, 1963.

<sup>22</sup> SUTO, 2012, p.117. Tradução livre de: It is even possible to say that Boethius relies more on the noun-verb distinction than Aristotle does in introducing it into the realm of a mental language

modo como Boécio utiliza ‘palavras faladas’ (*vozes*) como significando o mesmo que ‘nomes e verbos falados’, conforme aponta SUTO (2012).

Uma das características que diferencia a metalinguagem medieval e a lógica aristotélica é, por exemplo, o fato de que o latim não possui artigos. Isso explica a utilização de sentenças indefinidas por Boécio. Com a tradução de sentenças indefinidas para o latim, “Um homem é justo” e “Um homem não é justo” formam um par de contradições, sendo logicamente relevante. Esse não é o caso do que encontramos no *Da Interpretação* onde a negação poderia ser aplicada ao sujeito e não ao predicado, uma vez que sentenças indefinidas parecem ser tomadas de modo convertível. “Essas proposições diferem das outras pelo fato de não serem consideradas universalmente” (ARISTOTÉLES, *Tópicos*, X, 20a, 15-16.) e esse, é, na verdade, o problema. As sentenças logicamente relevantes são sentenças que expressam algo universalmente ou particularmente acerca de um sujeito. “Afirmar ou negar o uno a partir do múltiplo, ou o múltiplo a partir do uno, não é afirmação uma nem negação una (...)” (ARISTOTÉLES, *Tópicos*, XI, 20b, 14-15), de modo que isso afeta os predicáveis de gênero, definição e diferença específica, conforme podemos encontrar nos *Tópicos* e nos *Analíticos Posteriores*. É no tratamento dos *Tópicos* que percebemos como a tradução de Boécio confere relevância lógica para as sentenças indefinidas que é diferente daquela que encontramos em Aristóteles. Não há uma preocupação particular com esse tipo de sentença, mas Boécio as utiliza para dar maior peso para a Proposição Máxima<sup>23</sup> que acompanha um argumento tópico que, de outra forma, poderia ser reduzido a um silogismo categórico.

É Boécio que delimita a divisão entre a função do gramático e do filósofo, ressaltando que das oito divisões gramaticais, apenas nome e verbo interessam ao filósofo. Dessa forma, Boécio apoia-se consideravelmente na relação nome-verbo para suas traduções e comentários<sup>24</sup>, estabelecendo uma relação de apoio nesses termos mais forte do que aquela encontrada em Aristóteles e que já era bastante forte. Além disso, diversos termos gregos não possuíam um equivalente latino, de modo

---

<sup>23</sup> Por Proposição Máxima entendemos uma verdade auto evidente, ou seja, um tipo de proposição que produz crença por si mesma e através da qual outras podem ser demonstradas. A utilização da Proposição Máxima em Boécio difere daquela de Aristóteles no sentido de que, para Boécio, a Proposição Máxima deve indicar o *locus* do argumento ou sua *Differentia*, acompanhando esta, enquanto para Aristóteles ela deve estar no início do problema dialético, conforme explicaremos no próximo ponto.

<sup>24</sup> Para um comentário detalhado sobre a posição de Boécio em relação a gramática, ver SUTO, Taki. Part II: Boethius on Logic and Grammar. In: **Boethius on Mind Grammar and Logic**. 2012.

que as traduções boecianas, por vezes, oferecem adaptações ou equivalências conforme o entendimento de Boécio sobre o texto. De acordo com o que Ebbesen (1990) aponta, não é segredo que, por vezes, Boécio escolheu modificar sua fonte e que parte de suas traduções apontam para escolhas interpretativas específicas<sup>25</sup>.

Retomando nossas considerações acerca da divisão periódica da Lógica Medieval e tendo em mente o status de autoridade conferido a Boécio, de modo geral, devido a suas traduções e comentários, parece-nos que um mapeamento da influência boeciana na Filosofia Medieval pode ser feito através de um mapeamento da evolução da Teoria dos Tópicos. A releitura da argumentação tópica aristotélica que encontramos em Boécio é, ainda, a interpretação utilizada na *Logica Modernorum*. Sabemos disso porque a referência da argumentação tópica no Medievo Tardio é o *De topicis differentiis* de Boécio<sup>26</sup>. A fim de facilitar a pesquisa realizada neste trabalho, utilizamos a interpretação boeciana apresentada nos tratados acerca dos tópicos como ponto de referência para a evolução de sua influência. Cabe ressaltar que, ao falar da incorporação, crítica ou comentário da leitura boeciana dos tópicos por outros filósofos, estamos considerando, também, por exemplo, o uso específico de predicáveis que Boécio utiliza nesse tipo de argumentação, sua ideia de *Differentia*, sua proposta de argumentação retórica entre outras questões lógicas.

## 2.2 Argumentos Tópicos

Aristóteles trata de argumentos tópicos principalmente<sup>27</sup> ao longo do tratado dos *Tópicos*. No entanto, o que ele propõe como forma de argumentação tópica não é exatamente o que chega à *Logica Modernorum* na forma do comentário boeciano *De topicis differentiis*. Sendo assim, busco, aqui, primeiro apresentar as linhas gerais da Teoria dos Tópicos conforme Aristóteles. Faço isso para que fique claro quais são os principais pontos em que a interpretação de Boécio diverge da proposta original.

---

<sup>25</sup> Para mais detalhes sobre o assunto, ver EBBESEN, S, 1990.

<sup>26</sup> Conforme apontado por Bird, 1962.

<sup>27</sup> Para um estudo exaustivo acerca do tratamento dos tópicos em Aristóteles, em particular sobre as obras em que podemos encontrar algo sobre a Teoria dos Tópicos aristotélica, ver SLOMKOWSKI, P., 1997, Capítulo II e V.

Aristóteles propõe a argumentação tópica como um meio de descoberta de argumentos a partir de um problema dialético. Um problema, nesse caso, é definido como uma questão que surge da falta de consenso entre muitos ou entre sábios. Um problema dialético é, também, algo que contribui para a escolha ou rejeição de alguma coisa, ou, nas palavras de Aristóteles, “um problema dialético é uma tomada de posição que leva a decidir entre escolha e rejeição, ou entre verdade e conhecimento (...)” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 11, 104b, 1-2). Diferentemente de uma proposição dialética que é uma proposição posta sob consideração sobre um assunto admitido por todos, de modo que toda proposição dialética é aquela que considera e se harmoniza com as artes e os especialistas (cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 10), um problema dialético “(...) trata-se de questões acerca da qual as pessoas, ou não têm opinião definitiva, ou a maioria pensa de maneira oposta aos conhecedores ou estes de maneira oposta à maioria (...)” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 11, 104b, 3-6). Assim como o restante da silogística, a argumentação tópica, através de problemas dialéticos, busca algum conhecimento novo sobre um assunto posto em consideração.

Esse meio de descoberta leva a uma disputa dialética. Uma disputa dialética é aquela na qual cada participante defende um lado do problema, sendo um dos participantes o interrogador e o outro o respondente.

O que o interrogador sustenta como verdade é chamada de uma proposição dialética (*πρότασις*); e já que uma proposição dialética é a tese do proponente, isso está geralmente na forma de uma questão como, por exemplo, “Um animal bípede pedestre é a definição de homem, não é?”. Para cada problema dialético, portanto, há uma proposição (interrogativa) dialética que espera uma resposta de sim ou não.<sup>28</sup> (STUMP, 1989, p. 12-13, tradução nossa)

A estrutura da argumentação tópica, portanto, desconsidera, inicialmente, a possibilidade de valor de verdade, pois, ao colocar a proposição na forma de uma questão, ela deixa de ser passível de valor de verdade. É apenas quando a proposição é afirmada ou negada, na resposta do proponente ou do respondente, que a proposição volta a ser considerada em termos de valoração. Esse pequeno passo na argumentação dialética já a distingue da argumentação silogística demonstrativa em que todas as sentenças envolvidas na argumentação devem ser passíveis de valor de verdade.

---

<sup>28</sup> STUMP, 1989, p. 12-13. Tradução livre de: What the questioner upholds as true is called a dialectical proposition (*πρότασις*); and since a dialectical proposition is the questioner’s thesis, it is generally in the form of a question, such as “Pedestrian biped animal is the definition of man, isn’t it?” For each dialectical problem, then, there is a dialectical (interrogative) proposition that expects either a yes or a no answer.

Numa disputa dialética deve-se utilizar alguns instrumentos específicos, conforme expostos no texto aristotélico:

(...) o primeiro consiste em formular proposições, o segundo em ser capaz de distinguir quantas as acepções possíveis dos termos que empregamos, o terceiro em descobrir diferenças *entre eles*, o quarto em detectar as *respectivas* semelhanças. (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 13, 105a, 31-36, grifo do tradutor)

As proposições dialéticas, quando formuladas de modo adequado, oferecem ou o segundo, ou o terceiro ou o quarto elemento daqueles listados por Aristóteles. Podemos ter uma proposição dialética de cunho normativo como, por exemplo, que devemos buscar a virtude, ou uma proposição comparativa apontando as semelhanças ou as diferenças entre duas ou mais coisas. Uma vez que se coloque uma dessas proposições em dúvida, se inicia o debate dialético, sendo que a questão levantada não precisa estar de acordo com muitos ou com os sábios e especialistas nas artes. É possível propor como início de uma disputa dialética a questão “devemos optar pelo bem moral?” mesmo se a resposta para a questão for considerada amplamente conhecida. São propostas de teses dialéticas justamente coisas conhecidas e verificadas como princípios. Isso pode ser entendido como uma consequência do fato de que um argumento tópico parte, sempre, de uma verdade auto evidente posta sob consideração para fins de demonstração.

Conforme Aristóteles aponta, “[d]e forma geral podemos considerar que existem três classes de proposições e de problemas: umas proposições são *de natureza ética*, outras *de natureza física*, outras *de natureza lógica*.” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 14, 105b, 30-33). No entanto, definir quais proposições dialéticas pertencem a cada tipo de problema é uma tarefa com a qual o filósofo não se ocupa no tratado dos *Tópicos*, relegando essa definição a uma abordagem intuitiva baseada nos exemplos oferecidos na obra. Aristóteles também não define claramente o que é um tópico (*topos*), mas da mesma maneira como mais tarde Cícero entende o conceito como *locus*, um tópico parece tratar do lugar do argumento (cf. BONEVAC, 2014), ou seja, de seu assunto. Nisso, encontramos dois elementos essenciais da Teoria dos Tópicos: a proposição auto evidente posta sob consideração e a Proposição Máxima ou *diferença específica* que indica o termo médio do argumento.

Dado que um argumento tópico parte de algo auto evidente, considerando que “[s]ão verdadeiras e primordiais aquelas proposições que merecem crédito, não por recurso a outras proposições, mas sim por si mesmas (...)” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 1, 100b, 1-3), o proponente já considera um valor de verdade como estabelecido

para a conclusão de seu argumento. Ou a proposição é aceita como verdadeira, ou é aceita como falsa “em si e por si mesmo” (cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 1). É apenas a partir da proposição secundária que as proposições categóricas têm seu valor de verdade ainda em suspenso. Quanto a Proposição Máxima e diferença específica, não se sabe exatamente a interpretação pretendida por Aristóteles em relação a elas, sendo um ponto de debate na antiguidade tardia (cf. STUMP, 1989). De modo geral, o que se sabe sobre a argumentação tópica em Aristóteles é bastante vago e dependente de interpretações tardo-antigas e medievais. Seu tratado sobre o assunto não esclarece diversos pontos essenciais como, por exemplo, o que exatamente é um tópico. Algo como uma definição de tópico pode ser encontrado, no entanto, na *Retórica B 26, 1403a 18f*, conforme Slomkowski (1997, p. 43) aponta. No entanto, há divergências interpretativas se um tópico seria algo como o que Cícero chama de *locus* do argumento, um conjunto de regras de inferência (cf. Sainati, 1969), um princípio ou alguma outra coisa<sup>29</sup>.

Por tópico, aqui, entende-se um conceito utilizado na antiguidade e no medievo e que pode ser entendido como o *locus* do argumento ou aquilo que está em questão em um argumento. Um tópico trata daquilo que um problema dialético, no caso de Aristóteles, ou uma questão, no caso de Boécio, quer responder e que, em muitos casos, é, também, aquilo que se busca definir através da Proposição Máxima ou *Differentia* da inferência tópica. Aristóteles propõe como uso para os tópicos a própria discussão dialética, indicando para ela um formato específico com regras particulares a esse tipo de debate. Cabe apontar, no entanto, que como Aristóteles dedica “quase nenhuma atenção” a definição de tópico (cf. STUMP, 1989), não se pode recusar completamente a possibilidade de que ele tenha construído sua teoria dos tópicos a partir de um conceito já amplamente conhecido pelos gregos. Isso torna a abordagem dos comentadores do assunto mais acessíveis, pois a tentativa didática de ensinar o conceito através de seu uso torna a tarefa mais simples.

Por exemplo, em Boécio e a partir de seus comentários, o que encontramos é um tipo evolução da interpretação do debate dialético e sua leitura como uma espécie de inferência para ser utilizada na argumentação filosófica que, por sua vez, inclui a argumentação dialética, sendo que esta não precisa ocorrer necessariamente de acordo com os moldes propostos no texto aristotélico. Pode-se dizer que

---

<sup>29</sup> Ver SLOMKOWSKI, P., 1997, Capítulo II.

interpretação mais tradicional através dos comentários da antiguidade tardia é aquela em que um tópico é tido como um princípio ou, ainda, uma Proposição Máxima (*maxima propositio*). É essa a interpretação que encontramos, por exemplo, em Teofrasto e Cícero (cf. STUMP, 1989). Isso não significa que não houve interpretações divergentes que defenderam que os tópicos são tanto a estratégia argumentativa quanto o princípio, como é o caso de Alexandre de Afrodisia<sup>30</sup>.

O tratado dos *Tópicos* trata em detalhes de parte da teoria da predicação. Há a distinção entre problemas universais e particulares, sendo estes entendidos do mesmo modo que encontramos nos demais escritos do *Organon*. A forma de afirmar ou negar ambos os tipos de problemas é a mesma, independentemente do gênero dos termos utilizados. Aristóteles faz uso de grande parte desse escrito para expor o que são predicáveis e como eles funcionam, mesmo que esses termos, tomados em si mesmos, não sejam necessariamente problemas ou proposições dialéticas. O que ocorre é que “(...) é a partir deles [predicáveis] que são formados quer os problemas, quer as proposições” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 4, 101b, 10-41). Os predicáveis, de acordo com Aristóteles, são gênero, propriedade, definição e acidente e eles são derivados de cada hipótese (*prostasis*) e problema. “Toda a proposição e todo o problema apontam para uma propriedade, para um gênero, ou para um acidente; quanto à diferença específica, dado que diz respeito ao gênero, deve ser estudada juntamente com este” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 4, 101b, 17-25). Aristóteles dedica um espaço considerável no tratado dos *Tópicos* para cada um dos predicáveis, sendo, por exemplo, o Livro IV dedicado a tratar de gênero e suas relações com os demais predicáveis. Assim, entende-se que: 1. “‘Gênero’ é uma predicação feita quanto à categoria da essência a propósito de um grande número de coisas que diferem entre si pela respectiva espécie” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 5, 102a, 31-33); 2. “‘Definição’ é um enunciado que explicita o que cada coisa é (...)” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 5, 101b, 38) ou, como Slomkowski traduz “Definição (ὄρος) é uma sentença (λόγος;) que indica (σημαίνων) a essência da coisa (τό τί ἦν εἶναι)”<sup>31</sup> (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 5, 101b, 38 *apud* SLOMKOWSKI, 1997, p. 69); 3. “‘Propriedade’ é um predicável que

---

<sup>30</sup> Stump (1978) e Slomkowski (1997) aponta para o fato de Alexandre primeiro oferece a explicação aristotélica para, em seguida, divergir dele e alinhar-se com uma mistura das correntes Peripatética e Estoica.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 5, 101b, 38 *apud* SLOMKOWSKI, P., 1997, p. 69. Tradução livre de: Definition (opog) is a phrase (Adyoi;) indicating (crqpaivoov) the thing's very essence (to ri qv etvai).

não explicita a essência de uma coisa, mas que lhe pertence em exclusivo e pode ser predicado convertivelmente<sup>32</sup> acerca da coisa” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 5, 102a, 18-20). Por fim, conforme indicado por Slomkowski, há a definição de acidente que é dada duas vezes: 4. “Acidente’ é um predicável distinto dos precedentes, isto é, não é uma definição, nem uma propriedade, nem um gênero, conquanto possa pertencer à coisa” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 5, 102b, 5-7), mas, também, pode-se dizer que acidente é, de acordo com a segunda definição, “(...) um predicável que pode aplicar-se ou não a uma e à mesma coisa, qualquer que ela seja” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 5, 102b, 8-9).

A discussão dialética deve ser orientada pelo que se sabe ser mais correto, o que é o mesmo que a orientar de acordo com sua utilidade, uma vez que a argumentação busca estabelecer algum tipo de conhecimento. Dessa forma, a discussão dialética apoia-se nos predicáveis para encontrar o termo médio ou o que é correto para tratar da questão posta sob consideração. No entanto, uma vez que estamos falando de predicação, Aristóteles aponta que é preferível tratar da essência de algo sem que isso já esteja incluído no gênero dessa coisa (cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, III, 1). Assim, seria mais adequado tratar da definição do sujeito ou, ainda, conforme as interpretações a partir de Porfírio, de sua diferença específica, pois esses predicáveis tratam da essência da coisa, são comuns e tratam daquilo que a coisa é. Enquanto gênero é maior que o sujeito, definição é igual a este, de modo que definição não pode ser dito de nenhum outro sujeito<sup>33</sup>. Aristóteles esclarece como os predicáveis são aplicados e o que é preferível através de diversos exemplos que, posteriormente, serão listados como tópicos nos comentários boecianos. Por exemplo, os livros III a V são, de modo geral, focados na elucidação de tipos de argumentos através da utilização de predicáveis.

Aristóteles, às vezes, trata gênero, propriedade, definição e acidente como inclusivas de todas as possibilidades de predicação (por exemplo *Tópicos* I). Comentaristas tardios listaram essas quatro e a diferença específica como os cinco predicáveis e, como tal, eles são de grande importância para a antiguidade tardia e para a Filosofia Medieval (por exemplo, Porfírio). (SMITH, 2020, sem página, tradução nossa)<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Por predicável convertível entende-se aquele predicável que pode ser o termo sujeito ou o termo predicado de algo.

<sup>33</sup> Para uma breve introdução aos predicáveis e suas diferenças dentro das interpretações da Teoria dos Tópicos ver STUMP, E. *Differentia*. In: **Boethius's De topicis differentiis**. 1978 acerca do uso de predicáveis encontrado em *De topicis differentiis*.

<sup>34</sup> SMITH, Robin. 2020, sem página. Tradução livre de: Aristotle sometimes treats genus, peculiar property, definition, and accident as including all possible predications (e.g. Topics I). Later

A estrutura da discussão dialética ligada à descoberta dos tópicos com a qual Aristóteles se preocupa parece ser deixada um pouco de lado nos comentários posteriores sobre o assunto, mas isso não ocorre com os predicáveis, seu uso e sua importância na descoberta dos tópicos. Ainda que o foco se mantenha nos tópicos dialéticos na maior parte dos comentários relevantes como, por exemplo, em Boécio, a preocupação está na descoberta do tópico através da Proposição Máxima e da *Differentia*. É através da descoberta do termo médio a partir do tópico que o argumento tópico pode ser utilizado na argumentação dialética e filosófica.

No entanto, sobrevive na interpretação boeciana do original aristotélico, por exemplo, ainda, algo como uma divisão entre tópicos dialéticos e retóricos. Uma vez que grande parte dos *Tópicos* trata de problemas, proposições e disputas dialéticas, mas que a definição oferecida dos tópicos é encontrada principalmente na *Retórica*, há, em Boécio, a leitura de que os tópicos enquanto considerados como algo que trata de entimemas<sup>35</sup>, conforme a definição retórica, são tópicos que tratam de retórica, ou ainda, argumentos tópicos retóricos. Tanto nos textos aristotélicos quanto nos subsequentes comentários acerca dos tópicos é preciso apontar que a noção de tópico deve ser diferenciada no que cabe à dialética e à retórica. Ainda que Aristóteles trate do assunto na *Retórica* e que tanto tópicos dialéticos quanto retóricos sejam possíveis, Boécio considera sua proposta no IV de *De topicis differentiis* acerca dos tópicos retóricos como algo original. Assim, quando falamos de inferências tópicas, a menos que a distinção seja apontada no texto, estamos tratando de tópicos dialéticos. Essa distinção faz-se pertinente devido ao uso de, por exemplo, entimemas para distinguir a estrutura particular de argumentos tópicos retóricos tanto em Aristóteles quanto em Boécio.

Percebemos que, no comentário boeciano, o papel dos tópicos se afasta um pouco do uso proposto por Aristóteles. Por exemplo, enquanto a argumentação tópica dialética aristotélica propõe uma busca predicativa que leve a uma demonstração

---

commentators listed these four and the differentia as the five predicables, and as such they were of great importance to late ancient and to medieval philosophy (e.g., Porphyry).

<sup>35</sup> Por entimemas entende-se algo que está para a retórica como o silogismo está para a dialética. De modo geral, tratam-se de silogismos incompletos, mas Aristóteles também define entimema como "(...) 'demonstração retórica' (ἀπόδειξις ῥητορική), 'um tipo de silogismo' (συλλογισμός τις) e 'os seres materiais de probabilidade e símbolo' (ἐξ εἰκότων καὶ σημείων)". SLOMKOWSKI, P., 1997, p. 43. Tradução livre de: "(...) 'rhetorical demonstration' (ἀπόδειξις ῥητορική), 'a kind of syllogism' (συλλογισμός τις), 'the materials being probability and signs' (ἐξ εἰκότων καὶ σημείων)."" No entanto, cabe apontar, que o uso de entimemas segundo essa concepção é posterior a Aristóteles.

silogística, Boécio propõe que um tópico busca causar crença, de modo que a demonstração enquanto silogismo categórico não tem a mesma importância. A plausibilidade da inferência é o aspecto valorativo que Boécio utiliza para considerar argumentos tópicos. Até mesmo quanto aos predicáveis, encontra-se diferenças substanciais na interpretação boeciana. Somado a isso, Boécio entende que o método que deve ser utilizado para interpretar os tópicos é através de suas *Differentiae*<sup>36</sup>, o que não é o método aristotélico nem tampouco o método tradicional que era utilizado até seu comentário (cf. STUMP, 1989).

O que podemos dizer dos tópicos aristotélicos é que eles tratam de predicação e encontramos considerável ênfase no uso de predicáveis em sua estrutura. Os predicáveis aristotélicos não são os mesmo que os predicáveis da interpretação de Porfírio ou da interpretação de Boécio, fazendo com que a teoria dos tópicos esteja sujeita a, pelo menos, três conjuntos de predicáveis para seu uso de acordo com a interpretação a que nos referimos. De modo geral, a argumentação proposta nos tópicos trata do que se pode predicar de algo, apoiando-se na teoria da predicação aristotélica e preocupando-se principalmente com os predicáveis de gênero, definição e acidente. Há, ainda, uma grande preocupação com, por exemplo, o predicável de acidentes, mas mesmo que certo foco seja dado a ele, gênero, definição e espécie recebem maior destaque, sendo, inclusive, o tema do primeiro tópico utilizado por Aristóteles no primeiro livro dos *Tópicos* em que um tópico específico é mencionado<sup>37</sup>. O que Aristóteles faz ao listar os tópicos, como podemos notar ao analisar seu texto já no primeiro exemplo, é oferecer tanto uma estratégia para argumentação dialética quanto uma regra ou princípio no qual essa estratégia está apoiada. Todavia,

Não está claro, neste caso, se Aristóteles pensa que tanto a estratégia quanto o princípio são o Tópico ou se apenas um ou outro e há mais razões para incertezas. Aristóteles oferece muitos Tópicos que são apenas linhas de

---

<sup>36</sup> Boécio não define exatamente o que ele entende por *Differentia*, mas sabemos que *Differentia*, ainda que similar, não é o mesmo que diferença específica. A diferença específica é um predicável que trata da característica do sujeito, é parte de sua essência, é comum a muitos e é maior que o sujeito. A diferença específica aproxima-se do predicável de gênero enquanto a *Differentia* aproxima-se da Proposição Máxima. É através das *Differentiae* que se pode encontrar o termo médio do argumento, de modo que, na leitura boeciana, as *Differentiae* são algo como o tópico ou o *locus* do argumento.

<sup>37</sup> Aristóteles oferece o exemplo ao diferenciar proposição e problema dialético: “Assim, por exemplo, quando se diz: “Acaso ‘animal terrestre bípede’ é a definição de ‘homem’?», ou então: «Acaso ‘animal’ é o gênero (a que pertence) o homem?», estamos perante proposições. Mas se dissermos: ‘animal terrestre bípede’ é a definição de ‘homem’, ou não?», já estamos perante um problema.” ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 4, 29.

argumento e muitos outros que são apenas princípios.<sup>38</sup> (STUMP, 1989, p. 19, tradução nossa)

A descrição de Boécio acerca da função de argumentos tópicos como respostas às questões que buscam causar crença ressalta a divisão aristotélica entre argumentos dialéticos e argumentos apodícticos, ou seja, argumentos cujas premissas são baseadas em fatos prováveis e argumentos baseados em premissas universais e necessárias. Essa passa a ser uma diferença essencial no tratamento dos tópicos durante o medievo, pois, mesmo em uma formalização silogística categórica, seu propósito de inspirar crença e sua classificação como verdadeiro, falso ou plausível, ainda que remetam a uma clara herança aristotélica, apontam para uma evolução no tratamento do tema. No entanto, o que marca a interpretação de Boécio como realmente diferente em se tratando de interpretações dos *Tópicos* de Aristóteles é o fato de que, apesar de reconhecer os tópicos como princípios, Boécio propõe que eles sejam algo que chama de *Differentiae* da Proposição Máxima. É nesse aspecto que se pode notar a diferença na utilização dos predicáveis em relação aos tópicos, pois, enquanto Aristóteles utiliza quatro predicáveis (gênero, definição, propriedade e acidente) e Porfírio utiliza cinco predicáveis (gênero, espécie, *diferença específica*, propriedade e acidente), Boécio utiliza uma mistura de ambos, resultando em seis predicáveis. Isso não significa que o uso de predicáveis em Aristóteles é de alguma forma deficiente. Entretanto, Boécio vai além de Porfírio quanto aos predicáveis e afirma que os predicáveis aristotélicos dizem respeito apenas às questões dialéticas simples. Para questões complexas, o predicável que guia a argumentação é a diferença específica.

Aristóteles considera que toda proposição dialética trata de um predicável e, ao apresentar suas estratégias e princípios para o debate formal dialético, ele apresenta formas de argumentar a partir desses predicáveis. A diferença entre a abordagem aristotélica e os comentários de Porfírio e Boécio está nas relações entre os predicáveis e, conseqüentemente, nas relações entre os tópicos. Isso se dá porque os predicáveis se relacionam, em primeiro lugar, com a categoria de substância, pois tratam daquilo que se pode predicar de algo e de como a predicação pode ocorrer. Mais especificamente, um predicável estabelece se aquilo que se está predicando é

---

<sup>38</sup> STUMP, 1989, p. 19. Tradução livre de: It is not clear in this case whether Aristotle thinks that both the strategy and the principle are the Topic or only one or the other, and there is further reason for uncertainty. Aristotle gives many Topics that are only lines of argument and many others that are only principles.

maior ou igual a seu sujeito e se é parte ou não da essência desse sujeito. Por exemplo, quanto aos predicáveis aristotélicos, gênero deve ser dito de outras coisas além de seu sujeito e, portanto, é um predicável maior que seu sujeito e não convertível, pois o que gênero predica não pode ser predicado dele. Gênero é, também, parte da essência do sujeito, assim como o é definição, sendo que definição é, no entanto, igual a seu sujeito, ou seja, pode ser dito apenas do sujeito em questão. Tanto propriedade quanto acidente são considerados como não sendo parte da essência do sujeito, sendo que propriedade é igual ao sujeito e acidente maior que ele.

No entanto, ao adicionar os dois predicáveis porfirianos que Boécio considera juntamente com os predicáveis aristotélicos, mais duas características são consideradas na classificação de todos os predicáveis, a saber, se o predicado predica o que é 1. singular e individual ou o que é comum e geral; 2. se predica a respeito do que é característico do sujeito ou a respeito do que é o sujeito (cf. Porfírio, 1998). Assim, a divisão para Boécio é como se segue: Diferença específica é um predicável a respeito do que é característico do sujeito, do que é comum e da essência do sujeito e maior que ele; Propriedade é acerca do que é a respeito do sujeito, do que é comum a ele, do que não é de sua essência e igual a ele; Acidente é do que a respeito do que é característico do sujeito, do que é comum e geral (de modo inseparável do acidente), do que é individual e particular (de modo separável do acidente), não é da essência do sujeito e é igual a ele; Gênero trata a respeito do que o sujeito é, do que é comum, do que é da essência do sujeito e do que é maior que ele; Espécie trata do que o sujeito é, do que é particular e individual, do que é da essência do sujeito e do que é igual a ele; e, por fim, Definição trata do que o sujeito é, do que é comum e geral, do que é de sua essência e que é igual ao sujeito (cf. STUMP, 1978). Um detalhe importante acerca dos predicáveis na leitura boeciana é que o autor, ao considerar a dupla natureza da diferença específica, afirma que questões sobre a diferença específica são questões sobre gênero, seguindo Aristóteles. Uma vez que a diferença específica afeta tanto gênero quanto espécie, que ela seja considerada juntamente com o predicável de gênero não é surpreendente, mas cabe ressaltar que, ainda que esse predicável seja, para Boécio, de alguma forma equivalente ao predicável gênero, a diferença específica possui uma natureza fundamentalmente distinta dele e esses predicáveis não se tornam

intercambiáveis. O entrelaçamento entre gênero e diferença específica, de certo modo, explica o papel da *Differentia* na argumentação tópica boeciana.

Tendo em vista as diferenças que as listas de predicáveis em Aristóteles, Porfírio e Boécio trazem consigo, ressaltamos, conforme proposto, que a utilização dos tópicos sofreu modificações significativas entre os escritos aristotélicos e os comentários boecianos. Uma das modificações mais perceptíveis é que Boécio sugere que se deve iniciar a argumentação tópica colocando uma proposição em dúvida, ou seja, utilizando uma proposição como questão para a qual se deve dar uma resposta. O que em Aristóteles era tratado como argumentos opostos cuja refutação tem início com a Proposição Máxima e estratégia para a argumentação já não tem o mesmo foco no comentário boeciano que influencia a Filosofia Medieval. Além dessa divergência, entre os principais pontos em que Boécio se afasta de Aristóteles está a utilização de silogismos hipotéticos. Em linhas gerais, um silogismo hipotético é um silogismo que possui pelo menos uma premissa hipotética e, de acordo com Slomkowski (1997) essa é a principal forma de argumentação tópica<sup>39</sup>.

Nos *Analíticos Anteriores* A 23, 29 e 44, Aristóteles faz algumas observações sobre o silogismo hipotético. Esse parece ser o termo geral para vários tipos de argumentos que ele descreve em A 44, 50a 19-25 e sobre os quais pesquisadores que escrevem sobre silogismos hipotéticos geralmente se concentram em um tipo específico. Um outro exemplo é o argumento (ou o silogismo) *per impossibile*<sup>40</sup> como explicitamente dito em A 23,40b25f (SLOMKOWSKI, 1997, p. 95, tradução nossa)<sup>41</sup>.

A importância desse tipo de silogismo *per impossibile* é que esse tipo de silogismo hipotético é mencionado duas vezes no livro VIII (Θ) dos *Tópicos*. Não apenas isso, mas outros dois tipos de silogismos hipotéticos, a saber, qualitativo e por substituição, também são encontrados nesse tratado.

O tópico do maior, do menor e de mesmo grau (ἐκ τοῦ μάλλον καί ἴπτον καί ὁμοίως), mais explicitamente estabelecido em B 10, 114b37-115a14, nos diz como a hipótese de um silogismo hipotético qualitativo funciona (κατὰ ποιότητα). O tópico em B 4, 111M7-23 e 5, 112a16-23, onde o termo substituição (μετάληψις) ocorre, nos diz como construir o silogismo hipotético pela via da substituição (κατὰ μετάληψιν) e como isso funciona. (SLOMKOWSKI, 1997, p. 96, tradução nossa)<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Para uma explicação detalhada da tese de Slomkowski, ver SLOMKOWSKI, P. 1997, Capítulo IV.

<sup>40</sup> Um silogismo *per impossibile* é aquele em que a conclusão desejada é obtida com a utilização de uma hipótese.

<sup>41</sup> SLOMKOWSKI, P. 1997, p. 95. Tradução livre de: In the Prior Analytics A 23, 29 and 44 Aristotle makes some remarks about the hypothetical syllogism. It seems to be a general term for many kinds of arguments of which the one he describes in A 44, 50a 19-25 and on which scholars writing on hypothetical syllogisms usually concentrate is only one specific type. A further example is the argument (or syllogism) *per impossibile*, as is explicitly stated in A 23,40b25f.

<sup>42</sup> SLOMKOWSKI, P., 1997, p. 9. Tradução livre de: The topos from the greater, the lesser and the like degree (ἐκ τοῦ μάλλον καί ἴπτον καί ὁμοίως), most explicitly stated in B 10, 114b37-115a14, tells us how

Ainda que o tratado de Boécio *Sobre os Silogismos Hipotéticos* “(...) tenha sido a única introdução completa disponível acerca dos silogismos hipotéticos da antiguidade clássica desde o fim da própria antiguidade clássica” (SPECA, 2001, p. 69, tradução nossa)<sup>43</sup>, Boécio parece desconhecer ou desconsiderar contribuições como aquelas da Escola Peripatética ou mesmo que o próprio Aristóteles tenha escrito sobre o assunto. Também não é o caso que os silogismos hipotéticos segundo a interpretação de Boécio sigam a Escola Estoica, pois, como aponta Dürr (1951), os estoicos<sup>44</sup> não são diretamente mencionados e, mesmo a utilização de desenvolvimentos estoicos é incompleta<sup>45</sup>. Dessa forma, “(...) qualquer similaridade entre a lógica estoica e a interpretação de Boécio sobre os silogismos hipotético se deve meramente ao fato de que ambos são derivados da silogística hipotética Peripatética inicial” (SPECA, A., 2001, p. 70, tradução nossa)<sup>46</sup>. Em ambos os casos de silogismos mencionados acima, no entanto, Boécio considera o tópico, mas não sua ocorrência enquanto silogismo hipotético. Para Boécio, a argumentação tópica e a argumentação através de silogismos hipotéticos estão separadas em seu caráter mais básico, a saber, como são descritas no texto aristotélico<sup>47</sup>. Mais do que isso, Boécio parece seguir o método peripatético de tal forma que a leitura tardo-antiga fruto de uma confusão como apontada por Marenbon (2003) torna-se um diferencial na leitura boeciana tópica.

Ao mesmo tempo, os primeiros Peripatéticos não dividiam declarações hipotéticas de acordo com a sintaxe lógica. Ao invés, eles atentavam para a semântica da declaração, a saber, se ela expressa uma relação de vinculação (ἀκολουθία) ou de incompatibilidade (μάχη), independentemente de seu operador principal. (SPECA, 2001, p. 113, tradução nossa)<sup>48</sup>

---

the hypothesis of the qualitative hypothetical syllogism (κατὰ ποιότητα) works. The topoi in B 4, 111M7-23 and 5, 112a16-23, where the term substitution (μετάληψις) occurs, tell us how to construct the hypothetical syllogism proceeding by way of substitution (κατὰ μετάληψιν) and how this works.

<sup>43</sup> SPECA, A., 2001, p. 69. Tradução livre de: (...) it has been the only available full introduction to hypothetical syllogistic from classical antiquity since the end of classical antiquity itself.

<sup>44</sup> Ainda que Dürr afirme que Boécio menciona os Peripatéticos, Speca argumenta que é improvável que Boécio tenha lido ou tido conhecimento detalhado das contribuições Peripatéticas para os silogismos categóricos. Para mais informações ver SPECA, A., 2001, Capítulo III.

<sup>45</sup> Dürr aponta que Boécio ignora o terceiro indemonstrável Estoico.

<sup>46</sup> SPECA, A., 2001, p. 70. Tradução livre de: (...) any similarity between Stoic logic and Boethius’s account of hypothetical syllogistic is due merely to the fact that both derive from early Peripatetic hypothetical syllogistic

<sup>47</sup> O pouco apego à estrutura formal silogística também é algo que faz com que os tópicos boecianos destoem de Aristóteles, uma vez que Aristóteles considera que todo argumento pode ser demonstrado categórica ou hipoteticamente.

<sup>48</sup> SPECA, A., 2001, p. 113. Tradução livre de: At the same time, the early Peripatetics did not divide hypothetical statements according to logical syntax. Rather, they attended to the semantics of a statement—namely, to whether it expresses a relation of entailment (ἀκολουθία) or an incompatibility (μάχη), regardless of its main operator. Now, the major premisses of the sixth and seventh modes clearly

Quanto aos desdobramentos dessa leitura para os tópicos boecianos, trataremos disso, em detalhes, no Capítulo II.

As categorias aristotélicas e a lista de predicáveis são o centro da estratégia em Boécio, pois oferecem o fundamento para que se reconheça a *Differentia* apropriada à questão. Boécio não utiliza os silogismos hipotéticos como a forma de argumentação tópica dialética, mas apenas como a estrutura formal para as inferências tópicas retóricas. Ainda que um argumento tópico dialético possa ser formalizado na estrutura de um silogismo, ao reconhecer sua Proposição Máxima como parte do argumento, seu desdobramento é diferente das figuras categóricas. Boécio foca nos termos da questão a fim de, a partir deles, encontrar a *Differentia* que indicará o meio termo para que um silogismo categórico seja criado, contudo, ao fazê-lo, a forma silogística se torna secundária<sup>49</sup>. Isso acontece, principalmente, quando Boécio utiliza sentenças indefinidas para desenvolver seu argumento.

No *Da Interpretação*, Aristóteles considera quatro tipos de sentenças e sua relevância lógica. Os quatro tipos de sentenças podem ser afirmadas ou negadas e são elas, com seus respectivos exemplos, como se segue: universal dita universalmente (todo homem é animal/nenhum homem é um animal), universal não dita universalmente ou particulares (um homem é um animal/um homem não é um animal, singulares (Cálias é homem) e indefinidas (o homem é um animal; o não homem é x; y é não justo). Nos *Tópicos*, o filósofo trata de sentenças universais, particulares e indefinidas, sendo que estas últimas parecem ser menos triviais que as demais quando utilizadas para a argumentação tópica. Por hora, focaremos nas sentenças indefinidas, pois as proposições universais e particulares são facilmente reconhecidas como logicamente relevantes e essa relevância se estende às inferências tópicas. Quanto as sentenças singulares, estas não são logicamente

---

express an incompatibility, just as the major premisses of the fourth and fifth modes do; indeed, following Boethius's interpretation, they express the same kind of incompatibility.

<sup>49</sup> É parte da leitura boeciana dos silogismos hipotéticos que o conector dos termos ocupe um papel secundário na leitura de uma sentença hipotética ou condicional. Conforme o exemplo de Belluci, 2016, aponta, a ligação entre os termos é lida não como parte da semântica da sentença. Esse tipo de leitura é típico da antiguidade tardia. Conforme Marenbon aponta: Além da silogística aristotélica, uma lógica de termos, havia a lógica proposicional desenvolvida pelos estóicos. Ao final da Antiguidade, tal lógica havia sido completamente confundida com a lógica de termos silogística aristotélica. O escrito de Boécio *De syllogismis hypotheticis* (Sobre Silogismos Hipotéticos) é a melhor evidência sobrevivente dessa confusão. MARENBNON, 2007, p. 37, tradução nossa.

Tradução livre de: Besides Aristotelian syllogistic, a term-logic, there was the propositional logic developed by the Stoics. By late antiquity it had become thoroughly confused with the term-logic of Aristotelian syllogistic. Boethius's monograph *De syllogismis hypotheticis* ('On Hypothetical Syllogisms') is the best surviving evidence of this confusion. MARENBNON, J., 2007. p. 37.

interessantes por tratarem de um indivíduo ou coisa específica de modo que seu valor de verdade depende de ser ou não o caso daquilo que se afirma ou nega de modo demasiadamente específico.

Em se tratando das proposições indefinidas pode ser o caso que a sentença seja indefinida, que o nome seja indefinido ou que o verbo seja indefinido. Aristóteles ressalta que não é o caso que esse tipo de proposição seja uma sentença sem nome ou sem verbo (cf. ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, X, 20a). Boécio lista esse tipo de sentença com o exemplo “*Homo iustus est*” e sua contradição “*Homo iustus non est*”, de modo que o que a diferencia de sentenças universais e particulares é a ausência dos quantificadores “*Omnis*”, “*Nullus*” e “*Quidam*” (cf. BOÉCIO, *De topicis differentiis*, Livro I, 1175A). Todavia, Aristóteles aponta um problema para a utilização de sentenças indefinidas na argumentação tópica a que Boécio não parece dedicar qualquer comentário significativo a respeito. Quando se afirma algo de alguma coisa, sem especificar um quantificador acerca dessa coisa, torna-se impossível negá-la ou afirmá-la particularmente em um par de contraditórias. Utilizando o exemplo dado por Aristóteles, se considerarmos a sentença “o prazer é um bem”, não podemos dizer que “algum prazer não é um bem”, pois não sabemos qual o prazer específico que está sendo mencionado na sentença indefinida. Dessa forma, a única negação possível de uma sentença indefinida, é uma negação universal, ou seja, o par de contradições seria “o prazer é um bem” e “nenhum prazer é um bem”. Entretanto:

Por conseguinte, é óbvio que, enquanto só há um modo de fazer a refutação, existem dois para produzir a comprovação: tanto se provarmos em termos universais que todo o prazer é um bem, como se provarmos que algum prazer particular é um bem, o resultado é a comprovação da proposição inicial. (ARISTÓTELES, *Tópicos*, III, 6, 125a, 21-25)

Assim, quando Boécio utiliza proposições indefinidas em sua formulação, o que acontece é que essas proposições que podem ser tanto universais como particulares apontam para a necessidade de uma Proposição Máxima. Enquanto é possível assumir um silogismo categórico CESARE na segunda figura a partir da passagem 1185C10-D3<sup>50</sup> em *De topicis Differentiis*, o fato de que Boécio oferece uma Proposição Máxima indica que ele não está simplesmente utilizando um silogismo categórico em

---

<sup>50</sup> Sit propositum demonstrare quoniam inuidus sapiens non est. Inuidus est qui alienis affligitur bonis; sapiens aufem bonis non affligitur aienis; inuidus igitur sapiens non est. In hac igitur argumentatione propositio quidem maxima non uidetur inclusa sed argumentationi uires ipsa maxima subministrat. Est enim huic syllogismo fides ex ea propositione per quam cognoscimus, quorum diuersa et definitio, ipsa quoque diuersa esse. BOÉCIO, 2019, 1185C10-D3.

que omite os quantificadores universais<sup>51</sup>. A Proposição Máxima oferecida sugere que se trata de uma inferência tópica, pois, de outra forma, o argumento CESARE<sup>52</sup> não estaria relacionado a Proposição Máxima. Além disso, ao apontar uma Proposição Máxima (“coisas com definições diferentes são elas mesmas diferentes”), Boécio indica que o argumento trata de definições, ou seja, ele indica o *locus* do argumento<sup>53</sup>. Uma vez que consideramos o *locus* do argumento, sabemos que o argumento não pode tratar de particulares, de modo que o desenvolvimento do tópico deve se dar através de sentenças indefinidas em relação a sentenças universais. Assim, a inferência é desenvolvida da seguinte maneira:

(4) *Alguém que deprecia o bem alheio* é a definição de um homem invejoso.

(5) Um homem sábio não deprecia o bem alheio.

(6) Toda definição é predicado (primeiramente) de sua espécie e (secundariamente) de todo indivíduo naquela espécie.

(6<sup>1</sup>) Logo, *alguém que deprecia o bem alheio* não é a definição de homem sábio.

(6<sup>2</sup>) Tudo que é definido tem uma e apenas uma definição.

(7) Logo, a definição de homem invejoso é diferente da definição de homem sábio.

(8) Coisas com diferentes definições são elas mesmas, também, diferentes.

(9) Logo, um homem invejoso não é sábio.

(STUMP, 1989, p. 36, tradução nossa)<sup>54</sup>

Há em *De topicis differentiis* uma lista de vinte e oito *Differentiae* advindas de Aristóteles, Cícero e Temístio e que intenta ser capaz de levar a diferentes termos

---

<sup>51</sup> O argumento seria: (1) (Nenhum) homem sábio deprecia o bem alheio.

(2) Todo homem invejoso deprecia o bem alheio.

(3) Logo, nenhum homem invejoso é sábio.

STUMP, 1989, p.35. Tradução livre de: (1) No wise man disparages the good of others. (2) Every man who disparages the good of others is envious. (3) Therefore, no envious man is wise. STUMP, E. *Dialectic and Boethius's De topicis differentiis*. In.: STUMP, E. (trad.). **Boethius's De topicis differentiis**. 1978, p. 183.

