UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

André Botelho Scholz

Entre sentido e razão: um estudo sobre a ordenação do intelecto no
Tratado das Intelecções de Pedro Abelardo

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Estêvão.

São Paulo, 2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

S363e

Scholz, André Botelho Entre sentido e razão: um estudo sobre a ordenação do intelecto no Tratado das Intelecções de Pedro Abelardo / André Botelho Scholz ; orientador José Carlos Estêvão. - São Paulo, 2016. 114 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. História da Filosofia Medieval. 2. Pedro Abelardo. 3. Tractatus de Intellectibus. 4. Tratado das Intelecções. 5. intelecção. I. Estêvão, José Carlos, orient. II. Título.

SCHOLZ, A. B. Entre sentido e razão: um estudo sobre a ordenação do intelecto no *Tratado das Intelecções* de Pedro Abelardo. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Prof. Dr. José Carlos Estêvão

Orientador

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Agradecimentos

Ao prof. José Carlos Estêvão, agradeço pela orientação paciente e persistente; pela confiança inabalável que depositou neste trabalho e em seu autor, mesmo quando tudo parecia desabar; pela introdução ao Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo, o CEPAME, grupo no qual encontrei um ambiente de trabalho que se estuda coisas áridas, inóspitas e bárbaras de uma maneira fértil, agradável e civilizada.

Aos professores Carlos Eduardo de Oliveira e Moacyr Ayres Novaes Filho sou grato pelas observações, sugestões e ensinamentos em diversas ocasiões, em particular no exame de qualificação. Ao professor Caetano Plastino, agradeço pela tutoria na graduação e pela rica experiência do PET. A Arthur Klik e a Gustavo Paiva, pela “tutoria” seguinte, regada pela lambança de licopeno, *kiselo mlyako* e trava-línguas indizíveis.

Ao professor Cristophe Gréllard, agradeço por ter me recebido em Paris de maneira solícita e gentil, e também à professora Irène Rosier-Catach agradeço pelo seminário sobre a mereologia e as *Collationes* de Abelardo, definidor para esta pesquisa. E também à Ángela Ávalos que me fez perguntas inquietantes, me emprestou materiais e certa cumplicidade “abelardiana”.

Ao Departamento de Filosofia, na figura de Ruben Sosa, Mariê M. Pedroso e Geni F. Lima, por permitirem com incrível eficiência nossos hábitos de penificação; igualmente, ao CNPq pelo auxílio nos meses iniciais dessa pesquisa e à FAPESP, pelo financiamento no restante do tempo, inclusive e determinantemente no estágio realizado graças à BEPE. À École Pratique des Hautes Études, agradeço pelas condições para realização do estágio, assim como à *très grand* Bibliothèque François Mitterant et à *très agreable* Bibliothèque du Saulchoir. E também à *très ultramarine* Bibliothèque Florestan Fernandes.

Aos demais amigos e familiares, agradeço de forma geral para não me esquecer de ninguém, fazendo-o na figura da minha avozinha vesguinha e cheia de alegria de viver, Dra. Junia Borges Botelho, que mais do que ninguém aguentou com paciência meus desaparecimentos no fim deste trabalho.

SCHOLZ, A. B. Entre sentido e razão: um estudo sobre a ordenação do intelecto no *Tratado das Intelecções* de Pedro Abelardo. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Resumo

Este trabalho tem por objetivo fazer uma análise textual do *Tractatus de Intellectibus* de Pedro Abelardo, esmiuçando o estudo ali apresentado sobre a ordenação das afecções humanas. Destacamos no primeiro capítulo como Abelardo apresenta uma ambivalência das afecções sensitiva e imaginativa que resulta, simultaneamente, em uma impossibilidade de conhecer as coisas particulares e os conceitos universais, uma vez que cada sensação ou imaginação estará atrelada a um sentido particular. À essa "confusão dos sentidos" será oposta uma potência atenta do intelecto, a qual permite tomar qualquer natureza ou propriedade e, aplicando-a às sensações ou imaginações, formar intelecções. Em seguida, focamos na ordenação interna do intelecto e na proposta de categorização das intelecções a partir de critérios discursivos. Nesta etapa, nosso principal objetivo é determinar a amplitude desta proposta, que apresenta um projeto de desreificação do intelecto - que não é fundado no conhecimento das coisas, mas na atenção da alma - e simultaneamente circunscreve o intelecto à sua origem nos sentidos. Para compreender essa operação interna do intelecto, Abelardo mobiliza conceitos oriundos da gramática e da lógica, como predicação e estado, e apresenta uma série de procedimentos mentais, como a ligação predicativa entre intelecções e a abstração, que permitem o intelecto extrapolar os limites impostos pela origem do conhecimento humano e formular para si conceitos, cuja validade e veracidade dependerão do desnudamento da atenção.

Palavras-chave: Pedro Abelardo, *Tractatus de Intellectibus*, intelecção, História da Filosofia Medieval.

SCHOLZ, A. B. Between sensation and reason: a study on the ordination of the intellect in Peter Abelard's *Tractatus de Intellectibus*. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Abstract

This work aims to make a textual analysis of Peter Abelard's *Tractatus de Intellectibus*, by examining the study on the organization of human affections there presented. In the first chapter we emphasize how Abelard presents an ambivalence of sensitive and imaginative affections that results, simultaneously, in the impossibility of knowing particular things and universal concepts, considering that each sensation or imagination is associated with a particular sense. An attentive potency of the intellect will be opposed to this "confusion of sensation", which allows it to take any nature or property and apply to sensations or imaginations and thereafter form intellections. We then focus on the internal organization of the intellect and in Abelard's categorization of intellections with a discursive criteria. In this part, our first objective is to determine the range of Abelard's proposal which presents a project of de-objectification of the intellect – which is not founded in the knowledge of things, but in the soul's attention – and at the same time circumscribes the intellect to its origin in sensation. To understand this internal movement of the intellect, Abelard employs concepts from grammar and logic, such as the predicate and *status*, and presents a series of mental procedures, as the predicative connection between intellections and abstraction, which allows the intellect to extrapolate the limits imposed by the origin of human knowledge and formulate concepts to itself, whose validity and veracity will depend on the denudation of attention.

Keywords: Peter Abelard, *Tractatus de Intellectibus*, intellection, History of Medieval Philosophy

Sumário

Introdução	7
Capítulo I.....	11
Capítulo II.....	36
Conclusão	75
Anexo I: Tradução parcial do <i>Tractatus de intellectibus</i>	83
Anexo II - Quadro “As afecções”	108
Bibliografia.....	109

Introdução

Talvez uma das maiores dificuldades para iniciar esse estudo seja compreender a primeira palavra do texto de Abelardo: “*de speculationibus, itaque...*”. A nota de rodapé da edição de Patrick Morin nos diz que o termo “especulação” designa uma “pesquisa abstrata ou teoria (em oposição à prática)”, mas que seria inconveniente utilizar essa tradução porque não é isso que Abelardo quer dizer com “*speculationibus*”. O editor sugere ainda que se trata de uma referência a Boécio, mas que o autor emprega este termo em um sentido de “místico” de contemplação, o que não seria conveniente com a abordagem abelardiana, uma vez que a “*speculationibus*” terá um sentido mais próximo de “uma teoria da representação mental”.

Embora não seja objetivo deste texto fazer um estudo sobre a noção de contemplação em Boécio ¹, vale a pena verificarmos qual seria o “sentido místico” de especulação, particularmente na segunda prosa do quinto livro da *Consolação da Filosofia*.

No início deste livro, o autor questiona a personagem “Filosofia” se existe um arbítrio vazio, isto é, o acaso. A Filosofia aceitará a questão e começará por retomar Aristóteles, especificamente o livro dois da *Física*, no qual diz-se que toda vez que agimos com um fim determinado, mas que, por uma causa qualquer, chega-se a outro resultado, será dito que foi “sorte”, como no caso de um lavrador que, por acaso, encontra um tesouro. Após uma breve narrativa sobre a sorte e o azar, o filósofo questionará se existe o livre arbítrio ou se a alma humana está condenada ao acaso. A questão se justifica pois a Filosofia evocou a causalidade para discorrer sobre a sorte, ou seja: nossa finalidade é livre ou será determinada pela sorte?

A argumentação da Filosofia será que não é possível haver nenhuma natureza racional que não tenha livre arbítrio, pois todos que possuem a capacidade da racionalidade têm também um julgamento que permite distinguir o que querem desejar. Assim, todos que possuem a razão também possuem a liberdade, ainda que ela não seja igual entre todos. As substâncias superiores serão ditas necessariamente mais livres que as humanas, porque eles tem um julgamento perspicaz e uma vontade que não se

¹ Sobre a importância da leitura de Boécio na compreensão de Abelardo, particularmente em relação ao *In ‘Isagogen’ Porphyrii Commentorum Editio secunda* e sua crítica na *Lógica para principiantes*, cf. Lafleur, 2012.

corrompe pelo poder de realizar seus desejos, já as almas humanas “são mais livres quando elas se mantêm na contemplação da inteligência divina”². São menos livres, porém, quando se dirigem a “afecções inferiores”, como as sensações.

Ora, lendo essa passagem da *Consolação da Filosofia* temos a impressão que seria possível fazer um comentário buscando relações entre a leitura de Boécio e a filosofia de Abelardo, mas esse não é o objetivo deste trabalho. Entretanto, já é deveras esclarecedor o emprego do termo “*speculationibus*” como o conhecimento mais próximo da verdade, ou seja, a contemplação da inteligência divina.

Já se nos introduzirmos ao *Tratado das Intelecções*³ como um “leitor principiante”, sabemos também que uma das questões mais latentes no pensamento do filósofo será sobre o realismo dos universais, ordenado a partir da *Isagoge* de Porfírio.

Pedro Abelardo entrou para a história da filosofia como o primeiro autor a formular o problema dos universais e, com isso, dar início ao que ficou conhecido como querela dos universais⁴. A importância deste problema fica evidente se lembrarmos que durante boa parte da Idade Média filosófica a questão dos universais foi incansavelmente retomada (Bertelloni, 2010: 11), sempre a partir do comentário de Porfírio a Aristóteles traduzido por Boécio.

A primeira parte do *Tratado das Intelecções* apresenta uma ordenação das afecções da alma – sentido, imaginação, estimativa, ciência e razão – em correspondência com outra particularmente relevante: o intelecto. O Peripatético do Pallet elabora um repertório filosófico utilizando um vocabulário aristotélico e agostiniano para caracterizar o intelecto e as “intelecções”, correspondentes no intelecto ao que seriam as sensações em relação ao sentido; esse vocabulário será formulado sem fazer referência a textos que se tornariam clássicos ao se estudar qualquer dinâmica interna da alma, como o *De anima*

² “Nam supernis divinisque substantiis et perspicax iudicium et incorrupta voluntas et efficax optatorum praesto est ptestas humanas vero animas liberiores quidem esse necesse est cum se in mentis divinae speculatione coservant, minus vero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam cum terrenis artibus colligantur extrema vero est servitus cum vitiis deditae rationis propriae possessione ceciderunt”. *De Consolatione philosophiae* V, II, 7-9. Boèce, *La Consolation de la Philosophie*. Trad. Vanpeteghem, 2008, p. 282.

³ Doravante referido como *Tratado das Intelecções* ou *Tratado*, simplesmente; em notas vai pela abreviatura *TI* e refere-se à nossa tradução (anexa) ou em contrário será citada a tradução; edição crítica consultada (salvo em citação contrária) ao texto latino em Morin, cf. Bibliografia.

⁴ Não se trata aqui de discutir essa afirmação problemática e contestável afirmação, que acreditamos que pode sumarizar a introdução às obras completas de Abelardo feita por Victor Cousin (1836), estando hoje evidentemente ultrapassada, assim como a ideia de que “o teatro da filosofia da Idade Média foi sem duvida a Europa cristã” (cf. p. LX).

de Aristóteles, então ainda não traduzido para o latim. Em seguida, Abelardo examina três agrupamentos de intelecções com princípios diversos. Em primeiro lugar, há uma correspondência ou inspiração com a gramática, elaborando a distinção entre intelecções simples e compostas. Depois, nos parece haver um esboço de fundamentação na retórica na divisão de intelecções unas e múltiplas. Por fim, uma fundamentação mais clara virá no exame das intelecções sadias e vazias a partir da dialética.

O primeiro momento, encerrado no parágrafo XLV (*hec de simplici et compositu intellectu, siue de intellectu coiunctorum et coniungente, uel diuisorum et diudente ad presens dicta sufficient*), diz respeito à divisão de intelecção simples e composta; o segundo, terminado no parágrafo LV (*hec de unitate ac multiplicitate intellectuum satis sit inpresentiarum dixisse*), diz respeito sobre a divisão da intelecção uma e múltipla. O terceiro tomará o restante do texto, mas será dividido em duas partes; um primeiro, em que a intelecção sadia e vazia são apresentada, juntamente com uma série de questões sobre as operações envolvendo a intelecção de proposições, e um segundo, a partir do parágrafo LXXVIII, em que são retomadas algumas questões sobre princípios gerais acerca da sanidade e vacuidade do intelecto. Finalmente, o texto se encerra no parágrafo CIV (*hec de speculationibus, hoc est intellectibus, dicta nunc sufficient*).

O objetivo deste trabalho é esmiuçar a leitura do texto de Pedro Abelardo. Para tanto, estabelecemos a seguinte divisão: num primeiro capítulo, examinaremos o que chamamos de primeira parte do *Tratado das Intelecções*; no segundo, examinaremos os três agrupamentos de intelecções a que nos referimos acima.

Essa discussão preliminar acerca da divisão do texto se justifica por diversas razões. A mais simples delas é que nossa pesquisa partiu da divisão proposta por Patrick Morin (anexo I), a qual nos parecia pedir para ser questionada, uma vez que parecia reduzir a leitura do *Tratado* a uma ambivalência entre gramática e ontologia, de modo que pretendíamos problematizá-la ou até mesmo propor outra divisão. Entretanto, findo o trabalho, não chegamos a nenhuma outra suficientemente satisfatória, uma vez que tampouco conseguimos terminar de analisar todos seus parágrafos. Chegaremos ao fim do segundo capítulo quando começaríamos a analisar os últimos parágrafos do texto de Abelardo. Entretanto, acreditamos que o aqui apresentamos é suficiente para apontar as dificuldades que encontramos em sua compreensão, com a esperança de que, talvez algumas vezes nossa dificuldade não seja em compreender o texto, mas destacar as

dificuldades enfrentadas por uma teoria do intelecto tal como apresentada por Abelardo em seu *Tratado*.

Capítulo I

“Para dissertar sobre a especulação – isto é, a intelecção – estatuímos pela diligência do estudo em primeiro lugar distingui-la entre as paixões ou afecções da alma que mais parecem se aproximar de sua natureza; e na sequência separá-las de acordo com suas diferenças próprias, de acordo com o que estimamos ser necessário para o estudo dos discursos. São cinco aquelas que convém diligentemente distinguir: sentido, assim como imaginação, estimativa, ciência e razão” (TI, I⁵)

O preâmbulo do *Tratado das Intelecções* apresenta o projeto e o método do texto. É preciso primeiro distinguir a intelecção das afecções da alma, para, na sequência, distinguir as intelecções umas das outras na medida em que é “necessário para o estudo dos discursos”.

A dicotomia do trabalho em dois momentos evidencia as duas maneiras como podemos ler o título do texto. Em primeiro lugar será um “Tratado *da* Intelecção”, pois se trata de diferenciá-la das outras afecções da alma; ou seja, a intelecção é uma afecção e mesmo uma faculdade da alma. Em segundo lugar será um “Tratado *das* Intelecções” – intelecções aqui compondo um binômio com intelecto, assim como as sensações compõe com a afecção do sentido.

Essa ambiguidade, na verdade, é uma ambiguidade contruída pelo autor ao longo do texto, visível por exemplo pelo emprego de dois termos diversos (*intellectus*, 3^a e 4^a declinações) para falar das especulações. Aliás, nesse sentido, uma consideração inicial acerca do vocabulário do *Tratado* é necessária. Além dos dois termos para se referir ao intelecto, Abelardo tem três termos distintos para a alma: *animus* (traduzido para o francês por Jolivet geralmente por “alma pensante” – no Tratado isso se justifica porque no décimo parágrafo Abelardo dirá que *animus* e *ratio* são a mesma coisa⁶), *anima* (a alma em geral) com mesmo significado que *mens*⁷. Esse intrincado vocabulário que se anuncia

⁵ A tradução da parte do texto examinada no presente capítulo encontra-se ao fim do texto. Utilizamos a edição crítica do manuscrito apresentada por Patrick Morin (1994), edição que o autor elaborou a partir dos manuscritos editados por Ulivi (1976) e da edição da *Petri Abelardi Opera* (1859). Além disso, utilizamos, em especial, as traduções de Morin (1994) e Peter King (1982).

⁶ Cf. TI, X: “idem autem ratio quod animus nobis uidetur esse”.

⁷ Cf. Jolivet (1982, p. 365, nota 2). O autor fala em “*âme pensante*” e “*âme en général*”: “*Intellectus* est traduit par *intellection*: comme c’est le mot française qui rend mieux le sens qu’a le terme latin chez Abélard, on l’utilise toujours, malgré sa lourdeur; selon le *Tractatus de intellectibus*, *intellectus* a pour synonyme *speculatio*. On traduit par pensée la mot *cogitatio*, dans la mesure où la pensée se compare et s’oppose au sens. *Attendere*: *considérer*, au premier sens

no primeiro parágrafo já serviria ao leitor atento como aviso do autor da ordenação e clareza que ele pretende estabelecer, e da necessidade de fazê-lo para o estudo posterior.

A organização das afecções da alma começará com a distinção de sentido e intelecto, de sensações e inteleccções. O termo “sentido” comporta dificuldade de tradução, pois será usado para se referir à faculdade (que optamos por traduzir por “sentido”) e às sensações, atualizações do sentido que ocorrem por meio do que Abelardo chama de “exercício dos instrumentos corpóreos”. O sentido é afecção privilegiada em relação ao intelecto (como optaremos por traduzir a afecção) e às inteleccções (que podemos pensar, com cuidado, como correlatos no intelecto do que as sensações são para o sentido).

O sentido é uma faculdade da alma que permite ter sensações ocasionadas pelo exercício dos órgãos, da mesma maneira o intelecto tem diferentes inteleccções. Assim, do mesmo modo que podem haver os mesmos sentidos sobre coisas diversas, como o tato disto ou daquilo ou o seu gosto, da mesma maneira há inteleccções sadias e vazias. Na verdade, as inteleccções serão definidas como efeitos da razão, e poderão variar de acordo com a intenção do ato intelectual bem como das condições cognitivas em que ele opera. Será, assim, um tratado de categorização, dividido em dois momentos: um das afecções da alma e do processo cognitivo que elas articulam, e um segundo, de categorizar os diferentes tipos de inteleccções que serão resultados daquele processo. Esse segundo momento também implicará em um processo intelectual, pois a distinção destas

donne par Littré à ce mot (<<regarder attentivement>>). *Animus: esprit. Mens: âme*, de même que *anima*; le premier est plutôt l’âme pensante, le second en général”. Estêvão (2015: p. 111, nota 3), parece entender da mesma maneira no que diz respeito à tradução da *Ética* de Abelardo: “Abelardo usa os termos latinos *animus* e *anima*, em geral seguindo a distinção usual entre *anima* (comum aos homens e animais) e *animus* (próprio dos homens e parte dominante da alma)”. Abelardo também explica a distinção na *Heloissae paraclitensis problemata*, em que na questão xxviii, Heloísa questiona: “quid est spiritus et anima, tanquam anima non sit spiritus, aut duo in uno homine?”, e Abelardo responde: “spiritum pro ratione, hoc est animi discretione hoc loco Apostolus, sicut et ibi: “Spiritus adversus carnem”. Tale est ergo, integer sit spiritus vester, hoc est, ratio ita perfecta vel incorrupta, ut in nullo per errorem exorbitet a veritate. Animam vero dicit voluntatem, juxta illud “Qui amat animam suam, perdet eam”. Hoc est, qui suam hic voluntatem sequitur, postmodum sua voluntate privabitur: ut qui hic voluntatem suam impleverit, quod voluerit in futuro non habeat. Anima itaque nostra, id est voluntas, integra est, quando a divina non discrepat. Corpus quoque integrum servatur, quum exercitium corporalium sensuum non corrumpitur illecebris carnalibus, nec oculus noster animam nostram depraedatur, “neque mors intrat per fenestras nostras”. In his vero tribus per omnia sanctificatur, quum nec in discretione rationis, nec in exaestuatione nostrae voluntatis, nec in oblectatione sensuum excedimus, ut caro spiritui dominetur.” *Lettres d’Abélard et d’Héloïse*, 1875, p. 491-2.

categorias será estabelecida de maneira *processual*, isto é, a partir da maneira como podem ser ditas de uma ou de outra natureza.

Acerca deste primeiro momento, sua necessidade é patente pelas diferenças entre o intelecto e as afecções sensuais (sentido e imaginação) que precisam do corpo. Quer dizer, os sentidos se distinguem pelos órgãos que os engendram, como os olhos e a visão, a pele e o tato, e assim por diante, mas essa diferença entre os agentes dos sentidos ainda permite caracterizar o sentido como uma afecção. Embora no caso do intelecto o agente seja sempre a atenção da razão (é o seu “corpo”), ainda sim há distinção entre diferentes intelectões. Assim, embora o espírito (a alma racional) não tenha a mesma natureza cindida do corpo, de conectar o sentido com diferentes instrumentos e gerar uma percepção confusa, ele conserva certa divisão interna: pode inteligir de maneira sadia, vazia, verdadeira, falsa, composta, simples, abstrativa, subtrativa, conectiva, disjuntiva, conectada e disjuntiva. Diferentemente do sentido, em que essa fragmentação resulta em uma confusão, no caso do intelecto essa cisão permite a ordenação. Como veremos, ainda que não se chegue a alcançar as formas puras pelo intelecto, será possível ao menos ordená-lo.

Acerca do segundo momento do que chamamos de “processo intelectual”, por enquanto, a questão pode ser formulada assim: ao inteligir é necessário dirigir a atenção e, ao fazê-lo, é necessário que haja um movimento da alma, pois diferentes afecções serão mobilizadas simultaneamente. É preciso atualizar o sentido ou a imaginação, eventualmente atualizar a estimativa e necessariamente a razão. Há, assim, um processo de engenho da intelectão ou ela é atualização contínua do intelecto?

As cinco afecções da alma que Abelardo examinará são: a sensação, a imaginação, a estimação, a ciência e a razão, às quais soma-se uma sexta, o intelecto, que é o verdadeiro objeto de estudo do texto.

Mais uma coisa que chama atenção no parágrafo de abertura do texto é o *uidelicet* que Abelardo insere ao lado da sensação ao enumerar as cinco afecções da alma que precisam ser distinguidas da intelectão. A evidência que Abelardo vê na relação entre sensação e intelectão será um dos principais pressupostos do texto: todo conhecimento humano vem dos sentidos.

O segundo e o terceiro parágrafos fazem parte do exórdio do texto, mas pode parecer estranho à primeira vista porque não foram inseridos na parte subsequente, na qual o autor distingue especificamente a sensação da intelectão. Eles se dividem em um

desdobramento da abertura, um detalhamento da seguinte frase: “Com a sensação, a intelecção está conectada tanto pela origem como pelo nome”⁸, formulação feita pelo filósofo a partir da leitura de Aristóteles traduzido por Boécio.

A descrição da origem comum da sensação e da intelecção é uma explicação cronológica, pois ao sentir uma coisa, qualquer sensação engendra uma intelecção. Abelardo vê nesse fato o surgimento da fragilidade humana, pois isso implicará numa impossibilidade de poder formar uma intelecção a não ser pela similitude com as coisas corporais que experimentamos pelos sentidos, o que será retomado quando o filósofo distinguir sensação, imaginação e intelecção.

A descrição da semelhança do nome da intelecção e da sensação também traz princípios válidos para todo o trabalho feito no *Tratado*. Em primeiro lugar, Abelardo nos chama atenção para o emprego abusivo do termo “intelecção”, empregado por vezes como sentido (o sentido das palavras, em vez de intelecção das palavras)⁹. Se há um uso abusivo, será preciso corrigi-lo. A citação de Aristóteles logo na sequência serve para mostrar que ninguém está isento dessa correção, e veremos ao longo da análise do *Tratado* que Abelardo chega a utilizar o método do *Sic et Non* ao contrapor citações contraditórias do próprio Aristóteles. Mas, além disso, esse abuso é, de certa maneira, esperado, pois há algo de próximo entre a intelecção e a sensação, particularmente em uma das sensações: a visão.

É preciso que o espírito coloque diante de si a coisa que entende, ou seja, a intelecção não é algo que ocorre sem algo para tomar como objeto, ou melhor, como uma base. Os olhos são os instrumentos corporais da visão e, sozinhos, eles não veem nada, pois é preciso que haja *algo* a ser visto; da mesma forma, a intelecção não é algo que exista puramente, mas que existe apenas enquanto *atenção* a algo. Trata-se de uma metáfora, é claro, a começar por uma diferença entre os sentidos e a intelecção que Abelardo insistirá em deixar clara ao longo do *Tratado*: a ausência de instrumento corpóreo das intelecções, evidentemente porque a “visada” que a intelecção tem sobre uma coisa será essencialmente diferente daquela dos sentidos, uma vez que a intelecção se dá *a partir* da razão.

⁸ Cf. TI, II: “*cum sensu autem intellectum origine tumetiam nomine coniunctus est*”.

⁹ Eis a referência em que Aristóteles aproxima intelecção e visão: “*visum quoque pro intellectu, tam Aristotilis quam plerique alii frequenter ponunt...*”. Segundo Morin, fazendo referência à tradução latina de Aristóteles feita por Boécio do *Perihermenias* (9, 19a7): “*uidemus esse principium futurorum*”.

Assim, na abertura do texto, Abelardo já começa a caracterizar a intelectção: ela está condenada à similitude das coisas corporais e também está limitada a ter algo a partir do que possa entender. Entretanto, para uma melhor exposição do texto do Tratado, parece mais adequado seguir a ordem do texto, em vez de adiantar temas que aparecerão mais detalhados no seu desenvolvimento.

Abelardo iniciou o texto apresentando temas centrais da obra, mas além disso também estabeleceu desde o princípio a necessidade de ordenação desse estudo. Assim, sabemos também que a *ordem importa*, ou seja, há uma estrutura ordenada que faz parte do texto. É claro que poderíamos propor outro método de exposição para a leitura do texto, mas nos parece mais conveniente seguir, na presente análise, a ordem estabelecida pelo próprio autor. Assim, sigamos para a primeira etapa do *Tratado*: diferença da sensação da intelectção.