<sup>52</sup> “Mas é curioso reparar que não temos ninguém que defenda a doutrina das quatro figuras antes do fim da Idade Média” (KNEALE & KNEALE, 1962, p. 187).

<sup>53</sup> Ressaltamos que Boécio oferece uma clara distinção entre argumento e argumentação no primeiro capítulo do *De topicis differentiis*.

<sup>54</sup> Tradução livre de: If we keep Boethius's premises indefinite, the argument he gives amounts to this: (4) *One who disparages the good of others* is a definition of envious man. (5) A wise man does not disparage the good of others. (6) Every definition is predicated (primarily) of its species and (secondarily) of every individual under that species. (6<sup>1</sup>) Therefore, one who disparages the good of others is not a definition of wise man. (6<sup>2</sup>) Everything that is defined has one and only one definition. (7) Therefore, the definition of envious man is different from the definition of wise man. (8) Things whose definitions are different are themselves also different. (9) Therefore, an envious man is not wise. STUMP, E. *Dialectic and Boethius's De topicis differentiis*. In.: STUMP, E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*. 1978, p. 184.

médios. Uma vez que se produzam as duas premissas do silogismo através da lista de *Differentiae*, a Proposição Máxima deve ser intuitiva, mas não como conclusão. O que a Proposição Máxima oferece é a garantia de validade do argumento, produzindo crença a partir dele, uma vez que se infere um princípio geral ou muito conhecido. Conforme Stump (1989) ressalta, Boécio e Aristóteles lidam com casos bastante similares de modos muito diferentes, sendo que parece que Boécio “(...) depende de um tipo de tópico que deve ter sido desenvolvido após Aristóteles”<sup>55</sup> (STUMP, 1989, p. 59, tradução nossa)<sup>56</sup>. O que ocorre é que há, após os escritos de Cícero acerca dos *Tópicos*, um desenvolvimento do assunto para a utilização retórica. Boécio reconhece que os *Tópicos* de Cícero não tratam da descoberta de argumentos, mas, sim, da identificação de um caminho correto para sua formulação. Os tópicos, assim, passam a ter, em Boécio, a dupla função de encontrar e julgar argumentos como verdadeiros, falsos ou plausíveis.

No caso de argumentos tópicos boecianos, de modo geral, verdade e validade não são requeridas, pois o objetivo do tópico é descobrir um argumento e produzir crença sobre ele. A plausibilidade desses argumentos é seu aspecto mais importante. A Proposição Máxima busca oferecer força ao argumento, o que, muitas vezes, se dá através de confirmação de sua validade mesmo que esta não seja uma exigência desse tipo de inferência. Boécio ressalta que em uma disputa dialética, mesmo que o argumento seja válido, se ele falhar em produzir crença, o objetivo da disputa não pode ser alcançado. O próprio Boécio define argumento como “(...) uma razão produzindo crença sobre algo que estava em dúvida” (BOÉCIO, 1978, Livro I, 1180C, 18-19, tradução nossa)<sup>57</sup>.

Mais do que isso, ao dividir a lógica em arte de descoberta de argumentos e arte de julgamento de argumentos, Boécio estabelece que a argumentação dialética não precisa preocupar-se com o julgamento dos argumentos que produz em todo e qualquer caso, pois cabe a uma parte diferente da lógica estabelecer e utilizar critérios de verificação de validade. Nos termos da dialética, um argumento deve ser considerado, portanto, apenas como necessário e convincente, ou necessário e não-

---

<sup>55</sup> STUMP, E. 1989, p. 59. Tradução livre de: (...) relies on a type of Topic that must have been developed after Aristotle.

<sup>56</sup> Sobre o desenvolvimento da lógica pós-aristotélica antiga ver SPECA, A. **The Aristotelian Background.** In: *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic.* 2001.

<sup>57</sup> BOÉCIO, 1978, Livro I, 1180C, 18-19. Tradução livre de: (...) a reason producing belief regarding something which is in doubt.  
Tradução de: (...) ratio rei dubiae faciens fidem.

convincente, ou não-necessário e não-convincente. Isso já se trata de julgamento, pois, em um sistema de discurso correto, a arte do julgamento se encontra na arte da descoberta, ou seja, o tópico que confere a correção argumentativa é o tópico que garante que aquele argumento tenha sido descoberto através de sua *Differentia*. A necessidade de um argumento dialético é confirmada ou negada através da verificação empírica acerca de seu conteúdo e é quanto a isso que Boécio sugere que o dialético não precisa apontar o julgamento de sua argumentação, ou seja, o dialético não precisa formular seu argumento de modo a demonstrá-lo válido.

A produção de crença também explica a razão da forma silogística não ser rigidamente procurada. Mesmo um argumento na forma de um silogismo que estabeleça x e que seja válido em qualquer combinação de forma e modo, segundo Boécio, não desempenhará seu papel se falhar em convencer que x. É possível que o argumentador ofereça uma Proposição Máxima que não seja reconhecida ou que leve a um argumento cujas premissas não sejam aceitas por falta de conhecimento, de modo que a validade formal do argumento que x poderia ser necessária e não-convincente. Nesse ponto, a inversão do papel da Proposição Máxima que ocorre em Boécio com relação ao método aristotélico aponta para uma das principais divergências interpretativas na leitura boeciana.

O comentário de Boécio utiliza as interpretações de Cícero e dos autores latinos como uma de suas bases para as modificações que se percebe nos tópicos dialéticos e não apenas na proposta de tópicos retóricos encontrada no Livro IV de *De topicis differentiis*. Sendo que o que encontramos em Boécio é a convergência de diversas escolas lógicas da antiguidade tardia, não é inesperado que esse tipo de argumentação, em particular, tenha sofrido as mesmas influências<sup>58</sup> até se desenvolver na teoria apresentada nos escritos boecianos. Sabe-se, através de Cícero<sup>59</sup>, que os Estoicos não se preocuparam com os tópicos, de modo que, além da escola latina de interpretação, a maior influência que encontramos para as alterações na teoria dos tópicos entre Aristóteles e Boécio parece ser a escola Peripatética. “Dos

---

<sup>58</sup> Trataremos das influências encontradas em Boécio conforme sua relevância para essa pesquisa no Capítulo II. Desse modo, indicamos para maiores detalhes acerca da educação de Boécio MARENBN, J., 2003.

<sup>59</sup> Quanto ao tratamento dos tópicos, há divergências sobre as influências de Boécio. Aceitamos aqui a interpretação de Spence (2001) sobre o assunto, segundo a qual Boécio não apresenta intencionalmente influências da lógica desenvolvida por Crisipo e, conseqüentemente, pela Escola Estoica no tratamento dos tópicos. No entanto, isso não significa que não há em Boécio qualquer influência Estoica, como retomaremos mais adiante.

primeiros Peripatéticos, diz-se que Teofrasto, Eudemo e Sátiro escreveram sobre os Tópicos” (STUMP, 1989, p. 60, tradução nossa)<sup>60</sup>, sendo que pouquíssimo desses escritos sobreviveu. De modo geral, sabe-se que eles existiram devido a Alexandre de Afrodísia e Diógenes Laércio, conforme apontado por Kneale & Kneale. Há que se considerar que a terminologia reservada para silogismos hipotéticos com esses autores difere da terminologia aristotélica, mesclando a teoria aristotélica com a teoria Estoica de condicionais.

(...) tanto Alexandre quanto Galeno não se opõem ao uso da terminologia Estoica para descrever silogismos hipotéticos, como se a diferença entre os argumentos Estoicos e os silogismos hipotéticos Peripatéticos era apenas terminológica. (SLOWKOWSKI, 1997, p. 108, tradução nossa).<sup>61</sup>

Teofrasto, a quem pelo menos dois escritos sobre os *Tópicos* são creditados, é tido como tendo discutido a natureza dos tópicos, de modo que as paráfrases de sua obra que sobreviveram são suficientes para ajudar na compreensão da mudança que o assunto sofreu entre a Antiguidade e o início do Medievo. Em uma das passagens mais significativas, temos a definição de como um tópico é entendido na escola Peripatética, a saber, como um princípio (*αρχή*) capaz de, ao mesmo tempo, traçar um esboço do argumento enquanto se mantém indefinido. A definição de Teofrasto aproxima-se muito mais da *Differentia* que é utilizada em Boécio do que da Proposição Máxima aristotélica, embora não se encontre nos Peripatéticos a proposta de que esse princípio é responsável pela descoberta do termo médio. No entanto, já se encontra presente a sugestão disso:

A outra definição teofrastiana de maior importância para nossos propósitos ocorre no *In Top.* p. 135.2-6: "É preciso entender que Teofrasto diz que um Tópico e um preceito não são os mesmos. Um preceito é mais comum, mais universal e mais simplesmente expresso, e a partir dele é encontrado um Tópico. Um preceito é a fonte de um Tópico, como um tópico é a fonte de um silogismo dialético " (ALEXANDRE DE AFRODISIA *apud* STUMP; STUMP, 1989, p. 61-62, tradução nossa).<sup>62</sup>

A influência Peripatética na definição da natureza dos tópicos encontra-se mesclada com a ideia de diferença específica em Boécio e parece resultar no conceito de *Differentia*. Isso ocorre, provavelmente, por causa da tentativa do autor de harmonizar

---

<sup>60</sup> STUMP, E. 1989, p. 60. Tradução livre de: Of the early Peripatetics, Theophrastus, Eudemus, and Strato are said to have written on the Topics.

<sup>61</sup> SLOWKOWSKI, P., 1997, p. 108. Tradução livre de: (...) both Alexander and Galen do not object to using the Stoic terminology to describe hypothetical syllogisms, as if the difference between the Stoic arguments and the Peripatetic hypothetical syllogisms was only terminological

<sup>62</sup> ALEXANDRE DE AFRODISIA *apud* STUMP; STUMP, 1989, p. 61-62. Tradução livre de: The other Theophrastian definition of major importance for our purposes occurs in *In Top.* p. 135.2-6: "One must understand that Theophrastus says a Topic and a precept are not the same. A precept is more common and more universal and more simply expressed, and from it a Topic is found. For a precept is the source of a Topic, as a Topic is the source of a dialectical syllogism."

os escritos de Aristóteles, Cícero e Temístio. Enquanto Aristóteles propõe um tópico como princípio, Teofrasto sugere algo mais próximo da *Differentia* boeciana e Cícero estabelece uma lista do que viria a ser considerado como *Differentiae* sem preocupar-se com a natureza da argumentação e descoberta de argumentos. É importante apontar que Cícero não pretende oferecer uma lista de *Differentiae* e que essa interpretação acerca do que seu tratado, de fato, oferece aparece a partir da leitura boeciana no livro III de *De topicis differentiis*. No entanto, ainda que possamos traçar as influências que levam à leitura boeciana, não se pode dizer que qualquer uma delas trata os tópicos exatamente do mesmo modo como Boécio o faz. Isso ocorre porque Boécio elege a *Differentia* como sendo o tópico juntamente com sua leitura particular dos predicáveis.

Ainda que a leitura de Boécio seja a grande referência para os tratados dos *Tópicos* durante a Idade Média, há que se ressaltar que a partir do século X comentários árabes sobre o tema começam a surgir. A diferença entre esses comentários é seu alinhamento fundamentalmente aristotélico acerca da arte de descoberta de argumentos. Parte do comentário de Temístio é retomada por Averróis. Não há, entretanto, um esforço para harmonizar interpretações conflitantes acerca da natureza dos tópicos como encontramos em Boécio. Pelo que é dito por Boécio, é em grande parte por causa dos escritos de Temístio que sua interpretação acerca das *Differentiae* acontece, mas esses trechos não foram preservados no comentário averroisiano.

Ao discutir a passagem, Averróis afirma que a diferença entre Temístio e Teofrasto sobre a natureza de um Tópico consiste principalmente na insistência de Temístio de que um princípio é, algumas vezes, utilizado dentro de um silogismo, e eu acho que a avaliação de Averróis está correta. Tanto Teofrasto quanto Temístio escolhem o mesmo tipo de coisa como um princípio; a diferença entre suas duas definições de um Tópico parece ser apenas em ênfase, enquanto Teofrasto fala de um princípio como fonte e elemento, Temístio referindo-se a isso como uma proposição geral.<sup>63</sup> (STUMP, 1989, p. 65, tradução nossa)

Mesmo após os comentários árabes, há uma clara distinção entre os filósofos que utilizam os comentários de Boécio acerca dos tópicos e os que não o fazem,

---

<sup>63</sup> STUMP, 1989, p. 65. Tradução livre de: In discussing the passage, Averroes maintains that the difference between Themistius and Theophrastus on the nature of a Topic consists mostly in Themistius's insistence that a principle is sometimes used within a syllogism, and I think Averroes's assessment is correct. Both Theophrastus and Themistius pick out the same sort of thing as a principle; the difference between their two definitions of a Topic seems to be only in emphasis, Theophrastus speaking of a principle as a source and element, Themistius referring to it as a general proposition.

sobretudo, por causa do uso da *Differentia* e da Proposição Máxima, conforme apontaremos nos próximos capítulos.

## **2.2 Os tópicos de Boécio: A Consolação da Filosofia**

Boécio considera que a inferência tópica tem início com uma proposição posta em consideração. A partir dela, se procura o *locus* do argumento, ou seja, seu tema, de modo a se encontrar a *Differentia* correta (entre as vinte e oito listadas) para, enfim, se encontrar o termo médio que permite a formulação de um silogismo. No entanto, um argumento tópico não segue a forma de um silogismo categórico necessariamente, desdobrando-se em uma inferência mais longa, onde a descoberta da *Differentia* é parte da argumentação. O silogismo categórico resultante da inferência tópica não é, portanto, ele mesmo a inferência tópica, mas, sim, parte dela. Isso faz com que o tipo de sentença utilizado por Boécio seja parte essencial da própria argumentação, pois um silogismo com sentenças definidas poderia ser aceito como categórico enquanto, ao apresentar proposições indefinidas, ou seja, que podem ser tanto universais como particulares, aponta para a necessidade de sua Proposição Máxima. É através da *Differentia*, e isso já está estabelecido pela questão que dá início a toda argumentação, que se pode ter certeza da leitura correta da premissa com proposição indefinida. Isso se faz mais claro através do exemplo mencionado anteriormente conforme Stump (1989, p. 36) utiliza para ressaltar que o tipo de sentença utilizado por Boécio não deve ser ignorado. O argumento CESARE mencionado não estaria relacionado a Proposição Máxima se fosse considerado apenas como silogismo categórico. Uma vez que fosse um tópico, seria dele que o argumento retiraria sua força, de modo que não estaria completo sem que se apontasse sua Proposição Máxima como é feito na passagem de Boécio. Pode-se notar, portanto, que um argumento tópico, como Boécio propõe, não necessariamente seguirá a forma de um silogismo categórico, ainda que se possa derivar dele tanto um silogismo quanto uma inferência tópica completa, o que, por sua vez, apontaria para a forma silogística correta.

Dada a definição de Boécio do que constitui um argumento, mesmo que um argumento tópico seja necessário, se ele falhar em produzir crença, não se poderia chamá-lo de argumento. Assim, em se tratando dos tópicos, a necessidade de um

argumento ou a verdade de seu conteúdo é algo a ser considerado após sua plausibilidade. Parte da justificativa oferecida por Boécio para insistir no uso da silogística é que este é o formato que oferece argumentos que parecem mais plausíveis, sendo mais capaz de inspirar crença através de sua forma de argumentação. Mais do que isso, “[u]m silogismo” parte de universais para particulares e, se for composto de proposições verdadeiras, há nele a verdade certa e imutável” (BOÉCIO, 1978, 1184a, 8-10)<sup>64</sup>. Cabe ressaltar que, nesse caso, a utilização de sentenças indefinidas força o argumentador a seguir exatamente esse caminho, ou seja, de universais para particulares, pois, ainda que sentenças indefinidas possam tratar tanto de particulares quanto de universais, elas não podem ser ditas indefinidamente e negadas ou afirmadas particularmente (cf. Aristóteles, Tópicos, III, 6, 125a).

Os tópicos, como encontrados em Boécio devem muito de sua leitura à influência de Porfírio, bem como das escolas lógicas da antiguidade tardia. Cabe ressaltar que a compreensão linguística de Boécio e, conseqüentemente, sua compreensão de lógica sofre influência, também, dos Estoicos, ainda que especificamente os tópicos não pareçam ter sido trabalhados por eles. A tendência a tentativas de harmonização entre definições e teorias contrastantes parece se dever a influência neoplatônica (cf. PIEPER, 1979; MARENBOON, 2007). De modo similar ao que esse grupo de filósofos fazia com Platão, Boécio não propõe uma nova leitura, mas, sim, o que considera como a leitura correta de Aristóteles. Sua própria interpretação se pretende aristotélica. No entanto, a lógica como Boécio a utiliza, apesar de se manter próxima da silogística aristotélica, inclui aspectos das leituras neoplatônica, Peripatética, latina e Estoica, pelo menos, através de aspectos terminológicos, valoração e no tratamento de silogismos hipotéticos. Na verdade, percebemos isso com maior clareza em seu tratamento dos silogismos hipotéticos. Isso se dá devido a uma certa mistura confusa das leituras lógicas na Antiguidade Tardia. De qualquer modo, o que Boécio entende como *conditio sine qua non* para a Teoria das Inferências Tópicas, não é o mesmo que Aristóteles utiliza e isso, por sua

---

<sup>64</sup> BOÉCIO, 1978, 1184a, 8-10. Tradução livre de: For a syllogism moves from universals to particulars; and if it is made up of true propositions, there is in it certain and unchangeable truth. Tradução de: Syllogismus namque ab uniuersalibus in particularia decurrit, estque in eo, si ueris propositionibus contexatur, firma atque incommutabilis ueritas. BOÉCIO, 2019, 1184a, 8-10.

vez, explica porque Boécio utiliza sentenças indefinidas quando Aristóteles parece mais preocupado com sentenças definidas.

A interpretação de Boécio da valoração<sup>65</sup> de termos indefinidos difere abertamente do que Aristóteles propõe no *Da Interpretação*. No entanto, de acordo com o comentário de Ebbsen (1986), não parece ser o caso que Boécio considera verbos indefinidos como um predicado afirmativo e, sim, como a negação de um predicado. Desse modo o que ocorre é que Boécio argumenta que “*non-currit*” (não-corre) e “*non currit*” (não corre) são equivalências. Suto (2011) aponta que, de fato, Boécio atribui valor de verdade para nomes e verbos vazios como “*non-currit*”, mas não há uma equivalência completa entre termos indefinidos e definidos. Isso se dá por duas razões:

- (i) Enquanto um nome significa algo definido, um nome indefinido significa nada definido. Enquanto ‘homem’ (*homo*) significa nada além de homem, ‘não-homem’ (*nonhomo*) pode significar qualquer coisa exceto um ser humano: um cavalo, um cachorro, uma pedra e assim por diante. (ii) Enquanto um nome é ou um nome de uma coisa que existe ou uma coisa que não existe, um nome indefinido pode ser o nome de ambos ao mesmo tempo. (SUTO, T., 2011, p. 135, tradução nossa)<sup>66</sup>

O que ocorre é que “*non-currit*” precisa ser capaz de abranger todo tipo de ação que significa não correr o que inclui a própria ação de não correr, ou seja, “*non-currit*” especifica um conjunto de verbos que inclui “*non currit*”. Dessa forma, é possível atribuir um valor de verdade para sentenças com termos indefinidos uma vez que algo esteja sendo afirmado ou negado dos termos vazios ou que o termo vazio esteja afirmando ou negando algo do sujeito. Quanto às proposições indefinidas, uma vez que elas afirmam ou negam algo sobre alguma coisa, mesmo que não possuam um quantificador, elas possuem valor de verdade.

Cabe apontar que Boécio traduz a expressão “indefinido” para o latim de modo a sustentar sua interpretação de como esses termos e sentenças funcionam, tendo escolhido uma forma específica de falar desse tipo de termos e sentenças.

---

<sup>65</sup> Cabe ressaltar que a valoração de sentenças é, aqui, tida como linguística e temporal. Conforme a maior parte da tradição lógica grega, o valor de verdade de uma sentença é fixo apenas para sentenças no passado. Sentenças no tempo presente estão sempre sujeitas à mudança de valor de verdade enquanto permanecerem no presente. Para uma análise abrangente sobre o assunto, ver BOBZIEN, S., 2015.

<sup>66</sup> SUTO, T., 2011, p. 135. Tradução livre de: (i) Whereas a noun signifies something definite, an indefinite noun signifies nothing definite. While ‘man’ (*homo*) signifies nothing but a human being, ‘non-man’ (*nonhomo*) can signify anything except a human being: a horse, a dog, a stone and so on. (ii) Whereas a noun is a name either of a thing that exists or a thing that does not, an indefinite noun can be a name of both at the same time.

Com a decisão terminológica cujas consequências ressonariam na Europa por séculos, Boécio forja uma única expressão latina para as palavras “indefinidas” de Aristóteles, para os termos “transpostos” de Teofrasto e para as proposições contendo-os. Boécio traduz *aóriston*, “indefinido” por infinito (*infinitum*), adicionando como explicação: “Aquilo que significa muitas coisas, na verdade, infinitas coisas, deve ser chamado um nome infinito. (ROAZEN-HELLER, 2019, sem página, tradução nossa)<sup>67</sup>

No entanto, conforme Bobzien (1998) ressalta, essa escolha de tradução já aparece na antiguidade latina com Cícero, por exemplo, e suas traduções sobre conjunções indefinidas<sup>68</sup>. Dessa forma, ainda que Boécio utilize expressões derivadas de “*infinitus*” para falar de indefinição, o que é interessante na sua tradução é o fato de como ele justifica essa escolha em seu comentário ao *Da Interpretação* e que essa justificativa é, mais tarde, absorvida pela Filosofia Medieval.

Sobre os tipos de sentença, Boécio ainda considera importante a distinção entre sentenças categóricas e sentenças hipotéticas. Por sentenças hipotéticas, entende-se o mesmo que sentença condicional, ou seja, uma sentença complexa conforme encontramos tanto em Aristóteles quanto na lógica Estoica. Uma sentença categórica simples seria algo do tipo “A é B” ou, no caso de uma assertível simples, “Dio caminha”. Já no caso das sentenças hipotéticas e assertíveis complexas, estas possuem um dos termos ou sentenças como condição para o outro. Uma sentença hipotética segue o formato “Se A é, B deve ser” ou “Se Dio caminha, Dio se move”. Boécio aponta quatro tipos de condicionais: duas afirmações, uma afirmação e uma negação, uma negação e uma afirmação ou duas negações. O importante acerca desse tipo de sentença é “(...) se a negação segue a afirmação ou a afirmação segue a negação” (BOÉCIO, 1978, 1178D, 1-2, tradução nossa)<sup>69</sup>. No entanto, ainda que considere proposições condicionais, Boécio ressalta que elas ainda fazem parte do “domínio e divisão predicativa” (cf Boécio, 1978, 1179A). Boécio considera em um condicional se uma coisa é acompanhada de outra coisa, utilizando, em geral, a formulação aristotélica. Boécio confere maior importância a relação entre os termos do que às partículas de ligação utilizadas. O que ocorre é que, para Boécio, “(...) o

---

<sup>67</sup> ROAZEN-HELLER, D., 2019, sem página. Tradução livre de: With a terminological decision whose consequences were to resonate in Europe for centuries, Boethius forges a single Latin expression for Aristotle's "indefinite" words, Theophrastus's "transposed" terms, and the propositions containing them. Boethius translates *aóriston*, "indefinite," by infinite (*infinitum*), adding by way of explanation: "That which signifies many things, indeed infinite things, must be called an infinite name".

<sup>68</sup> Ver nota 33 em BOBZIEN, S., 1998.

<sup>69</sup> BOÉCIO, 1978, 1178D, 1-2. Tradução livre de: (...) whether a negation follows from an affirmation, or an affirmation from a negation.

Tradução de: (...) id ambigitur an affirmationem negatio, an affirmatio negationem comitetur.

antecedente não é a causa do conseqüente” (BELLUCI, 2016, 245)<sup>70</sup> e o que Boécio entende por uma proposição condicional fica mais claro ao considerarmos o seguinte exemplo:

Se dissermos: "Se é humano, é animal", a consequência é necessária, mas o antecedente não é a causa do conseqüente - não é animal porque é humano; pelo contrário, é humano porque é animal; o gênero é, na verdade, a causa da espécie. (BELLUCI, 2016, 245).<sup>71</sup>

O modo como Boécio interpreta a relação condicional é a razão para ele dividir as proposições condicionais conforme os predicáveis. Existem quatro possibilidades:

(1) Gênero, diferença específica, definição, propriedade ou acidente inseparável se segue de espécie. De modo similar, (2) espécie se segue de propriedade e definição; (3) diferença específica e definição se seguem de propriedade; e (4) propriedade e diferença específica se seguem de definição (BOÉCIO, 1978, 1179A, 8-12, tradução nossa)<sup>72</sup>.

Boécio utiliza silogismos hipotéticos em sua formulação dos tópicos de modo mais claro do que Aristóteles o faz, mas, também, de modo mais restritivo. Ele estabelece uma forma bastante específica de como as proposições hipotéticas devem ser utilizadas e que tipo de coisas pode ser o antecedente para o outro tipo de coisas que serve como conseqüente. Baseado nas quatro possibilidades acima listadas, Boécio define quais predicáveis são convertíveis ou não, considerando se eles podem ser predicados de algo ou apenas seu sujeito.

Dessa forma, consideremos a Prosa III, 3, da *Consolação da Filosofia*<sup>73</sup>: o que Boécio propõe, conforme nossa leitura, é uma arguição dialética, apoiada nas *Differentia* e Proposições Máximas da argumentação tópica. Para cada exemplo oferecido, é possível encontrar a *Differentia* adequada que permitiria que se formulasse um argumento categórico. Por exemplo, ao comparar a felicidade com a riqueza, a *Differentia* de definição e a Proposição Máxima de que “coisas diferentes

---

<sup>70</sup>BELLUCI, 2016, 245. Tradução livre: (...) the antecedent is not the cause of the consequence.

<sup>71</sup>BELLUCI, 2016, 245. Tradução livre de: If we say 'Since it is a human, it is an animal', the consequence is necessary, but the antecedent is not the cause of the consequent—it is not an animal because it is a human; quite the contrary, it is a human because it is an animal; the genus is in fact the cause of the species.

<sup>72</sup> BOÉCIO, 1978, 1179A, 8-12. Tradução livre de: (1) Genus, differentia, definition, property, or inseparable accident follow from the species. Similarly, (2) species follows from property and definition. (3) differentia and definition follow from property; and (4) property or differentia follow from definition. Tradução de: Speciem quippe sequitur genus, uel differentia, uel definitio, uel proprium, uel inseparabile accidens. Item proprium ac definitionem sequitur species, proprium uero sequitur differentia et definitio, et definitionem sequitur proprium uel differentia (...)

<sup>73</sup> São utilizadas, aqui, algumas traduções diferentes da *Consolação da Filosofia*, tanto em inglês quanto em português e espanhol, conforme listado nas Referências Bibliográficas. Utilizamos diferentes versões para o propósito de comparação com o texto original. Para fins de referência, utilizamos a tradução para o inglês feita por Joel C. Relihan e cuja edição segue a numeração do texto.

são elas mesmas diferentes” de acordo com Boécio, 1978, 1196D1 resultariam no seguinte argumento de 2ª figura CAMESTRES:

Proposição posta sob consideração: É a riqueza autossuficiente ou não?

*Differentiae*: De definição

Silogismo resultante: Toda felicidade é autossuficiente.

Nenhuma riqueza é autossuficiente.

Logo (uma vez que coisas diferentes são elas mesmas diferentes), não é o caso que a felicidade seja o mesmo que a riqueza.

No entanto, também é possível considerar que essa argumentação se dê através de sentenças condicionais, levando a silogismos hipotéticos. Tomando a conclusão a que Boécio (personagem) é conduzido, teríamos algo como:

Proposição posta sob consideração: É a riqueza o mesmo que a felicidade ou não?

*Differentiae*: De definição

Silogismo resultante: Se é felicidade, é autossuficiente

Mas não [a riqueza] é autossuficiente.

Logo, [a riqueza] não é felicidade.

Nesse caso, a proposição hipotética seguiria o modelo (3) da lista previamente mencionada e seria o caso que de definição se segue propriedade. A sentença é uma proposição hipotética simples do tipo afirmação seguida de afirmação. Esse não é o único exemplo em que, ao longo do Livro III, Boécio apoia-se em Proposições Máximas para argumentar contra as tentativas de definições de felicidade que são igualadas ao que ele chama de bens da fortuna. Boécio não apresenta esses argumentos no formato de silogismos, mas oferece sua Proposição Máxima que, como apontado anteriormente, é suficiente para que se reconheça a *Differentia* e, então, que se encontre o termo médio para sua formulação ou a *Differentia* diretamente. O que aparece, a partir da Prosa 3 e que culmina na Prosa 9, é uma série de argumentos que desqualificam os bens da Fortuna e podemos demonstrá-los através da silogística em cada um dos casos, apontando uma *Differentia* para cada um deles.

Assim, quanto à superioridade política, encontramos a *Differentia* “de opostos”, segundo a qual “onde a privação pode estar presente, a posse não é uma

propriedade”<sup>74</sup> (BOÉCIO, 1978, [1191C-1191D], 21-22, Livro II, p.56, tradução nossa). A Filosofia (personagem) declara que “(...) uma coisa que não possui nada que seja dela mesma para distingui-la, adquire e perde seu esplendor conforme a opinião daqueles que desejam explorá-la” (BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 4, 16-17, p. 59, tradução nossa)<sup>75</sup>. Dessa forma, o *locus* do argumento torna-se claro, pois, a superioridade política e os altos cargos não trazem em si garantia de grandeza. A grandeza e proeminência alcançada através de altos cargos é, conforme a Filosofia aponta, algo que pode ser adquirido e perdido. Utilizando a *Differentia* para obter um silogismo, podemos entender que a verdadeira felicidade deve ser outra coisa que não a superioridade política, pois, esta, não possui a proeminência como uma propriedade sua. Disso se segue um silogismo BAROCO de 2ª figura:

Proposição posta sob consideração: Se a felicidade é proeminente, é a superioridade política a felicidade?

*Differentia*: De opostos

Silogismo: A proeminência pertence à verdadeira felicidade.

A proeminência não pertence à superioridade política.

Logo, a verdadeira felicidade não é a superioridade política.

Em se tratando da nobreza do nascimento, a Filosofia oferece a questão: “(...) se este poder que existe nos reinos é o responsável pela verdadeira felicidade, não seria o caso que, se fosse deficiente em algum ponto, diminuiria aquela felicidade e traria desolação?” (BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 5, 3-4, p. 60, tradução nossa)<sup>76</sup> Partindo deste questionamento, ao longo da Prosa 5, de modo similar, podemos argumentar acerca dos tronos, pois, da mesma forma que a honra dos cargos públicos, seu poder não é algo permanente e está sujeita à Fortuna. Da mesma forma que a verdadeira

---

<sup>74</sup> BOÉCIO, 1978, [1191C-1191D], 21-22, Livro II, p.56. Tradução livre de: (...) where the privation can be present, the possession is not a property.

Tradução de: (...) ubi priuatio abesse potest, habitus proprium non est.

<sup>75</sup> BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 4, 16-17, p. 59. Tradução livre de: (...) a thing that has nothing of its own to distinguish it, now acquires and now loses its brilliance according to the opinion of those who seek to exploit it.

Tradução de: (...) quod nihil habet proprii decoris, opinione utentium nunc splendorem accipit, nunc amittit.

<sup>76</sup> BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 5, 3-4, p. 60. Tradução livre de: (...) if this power that exists in kingdoms is the sponsor of true happiness, would it not be the case that, if it were deficient in any point, it would diminish that happiness and bring in desolation?

Tradução de: Quodsi haec regnorum potestas beatitudinis auctor est, nonne, si qua parte defuerit, felicitatem minuat, miseriam importet?

felicidade não pode ser equivalente àqueles bens da Fortuna, ela também não pode ser considerada equivalente às glórias mundanas e honrarias. Isso se dá porque “(...) isso não acontece através de um julgamento correto e nunca dura de maneira imóvel para sempre” (BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 6, 6, p. 62, tradução nossa)<sup>77</sup>. Por fim, entre os bens da Fortuna, Boécio considera os prazeres do corpo e chega a uma conclusão similar.

E eu vejo isso, eu disse; a autossuficiência não pode ser uma propriedade de riqueza e recursos, nem pode o poder ser uma propriedade de reinos, nem preeminência [uma propriedade] dos altos cargos, nem aclamação da glória, nem deleite dos prazeres físicos<sup>78</sup>. (BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 9, 2, p.67, tradução nossa)

Partindo desses exemplos do que a verdadeira felicidade não é, Boécio estabelece algumas características da felicidade: autossuficiência, completude, perfeição e finalidade. Não é o caso que qualquer um dos bens da Fortuna apresentem todas essas características, de modo que, considerando à *Differentia* de definição, essas coisas não podem ser o mesmo que a verdadeira felicidade. Cada vez que uma característica da felicidade é apresentada como não sendo uma propriedade dos bens da Fortuna e sim um acidente, torna-se claro que aquele bem da Fortuna não pode ser equivalente à verdadeira felicidade. Boécio dá a Proposição Máxima na Prosa 10 do Livro III ao aprofundar sua argumentação sobre as equivalências da verdadeira felicidade: “Aquilo que é diferente de qualquer outra coisa não é ela mesma aquilo de que ela é diferente.” (BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 10, 15, p. 74)<sup>79</sup>. Assim, obtemos uma série de silogismos DARII na 1ª figura que seguem o seguinte modelo:

Tal e tal é característica da verdadeira felicidade.

O bem da Fortuna x não é tal e tal.

Logo, a verdadeira felicidade não é o bem da Fortuna x.

---

<sup>77</sup> BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 6, 6, p. 62. Tradução livre de (...) it does not come about through sound judgment and it never lasts immovably forever.

Tradução de: (...) quae nec iudicio prouenit nec umquam firma perdurat.

<sup>78</sup> Tradução livre de: And I do see it, I said; self-sufficiency can't possibly be a property of wealth and resources, nor can power be a property of kingdoms, nor preeminence of high offices, nor acclamation of glory, nor delight of physical pleasures. *Ibidem*. Livro III, Prosa 9, 2, p.67.

<sup>79</sup> BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 10, 15, p.74. Tradução livre de: That which is different from any other thing is not itself the same as what it is understood to be different from.

Tradução de: (...) quod a qualibet re diuersum est id non est illud a quo intellegitur esse diuersum; quare quod a summo bono diuersum est sui natura, id summum bonum non est; quod nefas est de eo cogitare, quo nihil constat esse praestantius. BOÉCIO, 1997, Livro III, Prosa 10, 15.

Mais do que isso, ao tratar das características positivas da verdadeira felicidade, Boécio também utiliza *Differentiae* e Proposições Máximas. Esse é o caso de suas considerações sobre a possibilidade de a Felicidade ser gênero de diversas espécies. Conforme Stump aponta nas notas de sua tradução do *De topicis differentiis*, é o caso que a verdadeira felicidade está presente se suas partes estiverem presentes e ausente se alguma de suas partes estiverem ausentes, de modo que a Felicidade não pode ser gênero e espécie, mas, sim um todo com partes. No entanto, esse todo não pode ser dividido em partes isoladas. Caso as partes da Felicidade estejam presentes, então a própria Felicidade estará presente. Uma vez que, para Boécio, existe um Deus e esse Deus é perfeito, não pode haver outra coisa que seja perfeita e que não seja Deus. Sendo a Felicidade perfeita, a Felicidade deve ser o mesmo que Deus e, sendo Deus o Bem Supremo, a Felicidade deve ser o mesmo que o Bem Supremo. Isso ocorre por uma questão de definição, pois, coisas que compartilham uma definição são a mesma coisa. É interessante notar, ainda, que, considerando os argumentos propostos na *Consolação* acerca do Bem Supremo, também encontramos *Differentiae* que permitem a demonstração silogística acerca desse assunto. É o caso, por exemplo, do argumento sobre o Bem ser e o Mal não ser. De acordo com a *Differentia* de afirmação e negação, se o Bem é, o Mal, necessariamente, não é. Isso ocorre porque “(...) as propriedades de opostos devem ser elas mesmas opostas” (BOÉCIO, 1978, [1191D], 36, Livro II, p.56, tradução nossa)<sup>80</sup>.

Assim, demonstramos alguns dos argumentos da *Consolação* em que podemos encontrar uma *Differentia* ou uma Proposição Máxima e como a presença destas seria suficiente para estruturar o argumento na forma de um silogismo. Não é nossa intenção demonstrar cada argumento tópico que pode ser encontrado na *Consolação*, mas, sim, apresentar a argumentação tópica como algo estrutural para a argumentação moral dessa obra. De acordo com a leitura dos tópicos boeciana, essa estrutura de argumentação filosófica não exige uma disputa dialética *per se*, mas apenas seu formato. O que Boécio faz ao utilizar os tópicos desse modo é antecipar um tipo de argumentação que aparece de forma mais clara com o surgimento da

---

<sup>80</sup> BOÉCIO, 1978, [1191D] 36, Livro II, p. 54. Tradução livre de: (...) the properties of opposites must be opposites.

Tradução de: (...) oppositorum opposita propria esse oportet

*disputatio* na Escolástica<sup>81</sup>. Queremos ressaltar que seus escritos e, em particular, *De topicis differentiis* e *A Consolação da Filosofia*, fizeram parte da lista de obras que compunham o currículo Medieval<sup>82</sup>. Acreditamos que expomos aqui uma conexão entre essas obras. Mais do que isso, conforme Klima (1998) diz, “a forma do discurso” medieval não é um assunto negligenciável. Essa “forma do discurso” não trata da demonstração formal adotada pelos filósofos medievais, mas dos pressupostos lógicos aceitos para a argumentação. Não é o caso que todo filósofo que utilize a argumentação tópica se preocupe com demonstrá-la, até mesmo porque, conforme apontamos anteriormente, a possibilidade de demonstração está contida na mera menção da *Differentia* ou Proposição Máxima que acompanharia aquele silogismo.

Apesar da distinção entre conhecimento e opinião, a argumentação tópica não pode ser considerada como mera opinião apesar de não ser uma demonstração silogística forte. Isso se dá porque a opinião ocorre na ausência de um termo médio enquanto um tópico depende de se que se encontre o termo médio adequado. A busca por proposições imediatas, ou seja, proposições que tratem de definições, faz com que argumentos tópicos façam parte da busca por conhecimento através da silogística. No entanto, a interpretação boeciana, ainda que seja a referência sobre o assunto que perdura até a absorção da Teoria dos Tópicos pela Teoria das Consequências durante a *Logica Modernorum* (cf. BIRD, 1962) não atravessa o Medievo intocada. Os tratados que versam sobre o assunto visam comentar Aristóteles, mas conforme apontamos, muito do que se entende como parte da lógica aristotélica que sobrevive a *Logica Vetus* é embebida pelos comentários boecianos mesmo que isso não seja devidamente especificado por um autor. Mais do que isso, conforme Kneale & Kneale (1962) apontam, no momento da retomada lógica do século X, o status de Boécio como *auctoritas* já havia se consolidado de tal maneira que autor gozava de uma reputação semelhante à de Aristóteles. No que diz respeito a Teoria dos Tópicos, é o caso que, especificamente, o comentário boeciano sobre o assunto é parte do currículo medieval assim como o tratado dos *Tópicos* de Aristóteles. Conforme exposto por Sangalli (2012), a divisão do *Guia dos Estudantes*

---

<sup>81</sup> Cabe ressaltar que a *disputatio* não pertence ao campo da lógica. Sobre o assunto, ver Bose, 2002.

<sup>82</sup> Para um estudo detalhado acerca das obras que compunham o *Trivium* e o *Quadrivium* e o currículo medieval, ver SANGALLI, I., 2012. In: **Scintilla**, vol. 9, n. 2, p. 127-143.

apresentada no século XII mantém o comentário de Boécio como o único comentário sobre o assunto além do próprio tratado aristotélico.

### III. RATIONALIS

1. <i>Rhetorica</i> ... ..	Cicero: <i>De inventione</i>
2. <i>Grammatica</i> ... ..	Priscianus: <i>Institutiones grammaticales</i> Donatus: <i>Barbarismus</i>
3. <i>Logica</i> :	1. de esse logicae
	2. de bene esse logicae ...
	Aristoteles: <i>Kategorica</i> <i>Perihermeneias</i> <i>Analytica priora</i> <i>Topica</i> <i>Elenchica</i>
	{ Porphyrius: <i>Isagoge</i> Boethius: <i>De syllogismo categorico</i> <i>De syllogismo hypothetico</i> <i>De differentiis topicis</i> <i>De divisione</i> [Gilbertus]: <i>Liber sex principiorum</i>

Figura 1. Parte III do esquema do Guia dos Estudantes. SANGALLI, I., 2012.

Isso aponta para o fato de que as revisões oferecidas durante a *Logica Nova* não tiveram sucesso considerável como interpretações dos *Tópicos*. Podemos antecipar que um ponto de divergência comum entre Boécio e os lógicos da *Logica Nova* é a ênfase que deveria ser dada para os Silogismos Hipotéticos dentro da argumentação tópica. No tratado *Dialectica* de Garlandus Compotista, por exemplo, ainda que focado nos silogismos hipotéticos, ele declara que não é possível avançar no assunto sem considerar a teoria dos tópicos e Pedro Abelardo oferece uma interpretação dos tópicos em sua *Dialectica* que observa particularmente o uso de proposições condicionais (cf. Bird, 1960; Martin, 2004). Dado essa insistente relação entre a argumentação tópica e os silogismos hipotéticos que encontramos na Filosofia Medieval, dedicamos o segundo capítulo para tratar, também, desse assunto de modo mais específico.

### 3. Capítulo II: Os tópicos e os Silogismos Hipotéticos

Os silogismos hipotéticos e os tópicos são tipos diferentes de argumentos encontrados na silogística aristotélica. A maior parte da Teoria dos Tópicos é encontrada no tratado *Tópicos* enquanto que a maior parte da Teoria dos Silogismos Hipotéticos é encontrada nos *Analíticos Anteriores*. De modo geral, são aspectos da silogística fundamentalmente diferentes, mas, conforme Slowkowski (1997) propõe, os silogismos hipotéticos parecem estar mais próximos dos tópicos do que os demais tipos de silogismos. Isso ocorre porque, de acordo com a interpretação aristotélica dos tópicos, uma das possíveis leituras resultantes do texto original é que o *locus* do argumento é, na verdade, um silogismo hipotético. No entanto, esse não é o caso, pois todos os tipos de silogismos propostos por Aristóteles são aceitos, em Boécio, como formas de demonstração da argumentação tópica. Isso aponta para a mistura de influências que permeia a lógica em Boécio, pois, de acordo com sua própria leitura, uma *Differentia* aponta o termo médio do argumento. Há, portanto, uma leitura dos silogismos hipotéticos segundo a qual eles podem ser reduzidos a silogismos demonstrativos. Do modo como Boécio utiliza os silogismos hipotéticos em seu comentário sobre as inferências tópicas, podemos entender que a demonstração ocorre da mesma forma que uma demonstração categórica e oferece a mesma força. É importante ressaltar que, entre os comentários de Boécio, o tratado que versa sobre os silogismos hipotéticos foi escrito anos antes de seus comentários sobre os tópicos. A utilização inicial dos silogismos hipotéticos que Boécio propõe em seu primeiro tratado, não permanece estática ao longo dos quatro ou cinco anos entre um comentário e outro. Quando Boécio escreve sobre os silogismos hipotéticos com relação aos tópicos, ele escreve retomando não apenas Aristóteles, mas, também, Cícero e, através de Cícero, os estoicos.

#### 3.1 Sobre Lógica Estoica e sua influência na leitura lógica boeciana

Em se tratando da leitura boeciana sobre lógica, há entre suas influências a lógica estoica. Podemos fazer tal afirmação porque Boécio, em seu comentário sobre

os tópicos, pretende uma harmonia entre os tópicos de Aristóteles, de Cícero e de Temístio e, pelo menos Cícero estava familiarizado com a lógica estoica. Desse modo, se não diretamente, pelo menos indiretamente Boécio teve contato com essa escola filosófica. Boécio, no mínimo, aceita a compreensão ciceroniana da lógica estoica ao comentar o *Topica* de Cícero em *In Ciceronis Topica*, pois ele repete o que Cícero expressa sobre essa corrente (cf. Boécio, 1988; Kneale & Kneale, 1962). O ponto de concordância é que os estoicos não se preocuparam com a arte da descoberta de argumentos. No entanto, mesmo que eles não tenham tratado dos tópicos, a lógica estoica de modo geral permeia a leitura aristotélica latina e, já encontramos influências crisipianas na interpretação lógica de Porfírio<sup>83</sup>. Kneale & Kneale (1962) apontam e Marenbon (2007) ressalta que há na filosofia tardo-antiga um apego à silogística aristotélica mesmo quando interpretando a lógica estoica, de modo que nenhuma dessas correntes lógicas é completamente ignorada nem utilizada isoladamente.

Durante os séculos que se seguiram a formulação da lógica Estoica por Crísipo, encontramos uma discussão sobre os méritos do seu sistema e do sistema de Aristóteles, depois uma fusão gradual, ou talvez devêssemos dizer uma confusão gradual, que acabou por ser completada no fim da antiguidade clássica na obra de Boécio. (KNEALE & KNEALE, 1962, p. 181)

Assim, mesmo que Boécio considere o próprio texto de Aristóteles como sua principal fonte e que leve em conta comentadores de correntes aristotélicas mais puristas como Temístio, tanto Boécio quanto Cícero encontram-se inseridos em um período em que a leitura aristotélica está “contaminada” pela lógica crisipiana<sup>84</sup>. É importante notar, entretanto, que mesmo que haja certa influência estoica na compreensão boeciana de lógica, não encontramos em Boécio a noção de proposicionalidade<sup>85</sup>. Em se tratando da influência estoica que podemos encontrar nos escritos de Boécio, há que se considerar que:

---

<sup>83</sup> Sobre a relação entre Porfírio e a lógica estoica, ver a Introdução de De Libera à tradução de *Isagoge*, 1998.

<sup>84</sup> Por lógica crisipiana entende-se o mesmo que lógica estoica, pois, mesmo os desenvolvimentos posteriores a Crísipo não podem ser claramente distinguidos (cf. Kneale & Kneale, 1962, p. 181).

<sup>85</sup> Uma tese controversa na interpretação da Lógica Medieval é a noção de proposicionalidade. Segundo ela, um dos principais diferenciais entre Boécio e, por exemplo, Abelardo no tratamento dos tópicos é que Abelardo trata do assunto partindo de uma concepção de proposicionalidade que não encontramos em Boécio. Enquanto para Boécio o conector entre os termos em uma sentença hipotética é deixado em segundo plano, para Abelardo, essas partículas conectivas são tão ou mais importantes do que os termos, pois estabelecem a relação entre eles que, até então, no mundo latino, é algo compreendido a partir do aspecto material dos termos. Para mais detalhes sobre a leitura de Abelardo sobre o assunto, ver Bird, 1962 e Martin, 2007.

Quanto a Aristóteles, Boécio refere-se aos Estoicos em geral e não a Crísipo em particular e sua versão provavelmente não trata de Crísipo, mas sim dos estoicos imperiais<sup>86</sup>. Já os estoicos imperiais são conhecidos por terem tentado interpretar Aristóteles enquanto se Crísipo conhecia da lógica de Aristóteles é uma questão controversa e não há nenhuma evidência para (ou contra) a hipótese de que ele tenha lido e sintetizado o *Da Interpretação*. (BARNES, 2007, p. 23, tradução nossa)<sup>87</sup>

Esse aspecto em particular, ou seja, que Boécio não trata de Crísipo e sua lógica, mas de desenvolvimentos Estoicos subsequentes, é parte da razão que torna a influência estoica em Boécio um ponto de discordância. Sabemos que Boécio não considera a proposicionalidade das sentenças e sabemos, também, que Boécio, pelo menos, desconsidera um dos cinco indemonstráveis estoicos seguindo a interpretação de Cícero. Assim, surge a questão ‘onde podemos, então, encontrar a influência estoica em Boécio?’ e a resposta se dá pela influência estoica sobre duas das fontes e referências filosóficas de Boécio: Porfírio e Cícero. Da mesma forma como Boécio faz com alguns termos, Cícero é responsável pela tradução ou criação de equivalentes para alguns termos filosóficos gregos, incluindo, termos de lógica<sup>88</sup>. Mas, em se tratando da influência ciceroniana sobre os tópicos, é mais importante para nosso estudo o fato de que Cícero escreveu um tratado chamado *Topica*, fortemente relacionado a retórica. Essa relação da lógica com a retórica não é incomum durante o período da Filosofia Helenística, nem, tampouco, é uma característica única do autor. Nessa obra, Cícero lista os cinco indemonstráveis estoicos, embora não pareça ter compreendido o terceiro indemonstrável (cf. Kneale & Kneale, 1962). Boécio posteriormente comenta a obra *Topica* em um tratado chamado *In Ciceronis Topica*, no qual inclui essa listagem. A confusão de Cícero quanto ao terceiro indemonstrável pode explicar o que Dürr aponta como desconhecimento de Boécio referente a esse indemonstrável.

---

<sup>86</sup> Uma vez que “Galeano, Alexandre e Boécio falam constantemente dos Estoicos ou dos modernos (οί νεώτεροι) sem se darem ao incomodo de distinguirem as pessoas pelos nomes”. (KNEALE & KNEALE, 1962, p. 181), tratamos aqui dos estoicos de modo geral, sem preocuparmo-nos com autores específicos.

<sup>87</sup> BARNES, 2007, p. 23. Tradução livre de: As for Aristotle, Boethius refers to the Stoics in general, not to Chrysippus in particular; and his report probably bears not upon Chrysippus but upon the imperial Stoics. For the imperial Stoics are known to have tried their hand at interpreting Aristotle, whereas how much Chrysippus knew about Aristotle’s logic is a matter of dispute, and there is no evidence for (or against) the hypothesis that he had read and digested the *de Interpretatione*.

<sup>88</sup> Um exemplo disso é o termo “*propositio*”, ainda que seu significado não tenha permanecido exatamente o mesmo que encontramos em Cícero ao longo do desenvolvimento da lógica no mundo latino.

Ao retomar os silogismos hipotéticos em *In Ciceronis Topica*, Boécio afirma que existem sete silogismos condicionais, os quais ele expõe a fim de tornar mais claro e facilmente compreensíveis os exemplos de Cícero. Primeiro, é importante notar que Boécio declara que ou um argumento é demonstrado em um silogismo, como acontece na argumentação categórica, ou ele “retira sua força de silogismos” (cf. Boécio, 1988, 353/1129), como acontece na argumentação tópica. Segundo, ressaltamos que Boécio escreve que os sete modos dos silogismos condicionais que ele está reproduzindo são mencionados por Cícero em seu *Topica*. Dos sete modos, quatro deles são parte da lista de indemonstráveis estoicos<sup>89</sup>, faltando apenas o terceiro entre eles. Há, no entanto, algo similar que ocupa sua posição na lista e que seria o seguinte modo:

Não é o caso que se é dia, não é claro.  
É dia.

Logo, é claro.

(Boécio, 1988, Livro V, 356/1133, tradução nossa)<sup>90</sup>

Apesar da similaridade da primeira sentença (‘não é o caso que x e y’ e ‘não é o caso que se x, y’), tudo que parece ser mantido do terceiro indemonstrável é a negação da partícula de ligação entre os termos, ou seja, da relação dos termos da sentença. Não é possível ser ao mesmo tempo x e y ou não é possível ser x a causa de y, de modo que, não é possível, também nesse caso, ser x e y ao mesmo tempo. Isso ocorre na forma do que Boécio chama de “proposição supernegativa”.

Boécio reduz diversos modos de silogismos hipotéticos oferecidos por Cícero aos sete modos que ele apresenta para ressaltar sua força. São esses sete modos<sup>91</sup> os seguintes:

---

<sup>89</sup> São os indemonstráveis (*anapodeiktai*) Estoicos os seguintes: 1. Se é dia, é claro. É dia. Logo é claro. 2. Se é dia, é claro. Não é claro. Logo não é dia. 3. Não é o caso que é dia e que é noite. É dia. Logo não é o caso que é noite. 4. Ou é dia ou é noite. É dia. Logo não é noite. 5. Ou é dia ou é noite. Não é noite. Logo é dia.

Para análises aprofundadas sobre o assunto, ver Bobzien, S., 2006 e Dinucci, A. et al, 2016.

<sup>90</sup> Boécio, 1988, Livro V, 356/1133. Tradução livre de: It is not the case that if it is day, it is not light. But it is day. There, it is light. Tradução de: Non si dies est, lux non est; Atqui dies est, Lux igitur est.

<sup>91</sup> A força dos conectivos estabelece sua modalidade. No entanto, quanto aos silogismos hipotéticos modais, não trataremos deles aqui, pois Boécio considera que silogismos hipotéticos modais são irrelevantes, estabelecendo, assim, uma divergência entre a sua leitura e as demais leituras tardas, principalmente, a leitura Peripatética (cf BARNES, 2007).

1. Se o primeiro, então o segundo. O primeiro. Então, o segundo.
2. Se o primeiro, o segundo. Não é o caso que o segundo. Logo, não é o caso que o primeiro.
3. Não é o caso que se o primeiro, não o segundo. O primeiro. Logo, o segundo.
4. Ou o primeiro ou o segundo. O primeiro. Logo, não é o caso que o segundo.
5. Ou o primeiro ou o segundo. Não é o caso que o segundo. Logo, o primeiro.
6. Não é o caso que o primeiro e o segundo. O primeiro. Logo, não é o caso que o segundo.
7. Não é o caso que o primeiro e o segundo. Não é o caso que o primeiro. Logo, o segundo.

Ao tratar do sexto modo, Cícero e, conseqüentemente, Boécio aproximam-se da forma do terceiro indemonstrável (“Não é o caso que é o primeiro e o segundo. O primeiro. Logo, não é o caso que o segundo”). Na verdade, de acordo com Kneale & Kneale (1962), o sexto modo é uma reformulação do terceiro indemonstrável que se encontra ausente na lista de modos hipotéticos. Todos os sete modos eram comumente considerados na lista de silogismos hipotéticos durante o período no qual Cícero escreveu seu tratado, de modo que não se pode creditar a ele a confusão quanto a lista de indemonstráveis<sup>92</sup>. Que Boécio mantenha essa lista tal como a encontramos em Cícero é evidência da influência da leitura ciceroniana da lógica estoica nos tratados de Boécio e da conseqüente influência estoica indireta em Boécio.

Quanto às implicações dessa influência para a leitura boeciana dos tópicos, podemos falar, por exemplo, do tópico “do todo”. Esse tópico pode tratar tanto de gênero e espécie quanto do todo e suas partes, mas, o que nos interessa mais a

---

<sup>92</sup> A lista que encontramos em Cícero também aparece em outros autores com pequenas diferenças, o que apontam para uma origem comum entre eles que tenha sido anterior a Cícero. O mais provável é que as modificações tenham ocorrido dentro da própria escola estoica, pois, “[d]e Crísipo conhecemos apenas três tipos de assertíveis não-simples: condicionais, conjunções e assertíveis disjuntivas exclusivas-e-exaustivas. Estoicos posteriores adicionaram outros tipos de assertíveis não-simples: um pseudo-condicional e uma assertível causal, dois tipos de pseudo-disjunções e dois tipos de assertíveis comparativas.” (BOBZIEN, S. 2006, tradução nossa) Tradução livre de: For Chrysippus we know of only three types of non-simple assertibles: conditionals, conjunctions, and exclusive-cum-exhaustive disjunctive assertibles. Later Stoics added further kinds of non-simple assertibles: a pseudo-conditional and a causal assertible, two types of pseudo-disjunctions, and two types of comparative assertibles.

respeito dele é que Boécio exemplifica o tópico “do todo” através da formulação de indemonstráveis. No entanto, ele não fala de indemonstráveis ou até mesmo de lógica estoica e, sim, de silogismos hipotéticos. Cada tópico “do todo” com relação às suas partes, é exemplificado nesse modelo “se x é, y é”, assumindo o restante do argumento. Esse é o caso, por exemplo, de “(...) se Deus é sempre, ele também é agora” (BOÉCIO, 1978, Livro II, 1189A, 39-40, tradução nossa)<sup>93</sup>. O que Boécio faz é referir-se à lista de sete modos do silogismo hipotético e não à lista de indemonstráveis estoicos. Percebemos essa influência especialmente no exemplo dado “das partes em relação ao todo” no que se refere ao modo, pois é o único dos exemplos desse tópico no qual Boécio oferece o silogismo hipotético completo: “(...) se a alma é movida de alguma maneira, ela é movida sem qualificação; mas ela é movida quando enraivecida; logo, ela é movida em geral e sem qualificação” (BOÉCIO, 1978, Livro II, 1189A, 40; 1189B, 1-3, tradução nossa)<sup>94</sup>. Esse exemplo seguiria o modo 1 da lista de sete modos, ou seja, ‘se a é, então b é; é o caso que a é; logo, é o caso que b é’ que é equivalente ao primeiro indemonstrável estoico.

Em se tratando da influência estoica em Porfírio, De Libera (1998), considerando Hadot (1974) bem como os escritos de Diógenes Laércio, aponta alguns pontos em que essa influência se torna clara e entre os quais podemos citar: 1. “Em sua definição de acidente (Συμδεδηχός δέ εστιν ὁ γινεται χαί απογίνεται χωρίς της του ὑποκειμένου φθορας), Porfírio utiliza implicitamente a distinção estoica entre fusão (σύγχυσις) e justaposição (παράθεισις) (...)”. (DE LIBERA, 1998, XVIII, tradução nossa)<sup>95</sup> Isso fica claro na aplicação dos predicáveis, uma vez que acidente não implica na destruição de seu sujeito, como seria o caso de definição ou gênero. 2. A ideia de “mistura total” (σύγχυσις) (cf. De Libera, 1998) que encontramos, por exemplo, na aplicação de gênero. O que Porfírio considera é a ideia de que possa haver uma “mistura” de propriedades e características: Ao falar de homem como animal racional

---

<sup>93</sup> BOÉCIO, 1978, Livro II, 1189A, 39-40. Tradução livre de: (...) if God is always, he is also now. Tradução de: (...) si Deus semper est, et nunc est.

<sup>94</sup> BOÉCIO, 1978, Livro II, 1189A, 40; 1189B, 1-3. Tradução livre de: (...) if the soul is in any way moved, it is without qualification moved; but it is moved when it is angered; therefore, it is in general and without qualification moved.

Tradução de: (...) si anima aliquo modo mouetur, et simpliciter mouetur, mouetur autem cum irascitur, uniuersaliter igitur et simpliciter mouetur.

<sup>95</sup> DE LIBERA, A. 1998, p. XVIII. Tradução livre de: Dans sa definition de l'accident (Συμδεδηχός δέ εστιν ὁ γινεται χαί απογίνεται χωρίς της του ὑποκειμένου φθορας), Porphyre utilise implicitement la distinction stoicienne entre fusion (σύγχυσις) et juxtaposition (παράθεισις) (...).

e estabelecer isso como uma definição, falar apenas de animal ou apenas de ser racional não implica falar de homem, pois a definição de homem depende dessa “mistura total”. 3. A noção estoica de “gênero supremo” segunda a qual entende-se que “sendo gênero, não possui ele mesmo um gênero, como, por exemplo, o ser” (DIÓGENES LÁERCIO *apud* DE LIBERA, A. 1998, p. XIX, tradução nossa)<sup>96</sup>. 4. A noção de “espécie última”, sendo que “a espécie última é espécie quando não há mais espécie, como Sócrates” (DIÓGENES LÁERCIO *apud* DE LIBERA, A. 1998, p. XIX, tradução nossa)<sup>97</sup>. Essa pequena lista de exemplos, de forma alguma, esgota a influência estoica encontrada em Porfírio. No entanto, uma vez que essa influência se mescla com outras leituras filosóficas<sup>98</sup>, em particular, metafísicas, não apresentamos, aqui, uma listagem abrangente.

Pode-se perceber que Boécio aceita a noção de gênero último e espécie última através de sua leitura de Porfírio ao ressaltar esses extremos da hierarquia predicativa de sua versão da árvore de Porfírio. Conforme podemos notar na árvore de Porfírio do primeiro comentário de Boécio à *Isagoge*, tanto o gênero supremo quanto a espécie última são mantidos sem correções:

---

<sup>96</sup> DIÓGENES LÁERCIO *apud* DE LIBERA, A. 1998, p. XIX. Tradução livre de: “(...) étant genre, n'a pas lui-même de genre, par exemple l'étant”.

<sup>97</sup> DIÓGENES LÁERCIO *apud* DE LIBERA, A. 1998, p. XIX. Tradução livre de: “l'espèce dernière est ce qui est espèce, mais n'a pas d'espèce, comme Socrate”.

<sup>98</sup> Um exemplo disso é que a predicação segundo o comentário de Porfírio é “(...) uma equação de noções de “constituíntes da substância” (Plotino), de diferenças específicas (Aristóteles) e de qualidades (estóicos).” (DE LIBERA, 1998, XXXIII, tradução nossa). Tradução livre de: “(...) une mise en équation des notions de “constituants de la substance” (Plotin), de différences spécifiques (Aristote) et de qualites (stoïciens).



substância. Segundo ele: “(...) uma descrição inclui a compreensão do sujeito, ou por meio de certos acidentes produzindo uma propriedade, ou por meio das diferenças específicas da substância (*substantialibus differentiis*) agregadas a partir do gênero apropriado” (BOÉCIO, 1978, Livro II, 1187C, 1-5, tradução nossa)<sup>99</sup>. A “mistura total” entre predicáveis de uma coisa ocorre especificamente com os predicáveis de acidente e diferença específica. Isso seria parte da descrição que se pode dar de um sujeito, a saber, se homem é animal racional, é tanto animal quanto racional. Ambos são parte da definição de homem e, uma vez agregados, descrevem o conceito de homem, sendo, então, gênero da espécie homem.

Há, em Boécio, o que percebemos como influência indireta dos estoicos, pois, o que é absorvido em sua leitura da lógica não remete aos estoicos, mas às autoridades filosóficas à quem Boécio recorre. Enquanto não podemos afirmar que Boécio utiliza os indemonstráveis estoicos, podemos traçar a relação entre os modos do silogismo hipotético e a lógica estoica anterior às fontes de Boécio. Ao tratar da influência estoica em Boécio, há que se considerar que Boécio não parece “(...) ou não foi capaz de adquirir, ou simplesmente não utilizou, qualquer dos textos gregos sobre lógica do período anterior a Porfírio, com exceção do *Organon* de Aristóteles” (SPENCA, 2001, p. 68, tradução nossa)<sup>100</sup>. Enfatizamos que Boécio não considera a lógica estoica crisipiana em particular e, na melhor das hipóteses, trata da lógica estoica imperial, na qual a lógica de Crísipo já se encontra misturada com outros desenvolvimentos lógicos estoicos. Contudo, isso aponta para o fato de que, por causa da confusão da evolução da lógica na antiguidade tardia, seu trabalho não poderia ser completamente livre de influências estoicas. Assim, “(...) enquanto a proposta de Dürr de que os Estoicos não influenciaram Boécio diretamente está completamente certa, não há razão para pensar que a lógica formal Estoica não pode ter influenciado Boécio indiretamente de maneiras que nem o próprio Boécio estava ciente” (SPENCA, 2001, p. 73, tradução nossa)<sup>101</sup>. O que ocorre é que Boécio foi

---

<sup>99</sup> BOÉCIO, 1978, Livro II, 1187C, 1-5. Tradução livre de: (...) a description comprises understanding of the subject, either by means of certain accidents producing one property or by means of *differentiae* of the substance (*substantialibus differentiis*) brought together apart from the appropriate genus  
Tradução de: (...) descriptio subiecti intelligentiam claudit, quibusdam uel accidentibus efficientibus unam proprietatem, uel substantialibus differentiis praeter conueniens genus aggregatis.

<sup>100</sup> SPENCA, 2001, p. 68. Tradução livre de: (...) either had not been able to acquire, or simply had not used, any Greek texts on logic from the period before Porphyry, with the exception of Aristotle's *Organon*

<sup>101</sup> SPENCA, 2001, p. 73. Tradução livre de: (...) while Dürr's claim that the Stoics did not directly influence Boethius is surely right, there is no reason to think that Stoic formal logic could not have indirectly influenced Boethius in ways of which Boethius himself was not aware

indiretamente influenciado pelo pensamento estoico, aceitando pressupostos e leituras conectadas com essa escola através, por exemplo, de Cícero e de Porfírio, sem diretamente endossá-las e sem que se possa descartar a possível influência dos estoicos imperiais e de outros aspectos da lógica estoica na leitura tópica de Boécio.

### 4.3 Sobre a influência peripatética

Parte da confusão gradual que ocorre entre os escritos aristotélicos e a lógica que chega ao mundo medieval latino não se dá apenas devido à uma mistura confusa da silogística aristotélica e da lógica estoica. A influência peripatética na lógica estoica e a influência estoica na escola peripatética é um dos pontos que levam à essa fusão de interpretações lógicas. Ainda que seja improvável que Boécio tenha tido acesso aos tratados originais de Teofrasto e Eudemo, ele menciona a Escola Peripatética diretamente tanto em seu comentário sobre os silogismos hipotéticos (cf. Spence, 2001, Dürr, 1951) quanto em seus comentários sobre os tópicos<sup>102</sup>, o que remete a algum conhecimento sobre os desdobramentos da lógica peripatética. É provável que, da mesma forma como a lógica estoica tenha indiretamente influenciado Boécio, também foi esse o caso da lógica peripatética. No entanto, Boécio parece mais disposto a creditar parte de seu desenvolvimento filosófico à Escola Peripatética, pois suas referências a seus desenvolvimentos são bastante respeitadas, chegando a ponto de lhes oferecer o crédito da nomenclatura da arte do discurso. É aos peripatéticos que ele se refere nas primeiras linhas de *De topicis differentiis* ao afirmar que a ciência do discurso é o que eles chamavam de λογική (lógica).

Um ponto de clara influência apontado por Spence (2001) é o uso do termo ‘πρότασις’ (*prostasis*) traduzido como ‘*propositio*’ e referindo-se à premissa maior de um silogismo. Boécio apresenta o termo como sinônimo de ‘*enuntiatio*’. No entanto, ele não utiliza os termos estoicos para referir-se à premissa maior como ‘*ἡγεμονικόν*’ ou ‘*τροπικόν*’ (cf. Spence, 2001). É possível, de acordo com Slomkowski, interpretar um tópico aristotélico como sendo um princípio e uma *prostasis*, o que faria com que esse tipo de argumentação estivesse dentro do grupo de silogismos hipotéticos e que

---

<sup>102</sup> Tanto em *In Ciceronis Topica* quanto em *De topicis differentiis*, Boécio faz referência aos peripatéticos para definir o que ele entende por lógica.

o silogismo hipotético fosse sua forma adequada. Aqui, encontramos um dos primeiros traços para a fundamentação de que a leitura boeciana dos tópicos e dos silogismos hipotéticos não devem ser entendidas como coisas completamente separadas. Cabe ressaltar, então,

As ideias principais do *De Syllogismo Hypothesico* são também provenientes de Teofrasto, que é referido no princípio juntamente com Eudemo; e mesmo o fastidioso comentário que à primeira vista podia parecer trabalho do próprio Boécio pode ser proveniente de Porfírio. Este tratado ocupa-se essencialmente dos silogismos complexos hipotéticos da forma:

*Si est A, est B; si est B, est C; ergo si est A, est C.* (KNEALE & KNEALE, 1962, p. 195)

Boécio credita, ainda, aos Peripatéticos a divisão entre sentenças interrogativas: “De acordo com os Peripatéticos, existem dois tipos de questão. Uma questão é ou dialética ou não dialética” (BOÉCIO, 2011, Livro XI, 361, 6, tradução nossa).<sup>103</sup> A explicação que se segue parece já estar embebida da influência porfiriana e, considerando a cronologia das obras de Boécio estabelecida por De Rijk (1964; 1964a), há boas razões para que esse seja o caso. Ao comentar e traduzir o *Da Interpretação*, Boécio já havia escrito seus dois comentários sobre *Isagoge*. Ainda que Spenca (2001) argumente que Boécio não teve contato direto com outros textos gregos além do *Organon*, a defesa de Shiel (1987) de que Boécio claramente possuía uma cópia em grego de *Isagoge* e que, provavelmente, possuía algum outro texto grego sobre esse tratado que deve ter sido escrito após *Isagoge*, mas antes do comentário latino a Porfírio feito por Mario Vitorino<sup>104</sup>, não contradiz a análise de Spenca. Isso se dá porque Spenca afirma apenas que Boécio não teve contato com tratados anteriores a Porfírio. Assim, ao considerar o comentário sobre o *Da Interpretação*, já é possível falar de influências peripatéticas em Boécio, sendo que essas influências perduram até seu último comentário lógico.

Retornando o ponto das questões dialéticas e não dialéticas, Boécio declara que: “Pois é verdade dizer de um homem que ele é separadamente um animal, separadamente bípede, e como isso como uma coisa só; e um homem e branco e

---

<sup>103</sup> BOÉCIO, 2011, Livro XI, 361, 6. Tradução livre de: According to the Peripatetics there are two kinds of question. A question is either dialectical or not dialectical.

Tradução de: Interrogationis autem secundum Peripateticos duplex species est: aut cum dialectica interrogatio est aut cum non dialectica.

<sup>104</sup> Conforme Oliveira (2017) aponta, o primeiro comentário de Boécio a *Isagoge* de Porfírio, segue a introdução de Mario Vitorino.

esses como um” (BOÉCIO, 2011, Livro XI, 361, 25, tradução nossa)<sup>105</sup>. Aqui, apesar da referência aos peripatéticos, o que Boécio faz é recorrer à explicação de Porfírio cuja influência estoica já mencionamos. É possível, que um acidente se misture ao gênero, sem causar a destruição do sujeito, como, por exemplo, homem e branco. Isso aponta para a fusão gradual entre diferentes escolas lógicas que ocorre antes de Boécio escrever seus comentários e retoma a discussão sobre quem influenciou quem, em se tratando de Peripatéticos, Megáricos e Estoicos. Na verdade, conforme Spence resalta:

A fácil transição de Boécio de um comentário sobre os tópicos para uma discussão sobre os silogismos hipotéticos, com base no esquema que se parece com os indemonstráveis estoicos é uma marca de como a teoria lógica Peripatética e Estoica se encontram completamente confundidas (SPENCA, 2001, p. 103, tradução nossa)<sup>106</sup>.

Dessa forma, ainda que Boécio diretamente mencione a Escola Peripatética, falar de sua influência específica na leitura lógica boeciana é algo, no mínimo, complicado de ser rastreado.

#### 4.4 Silogismos Hipotéticos em Boécio

Boécio tornou-se a autoridade referente aos silogismos hipotéticos durante a *Logica Vetus*, em grande parte, por falta de opções. Conforme Spence aponta, “(...) foi a única introdução disponível sobre os silogismos hipotéticos da antiguidade clássica que sobreviveu ao próprio final da antiguidade clássica” (SPENCA, 2001, p. 69, tradução nossa)<sup>107</sup>. Em geral, sentenças hipotéticas são, de acordo com Boécio, sentenças em que se afirma algo com relação a outra coisa bem como sentenças condicionais. Esse tipo de sentença retira sua força da própria hipótese. Desse modo, enquanto ‘A é B’ (sentença categórica) retira força da predicação de A, ‘Se A é, B é’

---

<sup>105</sup> BOÉCIO, 2011, Livro XI, 361, 25. Tradução livre de: For it is true to say of a man that he is separately an animal, separately two-footed, and as one; and man and white, and these as one. Tradução de: DE HOMINE ENIM VERUM EST DICERE ET EXTRA ANIMAL ET EXTRA BIPES ET UT UNUM ET HOMINEM ET ALBUM ET HAEC UT UNUM.

<sup>106</sup> SPENCA, 2001, p. 103. Tradução livre de: Boethius’s easy transition from a commentary on a work about the topics to a discussion of hypothetical syllogistic, on the basis of schemata that resemble the Stoic indemonstrables, is a mark of how thoroughly he conflated Peripatetic and Stoic logical theory.

<sup>107</sup> SPENCA, 2001, p. 69. Tradução livre de: (...) it has been the only available full introduction to hypothetical syllogistic from classical antiquity since the end of classical antiquity itself.

(sentença hipotética) retira sua força da hipótese de que se A, então B. Cabe ressaltar que a partícula conectiva não é tão relevante para Boécio quanto a relação entre A e B<sup>108</sup>. “Para ele [Boécio], uma declaração hipotética é uma declaração complexa ou não complexa que significa, devido a e junto com a hipótese, que algo é ou não é, se outro algo é ou não é” (SPENCA, 2001, p. 80, tradução nossa)<sup>109</sup>. É importante notar que uma declaração hipotética e uma questão dialética não são o mesmo na interpretação boeciana. Uma questão dialética pode seguir a forma ‘seria o caso que x?’ ou ‘seria o caso que x ou não?’ e isso pode levar a uma resposta partindo de uma hipótese, mas não seria a própria questão uma sentença hipotética a menos que siga o formato da questão dialética, a saber, ‘seria o caso que se x é, y é?’. No comentário ao *Da Interpretação*, ao falar dos tipos de respostas que questões dialéticas podem ter, Boécio recorre ao próprio Aristóteles para apontar (e reafirmar) que “(...) uma questão dialética requer como uma resposta (como explicado acima) ou a proposição ou um dos lados de uma contradição (...)” (BOÉCIO, 2011, Livro XI, 361, 25, tradução nossa).<sup>110</sup> Como mencionado anteriormente, um silogismo hipotético é aquele que tem como pelo menos uma de suas sentenças uma sentença hipotética. Desses silogismos existem sete modos não-modais. Há, pelo menos, três tópicos<sup>111</sup> cuja Proposição Máxima Boécio aponta na forma de sentenças hipotéticas e, pelo menos dois<sup>112</sup>, cuja construção, seguindo Cícero, ele aponta como um silogismo hipotético. No entanto, Boécio não ressalta o uso de silogismos hipotéticos nesses argumentos, simplesmente utilizando tanto silogismos categóricos quanto hipotéticos para o desenvolvimento dos tópicos.

É, em parte, devido a mistura de diferentes aspectos da silogística que a *Logica Nova* parece encontrar problemas com a leitura boeciana dos tópicos. Sabemos que

---

<sup>108</sup> Enquanto encontramos em autores como Abelardo a ênfase nas partículas *si* e *ergo*, em Boécio essa ênfase não existe e, por vezes, há inclusive equivalências entre *cum* e *si*. Ver Bird, 1962; Spenca, 2001.

<sup>109</sup> SPENCA, 2001, p. 80. Tradução livre de: For him, a hypothetical statement is a complex or non-simple statement that signifies, in virtue of and together with a hypothesis, that something is or is not if something else is or is not.

<sup>110</sup> BOÉCIO, 2011, Livro XI, 361, 25. Tradução livre de: (...) a dialectical question requires as an answer (as we explained above) either the proposition or one side of a contradiction (...) Tradução de: Dialecticus autem (ut dictum est) ita interrogare debet, ut respondenti sit optio an affirmationem an negationem velit eligere.

<sup>111</sup> Os tópicos de Causas Eficientes em relação a matéria, de Antecedentes e consequentes e de Efeitos.

<sup>112</sup> O tópico Do Todo em relação as partes e com referência ao tempo, ao modo, à quantidade e a lugar.

*In Ciceronis Topica* e *De topicis differentiis* não foram obras estudadas necessariamente juntas e, em alguns casos, apenas um dos tratados estava disponível para os filósofos medievais. Esse é o caso, por exemplo, de Anselmo de Bec que, ao que tudo indica, teve acesso apenas ao *In Ciceronis Topica*<sup>113</sup>. Dessa forma, a leitura que Boécio apresenta dos silogismos hipotéticos em *De topicis differentiis* parece ser algo fundamentado principalmente em seu comentário sobre o assunto. Por exemplo, o lógico belga Garlandus Compotista defende em sua obra *Dialectica* que as *Differentiae* são, na verdade silogismos hipotéticos. Esses silogismos hipotéticos, segundo ele, seguem a forma dos dois primeiros indemonstráveis estoicos, a saber, o que conhecemos por *Modus Ponens* e *Modus Tollens*. É possível que esse tipo de leitura ocorra porque a “[d]ialética entre os séculos XI ao XII, embora se derive em grande parte do trabalho de Boécio e seja baseada principalmente em seus termos, é muito diferente do método e teoria da dialética em Boécio”<sup>114</sup> (STUMP, 1980, p. 2, tradução nossa).

A noção de proposicionalidade que, conforme Martin (2007; 2011) ressalta, não encontramos na leitura boeciana é reintroduzida por autores como Garlandus e, de modo mais aprofundado, por Abelardo. No entanto, essa retomada é feita em diálogo com o texto de Boécio, de modo que o que acaba sendo produzido é uma correção à leitura boeciana dos *Tópicos*. Para Garlandus, um silogismo hipotético pode ser um argumento completo tópico, não necessitando da *Differentia* e da Proposição Máxima do modo como Boécio aponta. Um argumento condicional pode ser, portanto, uma inferência tópica completa. Cabe ressaltar que, quanto a Garlandus, o “(...) objetivo de seu trabalho é relatar e condensar parte das regras estabelecidas por Aristóteles e Boécio; ele não mantém a organização original de conteúdos e favorece uma estrutura que poderia ser útil e compreensível para os leitores”<sup>115</sup> (RIGOTTI & GRECO, 2019, p. 99, tradução nossa). Assim, buscando introduzir a lógica não para conhecedores do assunto, mas sim para leigos, o tratado de Garlandus é bastante fiel a leitura boeciana e sua divergência dela não se dá através de teses fortes, mas, sim, de

---

<sup>113</sup> Costa (2014) chama atenção para a lista de obras disponíveis na Abadia de Bec.

<sup>114</sup> STUMP, 1980, p. 2. Tradução livre de: Dialectic in the eleventh to twelfth centuries, though it derives largely from Boethius's work and is couched mainly in his terms, is very different from the method and theory of dialectic in Boethius.

<sup>115</sup> RIGOTTI & GRECO, 2019, p. 99. Tradução livre de: (...) the aim of his work is to report and condense part of the rules established by Aristotle and Boethius; he does not keep the original arrangement of the contents but favors a structure that might be useful and understandable for the readers.

pequenos esclarecimentos. Garlandus estabelece uma distinção clara entre Proposições Máximas e os *loci* do argumento, que, para Boécio, seriam as *Differentiae* e para Garlandus seria “aquilo de onde o argumento surge” e de que se deriva a proposição máxima (cf. RIGOTTI & GRECO, 2019; DE RIJK, 1959).

Essa definição por si só não é suficiente para que se possa afirmar que o papel da *Differentia* em Garlandus tenha passado a ser demonstrado através de silogismos hipotéticos. Stump aponta, apoiada em uma lista de exemplos, que “Garlandus, em diversos lugares, se refere a proposições condicionais, dadas como exemplos para *Differentiae*, como argumentos (por exemplo, ‘Se toda a casa é branca, a parede também é branca’)” (STUMP, 1980, p. 9, tradução nossa)<sup>116</sup>. Para o exemplo mencionado, a construção seria: a questão posta sob consideração (‘é a parede da casa branca?’), a proposição hipotética (‘se toda a casa é branca, a parede também é branca’) e a proposição categórica (‘toda a casa é branca’), seguido da conclusão (‘logo, a parede da casa é branca’). No caso dos modos do silogismo hipotético dado por Boécio em conformidade com Cícero em *In Ciceronis Topica*, a proposição hipotética considerada como *Differentia* implica em todo o argumento, de modo que se pode chamar a *Differentia* dada de argumento hipotético. Garlandus aceita que o argumento esteja implícito, pois, sendo o *locus* do argumento de onde ele surge, dada a premissa hipotética, o argumento em questão torna-se óbvio. Não é necessário o desenvolvimento da questão posta sob consideração até a premissa, pois a força argumentativa já está presente. “Na prática, o que Garlandus encontra é uma proposição condicional<sup>117</sup>. Mas, já que o argumento que ele tem em mente é um silogismo hipotético simples, tudo que ele realmente precisa encontrar é uma proposição condicional adequada” (STUMP, 1980, p. 9, tradução nossa)<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> STUMP, 1980, p. 9. Tradução livre de: Garlandus in several places refers to the conditional propositions, given as examples for the *Differentiae*, as arguments (for example, 'If the whole house is white, the wall is also white').

<sup>117</sup> Segundo Garlandus, existem cinco modos de se encontrar condicionais a partir de *Differentiae*. “Esses modos são fórmulas para o antecedente do condicional; eles dão a quantidade e qualidade do antecedente e estipulam se a *Differentia* (ou uma instância da *Differentia*) é o sujeito ou o predicado do antecedente” (STUMP, 1980, p. 9, tradução nossa). Tradução livre de: These modes are formulae for the antecedent of the conditional; they give the quantity and quality of the antecedent and stipulate whether the *Differentia* (or an instance of the *Differentia*) is the subject or the predicate in the antecedent.

<sup>118</sup> STUMP, 1980, p. 9. Tradução livre de: In practice what Garlandus draws is a conditional proposition. But since the argument he has in mind is a simple hypothetical syllogism, all he really needs to find is a suitable conditional proposition.

A importância que vemos, aqui, nas divergências do tratado de Garlandus em relação a Boécio é que, Garlandus se mantém bastante próximo do texto boeciano e pretende esclarecer seus conceitos. De forma similar ao que acontece com o texto boeciano sendo lido como aristotélico, o tratado de Garlandus, em se tratando dos tópicos, não se afasta o suficiente da influência dos tópicos boecianos para que não haja certa confusão sobre quão fiel ao comentário dos tópicos de Boécio ele realmente é. Assim, uma introdução à Teoria dos Tópicos a partir de Garlandus seria interpretada, de modo geral, como uma leitura fiel de Boécio e, conseqüentemente de Aristóteles. Mais do que isso, Boécio, ao tratar dos silogismos hipotéticos e seus modos conforme Cícero no livro V de *In Ciceronis Topica*, aborda o assunto como parte do que já foi comentado por ele mesmo no tratado sobre silogismos hipotéticos. Dessa forma, para muitos autores medievais, o que Boécio expõe e como ele utiliza os silogismos hipotéticos para o desenvolvimento dos tópicos é aquilo que se encontraria na silogística aristotélica, sendo que, na verdade, está muito mais em concordância com Cícero e outras influências lógicas posteriores a Aristóteles.

Quanto a relação dos tópicos boecianos com os silogismos hipotéticos, é preciso considerar o papel de Pedro Abelardo tanto na difusão do tema quanto em certas modificações que podem ser encontradas a partir de suas considerações. Apesar de dificuldades devido ao acesso às fontes<sup>119</sup>, sabe-se que Abelardo retoma a noção estoica de proposicionalidade de modo mais claro. As proposições com antecedente e conseqüente são entendidas em relação àquilo que as conecta e não na relação entre o conteúdo dos termos<sup>120</sup>.

O que acima de tudo caracteriza uma inferência perfeita é o fato de que seu *consecutivo* se mantém (*valet consecutivo*) não importando quais termos ocorram nele ou se suas proposições são verdadeiras ou falsas (D. 255). Elas se mantêm por causa de sua *complexio* (D. 256). Em outras palavras, é uma questão de forma lógica (BIRD, 1960, p. 143, tradução nossa)<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> “O período de Boécio no século VI até Abelardo no século XII permanece, por enquanto, pouco estudado, em particular como uma consequência da escassez de evidência manuscrita existente” (DUTILH NOVAES, 2020, sem página, tradução nossa).

Tradução livre de: The period from Boethius in the 6th century to Abelard in the 12th century remains for now quite understudied, in particular as a consequence of the scarcity of extant manuscript evidence.

<sup>120</sup> Cabe, aqui, apontar, que Abelardo dedica considerável atenção à cópula das sentenças logicamente relevantes. Para uma apresentação sobre o assunto, ver TWEEDALE, 2008, p. 143-148.

<sup>121</sup> BIRD, 1960, p. 143. Tradução livre de: What above all else characterizes a perfect sentence is the fact that its consecutive holds good (*valet consecution*) no matter what terms occur in it or whether its propositions are true or false (D. 255). It holds because of its complexion (D. 256). In other words, it is a question of logical form.

Conforme Abelardo, “(...) já que admitimos que a consequência ‘Se existe uma rosa, existe uma flor’ é sempre verdadeira e necessária, mesmo quando as coisas são destruídas, devemos entender porque a significação é considerada como necessária”<sup>122</sup> (ABELARDO *apud* TWEEDALE, 2008, p. 150). Uma vez destruídas as coisas, a consequência não pode estar na substância e, disso, Abelardo conclui que o que julgamos como verdadeiro e necessário não é o conteúdo, mas a *dicta*, ou seja, aquilo que a proposição significa. Ainda que a leitura abelardiana não seja considerada essencial para o currículo medieval, “Joseph de Ghellinck observou uma vez que Abelardo foi talvez o único mestre medieval cujos contemporâneos registraram sua fama tão universalmente e com tanto entusiasmo e horror” (LUSCOMBE, 2008, p. 1, tradução nossa)<sup>123</sup>, sendo que “(...) seus escritos tiveram popularidade similar”<sup>124</sup> (LUSCOMBE, 2008, p. 2, tradução nossa)<sup>125</sup>. Sua preocupação formal diverge da leitura de consequência encontrada em Boécio não apenas na construção de sentenças hipotéticas, mas, também, na construção de silogismos. Isso se dá porque, segundo Abelardo<sup>126</sup>, Boécio não foi claro o suficiente em seu tratamento de evidência de verdade e plausibilidade, o que, com a formalização mais rígida da leitura abelardiana, se pretende corrigir. Com isso, Abelardo propõe que a argumentação tópica e a argumentação condicional sejam entendidas como coisas distintas, uma vez que os *loci* dos argumentos são “(...) apropriados para a teoria da argumentação, mas não para a teoria do condicional (Dial. 454-455)” (MARTIN, 2004, p. 169, tradução nossa)<sup>127</sup>.

Em seu mais famoso tratado lógico, a saber, *Dialectica*, Abelardo dedica um livro completo à argumentação tópica ao tratar do assunto no livro *De Locis*. De modo

---

<sup>122</sup> ABELARDO, 1919—27, p. 366.6—12 *apud* TWEEDALE, 2008, p. 150. Tradução livre de: (...) since we admit that the consequence 'If there is a rose, there is a flower' is always true and necessary, even when the things are destroyed, we have to see why the signification is judged to be necessary  
Tradução de: (...) veluti cum istam consequentiam "Si est rosa, est flos", veram semper etiam destructis rebus et necessariam concedamus, oportet videri, pro quo significatio necessaria iudicetur.

<sup>123</sup> LUSCOMBE, 2008, p. 1. Tradução livre de: Joseph de Ghellinck once observed that Abelard was perhaps the only medieval master whose contemporaries recorded his fame so universally and with such enthusiasm and horror

<sup>124</sup> Ainda que seus seguidores tenham sido proibidos de desenvolver as ideias de Abelardo e que seus escritos tenham sido condenados em 1140 por Inocêncio II, isso não impediu que suas ideias se espalhassem e que a “escola abelardiana” se desenvolvesse através de tratados anônimos (cf. Luscombe, 2008).

<sup>125</sup> LUSCOMBE, 2008, p. 2. Tradução livre de: “(...) his writings enjoyed a similar popularity.

<sup>126</sup> Abelardo trata desse ponto sobre os argumentos tópicos logo no início da *Logica – Ingredientibus*, quando apresenta a concepção boeciana dos Tópicos. Ver Abelardo, 1969, p. 205 e 206.

<sup>127</sup> MARTIN, 2004, p. 169. Tradução livre de: (...) appropriate for the theory of argumentation but not for the theory of the conditional (Dial. 454-455).

mais formal do que a abordagem boeciana estabelece, Abelardo descreve uma inferência (*inferentia*) como algo muito próximo de um argumento hipotético ou condicional. Podemos chamar essa leitura de rígida em relação a Boécio porque, de acordo com os tópicos boecianos, a plausibilidade de um argumento é desejável e, por vezes, completamente satisfatória. Isso se dá porque o objetivo da argumentação tópica em Boécio é inspirar crença. O mesmo não acontece com Abelardo, para quem uma inferência consiste na “necessidade da consequência” (cf. Dutilh Novaes, 2020; Abelardo *apud* Martin, 2004). Abelardo propõe uma leitura *vis inferentiae* dos tópicos ou, em outras palavras, uma leitura baseada na própria construção formal do argumento. Isso ocorre porque, segundo o autor, “(...) a verdade de inferências perfeitas vem da estrutura (*complexio*), e não da natureza das coisas” (Dial. 255)” (ABELARDO *apud* Dulith Novaes, 2020, sem página, tradução nossa)<sup>128</sup>. Assim, há, com Abelardo, uma tentativa de abandonar o caráter fundamentalmente dialético da argumentação tópica e, ainda que, de modo geral, esta não tenha sido uma leitura imediatamente popular, é a partir dela que se percebe o esforço para distinguir *si* e *ergo*. A necessidade de uma inferência tópica é entendida como dependente do tópico na qual ela se baseia, sendo que, ela pode não ser alcançada e resultar apenas em uma *inferentia* e não em um argumento *vis inferentiae*. É o *schema* apresentado que aponta para a necessidade da inferência tópica, de modo que a leitura de Abelardo exige a demonstração do argumento enquanto que a leitura de Boécio assume o argumento a partir da evidenciação de seu termo médio.

### 3.4 Alguns aspectos lógicos na *Opuscula Sacra*

Da mesma forma que a *Consolação da Filosofia* não é um texto de lógica tampouco o são os escritos que compõe a *Opuscula Sacra*. O que encontramos nesses escritos, no entanto, são pontos de apoio lógicos ao longo da argumentação ou, por vezes, argumentos baseados inteiramente na aplicação de um conceito lógico. Considerando a cronologia das obras de Boécio (cf. De Rijk, 1964, 1964a; Savian Filho, 2005), quase todos os seus comentários lógicos foram escritos antes dos

---

<sup>128</sup> ABELARDO *apud* Dulith Novaes, 2020, sem página. Tradução de: (...) the truth of perfect inferences comes from the structure (*complexio*), not from the nature of things” (Dial. 255).