A primeira distinção entre a sensação e a intelectção é caracterizada pela necessidade que a primeira, a percepção sensorial de uma coisa corpórea (*sensus perceptio rei corporalis*), tem de um instrumento corpóreo (*corporeo indigens instrumento*), de um órgão. Não apenas isso, mas ela é caracterizada como uma *ligação da alma* (*anime applicatio*) dirigida por um instrumento corporal sobre uma coisa corporal (*in rem corporealem*), de maneira que uma parte do corpo animado (*corporis animati*) é necessária, sem a qual nada pode ser obtido. Assim, Abelardo estabelece um limite material da sensação, através dos “instrumentos corpóreos”, ou melhor, uma exigência do exercício de tais instrumentos para a atualização do sentido em sensações diversas.

Este limite da sensação, ou antes essa definição, será a base para que, na sequência, o filósofo possa definir *negativamente* a intelectção, pois ela será caracterizada como o contrário da sensação, ou seja, por não precisar de instrumentos corpóreos. Antes disso, porém, Abelardo define a intelectção (*intellectus*) como invenção da alma (*animi excogitatio*), termo que parece uma oposição ao *animi applicatio* que definia a sensação.

Essa “definição” da intelectção, porém, é apenas um aposto no início do quinto parágrafo (*hoc est ipsa animi excogitatio*). A definição mesmo virá na sequência, a partir de uma dupla negativa expressa pela fórmula “*nec...nec...*”. Em primeiro lugar, como já lembramos à exaustão, a intelectção não precisa do exercício de um instrumento corporal, uma vez que o seu princípio ou a sua base é o próprio pensamento. Em segundo lugar, não precisa da qualidade (*uirtute*) de uma coisa existente. Essa negação, na verdade, não

parece limitar a intelecção, uma vez que aumenta a sua capacidade de ação: é possível ter intelecções de coisas corpóreas e incorpóreas, existente ou não existente, de uma memória do passado ou uma previsão do futuro, ou ainda um ser fantástico ¹⁰. Assim, essa definição da intelecção como reflexão da alma, que não precisa de um instrumento corporal nem da presença da coisa, confere à intelecção uma independência da esfera das coisas, isto é, limita a intelecção à uma esfera própria.

Ao que parece, trata-se de mais um movimento do que Jolivet (1982, p. 351) caracteriza como o típico processo de “*desreificação*” operado por Abelardo. Vejamos dois exemplos. Na *Lógica para principiantes* (p. 20), Abelardo diz: “foi espancado porque não quis ir ao foro’. ‘Não quis ir ao foro’, que é apresentado como causa, não é essência alguma”. E, ao definir “pecado” na *Ética*: “Quando definimos pecado negativamente, dizendo que consiste em *não fazer* o que convém ou *não deixar de fazer* o que não convém, tornamos patente que o pecado não é uma substância, uma vez que é antes um não-ser do que um ser, como quando definimos as trevas dizendo que são a ausência de luz, enquanto a luz tem ser” (in Estêvão, 2015, p. 113).

Uma vez estabelecido o que a intelecção *não é* em relação à sensação, Abelardo faz o movimento inverso, isto é, de mostrar o que a sensação *não é* em relação à intelecção. Neste movimento, porém, ele nos expõe o cerne da definição de intelecção. A sensação não tem o poder de deliberação (*nullamuim deliberandi*), isto é, a capacidade de atentar¹¹ em algo uma natureza ou propriedade deste algo (*attendendi aliquid secundum aliquam naturam aut proprietatem ipsius*). A ausência da deliberação e da atenção na sensação não marcam apenas a ausência de intencionalidade desta afecção, mas também (por consequência) a impossibilidade de acessarmos, através dela, a uma natureza ou propriedade de uma coisa. E eis que sensação e intelecção são idênticas enquanto são produções de afecções da alma – sentido e intelecto –, mas divergem naquilo que as engendra: para a primeira, trata-se meramente da passividade do corpo que ao ser exercido leva às sensações; para a segunda, entretanto, há uma intencionalidade da alma que, através da mera atenção do espírito, permite a intelecção.

¹⁰ Cf. TI, V.

¹¹ O verbo “atentar” conserva também o significado de prestar atenção em alguma coisa, e desta forma parece uma boa opção para traduzir o verbo *attenderedo* qual *attendendi* é uma forma (gen., fut., pass.). Outra opção boa é “visar”, sendo a opção utilizada pelos franceses, “viser”, cf. Morin, 1994, e Biard, 2004. Cf. TI, VI ss.

Estes dois termos que aparecem na definição negativa da sensação, *deliberar* e *atentar*, serão determinantes para toda a teoria intelectual, inclusive no restante do texto. Além disso a definição da deliberação exercida pela inteligência é de um direcionamento, ou melhor, de uma intencionalidade, totalmente livre.

Destaquemos porém que essa “deliberação” não tem nenhuma relação com “vontade”, apenas com o livre direcionamento da atenção da alma. No caso da atenção, digamos ainda que enquanto Jolivet sugere seguir “considerér” no sentido de “regarder attentivement” (mesmo sentido de “considerar” em português), julgamos oportuno seguir Rosier-Catach (2004), que vê no termo uma referência ao livro XI das *Confissões* de Agostinho. Destarte, seguiremos a opção de Abbud e Novaes (Agostinho, 2009) pela tradução de “*attendere*” por “atentar”, que também é a opção de Nascimento na tradução da *Lógica para principiantes* (1994).

Nesse sentido, acreditamos que cabe defender que “atenção” e “deliberação” sejam compreendidos conjuntamente. Trata-se, sim, de uma determinação do espírito em aplicar um conceito a uma sensação ou imaginação para obter a inteligência. Todavia, essa deliberação é marcada pela atenção. Esse vocabulário nos remete à ideia de que o espírito pode determinar uma natureza ou propriedade em uma coisa, como se quando prestássemos atenção à algo, destacássemos esse algo que é atentado em uma inteligência.

Seguindo a ordem do texto de Abelardo, após se estabelecer que a inteligência não carece da presença da coisa nem de um instrumento corpóreo, o filósofo nos apresenta uma capacidade, força ou potência (no sentido de faculdade) (*uis*) totalmente livre. Não é preciso ter nenhuma virtude específica naquilo que é inteligido, toda potência do intelecto está em si mesmo.

Cabe destacar ainda que a sensação é comum aos animais, racionais ou não racionais, pois ela não carece do poder de deliberação que é próprio da razão (*tam irrationalibus qua rationalibus communis est animalibus*), como Abelardo deixará claro na sequência. Entretanto, antes de prosseguir, há, aqui, uma semelhança com a sensação novamente. Lembremo-nos que as coisas sentidas não são percebidas pelo sentido: o que ele percebe é, antes, o exercício dos instrumentos corpóreos. Não há uma percepção da coisa, mas uma percepção da sensação. Da mesma maneira, aquilo que é atentado em uma inteligência não é conhecido, é como a coisa em relação ao sentido. Aquilo que a alma busca atentar está dado pela razão e, como veremos adiante, é acessível à alma, apenas naquilo que concerne à alma racional. Esse conhecimento do que se quer deliberar não é

conhecido a não ser que seja tornado presente pela atenção da alma, de maneira que a a intenção deliberante pode aplicar uma forma à um sujeito, mas só pode conhecer essa forma *enquanto* aplicada a esse sujeito, constituindo desse modo uma intelecção ¹².

Qual é, então, o limite da intelecção? Finalmente Abelardo nos apresenta uma condição de existência da intelecção, ao afirmar que “não pode haver intelecção a não ser que a partir da razão alguma propriedade ou natureza for atentada em algo” (*intellectus esse non potest, nisi ex ratione aliquid iuxta aliquam naturam aut proprietatem attendatur*). Essa condição de existência da intelecção, ao lado dos limites que lemos a pouco, a delimita em um campo racional, de tal maneira que aparentemente há uma cisão entre a esfera das coisas e a esfera das intelecções. Além da separação das coisas, a relação entre razão e intelecção é uma relação causal, como ficará mais evidente na fórmula que Abelardo propõe alguns parágrafos mais a frente: a intelecção é um efeito permanente da razão (*propositum rationis effectum*).

Esta causalidade entre razão e intelecção é uma consequência da intenção que caracteriza a intelecção, pois ao direcionar a intenção através da atenção da alma contida no esforço deliberante, a razão (a parte racional da alma, isto é, em que alma e razão são idênticas) produz intelecções. Ou seja, a intelecção é um efeito desta intenção contida na atenção do espírito, pois não se trata apenas de ter algo “em frente” ao espírito, como foi dito no exórdio ao diferenciar a nome e a origem da intelecção e da sensação, mas é preciso que a razão *decida* atentar uma propriedade ou uma natureza em algo, pois é a aplicação da razão que permite à alma conhecer essa propriedade ou razão, que, como já dissemos, só existe para a alma *enquanto* intelecção.

Desta maneira, além da independência das coisas (da presença e dos instrumentos corpóreos), a intelecção está limitada à razão, embora este limite também seja uma garantia de liberdade. Isto fica claro pela escolha do exemplo que Abelardo faz nesse parágrafo: quando a alma entende um centauro, ele compõe duas propriedades (ser animal e ser racional) em uma mesma deliberação, ainda que centauro seja uma criação fantástica. Ou melhor, mesmo que seja uma noção vazia (*intelligentia cassa*). A capacidade de entender um centauro, porém, deixa claro que, além de poder escolher o

¹² Ver Rovighi, 1981, p. 24: “Sens et intelligence ont toutefois un caractère commun: comme la perception sensible n’est pas la chose perçue, ainsi l’intellection n’est pas la chose conçue”. Voltaremos a esse assunto no capítulo seguinte. Estêvão, 1990, lembra que para Gilson (*L’esprit de la philosophie médiévale*, p. 333), Abelardo, não por acaso, seria o autor medieval “que mais se aproxima do kantismo”.

que ela quer deliberar em algo, ela pode mesmo deliberar algo que não é existente – ou seja, não é apenas a presença da coisa que não é requerida, mas mesmo a sua existência enquanto coisa.

Parece-nos inegável, assim, que para poder deliberar algo que não existe, a alma pode livremente determinar as propriedades que quer determinar em algo, no caso, na ideia de ‘centauro’, ao elaborá-la em si mesma (*cum centaurum sibi animus confingit*), composta em parte animal e em parte cavalo. Assim, é necessário que atente ao mesmo tempo a natureza animal e sua substância¹³ corporal (*itaque animalis naturam, ac per hoc corporis siue substantie, attendere eum necesse est*). A alma considera as partes do animal cavalo e do animal racional juntas (*sibiunctas consideret*). Cabe notar que o verbo *considerare* aparece aqui do mesmo lado de *attendere* e *deliberare*, ou seja, designando a ação através da qual a alma entende: se a razão é a causa e a inteligência o efeito, a atenção, a deliberação e a consideração são os seus meios, e aqui os três verbos carregam um mesmo sentido de intencionalidade que será a marca do processo intelectual. Jolivet opta, inclusive, por traduzir os três por considerar¹⁴.

Esta condição de existência da inteligência é reformulada no início do sétimo parágrafo, quase nos mesmos termos, mas reforçando o caráter condicional da relação entre inteligência e razão. Novamente de uma maneira negativa, Abelardo afirma que “assim, não pode haver inteligência quando a razão não resta presente para deliberar algo, isto é, atentar uma propriedade ou natureza em algo”¹⁵.

Embora a formulação seja quase a mesma do parágrafo anterior, cabe notar o emprego do verbo *subsum*, na forma *subest*, para relacionar a inteligência e a razão. Esse verbo pode ser traduzido como estar oculto, estar no fundo, estar presente, estar próximo ou estar exposto a alguma coisa¹⁶.

Quanto ao vocabulário das ações que definem a atenção intelectual, cabe atentar para a origem agostiniana destacada por Rosier-Catach (2004). Em primeiro lugar, o

¹³ “Substância” não tem relação com o conceito de *ousia*. Nesse caso, nos parece ser referência, ao contrário, à matéria.

¹⁴ Verificar nota 5 deste capítulo.

¹⁵ Cf. TI, VII: “intellectus minime esse potest, ubicumque ratio non subest ex qua deliberetur aliquid, hoc est attendatur iuxta naturam aut proprietatem aliquam”.

¹⁶ Nesse sentido, Torrinha menciona em seu *Dicionário Latino Português* (p. 834) a tradução de “*spes subsum*” como “resta alguma esperança”; no caso do texto de Abelardo, parece-nos adequado dizer a razão deve restar presente para que haja atenção intelectual, ou melhor, para que o intelecto se atualize através da contínua produção de inteligências.

verbo *attendere* é utilizado por Agostinho no livro XI das *Confissões*, quando são distintas três ações (*expectare, attendere e meminī*) análogas aos três tempos (passado, presente e futuro).