*Septenários* e do *De sancta Trinitate*, de modo que utilizamos esses dois textos, em particular, para a análise de como Boécio utiliza conceitos lógicos para argumentar sobre temas metafísicos e artigos de fé. No caso dos *Septenários*, é bastante claro que Boécio apoia-se na utilização de predicáveis, mais especificamente de gênero e diferença específica, e que ele considera esse predicáveis aceitando a leitura porifiriana de gênero último. Em se tratando da argumentação encontrada ao longo do *Septenários*, o que chama a atenção inicialmente, é que Boécio utiliza rigidamente a descrição dos predicáveis de gênero e diferença específica ao tratar de algo que é parte do que o sujeito é. Como mencionado anteriormente, gênero, diferença específica e definição são predicáveis bastante próximos, sendo todos comuns à essência do sujeito.

Um ponto de interesse nesse texto é o fato de que Boécio inicia seu argumento oferecendo uma lista de axiomas a partir dos quais ele pretende desenvolver sua argumentação. Conforme explicado no Capítulo I, um argumento tópico surge de um problema ou uma questão dialética e, é importante ressaltar que “(...) ao raciocínio obtido a partir de proposições geralmente aceites chama-se silogismo dialético” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 1, 100a, 14-16). O próprio Boécio aponta esse método de apresentar axiomas dos quais se derivam um silogismo como sendo parte da argumentação tópica aristotélica: “Nos *Tópicos* de Aristóteles, conforme observamos, as proposições máximas, isto é, as proposições universais mais conhecidas das quais a conclusão do silogismo é derivada, são chamadas de tópicos.” (BOÉCIO, 1988, I, 280/1051, tradução nossa)<sup>129</sup>. Assim, ao oferecer uma série de axiomas no início do texto, o tipo de demonstração que Boécio utiliza é uma demonstração silogística<sup>130</sup> dialética, ou seja, tópica. Parece ser o caso que a argumentação tópica que Boécio utiliza nesse tratado é, no entanto, mais próxima da argumentação tópica puramente aristotélica, em que “[t]oda a proposição e todo o problema aponta para uma

---

<sup>129</sup> BOÉCIO, 1988, I, 280/1051. Tradução livre de: In Aristotle's *Topics*, as we have observed, maximal propositions, that is universal and most known propositions from which the conclusion of syllogism is derived, are called Topics.

Tradução de: Maximas igitur, id est uniuersales ac notissimas propositiones, ex quibus syllogismorum conclusio descendit, in *Topicis* ab Aristotele conscriptis locos appellatos esse perspeximus (...).

<sup>130</sup> Em se tratando da utilização da palavra “*termini*” parece ser o caso que Boécio utiliza tais termos para falar da lógica aristotélica, sendo que, em *In Ciceronis Topica*, “*termini*” e “*terminis*” aparecem diversas vezes para tratar dos termos de uma proposição tanto no sentido de possuírem dois termos (sujeito e predicado) quanto no sentido de um silogismo possuir vários termos, incluindo o termo médio.

propriedade, para um gênero, ou para um acidente (...)” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 4, 101b, 26-27).

Boécio não apresenta uma proposição dialética nem tampouco um problema dialético nos moldes aristotélicos ao começar sua argumentação no *Septenários*<sup>131</sup>. O que ele faz é oferecer uma proposição máxima que responderia ao problema dialético “são as coisas que são, boas ou não?” ao afirmar, de acordo com os sábios, que “as coisas que são, são boas” (BOÉCIO, 2005, *Septenários*, 45, 8)<sup>132</sup>, por tenderem para o bem e para a semelhança. Isso ocorre por serem todas as coisas o mesmo em sua categoria (cf. Boécio, 1988), por exemplo, se a substância é boa, tudo que é substância, deve, necessariamente, ser bom. Assim, podemos entender o argumento como ‘se tudo que é tende para seu semelhante e tudo que é tende para o bem, o semelhante é bom’. Cabe ainda, um argumento anterior a esse, pois, a fim de demonstrar que a substância é boa, precisamos apontar, também, que o seguinte argumento se segue:

Se as coisas tendem para o bem, a substância é boa.

Tudo que é tende para o bem.

A substância tende para o bem.

Logo, a substância é boa.

Mais do que isso, Boécio apresenta outro silogismo hipotético para apontar que isso se dá por uma questão de gênero: “Se, então, são boas por participação, elas não são, de modo algum, boas em si: não tendem, pois, para o bem” (BOÉCIO, 2005, *Septenários*, 55, 5-7)<sup>133</sup>. Colocado de outro modo, temos algo no modo seis e no modo quatro dos silogismos hipotéticos conforme descritos por Cícero. Se aceitamos que “Não é o caso que as coisas são boas em si e que não tendem para o bem. As coisas são boas em si. Logo, não é o caso que não tendem para o bem”, então aceitamos que “Ou as coisas são boas em si ou as coisas são boas por participação. Elas são boas em si. Logo, não são boas por participação”. É importante notar, também, que Boécio pode estar recorrendo ao que chamará em *De topicis differentiis* de tópico Dos Fins, segundo o qual, se o fim da coisa é bom, a própria coisa também o é.

---

<sup>131</sup> Entendemos, aqui, por *Septenários*, o tratado “*Quo modo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona?*” de Boécio.

<sup>132</sup> BOÉCIO, 2005, *Septenários*, 45, 8. Tradução de: *Ea quae sunt bona sunt;(...)*.

<sup>133</sup> BOÉCIO, 2005, *Septenários*, 55, 5-7. Tradução de: *Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt: non igitur ad bonum tendunt.*

Dada a noção de gênero supremo, as coisas que são boas, são boas porque derivam do gênero último da categoria de substância que é o Ser. Uma vez que não é admissível que as coisas sejam o bem primeiro por serem substancialmente boas, Boécio define ‘serem boas’ como algo que é diferente de ‘ser’, ou seja, ‘serem boas’ é algo que faz parte da essência do sujeito, mas não diz respeito ao que o sujeito é. É característico das coisas que existem serem boas, mas não é aquilo que essas coisas são. Dessa forma, as coisas que são, são boas por causa de sua diferença específica e não mais de seu gênero ou definição. Diferentemente das outras possíveis características atribuídas à substância, ‘ser boa’ trata de sua essência, de modo que ‘ser boa’ é sua diferença específica, enquanto outros atributos como, por exemplo, ‘ser branco’, tratam de seus acidentes que não são parte de sua essência. Isso significa que as coisas tendem apenas ao gênero último do qual derivam que é o bem não por semelhança, uma vez que se considere seus acidentes, mas sim, por causa de sua diferença específica. Conforme Boécio aponta, “[o] reconhecimento de semelhanças e o reconhecimento da diferença específica são parte da mesma habilidade, pois, quem sabe o que é o mesmo é capaz de saber, também, o que é diferente” (BOÉCIO, 1988, 11.46, 341/1117, tradução nossa)<sup>134</sup>. Por fim, considerando esse texto, cabe ressaltar que Boécio aponta a Bondade como um equivalente do gênero último que é o Ser, enquanto a Justiça é entendida como espécie. Assim, a argumentação que ele apresenta no *Septenários* não pode ser expandida para a virtude, pois a virtude é um hábito e a justiça uma ação e não uma substância.

Em se tratando do *De Sancta Trinitate*, Boécio baseia-se na teoria da predicação aristotélica para expor seu argumento acerca das três pessoas da Trindade de modo que, ainda que não seja um texto sobre lógica, é um texto cuja base argumentativa é lógica. É importante ressaltar que Boécio pretende, e isso ele deixa claro em seu preâmbulo, que “os ensinamentos tomados do íntimo das disciplinas filosóficas” (cf. BOÉCIO, 2005) não serão desenvolvimentos de modo a convidar os não iniciados à leitura do texto. Partindo da concepção aristotélica<sup>135</sup> de que algo pode ser diferenciado de três modos, ou seja, conforme gênero, número e espécie, Boécio

---

<sup>134</sup> BOÉCIO, 1988, 11.46, 341/1117. Tradução livre de: The recognition of similarities and the recognition of differentiae are part of the same skill, for whoever knows what is the same will also be able to know what is different.

Tradução de: Eiusdem facultatis est similitudines differentiasque cognoscere; qui enim scit quid sit idem, nosse poterit quid sit diuersum.

<sup>135</sup> Ver ARISTÓTELES, *Tópicos*, 103a7-14.

inicia sua argumentação apontando como o diverso em gênero e espécie não é o mesmo que o diverso em número. O diverso em número só é diverso devido aos acidentes das coisas em questão e esse não é o caso de gênero e espécie. Aqui, novamente Boécio apoia seu argumento na ideia de gênero supremo, ou ainda, a forma sem matéria que é chamada de substância divina. Essa forma não está sujeita a ser diversa por número, pois não está sujeita a acidentes. Os acidentes só estão presentes nas formas subjacentes, uma vez que eles não são parte do que a coisa é. “Deus, na verdade, não difere de nenhum Deus, de modo que não se distinguem nem por acidentes nem por diferenças substanciais postas no sujeito” (BOÉCIO, 2005, *A Santa Trindade*, III, 121-124)<sup>136</sup>.

A pluralidade da predicação na Trindade não se dá devido a uma pluralidade de número uma vez que três nomes equivalentes não devem ser compreendidos como três coisas diferentes. Dessa forma, o que acontece ao se nomear cada pessoa da Trindade é “(...) a repetição do mesmo e não uma enumeração do diverso (...)” (BOÉCIO, 2005, *A Santa Trindade*, III, 154-155)<sup>137</sup>. No entanto, é importante ressaltar que Boécio argumenta que há uma equivalência entre as pessoas da Trindade, mas não que estes sejam exatamente o mesmo. O que ocorre é que a predicação divina é afetada pelo conceito de gênero último. O que caracteriza o gênero último o caracteriza como aquilo que ele é e não como algo que se predica a ele. Assim, as características que pertencem a substância divina são parte de sua essência e dizer que algo é com relação à ela e dizer apenas que ela é são equivalentes. Por exemplo, ‘ser justo’ e apenas ‘ser’ são equivalentes em se tratando da substância divina, uma vez que ‘ser justo’ é parte da essência do sujeito e trata daquilo que ele é. Ao predicar ‘justo’ a Deus o que ocorre é um argumento hipotético pois, ‘se deus é, deus é justo’. É impossível, segundo Boécio, que haja uma equivalência entre o homem e Deus, uma vez que se considere as coisas dessa forma, pois ‘ser justo’ é o que Deus é, enquanto esse não é o caso do homem. Assim, ao predicar-se a mesma qualidade a ambos, para um, ela sempre será parte da essência do sujeito e igual a ele, sendo assim, sua definição, enquanto que, para o outro, definição só seria possível

---

<sup>136</sup> BOÉCIO, 2005, *A Santa Trindade*, III, 121-124. Tradução de: Deus uero a Deo nullo differt, ne uel accidentibus uel substantialibus in subiecto positus distent.

<sup>137</sup> BOÉCIO, 2005, *A Santa Trindade*, III, 154-155. Tradução de: (...) recte repetitio de eodem, quam enumeratio diuersi uidetur esse (...).

considerando, também, seus acidentes<sup>138</sup>, de modo que, dialeticamente, os atributos de Deus não podem ser descritos enquanto os atributos do homem podem.

Assim, ainda que não recorra de forma significativa a argumentação tópica para compor esses tratados teológicos, Boécio ainda apoia suas conclusões na lógica. Nesses tratados, a influência indireta dos estoicos através de Porfírio pode ser mais facilmente apontada uma vez que, em ambos os textos, Boécio aceita a noção de gênero último. Já podemos encontrar, por exemplo, na ideia de equivalência que ele defende em *A Santa Trindade* certa semelhança com a argumentação posteriormente defendida na *Consolação* e cujo aspecto tópico torna-se mais claro ao apontar a Proposição Máxima de que coisas diferentes possuem definições diferentes. Aqui, o que encontramos é uma elaboração metafísica de acordo com a qual semelhante tende a semelhante e igual tende a igual. Apesar de não apresentar uma Proposição Máxima ou *Differentia* que justifique a equivalência pretendida, Boécio ainda apresenta uma Proposição Máxima para dar força à relação entre as pessoas da Trindade e suas considerações sobre como se dá a pluralidade dos sujeitos, conforme Tomás de Aquino já aponta em seu comentário ao texto boeciano, está de acordo com os *Tópicos* aristotélicos (cf. AQUINO, *Super Boethium De Trinitate, Lectio I*).

---

<sup>138</sup> Conforme Henry (2008) aponta, a diferença entre *in subiecto* e *de subiecto* aparece como coisas diferentes na predicação segundo Boécio. Por exemplo, enquanto a diferença específica é predicada *de subiecto* e é, portanto, secundária à substância, esse não é o caso com aquilo que se predica *in subiecto*. “Então, a diferença específica é algo entre (*quoddam medium*) a substância e a qualidade, possuindo algo da natureza de ambas” (HENRY, 2008, p. 131, tradução nossa). HENRY, 2008, p. 131. Tradução livre de: So a differentia is a kind of half-way (*quoddam medium*) between substance and quality, having some of the nature of each

#### 4. Capítulo III: A linguagem lógica por trás da linguagem da Moral no Medievo

Considerando o comentário de Tomás de Aquino acerca da tratados mencionados da *Opuscula Sacra* de Boécio, podemos entender que o papel da lógica na Escolástica é, também, instrumental.

(...) a lógica não está contida sob a filosofia especulativa como parte principal, mas como algo reduzido à filosofia especulativa, na medida em que fornece à especulação seus instrumentos, isto é, os silogismos, definições e similares, dos quais necessitamos nas ciências especulativas. Donde, de acordo com Boécio, no Comentário sobre Porfírio, a lógica não é tanto uma ciência, mas antes instrumento da ciência (AQUINO, 1998, Q. 5, Artigo Primeiro, 2, p. 104)<sup>139</sup>.

A definição da lógica nesse ponto do comentário não parece contradizer seu caráter de ciência racional, apontado por Aquino já na Questão 6 de seu *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, pois um procedimento é considerado racional se esse procedimento faz uso dos instrumentos da lógica de modo que a lógica em si seria um conjunto de instrumentos e não, apenas, uma ciência com objeto próprio de estudo. Assim, a ciência da lógica não é, de fato, uma ciência em si mesma. Uma vez que Boécio não menciona que sua argumentação se pretende através da lógica, quando Tomás de Aquino aponta sua presença, podemos entender, com maior clareza, que mesmo um texto de caráter inegavelmente metafísico não está desvinculado da tradição lógica que chega à Escolástica.

A lógica como instrumento apresenta um caráter de condição necessária para o desenvolvimento da argumentação racional, ou seja, a lógica deve estar presente em qualquer ciência racional que apresente demonstrações. Essa leitura do papel da lógica é, assim como outros aspectos da Filosofia Medieval, uma interpretação aristotélica bastante fiel ao texto original. A silogística é a primeira tentativa de sucesso a estabelecer formas adequadas para o raciocínio e métodos de dedução. É com Aristóteles que encontramos, pela primeira vez “uma disciplina totalmente sistemática”

---

<sup>139</sup> AQUINO, 1998, Q. 5, Artigo Primeiro, 2, p. 104. Tradução de: Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et diffinitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus. Unde secundum Boethium in commento super Porphyrium non tam est scientia quam scientiae instrumentum.

(cf. BOBZIEN, 2006) e a concepção do que é e do que trata a lógica se expande por todo o *Organon* bem como por alguns livros da *Metafísica*, do *De Anima*, da *Poética* e da *Retórica*<sup>140</sup>. A lógica, que, em Aristóteles, ainda não é chamada de disciplina, é um conjunto de ferramentas necessárias para a demonstração válida de argumentos, para a dedução e para o raciocínio correto. Mais precisamente, “(...) o plano de Aristóteles não era, ao menos não exclusiva e prioritariamente, o de vencer disputas argumentativas, mas sim desenvolver um método que pudesse ser utilizado para provar as verdades da ciência (...)” (RASCH, 2013, p. 14). Ao falar do desenvolvimento da lógica aristotélica, não estamos falando apenas de demonstrações silogísticas, mas do desenvolvimento de, por exemplo, uma concepção de necessidade, de modalidade, de estruturas sentenciais, de correção e validade argumentativa e de definições. Conforme Wang (2014) ressalta, a passagem 163b9-11 dos *Tópicos* aponta para uma compreensão da lógica como instrumento do “cultivo do conhecimento e da sabedoria filosófica” (cf. Aristóteles, 2007). Assim, a lógica não possui um assunto próprio, mas ela afeta toda arte cujo conhecimento se pretenda verdadeiro. Em outras palavras, a lógica é condição necessária para o desenvolvimento adequado do conhecimento.

Boécio reconhece pequenas diferenças nas concepções de lógica dos Peripatéticos, de Cícero, dos Estoicos, de Platão e de Aristóteles, mas ele afirma que tudo isso é aquilo que “Platão, então, chama essa disciplina de dialética, Aristóteles a chama de lógica e, como dissemos, Cícero a define como um sistema cuidadoso do discurso” (BOÉCIO, 1988, Livro I, 2.6-2.7, 274/1045, tradução nossa)<sup>141</sup>. Como apontado no Capítulo II, há na leitura boeciana da lógica aristotélica certa “confusão” e mistura de influências. Entretanto, no Livro I de *In Ciceronis Topica*, ao apresentar o que é entendido como lógica e que pode ser chamado por esses diversos nomes, Boécio apresenta uma concepção de lógica claramente aristotélica. A ciência do discurso (*ratio disserandi*) é, para Boécio, o que deve ser entendido como lógica e isso inclui as definições e métodos da silogística e da dialética. Essa arte é dividida em descoberta de argumentos e julgamento de argumentos, sendo que para cada

---

<sup>140</sup> É, por exemplo, na *Metafísica* que encontramos a argumentação sobre o princípio de não-contradição.

<sup>141</sup> BOÉCIO, 1988, Livro I, 2.6-2.7, 274/1045, Tradução livre de: Plato, then, calls this discipline dialectic; Aristotle calls it logic; and, as we said, Cicero defined it as a the careful system of discourse. Tradução de: Hanc igitur Plato dialecticam dicit; Aristoteles uero logicam uocat, quam (ut dictum est) Cicero definiuit diligentem disserendi rationem.

parte da lógica é preciso discutir sua divisão geral, definições e exemplos (cf. Boécio, 1978). Há, porém, que se considerar que a corrente aristotélica e a corrente estoica não possuíam a mesma visão sobre o que a lógica é, a saber, se ela é um instrumento para o conhecimento ou se ela é parte da própria filosofia. Boécio responde a isso com uma tentativa de harmonização de ambas as interpretações.

A mesma forma lógica serve, ao mesmo tempo, a função de parte e a função de instrumento. Já que mantém seu próprio fim, e esse fim é considerado apenas pela filosofia, deve-se afirmar que faz parte da filosofia, mas uma vez que esse fim da lógica, que só a filosofia contempla, promete sua ajuda às outras partes da filosofia, não negamos que seja o instrumento da filosofia: mas o fim da lógica é a descoberta e o julgamento das razões (*2Inlsag*, 74C-D) (BOÉCIO *apud* WANG, 2014, página 16, tradução nossa)<sup>142</sup>.

Como esperado de um filósofo que corrobora a compreensão aristotélica da lógica, também para Boécio a lógica é condição necessária para a filosofia, apesar de não ser apenas instrumento dela. Uma vez que é apenas a filosofia que considera o papel da lógica, a lógica é parte da filosofia, mesmo que não possua assunto próprio e que funcione, inclusive para a própria filosofia, como instrumento. Isso ocorre porque “(...) aqueles que rejeitam a lógica estão fadados a cometer erros” (WANG, 2014, página 16, tradução nossa)<sup>143</sup>.

É importante notar, considerando a influência da leitura árabe na Escolástica, que, para Avicena (Abū-‘Alī al-Ḥusayn ibn-‘Abdallāh Ibn-Sīnā), a lógica é uma disciplina que oferece os instrumentos para evitar o erro (cf. Strobino, 2018).

Assim, a lógica tem uma natureza dupla: é ao mesmo tempo (i) um instrumento normativo (literalmente “canônico”), de acordo com a definição em *Pointers and Reminders*, com relação a qualquer outra disciplina, e (ii) uma parte da filosofia, ou seja, uma ciência aristotélica com sua própria estrutura interna, que pressupõe um assunto bem definido (STROBINO, 2018, sem página, tradução nossa)<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> BOÉCIO *apud* WANG, 2014, página 16. Tradução livre de: The same logic form serves at the same time the function of part and of instrument. For since it retains its own end, and this end is considered by philosophy only, it must be asserted to be a part of philosophy, but since that end of logic, which philosophy alone contemplates, promises its aid to the other parts of philosophy, we do not deny that it is the instrument of philosophy: but the end of logic is the discovery and judgment of reasons (*2Inlsag*, 74C-D).

Tradução de:

<sup>143</sup> WANG, 2014, página 16. Tradução livre de: (...) those who reject logic are bound to make mistakes.

<sup>144</sup> STROBINO, 2018, sem página. Tradução livre de: Accordingly, logic has a twofold nature: it is at the same time (i) a normative (literally “canonical”) instrument, according to the definition in *Pointers and Reminders*, with respect to any other discipline, and (ii) a part of philosophy, i.e., an Aristotelian science with its own internal structure, which presupposes a well-defined subject.

A mesma leitura que encontramos em Boécio sobre o papel da lógica é compartilhada por Avicena. Uma disciplina de dupla natureza, sendo uma delas instrumental, é o que pode ser entendido como lógica a partir de Aristóteles no mundo medieval tanto pela via cristã quanto pela via árabe. No entanto, é importante ter em mente que, assim como Boécio oferece uma leitura boeciana da obra aristotélica, o mesmo acontece com Avicena. A lógica aristotélica pós-Avicena é uma lógica que pode ser chamada de aviceniana e algumas de suas características<sup>145</sup> tornam claro se um autor está utilizando a leitura latina ou a leitura aviceniana da lógica aristotélica.

Podemos entender, a partir dessas definições, que a lógica medieval é um instrumento necessário para a argumentação filosófica. Isso se dá porque, sem ela, há uma tendência ao erro por não se utilizar dos instrumentos e métodos estabelecidos para o desenvolvimento da argumentação racional. Não apenas como parte do currículo escolástico, mas como método para filosofia, a lógica é um dos cânones no qual se apoia o pensamento filosófico. Essa tradição se mantém desde Aristóteles e continua pelas principais vias de divulgação do pensamento aristotélico no medievo. Mais do que isso, como já apontamos anteriormente, o comentário boeciano aos *Tópicos* é parte do currículo medieval até mesmo depois da reintrodução de Aristóteles no Ocidente através das traduções árabes e de sua inclusão no currículo da Universidade de Paris junto com o tratado original.

Os estatutos promulgados em 1252 e 1255 para regularizar o ensino na Faculdade de Artes da Universidade de Paris mostram que a lógica, como deveria, tinha um lugar central na formação em Artes. Exigia-se dos estudantes, de acordo com o estatuto de 1255, que se estudasse: 'a velha lógica, ou seja, o livro de Porfírio, as *Categorias*, o *Perihermenias*, e o *De Divisione* e *Tópicos* de Boécio, excluindo o quarto livro'. (MARTIN, 2007, p. 1, tradução nossa)<sup>146</sup>

Conforme aponta Ebbesen (2008), a tradição da *disputatio* encontra suas raízes na descrição de debate dialético aristotélico. O que Ebbesen aponta como o "jogo dialético" que influencia a *disputatio* é uma descrição do que ainda encontramos na leitura boeciana, de modo que os *Tópicos* de Aristóteles e a leitura de Boécio ainda

---

<sup>145</sup> Conforme Strobino (2018) aponta, a utilização de valores de verdade modais para sentenças categóricas e a divisão dos silogismos entre conectivos e repetitivos é um sinal claro de que um autor subscreve à lógica aviceniana.

<sup>146</sup> MARTIN, 2007, p. 1. Tradução livre de: The statutes promulgated in 1252 and 1255 to regularise teaching in the Faculty of Arts at the University of Paris show that logic, as it should, had a central place in the training in Arts. Students were required according to the statute of 1255 to work their way through: 'the old logic, that is, the book of Porphyry, the Predicaments, the *Perihermenias*, and the *De Divisione* and *Topics* by Boethius excluding the fourth book'.

se encontram entrelaçados apesar de suas divergências. Há, no entanto, que se considerar a influência aristotélica direta sobre os autores escolásticos pela reintrodução aristotélica pela via islâmica.

#### 4.1 A contribuição árabe para a argumentação tópica

O interesse árabe pela filosofia aristotélica, ainda que, como De Boni (2010) aponta, tenha sido anterior ao interesse e contato do mundo cristão latino com Aristóteles, possui nos seus primórdios uma confusão de fontes que se mantém até a introdução de Aristóteles pela via árabe no Ocidente Latino. Isso ocorre devido ao crédito errôneo de duas obras neoplatônicas ao *Corpus Aristotélico*<sup>147</sup>. Uma vez que encontramos em quase todos os pensadores árabes desde Al-Kindi, no século IX, interesse na lógica aristotélica como fonte de problemas metafísicos, como, por exemplo, a divisão entre essência e existência que encontra suas raízes no problema dos universais em Aristóteles, a filosofia árabe que é introduzida no Ocidente cristão através das traduções da Escola de Toledo no século XII e XIII oferece uma relação mais intrincada entre a silogística e as demais áreas da filosofia. Não há uma separação da lógica de forma similar com o que ocorre com a dialética como parte do *Trivium*.

É com Al-Farabi (Abû Nasr al-Fârâbî) que a lógica aristotélica ganha, inicialmente seu papel de maior importância na Filosofia Islâmica Medieval<sup>148</sup>.

No mundo falante de arábico, os trabalhos lógicos de Aristóteles eram tidos como sendo as *Categorias*, o *Da Interpretação*, os *Analíticos Anteriores* e *Posteriores*, os *Tópicos*, as *Refutações Sofísticas*, a *Retórica* e a *Poética*, com o *Isagoge* de Porfírio anexado como uma introdução (HODGES, 2017, p. 1, tradução nossa)<sup>149</sup>.

<sup>147</sup> A influência da Escola de Édessa e a difusão dos pensadores sírios após seu fechamento no século V garantiu uma via de introdução do pensamento helênico pelo mundo árabe já no século VII. Ainda que o interesse aristotélico seja mais notavelmente marcado a partir do século IX com as traduções e comentários de Al-Kindi, a expansão de professores sírios desde o estabelecimento do Califado Abássida possibilitou que se houvessem redutos que salvaguardam o pensamento aristotélico no mundo árabe. Sobre isso ver GILSON, 2001, capítulo VI; BITTAR, 1999.

<sup>148</sup> Ainda que Al-Farabi não possua o título de filósofo islâmico de maior relevância, é ele que possui o título, em se tratando de lógica, de “Segundo Mestre” (cf. DiPasquale, 2019). Em outras palavras, a influência lógica de Al-Farabi no mundo islâmico é considerada segunda apenas a de Aristóteles.

<sup>149</sup> HODGES, 2017, p. 1. Tradução livre de: In the Arabic-speaking world the logical works of Aristotle were understood to be *Categories*, *De Interpretatione*, the *Prior and Posterior Analytics*, *Topics*, *Sophistical Refutations*, *Rhetoric* and *Poetics*, with Porphyry's *Eisagoge* attached as an introduction.

Al-Farabi não apenas teve acesso a todo o *Organon* aristotélico disponível no mundo árabe, mas ele também traduziu e comentou diversas partes dele, em particular uma obra que sabidamente não é aristotélica, mas cuja influência na leitura de Aristóteles encontramos amplamente no mundo medieval, a saber, o *Isagoge* de Porfírio. O que encontramos em Al-Farabi é, de modo geral, uma exposição comentada da lógica aristotélica. É interessante notar que a lógica tem, aqui, um papel instrumental como *conditio sine qua non* para o pensamento razoável porque sem os instrumentos da lógica, não se pode distinguir o verdadeiro do falso, ou o certo do errado (cf. HODGES, 2017). Ambos os casos são uma questão de ser capaz de fazer discriminações (*tamyīz*) sobre esses elementos e, tais discriminações, ainda que sejam feitas de modo geral pela filosofia, se apoiam em uma arte em particular, da qual a própria filosofia depende, ou seja, a lógica.

Al-Farabi dedica uma obra chamada *Kitāb al-Jadal* ao tratamento da dialética e dos *Tópicos*. Segundo ele, a argumentação tópica ou dialética ocupa-se com a refutação de um dos lados de uma contradição, sendo que “(...) a primeira preocupação é a refutação; quanto a prova, ela é a preocupação secundária” (AL-FARABI, 2019, [2] p.12, tradução nossa<sup>150</sup>)<sup>151</sup>. Mais importante que isso para o assunto deste estudo é o fato de que Al-Farabi descreve a dialética (*jadal*) e o debate (*mujādala*) como o gênero das cinco artes silogísticas<sup>152</sup>. A leitura que Al-Farabi oferece do tratado dos *Tópicos* de Aristóteles é bastante diferente do comentário boeciano, já estando isso claro pelo fato de que Al-Farabi refere-se ao tratado aristotélico pouquíssimas vezes. O que o *Kitāb al-Jadal* pretende é oferecer um comentário sobre a argumentação tópica e esse comentário, também, diverge do modelo boeciano com sua lista de *Differentiae* e Proposições Máximas. Há uma preocupação maior com a estrutura do discurso dialético e com o próprio debate do que com a formulação de demonstrações silogísticas a partir da refutação da tese do oponente. O modo como Al-Farabi descreve a argumentação dialética sugere algo mais próximo da sofística do que da própria silogística.

---

<sup>150</sup> Utilizamos, aqui, a tradução do *Kitāb al-Jadal* para o inglês publicado em 2019, dada a impossibilidade de obter uma edição bilingue.

<sup>151</sup> AL-FARABI, 2019, [2], p.12. Tradução Livre de: (...) the primary concern is refutation; as for the proof, it is the secondary concern.

<sup>152</sup> Cabe apontar que Al-Farabi não lista as cinco artes silogísticas mencionadas (cf. DIPASQUALE, 2019).

Portanto, a arte da dialética tem a capacidade de provar uma tese e de refutá-la, de compor dois silogismos para ambas as partes de uma contradição [*alnaqi d*] ao mesmo tempo, e dois silogismos que provam juntos dois contrários e ambos silogismos juntos são dialéticos. E isso não é possível nas ciências exatas (AL-FARABI, 2019, [12] 35, p. 22, tradução nossa)<sup>153</sup>.

A dialética, ou a arte do discurso busca por um objetivo, a saber, a refutação da tese do proponente de maneira ordenada. A tese do proponente ou o assunto sob consideração é algo que é amplamente conhecido. Ou o proponente perseverará ou o questionador refutará sua tese, sendo que, em ambos os casos, o argumentador deve ser capaz de oferecer um raciocínio lógico que apoie sua posição. Cada um deve ser capaz de defender um lado da contradição, do que se segue que, ambos os lados, devem ser capazes de produzir silogismos mesmo que esses silogismos demonstrem coisas opostas.

É importante notar que Al-Farabi ressalta a distinção entre contrário (*mutad āddān*) e contraditório (*mutanāqid ān*). Enquanto Al-Farabi não menciona especificamente sentenças contrárias quando faz a distinção, ele insiste que quando ele diz que contrários podem co-existir, esses contrários tratam de assuntos ditos universalmente em argumentos opostos como no caso de argumentos com sentenças contrárias 'Todo A é B' e 'Nenhum A é B'. Isso ocorre porque no caso de um ser verdadeiro, o outro será falso, mas não impossível. Essa possibilidade é que o permite que o campo da dialética produza dúvida, pois “[d]úvida é a formação de dois silogismos que produzem conclusões opostas” (AL-FARABI, 2019, [13], 2, p.12, tradução nossa)<sup>154</sup>. Há, além disso, o problema de que a o discurso parte de proposições amplamente conhecidas, ou seja, crenças (*al-z unūn*). Cabe apontar que, um problema dialético não é apenas um problema que parte de uma proposição posta em dúvida, mas sim um problema cuja proposição posta em dúvida levará a aceitação da tese. É possível que uma crença amplamente aceita ou conhecida seja apenas uma crença cujas bases não sejam verdadeiras ou crenças sem certeza. Dessa forma, o que produz dúvida no discurso é o que será o instrumento de prova do que é universalmente verdadeiro, pois, ao se produzir argumentos contrários, um será universalmente falso e o outro será universalmente verdadeiro. Por causa disso, é

---

<sup>153</sup> AL-FARABI, 2019, [12] 35, p. 22. Tradução livre de: Therefore, the art of dialectic has the capacity to prove a thesis and to refute it, to compose two syllogisms for both parts of the contradiction [*alnaqi d*] together, and two syllogisms that prove together two contraries, and both syllogisms together are dialectical. And that is not possible in the certain sciences.

<sup>154</sup> AL-FARABI, 2019, [13], 2, p.12. Tradução livre de: Doubt is a formation of two syllogisms that produce two opposing conclusions.

possível afirmar que uma crença é aceita com base na certeza do argumento e que outra crença é aceita sem bases racionais bem estabelecidas.

Não é o caso, entretanto, que as falsidades que permeiam argumentos, crenças e premissas sejam facilmente reconhecidas. Assim, segundo Al-Farabi, o que a alma reconhece como universal, é entendido como universal fora dela, de modo que “(...) o que está conectado na alma por afirmação e de acordo com certa qualidade que também é afirmada fora da alma e de acordo com a quantidade” (AL-FARABI, 2019, [14.2], p.24, tradução nossa)<sup>155</sup>. O que está conectado na alma é o que pode ser retirado das premissas amplamente aceitas. A principal diferença entre a dialética e a sofística, dado essa descrição bastante próxima das duas, é que a dialética se apoia em proposições geralmente aceitas que são verdadeiras enquanto que a sofística se apoia em proposições geralmente aceitas cuja aparência é verdadeira, mas que, na verdade, são falsas ou que são apenas aparentemente geralmente aceitas. Assim, Al-Farabi distingue duas das três artes filosóficas que são a filosofia, a dialética e a sofística. Cabe apontar que a sofística se passa, por vezes, por dialética e, por vezes, por filosofia. Mesmo que todas as três artes possuam o mesmo conteúdo, seu fim e seus princípios diferem porque a primeira tem por fim último a felicidade, a segunda a preparação da mente para a atividade filosófica e a terceira a imaginação da sabedoria e da busca pelo fim último filosófico.

A dialética possui, segundo Al-Farabi, cinco usos filosóficos: 1. Para o treinamento da mente para as ciências. Sem esse treinamento da mente ou uma predisposição natural a essa faculdade, não é possível que se chegue a verdade. 2. Para o reconhecimento e enumeração do que pertence às ciências. 3. Para o reconhecimento e predisposição para o caminho correto das ciências, sendo capaz de reconhecer a ciência em questão independente de seus acidentes. Sem a dúvida dialética, a verdade nas ciências naturais, teológicas e políticas é impossível de ser alcançada. 4. Para a compreensão dos princípios universais de certas ciências que só podem ser princípios para essa arte. 5. Para possibilitar a rejeição de sofismas e a proteção da filosofia contra eles. Isso ocorre, em particular, nas ciências políticas, pois somos seres políticos (cf. Al-Farabi, 2019). Dessa forma, a dialética é o instrumento

---

<sup>155</sup> AL-FARABI, 2019, [14.2], p.24. Tradução livre de: (...) what is connected in the soul by affirmation and according to a certain quantity that is also affirmed outside the soul and according to this very quantity.

que possibilidade que a mente esteja preparada para a filosofia e para a argumentação filosófica correta, mantendo-se livre de sofismas e reconhecendo os métodos e argumentos pertinentes à própria filosofia. Em, pelo menos dois pontos, a saber, o terceiro e o quarto, Al-Farabi diverge dos *Tópicos* de Aristóteles, conforme DiPasquale (2019) aponta, incluindo no campo da dialética aspectos de outros tratados lógicos como os *Analíticos Anteriores* e as *Refutações Sofísticas*, bem como a *Metafísica* de Aristóteles e a *República* de Platão. Essa divergência é um dos pontos em que se pode reconhecer, em um dado autor, a tradição islâmica como influência no tratamento dos *Tópicos*. É importante notar que a argumentação dialética é aquela que parte de uma tese, não sendo o caso que toda argumentação lógica é uma argumentação tópica. A demonstração ou argumentação científica parte de premissas específicas e é, portanto, outra parte da silogística.

Considerando a mesma proposição posta sob consideração que Aristóteles utiliza ('seria o prazer um bem ou não?'), Al-Farabi começa a falar sobre os tópicos dentro da argumentação dialética. Ele oferece uma definição clara do que é um tópico e como ele deve ser entendido:

O "*topos*" é a premissa cujas duas partes juntas determinam duas partes de uma premissa particular, ou [a premissa] cuja parte predicada determina o predicado de outra premissa, como quando dizemos "se a coisa existe em outra, então o oposto dessa coisa [viz. o primeiro] existe no que é oposto daquela coisa [viz. o segundo]". (AL-FARABI, 2019, [80], 1-5, p. 74, tradução nossa)<sup>156</sup>.

Além da concepção que Al-Farabi apresenta baseada na argumentação construída a partir da contrariedade de teses e premissas, ele concorda com o que encontramos na leitura boeciana sobre como funciona um tópico: um tópico é aquilo que permite que se encontre o termo médio de um argumento. O que Boécio chama de *Differentia* é aqui apresentado por Al-Farabi como uma das definições de um tópico, ou seja, aquilo que ao predicar algo de um sujeito, determina o predicado de outras premissas no argumento. A diferença não encontra-se tanto na definição quanto no uso, pois Boécio pretende construir um silogismo a partir da *Differentia* e Al-Farabi pretende estabelecer os contrários da premissa. Por exemplo, em Boécio teríamos o seguinte desenvolvimento segundo o primeiro modo dos silogismos hipotéticos:

---

<sup>156</sup> AL-FARABI, 2019, [80], 1-5, p. 74. Tradução livre de: The "*topos*" is the premise whose two parts together determine two parts of a particular premise, or [the premise] whose predicate part determines the predicate of another premise, like when we say, "if the thing exists in another, then the opposite of this thing [sc. The first] exists in the opposite of that thing [sc. the second]".

Proposição sob consideração: É o prazer um bem ou não?

*Differentia*: De antecedentes e consequentes

Silogismo hipotético:

Se a dor é um mal, então o prazer é um bem.

A dor é um mal.

Logo, o prazer é um bem.

No entanto, em Al-Farabi, partimos da sentença hipotética “Se a dor é um mal, então o prazer é um bem.” e dela derivamos o predicado da premissa menor “O prazer é um bem.” ou “A dor é um mal”. Por causa dessa relação de dependência entre o predicado da premissa menor que se segue com a primeira premissa, Al-Farabi afirma que a premissa determinada é uma espécie de premissa que é um tópico. Mais do que isso, o tópico determina apenas o predicado da sentença, de modo que “o prazer” ou “a dor” nas possíveis sentenças determinadas não são eles mesmos nem tópicos nem espécies da primeira premissa que é o tópico. Uma vez que a sentença determinada deve ser a conclusão de duas premissas, como em um silogismo, e que a premissa tópica deve ser a premissa maior, o resultado seria um silogismo idêntico ao silogismo hipotético de Boécio. Ambos obtêm o mesmo resultado através de caminhos diferentes.

Os tópicos dependem do gênero do problema e não da diferença específica. Al-Farabi chama de gênero todos os predicáveis que Aristóteles apresenta nos tópicos (gênero, definição, propriedade e acidente), de modo que são estes os gêneros possíveis de um tópico. No entanto, Al-Farabi também considera diferença específica com relação ao gênero, assim como definição com relação à propriedade. Em ambos os casos, ele argumenta baseado no modo como Aristóteles apresenta esses conceitos nos *Tópicos*. O que há de notavelmente diferente da lista de predicáveis que entra no mundo latino através dos escritos de Porfírio e Boécio é que Al-Farabi também considera o individual e o variável. Isso ocorre porque ele inclui em seu tratado sobre a dialética, também, a questão dos universais. Os tópicos aqui são listados brevemente e devem ser considerados na medida em que tratem de problemas absolutos ou de problemas comparativos (cf. Al-Farabi, 2019) de acordo com sua divisão de tópicos que tratam da definição de algo, daquilo que existe em relação a mais ou menos que ele mesmo, do gênero e da diferença específica, da propriedade, da definição e do numericamente idêntico. O conhecimento dos tópicos

é a base para o conhecimento lógico e, em particular, silogístico. Isso ocorre porque é nos tópicos que se encontra os universais dos quais se derivam os particulares (cf. Hodges & Druart, 2020). No entanto, a apresentação de Al-Farabi sobre o assunto requer uma leitura bastante específica do que ele propõe, pois, de outra forma, sua compreensão da lógica aristotélica seria explicitamente errada, conforme Mallet aponta e Hodges & Druart (2020) ressaltam. É necessário que se entenda por premissas universais, ou seja, as premissas chamadas de tópicas, algo como regras universais para uma certa forma lógica<sup>157</sup>.

É interessante notar que, ainda em seu comentário sobre os tópicos e sobre a dialética, Al-Farabi preocupa-se com a relação desse instrumento lógico para parte específicas da filosofia. Mesmo que a política exija a verificação dialética, esse não é simplesmente o caso de todos os conteúdos filosóficos. Alguns deles, como a moral, não devem ser sujeitados à dúvida dialética simples, pois, no caso das características morais, estas são princípios práticos cuja oposição e questionamento não resulta no correto julgamento das coisas. “Aqueles que duvidam deles [os princípios morais] se tornam viciosos, desenvolvem um caráter vil, e não se associam com as pessoas das cidades. Se eles não o fazem, por causa disso, se tornam vis e são considerados maus [sharr]” (AL-FARABI, 2019, [92], (141), p. 83, tradução nossa)<sup>158</sup>. O que é geralmente aceito em termos de características morais e práticas não é questionado da mesma forma que no caso de um predicado ser atribuído a um sujeito. A dialética, no entanto, pode ser aplicada à moral e aos costumes, desde que a dúvida dialética afaste a possibilidade de erro já na formulação da tese. Ao invés de se dizer “deve-se honrar e obedecer aos pais ou não?”, Al-Farabi sugere que se pergunte, por exemplo, “deve-se honrar e obedecer aos pais mesmo se seus comandos forem opostos ao que aparece nas leis?” (cf. Al-Farabi, 2019). No caso de dúvidas dialéticas condicionais, não há problema em aplicá-las a características e práticas morais. Com isso, Al-Farabi pretende esclarecer o que Aristóteles quis dizer ao afirmar que não é necessário que se examine todo problema, mas “(...) é necessário que nosso exame se preocupe com

---

<sup>157</sup> Cabe ressaltar que, essa leitura aponta para um formalismo forte em Al-Farabi. Conforme Hodges & Druart apontam, “[s]e essa é a leitura correta, isso faz de Al-Farabi um lógico formal no sentido forte” (HODGES & DRUART, 2020, sem página, tradução nossa). Tradução livre de: If this is a correct reading, it makes al-Fārābī a formal logician in a strong sense.

<sup>158</sup> AL-FARABI, 2019, [92], (141), p. 83. Tradução livre de: Those who doubt them become vicious, develop a vile character, and do not associate with the people of cities. If they do not, by means of this, become vile, they are thought to be evil [sharr].

aquilo que alguém duvida e que requer um argumento, não uma punição ou uma percepção sensorial” (ARISTÓTELES *apud* AL-FARABI, 2019, [98], (148), p. 86, tradução nossa)<sup>159</sup>.

Considerando a importância dada à filosofia aristotélica mesmo com sua introdução inicial desvinculada, em parte, do neoplatonismo agostiniano do mundo cristão, a introdução de grande parte do *Corpus* aristotélico e a reintrodução da lógica de Aristóteles através das traduções e comentários da filosofia islâmica medieval é parte essencial da formação filosófica da Escolástica latina. Conforme Bittar (2009) escreve, já em 1255, pouco após a sua fundação, a Universidade de Paris ensinava Aristóteles tanto através da via latina quanto da via árabe. A fim de, por exemplo, melhor compreender os escritos de Tomás de Aquino, seria ingênuo assumir que as raízes de seu aristotelismo se encontram unicamente nas traduções e comentários introduzidos no mundo cristão no final da antiguidade clássica e durante a Patrística latina. Tomás de Aquino dialoga com os escritos de Boécio, cuja autoridade já ressaltamos anteriormente, mas, ele não se limita aos comentários lógicos latinos na sua própria filosofia. Há nos escritos de Aquino, também, um diálogo claro, por exemplo, com o pensamento de Avicena e de Averróis. Em se tratando de lógica, no entanto, entendemos que todos os autores, tanto a via latina quanto a via islâmica, a compreendem de forma bastante similar: é a lógica ou, ainda, a dialética, que oferece os instrumentos para o filosofar, sendo disciplina da filosofia apenas na medida em que é a própria filosofia que se ocupa com a distinção e esclarecimento desses instrumentos. Podemos perceber, no entanto, que, na reintrodução de Aristóteles no Ocidente latino a partir do século XII, existem três interpretações acerca da argumentação tópica: a leitura puramente aristotélica do próprio tratado dos *Tópicos*, a leitura boeciana do *De topicis differentiis* e a leitura al-farabiana do *Kitāb al-Jadal*. Com o propósito de elucidar a leitura encontrada nos escritos de Tomás de Aquino e a fim de traçar uma linha de influência um pouco mais clara, faz-se necessário, também, entender a compreensão aviceniana da lógica e dos tópicos.

---

<sup>159</sup> ARISTÓTELES *apud* AL-FARABI, 2019, [98], (148), p. 86. Tradução livre de: (...) it is necessary that our examination concern that which one doubts and which requires an argument, not a punishment or sense-perception.

#### 4.1.1 Avicena (Abū-‘Alī al-Ḥusayn ibn-‘ Abdallāh Ibn-Sīnā)

Entre os filósofos árabes, Avicena é o autor de maior renome, não apenas na filosofia, mas, também, na medicina. Ainda que Al-Farabi seja “o segundo mestre” em termos de lógica, é a Avicena que podemos chamar de o lógico mais importante na tradição islâmica. Isso ocorre porque Avicena considera a silogística aristotélica como parte de um sistema lógico maior que também inclui as contribuições de Al-Farabi, por exemplo. De acordo com Gutas (2016) e Strobino (2018), a lógica no mundo árabe pode ser compreendida como aristotélica até Avicena e como aviceniana após seus escritos. Isso se dá porque a lógica aviceniana estabelece uma nova nomenclatura para a silogística e novas interpretações para certos aspectos dela, como, por exemplo, o valor de verdade das sentenças categóricas.

Tabela 1. Tabela comparativa da nomenclatura silogística.

Terminologia Moderna	Terminologia de Boécio	Terminologia de Avicena
I. Proposições Categóricas	I. Proposições Categóricas	I. Proposições Atributivas
II. Proposições não-Categóricas 1. Hipotéticas 2. Disjuntivas	II. Proposições Hipotéticas 1. Conjuntivas 2. Disjuntivas	II. Proposições Condicionais 1. Conjuntivas 2. Disjuntivas

Fonte: RESCHER, N., 1963, p. 78, tradução nossa.

Antes de tratar da leitura aviceniana da lógica, é importante ressaltar qual o papel da lógica na filosofia de Avicena. Encontramos em Hodges (2016), uma tentativa de elucidar o que Avicena entende por lógica, sendo que o autor ressalta diversas vezes ao longo do texto que certos aspectos da compreensão lógica aviceniana não estavam disponíveis para seus predecessores como, por exemplo, para Al-Farabi. Isso não ocorre devido à ausência de fontes, pois ambos os filósofos utilizam a mesma fonte, a saber, o *Organon* de Aristóteles, mas, sim, devido a uma divergência interpretativa acerca da lógica aristotélica. Mohaved (2009) ressalta que a lógica de Avicena se encontra dentro dos moldes da lógica de termos aristotélica. Trata-se de uma lógica que aceita a formalização aristotélica e que trabalha com sentenças no formato sujeito-predicado, sendo que “[p]ara Avicena, uma ‘ciência’ (*‘ilm*) é um corpo de conhecimento. Nas ciências teóricas – e isso inclui a lógica – o conhecimento é

primeiramente proposicional (...)” (HODGES, 2016, p. 3, tradução nossa)<sup>160</sup>. Entre os mais importantes aspectos da lógica aviceniiana para nosso estudo está a teoria dos condicionais de Avicena.

Entretanto, devemos creditá-lo [Avicena] por ter percebido a importância dos silogismos condicionais mais do que muitos outros lógicos e, em *al-Qiyas*, ele escreveu: “Muitos destes em matemática, física e metafísica são condicionais conectivos (*muttasila*) ou separativos (*munfasila*)”, sendo que por “conectivo” entende-se implicação ou condicional acidental e por “separativo” entende-se combinação disjuntiva. (MOHAVED, 2009, p. 7, tradução nossa)<sup>161</sup>

Já apontamos no Capítulo II que os silogismos hipotéticos ocupam um papel de grande importância na formulação dos tópicos. Dessa forma, uma vez que Avicena propôs uma leitura própria de sentenças e argumentos hipotéticos, mesmo que ela ocupe um papel pequeno dentro da argumentação dialética como ocorre em Al-Farabi, é importante termos uma ideia clara do que trata sua proposta.

O que Avicena propõe em sua teoria do condicional é algo bastante próximo do que a confusão resultante das escolas helênicas forma na interpretação de Boécio. As partes de uma sentença hipotética não são elas mesmas sentenças e não possuem valor de verdade. Assim, ao dizer “se isso é, então aquilo é”, nem “se isso é” nem “então aquilo é” são considerados como sentenças significativas. Uma vez que Avicena pretende que toda sentença condicional seja redutível a uma sentença categórica, “se isso é”, ou seja, o antecedente, ocupa o papel de sujeito enquanto que “então aquilo é” ou o conseqüente ocupa o papel de predicado. Desse modo, caso a redução de um tipo de sentença ao outro obtivesse sucesso, “se isso é, então aquilo é” resultaria em uma sentença do tipo “isso é aquilo”. Para que isso possa ocorrer, Avicena entende que é necessário o uso de quantificadores<sup>162</sup>. Por fim, ele estabelece paralelos entre sentenças condicionais quantificadas e sentenças categóricas, de modo que, segundo Avicena, todas as regras do silogismo categórico se aplicam aos hipotéticos. Por exemplo, através da conversão *simpliciter* “Nenhum A é B” é

---

<sup>160</sup> HODGES, 2016, p. 3. Tradução livre de: For Ibn Sīnā a ‘science’ (‘ilm) is a body of knowledge. In theoretical sciences—and this includes logic—the knowledge is primarily propositional (...).

<sup>161</sup> MOHAVED, 2009, p. 7. Tradução livre de: It is, however, to his credit that he realized the importance of conditional syllogisms more than many other logicians and in *al-Qiyas* wrote: “Many theses in mathematics, physics, and metaphysics are connective (*muttasila*) or separative (*munfasila*) conditional”<sup>6</sup>, meaning by “connective”, implication or chance conditional and by “separative”, disjunctive combination.

<sup>162</sup> Por quantificadores Avicena entende tanto quantificadores de quantidade como “Todo” e “Algum” quanto quantificadores temporais como “Sempre” ou “Toda vez que”. Para maiores esclarecimentos quanto a esse aspecto da lógica aviceniiana, ver Mohaved, Z., 2009.

convertido em “Nenhum B é A”. O filósofo propõe, então, que para a sentença hipotética o mesmo princípio seja utilizado de forma que “Nunca, quando A é B, então C é D” seja convertido em “Nunca, quando C é D, então A é B” (cf. Mohaved, 2009).

Ao mesclar a interpretação silogística não-modal com categorias de modalidade<sup>163</sup>, Avicena não pretende estabelecer uma lógica modal. O que está sendo proposto pelo filósofo é uma leitura da silogística que inclua as características modais sem considera-los como tal. Não é o caso que a quantificação temporal que Avicena insira na leitura dos argumentos e sentenças hipotéticas que estes sejam “temporais por natureza” (Mohaved, 2009). Os quantificadores modais temporais são entendidos como quantificadores por serem partículas que generalizam de alguma forma a sentença. Apesar das regras de redução da silogística serem mantidas e incentivadas em seu uso quanto a argumentação hipotética, a distinção entre predicativo e hipotético é ressaltada. As duas principais razões oferecidas são: 1. Sujeito e predicado são termos simples enquanto antecedente e conseqüente não são e nem podem ser termos simples. 2 Não é possível perguntar se o conseqüente pertence ao antecedente da mesma forma em que se pergunta se o predicado pertence ao sujeito (cf. Avicena *apud* Movahed, 2009). Podemos perceber, aqui, como a compreensão de sentenças hipotéticas difere em Avicena e Boécio, novamente, por uma compreensão mais complexa de proposicionalidade do que aquela que encontramos em Boécio.

Ainda que Avicena não demonstre o mesmo interesse na teoria dos tópicos que ele demonstra na teoria dos condicionais, há aspectos em sua concepção lógica que afetam a leitura dos *Tópicos*. As ciências teóricas que, como apontamos anteriormente, incluem a lógica, são capazes de dois tipos de proposições, a saber, princípios (*mab ādi'*) ou teoremas (*mas ā'il*) e, no caso da lógica, ainda regras (*qaw ān īn*). As regras tratam das regras de uso da lógica enquanto instrumento. Os teoremas são conclusões de argumentos deduzidos dos princípios ou de outros teoremas. Os princípios são verdades auto-evidentes ou deduzidas de outra ciência (cf. Hodges, 2016). Assim, uma proposição colocada sob consideração é, necessariamente, um princípio, e o resultado do desenvolvimento da argumentação levaria, necessariamente, a um teorema ou outro princípio. A argumentação tópica

---

<sup>163</sup> Em Aristóteles, o valor de verdade dessas sentenças é linguístico, mas não-modal, enquanto que, em Avicena, o valor de verdade passa a ser modal, tanto temporal quanto alético (cf. Strobino, 2018).

conforme proposta por Aristóteles não encontraria problemas, sendo que algo como uma Proposição Máxima seria o resultado dela. Aqui, percebemos a influência de Alexandre de Afrodisia na leitura aristotélica dos *Tópicos* no mundo árabe. Apesar da importância da forma lógica que podemos encontrar em Avicena, ao tratar do conteúdo pertinente a lógica, ele ressalta que a lógica enquanto ciência ou arte é aquilo que trata do significado das coisas ou, ainda, “[s]ignificados no contexto de ser sujeito para a composição através da qual eles alcançam um ponto no qual uma ideia se torna disponível em nossas mentes onde antes não estava disponível. . .” (AVICENA *apud* HODGES, 2016, p. 9, tradução nossa)<sup>164</sup>. Dessa forma, entende-se a lógica como um instrumento e como uma ciência capazes de tornar aquilo que é desconhecido em conhecido<sup>165</sup>.

A lógica de Avicena não é, entretanto, uma ferramenta separada do corpo filosófico. Muito de sua argumentação lógica resulta ou é resultante de aspectos metafísicos. Um exemplo disso é o fato de que o conteúdo da lógica é dependente dos modos de existência, sendo diferente para o primeiro e o segundo modo. Avicena divide a filosofia primeira em quatro partes: 1. A que investiga as causas últimas; 2. A que investiga a causa primeira; 3. A que investiga os acidentes de tudo que existe; 4. A que investiga os princípios das ciências (cf. Avicena, 2019). A causa última e a causa primeira tratam de existências diferentes, pois apenas Deus é causa primeira e a única essência cuja definição inclui a existência, uma vez que a essência contém tudo que é parte da definição de algo (cf. Bittar, 2014). Ainda que a lógica não se ocupe de coisas sensíveis, seu escopo não abrange de modo suficiente tudo que deve ser investigado e que não pertence às coisas sensíveis. Dessa forma, não é da alçada da lógica<sup>166</sup> tratar da substância, sua existência e seus acidentes, mesmo que através da lógica enquanto instrumento se possa compreender essas questões. A única

---

<sup>164</sup> AVICENA *apud* HODGES, 2016, p. 9. Tradução livre de: Meanings in the context of their being subject to composition through which they reach a point where an idea is made available in our minds which was not in our minds [before] . . .

Tradução de: al-ma<sup>c</sup>anī min h.aytū hiya mawd.ū<sup>c</sup>atun lil-ta’lfi alladī tas.īru bihimuwas.s.ilatan ilā tah.s.īli ‘say’in fī’ ad h’anin ā laysa fī’ ad h’anin ā . . .

<sup>165</sup> Hodges (2016) nota que Avicena utiliza tanto significado quanto quiddidade para argumentar esse ponto, de modo que entendemos, aqui, ambos os termos como significando esse mesmo processo quando se tratar do papel da lógica.

<sup>166</sup> Não trataremos, aqui, exaustivamente das possíveis interpretações do papel da lógica em Avicena ou de sua compreensão, por vezes contraditória de ‘significado’. No que couber ao estudo aqui apresentado, ressaltaremos quando essas passagens divergentes forem relevantes. Para uma análise rigorosa acerca das leituras lógicas contrastantes em Avicena, ver HODGES, 2019.

ciência capaz de oferecer os princípios das ciências particulares, os modos do existente, suas divisões e espécies, considerando as causas do existente causado, de seus acidentes e dos princípios particulares das ciências é a metafísica (cf. Avicena, 2019). A lógica, contudo, não é inútil diante desses assuntos, pois ainda é instrumento da metafísica. “É plausível que não seja correto dizer que algo que é contingente para cada indivíduo possa falhar em ser verdadeiro para qualquer um deles sempre... Não é para o lógico, pois o lógico sabe a verdade sobre isso.” (AVICENA *apud* HODGES, 2011, 36, p. 9, tradução nossa)<sup>167</sup>. Cabe apontar, por fim, que “(...) sua rejeição das categorias é uma observação factual sobre lógica feita por ele e não uma tese oposta aos Peripatéticos. Se há um problema, aqui, é se ele está correto ao considerar sua lógica como representativa da lógica como um todo” (HODGES, 2019, p. 22, tradução nossa)<sup>168</sup>.

#### 4.1.1.1 A silogística no medievo: A lógica aviceniana e a lógica boeciana

Há, antes de mais nada, uma diferença em nomenclatura entre Avicena e Boécio. Enquanto para Avicena sentenças do tipo “se A, então B” são sentenças condicionais, para Boécio estas são sentenças hipotéticas. Enquanto, para Avicena, as sentenças são universais, existenciais ou singulares e não qualificadas, para Boécio, elas são universais, particulares, singulares ou indefinidas. O necessário modal nas traduções islâmicas é equivalente ao termo “absoluto”, de modo que um argumento necessário é um argumento absoluto na tradição latina<sup>169</sup>. Em Avicena, as definições derivam de gênero ou da diferença específica de algo, o que não é o caso na leitura de predicáveis conforme encontrado em Boécio, segundo a qual as definições derivam ou tanto de gênero quanto da diferença específica ou de gênero e seus acidentes. Conforme exposto no Capítulo II, a compreensão de Boécio de

---

<sup>167</sup> AVICENA *apud* HODGES, 2011, 36, p. 9. Tradução livre de: It's plausible that it is not correct to say that something which is contingent for each individual could fail to be true of any of them ever. . . . It is not for the logician as a logician to know the truth about this.

<sup>168</sup> HODGES, 2019, p. 22. Tradução livre de: “(...) Ibn Sīnā's dismissal of categories is a factual observation about logic as he does it, not a thesis to oppose the Peripatetics. If there is an issue here, it is whether Ibn Sīnā is right to regard the logic that he does as representative of logic as a whole.

<sup>169</sup> É importante notar a diferença entre argumento absoluto e sentença absoluta. Avicena aponta que uma sentença absoluta é aquela que é verdadeira sem modalidade (cf. Hodges, 2011). O termo ‘absoluto’ que acompanha os termos ‘necessário’ e ‘possível’ nas traduções árabes de modo que essa parte da nomenclatura não deve seu crédito especificamente a Avicena.

Porfírio aceita a influência estoica na definição de acidente. Esse não é o caso com Avicena. Entre uma das diferenças mais marcantes que podemos ressaltar é que Avicena destaca o fato de que acidentes não são constitutivos. Em Porfírio, o acidental pode ser removido de seu sujeito enquanto a ideia permanece. No entanto, em Avicena, um acidente sempre destrói seu sujeito quando removido dele, o que diverge de Porfírio e evita que se introduza a noção de mistura total, em se tratando de definição. Nesse ponto, é preciso explicar brevemente a distinção aviceniana entre essência e existência.

Ainda que a divisão entre essência e existência tenha origem lógica no problema dos universais, Avicena não restringe a questão aos seus aspectos lógicos. A questão, aqui, é metafísica, pois trata da existência e essência do divino. “Deus é (num sentido platônico) ‘*dator formarum*’ aquele que dá forma a tudo o que existe. Do seguinte modo: as formas que possuem uma existência separada no pensamento divino, são implantadas na natureza” (SPINELLI, 1999, p. 69). Deus é a causa primeira de uma criação necessária, uma vez que as coisas criadas dependem dessa criação e não em si mesmas. A existência dessas coisas é contingente, pois, apenas o ser primeiro é um princípio necessário. Dito de outra forma, uma vez que algo exista, sua criação é necessária, mas que essa coisa exista, é contingente. Isso não se aplica a Deus cuja existência é sempre necessária. A essência é uma e Deus conhece todas as coisas ao conhecer a si mesmo. Os modelos de conhecimento divino e humano são diferentes, pois o homem conhece através do raciocínio e da sensibilidade enquanto Deus conhece tudo através de “uma única intuição intelectual” (cf. Spinelli, 1999). Nesse ponto, encontramos certa similaridade com a Teoria dos Modos de Cognição de Boécio, segundo a qual, diferentes tipos de conhecedores tem acesso a diferentes níveis de conhecimento.

Utilizando alguns dos axiomas citados por Boécio nos *Septenários* (axioma II, III e IV), podemos perceber certos pontos de divergência com a metafísica aviceniana. Primeiro, Boécio entende o ser como múltiplo, sendo que o ser existente, existe por participar do ser. O ser existente pode possuir “algo além do que ele mesmo é” (cf. Boécio, 2005), sem que ele mesmo seja acidente. Assim, enquanto o ser primeiro em Avicena é Uno, o ser em Boécio é múltiplo e, por causa disso, o modo como os acidentes são entendidos no ser existente divergem mesmo que o ser primeiro seja a causa da existência em tudo o mais que existe para ambos os autores. Aqui, a ideia

de gênero último é algo que não encontramos na concepção aviceniana e isso resulta na impossibilidade de se falar de uma Substância última que seja gênero de toda substância e na qual a substância existe por participação. Nesse ponto, também em Tomás de Aquino encontramos uma divergência do essencialismo aviceniano. Se Avicena considera Deus como esse *subsistens*, para Tomás de Aquino há nisso alguma confusão sobre a dimensão ontológica dos seres (cf. Janssens, 2006). Consequentemente, “Tomás certamente acreditava que ele, portanto, era radicalmente oposto a visão de Avicena” (JANSSENS, 2006, Prefácio, p. 5, tradução nossa)<sup>170</sup>. Ambas as concepções se voltam para a teologia, mas devido às diferenças do dogma, as possibilidades para a compreensão do ser divino são bastante diferentes.

As ideias do “existente”, da “coisa” e do “necessário” são impressas na alma de um modo primário. Essa impressão não exige que as coisas sejam melhor conhecidas para trazê-las à tona. [Isso é similar] ao que obtém na categoria de assentimento, onde há os princípios primeiros, tidos como verdadeiros neles mesmos, causando [por sua vez] o assentimento da verdade para outras [proposições] (AVICENA *apud* ALPER, 2013, p. 189, tradução nossa)<sup>171</sup>.

Sendo que Deus, segundo Avicena, conhece universalmente, não há, também, o conceito de espécie última, pois todas as espécies são acidentes. A conceptualização de algo e a compreensão dos atributos constitutivos são coisas diferentes. Aquilo que a coisa é depende de ambos, mas um não implica o outro, o que fica claro pelo modo como o conhecimento divino é capaz de um sem precisar do outro. Assim, a quiddidade da coisa e a coisa enquanto existente devem ser compreendidos separadamente, pois Deus conhece a quiddidade de tudo, uma vez que conhece a si mesmo, mas esse conhecimento não torna a existência algo necessário.

Quanto a teoria dos *Tópicos* não há grandes desenvolvimentos por parte de Avicena cujas fontes tenham resistido ao teste do tempo e, da mesma forma que não encontramos em Al-Farabi uma lista de modelos da argumentação tópica tampouco

---

<sup>170</sup> JANSSENS, 2006, Prefácio, p. 5. Tradução livre de: Thomas certainly believed that he thus was radically opposing Ibn Sīnā’s view,

<sup>171</sup> AVICENA *apud* ALPER, 2013, p. 189. Tradução livre de: The ideas of “the existent”, “the thing”, and “the necessary” are impressed in the soul in a primary way. This impression does not require better known things to bring it about. [This is similar] to what obtains in the category of assent, where there are primary principles, found to be true in themselves, causing [in turn] assent to the truths of other [propositions].

encontramos tal coisa em seus escritos. Mais do que pouco interesse no assunto<sup>172</sup>, há, com Avicena, uma aproximação maior entre os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas*, de modo que, em grande parte, seu interesse no tratado ocorre no tratamento de falácias. “A arte da dialética, ao contrário da demonstração, se dirige ao convencimento de cada pessoa de uma opinião desejada e à defesa de nossa opinião para que ninguém nos acuse de uma contradição” (AVICENA *apud* JAVADI, 2007, p. 248, tradução nossa)<sup>173</sup>. Não há a busca da verdade através da argumentação dialética, nem a manutenção necessária dela ao se utilizar como premissa os princípios primeiros, pois deles se pode derivar falsidades. Ao contrário da demonstração, o que se pretende aqui é o mesmo objetivo que encontramos em Boécio que é causar crença sobre algo.

Também Avicena aceita que se parte, na argumentação tópica, de premissas amplamente conhecidas e aceitas, sendo que estas podem ser premissas geralmente verdadeiras (*endoxas*) ou premissas auto-evidentes. Há, para o filósofo, três tipos de problemas dialéticos: lógicos, morais e naturais (cf. Javadi, 2007). Assim, em se tratando de moral, não se deve recorrer, primeiro a demonstração silogística, mas sim à argumentação dialética. Ainda que Avicena siga Aristóteles em sua divisão, é importante notar que, de acordo com a tradição islâmica, tópicos naturais tratam de mais coisas do que apenas das ciências físicas. “Proposições naturais – de acordo com uma famosa distinção entre lógicos muçulmanos – ou descrevem a existência de algo no mundo, tanto particular quanto geral, ou atribuem uma propriedade particular ou geral a um sujeito” (JAVADI, 2007, p. 249, tradução nossa)<sup>174</sup>. As proposições naturais, portanto, aproximam-se muito das proposições metafísicas, especialmente considerando o essencialismo proposto por Avicena. Já os tópicos morais tratam da ação do sujeito, seja como guia para a ação moralmente correta ou como exemplo de mais ou menos justiça nas ações. Avicena considera as proposições morais de duas formas: 1. Como prioritária entre outros exemplos de ações morais possíveis; 2. Como

---

<sup>172</sup> Sabe-se, graças à sua autobiografia, que Avicena escreveu sobre dialética e sobre o tratado dos tópicos. No entanto, devido à dificuldade de obter fontes confiáveis sobre esses escritos, não podemos especificar quão interessado ele era no conteúdo em questão.

<sup>173</sup> AVICENA *apud* JAVADI, 2007, p. 248. Tradução livre de: The art of dialectic, contrary to demonstration, is directed to convincing every person of the wanted opinion and defending our opinion so that no one can accuse us of a contradiction.

<sup>174</sup> JAVADI, 2007, p. 249. Tradução livre de: Natural propositions—according to a famous distinction among Muslim logicians—either describe the existence of some-thing in the world, whether particular or general, or ascribe a property to a particular or general subject.

a ação necessária a ser escolhida para uma situação<sup>175</sup>. A argumentação moral tópica é bastante simples, de acordo com o que Avicena propõe, pois, “[a]s proposições tais como ‘a Justiça é bela e boa’, ‘Opressão é um mal’ e ‘Agradecer aqueles que nos ajudaram é obrigatório’, todas elas estão entre as [proposições] amplamente conhecidas e crenças aceitas” (AVICENA *apud* JAVADI, 2007, p. 251, tradução nossa)<sup>176</sup>, de modo que proposições morais normativas são facilmente incorporadas em um argumento dialético. Cabe ressaltar que a filosofia prática deve ser baseada, conforme Avicena, em princípios e conhecimento verificável. Não é o caso que as proposições tópicas sirvam à demonstração do conhecimento prático, sendo que o que os tópicos morais oferecem é apenas o convencimento de algo já demonstrado ou auto-evidente.

#### 4.1.2 Averróis (Abū I-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rušd)

Ainda que Averróis tenha sido “treinado” na arte da lógica conforme Al-Farabi, é importante ter em mente que sua filosofia é bastante crítica dos “desvios” filosóficos feitos em relação ao texto aristotélico. Assim, o que encontramos em Averróis é uma retomada da obra de Aristóteles sem a tentativa de harmonizá-la com Platão (Al-Farabi) ou com os neoplatônicos (Avicena). Desse modo, é em Averróis e não em Avicena que encontramos a conclusão do projeto lógico de Al-Farabi. “O projeto de Averróis em sua completude é motivado pela demanda dessa rigorosamente construída Harmonia Menor<sup>177</sup> e – apesar de tudo – pela cada vez mais popular reformulação da doutrina aristotélica de Avicena” (STREET & NADJA, 2021, sem página, tradução nossa)<sup>178</sup>. No entanto, a leitura averroísta dos *Tópicos* não é gentil

---

<sup>175</sup> Quanto à possibilidade de que Avicena distinguisse proposições assertivas e proposições normativas, ver Javadi, 2007, 2.

<sup>176</sup> AVICENA *apud* JAVADI, 2007, p. 248. Tradução livre de: “The propositions such as “Justice is beautiful and good,” “Oppression is bad,” and “Giving thanks to those who have helped us is obligatory,” all of them are among the widely-known and accepted beliefs”.

<sup>177</sup> Por “Harmonia Menor” entende-se o projeto de Al-Farabi de construir uma doutrina coesa partindo de todos os tratados aristotélicos (cf. Street & Nadja, 2021).

<sup>178</sup> STREET & NADJA, 2021, sem página. Tradução livre de: Averroes' project in its full flowering is driven by the demands of this rigorously construed Lesser Harmony and—in spite of everything—by Avicenna's increasingly popular reformulation of Aristotelian doctrine. Both aspects of the Averroist project are in full evidence in his *Philosophical Essays*, a number of which are on logical matters.

em seu tom. Há, segundo Averróis, na argumentação dialética, alguma aproximação da certeza sem a possibilidade de alcançá-la porque, em parte, as premissas de seus argumentos são falsas. Em se tratando da abordagem metafísica de Avicena, ele considera que ela não é demonstrativa, sendo que “(...) o filósofo do divino [o metafísico] não possui os meios de provar a existência do Primeiro Motor, de modo que ele deve aceitá-la [a prova] como certa do filósofo natural” (AVERRÓIS *apud* STEEL & GULDENTOPS, 1997, p. 92, tradução nossa)<sup>179</sup>.

Quanto aos *Tópicos*, consideramos seu *Pequeno Comentário aos Tópicos de Aristóteles*<sup>180</sup>. Averróis é bastante rígido quando a veracidade da argumentação tópica. Já no início do texto, ele justifica essa posição: “Assentimento sobre a difundida premissa geralmente aceita resulta do testemunho de todos ou da maioria das pessoas, não do conteúdo sendo dessa forma em si (...)” (AVERRÓIS, 1977, (3), 4-6, p. 47, tradução nossa)<sup>181</sup>. O que parece ocorrer é que Averróis considera o raciocínio dialético como sendo algo muito próximo ou o mesmo que o raciocínio erístico. Se compararmos com o que diz Aristóteles no começo do livro dos *Tópicos*<sup>182</sup>, podemos perceber que a preocupação exposta por Averróis decorre dessa pequena confusão. Baseado na afirmação de que o que é geralmente aceito não trata necessariamente do que é de fato, Averróis conclui que o raciocínio dialético é, na verdade, geralmente apoiado em falsidades. Isso não é o que Aristóteles diz quanto a argumentação dialética e, tampouco, é o que encontramos em Al-Farabi ou em Avicena. Averróis aceita que os silogismos dialéticos podem ser prováveis, mas não que a argumentação tópica seja confiável. O filósofo reconhece as utilidades para a argumentação tópica expostas por Aristóteles, mas afirma que “um treinamento como esse é desnecessário” (cf. Averróis, 1977) em comparação com a demonstração silogística e com o que ele chama de argumentos lógicos que foram considerados dialéticos por Al-Farabi.

---

<sup>179</sup> AVERRÓIS *apud* STEEL & GULDENTOPS, 1997, p. 92. Tradução livre de: “(...) the divine philosopher [the metaphysician] has no means of proving the existence of the Prime Mover; so he must accept it as certain from the natural philosopher.

<sup>180</sup> Utilizamos a tradução de Butterworth, publicada em 1977.

<sup>181</sup> AVERRÓIS, 1977, (3), 4-6, p. 47. Tradução livre de: Now assent about the widespread, generally accepted premise results from the testimony of all or most people, not from the matter being like that in itself (...).

<sup>182</sup> Conforme Aristóteles: “Diz-se raciocínio erístico aquele que resulta de proposições que parecem geralmente aceites sem que o sejam, bem como o que decorre, ou parece decorrer, de proposições geralmente aceites, pois nem tudo o que parece fundado na opinião o é de facto” (ARISTÓTELES, 1982, 1, 100b).

Dada a importância de Averróis no Ocidente latino, que o chamou de “Comentador” (*Commentatur*), sua compreensão da lógica também pesa como fator impactante nas influências do mundo cristão a partir do século XII (cf. Gilson, 2001). Encontramos em Tomás de Aquino um conhecedor tanto de Avicena quanto de Averróis, tendo criticado a ambos, ainda que não pelas mesmas razões ou com a mesma ênfase. A Filosofia Medieval ocidental sofreu uma grande influência das correntes de pensamento árabe com a entrada das traduções dos comentários e traduções islâmicas no ocidente cristão. Conforme Gilson (2001) aponta, se pode classificar um filósofo quase que imediatamente como averroísta ou aviceniano após o século XII e, em particular no século XIII. Mantendo o exemplo de Tomás de Aquino, pode-se dizer que “[a] pesar de que ele não menciona o vocabulário aviceniano do ‘necessário em virtude de si mesmo’ e do ‘possível’, ele claramente deriva sua visão de Avicena e não de Aristóteles, Boécio ou do *Liber de Causis* como ele sugere” (JANSSENS, 2006, Prefácio, p. 2, tradução nossa). Janssens (2006) ressalta, ainda, que Aquino não encontra grandes problemas com a divisão de essência e existência aviceniana, mas, sim, com seu essencialismo. No entanto, com Averróis, é o seu fisicalismo que é duramente criticado por Aquino.

Há que se considerar, contudo, que a filosofia islâmica se desenvolveu bastante próxima à lógica e que as teses metafísicas avicenianas, por exemplo, encontram suas raízes em problemas geralmente lógicos. Não é preciso abraçar a crítica lógica de Averróis para se afastar da proposta lógica de Avicena, pois, a influência de Boécio na tradição lógica cristã, pelo menos quanto ao tratado dos *Tópicos*, se mantém até o final do medievo (cf. Stump, 1989; 2008). A lógica que chega as universidades recém fundadas no século XIII traz contribuições tanto da corrente latina quanto da via islâmica no que diz respeito as traduções aristotélicas. Como Bittar aponta, estudava-se na Universidade de Paris em 1255, tanto os *Tópicos* de Aristóteles, traduzidos do árabe para o latim, quanto o *De topicis differentiis* de Boécio (cf. Bittar, 2009). Por exemplo, a doutrina das *cinque voces*<sup>183</sup> latina tem origem na lista de predicáveis que encontramos em Porfírio (cf. Kneale & Kneale, 1962), mas que também é desenvolvida por Avicena (cf. Lánczky, 2019). Assim, a influência comum, “(...) deve

---

<sup>183</sup> Ainda que tenha origem nos predicáveis de Porfírio que, como apontamos no Capítulo I, não são exatamente os mesmo predicáveis de Aristóteles, a doutrina das *cinque voces* não é apenas outro nome para os próprios predicáveis. As *voces* tratam do aspecto da coisa que elas representam e o modo como elas representam algo ou como são chamadas varia de acordo com o filósofo. Para um estudo compreensivo do assunto, ver Lánczky, 2019.

ter sido a fonte grega para a doutrina padrão de *praedicabilia* na filosofia escolástica medieval. Essa doutrina apresenta os cinco termos de Porfírio como modos pelos quais os predicados se aderem aos seus sujeitos” (SHIEL, 1987, p. 317, tradução nossa)<sup>184</sup>. Alguns livros dos *Tópicos*, pelo menos na leitura boeciana, estão intimamente ligados à leitura porfiriana dos predicáveis. Como podemos apontar, Porfírio foi uma das fontes de leitura direta de Boécio através de *Isagoge*.

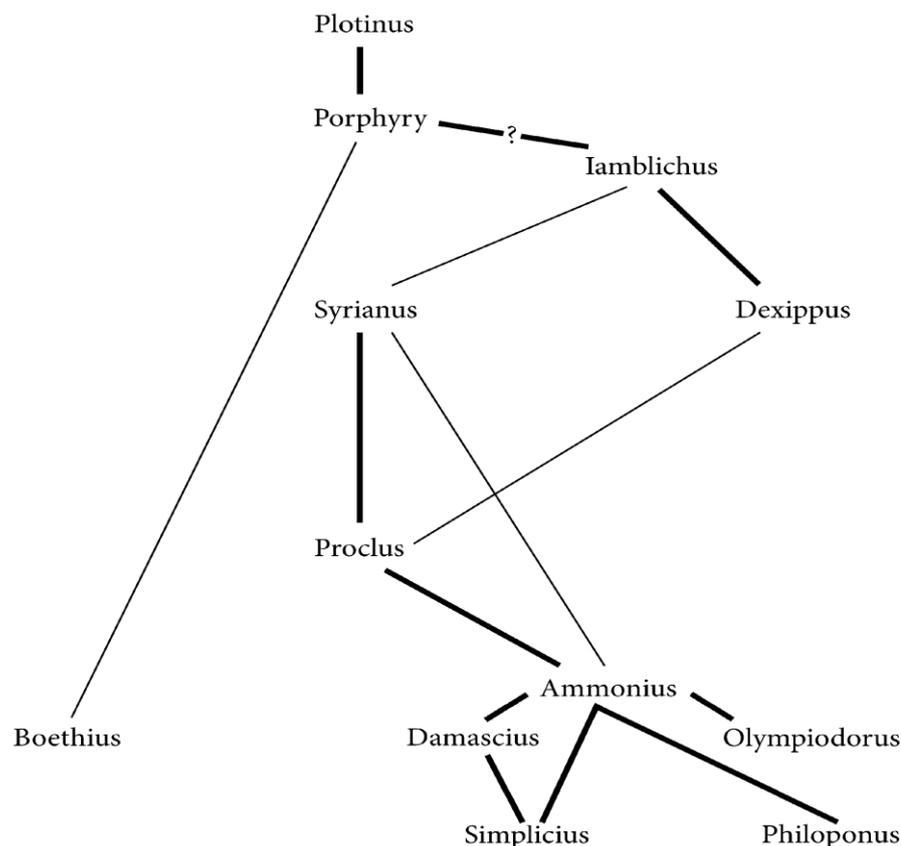


Figura 3. SUTO, Taki. Influência de Porfírio em Boécio. *Boethius on Mind Grammar and Logic*. 2012.

Relationship of Influence:  
 ——— direct learning (teacher-student relationship)  
 ———?——— the influence is obvious, and it may be due to direct learning,  
 but we do not have evidence of a teacher-student relationship  
 ——— indirect learning (only by direct reading)

Note that it is also possible that some influenced others by indirect reading.

Figura 4. SUTO, Taki. Influência de Porfírio em Boécio: Legenda. *Boethius on Mind Grammar and Logic*. 2012.

<sup>184</sup> SHIEL, 1987, p. 317. Tradução livre de: “(...) must have been the Greek source for the standard doctrine of *praedicabilia* in medieval scholastic philosophy. This doctrine presents Porphyry's five terms as the modes by which predicates attach to their subjects.

Em todo o medievo filosófico, há a influência de Porfírio na lógica desenvolvida, seja pela doutrina dos predicáveis, seja pelo problema dos universais ou por algum outro aspecto. Ainda que Avicena utilize a lógica aristotélica como pano de fundo, muito de sua leitura deriva da tradição neoplatônica, como é de se esperar considerando que a tradição islâmica é influenciada por um aristotelismo já neoplatônico em suas raízes. Além da influência porfiriana em Avicena, há que se considerar a leitura de Al-Farabi de *Isagoge* e seu retorno aos predicáveis expostos nos *Tópicos* de Aristóteles. O modo como acidentes e propriedades são compreendidos em Avicena, por exemplo, se apoia na leitura de Al-Farabi de acidentes e esta, por sua vez, remonta a Porfírio. No entanto, a confusão helenística que mescla a lógica estoica e peripatética é, ainda, um empecilho para que se possa afirmar fortemente que essa leitura deriva exclusivamente da leitura neoplatônica.

#### 4.2 A lógica em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino não é um lógico, mas é um filósofo sistemático que utiliza a lógica, instrumento da filosofia, para estabelecer um sistema filosófico confiável. Tomás de Aquino comentou diretamente o *Da Interpretação*, ainda que tenha sido um comentário incompleto, de modo que estava bastante familiarizado com a teoria da predicação e com o problema dos futuros contingentes, mas, afora sua contribuição para a compreensão desse tratado aristotélico, Aquino não foi particularmente interessante enquanto comentador lógico (cf. Martin, 1988). Tomás de Aquino dedica considerável atenção à distinção e classificação de nomes e verbos utilizados em sentenças, abrangendo sentenças que utilizam nomes em seus predicados, sentenças cujo predicado é uma ação e da distinção de predicados essenciais e accidentais, mas, no que diz respeito a teoria da predicação em si, “(...) Santo Tomás defendia interpretações que estavam longe de ser o padrão em seu próprio tempo (...)” (MARTIN, 1988, p. 8, tradução nossa)<sup>185</sup>. A predicação, conforme encontrada em Tomás de Aquino, possui três possíveis leituras: gramatical ou funcional enquanto nome que participa de um enunciado; como significado enquanto predicado que

---

<sup>185</sup> MARTIN, 1988, p. 8. Tradução livre de: (...)St Thomas held views that were far from standard in his own day (...).

significa algo sobre o sujeito; metafísica enquanto ser que significa o ato pelo qual algo que é o ente é (cf. Landim Filho, 2006). Aquino é um filósofo principalmente aristotélico, mas essa pequena nota já indica uma leitura específica tomista da lógica aristotélica e é essa leitura que exploramos nesse ponto e no próximo capítulo, pois, como vimos até aqui, por vezes o aristotelismo filosófico se afasta consideravelmente do texto original de Aristóteles.

Tomás de Aquino considera a lógica como “arte das artes”, sendo ela uma ferramenta essencial para o desenvolvimento filosófico. Os problemas que advêm dela e os métodos e estruturas oferecidos por ela para guiar a razão são claros, em particular, com sua interpretação ambivalente da lógica como arte e ciência que era tradicional no período de seus estudos. No entanto,

Contrariamente a autores anteriores, Tomás deixa de considerar a lógica como ciência do discurso e a vê apenas como ciência racional. A investigação lógica é orientada para o seu uso nas demais disciplinas e, nesse sentido, a lógica é vista como arte que estabelece as regras para bem definir, julgar e raciocinar (STORCK, 2013, p. 393).

Quanto à importância dessa distinção, parece ser o caso que trata-se de uma questão de nomenclatura, pois, mesmo que a lógica seja considerada estritamente como ciência racional, seu papel se mantém bastante próximo da leitura de Boécio. Em outras palavras, apesar da distinção feita por Aquino, a lógica ainda é a arte de definir, julgar e raciocinar, estando, assim, de acordo com o que Boécio entende como a ciência do discurso.

Ainda que o *De veritate* pareça propor uma discussão lógica e que *O Ser e a Essência* apoie-se na teoria da predicação, Tomás de Aquino estabelece sua prioridade de modo claro: sua preocupação ao tratar de tais questões é principalmente metafísica, pois, tais questões tratam de aspectos relacionados a Deus. Ambas as obras não se propõem a serem tratados de lógica, mas sim tratados acerca do ente cuja argumentação parte de pontos lógicos. Tratar de essência e existência é algo que não pode ser desvinculado, em Aquino, da ideia de verdade. Isso ocorre devido ao uso do verbo “esse” para significar, por vezes, “essência”, e por “aquilo que é o caso” (cf. Martin, 1988). Mais do que isso, “[s]egundo o Aquinate, o lógico não considera a existência da coisa, mas o seu conceito produzido pela abstração” (FAITANIN, 2007, p. 47). Isso é claro no *De veritate* quando, ao considerar a questão sobre o que é a verdade, Tomás de Aquino oferece que “(...) a título de hipótese: ‘parece, pois, que a

verdade é completamente o mesmo que o ente” (AQUINO *apud* OLIVEIRA, 2017, p. 26).

Aqui, já podemos falar das influências de Avicena e Averróis na obra de Tomás de Aquino, pois o autor estabelece um diálogo direto com os escritos de filósofos árabes em *O Ser e Essência*. Da mesma forma, não pela primeira ou única vez ao longo do *Corpus* tomista, Tomás de Aquino também dialoga com os escritos de Boécio nessa obra. A mistura entre lógica e metafísica que encontramos na filosofia tomista é justificada por Aquino como algo que se encontra já em Aristóteles, sendo que o ser ou ente deve ser interpretado ou conforme sua predicação ou conforme sua expressão de verdade proposicional, que é a expressão de verdade que se dá através de uma proposição afirmativa sobre o ser (cf. Aquino, 2016).

O que não se verifica na intuição de Boécio, como não se verifica na intuição de qualquer pessoa é que a essência seja um algo que se mistura com outro algo, chamado existência, para dar origem a um ente.

Essa construção é produto da preocupação que motivacionou os teólogos medievais a forjar argumentos e levantar hipóteses destinadas a fundamentar a racionalidade do mistério revelado, segundo o qual o Verbo divino assumiu uma natureza, real e não potencial, todavia, real sem que fosse subsistente (COSTA, 2007, p. 5).

A essência significa algo comum a todos os seres uma vez que deve estar presente neles de algum modo, pois a essência não se transforma em ser. Ao apresentar a concepção de ente em Tomás de Aquino, é importante ter em mente, pois, a diferença entre ser algo e ser sem ser algo.

Aquino relaciona a existência e a essência com ato e potência de tal forma que ato e potência, existência e essência e forma e matéria são pares que “(...) assim, tal como a forma não aparece separada da matéria, que lhe dá recepção, de maneira semelhante, a existência não aparece senão em-sendo-recepcionada-por-uma-essência” (COSTA, 2007, p.3). A quiddidade é entendida, conforme Aquino, como a definição que se diz da essência enquanto que o ato de ser é encontrado nela e por ela (cf. Aquino, 2016). Nisso Tomás de Aquino se mantém próximo de três autoridades: Aristóteles, Avicena e Boécio. A afirmação de que a definição é o que oferece a quiddidade do ser apenas explicita a ideia de que aquilo que a coisa é está presente em sua essência. Dessa forma, pode-se aceitar que o ser homem é em ato o que ser o homem que é Dio é em potência, sendo que ambos os casos apresentam a mesma quiddidade. Conforme escreve Tomás de Aquino: “(...) não se põe na

definição de homem estes ossos e esta carne e sim ossos e carnes genéricos, que são matéria não particularizada de homem” (AQUINO, 2016, Capítulo Segundo, 10, p. 35)<sup>186</sup>. Tudo que é dito de uma espécie deve estar presente em sua definição, pois, tudo que pode ser parte de uma espécie é parte da essência da coisa na medida em que sua quiddidade se dá através da essência sendo particularizada. O que nos interessa é o modo como a particularização da essência é entendido pelo filósofo, pois, Tomás de Aquino deixa claro em mais de uma passagem ao longo de *O Ser e a Essência* que considera esse problema como algo não apenas metafísico, mas, também, lógico.

Tanto gênero quanto diferença específica tratam do todo, sendo partes da definição. Em se tratando de predicáveis, essa é uma compreensão comum daquilo que encontramos em Porfírio e em Boécio. No entanto, Aquino se alinha com a interpretação aviceniana dos predicáveis, ao escrever, apoiando-se em Avicena, que “o gênero não é afirmado na diferença” (cf. Aquino, 2016). Esse posicionamento diverge de Aristóteles e de Boécio, o que não parece ser um problema para Aquino. A definição ainda é considerada como algo que compreende tanto gênero quanto diferença específica, mas gênero é a matéria já determinada enquanto diferença específica é a forma já determinada. Ao considerar a essência por si só, essas determinações só existem em potência, de modo que, para obter a definição de algo, é preciso que a coisa seja em ato.

Pois nem o gênero é a matéria mas tomado da matéria, significando o todo, nem a diferença é a forma mas tirada da forma, para significar o todo. Daí dizermos que o homem é animal racional e não tomado do animal e do racional, como dizemos que é composto de alma e corpo (AQUINO, 2016, Capítulo Terceiro, 16, p. 47)<sup>187</sup>.

Esse alinhamento com a interpretação de Avicena quanto aos predicáveis sugere, aqui, que, ao considerar a argumentação tópica, Tomás de Aquino tenderia à interpretação islâmica desse tipo de argumentação, o que não é o caso. Ainda que Aquino considere os predicáveis a partir da do problema dos universais e que sua aplicação seja, portanto, uma questão de individuação, ele utiliza elementos de ambas

---

<sup>186</sup> AQUINO, 2016, Capítulo Segundo, 10, p. 35. Tradução de: (...) non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt matéria hominis non signata.