Sendo a “faculdade” intelectual caracterizada pela presença da atenção, se ela for mesmo devedora desta concepção de *attendere*, então fica claro porque é mais adequado pensá-la não como uma faculdade, mas como um ato intelectual. Além disso, Rosier-Catach ainda destaca a influência da concepção de *intentio animi*, conforme apresentada no livro XI do *De trinitate*. Embora Agostinho faça uma distinção entre *intentio* para falar da visão exterior e *voluntas* para a visão interior, ele utiliza os termos de maneira indiferente e afirma que “é preciso que a intenção ou a vontade lembre da imagem dos objetos na alma para direcionar a visão da alma, que combina as imagens, se forja representações quando as coisas não estão mais presentes e forma representações falsas a partir da combinação ou da deformação de imagens conservadas” (2004, pp. 21-22). Rosier-Catach ainda considera que no *De musica* (1.6, c. 21), Agostinho usa da noção de atenção para tratar da sucessão das sílabas pronunciadas e da noção de *intentio* para as formas corporais que podem ser pensadas de maneira diferente do que sentidas.

A questão agora, e Abelardo parece ter clareza disso, é explicar o que é a razão, uma vez que ela é a *base* da inteligência. Por isso, a frase seguinte do texto afirma: “mas dizemos que a razão é a força (*vis*) ou a capacidade da alma distinta, que é suficiente para discernir e julgar com veracidade a natureza das coisas”¹⁷. O caráter intencional da inteligência fica ainda mais claro nessa passagem, pois a razão é definida como a faculdade (a força, *vis*) que permite à alma distinta (individual) discernir e julgar a natureza das coisas. Ou seja, a natureza das coisas não é algo que é apreendido pelos sentidos, mas julgado e discernido pela alma, uma vez que é essa capacidade que a define como racional. Notemos ainda que desta vez Abelardo não cita as propriedades ao lado da

¹⁷ Cf. TI, VII: “Rationem autem dicimus ipsam seu facilitatem discreti animi, quarerum naturas perspicere ac diiudicare ueraciter sufficit”. Acerca do uso da expressão “*rerum naturas*” cabe pensarmos na física antiga, tomando por exemplo a famosa passagem do *Fédon* que afirma que a física é “*periphuseos historia*”, ou a pesquisa concernente à natureza das coisas (considerando que *De rerum natura* será a tradução de Lucrécio para *periphuseos*), então talvez não fosse demais afirmar que embora Abelardo não fosse um conhecedor da física, a proposta de razão e de inteligência que ele fez até aqui, além de conferir uma dimensão intencional para esse tipo de conhecimento, também leva à uma interiorização da física. Sem esquecer que na *Logica para principiantes* (p. 19), Abelardo também faz uso da expressão *rei physicam*: “a física da coisa”.

natureza, deixando assim suficientemente enfatizado que a natureza não é algo que está nas próprias coisas (o que seria o realismo), mas na razão. Entretanto, notemos que esse ‘estar na razão’ também não é em um sentido “idealista”, como se a alma contivesse em si as formas universais, pois, como temos enfatizado, elas só ‘estão na razão’ enquanto estão na inteligência, isto é, enquanto são dirigidas a um sujeito, limitadas pelas demais afecções da alma¹⁸.

Acerca da razão, ainda caberá uma distinção, nos dois parágrafos subsequentes, entre racionalidade e razão. Enquanto a racionalidade é a capacidade de “discernir a partir das naturezas próprias”¹⁹, a razão será essa mesma capacidade, embora em maior escala, ou seja, de discerni-las com facilidade. Assim, a razão propriamente fica reservada para alguns espíritos (*spiritus*)²⁰ humanos e angelicais que podem exercer a racionalidade com facilidade. Estes espíritos são ditos distintos, e novamente Aristóteles é citado no texto, no livro oito das *Categorias*, no qual distingue a capacidade de correr da capacidade de correr facilmente. Dessa forma, embora a racionalidade seja comum aos animais racionais, ela não é igualmente distribuída, podendo ser afetada por alguns fatores, dos quais Abelardo cita duas: a imbecilidade (*imbecillitate remoratus*) ou alguma incapacidade corporal (*inconcinnitate complexionis sui corporis*). Evidentemente, uma vez que a razão não depende de instrumentos físicos, essa incapacidade só poderá ser determinante para afetar o exercício da razão se fizer do indivíduo estulto ou insano.

Em seguida Abelardo apresenta, em um conjunto de dois parágrafos, uma definição de *animus* segundo a qual trata-se da mesma coisa que a razão²¹. É neste décimo parágrafo que ele apresenta a sucinta forma de que a inteligência é um efeito permanente da razão. Essa conclusão é evidente para o autor segundo o que foi exposto nos nove primeiros parágrafos do texto, o que está expresso por “*ex suprapositis*”, ou seja, a partir do que foi dito. É necessário que a inteligência seja um efeito permanente da razão, uma vez que a aplicação da razão, isto é, o direcionamento da atenção do espírito visando

¹⁸ A respeito da problematização desse “idealismo” abelardiano, cf. Lafleur, 2012. Como ressaltamos na introdução, nosso estudo decidiu seguir outro caminho que o comentário sobre a influência de Boécio sobre Abelardo, e como vemos no artigo de Lafleur essa influência também vem de Platão. Retomaremos essa questão mais adiante.

¹⁹ Cf. TI, VIII: “*ex natura propria discernere potest*”.

²⁰ É a primeira vez no texto que a palavra “*spiritus*” é citada, uma vez no nominativo e outra no genitivo. Antes e aparentemente depois, Abelardo prefere fazer uso de “*animi*”, o que nos sugere que quando se refere à alma enquanto razão está se referindo ao espírito.

²¹ Cf. TI, X: “*idem sit animus quod ratio*”.

deliberar uma natureza em algo, resulta em uma intelecção. A intelecção foi definida como a atenção do espírito, e essa intencionalidade precisa vir da razão, uma vez que não vem da sensação, pois em sendo ela uma percepção *confusa* é incapaz de ser intencional. Ao alinhar razão e intenção, Abelardo está nos propondo uma definição de alma, de *animus*. Assim, a intelecção é o resultado da alma, ou, formulando de uma maneira mais redundante, a intelecção é o resultado do movimento da alma, da intenção deliberante que a define enquanto tal.

O parágrafo onze reforça essa formulação, mas com uma importante adição. A partir desse parágrafo temos uma distinção clara entre natureza e propriedade. A natureza é o universal da espécie, como “homem” ou “cavalo” (*ut pote hominis uel equi*), ao passo que uma propriedade é a cor ou a forma de um sujeito (*utpote colorem aliquem uel formam subiecti*). Ao tomar algo como sujeito e deliberar nesse algo uma cor ou forma, tem-se uma propriedade, mas ao deliberar um universal, como homem (animal racional mortal), tem-se uma natureza.

A noção de sujeito aqui me parece ter alguma correspondência com a noção gramatical. A alma dirige sua atenção a algo que ela toma como sujeito, toma algo por algo. A ação do espírito se parece com a cópula do verbo ser na frase “isto é um branco”, então quando a alma entende a cor branca ela está atribuindo essa propriedade em algo que ela toma como sujeito. Assim, ao entender o “branco” a alma precisa estabelecer um sujeito para fazer esse esforço intencional. Essa intelecção ocorre simultaneamente com outra intelecção, a da frase “isto é branco”, e são duas coisas diferentes, a intelecção da propriedade branco (que exige um sujeito) e a intelecção da frase “isto é branco”, da qual o sujeito é a frase “isto é branco”, da qual resulta uma intelecção da frase. Mas escutar a frase “isto é branco” não resulta imediatamente em uma intelecção, mas apenas na sensação sonora. Ao escutar uma frase, o que temos é um sentido. Para que haja intelecção, é necessário que haja um direcionamento específico da alma racional, o que significa direcionar a atenção. Desta forma, para ter uma intelecção é preciso que este sentido seja sujeito pela intenção da alma, ou seja, da parte *racional* da alma.

Mas está faltando algo ainda. Abelardo disse que a intelecção não precisa da presença de uma coisa, tampouco de instrumentos corporais, mas ela também precisa de algo para poder entender, uma vez que a intelecção é uma ação *sobre alguma coisa*, isto é, ela é o ato de dirigir a atenção. Mas, se ela não precisa da presença da coisa, ela precisa de *algo*,

de um sentido, para exercer sua atenção. O que ocupa esse lugar quando não temos a presença da coisa e, conseqüentemente, estamos privados de sentido?

Para sanar este problema, Abelardo introduz a noção de imaginação (*imaginatione*). A imaginação terá uma funcionalidade suposicional no funcionamento do processo intelectual, pois sendo a intelecção a capacidade de direcionar a atenção da alma, é necessário que três condições sejam atendidas: é preciso haver algo a deliberar e algo em que deliberar, além da intenção da razão de fazê-lo, o que caracteriza o ato intelectual através do direcionamento da atenção da alma. Entretanto, a intelecção é uma faculdade autônoma e independente dos sentidos: o modo de inteligir é diferente do modo de subsistir, de maneira que a esfera das intelecções independe da esfera das coisas. Assim sendo, a alma precisa da imaginação para poder inteligir mesmo na ausência da presença da coisa que gera os sentidos a partir do exercício dos instrumentos corpóreos. Como veremos, as imagens produzidas pela imaginação nada mais serão do que um “gatilho” da alma, capaz de produzir imagens para tomar como sujeito da intelecção, isto é, para nelas deliberar uma natureza ou propriedade e constituir intelecções.

Noutras palavras, a imaginação é a faculdade que garante à alma a capacidade de supor pelos sentidos na ausência da presença das coisas que os engendram a partir dos instrumentos corpóreos. Dessa maneira, a imaginação será de certo modo a fiadora da autonomia da razão, uma vez que é a capacidade imaginativa que permite a aplicação da racionalidade em direção a qualquer sujeito, independente da sua presença corpórea, e assim garantindo sua independência das coisas.

Seguindo a ordem do texto, Abelardo fará a depuração da definição da afecção imaginativa ao longo de três parágrafos, entre o décimo segundo e o décimo quinto; nos oito parágrafos seguintes do capítulo referente à distinção entre imaginação e sensação, Abelardo se debruçará em ordenar a relação entre essas três afecções, trabalho que terá como centro uma certa crítica à corporeidade, uma banalidade da carne em relação à razão.

De início, a imaginação é igualada à sensação naquilo que a diferenciou da intelecção, ou seja, na incapacidade de deliberar a partir da razão (*nichilex ratione deliberet*). Uma segunda negativa, desta vez em relação à sensação, nos dará a primeira definição da imaginação: não é nada além de uma recordação da sensação²². A imaginação não é nada além da capacidade da alma de reter (*retinet*) a afecção da

²² Cf. TI, XII: “nichil aliud imaginatio sit quam quedam sensus recordatio”.

sensação na forma de imagem, isto é, a sensação de uma coisa ausente. Assim como a sensação, a imaginação é uma percepção confusa da alma, pois não delibera a partir da razão. Isso quer dizer que não há intencionalidade na imaginação, uma vez que a intenção deliberante se manifesta a partir do direcionamento da atenção. Não é possível produzir novas imagens a não ser a partir de novas sensações e também não é possível tomar a imaginação como atividade própria da alma (diferentemente da sensação, à qual podemos nos limitar em períodos vegetativos de sono ou ainda a partir da meditação).

Assim como a sensação, a imaginação será um efeito, e não uma ação, como no caso da inteligência. Diferentemente da sensação, porém, ela não será causada por instrumentos corpóreos, mas pela própria necessidade da alma de ter diante de si algo para dirigir sua atenção e, assim, inteligir. Essa distinção entre as duas afecções sensitivas fica bastante clara quando Abelardo afirma que “o que ocorre no exterior circunscreve a sensação”²³. Há um limite para a ação da sensação, e a imaginação é a afecção do espírito que contorna este limite, permitindo a inteligência mesmo na ausência da sensação. A alma, assim, pode se dirigir para algo que não está presente e pode cessar de inteligir algo que continuamente vê – o exemplo usado por Abelardo será o céu e a terra:

“quando nos ocupamos do estudo ou meditação de alguma coisa, é para lá que a inteligência se dirige, não às coisas que continuamente vemos ou sentimos de outro modo quando nos concentramos em nos ocupar do estudo de alguma coisa ou da meditação, nossa inteligência é direcionada para eles, e não para as coisas presentes que vemos ou que de algum modo sentimos”²⁴.

Uma das contribuições mais significativas no *Tratado* virá na sequência, quando Abelardo examina a possibilidade da concorrência na alma da imagem e da sensação de uma mesma coisa²⁵. Para elaborar essa explicação, Abelardo começa com um passo atrás, retornando à sensação, fazendo um exame de um caso particular: quando ocorre simultaneamente a inteligência e sensação de uma mesma coisa. Mesmo quando ocorrem simultaneamente, ainda assim, ambas têm uma operação completamente diversa, pois uma delibera a partir da razão e a outra não. O acréscimo aqui é uma consequência que

²³ Cf. TI, XIII: “et cum ad exteriora que occurrunt circumferatur sensus”.

²⁴ Idem, “cum rei Studio uel meditatione occupati tenemur, ad eam intelligentie nostre nisus dirigitur, non ad eas res quas presentes uellidemos uelaliquo modo sentimus”.

²⁵ Cf. Jolivet, 1982², p. 63 ss. Ao perfazer o processo intelectual no apêndice de seu livro, Jolivet evita ao máximo recorrer ao *Tractatus de Intellectibus*, mas, sobretudo na nota 21, reconhece a contribuição que o texto pode trazer à compreensão da operação da imaginação, ao propor a capacidade dela “completar” a sensação especializada e parcial de qualquer um dos sentidos.

poderíamos resumir como a ausência de sentido interno. Por ser uma percepção confusa da alma, a sensação não é capaz de deliberar, ou seja, ela não é capaz de nada além de gerar sensações. Cada um dos cinco sentidos gera, assim, uma sensação diversa, isto é, um modo de perceber a coisa.