<sup>187</sup> AQUINO, 2016, Capítulo Terceiro, 16, p. 47. Tradução de: (...) quia neque genus est matéria, sed a matéria sumptum ut significant totum, neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore.

as correntes aristotélicas. Isso ocorre por ser a lista de predicáveis que Tomás de Aquino considera a lista que encontramos a partir dos escritos de Boécio, de modo que há uma influência mista, utilizando os predicáveis de acordo com o que aprendemos pela tradição islâmica e, ao mesmo tempo, o conjunto de predicáveis difundidos na tradição cristã. O que acaba por ocorrer é que encontramos em Aquino uma leitura lógica que não pode ser isolada de suas considerações metafísicas. Mesmo que o assunto tratado seja gênero e diferença específica, sendo que ambos remetem à teoria da predicação, o que importa em seu texto ainda é o modo como gênero e diferença específica são entrelaçados com a matéria e a forma. Dessa interpretação surge a necessidade de esclarecer a distinção entre espécie e parte.

Gênero é a matéria já demarcada e a relação da espécie com seu gênero se dá através da forma, ou seja, através da diferença específica. É o gênero que é parte do todo ao ser parte da essência daquilo que é. Gênero e diferença específica são partes do todo, sem que isso signifique que esses elementos estão na essência do ser. Isso se dá porque as partes não são predicados do todo. Se considerarmos o exemplo oferecido por Tomás de Aquino, “humanidade” trata daquilo que é essencial ao homem. No entanto, a matéria e a forma, que são predicáveis à ideia de “homem”, não são partes da quiddidade de “humanidade”, pois a quiddidade do todo trata da forma do todo sem suas partes essenciais. Enquanto a quiddidade de “homem” considera gênero e diferença específica como matéria e forma já demarcadas, a essência da qual “homem” se deriva deve prescindir as características compostas já demarcadas. Tanto “humanidade” quanto “homem” são nomes que indicam a essência do homem, mas não são equivalentes. A diferença é clara ao considerarmos que “homem” significa uma espécie de um gênero e que “humanidade” significa uma parte de um todo. Há, com essa interpretação, uma rejeição de parte do conteúdo de *Isagoge* uma vez que a ideia de acidentes agregados para formar uma existência composta que é significada por um nome é rejeitada por Tomás de Aquino. Conforme ele escreveu sobre esse ponto em particular, “racional” e “animal” não são características que se unem como acidentes para formar o que é expressado por “homem”. É parte da definição de homem que ele seja animal e racional, mas isso se dá através do gênero e da diferença específica, de modo que nem racional nem animal são acidentes de homem.

Assim como a questão do ente e da essência, o problema dos predicáveis ou das *quinque voces* é um dos problemas lógicos sobre o qual Tomás de Aquino se debruça. O problema é uma questão de individuação e inclui parte do problema dos universais, pois levanta a questão ‘se algo é predicado de uma coisa particular, é esse predicado algo universal ou individual?’. Por exemplo, ao dizermos “Sócrates é ser humano”, “ser humano” é um acidente individual e específico de Sócrates ou é um predicado universal que pode ser aplicado a qualquer coisa a que se queira predicar “ser humano”? Ainda que a maioria dos lógicos contemporâneos de Tomás de Aquino dediquem pouco interesse a questão, em Avicena ela tem um papel importante. Isso ocorre porque, de acordo com Avicena:

Como podemos atribuir a animalidade tanto a uma pluralidade de animais sensíveis singulares como ao conceito inteligível universal, isso significa que a essência em si mesma é neutra em relação aos estados em que pode ser encontrada, isto é, individualizada ou universalizada e que ela, por si mesma, não é nem individual nem universal (NASCIMENTO, 2005, p. 57).

A leitura islâmica da lógica está permeada por problemas derivados do problema dos universais que resultam em teses metafísicas e a questão dos predicáveis não é exceção. Aquino distingue os nomes utilizados em sentenças do tipo “Sócrates é ser humano” baseado na exposição de nomes e verbos do *Da Interpretação*. Segundo ele, existem nomes que tratam de coisas particulares e existem nomes que tratam de naturezas.

Tomás de Aquino distingue, ainda, entre o que é predicado essencialmente e o que é predicado acidentalmente. Essa distinção se conecta com um dos principais tópicos utilizados por Boécio, a saber, que coisas com a mesma definição são elas mesmas a mesma coisa ou, ainda, que coisas com definições diferentes são elas mesmas diferentes. Aquino considera o que é “um e o mesmo por sua própria natureza” e o que é “um e o mesmo coincidentemente” (cf. Martin, 1988). Essa não é uma distinção que encontramos em Boécio e, ainda que seja um problema de predicação, é um problema cuja solução implica em uma compreensão diferente de definição. Pode-se dizer que a compreensão lógica dos predicáveis em Aquino é afetada por sua interpretação da questão da essência e da existência e de seu posicionamento dentro do que contemporaneamente chamamos de teoria das relações medieval. Por exemplo, “Iguamente, ‘a sabedoria de Deus’ e a ‘bondade de Deus’ possuem a mesma referência – significam uma coisa, o próprio Deus – mas possuem sentidos diferentes, o que advém de serem impostos em virtude de

perfeições diferentes nas criaturas” (MARTIN, 1988, p.14, tradução nossa)<sup>188</sup>. Enquanto a “sabedoria de Deus” e a “bondade de Deus” são partes de sua definição e, portanto, parte da essência divina, em se tratando das criaturas, a sabedoria ou a bondade poderá, no máximo, ser parte de sua descrição.

Tomás de Aquino divide os tratados do *Organon* baseado a três características conforme os modos de ação da natureza: a necessidade, a frequência e a deficiência. Cabe aos textos cujo conteúdo trata da formalização do silogismo o que ele chama de aspecto judicativo, ou seja, o aspecto de necessidade na argumentação. Aos *Tópicos*, à *Poética* e à *Retórica* cabe a frequência baseada na invenção de argumentos cujo grau de certeza é variável (cf. Oliveira, 2017). Por fim, a deficiência é o aspecto característico da sofística e, é importante apontar, que Aquino diferencia entre os *Tópicos* e a argumentação sofística, mostrando um claro afastamento da interpretação de Averróis acerca do assunto, uma vez que Averróis aproxima a argumentação tópica da argumentação sofística em seu comentário sobre os *Tópicos*. Entendendo o ser como ente ou aquele que é podemos entender o ser como um nome passível de predicação. No entanto, devido a divisão das ciências proposta por Tomás em seu comentário a Boécio, percebemos que o papel da lógica de acordo com Aquino diverge tanto de Boécio quanto de Aristóteles e de Avicena. Ainda que se possa argumentar que a abordagem aviceniana da metafísica a partir dos modos de existência seja a mais próxima da leitura metafísica tomista, as teses de Aquino sobre o modo como a lógica funciona, na prática, como ferramenta especulativa se afasta das principais autoridades sobre o tema disponíveis na Escolástica por ser uma mistura de duas correntes aristotélicas distintas. Entre os tratados de Aquino que dialogam diretamente com Boécio, ele trata especificamente de escritos da *Opuscula Sacra* e não dos comentários de Boécio ao *Organon*. No entanto, seria errôneo assumir que esses comentários lógicos lhe fossem estranhos devido ao currículo da universidade de Paris mencionado anteriormente. Desse modo, os pontos de divergência que encontramos entre a leitura lógica de Aquino e de Boécio no que concerne a lógica aponta especificamente para o modo como Tomás de Aquino compreende essa disciplina.

---

<sup>188</sup> MARTIN, 1988, p. 14. Tradução livre de: 'Equally, the wisdom of God' and 'the goodness of God' have the same reference - they signify one thing, God himself - but they have different senses, which arise from being imposed in virtue of different perfections in creatures.

#### 4.2.1 Boécio e Tomás de Aquino

Entre os comentários de Tomás de Aquino aos textos de autoridades filosóficas medievais, encontra-se o comentário ao *A Santa Trindade* e o comentário aos *Septenários*, ambos de autoria de Boécio. Ainda que não sejam textos de lógica, apresentamos no Capítulo II aspectos lógicos que encontramos nesses tratados em particular. “Os comentários sobre o *De trinitate* e o *De hebdomadibus* são tidos como sendo escritos em 1257-1258, tendo sido originalmente aulas dadas por Tomás a seus colegas dominicanos no Convento de St. Jacques em Paris” (McINERNEY, 2012, p. 106, tradução nossa)<sup>189</sup>. Os dois comentários foram inicialmente propostos como meio de ensino, mas eles não seguem o mesmo modelo. Ao tratar dos *Septenários*, Tomás de Aquino utiliza o método explicativo que aparece em seus comentários de outras autoridades como Aristóteles enquanto no comentário incompleto ao *A Santa Trindade* seu comentário é feito de modo mais livre (cf. McInerney, 2012). Divergindo em pontos da argumentação boeciana, Tomás de Aquino comenta esse tratado apoiando-se principalmente na teologia ou, ainda, na metafísica. A teologia é listada como uma das três partes<sup>190</sup> da filosofia especulativa e Aquino analisa e justifica essa divisão oferecida por Boécio, considerando que “[a] matéria das ciências especulativas, no entanto, precisa ser coisas que não são feitas por nossa obra; donde, a consideração delas não pode ser ordenada à operação como a um fim” (AQUINO, 1999, Questão 5, Artigo primeiro, p. 101)<sup>191</sup>. Mais do que isso, “é preciso dividir as ciências especulativas pelas diferenças dos especuláveis na medida em que são especuláveis” (AQUINO, 1999, Questão 5, Artigo primeiro, p. 102)<sup>192</sup>. A divisão

---

<sup>189</sup> McINERNEY, 2012, p. 106. Tradução livre de: The commentaries on *De trinitate* and on *De hebdomadibus* are thought to have been written in 1257-1258 and to have had their origin in lectures Thomas gave to his fellow Dominicans in the Convent of St. Jacques in Paris.

<sup>190</sup> É importante ressaltar que “[s]e na divisão do teórico oferecida por Boécio em seu comentário sobre Porfírio é de tom Neoplatônico, aquela do *De trinitate* parece obviamente Aristotélica” (McINERNEY, 2012, p. 126, tradução nossa).

Tradução livre de: If the division of the theoretical Boethius gives in his commentary on Porphyry is Neoplatonic in tone, that of *De trinitate* seems obviously Aristotelian.

<sup>191</sup> AQUINO, 1999, Questão 5, Artigo primeiro, p. 101. Tradução de: Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt; unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem.

<sup>192</sup> AQUINO, 1999, Questão 5, Artigo primeiro, p. 102. Tradução de: Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt.

da ciência especulativa em natural, matemática e metafísica parece, pois, adequada, sendo que o filósofo enfatiza que não há uma quarta categoria.

Ao considerar se a metafísica ou a ciência divina de fato trata da forma sem matéria e daquilo que é, Aquino aponta que a essência de tudo que é deve estar presente em Deus. Isso ocorre porque Deus é completamente ato ou minimamente potência, sendo que as coisas divinas são princípios de todos os entes. Sendo esse o caso, da mesma maneira como a essência da forma deve estar presente em tudo que dela seja derivado, a essência divina deve estar presente em tudo que é algo, pois Deus é ser sem ser algo, ou seja, é anterior aquilo que é sendo algo<sup>193</sup>. No entanto, Tomás de Aquino defende que a ciência divina é dividida em duas, a saber, a metafísica como os filósofos propõe e a teologia conforme as Escrituras. Ainda que ambas as ciências divinas tenham por conteúdo “(...) o que é separado da matéria e do movimento no que respeita ao ser (...)” (AQUINO, 1999, Questão 5, Artigo quarto, p. 133)<sup>194</sup>, o tratamento desse conteúdo se dá de dois modos diferentes. Enquanto a metafísica trata das coisas divinas como princípios do sujeito, a teologia trata das coisas divinas nelas mesmas. É importante notar, ainda, que a metafísica, assim como a lógica argumenta a partir do que lhe é próprio, sendo ambos os casos procedimentos racionais. Da mesma forma, a argumentação tópica também é dita racional, pois “às vezes, porém, a investigação da razão não pode conduzir até o termo supracitado, mas se detém na própria investigação (...)” (AQUINO, 1999, Questão 6, Artigo primeiro, p. 143)<sup>195</sup>. Tomás de Aquino diverge da argumentação proposta por Boécio ao escrever que ainda que o lógico possa considerar as coisas divinas e considerar que os seres que existem são parte da categoria última de substância, essa não é a leitura que faz o filósofo primeiro. Não se pode conhecer a substância divina através da ideia lógica de gênero, pois a ela se conhece apenas negativamente “(...) pelo fato de que a negação anterior é restringida e determinada pelas negações subsequentes,

---

<sup>193</sup> Nesse tratado, já em Boécio, encontramos, também, a noção de ser e ser em relação à algo. Essa discussão é bastante cara para Tomás de Aquino, sendo retomada em outras obras e comentários como já mencionado.

<sup>194</sup> AQUINO, 1999, Questão 5, Artigo quarto, p. 133. Tradução de: (...) autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse (...).

<sup>195</sup> AQUINO, 1999, Questão 6, Artigo primeiro, p. 143. Tradução de: (...) Quandoque autem inquisitio rationis non potest usque ad praedictum terminum perducere (...).

assim como o gênero remoto pelas diferenças” (AQUINO, 1999, Questão 6, Artigo terceiro, p. 163)<sup>196</sup>.

Aquino não critica o posicionamento de Boécio e sim argumenta que o que está dito no tratado boeciano deve ser lido conforme a divisão que ele apresenta em seu comentário a Boécio. As ciências especulativas, de acordo com Aquino, não são capazes de alcançar o conhecimento das diferenças específicas, dos gêneros, das definições e dos acidentes das substâncias divinas. Da mesma forma como qualquer esclarecimento sobre o gênero da essência divina será um conhecimento incompleto, também o será a tentativa de conhecer qualquer um de seus predicáveis. Assim entende-se que Boécio utiliza a metafísica para a investigação acerca das primeiras razões e do conhecimento perfeito do ser enquanto, também, utiliza a lógica para o conhecimento imperfeito daquilo que pertence a um gênero diferente das coisas que são algo. Conforme o exemplo oferecido por Boécio acerca da presença de Deus em todo lugar, as negações dos atributos divinos são a única forma de tratar de um ser para o qual todo lugar e qualquer tempo “é-lhe presente” (cf. Boécio, 2005). A divergência entre ambos os textos é que Boécio não observa a metafísica como uma ciência cujo conteúdo que lhe é próprio afasta os instrumentos lógicos. A lógica que Boécio utiliza ao longo de seu tratado oferece as bases para sua discussão metafísica, o que Tomás de Aquino “corrige” em seu comentário ao dizer que a lógica e a metafísica possuem seu próprio conteúdo e que a lógica é incapaz de alcançar a argumentação da filosofia primeira, de modo que esta deve apoiar-se em seus próprios instrumentos.

Mesmo que Tomás de Aquino não discuta de modo extensivo os tópicos, sua descrição dessa forma de argumentação no comentário sobre o *A Santa Trindade* indica um alinhamento com Boécio no sentido de que é um tipo de argumentação cujo objetivo é causar crença. Apesar de apenas oferecer um conhecimento imperfeito sobre a filosofia primeira, esse não é o caso quanto aos demais aspectos das ciências racionais, em particular, quanto a filosofia prática. “Com efeito, o termo último, ao qual a investigação da razão deve conduzir, é a intelecção dos princípios, pelos quais julgamos, através da resolução neles” (AQUINO, 1999, Questão 6, Artigo primeiro, p.

---

<sup>196</sup> AQUINO, 1999, Questão 6, Artigo terceiro, p. 163. Tradução de: (...) eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias.

143)<sup>197</sup> ou, em outras palavras, a investigação racional deve conduzir ao raciocínio demonstrativo. Porém, o procedimento racional também é possível através de “razões prováveis” e, quando utilizado esse tipo de procedimento, não busca a demonstração do argumento e sim a produção de “opinião ou fé e não ciência” (cf. Aquino, 1999). Idealmente, a investigação racional deve ser conduzida através da demonstração e deve-se recorrer a investigação tópica apenas quando o caminho para a demonstração não for possível, de modo que o raciocínio “detém-se na própria investigação” (cf. Aquino, 1999).

No entanto, ainda no âmbito da filosofia prática, ao tratar da virtude como hábito, Tomás de Aquino inicia sua argumentação estabelecendo hábito como um gênero da categoria de qualidade. Ao estabelecer hábito como gênero, se está estabelecendo algo que é parte da essência do sujeito a que se predica esse gênero. Por exemplo, se virtude é uma espécie de hábito, é parte da essência de virtude a disposição “de bem e mal, com relação a algo ou por si mesmo” (cf. Aquino, 2005). No entanto, é importante distinguir que enquanto predicável, hábito é um gênero, mas enquanto categoria predicativa, é uma qualidade, de modo que o hábito é uma espécie de qualidade. Quanto a diferença específica, segundo Aquino, não é o caso que esse tipo de predicável seja aplicado a categoria de qualidade. Isso ocorre porque a relação entre diferença específica e qualidade se dá de modo apenas accidental.

Pois essas diferenças, embora pareça que se relacionam por acidente com a qualidade, no entanto designam diferenças próprias e por si das qualidades. Assim também no gênero da substância com freqüência se tomam diferenças accidentais em lugar das substanciais, na medida em que por elas se designam os princípios essenciais (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 49, Artigo 2, p. 43)<sup>198</sup>.

A ordenação do hábito em relação a potência apoia-se na definição de hábito como algo que implica a relação primeira do ato com relação a natureza de algo. Assim, ainda que a definição de potência seja a de ser “princípio do ato”, não é o caso que a definição de hábito e de potência sejam contraditórias, pois o hábito não versa necessariamente sobre a ação, mas sim sobre a natureza do sujeito. Com exceção de propriedade, todos os demais predicáveis da lista de Boécio são mencionados na

---

<sup>197</sup> AQUINO, 1999, Questão 6, Artigo primeiro, p. 143. Tradução de: *Ultimus enim terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus (...)*.

<sup>198</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 49, Artigo 2, p. 43. Tradução de: *Nam istae differentiae, quamvis per accidens videantur se habere ad qual itatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum. Sicut etiam i n genere substantiae frequenter accipiuntur differentiae accidentales loco substantialium, in quantum per eas designantur principia essentialia.*

apresentação de hábito encontrado na Questão 49 da I Secção da II parte da *Suma Teológica*. Sabemos que Aquino utiliza a lista boeciana devido ao número de predicáveis, tendo traçado considerações sobre gênero, espécie, diferença específica, acidente e definição. Isso, no entanto, não interfere em seu uso dos predicados aristotélicos, recorrendo claramente a utilização da lista de categorias. É o caso que o modo como a predicação apresentada por Tomás de Aquino está de tal forma entrelaçada com sua metafísica que se pode falar da interpretação lógica tomista. No entanto, isso não significa que haja uma teoria lógica em Tomás de Aquino e sim que há em seus escritos uma leitura bastante particular da aplicação lógica nas demais disciplinas filosóficas.

## 5. Capítulo IV: O *Tratado das Virtudes* de Tomás de Aquino e a argumentação tópica

Na I Seção da II Parte da *Suma Teológica* encontra-se uma série de questões que versam sobre a virtude conhecida como “Tratado das Virtudes”. Trata-se de um tratado dentro da seção intitulada “Os Hábitos e as Virtudes” no Volume IV da *Suma* que corresponde às questões 55 à 67. No entanto, consideramos, também, algumas questões desta seção que prefaciam o “Tratado das Virtudes” e cujo conteúdo também versa sobre os hábitos em relação às virtudes. Fazemos tal coisa a fim de exemplificar como os escritos tomistas assumem certos aspectos da argumentação tópica. Tomás de Aquino parte da concepção de virtude como hábito, seguindo Aristóteles, mas é “(...) num amplo leque de influências intelectuais que a teoria tomista da virtude vem a ser uma variação *criativa* sobre temas aristotélicos” (PICH, 2011, p. 109). Falamos, aqui, de temas aristotélicos porque Tomás de Aquino não se restringe a ética aristotélica<sup>199</sup> para falar de virtude. Por exemplo, a definição de hábito é parte importante dos pressupostos da teoria das virtudes em Aquino e essa definição apoia-se em bases tanto lógicas quanto metafísicas. Entretanto, a linguagem da lógica juntamente com a linguagem filosófica medieval não permaneceu imutável entre a Patrística e a Escolástica. Em particular, com a introdução das traduções árabes, a nomenclatura utilizada na Escolástica e certas definições conceituais nas quais se apoiam, por vezes, teorias inteiras, não pode ser simplesmente considerada em termos de equivalência com o que encontramos na Baixa Idade Média<sup>200</sup>.

Por si só, a ideia de hábito e, conseqüentemente, de virtude em Aquino, como qualidade é uma questão de lógica e, para desenvolvê-la, Tomás de Aquino argumenta a partir de pressupostos lógicos tais como as categorias aristotélicas. Trata-se, em primeiro lugar, de uma questão de predicação. Contudo, o hábito

---

<sup>199</sup> Conforme Weiland (1982) aponta, a *Ética a Nicômaco*, ainda que tida como referência entre os tratados éticos da Alta Idade Média, tornou-se “o manual de ética” (cf. Pich, 2011) apenas no século XIV. Muitos dos tratados sobre moral anteriores a Tomás de Aquino apresentam confusões acerca da concepção aristotélica de ética e da ideia de ação moral racional. Há que se considerar, também, a distinção entre felicidade imperfeita e perfeita derivada do aspecto teológico das teorias morais medievais, em particular, da ética em Aquino.

<sup>200</sup> Por exemplo, a definição de homem como animal racional que encontramos em Aquino não é explicada como espécie do gênero animal racional, mas sim devido à suas causas formais. Isso ocorre porque, conforme Aquino escreve em *O Ser e a Essência*, os acidentes de algo não são tidos como seu gênero ou sua espécie, sendo que o gênero enquanto trata primariamente da substância, trata de suas causas formais e é classificado de acordo com as dez categorias aristotélicas.

enquanto qualidade não possui caráter exclusivamente lógico, mas também, por exemplo, ontológico, na medida em que é natureza. Cabe ressaltar que nem o “Tratado das Virtudes” nem tampouco a I Parte da Segunda Parte da *Suma Teológica* esgotam em seu conteúdo a totalidade da teoria ética tomista. A teoria moral apresentada por Tomás de Aquino apoia-se em uma estrutura lógica aristotélica como instrumento para guiar a argumentação. Não estamos falando de lógica enquanto disciplina filosófica, mas sim de lógica como ferramenta, como ciência do discurso. Uma vez que Aquino apresenta uma teoria moral a partir de seus princípios mais básicos a fim de esclarecer seu ponto de partida aristotélico e harmoniza-lo com sua própria interpretação de aspectos teológicos e metafísicos, o filósofo parte de classificações, definições e teses dialéticas. Não se pode falar de virtude sem defini-la e não se pode definir algo sem classifica-lo de acordo com as categorias. Dessa forma, como apontado, Aquino estava falando de predicação, ou seja, estava utilizando a lógica como cânone para sua filosofia moral.

Em se tratando do formato utilizado por Tomás de Aquino, ressaltamos que não o consideraremos como evidência da influência dos *Tópicos* no “Tratado das Virtudes”, uma vez que trata-se do formato utilizado para a *disputatio*. Conforme apontam Constable e Novikoff:

Diálogo e dialética – a ciência da dúvida, como tem sido chamada – tiveram um papel fundamental nos raciocínios dos séculos XI e XII. São as bases da disciplina de disputa que se desenvolveu nas escolas e que era aplicada a quase todo ramo de investigação intelectual (CONSTABLE *apud* NOVIKOFF, 2012, p. 332, tradução nossa).<sup>201</sup>

No entanto, as influências tópicas que sobrevivem no formato dialético utilizado por Aquino não apontam para algo particular desse filósofo. Novikoff credita à Anselmo o desenvolvimento das raízes pedagógicas da *disputatio*<sup>202</sup>, mas conforme o próprio autor aponta, já há na dialética anselmiana a influência dos *Tópicos*. É possível reconhecer essa influência através de tratados lógicos como, por exemplo, o *Ars disserandi* de Balsham (cf. Novikoff, 2011). A expressão que intitula o tratado de Balsham remonta a divisão ciceroniana da lógica apresentada em seu tratado sobre os tópicos e cujos dois aspectos (julgamento de argumentos e descoberta de

---

<sup>201</sup> CONSTABLE *apud* NOVIKOFF, 2012, p. 332. Tradução livre de: Dialogue and dialectic —the science of doubt as it has been called— played a fundamental part in the thought processes of the eleventh and twelfth centuries. It underlay the discipline of disputation that developed in the schools and was applied to almost every branch of intellectual inquiry.

<sup>202</sup> Ver NOVIKOFF, 2013, para um estudo aprofundado sobre o tema.

argumentos) compõem o que ele chama de *ars disserandi* ou ciência do discurso. Em seu tratado, Balsham propôs regras formais para a arte da *disputatio*, sendo que essas regras apoiavam-se na argumentação tópica e que “(...) seu foco estava no discurso na forma de perguntas e respostas, pois ele acreditava que era na forma da *enuntio* e interrogação que os princípios do discurso podiam ser encontrados” (NOVIKOFF, 2012, p. 347, tradução nossa)<sup>203</sup>. Assim, devido ao formato utilizado por Tomás de Aquino, todos os argumentos apresentados tem por início uma questão posta sob consideração, pois, ainda que cada artigo siga o modelo de disputa, é preciso considerar que cada tese dentro de um artigo da *Suma* se encontra posta na forma de uma questão. Conforme Boécio, um tópico enquanto *locus* do argumento, deve oferecer aquilo que indica o caminho correto para que se encontre um argumento apropriado para responder a uma proposição sob consideração. Uma vez que cada tese dos artigos da *Suma* apresenta uma questão posta sob consideração, cada tese apresentada na *Suma* contém a possibilidade de um argumento tópico nos modelos da tradição boeciana. Segundo a divisão que Boécio estabelece para questões dialéticas, o tipo de questão que podemos encontrar ao longo do “Tratado das Virtudes” é a *propositum*<sup>204</sup>, ou seja, “(...) o tipo de questão que pergunta sobre e discute coisas removidas da relação com outras circunstâncias (...)” (BOÉCIO, 1978, Livro I, 1177C [2-4], tradução nossa).<sup>205</sup> Esse tipo de tese dialética abarca todo o conteúdo da moral, considerando tanto o que deve ser feito quanto as definições de conceitos morais. Indo além, também pela interpretação islâmica, cada Artigo ou tese dentro de cada Questão da *Suma* pode ser considerada como uma tese dialética, pois a contradição de argumentos que Aquino apresenta segue os moldes de argumentação tópica conforme Al-Farabi.

Partindo da questão 49 da I Seção da II Parte da *Suma Teológica*, encontramos o uso de predicáveis da tradição latina, em concordância com Porfírio e Boécio. O

---

<sup>203</sup> NOVIKOFF, 2012, p. 347. Tradução livre de: (...) his focus was on discourse in the form of questions and answers, for he believed that it was from *enuntio* and interrogation that the principles of discourse were to be found.

<sup>204</sup> A *propositum* de Boécio tem uma função semelhante aos tópicos segundo Avicena. Desse modo, a influência tópica encontrada em Aquino poderia estar em concordância com ambas as correntes de tradução aristotélicas e é a utilização da lista boeciana de predicáveis que funciona como um dos poucos indicadores de qual tradição lógica Aquino utiliza.

<sup>205</sup> BOÉCIO, 1978, Livro I, 1177C [2-4]. Tradução livre de: “(...) the kind of question which asks about and discusses things stripped of relation to other circumstances (...).

Tradução de: (...) haec huiusmodi est quae de re caeteris circumstantiis nuda quaerit ac disserit (...).

hábito é a primeira espécie de qualidade sem, contudo, ser gênero das espécies da virtude. Há, aqui, a questão da perfeição da categoria de qualidade, da qual o hábito é disposição perfeita. O hábito depende da disposição que pode ser perfeita ou imperfeita, mas o hábito não é o mesmo que a disposição de modo geral. Isso ocorre porque disposição imperfeita "(...)" está inerente ao sujeito imperfeitamente, e por isso, facilmente se perde "(...)" (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 49, Artigo 2, p. 42)<sup>206</sup>. Aqui vemos retomada a proposição máxima de acidentes associados<sup>207</sup> conforme aparece em Boécio que justifica tal raciocínio a partir da ideia de que se algo se segue (*consequens*) e não é inerente, aquilo de que se segue não é inerente em si mesmo. Assim, não apenas uma disposição imperfeita trata de um acidente, mas de um acidente cuja imperfeição implica na impossibilidade de que o hábito e a disposição sejam a mesma coisa. O hábito é definido como uma "disposição segundo a qual se dispõe o disposto bem ou mal, ou em relação a si", isto é, segundo sua natureza, "ou em relação a outro", ou seja, em ordem ao fim (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 49, Artigo 3, p. 44)<sup>208</sup>, implicando a ordenação ao ato. Dessa forma, tudo aquilo que possui uma definição diferente, em relação à natureza ou ao fim, é alguma outra coisa que não hábito. Como exemplo, Aquino aponta a saúde como hábito, definindo-a como uma disposição ordenada para o ato conforme a natureza. Aqui, o argumento encontra apoio na proposição máxima de definição enquanto descrição<sup>209</sup>, uma vez que se a definição da espécie não pertence ao gênero, aquela espécie não é espécie daquele gênero. Trata-se, então, de um acidente e não de uma diferença específica. No caso, se a saúde apresentasse uma definição incompatível com a definição de hábito, a saúde não poderia ser considerada uma espécie do gênero hábito. A própria descrição de hábito abarca a descrição oferecida de saúde, mas não é o caso que estas coisas possuam a mesma definição de gênero e diferença específica.

Os hábitos determinam as potências para o bem de modo que, por exemplo, a vontade "pode se ordenar de diferentes modos à ação" (AQUINO, 2005, I Seção da II

---

<sup>206</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 49, Artigo 2, p. 42. Tradução de: (...)quando imperfecte i nest, ita quod de facile amittitur (...).

<sup>207</sup> Conforme BOÉCIO, 1978, Livro II, 1190B9.

<sup>208</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 49, Artigo 3, p. 44. Tradução de: (...) quod est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se, idest secundum suam naturam, aut ad aliud, idest in ordine ad finem.

<sup>209</sup> Conforme BOÉCIO, 1978, Livro II, 1187A13, D2.

Parte, Questão 50, Artigo 4, p. 58)<sup>210</sup>. Devem existir nas potências apetitivas hábitos que as inclinam para um objeto determinado, ou seja, para o bem. Hábitos podem ser naturais de duas formas: 1. Pela natureza específica pela qual o homem é homem enquanto gênero da substância e 2. Pela natureza específica segundo a qual um homem em particular é aquele homem de acordo com seus acidentes. No entanto, não existem, nessa leitura, hábitos naturais no homem de acordo com as potências apetitivas. “O que existe nelas são certos princípios de hábito, do mesmo modo como se diz que os princípios do direito são os *germes das virtudes*” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 51, Artigo 1, p. 64)<sup>211</sup>. Os hábitos das potências apetitivas dependem das potências apreensivas e das potências intelectuais que agem como causa eficiente para o hábito moral. Isso ocorre porque “(...) os hábitos das virtudes morais são causados nas potências apetitivas, enquanto movidas pela razão, da mesma forma como os hábitos das ciências são causados no intelecto, enquanto este é movido pelas proposições primeiras” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 51, Artigo 3, p. 66)<sup>212</sup>. Nesse sentido, as virtudes morais são naturais ao homem se as potências que levam ao hábito dessas virtudes são naturais a ele. Essa potências, conforme escreve Aquino, pertencem à natureza do homem. Desse modo, de acordo com o tópico de causas eficientes<sup>213</sup>, os hábitos das virtudes morais são naturais ao homem por serem as potências que movem sua ação naturais ao homem. Isso não implica que o próprio hábito seja natural, mas sim, que, uma vez que as potências apetitivas sejam movidas, esse movimento é da natureza do homem.

Utilizando um raciocínio próximo à argumentação tópica acerca do todo, Aquino aponta que o que é inerente nas espécies, deve ser encontrado no gênero. Isso ocorre devido ao fato de que uma espécie difere de outra espécie sob o mesmo gênero baseado nas características da substância, pois se “(...) pertencer a determinada espécie há de necessariamente considerada em si mesma, ter uma determinada razão em relação com a qual não pode ser nem excedente nem deficiente” (AQUINO,

---

<sup>210</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 50, Artigo 4, p. 58. Tradução de: (...) diversimode potest ad agendum ordinari.

<sup>211</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 51, Artigo 1, p. 64. Tradução de: (...) sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse *seminalia virtutum*.

<sup>212</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 51, Artigo 3, p. 66. Tradução de: Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventura ratione: et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod moventura primis propositionibus.

<sup>213</sup> Conforme BOÉCIO, 1978, Livro II, 1189C13.

2005, I Seção da II Parte, Questão 52, Artigo 1, p. 72)<sup>214</sup>. Quanto ao aumento dos hábitos, Aquino considera no artigo 3 da Questão 52, entre os argumentos refutados o tópico de similaridade. A similaridade trata especificamente de questões de qualidade como, por exemplo, os hábitos. O que ocorre é que Aquino rejeita que um ato aumente um hábito por similaridade e que a questão trata, na verdade, de contrários. Assim, o que se aplicaria seria o tópico de opostos enquanto contrários<sup>215</sup>, o qual implica que “(...) privação pode estar nas mesmas coisas em que há posse e qualquer coisa que é uma propriedade não pode ser separada de seu sujeito “(BOÉCIO, 1978, Livro II, 1191C15-17, tradução nossa)<sup>216</sup>. Aquino escreve que a “(...) semelhança e dessemelhança não se consideram unicamente quanto a uma qualidade idêntica ou diversa, senão também quanto ao modo de participação semelhante ou diferente” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 52, Artigo 3, p. 78)<sup>217</sup>, oferecendo como exemplo a dessemelhança do preto com o branco da mesma forma que o menos branco é dessemelhante ao branco. Apesar da linguagem utilizada e dos exemplos serem diferentes, as proposições máximas utilizadas para fundamentar a argumentação se mantêm: se a privação de algo pode estar presente no sujeito, esse algo não é uma propriedade do sujeito (cf. BOÉCIO, 1978) e contrários são adequados a outros contrários (cf. BOÉCIO, 1978; AQUINO, 2005). Ambos os casos tratam do que é próprio da qualidade em termos de similaridade.

Os hábitos enquanto qualidade também são gênero de atos enquanto espécie, de modo que à “(...) potências diversas correspondem atos especificamente diversos e diversos hábitos” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 54, Artigo 2, p. 88)<sup>218</sup>. De forma similar com o que ocorre com gênero e espécie, “[n]ão é, porém, necessário que hábitos diversos pertençam a potências diversas” (AQUINO, 2005, I Seção da II

---

<sup>214</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 52, Artigo 1, p. 72. Tradução de: (...) *sortiatur rationem speciei ; necesse est quod secundum se considerata, habeat determinatam rationem quae nequein plus excedere, nequein minus deficere possit.*

<sup>215</sup> Conforme BOÉCIO, 1978, Livro II, 1191C12.

<sup>216</sup> BOÉCIO, 1978, Livro II, 1191C15-17. Tradução livre de: “(...) *privation can be in the same things that possession is in, and whatever is a property cannot be separated from its subject.*

Tradução de: (...) *in eisdem etiam poterit esse priuatio, et quod est proprium non potest a subiecto discedere.*

<sup>217</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 52, Artigo 3, p. 78. Tradução de: *Similitudo autem et dissimilitudo non sol u m attenditur secundum qualitatem eandem vel di versam; sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum.*

<sup>218</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 54, Artigo 2, p. 88. Tradução de: *Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus species. et diversi habitus (...).*

Parte, Questão 54, Artigo 2, p. 88)<sup>219</sup>, pois o que é a espécie se deriva do gênero, mas diversas espécies podem expressar aspectos diferentes do mesmo gênero. Esse raciocínio se apoia, novamente, no argumento tópico do todo<sup>220</sup> segundo o qual o que está presente no gênero está, também, presente na espécie, sendo que, por definição, se algo do gênero não está presente na espécie, essa espécie pertence a algum outro gênero. Através da diferença específica é possível encontrar o gênero apropriado, de modo que através da diferença específica que é parte da definição de um hábito determinado, deve ser possível encontrar seu gênero e as espécies de ato que dele derivam. No entanto, um hábito pode considerar contrários, de modo que um mesmo hábito pode pertencer a espécies diferentes. Um exemplo disso é que um mesmo hábito pode causar a inclinação do ato para a virtude ou para o vício, de acordo com seu fim, seus objetos e seus princípios ativos. Virtude e vício, entretanto, tratam de espécies diferentes do hábito (cf. Aquino, 2005). É importante ressaltar que “(...) o bem que é comum a todo ente não é diferença específica de nenhum hábito” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 54, Artigo 4, p. 94)<sup>221</sup>. Aqui, não apenas encontramos o tópico de definição, mas, também, o tópico de contrários que trata das propriedades do sujeito.

Apesar dessas conexões entre a argumentação tomista e as Proposições Máximas boecianas, não podemos, ainda, falar de uma influência clara das inferências tópicas no texto de Aquino. Ocorre que, com as mudanças lógico-semânticas ao longo do Medievo, certas Proposições Máximas foram incorporadas ao conhecimento filosófico geral ou foram alteradas de modo que passaram a tratar especificamente sobre, por exemplo, aspectos da predicação. Um exemplo disso é que o tópico de definição que diz que coisas cujas definições são diferentes são elas mesmas diferentes que também pode ser encontrado em Avicena ao considerar que a quiddidade de algo é tudo que aquela coisa é, de modo que a definição da coisa está em sua essência. Assim sendo, essências distintas possuem definições distintas. Ao apontar esses trechos que remontam aos tópicos boecianos, o que queremos expor é que mesmo que indiretamente, a proposta dos tópicos ainda é parte da

---

<sup>219</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 54, Artigo 2, p. 88: Tradução de: (...) non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum(...).

<sup>220</sup> Conforme BOÉCIO, 1978, Livro II, 1188B15.

<sup>221</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 54, Artigo 4, p. 94. Tradução de: (...) quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus (...).

argumentação lógica escolástica tanto através da tradição medieval islâmica quanto da tradição medieval cristã, mesmo que seus papéis sejam diferentes uma da outra e, também, diferentes da interpretação aristotélica pura. De modo similar com o que acontece com Boécio, ambas as interpretações acerca dos tópicos diferem do texto original de Aristóteles e são leituras específicas de uma tradição ou da outra. Mas, antes de considerarmos a argumentação do “Tratado das Virtudes”, há, ainda, que se falar mais especificamente sobre a influência do *Tractatus* de Pedro Hispano, contemporâneo de Tomás de Aquino e cujo tratado lógico tornou-se um dos livros padrão de lógica para a Escolástica (cf. Stump, 1978).

### 5.1 Das diferenças logico-semânticas entre Tomás de Aquino e Boécio

A lógica que encontramos como instrumento para o desenvolvimento da filosofia tomista não é a mesma lógica que encontramos em Boécio. A evolução semântica que ocorre na filosofia entre o século V e o século XII tem um grande efeito na interpretação lógica que encontramos nesses diferentes períodos. Por exemplo, a definição de substância, no século XII “(...) era que o nome significando substância e qualidade significavam uma *essentia* e alguma propriedade ‘para’” (EBBSEN, 2007, p. 150, tradução nossa)<sup>222</sup>. Essa é uma leitura que encontramos na teoria metafísica de Tomás de Aquino e ela aponta para influências da leitura tardo-antiga presente em Boécio e não, por exemplo, da interpretação de Prisciano<sup>223</sup>, pois “(...) uma fonte diz: ‘Prisciano não usa “substância” no mesmo sentido que o faz Boécio. Prisciano chama qualquer *essentia* de substância’” (EBBSEN, 2007, p. 150, tradução nossa)<sup>224</sup>. O conceito de *essentia* comum no século XII não é um conceito puramente aristotélico, mas, como apontamos até aqui, as correntes da tradição aristotélica no medievo não são, de modo geral, puramente aristotélicas. Contudo, tanto a interpretação de Boécio

---

<sup>222</sup> EBBSEN, 2007, p. 150. Tradução livre de: (...) was that the noun’s signifying substance and quality means that it signifies an *essentia* and some property ‘For’.

<sup>223</sup> Falamos da diferença entre a definição de Prisciano e de Boécio por caracterizarem as duas principais leituras semânticas da tradição latina através da gramática e da lógica (cf. Ebbesen, 2007). Mais especificamente, a via boeciana oferece algo como uma combinação da lógica aristotélica com a leitura de Boécio enquanto a via de Prisciano oferece algo mais próximo da leitura mista que parte das gramáticas estoica e neoplatônica.

<sup>224</sup> *Idem*. Tradução livre de: (...) one source says, ‘Priscian does not use “substance” in the same sense as does Boethius. Priscian calls any *essentia* a substance’.

quanto a gramática de Prisciano são partes fundamentais da lógica medieval, levando a diferentes correntes interpretativas e diversas respostas para problemas que dividem a lógica aristotélica como ponto de origem. Isso não é surpreendente, considerando que Boécio escreve no período da *Logica Vetus* enquanto os escritos de Tomás de Aquino são contemporâneos de tratados da *Logica Modernorum*.

A afinidade entre lógica e metafísica que encontramos em Tomás de Aquino não é estranha à filosofia medieval de fundamentação aristotélica, pois a teoria lógica aristotélica não exclui nem é excluída do restante do cânone aristotélico. Ao comentar a *Metafísica* 7 [7.17], por exemplo, em que “(...) Aristóteles explicitamente reconecta o exame da substância enquanto princípio com o exame precedente da substância enquanto essência “(AMERINI, 2013, p. 240, tradução nossa)<sup>225</sup>, Aquino interpreta tal ponto como evidência de que Aristóteles considera a substância segundo o “caminho lógico” (cf. Amerini, 2013). O “caminho lógico” está conectado à definição e à predicação, o que está em conformidade com o modo como Aquino utiliza a lógica enquanto instrumento. Cabe ressaltar que a substância, para Tomás de Aquino, é entendida enquanto essência cujas causas são intrínsecas a ela, sendo que o “caminho lógico” obtém respostas diferentes do caminho metafísico por considerar tanto as causas intrínsecas quanto as causas extrínsecas da substância. Ao considerar o tópico de causas eficientes como raciocínio de apoio para a explicação quanto aos hábitos serem naturais ao homem, Aquino argumenta utilizando o “caminho lógico” e não o caminho metafísico, pois as causas extrínsecas da substância são causas de interesse lógico e, “(...) não se deve esquecer que, para Aquino, as causas eficientes e finais são causas extrínsecas de um fenômeno, falando metafisicamente (...)” (AMERINI, 2013, p. 244, tradução nossa)<sup>226</sup>. Nesse sentido, sua leitura, em particular, aponta para o fato de que a relação dos hábitos enquanto natureza não é, metafisicamente, tão forte quanto poderia ser, pois o argumento aponta para causas eficientes e não para causas formais. Contudo, é importante ressaltar que não é o caso que a característica resultante de causas eficientes possa

---

<sup>225</sup> AMERINI, 2013, p. 240. Tradução livre de: (...) Aristotle explicitly reconnects the examination of substance qua principle with the preceding examination of substance qua essence.

<sup>226</sup> AMERINI, 2013, p. 244. Tradução livre de: One must not forget, though, that for Aquinas the efficient and the final causes are extrinsic causes of a phenomenon, metaphysically speaking (...).

ser reduzida a essas mesmas causas eficientes tanto de acordo com o tópico boeciano quanto de acordo com a leitura tomista.

Em se tratando de substância, Tomás de Aquino considera que tanto definição quando explicação chegam ao mesmo resultado de modos diferentes. No entanto, a essência não pode ser definida por causas extrínsecas a ela. É a essência de um fenômeno que estabelece suas propriedades (cf. Amerini, 2013). “Na verdade, quando Aquino fala sem qualificações de definição, ele parece ter em mente a definição *quid est*, enquanto que quando ele fala de definição para explicação, ele parece se referir a definição *propter quid*” (AMERINI, 2013, p. 249, tradução nossa)<sup>227</sup>. Essa distinção é importante não apenas por seguir a interpretação aristotélica, mas porque há nos tópicos a divisão entre tipos de definição, cabendo a cada tipo uma Proposição Máxima diferente. Entre os tópicos boecianos não há um que ocorra como *propter quid* sem que com isso o tópico em questão trate de um silogismo hipotético, pois pretende traçar a relação entre um fenômeno e suas causas. Isso, na forma de uma questão dialética, consideraria uma hipótese e não resultaria em um tópico de definição, mas sim de causas. De qualquer modo, de acordo com a definição ciceroniana que Boécio favorece em relação a de Temístio<sup>228</sup>, ainda seria um tópico intrínseco a coisa.

O modelo comumente aceito da argumentação tópica durante a Escolástica, pelo menos antes de sua absorção pela Teoria das Consequência<sup>229</sup>, é a leitura oferecida por Pedro Hispano que, por sua vez, apoia-se fortemente na interpretação de Boécio<sup>230</sup>. Ainda que não tenha sido o único autor escolástico a escrever sobre os Tópicos, Pedro Hispano destacou-se por produzir uma obra que tornou-se bastante conhecida, sendo aceita como manual padrão de lógica continental em algum momento entre 1240 e 1250<sup>231</sup>. Já aqui podemos notar as bases dialéticas da Teoria

---

<sup>227</sup> AMERINI, 2013, p. 249. Tradução livre de: In fact, when Aquinas unqualifiedly speaks of definition, he seems to have in mind the *quid est*-definition, while when he relates definition to explanation, he seems to refer to the *propter quid*-definition.

<sup>228</sup> Ressaltamos, no entanto, que a listagem dos tópicos conforme Boécio deve mais à interpretação de Temístio do que à de Cícero (cf. Stump, 1982).

<sup>229</sup> Trata-se das teorias medievais acerca da relação de sentenças condicionais, de inferências válidas e da relação entre sentenças (cf. Novaes, 2020).

<sup>230</sup> Conforme Stump (1978) aponta, Otto Bird (1962) chega a defender que Pedro Hispano faz pouco mais do que oferecer um resumo do texto de Boécio ao tratar dos tópicos.

<sup>231</sup> Há que se considerar que, apesar da reconhecida influência do *Tractatus* de Pedro Hispano, havia durante a Escolástica duas escolas de interpretação lógica, a saber, a escola de Paris, representada por Pedro Hispano, e a escola de Oxford. Ambas tradições possuem tratados que versam sobre os

da Consequência, pois primeiro considera-se um tópico a partir de seu meio ou de sua *ratio*. É a *ratio* de um argumento que implica na conclusão e produz crença sobre o que está posto em dúvida, tomando o lugar da *Differentia* boeciana como *locus* do argumento. Pedro Hispano defende que “[um] argumento é confirmado (*confirmatur*) por um Tópico(...)” (STUMP, 1978, p. 218, tradução nossa)<sup>232</sup> e, ainda, que “(...) um Tópico é o lugar (*sedes*) do argumento ou aquilo de que um argumento adequado para a questão é derivado” (STUMP, 1978, p. 218-219, tradução nossa)<sup>233</sup>, de modo que está claro que o papel do tópico e de sua *ratio*, segundo ele, é o que Boécio entende por *locus* do argumento e *Differentia* do mesmo. Pedro Hispano não dá a mesma ênfase sobre a relação do tópico com o termo médio, mas sim com a premissa menor que liga a premissa maior e a conclusão. O tópico funciona como o meio e é entendido mais como a premissa menor de um silogismo do que como o termo médio deste, podendo ser suprimido ou deixado de modo implícito no argumento, uma vez que sua proposição máxima aponta para a *ratio*.

A lista de tópicos que encontramos em seu tratado é, também, consideravelmente diferente da lista de Boécio, em particular devido ao fato de Pedro Hispano utilizar entimemas para tópicos dialéticos, o que Boécio não faz. Esses entimemas podem ser reduzidos a silogismos completos como, por exemplo, no tópico de definição: “Um animal mortal racional está correndo, logo, um homem está correndo”. Temos, inicialmente, uma premissa particular afirmativa (“um animal mortal racional está correndo”) e uma conclusão particular afirmativa (“um homem está correndo”). O tópico que liga ambas as premissas é que “Todo animal mortal racional é um homem”, de forma que o tópico de definição implica em um silogismo demonstrativo IAI, ou seja, DISAMIS na terceira figura<sup>234</sup>. A proposição máxima que corresponde a esse tópico é “Tudo que é predicado da definição é também predicado da coisa definida” (PEDRO HISPANO *apud* STUMP, 1978, p. 221, tradução nossa)<sup>235</sup>. Ainda que Pedro Hispano e Boécio concordem que a diferença específica distingue

---

tópicos, como, por exemplo o *Introductiones in logicam* de William de Sherwood que pertencia a escola de Oxford. Conforme De Libera (1982) apresenta, as escolas de Paris e Oxford tendiam à oposição em diversos temas lógico-semânticos. Para maiores detalhes ver DE LIBERA, 1982, p. 174-187.

<sup>232</sup> STUMP, 1978, p. 218. Tradução livre de: A argument is confirmed (*confirmatur*) by a Topic (...).

<sup>233</sup> STUMP, 1978, p. 218-219. Tradução livre de: (...) a Topic is the *eat* (*sedes*) of na argument, or that from which a fitting argument for the question t issue is drawn.

<sup>234</sup> Exemplo retirado de STUMP, 1978, p. 221-223.

<sup>235</sup> PEDRO HISPANO *apud* STUMP, 1978, p. 221. Tradução livre de: Whatever is predicated of the definition is also predicated of the thing defined.

Tradução de: “(...) quidquid predicator de deffinitione, et de diffinito (...)”.

as Proposições Máximas, Pedro não está interessado na descoberta de argumentos através dos *loci* destes e sim em sua confirmação (cf. Copenhaver et al, 2014). Essa interpretação está muito mais próxima dos aspectos tópicos que encontramos em Tomás de Aquino, pois não há a indicação da *Differentia* mesmo quando a Proposição Máxima é clara. A Proposição Máxima no modo como Aquino a utiliza confirma e dá força a um argumento sem oferecer o caminho para o termo médio, mas ela aponta para um argumento, conectando sua premissa e conclusão de modo muito mais próximo do que Pedro Hispano chama de *ratio*. Há que se considerar, ainda, que “Pedro introduz cada lugar [*locus*] como uma *habitus* ou uma disposição— um tipo de relação, ele então ilustra o lugar com uma entimema, dá nome e oferece uma ou mais máximas sobre ele” (COPENHAVER et al, 2014, p. 41, tradução nossa)<sup>236</sup>.

Aquino utiliza o mesmo termo “*habitus*” para tratar de hábitos ou disposições na *Suma Teológica*. A utilização do mesmo termo em contextos tão diferentes se dá devido ao que chamamos de Teoria Medieval das Relações<sup>237</sup>. Em diversas partes da *Suma*, Tomás de Aquino considera as relações entre predicados, predicáveis e categorias. Sua concepção de acidente é um exemplo claro de sua rejeição da possível interpretação poliádica da natureza da substância<sup>238</sup> (cf. Brower, 2018). Como um não-redutivista em termos de relações, Tomás de Aquino considera como *habitus* o modo de descrever a natureza das relações. Assim, para que algo exista, é necessário que haja a disposição para tal coisa. Ainda que a discussão seja fundamentalmente lógica, a resposta de Aquino é metafísica.

(...) relação por si só é tal que não introduz nada em uma realidade extramental, apenas por virtude do que é, pois não predica algo e sim trata [de algo] em direção a algo. Assim, encontramos certas relações que não introduzem nada na realidade extramental, mas o fazem apenas na razão (AQUINO *apud* BROWER, 2018, sem página, tradução nossa)<sup>239</sup>.

---

<sup>236</sup> COPENHAVER et al, 2014, p. 41. Tradução livre de: Peter introduces each place as a habitudo or disposition—a type of relation; then he illustrates the place with an enthymeme, names it, and supplies one or more maxims for it.

<sup>237</sup> Essa teoria parte da interpretação das *Categorias* de Aristóteles e mais especificamente *Categorias* 7, considerando as diferenças entre declarações de conteúdo relativo e declarações de conteúdo absoluto. As interpretações sobre o assunto variam de acordo com o filósofo medieval que se debruçou sobre o tema, mas, tendo em vista nosso propósito, consideramos aqui apenas a interpretação tomista. Para uma explicação detalhada sobre o assunto, ver. SPADE, 1985.

<sup>238</sup> Propriedades poliádicas de relações tratam da possibilidade de dois estados concretos coexistirem para a mesma coisa. No caso da substância, Aquino aponta que um mesmo acidente não pode existir em duas coisas idênticas sem que seja o mesmo acidente para ambas as coisas.

<sup>239</sup> AQUINO *apud* BROWER, 2018, sem página. Tradução livre de: (...) relation alone is such that it does not introduce anything in extramental reality, just by virtue of what it is—for it does not predicate a

Sendo esse o caso, a interpretação tomista não exclui a utilização de *habitus*<sup>240</sup> feita por Pedro Hispano, pois a disposição natural das coisas inclui a disposição da razão para o julgamento racional correto guiado pela lógica. Isso, no entanto, não esgota as diferenciações acerca das relações em Aquino, em particular no que tange a Trindade.

Disso, podemos concluir que a utilização de tópicos em Tomás de Aquino aproxima-se mais da leitura terminista que lhe era contemporânea do que da aplicação boeciana conforme proposta em *De topicis differentiis*. Em primeiro lugar, há uma diferença de nomenclatura que atinge Aquino, sendo que a nomenclatura tópica não é universalmente unificada entre os filósofos escolásticos. Isso ocorre, em parte, devido as diferenças e disputas entre escolas de pensamento lógico comuns no período. Um exemplo desse fato é encontrado em Stump (1982), em se tratando de algumas *Differentiae* segundo diferentes autores. Ainda que, de modo geral, a lista oferecida por Pedro Hispano seja bastante próxima daquela utilizada em Boécio, acrescentamos a nomenclatura de Boécio para fins de comparação:

Tabela 2. Comparação da nomenclatura tópica com base em Stump (1982).

Boécio	Pedro Hispano	William de Sherwood	Roger Bacon	Lambert de Auxerre
De opostos	De opostos	De autoridade	De autoridade	De autoridade
Do maior	Dos maiores	De similares	De similares	Dos maiores
De similares	De similares	Dos menores	Dos menores	De similares
De proporção	De proporção	De opostos	De proporção	De proporção
<i>Transumptio</i> <sup>241</sup>	<i>Transumptio</i>	De proporção	De opostos	De opostos
De julgamento	De autoridade	<i>Transumptio</i>	<i>Transumptio</i>	<i>Transumptio</i>

Tanto a nomenclatura quanto a divisão da lista de tópicos que encontramos em Pedro Hispano é similar à lista encontrada em Boécio, mas seus exemplos não são os mesmos, o que, por vezes, resulta em uma explicação diferente do tópico em questão. Por exemplo, o tópico *Transumptio* segundo Pedro Hispano deve ser utilizando ou “(...) onde um nome ou um grupo de palavras significando uma coisa é transferido

---

something but a toward something. Hence we find certain relations that do not introduce anything in extramental reality, but only in reason.

<sup>240</sup> Em diversos pontos da *Suma Teológica* encontramos *habitus* utilizado, também, como significando a relação entre coisas. Alguns exemplos disso encontram-se na I Parte da I Parte, Questões 12 e 44.

<sup>241</sup> Entendemos por *transumptio* algo como troca de lugares ou transferência de algo por outro algo não necessariamente de modo físico.

para significar outra coisa por similaridade (...)” (PEDRO HISPANO, 1990, 15b [1-2]<sup>242</sup>, p. 65, tradução nossa)<sup>243</sup> ou “(...) quando uma expressão mais conhecida (*nomen*) é tomada por uma menos conhecida (...)” (PEDRO HISPANO, 1990, 15b [7-8] p. 66, tradução nossa)<sup>244</sup>. Tal definição encontra-se em oposição com aquela oferecida por Boécio, para quem, esse tópico ocorre “(...) quando a dúvida é transferida dos termos em questão para algo mais conhecido (...)” (BOÉCIO, 1978, Livro II, 1191D [40] – 1192A [1-2], tradução nossa)<sup>245</sup>. No caso de Boécio, não é apenas uma mudança do nome utilizado, mas sim, da coisa posta em dúvida. Em ambos os autores, o exemplo oferecido considera a substituição do termo “filósofo”, mas em Pedro Hispano o objetivo é provar que “algo apropriado a um termo muito conhecido é apropriado a um termo pouco conhecido”<sup>246</sup> enquanto o objetivo em Boécio é provar algo a partir de um termo mais conhecido. Cabe ressaltar que Boécio não oferece uma Proposição Máxima para esse tópico e que Pedro Hispano o faz.

A linguagem tópica que encontramos em Tomás de Aquino, então, é uma linguagem atualizada para os padrões escolásticos. Um tópico não aparece no texto tomista como um meio termo para um silogismo categórico, mas como uma premissa deste. Por exemplo, na Questão 52 da I Parte da II Parte da *Suma Teológica*, ao considerar semelhança e dessemelhança, Aquino utiliza o exemplo de que o preto e o menos branco são ambos dessemelhantes ao branco. O tópico de contrários, conforme dado por Pedro Hispano é muito mais próximo à argumentação tomista do que o tópico boeciano. Isso ocorre porque Pedro Hispano considera que certos contrários podem ser medianos e dá como exemplo disso preto, branco e suas cores intermediárias. Ainda assim, ele aponta que o tópico trata de contrários e que um exclui o outro. Mais do que isso, ao tratar da privação, Pedro Hispano estabelece que

---

<sup>242</sup> Utilizamos, aqui, a tradução de Dinneen (1990) baseada na edição crítica de De Rijk (1972). Apesar da tradução de Dinneen não utilizar a numeração da edição crítica, optamos por utilizá-la, a partir da edição crítica de De Rijk, por questões de clareza.

<sup>243</sup> PEDRO HISPANO, 1990, 15b [1-2], p. 65. Tradução livre de: (...) where a name or word-group signifying one thing is transferred to signify something else through a likeness (...). Tradução de: (...) quando *nomen* vel *oratio* significans unum transsumitur ad significandum aliquid aliud per similitudinem aliquam.

<sup>244</sup> PEDRO HISPANO, 1990, 15b [7-8] p. 66. Tradução livre de: (...) when a better known expression (*nomen*) is taken for one less well known (...).

Tradução de: (...) quando sumitur *nomen* unum magis notum pro alio nomine minus noto.

<sup>245</sup> BOÉCIO, 1978, Livro II, 1191D [40] – 1192A [1-2]. Tradução livre de: (...) when doubt is transferred from the terms in the question to something more known (...).

Tradução de: Ex transumptione hoc modo fit, cum ex his terminis in quibus quaestio constituta est, ad aliud quiddam notius dubitatio transfertur (...).

<sup>246</sup> Conforme PEDRO HISPANO, 1972, 15a [15].

esse tópico trata da relação contrária entre privação e hábito (*habitus*), ou seja, entre privação e a disposição para algo. Dessa forma, o tópico de contrários segundo Pedro Hispano é mais adequado ao modo como esse tópico é utilizado em Tomás de Aquino para contrapor vício e virtude como espécies contrárias de um gênero. Assim, enquanto reconhecemos a influência tópica de Boécio no texto de Aquino, conforme apontamos brevemente até aqui, passaremos agora à uma análise mais aprofundada, considerando as diferenças lógico-semânticas entre o texto de Boécio e o padrão escolástico.

## 5.2 Os tópicos no *Tratado das Virtudes*:

Como dito, o “Tratado das Virtudes”<sup>247</sup> abarca as questões 55 à 67 da I Parte da Segunda Parte da *Suma Teológica*. Esse tratado é parte essencial da ética tomista, pois é nele que encontramos a definição de virtude, sua natureza, sua relação com o hábito e suas divisões. É importante ressaltar que a definição de virtude e tudo que dela se segue tomam grande parte do tratado, pois, é a partir da definição do que a coisa é, de sua essência e de sua descrição que é possível afirmar que algo se segue ou não desta coisa. Tomás de Aquino utiliza argumentos próprios de definição diversas vezes ao longo do texto, tanto para apontar que algo não é virtude, quando para especificar as relações da virtude e suas divisões. Ainda que na maior parte do tratado Aquino esteja dialogando especificamente com teses agostinianas, encontramos em sua argumentação Proposições Máximas dialéticas. Boécio não é uma das autoridades a quem Tomás de Aquino recorre nesse tratado com uma única exceção, de modo que os tópicos que nele encontramos tratam-se de bases lógicas para a argumentação sobre os aspectos metafísicos e teológicos da virtude e não de uma referência direta à argumentação de Boécio acerca do tema. No entanto, não se pode dizer que apenas porque a argumentação trata de um conceito moral ou seja, da virtude, que as proposições e argumentos utilizados são proposições e

---

<sup>247</sup> Ainda que toda a *Suma Teológica* ofereça o mesmo modelo e que pudéssemos realizar nossa pesquisa através de outro recorte, escolhemos esse tratado por ser amplamente conhecido e claramente sobre um assunto que não trata necessariamente de questões lógicas.

argumentos morais. Por exemplo, considerando a interpretação aviceniana, são chamados de morais apenas os aspectos normativos da filosofia.

Partindo da Questão 55, a argumentação de Aquino tem início na tentativa de definir a virtude, estabelecendo através dessa definição sua relação com o hábito. Uma definição é, segundo Pedro Hispano, uma relação entre o definido e a definição ou, em outras palavras, entre o sujeito e sua essência. Para Boécio, em se tratando de substância, a própria substância é a definição. Conforme Aquino esclarece nas questões que antecedem o “Tratado das Virtudes”, o hábito não é substância e sim qualidade e, como vimos até aqui, em se tratando de gênero último da substância, para Aquino, estaríamos falando do Ser, ou seja, de Deus. Dessa forma, ao definir a virtude que é hábito não é possível utilizar tópicos que são apropriados apenas para a substância. Nesse caso, para Boécio, restaria especificamente o tópico de definição segundo descrição ou ainda o que ele chama de *nominis interpretatio*. Trata-se da definição dada a partir da “significação do nome” (cf. Boécio, 1978). No entanto, segundo Pedro Hispano, todos os tópicos de definição estão sob o tópico da substância, sendo que definição é algo “*quid est esse*” (cf. Pedro Hispano, 1990), de modo que tudo que é, possui uma definição que é parte de sua essência. Para Tomás de Aquino, a causa formal da virtude é sua definição, pois ele afirma que a causa formal consiste em gênero e diferença específica. Dessa forma, “(...) deduz-se de seu gênero e diferença, quando se diz que ela é ‘uma qualidade boa’, pois o gênero da virtude é a ‘qualidade’ e a diferença, o ‘bem’ (...)” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 55, Artigo 4, p. 100)<sup>248</sup>. Disso conclui-se que Aquino não está considerando a questão como descrição e sim como definição. Isso pode ocorrer por tratar-se de algo que é essência da coisa em questão, de modo que, como Pedro Hispano defende, o tópico de definição é tomado como *quid est esse*. Aquino não está, no entanto, tratando de predicação e o que encontramos na Questão 55 é exatamente como Boécio propõe que definição seja dada: “(...) uma definição contém *genus* e *differentiae* (...)” (BOÉCIO, 1978, Livro II, 1187C [1], tradução nossa)<sup>249</sup>. Da Questão 55, se obtém a proposição universal derivada da substância daquilo que está sob

---

<sup>248</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 55, Artigo 4, p. 100. Tradução de: (...) accipitur ex eius genere et differentia, cum dicitur qualitas bona: genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum.

<sup>249</sup> BOÉCIO, 1978, Livro II, 1187C [1]. Tradução livre de: (...) a definition contains *genus* and *differentiae* (...).

Tradução de: (...) quod definitio genus ac differentias sumit (...).

consideração (cf, Boécio, 1978), no caso, a virtude. Aquino não está descrevendo a virtude, mas definindo sua essência, sendo que toda vez que se utilizar a expressão “qualidade boa” (*qualitas bona*) será o mesmo que utilizar o nome “virtude” (*virtus*). Há, a partir da argumentação oferecida ao longo da Questão 55, em particular do Artigo 4, o esclarecimento dessa equivalência através da rejeição de coisas que não possuem o mesmo significado como, por exemplo, a bondade. Esse esclarecimento apoia-se na Proposição Máxima de definição segundo Boécio e que diz que coisas diferentes possuem elas mesmas definições diferentes. Por exemplo, a definição de saúde não pode ser qualidade boa por ser a saúde enquanto disposição um acidente e não um gênero. Isso implica que a saúde não pode ser o mesmo que a virtude, pois suas definições são diferentes.

No entanto, ainda a o problema do tópico de definição ser pertinente somente à substância. Tomás de Aquino considera o problema, tratando especificamente da ausência de matéria no que tange a virtude. Conforme o filósofo escreve, “(...) atribuímos o ente a tudo o que aprendemos e conseqüentemente, a unidade e o bem, que com o ente se convertem” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 55, Artigo 4, p. 101)<sup>250</sup>. Dessa forma, definição se aplica à virtude porque trata daquilo que ela é, mesmo que seja aquilo que ela é na mente. Isso ocorre porque tudo que é aprendido pelo intelecto é aprendido como ser. Apesar de apresentar a definição de virtude conforme o modelo boeciano que, por sua vez, segue os moldes de Porfírio, Tomás de Aquino utiliza o tópico de definição conforme Pedro Hispano, segundo o qual uma definição é dada, em primeiro lugar, com algo sendo afirmado de um sujeito. O sujeito em questão é a virtude e sobre ela se afirma que é uma qualidade boa. A Proposição Máxima<sup>251</sup> oferecida por Pedro Hispano também parece mais adequada à questão do que aquela oferecida por Boécio<sup>252</sup>, pois afirma que o que se predica da definição se predica da essência do sujeito. Mais do que isso, conforme Avicena, as proposições dialéticas naturais<sup>253</sup> aproximam-se de modo considerável das proposições

---

<sup>250</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 55, Artigo 4, p. 101. Tradução de: (...)unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens; et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente.

<sup>251</sup> Conforme Pedro Hispano, 1972, 13a [18-19].

<sup>252</sup> Conforme Boécio, 1978, 1185D.

<sup>253</sup> É importante notar que há na interpretação tópica aviceniana uma contraposição entre proposições naturais ou, em certo sentido, descritivas e proposições morais ou normativas. Uma proposição dialética natural mesmo que considere conceitos morais como a definição de virtude ainda será uma proposição natural porque ela não oferece uma orientação de como se deve agir. Uma vez que se fale da própria ação, então se pode colocar sob consideração uma proposição moral.

metafísicas, pois ao colocar sob consideração a essência ou as propriedades essenciais do sujeito, não se está colocando sob consideração seus aspectos lógicos. Enquanto a tradição tópica escolástica responde ao problema de se utilizar o tópico de definição para falar da virtude, é em Avicena que encontramos a justificativa para aplicar tal coisa à essência de algo que é sem matéria.

Aquino retoma mais adiante, na Questão 57, o tópico de definição cuja Proposição Máxima diz que coisas diferentes possuem definições diferentes, sendo que as três teses rejeitadas no Artigo 1 apoiam-se no mesmo argumento oferecido por essa Proposição Máxima. A rejeição das teses do Artigo 1 acerca dos hábitos especulativos não serem virtudes se dá não pela rejeição do tópico de definição e sim pela rejeição das definições oferecidas. Tomás de Aquino esclarece que a virtude é definida em relação ao bem conforme sua diferença específica e ao hábito conforme seu gênero. Quanto ao hábito, há duas espécies dele: “(...) ou porque faz a faculdade de agir bem, ou porque, com a faculdade, faz o uso bom” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 57, Artigo 1, p. 115)<sup>254</sup>. Considerando essa divisão da virtude, sua definição quando aplicada aos hábitos especulativos tem de ser uma ou outra, mas, sendo que o bom uso do hábito com a faculdade de agir bem pertence apenas à parte apetitiva da alma, é necessário que a definição de virtude, aqui, seja a de qualidade boa porque faz a faculdade de agir bem. Esses outros hábitos não podem ser virtudes na medida em que se age bem, mas sim na medida em que fazem parte da faculdade de agir bem que é o intelecto. Pode-se dizer, então, que há a virtude cuja atividade é exterior no agir bem e a virtude cuja atividade é interior no intelecto. Sendo característica da virtude essa dupla natureza, o problema das teses do Artigo 1 é que um modo incorreto da virtude o que está sendo utilizado para a equivalência, sendo que Tomás de Aquino não rejeita a Proposição Máxima de definição e, ao invés disso, esclarece a definição de virtude apropriada para cada tipo de hábito, dando, assim, uma justificativa de porque esses hábitos não são equivalentes.

Os esclarecimentos acerca da definição de virtude que encontramos em Aquino estão de acordo com o que propõe Avicena na medida em que é preciso esclarecer o significado do universal (a virtude enquanto qualidade boa) através de descrições para que o significado da coisa da qual se fala de modo universal seja estabelecido e para

---

<sup>254</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 57, Artigo 1, p. 115. Tradução de: (...)uno modo, guia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate, facit etiam usum bonum.

que fique claro o que dela se segue (cf. Avicena, 2013). Mais do que isso, “[p]ara todas as descrições que uma ideia requer para que sua quiddidade se torne disponível: não se tornará disponível como uma ideia intelectível que seja compatível com a negação dessas descrições a que ela corresponde” (AVICENA, 2013, 34.4, tradução nossa)<sup>255</sup>. Temos, assim, em Aquino primeiro a definição de virtude conforme os predicáveis que permite o uso do tópico de definição, a utilização tópica de descrição a fim de estabelecer a força da equivalência entre virtude e qualidade boa e, por fim, a descrição de virtude segundo cada um de seus aspectos de modo a estabelecer a definição de sua essência de modo completo, retomando o tópico de definição para apontar que descrições incompletas ou incorretas da virtude não devem ser tomadas como sua verdadeira definição. Mesmo a influência aviceniana no texto de Aquino trata-se de uma influência de caráter lógico, pois a definição da essência ou, ainda, a descrição que descreve a quiddidade de algo é, ainda, uma preocupação lógica que trata de proposições naturais.

Ao tratar da sabedoria, retornamos a utilização dos predicáveis. A sabedoria é espécie da ciência, sendo que, no entanto, isso só ocorre na medida em que a sabedoria possui o que é comum de todas as ciências que é a demonstração. Isso ocorre porque tudo que está presente no gênero (ciência) está presente nas espécies (a sabedoria). Aqui não estamos falando de definição, mas sim do tópico do todo<sup>256</sup>. A sabedoria é mais perfeita do que a ciência, sendo que a definição da ciência enquanto gênero não pode ser adequada à definição de sabedoria enquanto espécie, uma vez que a sabedoria não julga apenas as conclusões demonstradas. Dessa forma, retornamos ao tópico de definição como descrição, pois a descrição de sabedoria não pertence às ciências e, conseqüentemente, de acordo com Boécio, a sabedoria não poderia ser espécie da ciência. Aquino afirma que a sabedoria é espécie de ciência, da mesma forma que outras espécies de ciência o são, mas, também, que possui algo mais do que as demais espécies de ciência, sendo, portanto, mais virtude que elas. Na Questão 57, Artigo 2, Aquino busca definir e distinguir a sabedoria, o intelecto e a ciência. A sabedoria e a ciência possuem definições diferentes: enquanto a sabedoria preocupa-se com os princípios e com a conclusão,

---

<sup>255</sup> AVICENA, 2013, 34.4, tradução nossa: As for all the descriptions which an idea requires in order for its whatness to become available: it won't become available as an intellected idea which is compatible with the denial of these descriptions that correspond to it.

Tradução de:

<sup>256</sup> Conforme Boécio, 1978, 1188B15.

a ciência preocupa-se com as conclusões. Fica claro que não podem ser o mesmo e, ainda assim, Aquino não pode fugir de seu próprio argumento segundo o qual a sabedoria é espécie de ciência, de modo que, a ciência enquanto gênero, deve considerar os princípios e as conclusões. Esse trecho pode ser explicado através da interpretação tópica de Pedro Hispano, segundo a qual qualquer coisa que se predique de uma espécie deve, também, ser predicado de seu gênero. Trata-se do tópico das espécies<sup>257</sup> que, em Boécio, é parte do tópico do todo, com a diferença de que em Pedro Hispano estamos tratando de predicação enquanto que em Boécio tratamos daquilo que é inerente ao sujeito. Já no que diz respeito ao intelecto, não encontramos esse tipo de complicação, pois este considera os princípios sem preocupar-se com as conclusões, considerando-os em si mesmos.

Quanto a arte enquanto virtude intelectual, encontramos um argumento bastante simples que apenas parece tratar de definição, quando, na verdade, trata das causas. A arte é boa se se faz bom uso dela assim como os hábitos especulativos. Isso ocorre porque “(...) quando um artista faz uma obra má, não é uma obra de arte e sim contra a arte, da mesma forma que alguém, sabendo a verdade, profere uma mentira” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 57, Artigo 4, p. 120)<sup>258</sup>. Assim, se considerarmos se a arte má feita é uma virtude, não podemos dizer que esse é o caso, pois há na obra má algo que lhe falta. Trata-se de uma questão sobre a causa final de uma obra má, pois a arte, em si, não possui um propósito mau. No entanto, a obra má, assim como a mentira quando se sabe da verdade é uma ação cujo efeito é mau, ou seja, cujo propósito é mau. Conforme o tópico da causa final, se o propósito é mau, a coisa em si também não pode ser boa. A virtude está ordenada para o bem, de modo que o bem é seu fim ou, ainda, o fim da ação orientada pela virtude. Também, de modo bastante breve na Questão 56, Artigo 1, Tomás de Aquino utiliza o tópico dos fins, segundo o qual aquilo cujo fim é bom, é, em si mesmo, bom<sup>259</sup>. Esse tópico considera as causas e, ainda que a nomenclatura de Boécio não seja a mesma que Aquino utiliza, a que encontramos em Pedro Hispano o é. Pedro Hispano chama esse tópico de tópico da causa final ou do propósito e tanto Boécio quanto Pedro Hispano oferecem exemplos acerca da virtude que não aparecem no texto de Aquino. Cabe

---

<sup>257</sup> Conforme Pedro Hispano, 1972, 13 [7].

<sup>258</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 57, Artigo 4, p. 120. Tradução de: cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem : sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur.

<sup>259</sup> Conforme Boécio, 1978, 1189D11.

ressaltar, entretanto, que Tomás de Aquino não está tratando, nessa questão, do fim da virtude. É dado que o fim da virtude é o bem, pois, por definição, a virtude é uma qualidade boa. Se o fim da ação virtuosa é o bem, a ação virtuosa é boa. O que está sob consideração para Aquino é a virtude enquanto perfeição da potência e que a virtude se incline para o bem é apenas um de três pontos do argumento oferecido no Artigo 1 da Questão 56 sobre a virtude estar na potência da alma do sujeito. Esse ponto, esclarece a afirmação de Aquino de que falta à arte algo para que possamos chama-la de virtude e isso seria a virtude moral para o bom uso da arte.

Ao distinguir prudência e arte, voltamos ao tópico de definição, pois as definições dadas para prudência (“a razão reta de nosso agir”) e arte (“a razão reta das coisas factíveis”) (cf, Aquino, 2005) são distintas, o que implica, necessariamente, que estas seja coisas distintas elas mesmas. É, inclusive, devido a essa definição de prudência que Aquino defende que a prudência é a virtude mais necessária ao homem, pois, a reta razão do agir humano é aquilo de que depende a vida boa. Viver bem só é possível para aqueles cujas ações são boas e o agir bem só é possível devido a prudência. Entre as definições e descrições de virtude, a definição de prudência é muito importante para a ética tomista e ela é dada, inicialmente, em oposição a definição de arte, de modo a deixar claro que arte não é o mesmo que prudência por uma questão de definição dialética. A prudência está ligada ao livre-arbítrio, uma vez que a boa ação deve ser boa por escolha. Aquino aponta que a escolha se dá pelo fim e pelos meios, sendo que o fim, uma vez que esteja de acordo com a disposição da virtude, será o bem e que os meios serão bons se forem conforme a virtude que aperfeiçoa a razão, ou seja, a prudência. Assim, retomando a argumentação quanto às causas, se algo for bom, seu resultado também será bom, de modo que, algo cujos fins e meios são bons, deve, também, ser bom. A ação virtuosa é boa, porque tudo nela se inclina para o bem e possui o bem como causa final e como causa eficiente. Da mesma forma que a ação é o que julgado pelo argumento de causas, é a obra da arte que é julgada pelo mesmo argumento e, por isso, a obra má aponta para uma causa deficiente. Isso ocorre porque, nessa argumentação, quando o propósito é bom, a coisa resultante é logicamente boa. Cabe apontar que, o próprio artista não é o que é julgado, mas sim a arte enquanto razão da obra. Tomás de Aquino utiliza o tópico de definição, mais uma vez, ao tratar da possibilidade das paixões serem virtude na Questão 58, Artigo 5. Uma vez que as

paixões são movimentos e que a virtude, uma vez que é hábito, é princípio do movimento, não é possível que sejam a mesma coisa. Novamente, a definição dada é diferente. Aquino utiliza esse formato de argumentação diversas vezes ao longo do “Tratado das Virtudes” a fim de negar falsas equivalências, por exemplo, entre os tipos de virtude, entre a virtude e as paixões, entre a virtude, a arte e a ciência. Para todos os casos em que uma tese propõe uma equivalência entre a virtude e, mais especificamente, a virtude moral e alguma outra coisa, Tomás de Aquino utiliza o mesmo tópico boeciano, ou seja, que “coisas com definições diferentes são elas mesmas diferentes”<sup>260</sup>. Tendo apontando o modelo de sua argumentação e como ela se apoia na argumentação tópica, não repetiremos, a partir daqui, todas as utilizações desse tópico.

Ainda no que concerne à Questão 58, Artigo 5, encontramos novamente o tópico de contrários que, também aqui, é utilizado conforme a formulação de Pedro Hispano. Trata-se do mal realizado voluntariamente como contrário da virtude moral. Trata-se do tópico de opostos relativos ou, na nomenclatura de Pedro Hispano, de opostos privados. Não se trata de um tópico de contraditórios por não ser o caso que o vício impossibilite e remova toda a virtude. É possível, de acordo com Aquino, que “(...) fazer o mal voluntariamente é algo diretamente oposto à virtude moral, mas não se opõe àquele que pode existir sem a virtude moral” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 58, Artigo 5, p. 137)<sup>261</sup>. Enquanto o mal voluntário e a virtude moral são contraditórios, o mal voluntário e a virtude de modo geral são contrários. Trata-se, pois, do tópico de opostos relativos porque os tópicos que versam sobre contrários versam sobre as propriedades das coisas<sup>262</sup>. Por isso, a relação entre fazer o mal voluntariamente e a virtude moral não é que ambos são disposições do agir, mas sim, que ambos são disposições livres do agir, de modo que é o ato voluntário que estabelece a oposição entre um tipo de ação e a outra. Uma vez que se estabeleça que fazer o mal voluntariamente e que a virtude moral são opostos, se deriva dessa conclusão o tópico de opostos com referência a afirmação e negação, segundo o qual propriedades de coisas opostas devem ser elas mesmas opostas<sup>263</sup>. Cabe ressaltar, entretanto, que a virtude e o vício são espécies do mesmo gênero, a saber, o hábito,

---

<sup>260</sup> Conforme Boécio, 1978, 1185D2.

<sup>261</sup> AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 58, Artigo 5, p. 137. Tradução de: (...)velle malum facere opponitur directe virtuti moral i; non autem opponitur alicui quod sine virtute morali esse potest.

<sup>262</sup> Conforme Boécio, 1978, 1191D28-30.

<sup>263</sup> Conforme Boécio, 1978, 1191D35-38.

de modo que, possuindo propriedades contrárias, se a virtude é qualidade boa, o vício é qualidade má. Não é uma questão de definição do vício, mas sim, da necessidade lógica de que essa relação se mantenha, uma vez que se estabeleça a relação de propriedades opostas entre virtude e vício. Cabe apontar que, ao considerar na Questão 64, Artigo 3, que o meio termo existe apenas entre contrários, Tomás de Aquino recorre em sua resposta ao *Da Interpretação*. Isso ocorre porque, especificamente, ao tratar do bem, não há um contrário que seja o mal, mas sim o não-bem. Assim, o bem opõe-se a ausência de bem ou a negação de bem. Estamos tratando, aqui, de algo que não existe em relação ao bem. O bem enquanto ser e o não-bem enquanto não-ser são se relacionam através de propriedades contrárias, mas sim através de sua relação de existência e não existência. Esse não é o mesmo caso do que o que ocorre com vício e virtude, pois ambos são formas do agir.

Já, em se tratando da Questão 66, Artigo 1, Aquino observa as virtudes considerando se podem ser maior ou menor umas que as outras. Não é o caso de tratar-se de propriedades ou de contrários. Aqui, Tomás de Aquino recorre tanto ao tópico dos maiores quanto ao tópico dos menores, pois são tópicos complementares e segundo os quais se parece ser inerente no que inere menos, deve ser inerente no que inere mais<sup>264</sup>. Ambos os tópicos conforme Boécio tratam de hipóteses, mas Tomás de Aquino não utiliza uma formulação condicional para escrever sobre o assunto. O ponto em questão, aqui, é a disposição do indivíduo da qual dependerá uma disposição maior ou menor para a virtude. Isso é adequado ao tipo de Proposição Máxima que encontramos nos tópicos boecianos, pois os tópicos em questão tratam do que é natural ao que está sendo questionado, mas baseiam-se em sua definição. Dado que a definição de hábito depende da disposição individual, a própria capacidade para a virtude depende dessa mesma disposição individual. Aquino não recorre a qualquer um dos tópicos de definição ao tratar desse ponto, de modo que fica implícito em sua argumentação que essa é uma questão sobre a natureza das virtudes e não sobre suas propriedades.

Quanto à virtude moral, entendemos que ela é gênero de muitas espécies conforme as diferentes disposições do sujeito. Aquino defende esse ponto na Questão 60, Artigo 2, considerando uma divisão de gênero entre unívoco e análogo. Nesse

---

<sup>264</sup> Conforme Boécio, 1978, 1191A1 e 1191A10.

sentido, a virtude moral não é gênero das demais virtudes, mas todas as virtudes são elas mesmas gênero por sua substância. Caso as virtudes fossem espécies de uma virtude maior, elas seriam espécies conforme seus acidentes. No entanto, sendo a substância mais importante que os acidentes, Aquino define que as virtudes são divisão de um gênero que se divide em muitos por propriedade e não por acidente. Essa concepção de gênero é, de modo geral, ignorada por Boécio. Encontramos no *Tractatus* de Pedro Hispano, no entanto, a definição de gênero análogo que Aquino utiliza e que não é logicamente interessante, de acordo com Pedro Hispano. Trata-se de uma concepção de gênero segundo a qual gênero é “(...) uma coleção de muitas coisas relacionadas de alguma forma entre elas e a uma única fonte (*principium*) (...)” (PEDRO HISPANO, 1990, 15 [17-18] – 5b p. 17, tradução nossa)<sup>265</sup>. Também ao discorrer sobre as causas da virtude, Tomás de Aquino utiliza, por vezes, interpretações que são logicamente pouco interessantes, mas cujo cunho lógico não podemos negar. Por exemplo, na Questão 60, Artigo 2, ao tratar da natureza da virtude para poder responder quanto a suas causas, Aquino distingue entre natureza específica e natureza individual. A natureza específica é forma individualizadora da matéria, ou seja, é a natureza que faz com que o homem seja a espécie homem com relação ao gênero animal. A natureza individual é aquela que trata da alma racional do homem e faz com que um homem seja uma espécie última ou, ainda, com que seja, por exemplo, este homem específico que é Sócrates. As virtudes são, portanto, garantidas ao homem devido ao tópico da forma. É da natureza do homem possuir a virtude, mas não é de sua natureza possuir a virtude em perfeição (cf. Aquino, 2005). Isso se dá porque, se não fosse de sua natureza específica possuir a virtude, o homem não seria capaz de possuí-la de forma alguma<sup>266</sup>.

A argumentação proposta no “Tratado das Virtudes” não é uma argumentação lógica por si só e seus aspectos lógicos exigem atenção. Há, no tratado de Aquino, aspectos inegavelmente lógicos como a recorrência das divisões de gênero e espécie e a utilização de definições e equivalências cuja origem é tópica. Não há, entretanto, grande apego a Teoria dos Tópicos conforme encontrada entre os lógicos da Escolástica, de modo que parece ser o caso que certas Proposições Máximas

---

<sup>265</sup> PEDRO HISPANO, 1990, 15 [17-18] – 5b p. 17. Tradução livre de: (...) a collection of many things related in some way to each other and to a single source (*principium*) (...). Tradução de: (...) collectio multorum se habentium quodammodo ad se invicem et ad unum principium (...).

<sup>266</sup> Conforme Boécio, 1978, 1190A1.

derivadas dos tópicos são simplesmente tomadas como proposições auto evidentes cuja força externa reforça a coesão argumentativa do próprio autor. O tópico de definição, tanto por si só quanto em sua versão de definição como descrição, é utilizado ao longo do texto em quase todas as questões, a fim de explicitar quando algo é parte da definição essencial de virtude ou de virtude moral. Embora o tópico seja utilizado no formato boeciano e mesmo que a lista de predicáveis em Aquino seja a lista de Boécio, a justificativa para o modo como o tópico é utilizado nos parece ser aviceniana. Quanto a utilização dos tópicos conforme Pedro Hispano, não acreditamos que seja o que acontece na maioria das vezes, mas sim que a nomenclatura atualizada favorece a compreensão do argumento tópico boeciano em questão. Sendo assim, parece ser o caso que a lógica em Aquino é pano de fundo para a argumentação metafísica e moral do “Tratado das Virtudes”. Conforme Schmidt afirma:

Uma pesquisa sistemática de sua visão sobre lógica, todavia, exigiria uma leitura meticulosa de todo o corpo Tomista porque, com frequência, as observações mais perspicazes estão escondidas no material que, para um olhar superficial, parecem ter nada a ver com lógica” (SCHMIDT, 2017, p. 318, tradução nossa)<sup>267</sup>.

Isso ocorre porque Tomás de Aquino, apesar de não ser um lógico, é um conhecedor de lógica, em particular da teoria da predicação e da significação de nomes. O texto tomista, inicialmente, não parece oferecer conteúdo lógico interessante, mas isso é apenas uma ilusão superficial. Por exemplo, algo que desconsideramos aqui devido a frequência com que é utilizado ao longo da *Suma* é a estrutura que Aquino utiliza na formulação das teses que pretende refutar. Quase todas elas apresentam uma estrutura silogística e dialética, de modo que, acompanhada da questão a que respondem, formam a estrutura de um argumento tópico boeciano. Consideremos como exemplo a Questão 65, Artigo 5, Tese 1:

Proposição posta sob consideração: A caridade pode existir sem a fé e a esperança?

Differentia: *Transumptio*

A Caridade é o amor de Deus.

---

<sup>267</sup> SCHMIDT, 2017, p. 318. Tradução livre de: A systematic survey of his views on logic, however, demands a painstaking perusal of the whole Thomistic corpus because often most insightful remarks are buried in material that, to a cursory glance, seems to have nothing to do with logic.

Deus pode ser amado sem fé ou esperança.

Logo, a caridade pode existir sem fé ou esperança.

(cf. AQUINO, 2005)<sup>268</sup>

Esse não é, de forma alguma, o único exemplo em que podemos estruturar as teses dos Artigos no modelo de argumentos tópicos. Nesse caso, em particular, trata-se de um argumento que pode ser reduzido a forma AAA ou BARBARA na primeira figura: “Toda caridade é amor de Deus. Todo amor a Deus pode existir sem fé ou esperança. Logo, toda caridade pode existir sem fé ou esperança”. Apesar de frequentemente utilizar esse formato para as teses a serem refutas, Aquino dificilmente utiliza o formato próprio para um tópico ou mesmo para um silogismo demonstrativo em suas respostas e refutações. Por fim, há também que se apontar que Aquino recorre à autoridade de Aristóteles ou dos padres da Igreja em diversos pontos ao longo do texto, de modo que podemos classificar vários de seus argumentos como tópicos de julgamento, que seria aquele segundo o qual aquilo que parece verdadeiro para os sábios não deve ser desconsiderado<sup>269</sup>.

Com base no tratado de Aquino, afirmamos que a lógica é parte da linguagem filosófica medieval por ser instrumento da Filosofia Medieval. Ela não oferece todas as bases utilizadas na argumentação filosófica, mas ela oferece bases essenciais que são incorporadas aos demais cânones teóricos. Em Tomás de Aquino, por exemplo, a lógica aristotélica encontra-se entrelaçada com concepções derivadas da metafísica aviceniana, em parte, porque a própria metafísica aviceniana já se encontra entrelaçada com a lógica aristotélica. Assim, olhando apenas para a influência dos tópicos boecianos, podemos dizer, ainda, que a lógica em Aquino não é apenas disciplina e objeto de comentário, mas sim uma ferramenta que oferece força extrínseca aos argumentos sem exigir demonstrações rígidas. Isso está de acordo com a proposta boeciana e, mesmo quando Aquino utiliza a nomenclatura e interpretação terminista de Pedro Hispano, ele não utiliza sua formulação principalmente predicativa quanto aos tópicos. Percebemos, dessa forma, que a autoridade e influência de Boécio através da Teoria dos Tópicos alcança a Escolástica

---

<sup>268</sup> O argumento não se encontra nessa estrutura no texto original e foi montado com base em AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 65, Artigo 5, p. 207. Tradução de: *Utrum caritas possit esse sine fide et spe (...) I . Caritas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non praesupposita a tide, vel spe futurae beatitudinis. Ergo caritas potest esse sine fide et spe.*

<sup>269</sup> Conforme Boécio, 1978, 1190C9.

ainda bastante preservada em suas teses e usos conforme propostos pela interpretação de Boécio.