Além disso, os sentidos operam simultaneamente sobre a coisa sentida. Ao tocar e ver um pedaço de madeira, engendramos duas sensações e, mais importante ainda, as retemos separadamente²⁶. Dessa forma, a sensação é dita confusa porque ela compõe uma coleção de sensações sem relações entre si, cada um resultado do exercício de um instrumento diferente e sem integridade em relação à coisa sentida. A integridade é especificamente resguardada à intelectão, pois o que a caracteriza é a capacidade de deliberar através da atenção, do direcionamento da intenção, sobre uma coisa ou algo que é tomado como coisa, e, assim, ela permanece intacta, mesmo se temos sensações diversas sobre a mesma coisa²⁷.

Em seguida, Abelardo explicará como a imaginação ocupa o mesmo lugar, iniciando sua exposição com a seguinte frase: “na verdade, quando descrevemos com imagem, supomos sem sensação”²⁸. Na ausência da sensação para ser tomada como direção da atenção da alma, a alma é capaz de gerar uma imagem para exercer essa função. Dessa forma, a imaginação é propriamente a suposição da sensação. Por este motivo, a imaginação não pode operar quando há sensação²⁹, ou seja, ela ocorre somente na ausência da sensação. Notemos ainda que além de ser um gatilho ativado apenas na ausência da sensação, a imaginação também não é capaz de produzir imagens a não ser evocando a memória de uma sensação.

Enquanto a sensação é capaz de continuamente produzir novas sensações, assim como a intelectão intelectões, a imaginação tem um papel complementar. Embora seja uma afecção da alma, não tem uma capacidade facultativa como a intelectão ou a sensação (que, embora não possa ser dita “faculdade” por não ser originária de uma força (*uis*) como a intelectão, é capaz de produzir sensações enquanto houver exercício dos

²⁶ Cf. TI, XIV: “sed et diuersi sensus cum in eadem re simul agunt, uel ita si simul tangam lignum et uideam; a proprietatibus suis non excidunt, diuersis eadem rem percipientes modis. unde et uterque sine altero plene retinetur”.

²⁷ Idem, “sic etiam intellectus, sine sensu qui cum eo erat omnino integer permanebit in eadem scilicet rei deliberatione que antea erat”.

²⁸ Cf. TI, XV: “quod uero, cum imaginationem describemos, supposuimus sine sensu”.

²⁹ Idem, “ubi enim sensus agit, imaginatio simul in ipsius non potest”.

instrumentos corpóreos). Por outro lado, a imaginação não precisa de um órgão, mas, por não ser capaz de intencionalidade (como na ação de *attendere* da intelectção), está entre a sensação e a intelectção.

Finalmente, Abelardo se debruça sobre a questão da concorrência da imaginação e da sensação. De início poderíamos pensar que a questão já está sanada, uma vez que já foi dito que a imaginação só ocorre quando não há sensação. Entretanto, Abelardo deixará mais claros os nuances dessa operação cognitiva.

Embora a distinção entre sensação e imaginação implique que, para haver sensação, seja necessário haver a presença da coisa a ser sentida, o produto da sensação e da imaginação não será distinguido. Sensação e imaginação serão o mesmo do ponto de vista de sua funcionalidade, pois ainda que a imaginação seja uma recordação da sensação, isso não implicará em uma distinção qualitativa entre imagem e sensação de uma mesma coisa. A única diferença entre ambas será a presença da coisa, que permitirá a operação da sensação, mas a presença não pode ser sentida, ela é apenas uma condição para a sensação. Nas palavras de Abelardo, “a sensação da presença não ocorre”³⁰. Assim, a sensação de uma coisa não pode ser dita imagem acrescida da presença, por exemplo, mas será estritamente a mesma coisa que a imagem, engendrada em condições diversa.

Desse modo, a intelectção surgirá tanto no caso da presença como na ausência e não há, até aqui, distinção na função cognitiva da sensação e imaginação, seu papel é o mesmo³¹. Cronologicamente já ficou estabelecido que a sensação goza de anterioridade em relação à imaginação, mas a sensação não é nada além de uma imagem oriunda da presença da coisa, que não é sentida a partir dos órgãos sensitivos, mas em cujo exercício tem sua origem.

No parágrafo seguinte, o delineamento do problema volta a complicar as coisas. Com o testemunho de Boécio, Abelardo reintroduz um problema que já apareceu no parágrafo seis, acerca da imaginação dos animais, *bruta animalia*. Na ausência da coisa que lhes gerou a sensação, ainda são capazes de guardar uma impressão da coisa (*reliquit impressam*), por um tempo que pode ser mais breve ou mais longo, mas ainda assim são

³⁰ Cf. TI, XVI: “est itaque imaginatio de re absente tantum, cuiusui delicet presentia sensui non occurrit, sensus uero de presentetantum”. Note-se o quanto Abelardo está distante da “intuição” de existência de nominalista do Século XIV, como Guilherme Ockham. Cf. a coletânea de textos de Ockham organizada por David Piché: *Intuition et abstraction*.

³¹ Idem, “intellectus ueroeque et de absente et de presente surgit; et notandum quod ubique sensus esse potest, et imaginatio”.

capazes de fazê-lo. Em primeiro lugar, essa ideia de *reliquit impressam* traz novamente o problema acerca da durabilidade da imagem: caso seja apenas uma memória da sensação, pode-se tornar mais opaca com o passar do tempo. Esta questão será oposta a uma referência a Aristóteles, através do testemunho de Boécio, de que não é possível ter intelecções sem imagens³².

A saída para esse impasse virá na sequência, quando Abelardo especificará o processo cognitivo articulado por imaginação, sensação e intelecção. De fato, parece haver uma distinção entre a capacidade de imaginar puramente animal e a implicada no processo intelectual, exclusivo dos animais racionais. Na verdade, Abelardo está retornando a um problema que já se desenhava no sexto parágrafo, quando igualou a capacidade sensitiva nos animais racionais e não racionais³³.

O parágrafo dezessete já começará com a constatação de que temos intelecções dos incorpóreos nas coisas, e, conseqüentemente, de coisas que nunca sentimos³⁴. Assim, a imaginação não é apenas uma memória da sensação, mas antes qualquer percepção confusa da alma sem sensação. Desta feita, a imaginação não é apenas uma capacidade de reter a sensação para os animais racionais, mas ela tem a capacidade mesmo de produzir imagens, seja originária nos sentidos ou não³⁵. Essa nova formulação da imaginação virá ainda com mais força, por ser elaborada a partir de uma citação de Aristóteles, uma referência à capacidade da intelecção de explicar o que foi confusamente percebidas pela imaginação³⁶. Tal formulação, entretanto, ainda precisará de um certo acabamento. A capacidade de produzir imagens não será uma capacidade como a de produzir intelecções, que pode ser feita livremente pela alma ao dirigir sua atenção. A capacidade de produzir imagens é formulada como um gatilho da intelecção. Ela parece,

³² Idem, “Aristotiles tamen, teste Boetio super Perihermenias, intellectus nostros sine imaginationibus minime haberi perhibet”.

³³ Cf. TI, VI: “Praeterea sensus nullam vim deliberandi aliquid habet, hoc est attendendi aliquid secundum aliquam naturam aut proprietatem ipsius. Unde eque tam irrationalibus quam rationalibus communis est animalibus”.

³⁴ Cf. TI, XVII: “unde cum plerosque de incorporeis rebus habeamus intellectus, tunc de his quoque corporeis que nullo unquam sensu attractauimus”.

³⁵ Idem: “oportet, iuxta Aristotelem, imaginationem dici, quam nos supra descripsimus, omnem uidelicet confusam animae perceptionem sine sensu, siue illa quidem perceptio ex sensu surrexerit siue minime”.

³⁶ Cf. Boécio in *Commentarii in libris Aristotelis Peri Ermenias secunda editio*: “intellectus cunctaseiu explicans partes quae confuse fuerant imaginatione presumptae”, in Lafleur, 2012.

assim, muito mais uma consequência da intelecção (o que fica claro por se tratar de uma capacidade exclusiva dos animais racionais), um requisito para que a inteligência possa produzir intelecções livremente. Esse aspecto da produção de imagens associada ao ato intelectual fica evidente no texto quando Abelardo utiliza a ação de *deliberare* para descrever o ato em que a imagem é gerada³⁷.

Se por um lado essa capacidade de produzir imagens visa ampliar os limites de alcance da intelecção, por outro lado a maneira como ela é formulada deve ser muito bem compreendida. Não se trata propriamente de uma capacidade de produzir imagens, mas muito mais de uma incapacidade de conhecer algo sem visa-la de maneira corpórea. Este fato ficará ainda mais claro na sequência do texto, mas acredito que já apareça no parágrafo dezoito de maneira determinante. Explicitamente quando Abelardo faz referência a um princípio aristotélico central para sua teoria intelectual: todo conhecimento humano vem dos sentidos. Mas, além desse princípio, a imaginação assume um viés involuntário:

“enquanto tentamos deliberar por meio da intelecção alguma natureza ou propriedade em uma coisa qualquer, buscamos atentar somente a ela, mas pelo costume do sentido - de onde surge todo conhecimento humano – engendra-se em nosso ânimo o que não atentávamos de modo algum”³⁸.

Essa involuntariedade da imaginação é fruto da articulação entre imaginação, sensação e intelecção, e vem deste aparente conflito entre as duas primeiras afecções. Pois embora a imaginação tenha uma certa “anterioridade cognitiva” em relação à sensação, por outro lado ela tem uma “posterioridade cronológica” em relação à imaginação, o que ficará mais claro pelo exemplo apresentado na sequência do texto.

“Por exemplo, quando no homem nos esforçamos para atinar apenas o que concerne à natureza da humanidade, ou seja, animal racional mortal, evidentemente tentamos isolá-la circunscrevendo-a sem tudo que não se atina à substância da humanidade, ainda sim muitas das coisas que rejeitamos através de nossa intenção aparecem através da imaginação para a alma contra sua vontade (*nolenti animo*), como uma cor em algo, um tamanho ou uma disposição de membros ou muitas das formas accidentais dos corpos que experienciamos pelos sentidos. Por isso, o que é admirável, quando atento algo como incorpóreo através da intelecção, sou forçado a imaginá-lo como corpóreo pelo uso dos sentidos, ou

³⁷ Cf. TI, XVIII: “Quod uero Aristoteles dicit, intellectus nostros minime absque imaginationibus haberi. Ita accipiendum est, arbitror, quod, dum in aliquare per intellectum aliq uam eius naturam aut proprietatem deliberare nitimur eam que solam attendere curamus, ipsa sensus consuetudo, a quo omnis humana notitia surgit, quaedam per imaginationem ingerit animo, quae nullo modo attendimus”.

³⁸ Idem.

enquanto inteliço algo como não colorido, pelo costume dos sentidos imagino como colorido”³⁹.

Mesmo ao dirigir a inteligência para deliberar algo incorporeal, a alma será incapaz de não imaginá-la como corporal. Isso se explica porque, embora o incorporeal não possa engendrar uma sensação, é preciso haver uma imagem para que ocorra a deliberação. Do mesmo modo, o incolor será concebido como colorido, uma vez que podemos ter uma sensação do que é colorido, mas não do que é sem cor. E ao ter uma intelecção de algo sem cor, involuntariamente temos uma imagem colorida. Trata-se de uma consequência das formas accidentais dos corpos experienciados pelos sentidos.

A anterioridade cognitiva da imaginação, isto é, a exigência de que tenhamos uma imagem para engendrar uma intelecção, implica-se porém na anterioridade cronológica da sensação. A essa altura não se trata somente de pensar que esta anterioridade cronológica se deve por conta da caracterização da imagem como uma recordação da sensação, mas antes que existe um costume da alma de conceber de maneira sensitiva, uma vez que a sensação é a origem de todo conhecimento humano, e o conhecimento confuso da sensação traz à alma a sensação imiscuida de formas accidentais corporais, o que consequentemente aplica-se à capacidade imaginativa

Como afecção animal, a imaginação é a capacidade de reter sensações. Entretanto, nos animais racionais ela também exerce uma função cognitiva, e como tal ela é capaz de produzir imagens. A imaginação é uma exigência funcional do processo intelectual, é a afecção que permite o ato intelectual mesmo na ausência das sensações para as quais a razão dirige sua atenção, mas não há produção livre de imagens, uma vez que as imagens são constituídas a partir da recordação das sensações. A imagem de quimera, por exemplo, será uma mistura confusa de duas outras imagens confusas fundindo as naturezas presentes da quimera. Há, desse modo, uma antecedência cronológica da sensação em relação à imaginação. A imagem é um gatilho produzido pela alma para garantir a autonomia da razão, ele é acionado para possibilitar a ocorrência das intelecções

³⁹ Cf. TI, XIX: “Verbi gratia, dum in homine hoc solum quod ad humanitatis naturam attinet intelligere nitimur, utpote animal rationale mortale, circumscriptis scilicet omnibus aliis que ad substantiam humanitatis non attinent, profecto multa se per imaginationem nolenti animo obiciunt quae omnino ab intentione abiecimus, utpote color aliquis siue longitudo aut membrorum quaecumque dispositio et pleraeque accidentales formae corporum quas frequenter sensibus experti sumus. Adeo quidem ut, quod mirabile est, dum aliquid tamquam incorporeum per intellectum attendo, sensuum usu tamquam corporeum imaginari cogor, uel dum aliquid tamquam non coloratum intelliço, necessitate consuetudinis sensus tamquam coloratum imaginor”.

mesmo na ausência de uma sensação para ser tomada como objeto pela alma durante o processo intelectual, isto é, para ser o alvo da força deliberante, através do ato de dirigir a atenção.

As intelectões são um efeito permanente da intelectão, assim como os sentidos são um efeito do exercício dos instrumentos corpóreos (que, por serem instrumentos *corpóreos* estão limitados ao tempo, e não são portanto “efeitos permanentes” como as intelectões). A imaginação, por outro lado, é a afecção que gera imagens, que nada mais são do que a suposição de sentidos. Por outro lado, embora tenha certa autonomia, a ocorrência das imagens está sujeita ao exercício da intelectão e na ausência do exercício dos instrumentos corpóreos, o que sugere uma ausência-da-coisa, uma vez que não há nada para exercitar o instrumento corpóreo. Dessa forma elas estão de certa forma confinadas à ausência da coisa, e, assim, menos “autônomas” que a sensação.

Finalmente, no vigésimo parágrafo Abelardo tornará explícita a ideia de um processo cognitivo na operação envolvendo as três afecções da alma evidenciando a anterioridade cronológica da sensação: “os sentidos são os primeiros a serem estimulados em nós, e são frequentes; depois a imaginação, e finalmente na alma surgem as intelectões humanas”⁴⁰. A citação a Horácio⁴¹ sintetizará a natureza da sensação para a alma humana: “a ânfora nova guardara por muito tempo o odor de seu primeiro conteúdo”⁴². O hábito ou costume dos sentidos (*habitus consuetudo*) será como o odor do primeiro conteúdo da ânfora, a alma, e nela permanecerá mesmo quando não for mais a única fonte de alimento da intelectão. Entretanto, essa “contaminação” pelo sentido não será apenas nas imagens, mas mesmo nas intelectões, ainda que possa vir como imagem, como as imagens que acompanham a intelectão de uma natureza incorpórea são corporais. Numa palavra, o filósofo afirma que “o costume dos sentidos está impregnado em nós de tal maneira que dificilmente ou mesmo nunca poderemos inteligir sem imaginá-la corpórea ou sujeita a propriedade corporais”⁴³.

⁴⁰ Cf. TI, XX: “Sensus quippe in nobis primum excitantur et frequentes sunt; deinde ad imaginationem, tandem ad intellectum humanus surgit animus.”

⁴¹ Essa mesma citação de Boécio será utilizada por Abelardo nas *Collationes*, no primeiro diálogo do filósofo com o judeu, no momento em que a religião judaica é criticada pelos seus rituais “mais carnaís que espirituais”.

⁴² Cf. TI, XX: “quo semel est inbuta recens seruibit odorem Testa diu”.

⁴³ Cf. TI, XXI: “sensus consuetude adnectitur nobis, ut uix aut numquam aliquid intelligere uelemus, quod non tamquam corporeum et corporeis proprietatibus subiectum imaginemur”.

Nesse momento, Abelardo volta a citar Boécio, na quarta prosa do quinto livro da *Consolação da Filosofia*, para afirmar que Deus é capaz de ter a inteligência (*intelligentia*), isto é, uma intelecção que transcende toda a imaginação e toda sensação, mas sem ser ocasionada por nenhuma das duas. Nesse caso, nada ocorreria ao espírito com essa inteligência além dela mesma. Parece se tratar de inserir a possibilidade da revelação divina, entretanto com a ressalva de que, nesse caso, não se trata de processo intelectual, mas de revelação, uma vez que essa inteligência ocorre sem mobilizar as condições de possibilidade da intelecção, ocorrendo apenas na própria atenção da alma. É importante destacar esse ponto, para termos claro como para Abelardo, não o conhecimento das naturezas e propriedades está restringido a um conhecimento intencional, que só existe enquanto intelecção, e transpor essa tarefa é exclusividade divina, de maneira que não podemos dizer que elas são conhecidas; ou melhor, só o são enquanto intelecção.

Relembremos, por fim, o “caráter positivo do corpo” em relação à alma na filosofia de Abelardo, como nos adverte Jakubecki (2015): “Abelardo se propôs a corrigir a tradição, não se oport a ela. Assim pois, não exime o corpo de ser um obstáculo, nem o gosto carnal de ser um estímulo do qual deve-se evitar, ao mesmo tempo, deixa claro que o pecado radica unicamente na alma, e é unicamente por ela que seremos merecedores da salvação de castigos eternos”⁴⁴. Embora o corpo possa ter vícios, o pecado será exclusivo da alma, eis o que apontamos aqui como “caráter positivo do corpo”. No mesmo artigo, Jakubecki nos lembra do papel fundamental que as faculdade do amor (a vontade em sentido agostiano) e a sapiência (*sapientia*), que de certo modo se identifica com a “razão” concebida no *Tratado*, terão na solução dos dilemas enfrentados pelo filósofo em sua *Ética*.

Nos interessa essa menção, uma vez que em sua argumentação Jackubeski apresenta o parágrafo IX do *Tratado*. Trata-se da distinção entre racionalidade e razão, divisão que pode “radicar na necessidade de distinguir as naturezas angélicas e humanas, na medida em que as primeiras carecem de um corpo, uma materialidade pque poderia

⁴⁴ Cf. Jakubecki, 2015, p. 29: “En resumen, Abelardo se ha propuesto corregir la tradición, no oponerse a ella. Así pues, no exime al cuerpo de ser un obstáculo, ni al goce carnal de ser un estímulo desl cual cuidarse peso, al mismo tiempo, deja claro que el pecado únicamente radica en el alma, y es únicamente por ella que seremos merecedores de salvación o castigo eternos”.

afetar sua capacidade de por em ato esta potência⁴⁵. Será, assim, a ausência da razão que exigirá o exercício da racionalidade para decidir entre o que é bem e mal a partir da *própria* razão, isto é, da racionalidade particular e não da certeza da razão.

Sobre a estimacão⁴⁶ e a ciência cabe destacar que se as outras afecções eram condição de possibilidade para a intelecção, estas só podem ser feitas depois dela. Para usar o termo de Gréllard: são sobrepostas a ela. A contribuição da estimativa virá a partir da noção de assentimento e conhecimento provável: “se a intelecção é neutra em relação ao conteúdo conhecido, de maneira inversa a estimativa é um ato de adesão (*fidem adhibere*). [...]. A estimativa é um juízo estabelecido sobre o conteúdo inteligido”⁴⁷.

Como vimos, a intelecção conserva um sentido de espelhar a coisa, e é caracterizada pela atenção do espírito contida nesse ato. Essa relação de espelhamento da intelecção não conserva, portanto, nenhuma característica da estimativa, uma vez que não é necessário ter nem uma opinião nem uma crença na coisa para inteli-la. É daí que Abelardo conclui que “quem quer que estime uma coisa, entende necessariamente isto que estima, mas não o inverso”⁴⁸. Não é necessário estimar o que se entende, pois a intelecção é tão espontânea para a alma como os sentidos; a estimativa, por outro lado, depende do emprego da razão.

A estimativa caracteriza-se pela crença que carrega⁴⁹, de maneira que é certo que ela precisa de certo conteúdo. Para Abelardo, ao se discutir lógica, inclusive a teoria proposicional, o que se está discutindo é a estimativa. Daqui parece decorrer um problema

⁴⁵ Cf. Jackubecki, 2015, p. 37, nota 38: “El motivo de esta distinción puede radicar en la necesidad de distinguir las naturalezas angélicas de las humanas, en tanto que las primeras carecen de un cuerpo, una materialidad que pudiera afectar su capacidad de poner en acto esta potencia”.

⁴⁶ Sobre os usos, em geral, do termo “estimativa” no Século XII, ver Michaud-Quantin (1970), “*Aestimare et aestimatio*”. O termo, certamente de origens acadêmicas, assim como a influência acadêmica sobre Abelardo, permitiria um estudo à parte sobretudo por conta de seu uso judicial e a relação que poderíamos pensar entre a estimacão, que exige o assentimento à uma proposição e a possibilidade de pensar em graus de certeza, e a ação de *deliberare* do intelecto.

⁴⁷ “L’intellection est neutre par rapport au contenu, à l’inverse l’estimation est un acte d’adhésion (*fidem adhibere*). Elle intervient donc à partir du moment où il faut se prononcer sur l’accord de notre intellection avec la réalité. L’estimation est un jugement qui porte sur le contenu intelligé”. Gréllard, 2003, p. 13.

⁴⁸ “Omnis itaque qui aliquid existimat, id quod existimat necessario intelligit; non autem e converso”. *Tratado*, XXV, p. 42.

⁴⁹ Cf. Estêvão (1992), p. 52: “Aliás, muito pelo contrário: *existimatio*, em Abelardo, é um termo técnico: corresponde, ou traduz, *fê*”.

quanto à “subjetividade” da lógica, pois Abelardo define a estimativa como “apreciação subjetiva”⁵⁰.

A perspicácia desta interpretação é assinalar dois registros distintos da intelecção. O primeiro, que vimos mais acima, mostra a partir do *dictum* que há o que Jolivet chama de “conteúdo objetivo” do ato mental, que embora não seja uma coisa, também não é apenas ato mental. Em suma, há algo que significa na proposição. Essa significação, porém, se dá num registro condicionado pela imaginação, de maneira que a “apreciação subjetiva” se faz necessária para atribuir um grau de verdade a cada proposição que é estimada. Dessa maneira, a intelecção estabelece as condições de possibilidade para a estimativa, a partir da qual se pensa a ciência, como veremos abaixo.

Essa complexidade intelectual da estimativa fica ainda mais nítida à luz da teoria argumentativa de Abelardo. A *disputatio* pressupõe a noção de interlocutor e transfere a questão do assentimento e da estimativa para a esfera da linguagem⁵¹. Ora, justamente por carregar essa noção de “apreciação subjetiva” e estar deslocada para a esfera da linguagem, poder-se-ia imputar a Abelardo uma “psicologização” da lógica.

Para Gréllard (2003, p. 19), essa acusação pode ser rebatida a partir da noção de conhecimento provável desenvolvida por Abelardo, com inspiração em Cícero e Boécio. Em suma,

“a lógica do provável, desenvolvida pelo filósofo do Pallet, não visa somente a verdade da opinião, [...] ela deve igualmente procurar reduzir a distância entre a crença e a verdade”⁵².

O desenvolvimento da lógica buscará encontrar ferramentas e argumentos cada vez mais críveis para a apreciação subjetiva, mas fundamentando-se na coerência da teoria, garantindo assim a possibilidade de um conhecimento verdadeiro. A busca por esses princípios é, segundo Gréllard (2003, p. 22), uma maneira de fazer o exato inverso

⁵⁰ É esta a interpretação de Gréllard (2003, p. 8): “l’estimation (ou appreciation subjective, *aestimatio*)”.

⁵¹ Esta é a leitura de Gréllard (2003, p. 16): “La notion d’auditeur est fondamentale pour comprendre la démarche abélardienne, et témoigne de l’importance qu’accorde le philosophe breton à la dimension, que l’on pourrait qualifier de pragmatique ou de dialogique, d’une théorie de l’assentiment. L’argumentation qui fait naître l’assentiment est tout entière dans la sphere du langage”. Jolivet (1987, p. 25-26) já indicava que “le mot *existimatio* chez Abélard désigne l’attitude mentale de l’auditor (l’un des deux acteurs de la dispute dialectique) à l’égard des propositions qu’on soumet à son accord”.

⁵² “La logique du probable, développé par le philosophe du Pallet, ne vise pas seulement la vérité de l’opinion, sans quoi elle se réduirait à une forme de rhétorique, elle doit également chercher à réduire l’écart entre la croyance et la vérité”. Gréllard, 2003, p. 22.

– determinar o psicológico pelo lógico – constituindo assim uma “lógica do assentimento”.

A estimativa tem um papel muito importante na *Ética* ao introduzir um princípio normativo que não seja “subjetivo”. Se por um lado Abelardo propõe uma ética baseada no consentimento e na intenção, por outro lado ele coloca uma ressalva:

“a intenção não deve ser dita boa porque estimamos que seja boa, mas porque é tal como parece ser, isto é, enquanto crendo agradar a Deus naquilo ao que tende, a estimativa não fracassa” (*Ética ou Conhece-te a ti mesmo*, 2009, p. 32).

Esta afirmação é feita após Abelardo apresentar o princípio segundo o qual toda obra é boa se for resultado de uma intenção boa, e aparece como uma clausula para qualificar o ato como bom. Não é a crença em Deus ou a intenção do ato que o qualifica como bom, mas é a partir da conformidade entre ato e estimativa da vontade divina que tal qualificador pode ser aplicado. Como destaca Dal Pra, é necessária uma conformidade objetiva da intenção, pois “a intenção é elemento necessário, mas não suficiente, para a bondade moral”⁵³. A estimativa se caracteriza, dessa maneira, como condição necessária para o consentimento adequado à bondade moral, tendo portanto local central na reflexão ética de nosso autor.

Cabe destacar ainda que o conhecimento da verdade é, para Abelardo, impossível de ser alcançado pela estimativa e pela argumentação. Essa certeza é, inclusive, objeto de outra afeção, a *scientia*. Conforme atestado pelo *Tratado*, “ciência não é intelecto nem estimativa, mas a certeza da alma (*animi*) que não esmorece na ausência, seja da intelecção ou da estimação, mas permanece”⁵⁴.