## 6. Considerações finais

Um estudo sobre Lógica Medieval é, devido a abrangência do tema, um recorte sobre seus aspectos históricos gerais, uma interpretação específica, uma teoria ou algum outro aspecto menor. Não há, ainda, estudos suficientes sobre a tradição lógica medieval para que se possa encontrar um estudo completo e detalhado sobre tudo que abarca a expressão Lógica Medieval. Isso ocorre, em parte, porque, por Lógica Medieval, entende-se, conforme Spade aponta, não apenas questões e teorias lógicas, mas, também, uma série de conteúdos filosóficos que, contemporaneamente, não classificaríamos mais como lógica. Esse não é o único problema que um historiador da filosofia encontra ao debruçar-se sobre o grande tema chamado de Lógica Medieval. A divisão entre períodos da lógica entre *Logica Vetus*, *Logica Nova* e *Logica Modernorum*, por exemplo, não é uma divisão com fronteiras fortes e aceitas de modo unificado, sendo que são, ainda, divisões que consideram apenas a lógica medieval latina, ou seja, a lógica desenvolvida no mundo cristão durante o Medievo. Mais do que isso, a dificuldade de se obter traduções, edições críticas ou, por vezes, mesmo fontes originais para o desenvolvimento da pesquisa também é um empecilho para que a História da Lógica possa tratar com clareza de tudo que foi desenvolvido e discutido no período medieval. Já, há algum tempo, foi descreditada a ideia de que tudo que foi feito pelos lógicos medievais foi uma repetição da lógica aristotélica, mas, no entanto, ainda estamos longe de mapear e talvez nunca chegaremos a conhecer, de fato, tudo que foi estudado e defendido ao longo desse período.

Devido aos muitos e abrangentes aspectos da Lógica Medieval, defendemos a ideia de que a lógica, para a Filosofia Medieval, funciona como *conditio sine qua non* para o desenvolvimento filosófico. Isso não ocorre simplesmente através da defesa de uma teoria lógica, mas sim pela incorporação de temas, conceitos e aspectos lógicos nas bases argumentativas de teorias filosóficas sobre temas diversos. Aqui, utilizamos como exemplo o uso da argumentação tópica a partir de Boécio, evidenciando como o próprio Boécio utiliza tais argumentos tanto em seus tratados metafísico-teológicos quanto em sua obra mais consagrada. No que concerne a fundamentação lógica na *Consolação da Filosofia*, escolhemos, neste trabalho,

exemplificar tal ponto com o uso de argumentos morais encontrados ao longo do texto e, em particular, no Capítulo III da obra, sem que isso esgote todos os argumentos filosóficos desse tratado em cujas bases lógicas percebemos o uso de argumentos tópicos. Utilizamos como fio condutor a Teoria dos Argumentos Tópicos porque esse tipo de argumentação já possui um breve mapeamento histórico na Filosofia Medieval, que podemos creditar principalmente a Stump. Segundo esse mapeamento, sabemos que a interpretação latina dos tópicos é encontrada primeiramente em Boécio e que essa teoria sobrevive todo o período medieval até ser completamente absorvida pelos lógicos da *Logica Modernorum* no que chamamos de Teoria da Consequência. A Teoria dos Argumentos Tópicos trata de um aspecto dialético da lógica aristotélica e é encontrada quase que completamente no tratado *Tópicos* de Aristóteles. Ainda que os *Tópicos* originalmente sejam uma proposta de argumentação dialética e que pressuponha duas partes, o que chega ao mundo latino medieval não é uma descrição pura dos *Tópicos* aristotélicos. Boécio, como tradutor e comentador, não se restringe a repetição do que foi anteriormente exposto por Aristóteles nesse tratado. Isso ocorre, em parte, devido ao período em que Boécio viveu, ao modo como tradicionalmente se comentava um texto filosófico e à uma mistura de influências tardo-antigas que afetam Boécio e seus escritos. O resultado de seus estudos sobre os tópicos é um comentário mais fiel ao *Topica* de Cícero e uma tentativa de harmonização do tratado de Aristóteles, do tratado de Cícero e da interpretação de Temístio dos *Tópicos* de Aristóteles. A interpretação harmônica desses três escritos é o que Boécio chama de argumentação tópica dialética e é isso que ocupa os três primeiros livros da obra *De topicis differentiis*. O quarto livro trata do que Boécio chama de tópicos retóricos e é o único livro desse tratado que Boécio afirma ser de cunho original. É, também, o único livro do tratado boeciano sobre os tópicos que é excluído, posteriormente, dos estudos lógicos escolásticos, conforme o mapeamento de Sangalli nos mostra com o Guia do Estudante.

Há diferenças suficientes entre o tratado de Aristóteles e a leitura boeciana para que possamos chamar a argumentação tópica de Boécio de tópicos boecianos. Dessa forma, ao tratar de argumentos tópicos ao longo do Medievo, o que está sob consideração não é o texto aristotélico, mas a leitura de Boécio sobre o assunto. Até a *Logica Nova*, o diálogo com Boécio é bastante claro, pois a via de tradução latina é, de modo geral, a única via disponível para o conhecimento da lógica aristotélica. Não

apresentamos, aqui, uma exposição exaustiva dos tópicos boecianos, tendo optado pela contraposição de aspectos específicos defendidos por Boécio e de leituras ou respostas divergentes. Os tópicos boecianos funcionam ao longo desse texto como o elemento básico ao qual os demais elementos são comparados. Não utilizamos o tratado original aristotélico para tal papel porque, como justificamos, a argumentação tópica que é utilizada durante o período medieval não vem da interpretação pura de Aristóteles e sim da leitura “contaminada” de Boécio. Além da harmonização de três tratados tópicos diferentes, Boécio ainda comenta o texto através da lente de influências tardo-antigas apropriadas para a época de seus estudos. Essas influências incluem as lógicas estoica, peripatética, megárica e neoplatônica. Destacamos, entre as autoridades e influências lógicas de Boécio o papel de *Isagoge* de Porfírio que não se dissipa ao longo do Medievo e que torna-se, também, uma obra com caráter de autoridade. *Isagoge* também é uma das obras estudadas pela tradição lógica medieval islâmica, tendo sido traduzida e comentada já por Al-Farabi. Dessa forma, a fim de ter claro o que pertence a autoridade de Porfírio e o que pertence a autoridade de Boécio, apontamos como Porfírio influencia Boécio, em particular, através da leitura estoica de certos aspectos que encontramos em *Isagoge* e que não são logicamente desenvolvidos da mesma forma na tradição árabe. Mais especificamente, utilizamos a lista de predicáveis de Aristóteles, Porfírio e Boécio para apontar quando autores como, por exemplo Tomás de Aquino, recorrem a autoridade específica de Boécio ao utilizar a sua interpretação dessa lista.

Consideramos brevemente a importância dos silogismos hipotéticos para a argumentação tópica porque entendemos que a Teoria dos Silogismos Hipotéticos aproximou-se de modo considerável da Teoria dos Argumentos Tópicos ao longo do medievo. Percebemos, por exemplo, que os desenvolvimentos tópicos de Abelardo apoiam-se fortemente em sua interpretação dos silogismos categóricos que, muito provavelmente, também depende da leitura boeciana, uma vez que é o único tratado sobrevivente sobre o tema já durante a Idade Média. Tendo sido um comentário de Boécio anterior a seu comentário sobre os *Tópicos*, o que ocorre é a utilização dos silogismos hipotéticos para a argumentação tópica e não a utilização dos tópicos para a formação de silogismos hipotéticos. No comentário de Boécio aos tópicos de Cícero chamado *In Ciceronis Topica* há uma lista dos sete modos do silogismo hipotético conforme Boécio. Cada modo do silogismo hipotético funciona como os modos do

silogismo categórico, estabelecendo a organização das sentenças no argumento. Boécio não considera figuras do silogismo hipotético nesse tratado, ainda que sua leitura sobre esse tipo de silogismo seja firmemente uma leitura da lógica de termos, desconsiderando a proposicionalidade desse tipo de argumentação e a relação de conexão entre as sentenças. Nisso, encontramos uma grande diferença entre a leitura boeciana e a proposta de Abelardo, pois Abelardo não está interessado na relação de conteúdo em um silogismo hipotético e sim na relação de conexão entre as sentenças ou entre os termos da proposição. Mesmo com a divergência de Abelardo em relação aos tópicos boecianos, suas teses encontram-se adiantadas pelo menos dois séculos em relação ao uso de tópicos como consequências.

Um tópico em Boécio trata do *locus* do argumento. Em uma tradução literal, um tópico trata do lugar do argumento. No entanto, o que se entende, através do contexto e do uso desse tipo de inferência, é que um tópico trata daquilo sobre o que o argumento é, sobre aquilo que é posto sob consideração na questão dialética que inicia o argumento tópico. O *locus* do argumento em Boécio é aquilo que permite que se encontre o termo médio desse argumento ou o que ele chama de *Differentia*. Essa não é a leitura que chega na Escolástica, quando os lógicos terministas incluíram a discussão de *ratio* na interpretação dos tópicos. Enquanto Boécio afirma que a *ratio* deve ser entendida como aquilo que causa crença no argumento, Pedro Hispano, por exemplo, defende a *ratio* como o meio do argumento. Essa compreensão de *ratio* como meio do argumento estabelece uma interpretação que desconsidera a *Differentia* boeciana e muda o foco do termo médio do argumento para a sua premissa menor. Não apenas encontramos na Escolástica uma interpretação diferente do que pretende ser a mesma teoria, mas os tópicos boecianos também ganham uma nomenclatura atualizada. Enquanto teoria lógica, sabemos que a Teoria dos Tópicos acaba sendo absorvida por outras teorias durante a *Logica Modernorum*, de modo que mapear a evolução da argumentação tópica ao longo do medievo é apenas um ponto de apoio para nossa tese de que a Filosofia Medieval recorre à lógica como condição necessária para que suas teses se sustentem. O que fazemos, então, é um mapeamento específico da leitura boeciana dos tópicos e o quanto dela sobrevive para ser utilizada como instrumento na Escolástica.

Como exemplo da filosofia Escolástica, recorremos a Tomás de Aquino. Inicialmente, nossa argumentação relaciona Aquino e Boécio bem como Aquino e a

disciplina da lógica. Sabe-se, devido ao registro da Universidade de Paris e estudos históricos sobre a Filosofia Medieval, que Aquino teve acesso não apenas ao comentário boeciano, mas, também, à comentários da tradição islâmica. É possível encontrar entre os escritos de Aquino comentários lógicos suficientes para que se possa afirmar, com certeza, que Tomás de Aquino estava familiarizado com a lógica aristotélica e, em particular, com a Teoria da Predicação e Significação. Mesmo que Aquino não seja um lógico, a lógica enquanto instrumento filosófico permeia seus escritos e a linguagem lógica na qual a Filosofia Medieval latina se apoia se torna evidente quando comparamos os escritos de Aquino com escritos de lógicos medievais. Isso se torna mais claro ao utilizarmos lógicos contemporâneos a Aquino, como, por exemplo, Pedro Hispano, pois mesmo o latim utilizado na Escolástica já sofreu mudanças em relação ao latim que encontramos nos escritos da Patrística. Não podemos afirmar, no entanto, que todas as influências lógicas em Aquino pertencem à corrente aristotélica latina, sendo que encontramos evidências de que a interpretação aviceniana se mescla com a interpretação boeciana na leitura lógica de Aquino.

De modo geral, acreditamos que a lógica tenha afetado o discurso filosófico medieval por ser *conditio sine qua non* para a filosofia durante o Medievo e que isso ocorre não apenas na tradição latina cristã, mas, também, na tradição islâmica. Entre os três mais conhecidos filósofos islâmicos da corrente aristotélica, há uma forte tradição lógica. Nessa tradição, não encontramos as separações das artes como no *Trivium* latino, de modo que torna-se mais fácil encontrar a relação entre teses lógicas e outras teses filosóficas. A utilização da lógica como parte fundamental da investigação filosófica já se torna clara na tradição islâmica ao considerarmos que tanto Al-Farabi quanto Avicena propõe uma interpretação metafísica e ontológica de Deus e dos seres que tem por base o Problema dos Universais. As inferências tópicas são utilizadas na tradição muçulmana, com variações interpretativas entre os filósofos, mas sem a mesma proximidade com o silogismo hipotético que encontramos em Boécio. Não há, ainda, a necessidade de demonstração, pois entende-se que a dialética é um aspecto da teoria lógica de Aristóteles, mas não é um aspecto dependente da silogística. Apresentamos, ao longo do texto, a interpretação encontrada na tradição medieval islâmica e como esta se compara com a tradição latina apoiada em Boécio.

Por fim, afirmamos que, pelo menos, a argumentação tópica é utilizada tanto para discussões lógicas quanto para formulação de argumentos para a investigação filosófica. A influência de Boécio quanto à Teoria dos Tópicos é mantida da *Logica Vetus* a *Logica Modernorum*, sobrevivendo a diálogos diretos com a interpretação por ele defendida. Podemos notar, principalmente, que há uma mudança de nomenclatura quanto aos tópicos durante a Escolástica e que, por volta do século XIII, sua leitura tópica perde parte de sua força. No entanto, parte de suas Proposições Máximas são assumidas na Filosofia Medieval como verdades auto evidentes, como podemos notar em Aquino com seu uso recorrente da Proposição Máxima de definição. Entendemos, a partir de nosso estudo, que a linguagem lógica medieval não é única e dificilmente pode ser mapeada de modo completo. Cada filósofo utiliza termos lógicos de acordo com suas teses, sendo que tais termos apontam para maior ou menor grau de concordância com a autoridade que os popularizou. Esse é o caso, por exemplo, da palavra *essentia* e da distinção entre a interpretação de Boécio e a interpretação de Prisciano sobre seu significado. A metalinguagem filosófica que Ackrill afirma ser parte da Filosofia Medieval latina parece se comprovar, uma vez que, com exceção do próprio latim, não há uma linguagem filosófica unificada e cujos termos possuam o mesmo significado ao longo do medievo ou mesmo durante um de seus períodos lógicos. O uso da lógica medieval não garante que haja qualquer tipo de linguagem discursiva clara que seja comum entre os filósofos latinos e acreditamos que, certos problemas lógicos e certas impressões de pouco desenvolvimento lógico ao longo da Idade Média advém dessa falta de unificação na linguagem lógica medieval. Mesmo em se tratando da Teoria dos Tópicos, a diferença de nomenclatura dificulta o reconhecimento imediato da utilização específica de tópicos boecianos. No entanto, nos parece claro, que a lógica, durante o desenvolvimento da Filosofia Medieval, funcionou tanto como disciplina a ser discutida quanto condição necessária para a investigação dos mais diversos temas filosóficos e que pode ser mapeada através da observação da evolução de teorias lógicas específicas como a Teoria dos Tópicos.

## Referências Bibliográficas

ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C (ed). **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Epístola de introducción al arte de la lógica. Intr. trad. e not. Rafael Ramón Guerrero. In: **Homenaje al Prof. Dário Cabanela Rodriguez, OFM, com motivo de su LXX aniversário**. Granada: Universidad de Granada. Departamento de estudos semíticos, 1987.

\_\_\_\_\_. Kitāb al-Jadal. In: DIPASQUALE, D. M. (trad.), **Alfarabi's Book of Dialectic (Kitāb al-Jadal): On the Starting Point of Islamic Philosophy**. Boston: Cambridge University Press, 2019.

ALPER, Ömer Mahir. The Epistemological Value of Scriptural Statements in Avicenna: Can Religious Propositions Provide the Premises of Philosophical Demonstrations?. In: **Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

AMERINI, F. 14. Explanation and Definition in Thomas Aquinas' Commentary on Aristotle's Metaphysics. In: **Logic and Language in the Middle Ages**. Brill: 2013, p. 239-255.

AQUINO, Tomás. **Super Boethium De Trinitate. Questions 1-4**. BRENNAN, Rose E. (trad.). 1946. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/english/BoethiusDeTr.htm#L11>>. Acessado em: 09 Fev 2021.

\_\_\_\_\_. **Super Boethium De Trinitate. Questions 5-6**. MAUER, Armand (trad.). 1953. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/english/BoethiusDeTr.htm#L11>>. Acessado em: 09 Fev 2021.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica – Volume IV**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: questões 5 e 6**. DO NASCIMENTO, Carlos Arthur R. (trad.). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. **O Ser e a Essência**. Tradução de Aldo S. Lorenzoni. Pelotas: Educat, 2016.

\_\_\_\_\_. **Commentaries on Aristotle: Posteriora Analytica**. Latim e inglês. Tradução de Fabian R. Larcher. Último acesso em: 22 fev 2019. Encontrado em: <<https://dhsprory.org/thomas/PostAnalytica.htm>>.

ARISTÓTELES. Tópicos. In: **Os Pensadores: Aristóteles (I)**, São Paulo: Abril Cultural, 1982.

\_\_\_\_\_. **Tópicos**. ROSS, W. D. (ed). Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2007

\_\_\_\_\_. **Da Interpretação**. DA MATA, José Veríssimo Teixeira (trad.) São Paulo: Editora Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. **Poética e Tópicos I, II, III e IV**. LIMA, Marcos Ribeiro (trad.). São Paulo: Hunter Books Editora, 2017.

ARLIG, Andrew. Medieval Mereology. In: ZALTA, E. N. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2015. Último acesso em: 19 fev 2019. Encontrado em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/mereology-medieval/>>.

ARMSTRONG, A. H. (ed). **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

ANGIONI, Lucas. Defining Topics in Aristotle's Topics VI. In: **PHILÓSOPHOS**, Goiânia, V.19,N.2, 2014, p. 151-193.

AVERRÓIS. Short Commentary on Aristotle's "*Topics*". In: BUTTERWORTH, Charles (edição e tradução), **Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"**. Albany: State of University of New York Press, 1977.

AVICENA. The Life of Ibn Sina. In: GOHLMAN, W. E. (trad.). **The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation**. New York: State University of New York Press, 1974.

\_\_\_\_\_. **i.6 Section on investigating what people say about essential and accidental**. HODGES, W. (trad.). Disponível em: <<http://wilfridhodes.co.uk/arabic32.pdf>>. Acessado em: 01 mar 2021.

\_\_\_\_\_. **Ibn Sīnā: Madkhal i.6**. HODGES, W. (trad.), 2013. Disponível em: <<http://wilfridhodes.co.uk/arabic32.pdf>>. Acessado em: 01 mar 2021.

\_\_\_\_\_. Metafísica I.1-2 do Livro da cura (*Kitab al-Shifa'*). In: VERZA, T. (trad.). **Revista Reflexões**, Ano 8, nº 15, 2019, p. 233 - 250.

BAKER, David P. **Literature, Logic and Mathematics in the Fourteenth Century**. Acessado em: 16 jan 2019. Disponível em: <<http://etheses.dur.ac.uk/7716/>>.

BALMÈS, Marc. Predicables de los Tópicos y Predicables de la Isagoge. In: **Anuario Filosófico**, v. 35, 2002, p.129-164.

BARNES, Johnatan. **Truth, etc**. Oxford: Clarendon Press, 2007.

BASKENT, Can. **Hypothetical Syllogism in Aristotle and Boethius**. 2008. Disponível em: <<http://www.canbaskent.net/logic/early/syllogism.pdf>> Último acesso: 20 jun 2019.

BASTOS, C. L.; OLIVEIRA, P. E. **A Lógica dos Estoicos**. Curitiba: Champagnat Editora PUCPR, 2010.

BELLUCI, Francesco. Charles S. Peirce and the Medieval Doctrine of consequentiae. In: **History and Philosophy of Logic**, 37:3, 2016, p. 244-268.

BIRD, Otto. The formalizing of the topics in mediaeval logic. In: **Notre Dame Journal of Formal Logic**. Durham, 1, (4), p. 138-149, 1960.

\_\_\_\_\_. The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham. In: **Journal of the History of Ideas**, Vol. 23, No. 3, 1962, pp. 307-323.

\_\_\_\_\_. **Topic and Consequence in Ockham's Logic**. 1960. Acessado em: 26 fev 2019. Disponível em: <[https://projecteuclid.org/download/pdf\\_1/euclid.ndjfl/1093956831](https://projecteuclid.org/download/pdf_1/euclid.ndjfl/1093956831)>.

BITTAR, Eduardo C. B. O aristotelismo e o pensamento árabe: Averróis e a recepção de Aristóteles no mundo medieval. In: **Rev. Port. de História do Livro** [online]. 2009, n.24, pp.61-103. Disponível em: <[http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0874-13362009000200004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-13362009000200004&lng=es&nrm=iso)>. Acessado em: 18 Fev 2021.

BLANCHÉ, Robert; DUBUCS, Jacques-Paul. **La Logique et son Histoire**. Paris: Armand Colin, 1996.

\_\_\_\_\_. **História da Lógica**. Lisboa: Edições 70, 2001.

BLANCHE, F.A. O vocabulário da argumentação e a estrutura do artigo nas obras de Santo Tomás. In: **Scintilla**. Curitiba, V 1, 2004, p. 13 -38.

BOCHENSKI, I. M. **Ancient Formal Logic**. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1951.

BOBZIEN, S. **Determinism and Freedom in Stoic Philosophy**. Oxford: Claredon Press, 1998.

\_\_\_\_\_. The Development of *Modus Ponens* in Antiquity: From Aristotle to the 2nd Century AD. In: **Phronesis**, Vol. 47, No. 4, 2002, p. 359-39.

\_\_\_\_\_. **A Greek Parallel to Boethius' De Hypotheticis Syllogismis**. 2002a. Encontrado em: <[https://www.academia.edu/271547/A\\_Greek\\_Parallel\\_to\\_Boethius\\_De\\_Hypotheticis\\_Syllogismis](https://www.academia.edu/271547/A_Greek_Parallel_to_Boethius_De_Hypotheticis_Syllogismis)>. Acessado em: 20 Set 2020.

\_\_\_\_\_. Stoic Logic. In: INWOOD, Brad (ed). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Toronto: Cambridge University Press, 2003, p. 85-123.

\_\_\_\_\_. **Ancient Logic**. 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/logic-ancient/>>. Acessado em: 17 fev 2021.

BOÉCIO. **Theological Tractates/ The Consolation of Philosophy**. RAND, E. K.; STEWART, H. F.; S. J. Tester (trad.). Mass/London: Loeb, 1918.

\_\_\_\_\_. *De topicis differentiis*. In.: STUMP, E. (trad.). **Boethius's De topicis differentiis**. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. **De topicis differentiis**. Toronto, 2019. Disponível em: <[http://individual.utoronto.ca/pking/resources/boethius/De\\_differentiis\\_topicis.txt](http://individual.utoronto.ca/pking/resources/boethius/De_differentiis_topicis.txt)>. Acessado em: 27 Abril 2021.

\_\_\_\_\_. In *Ciceronis topica*. In.: STUMP, E. (ed. e trad.). **Boethius's In Ciceronis topica: an annotated translation of a medieval dialectical text**. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. **In Topica Ciceronis**. 2006. Disponível em: <[https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0480-0524\\_\\_Boethius\\_\\_In\\_Topica\\_Ciceronis\\_\\_LT.pdf.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0480-0524__Boethius__In_Topica_Ciceronis__LT.pdf.html)>. Acessado em: 18 jan 2021.

\_\_\_\_\_. **Escritos (OPUSCULA SACRA)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Consolação da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Consolatio Philosophiae**. Acessado em: 28 dec 2018. Disponível em: <<http://faculty.georgetown.edu/jod/boethius/boethius.html>>

\_\_\_\_\_. **De Trinitate**. Tradução e estudo introdutório: LAUAND, Luiz Jean. Acessado em: 16 fev 2019. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit5/lauan.htm>>.

BOSE, Mishtooni. The issue of theological style in late medieval disputations. In: **Medieval Forms of Argument: Disputation and Debate**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002, p. 1-22.

BROWER, J.; GILFOY, K. (eds.). **The Cambridge Companion to Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Medieval Theories of Relations. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Encontrado em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/relations-medieval/>>. Último acesso em 25 Abril 2021.

BURLEY, W. From the Beginning of His Treatise on the Kinds of Supposition (*De suppositionibus*). In: BROWN, S. I. (trad.). "**Walter Burleigh's Treatise De suppositionibus and Its Influence on William of Ockham,**" **Franciscan Studies**, 1972, pp. 15-64. Encontrado em: < <https://pvspade.com/Logic/docs/burley.pdf>>. Último acesso em: 05 Out 2018.

CASEY, John Patrick. Boethius's Works on Logic in the Middle Ages. In: KAYLOR, N. H.; PHILIPS, P. E (eds). **A Companion to Boethius in the Middle Ages**. Danvers: Brill, 2012. p. 193 -220.

CHALUB, Juliana Viera. **Processo de formação de sentido e os predicáveis aristotélicos**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

CIGOGNINI, Enir. **A Doutrina dos Hábitos subjacente ao Tratado das Virtudes em Tomás de Aquino**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2012.

COPENHAVER, Brian P *et al.* **Peter of Spain: Summaries of LogicText, Translation, Introduction, and Notes**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

COSTA, Elcias Ferreira. Comentário de Santo Tomás de Aquino ao *De Hebdomadibus* de Boécio - advertência preliminar –. In: **Ágora Filosófica**, Ano 1, n. 1, 2007, p. 1 – 21.

COSTA, Lessandro Regiani. **De Lanfranco a Anselmo. Sobre a Dialética em Teologia: O “De Grammatico” de Anselmo de Cantuária**. Tese (Doutorado em Filosofia), Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2014.

D'ANCONA, Cristina. Greek into Arabic: Neoplatonism in translation. In: ADANMSON, Peter, TAYLOR, Richard. (Org.). **Arabic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University, 2005.

DA SILVA, P. R. F. O método dialético e o *sic et non* de Pedro Abelardo. In: **Scintilla**, Curitiba, vol. 9, 2012, p. 65- 86.

DE BONI, Luis. A. Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, 1995, p. 517-531.

\_\_\_\_\_. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EST/Ulysses, 2010.

DE LIBÉRA, Alain. **La philosophie médiévale**. Paris: PUF, 1989.

\_\_\_\_\_. The Oxford and Paris traditions in logic. In: **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 174-187.

DE RIJK, L. M. On the Chronology of Boethius' Works on the Logic I II. In: **Vivarium**, 2. 1964, 1-49.

\_\_\_\_\_. On the Chronology of Boethius' Works on the Logic II. In: **Vivarium**, 2. 1964a, 125-162.

\_\_\_\_\_. (Ed.), **Logica modernorum, Vol. II, part 2**. Assen: Van Gorcum, 1967.

\_\_\_\_\_. **The Logic of Indefinite Names in Boethius, Abelard, Duns Scotus and Radulphus Brito**. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1484/M.ARTS-EB.5.105730>>. Acessado em: 17 Nov 2020.

DINUCCI, A. et al. **Introdução à lógica proposicional estoica**. São Cristovão: UFS, 2016.

DIPASQUALE, David M. **Alfarabi's Book of Dialectic (Kitāb al-Jadal): On the Starting Point of Islamic Philosophy**. Cambridge: Cambridge Press, 2019.

DONAVIN, Georgiana; POSTER, Carol; UTZ, Richard J. (ed.). **Medieval Forms of Argument: Disputation and Debate**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002.

DUBRA, Julio Antonio Castello. La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino. In: **Analytica**, v. 14, n. 2, Rio de Janeiro, 2010, p. 89 – 107.

DULITH NOVAES, Catarina. **Medieval Theories of Consequence**. 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/consequence-medieval/>>. Acessado em: 30 Jan 2021.

DUNCOMBE, M.; NOVAES, C. D. Dialectic and logic in Aristotle and his tradition. In: **History and Philosophy of Logic**, V 37, 2016, p. 1- 9.

DURR, Karl. **The Propositional Logic of Boethius**. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1951.

EBBESEN, S. Boethius as an Aristotelian commetator. In: SORABJI, R. **Aristotle transformed: The ancient commentators and their influence**. 1990. p. 373 – 392.

\_\_\_\_\_. The Traditions of Ancient Logic-cum-Grammar in the Middle Ages—What's the Problem?. In: **Vivarium**, V. 45, 2007, p.136-152.

\_\_\_\_\_. Ancient scholastic logic as the source of medieval scholastic logic. In: **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 101 – 127.

EIKENBERG, Tomas. Order in Obligational Disputations. In: **Medieval Forms of Argument: Disputation and Debate**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002, p. 22 – 40.

EVANS, Johnatan. **Boethius on Modality and Future Contingents**. Acessado em: 23 fev 2019. Disponível em: <[https://www.academia.edu/4799485/Boethius\\_on\\_Modality\\_and\\_Future\\_Contingents](https://www.academia.edu/4799485/Boethius_on_Modality_and_Future_Contingents)>.

FAITANIN, Paulo. **A 'Arte de Pensar a Verdade' segundo a Ordem dos Conceitos em São Tomás de Aquino**. 2007. Disponível em: <<https://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/Faitanin-2.pdf>>. Acessado em 24 Fev 2021.

FIDORA, Alexander. On the supposed 'Augustinisme Avicennisant' of Dominicus Gundissalinus. In: **Veritas**, V. 47, nº 3, Porto Alegre, 2002, p. 387- 394.

FRANCISCO, Héctor Ricardo. La transmisión del saber aristotélico en el Cercano Oriente cristiano. In: **El Arco y la Lira: tensiones y debates**, v. 4, 2016, p. 85-100.

GILSON, E. **A filosofia na Idade Média**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRACIA, J. J. E.; NOONE, T. B. (ed.). **Blackwell companions to philosophy: A companion to philosophy in the middle ages**. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

GREEN-PEDERSEN, Niels Jorgen. **The Tradition of the Topics in the Middle Ages**. Munique: Philosophia Verlag, 1984.

GUTAS, Dimitri. **Avicenna and the Aristotelian Tradition**. Leiden: Brill, 2014.

HENRY, D. P. Predicables and Categories. In: **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 128- 142.

HODGES, W. **Ibn Sīnā: analysis with modal syllogisms**. 2011. Disponível em: <<http://wilfridhodes.co.uk/arabic16.pdf>>. Acessado em: 02 Fev 2021.

\_\_\_\_\_(trad.). **Ibn Sīnā: Madkhal i.6**. 2013. Disponível em: <<http://wilfridhodes.co.uk/arabic32.pdf>>. Acessado em: 02 Fev 2021.

\_\_\_\_\_. **The logic/language divide in classical Arabic semantics, Sīrāfī (10th c) to Rāzī (12th c)**. 2015. Disponível em: <<http://wilfridhodes.co.uk/arabic48.pdf>>. Acessado em: 02 Fev 2021.

\_\_\_\_\_. **Fārābī on logic and language**. 2017. Disponível em: <<http://wilfridhodes.co.uk/arabic56.pdf>>. Acessado em: 02 Fev 2021.

HODGES, W.; DRUART, Therese-Anne. al-Farabi's Philosophy of Logic and Language. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/al-farabi-logic/>>. Acessado em: 20 fev 2021.

JANSSENS, Jules. **Ibn Sina and his Influence on the Arabic and Latin World**. Toronto: Routledge, 2006.

JAVADI, M. Ibn Sina and the status of moral sentences. In: **Topoi**, V 26, 2007, p. 247-254.

KAYLOR, N. H.; PHILIPS, P. E (eds). **A Companion to Boethius in the Middle Ages**. Danvers: Brill, 2012.

KLIMA, Gyula. The Semantic Principles Underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being. In: **Medieval Philosophy and Theology**, 1996, pp. 87-141. Disponível em: <<https://faculty.fordham.edu/klima/BEAQ.HTM>>. Acessado em: 28 Dez 2020.

KNEALE, Marta; KNEALE, William. **O desenvolvimento da Lógica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

KRETZMAN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (eds.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LANDIM FILHO, Raul. Predicação e Juízo em Tomás de Aquino. In: **kriterion**, Belo Horizonte, nº 113, 2006, p. 27-49.

LÁNCZKY, I. **Individuation of Material Substances in Avicenna's Philosophy**. Tese (Doutorado), Doctoral School for Linguistics, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, 2019.

LECHTAHLER, M; LIGHTFIELD, C. **Mereological Composition and Plural Quantifier Semantics**. Encontrado em: <[https://www.academia.edu/36848785/Mereological\\_Composition\\_and\\_Plural\\_Quantifier\\_Semantics](https://www.academia.edu/36848785/Mereological_Composition_and_Plural_Quantifier_Semantics)>. Último acesso em: 27 Set 2018.

LEFF, M. C. Boethius and the History of Medieval Rhetoric. In: **CentralStates Speech Journal**, V. 25, 1974, p. 143-147.

\_\_\_\_\_. The Topics of Argumentative Invention in Latin Rhetorical Theory from Cicero to Boethius. In: **Rhetorica**, V. 1, 1978, p. 23-44.

LUPI, João E. P. B. O método de argumentação na Filosofia Escolástica. In: **Mirabilia**, v. 16, 2013, p. 170 - 177.

MAGNANO, Fiorella. **Boethius On Topical Differences: A commentary edited by Fiorella Magnano**. Turnhout: Brepols Publishers, 2018.

MAGNAVACCA, Silvia. **Léxico Técnico de Filosofía Medieval**. Buenos Aires: Miño y Dávila srl, 2005.

MANN, William. (2004) Abelard on Ethics. In: **The Cambridge Companion to Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MARENBON, J. **Boethius**. New York: Oxford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. (ed.). **The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions**. Boston: Brill, 2007b.

\_\_\_\_\_. (ed.). **The Cambridge Companion to Boethius**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MARTIN, C. J (ed.). **The Philosophy of Thomas Aquinas. Introductory Readings**. London: Routledge, 1988.

\_\_\_\_\_. Logic. In: BROWER, J.; GILFOY, K. (eds.). **The Cambridge Companion to Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 158–199.

\_\_\_\_\_. Denying Conditionals: Abaelard and the Failure of Boethius' Account of the Hypothetical Syllogism. In: **Vivarium**. v. 45, 2, 2007. p. 153–168.

McINERNY, Ralph. **Boethius and Aquinas**. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2012.

MOODY, E.A. **Truth and Consequence in Medieval Logic**. Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1953.

MORICI, Igor Mota. **As Categorias de Aristóteles e suas Categorias**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

MOURUJÃO, Carlos. A Logica Modernorum: Lógica e Filosofia da Linguagem na Escolástica dos Séculos XIII e XIV. In: **Revista Filosófica de Coimbra**. nº 28, 2006. p. 301-322.

MOVAHED, Zia. A Critical Examination of Ibn-Sina's Theory of the Conditional Syllogism. In: **Sophia Perennis**, V. 1, nº1, 2009, p. 5 – 21.

MULLICK, M. **Does Ockham accept material implication?** 1971. Acessado em 20 fev 2019. Disponível em: <[https://projecteuclid.org/download/pdf\\_1/euclid.ndjfl/1093894159](https://projecteuclid.org/download/pdf_1/euclid.ndjfl/1093894159)>.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro. Avicena, Tomás de Aquino e Duns Scot. In: **Cognitio**, v. 6, n. 1, São Paulo, 2005, p. 56-60.

NOVAES, Catarina D. Form and Matter in Later Latin Medieval Logic: The Cases of *Suppositio* and *Consequentia*. In: **Journal of the History of Philosophy**, vol. 50, no. 3, 2012, p. 339–364.

NOVIKOFF, Alex J. Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputation. In: **Speculum**, n. 86, 2011, p. 387 – 418.

\_\_\_\_\_. Toward a Cultural History of Scholastic Disputation. In: **American Historical Review**, 2012, p. 331–364. Encontrado em: <[https://www.academia.edu/4051209/Toward\\_a\\_Cultural\\_History\\_of\\_Scholastic\\_Disputation\\_American\\_Historical\\_Review\\_2012\\_](https://www.academia.edu/4051209/Toward_a_Cultural_History_of_Scholastic_Disputation_American_Historical_Review_2012_)>. Último acesso: 15 Abril 2021.

\_\_\_\_\_. **The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance**. Chicago: University of Pennsylvania Press, 2013.

NUNES, R. O. Problemas de Mereologia: O que é um todo? In: **Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ**, v. 5, n. 1, 2014. p.145- 155.

OLIVEIRA, Carlos E. Recapitulando uma disputa medieval: Boécio comentador de Porfírio e a Querela dos Universais. In: **Analytica**. V 21, 2017, p. 9-36.

\_\_\_\_\_. Ockham comentador de Porfírio: sobre a metafísica na querela dos universais. In: **Revista Ética e Filosofia Política**. V 3, 2018, p. 80 -108.

OLIVEIRA, Matheus Barreto Pazos. **A definição de verdade em Tomás de Aquino:Um estudo sobre De veritate, 1, 1 e Summa Theologiae, I, 16, 1**.Tese (Doutorado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

OLIVEIRA, Valter Ferreira. **A Teoria da Proposição no Da Interpretação de Aristóteles**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

PEDRO ABELARDO. **Dialectica - First complete edition of the Parisian manuscript**. DE RIJK, L. M. (ed). Assen: Van Gorcum, 1956.

\_\_\_\_\_. **Scritti di Logica**. DAL PRA, Mario (edição). Firenze: La Nuova Italia, 1969.

\_\_\_\_\_. **Lógica para Principiantes**. DO NASCIMENTO, Carlos A. R (introdução e tradução). Petrópolis: Vozes, 1994.

PEDRO HISPANO. **TRACTATUS called afterwards SUMMULE LOGICALES**. DE RIJK (introdução). Edição Crítica. Assen: Van Gorcum & Comp. B.V., 1972.

\_\_\_\_\_. The Summulae Logicales. In: DINNEEN., Francis P. **Language in dispute : an English translation of Peter of Spain's Tractatus, called after-wards Summulae logicales : on the basis of the critical edition established by L.M. de Rijk** . Amsterdam: John Benjamins B.V, 1990.

PICH, Roberto Hofmeister. Tomás de Aquino: ética e virtude. In: HOBUSS, João (org.). **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. P. 109-156.

PIEPER, Josef. **Filosofía medieval y mundo moderno**. Madrid: Rialp, 1979.

PORFÍRIO. **Isagoge: introdução às Categorias de Aristóteles**. SANTOS, B. S. (introdução, tradução e comentário). São Paulo: Attar, 2002.

\_\_\_\_\_. **Isagoge**. DE LIBERA, Alain; SEGONDS, Alain-Philippe (introdução, tradução e comentário). Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1998.

RASCH, Elton Luiz. **A Silogística Categórica dos Analíticos Anteriores de Aristóteles**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2013.

READ, Stephen. **The Medieval Theory of Consequence**. 2011. Acessado em 20 fev 2019. Disponível em: <[https://www.academia.edu/2008340/The\\_medieval\\_theory\\_of\\_consequence](https://www.academia.edu/2008340/The_medieval_theory_of_consequence)>.

RESCHER, Nicholas. **Studies in the History of Arabic Logic**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press: 1963.

ROAZEN-HELLER, Daniel. Defining the Indefinite. In: RICHTER ET AL (org.). **Give the Word: Responses to Werner Hamacher's "95 Theses on Philology"**. Part 11. Lincoln: University of Nebraska Press, 2019.

ROCHA, Paulo Roberto. **As Virtudes no Pensamento de Santo Tomás de Aquino**. 2007. Encontrado em: <[http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/as\\_virtudes\\_no\\_pensamento\\_de\\_santo\\_tomas\\_de\\_aquino.pdf](http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/as_virtudes_no_pensamento_de_santo_tomas_de_aquino.pdf)>. Último Acesso: 12 Jan 2021.

SAINATI, V. I: Dai "Topici" al "De Interpretatione". In: **Storia dell'Organon aristotelico**. Florence: Le Monnier, 1968. p. 5-26.

SANGALLI, Idalgo José. A organização curricular dos estudos filosóficos do Guia dos estudantes. In: **Scintilla**, Curitiba, vol. 9, 2012, p. 127 – 144.

\_\_\_\_\_. A conquista da felicidade via filosofia. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 37, 2014, p. 65-86.

SANTOS, Ivanaldo (org). **Linguagem e epistemologia em Tomás de Aquino**. João Pessoa: Ideia, 2011.

\_\_\_\_\_. Tomás de Aquino e as múltiplas manifestações do verbo. In: **Revista Internacional d'Humanitats**, USP, v. 25, p. 65-75, 2012.

\_\_\_\_\_. A linguagem na escolástica medieval. In: **Mirabilia**, 16, 2013, p. 134 – 155.

SAVIAN FILHO, J. **A metafísica do ser em Boécio**. Tese (Doutorado em Filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SCHMIDT, Robert W. **The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas**. EUA: Andesite Press, 2017.

SILVA, F. D. P. A leitura farabiana dos escritos lógicos aristotélicos. In: **Revista Reflexões**. Ano 8, nº 14, Fortaleza, 2019. p. 26-42.

SILVA, Maria Isabel Gonçalves de Souza Nogueira. **A indeterminação da essência em O ente e a essência de São Tomás de Aquino**. Monografia (Licenciatura em Filosofia), Faculdade São Bento de São Paulo, São Paulo, 2018.

SHIEL, James. The Greek copy of Porphyrios' Isagoge used by Boethius. In: **Aristoteles - Werk und Wirkung**. Berlim: De Gruyter, 1987. p. 312-340.

SLOMKOWSKI, Paul. **Aristotle's Topics**. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.

SMITH, Robin, Aristotle's Logic. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2020. Encontrado em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle-logic/>>. Último Acesso: 20 Jan 2021.

SPADE, P. V. **A Survey of Mediaeval Philosophy**. 1985. Acessado em 20 fev 2019. Disponível em: [http://pvspade.com/Logic/docs/The%20Course%20in%20the%20Box%20Version%2002\\_0.pdf](http://pvspade.com/Logic/docs/The%20Course%20in%20the%20Box%20Version%2002_0.pdf).

\_\_\_\_\_. (trad.). **Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham**. Indianapolis: Hackett, 1994.

\_\_\_\_\_. **Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory**. Acessado em 30 de jul. 2020. Disponível em: <[http://pvspade.com/Logic/docs/Thoughts,%20Words%20and%20Things1\\_2.pdf](http://pvspade.com/Logic/docs/Thoughts,%20Words%20and%20Things1_2.pdf)>.

\_\_\_\_\_. **Why Don't Mediaeval Logicians Ever Tell Us What They're Doing? Or, What Is This, A Conspiracy?** Acessado em 15 jul 2018. Disponível em: <<http://pvspade.com/Logic/docs/Conspiracy.pdf>>.

SPECA, Anthony. **Hypothetical syllogistic and stoic logic**. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001.

SPINELLI, Miguel. Neoplatonismo e Aristotelismo da Filosofia Árabe Medieval. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 55, Fasc. 1/2, 1999, pp. 59-98.

SORABJI, R. (ed.). **Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence**. Nova York: Cornell University Press, 1990

STEEL, Carlos; GULDENTOPS, Guy (edição e tradução). An Unknown Treatise of Averroes against the avicennians on the first Cause. In: **Recherches de théologie et philosophie médiévales**, Vol. 64, No. 1, 1997, p. 86-135.

STREET, Tony; NADJA Germann. Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/arabic-islamic-language/>>. Acessado em: 01 Mar 2021.

STORCK, Alfredo. Ars vel scientia rationalis. A natureza ambivalente da lógica segundo Tomás de Aquino. In: **Analytica**, vol 17 nº 2, Rio de Janeiro, 2013, p. 373-394.

STUMP, Eleonore. Boethius's Works on the Topics. In.: **Vivarium: A journal of mediaeval philosophy and the intellectual life of the Middle Ages and Renaissance**. Leiden: Brill, Vol. XII, N. 2. Brill, 1974. p. 77 – 93.

\_\_\_\_\_. Differentia. In.: STUMP, E. (trad.) **De topicis differentiis**, 1978a, p. 248-261.

\_\_\_\_\_. Differentia and the Porphyrian Tree. In.: STUMP, E. (trad.) **De topicis differentiis**, 1978b, p. 237-247.

\_\_\_\_\_. Peter of Spain on the Topics. In.: STUMP, E. (trad.) **De topicis differentiis**, 1978c, p. 213-236.

\_\_\_\_\_. **Dialectic and its place in the Development of Medieval Logic**. New York: Cornell University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Topics: their development and absorption in the consequences. In: **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SUTO, Taki. **Boethius on Mind, Grammar and Logic**. Boston: Brill. 2012.

TEIXEIRA, Igor. Aquinas' Summae Theologiae and the moral instruction in the 13th century. In: **Acta Scientiarum: Education**, Maringá, v. 37, 2015. p. 247-257.

TWEEDALE, Martin M. Abelard and the culmination of old logic. In: **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 143 -158.

VARZI, A. Mereology. In: ZALTA, E. N. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2016. Encontrado em: < <https://plato.stanford.edu/entries/mereology/>>. Último acesso em: 27 Set 2018.

VESSOZI, Giovanni. **Notes of parallel texts and conceptual enveloping about ratio, intentio and individuum vagum in Aquinas**. Acessado em 15 fev 2019. Disponível em: <[https://www.academia.edu/38280559/notes\\_on\\_parallel\\_texts\\_on\\_intentio\\_ratio\\_and\\_individuum\\_vagum.odt?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/38280559/notes_on_parallel_texts_on_intentio_ratio_and_individuum_vagum.odt?email_work_card=title)>.

WALZER, Richard. **Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

WANG, Qi. **Boethius and the Importance of Basic Logic and Mathematics for Philosophy**. Tese (Doutorado), Leiden University, Leiden, The Netherlands, 2014.

WYLLIE, Guilherme. A evolução da lógica pré-escolástica. In: **Querubim**, 4, 2007, p. 1-12.

\_\_\_\_\_. Um panorama histórico da lógica medieval I. In: **Aquinate**, 5, 2007b, p. 147-165.

\_\_\_\_\_. A Evolução Histórica da *Logica Vetus*. In: **Mirabilia**, v. 16, 2013, p. 201- 220.

YRJÖNSUURI, Mikko (ed.). **Medieval Formal Logic – Obligations, Insolubles and Consequences**. Helsinki: Kluwer Academic Publishers, 2001.

ZINGANO, M. As Categorias de Aristóteles e a doutrina dos traços do ser. In: **dois pontos – Temas de Filosofia Antiga**, 2013, p. 225 – 254.