A ciência é estabelecida, assim, como o mais alto grau do provável, mas cuja aquisição não se dá pela disputa, a qual é estabelecida no terreno da estimativa. Abelardo estabelece, assim, uma noção de *scientia* que só pode ser compreendida a partir das noções de intelecção e estimativa. Notamos que Peter King, em sua tese de doutorado, preferiu traduzir “*scientia*” não por “ciência”, mas “conhecimento” (*knowledge*), opção

⁵³ “È necessaria dunque, una conformità oggettiva dell’intenzione cioè la sua corrispondenza al olere ed alla legge posta da Dio; perciò l’intenzione è elemento necessario, ma non sufficiente per la bontà morale; infatti essa può essere erronea ed illusoria, oppure retta”. Dal Pra, 1976, p. 58.

⁵⁴ “Scientia autem neque intellectus est neque existimatio sed est ipsa animi certitudo que non minus, absente uel existimatione uel intellectu, permanet”. *Tratado*, XXVII, p. 44.

que evitamos porque não pode ser conhecimento se não pode ser inteligido ou estimado – a despeito dos problemas no uso de “ciência” aqui⁵⁵.

A dimensão desta maneira de conceber a certeza encontra no processo intelectual uma das suas formulações mais claras, pois a certeza não pode vir das coisas, uma vez que a relação com as coisas é sempre delimitada pela intelecção. Não é possível, por exemplo, que estimemos uma coisa, tampouco uma forma, mas apenas a intersecção das duas, que é a intelecção. Essa estimação – empregada aqui no sentido de faculdade “credulante” – é a capacidade de considerar palavras diversas, permite que as intelecções possam ser *estimadas*, de maneira que o intelecto pode, além de produzir intelecções instantaneamente, ele pode estimá-las enquanto proposições e ter estimativas, comparando-se, assim, ao sentido, à imaginação e ao intelecto.

⁵⁵ Cf. King (1982, p. 433): “in the Treatise Abailard only considers knowledge in its character as a certain sort of mental act, which means that he is not at all concerned with the justification of knowledge-claims or anything of the sort”.

Capítulo II

“Agora, seguindo o que prometemos em nosso propósito, resta distinguir diligentemente as intelecções entre si mesmas, para que se faça clara a separação dos discursos (*sermonum discretio*)” (TI, XXIX).

Na primeira parte do *Tratado*, o intelecto é aproximado de um dos sentidos, a visão. Assim como para ver é preciso ter algo diante dos olhos, para entender é preciso que o intelecto tenha algo diante de si, seja imagem ou sensação. Esse “modelo”, porém, será substituído pela audição. Por exemplo, uma intelecção simples e uma será como quando se entende “Sócrates”, como se tivesse Sócrates diante de si, mas em todos os casos de intelecção múltipla será a audição o parâmetro de modelo: a intelecção composta – seja múltipla ou mesmo uma – será pensada como a frase, que é entendida continuamente. As intelecções que dividem ou que compõe serão ainda mais “vocalizadas” pois será preciso entender uma frase que signifique uma proposição que faça uma divisão ou uma união. Quer dizer, o modelo já será vocal ao se dizer que a intelecção simples e composta são pensadas como palavra ou frase, mas será ainda mais vocal ao tomar como modelo a oração ou a proposição.

Essa recorrência à vocalização também virá pelo modelo da música, quando Abelardo fala em intervalos longos e breves⁵⁶. Se antes a preocupação de Abelardo era caracterizar a apreensão do sensível pelos sentidos e imaginação, ela se deslocou agora para a apreensão da linguagem, e, conseqüentemente, da vocalização. É por isso que, simultaneamente, será também um modelo gramatical que predominará nesse segundo momento. Na verdade, sendo a lógica gramatical e a gramática lógica, a distinção entre os dois campos de conhecimento, como nos veremos, talvez seja menos distinta do que para nós. Isso pode ser afirmado porque o ato intelectual será o direcionamento da atenção com a intenção de *deliberar* (ou escolher) algo em uma sensação ou imagem. Assim, será um movimento da alma sobre algo com determinada intenção predicativa, análogo a

⁵⁶ Nos referimos aqui à discussão apresentada por Abelardo acerca da multiplicidade e unidade dos “impulsos mentais”. Particularmente, no parágrafo XLIX Abelardo faz referência à continuidade da pronúncia da proposição e a produção de intelecções unas: “cum dico *animal rational*, si continuo ea profero, auditor ita animal et rationalitatem concipit ut unam rem ex animalis et rationalitate constituat”. Talvez seja demasiado forçado afirmar, dado o material textual apresentado, tratar-se de uma referência a um possível modelo da música, ainda sim nos parece que ao inserir a noção da continuidade da pronúncia na caracterização da intelecção sã, Abelardo não se aplica apenas das noções transitivas entre sujeito e objeto como fazia até então.

composição da oração em sujeito (a sensação ou imagem), objeto (o algo que visa-se deliberar) e a cópula (a ação deliberante da alma).

Não se trata, porém, de uma inspiração gramatical, se tomarmos “gramatical” como se as intelecções seriam como que palavras na mente e a ordenação das intelecções seria sua sintaxe; trata-se, antes, de identificar no pensamento uma potência linguística de formação de predicados próprios, isto é, intelectivos. Há, numa palavra, alguma semelhança entre o modo como o intelecto e como as palavras ligam as suas respectivas partes, e a distinção elementar entre palavra e frase feita pelo discurso espelhará a distinção entre simplicidade e composição do intelecto⁵⁷.

Em que medida podemos, porém, nos referir a “modelos” dos sentidos para compreender a intelecção? Se lembrarmos, como exposto no capítulo anterior, que o sentido não conhece a coisa, mas apenas o produto do exercício dos instrumentos corporais, do mesmo modo, a razão não conhece as formas, mas apenas as intelecções, os permanentes efeitos da razão. Os “modelos” dos sentidos são insuficientes para pensar o ato intelectivo, uma vez que são signo da confusão das afecções (o que quer dizer que elas nem sempre operam a partir da razão como o ato intelectivo. E, ao recorrer à imaginação, a atenção da alma poderá despertar a imagem ou memória de qualquer um dos cinco sentidos sobre a coisa que é imaginada, seja uma dureza, uma figura ou ainda qualquer outra propriedade. Não adianta deliberar o branco na mesa ao inteli-la para imaginá-la como branca. Porém, além da inacessibilidade das coisas, o intelecto humano também tem que sanar sua incapacidade de conhecer diretamente pela inteligência, cujo conhecimento diz-se de “um punhado de homens e a Deus somente”⁵⁸.

⁵⁷ Paralelamente, considerando essa correspondência entre visão e audição com o processo intelectivo, nos perguntamos ainda se os sentidos táteis (olfato, tato e paladar) serão de algum modo tomado como modelos. Ainda não encontramos base textual. Entretanto, sua ausência no funcionamento desse processo, parece-nos, não relega-os a uma posição “inferior” aos outros sentidos. Ao contrário: são eles que nos lembram da insuficiência da razão em conceber intelecções universais com sanidade: embora os conteúdos inteligidos subsistam nas coisas, os universais são sempre vazios porque não é possível abordar todas suas “múltiplas e inumeráveis” propriedades e a confusão do corpo sempre permanece, ainda que evocada involuntariamente pela imaginação durante o ato intelectivo. Assim, os outros sentidos são como que signo da confusão dos sentidos.

⁵⁸ Cf. TI, XX: “intelligentia, quam paucorum admodum hominum et solis Dei esse dicti”. Quando ao “paucorum hominum”, acreditamos que Abelardo está aqui falando da revelação. Não é, portanto, um caminho indicado a seu aluno (*auditor*), que deverá seguir outro caminho para chegar, ou melhor, se aproximar da “verdade”.

Também parece pertinente questionar se a introdução da audição não é propriamente um modelo para a intelecção, mas uma exigência da temporalidade. Ora, sendo a primeira e mais fundamental distinção das intelecções aquela entre simples e composta, entre palavra e frase, isso fica evidente: o “verbo visual” poderia, talvez, ser pensado em analogia à visão, mas ao inteligir uma proposição é preciso: o tempo. E para isso acreditamos que temos a seguinte base textual:

“Dizemos que são simples aquelas intelecções que, como algumas ações ou tempos verbais, não são compostos de partes sucessivas; mas, no caso contrário, são compostas. E (a natureza) dos discursos [*sermonum*] que excitam à intelecção, é a mesma natureza das intelecções, de modo que como entre os discursos algumas (partes) são simples como as dicções tomadas isoladamente [*singule scilicet dictiones*] e outras são compostas, como as frases (orationes), que são necessariamente coligidas [*confici*] de ditos que temos cada um com seu próprio significado; de modo que a intelecção que temos a partir dos discursos deve ser como a instrução que temos deles; são simples aquelas que temos a partir de <discursos> simples, e compostas <aquelas que temos> a partir de <discursos> compostos”⁵⁹ (TI, XXXI).

Há uma semelhança entre a natureza dos discursos e das intelecções que resulta até mesmo a sugerir uma “propedêutica”, ao determinar um paralelismo entre a intelecção e a instrução do discurso. Entretanto, não se trata de um tema desenvolvido no texto, uma vez que não há nenhuma preocupação com a “pedagogia” das palavras, elas são antes um fato com que a filosofia precisa lidar. Entretanto, podemos ver claramente que esse paralelismo confere ao intelecto uma natureza de certo modo “linguística”, na medida em que fica estabelecida uma natureza gramatical da intelecção, já que ela apreende a *estrutura* do discurso, isto é, as palavras *enquanto* conectadas umas às outras. Nos parece que ao afirmar que a intelecção composta é “necessariamente coligida de ditos que temos cada um com seu próprio significado”, além da afirmação inicial que são “como algumas ações ou tempos verbais”, a ideia de que as mesmas palavras podem ter significações diferentes pela sua conjugação começa a ser introduzida na explicação sobre a natureza da intelecção. Assim, de maneira análoga à organização das palavras ou dicções, o intelecto também pode ser de certa maneira “declinado”, de modo que é preciso distinguir

⁵⁹ “Simplices quidem dicimus intellectus sicut et simplices quasdam actiones aut tempora que scilicet nullis succedentibus sibi partibus coniunguntur, compositos uero e contrario. Sicut enim sermonum qui intellectus qui excitant, ita est et intellectum natura, ut uidelicet sicut sermonum alii simplices sunt, singule scilicet dictiones, alii compositi, uelut orationes quas ex diuersis necesse est confici dictionibus propriam in ipsis significationem tenentibus; ita et intellectus ex sermonibus habiti uel iuxta ipsorum instructionem habendi, modo simplices sunt qui uidelicet ex simplicibus habendi sunt sermonibus, modo compositi qui ex compositis”.

os diferentes sufixos e atentar para a sua funcionalidade dentro da oração, isto é, qual a função “gramatical” que ocupa na frase.

E a descrição no parágrafo seguinte é ainda mais evidente: ao inteligir “*homo ambulat*”, tem-se primeiro a intelecção de “*homo*” e, depois, de “*ambulat*”, respectivamente ao ouvir “*homo*” e “*ambulat*”, ligando à intelecção de *homo* a intelecção de *ambulat* e constituindo uma intelecção composta. O autor dirá ainda que a intelecção simples não é aquela sem partes, mas aquela que não as tem “por sucessão”, de modo que a intelecção de “dois ou três” ainda é simples. Assim, não é “o conteúdo do inteligido” que determina sua simplicidade, mas sim as condições em que ele é apreendido – isto é, se ao dirigir sua atenção o espírito se volta para uma palavra isolada ou se por sucessão. Por exemplo, diz o parágrafo XXXIII:

“Pois o nome ‘homem’ determina simultaneamente a sua matéria animal e a racionalidade e a mortalidade, mas inteligimos ao mesmo tempo no nome, e não por sucessão”.

A diferença entre o nome homem e a sua definição, animal racional mortal, será apenas que a primeira é inteligida de maneira simples e a segunda por sucessão. Ambas tem o mesmo significado, mas ao inteligir “*homo*” podem estar nele coligidos seus outros significados possíveis também, como “Sócrates”, enquanto a intelecção por sucessão faz uso de várias palavras formando um significado particular, e portanto uma intelecção composta: tudo depende da *construção* sentida ou imaginada que é tomada como objeto pelo espírito. A distinção da intelecção composta e simples será dada, portanto, pelo objeto da intelecção, dependendo assim da consecução ou não de palavras.

É ainda na caracterização da intelecção composta que Abelardo introduz uma ideia de “progresso” da atenção. Diferentemente daquela caracterização da intelecção o mais alto grau de conhecimento, apresentada na primeira parte quando ele fala de certa ascede dos sentidos à intelecção, passando pela imaginação, desta vez Abelardo está explicando como a atenção se dirige aos discursos, vejamos:

“Com efeito, como aquele que fala e diz ‘o homem anda’ progride por meio de várias palavras significativas, do mesmo modo aquele que escuta procede coligindo a intelecção a partir das próprias palavras singulares. Certamente primeiro inteligindo homem, quando escuta <a palavra singular> ‘homem’ que

foi instituída para significar <um> homem⁶⁰; depois com o andar, quando escuta-se ‘anda’, levando por cima disso à cópula com homem”⁶¹.

Temos que ter em vista, porém, que esse progresso apresentado aqui nada mais é do que o destrinchamento do ato de atentar, isto é, a definição da atenção como um processo de atentar sucessivamente as partes do discurso, concebendo-as porém de uma maneira total, isto é, para voltarmos ao exemplo, inteligindo “homem anda” *enquanto* um todo, isto é, uma intelecção composta. É importante destacá-lo porque não se trata de dizer que “homem” possa ser uma intelecção composta por comportar diversos significados, como fica claro na sequência:

“Mas atente ao que dissemos: a intelecção simples não é aquela que carece inteiramente de partes, mas não as possui nenhuma por sucessão. Pois frequentemente por dicções unas inteligimos simultaneamente múltiplas, por exemplo quando ouvimos ‘dois’ ou ‘três’ ou ainda o nome ‘plural’, ou ‘povo’ ou ‘grupo’, ou ‘monte’ ou ‘casa’ ou qualquer nome que compreenda muitas coisas, seja na quantidade de partes contidas, seja matéria e forma simultaneamente. Pois o nome ‘homem’ determina ao mesmo tempo a matéria de animal e racionalidade e mortalidade, mas tudo inteligimos simultaneamente no próprio nome e não por sucessão”⁶².

Notemos ainda que Abelardo usa expressamente um “modelo” da visão para qualificar a intelecção composta, quando ele a distingue da intelecção simples distinguindo duas maneiras possíveis de se olhar para um mesmo objeto:

“Assim, as mesmas coisas podem ser concebidas simultaneamente pela intelecção simples, e por sucessão pelas compostas. Pois observo unamente três

⁶⁰ Abelardo se refere no fim à significação “*hominem*” – mesma forma do começo da frase, e que difere de “*homo*” utilizado na expressão “*homo ambulat*” e, também, no ... *audit homo quod*, em que traduzimos homem entre aspas para destacar o jogo que Abelardo parece fazer, “*homo*” foi instituído para significar um “*hominem*”.

⁶¹ Cf. TI, XXXII: “Sicut enim qui loquitur et dicit ‘homo ambulat’ per plures progreditur significatiuas dictiones, ita qui audit ex singulis dictionibus proprios colligendo intellectus procedit. Primum quidem hominem intelligendo, cum uidelicet audit homo quod ad significandum hominem institutum est; postea ambulationem, cum audit ambulat, eam insuper homini copulando”.

⁶² A tradução “tudo inteligimos” parece mais adequada a “omnia... intelliguntur” uma vez que Abelardo fala “per successionem” e não “per partes”, caso em que optariamos por “inteligimos o todo”. Cf. TI, XXXIII: “Attende autem quod diximus intellectum simplicem non qui omnino partibus caret, sed qui per successionem nullas habet. Saepe enim per dictionem unam plura intelligimus simul, ueluti cum audimus ‘duo’ uel ‘tria’ uel etiam hoc nomen ‘plura’, uel ‘populum’ uel ‘gregem’, uel ‘aceruum’ uel ‘domum’ et quodlibet nomen multarum comprehensiuum rerum, siue partium in quantitate conuenientium siue materiae simul et formae. Nam hominis nomen et materiam ipsam animalis et rationalitatem et mortalitatem simul determinat, sed simul omnia non per successionem in ipso nomine intelliguntur”.

pedras postas diante de mim em uma única olhada e vejo simultaneamente, e por sucessão observo várias quando as vejo uma atrás da outra”⁶³.

Assim, o que qualifica uma intelecção como simples ou composta é um critério “gramatical” se considerarmos que se distingue palavras e frases, mas esse critério é refinado como o *modo de atentar* a gramática, sendo o determinante então o emprego da atenção de uma maneira com ou sem “sucessão”. Mas não é apenas a sucessão, esta frase que origina uma intelecção composta deverá ser uma sucessão de dicções que *colige* um significado, como fica claro na sequência do texto:

“E é isso que considero a diferença entre as intelecções de dicções e frases significando as mesmas coisas; porque evidentemente pela dicção, que não consta de partes significativas, inteligimos todas coisas juntas por uma palavra, mas em uma frase *coligimos* por sucessão”⁶⁴.

Destaquemos que para ser uma intelecção composta deve-se inteligir uma frase em que as palavras se liguem de alguma maneira, que estejam concordadas e constituam um significado próprio. Uma série de nomes ditos sucessivamente, assim, não constituirão uma intelecção composta, pois não há nada sendo coligido ali.

Rosièr-Catach, em seu artigo “*Res significata et modus significandi*” (1995) busca traçar a história do desenvolvimento dos pressupostos da gramática especulativa do século XIII. A autora considera pertinente, nesse estudo, destacar três fontes históricas particularmente importantes para esse desenvolvimento, especificamente da noção de “modo de significar”. A primeira, é a “ideia aristotélica, reformulada por Boécio” de

⁶³ Cf. TI, XXXIV: “E talvez múltiplas sejam as ações simultâneas na intelecção de um discurso simples, conforme a alma [*animus*] concebe várias <coisas>, considerando-se evidentemente que enquanto delibera a partir de cada coisa una, haverá uma ação una <para cada coisa?>. Entretanto, ainda assim não deveríamos deixar de chamar de simples uma intelecção dita sem nenhuma sucessão de partes. Assim, as mesmas coisas podem ser concebidas simultaneamente pela intelecção simples, e por sucessão pelas compostas. Pois observo unamente três pedras postas diante de mim em uma única olhada e vejo simultaneamente, e por sucessão observo várias quando as vejo uma atrás da outra”. “Et plures fortasse sunt simul actiones in uno simplicis sermonis intellectu, secundum hoc quod plura concipit animus, ut uidelicet ex unaquaque re quam deliberat, unam habeat actionem. Sed tamen non minus simplex est intellectus dicendus si nullis per successionem partibus tamen dicitur; possunt itaque eadem res et per simplicem simul intellectum concipi, et per compositum succedentem. Nam et tres lapides ante me positos uno intuitu modo simul uideo, modo per successionem pluribus obtutibus unum post alium uideo”.

⁶⁴ Cf. *Tratado*, XXXV. “Et haec est, ut arbitror, differentia intellectuum dictionis et orationis easdem prorsus res significantis, quod uidelicet per dictionem quae nullis scilicet significatiuis partibus constat, omnia simul intelligimus; per orationem uero, eadem per successionem colligimus”.

“consignificação”, pela qual o verbo “consignifica” o seu tempo, adicionando-o à sua significação própria⁶⁵.

Em segundo lugar, recebida através de Prisciano, há uma noção gramatical segundo a qual “as partes do discurso deveriam ser distinguidas a partir ‘das propriedades de significação’”⁶⁶. A terceira origem, “mais difusa”, é sintetizada no artigo por uma série de autores do XI século, como Guilherme de Conches, Anselmo de Canterbury, Bernardo de Chartres e Pedro de Hélie. Trata-se da “ideia geral de ‘maneira de significar’”. Mais especificamente, seu emprego que aparece nos contextos onde se trata de distinguir duas palavras ou duas partes do discurso que “significam a mesma coisa”, mas se fundam em modos diferentes⁶⁷. Ainda falando sobre a origem do desenvolvimento dessa questão, Rosier-Catach cita a teologia de Abelardo, mobilizando a noção de “*translatio*” de Boécio, em seu comentário sobre as *Categorias*, juntamente com a noção de “imposição” para fundar sua teologia. É nesse sentido que

“as palavras foram instituídas pelo homem para designar as criaturas, a fim de exprimir seus pensamentos, e não podem então guardar seus sentidos próprios quando elas se aplicam às realidades divinas. Elas devem ser transpostas, ganhar uma nova significação e por isso imprópria, porque distinta de sua significação original”⁶⁸.

Não buscamos aqui expor nem sustentar a tese de Rosier-Catach sobre as polémicas do século XIII, mas destacarmos um pano de fundo que certamente nos ajuda

⁶⁵ “Progressivement, vers la fin du XI^e siècle, ce n’est plus seulement le temps, mais également la personne, le mode, le nombre, etc., que l’on analyse comme ‘consignifications’ ou ‘significations secondaires’ du verbe. Il en va de même pour les autres parties du discours, pour ces accidents qui contribuent à leur signification”. Rosier-Catach, 1995, p. 138.

⁶⁶ Cf. Idem, “les parties du discours devaient être distinguées à partir des ‘propriétés de signification’: il s’agit clairement pour lui de propriétés sémantiques générales, qui servent à définir ou à caractériser les unités linguistiques (ex. le nom signifie la substance et la qualité) et interviendront dans la description de leur fonctionnement syntaxique)”.

⁶⁷ “La troisième origine de la notion est plus diffuse. *Modus significandi* exprime l’idée générale de “manière de signifier”. Plus spécifiquement, cet emploi intervient dans les contextes où il s’agit de distinguer deux mots ou deux parties du discours que ‘signifient la même chose’, mais le font sur des modes différents (*alio modo, aliter et aliter*). Rosier-Catach, 1995, p. 139.

⁶⁸ “La notion d’imposition prend une place essentielle dans l’argumentation: les mots ont été institués par l’homme pour désigner les créatures, afin d’exprimer ses pensées, et ne peuvent donc garder leur sens propre lorsqu’ils s’appliquent aux réalités divines. Ils doivent être transposés, prendre une signification nouvelle et donc ‘impropre’ puisque distincte de leur signification originelle (Rosier, 1988, pp. 111-117)” Rosier-Catach, 1995, p. 142.

a compreender o *Tratado*, não particularmente na sua originalidade, mas naquilo em que ele tem em comum com a filosofia de seu tempo.

Assim, embora a distinção entre palavra e frase não seja expressamente uma divisão que leva em consideração a noção de “modos de significar”, certamente podemos ver no texto uma preocupação em transpor para o registro do pensamento uma divisão gramatical, particularmente da sucessividade de palavras no discurso, quando Abelardo distingue intelecções simples de compostas. Inclusive isso ficará mais claro um pouco mais à frente no *Tratado*, quando Abelardo afirma “a intelecção do nome e da definição particular é de certo modo igual e de certo modo diversa. Igual segundo o efeito das coisas inteligidas pois, claramente, em qualquer caso inteligimos a mesma coisa”⁶⁹. Trata-se de questionar aqui o que o autor quer dizer por “efeito das coisas inteligidas”.

Relembremos, para isso, do exemplo do parágrafo anterior, ao qual Abelardo está se referindo:

“Por exemplo, embora o nome animal e sua definição – corpo animado sensível – é o mesmo na concepção das coisas, ainda sim a maneira de inteligir difere pois pelo nome <inteligimos> as três juntas, e pela definição inteligimos por sucessão, quando ouvimos essas palavras sucessivamente, primeiro atendendo à natureza de corpo quando ouvimos “corpo”, depois pela propriedade de animado e, finalmente, sensível”⁷⁰.

Há um certo “processo de atenção aqui”, ou melhor, um destrinchamento da atenta da alma que constitui a intelecção. A atenção intelectiva se define, por um lado, pela focalização de algo no que é inteligido, sendo distintas assim a intelecção da palavra e da frase pela particularização daquilo que é inteligido. Por outro lado, também espelha a conjugação ou separação estabelecida pela própria frase. Assim, “*homo ambulat*” é composto tanto por se tratar da composição de duas dicções, mas também por se tratar de uma conjugação operada pelo intelecto, que espelha a ligação entre sujeito e verbo na predicação interna da própria intelecção. Se por um lado “homem” e “animal racional mortal” significam o mesmo, são distintas pelo modo como o intelecto foca a atenção sobre o que busca inteligir.

⁶⁹ Cf. TI, XXXVII, “Est itaque intellectus nominis et diffinitionis eius proprie, quodammodo idem et quodammodo diuersus. Idem quidem secundum effectum intellectarum rerum, quia uidelicet in utraque uoce easdem res intelligimus”.

⁷⁰ Cf. TI, XXXVI. “Et haec est, ut arbitror, differentia intellectuum dictionis et orationis easdem prorsus res significantis, quod uidelicet per dictionem quae nullis scilicet significatiuis partibus constat, omnia simul intelligimus; per orationem uero, eadem per successionem colligimus”.

Na sequência, Abelardo fará uma distinção entre a intelecção de um composto e de uma intelecção que compõe. Essa divisão não se dará pela sucessão de palavras propriamente, mas pela existência ou não de um ato de ligação expresso pela frase.

No parágrafo XXXVIII Abelardo as distingue, pois

“em um caso são <inteligidas *forma e matéria*⁷¹> simultaneamente, e no outro caso por sucessão, ao adicionar *formas* a uma *matéria* diante do intelecto. E como no intelecto toda natureza de animal é concebida enquanto integrada a sua matéria e enquanto acordada com as formas nas quais consiste toda constituição do animal, a intelecção do nome pode ser dita de coisas conjulgadas ou compostas, embora não conjulgantes e compositoras – e o contrário ocorre com as intelecção da oração”.

No caso da intelecção compositora, assim, o que está em questão é o *testemunho* do intelecto de uma certa ligação de formas a uma matéria, isto é, “ao adicionar formas a uma matéria *diante* do intelecto”. Acreditamos que quando Abelardo fala em matéria e forma, aqui, está falando da relação entre sujeito e predicado em uma oração, mas retornaremos à essa questão um pouco mais à frente. Por hora, Abelardo está fazendo apenas uma distinção entre a intelecção do composto e de uma frase que ordena uma composição no intelecto. Isso fica claro finalmente no parágrafo XL, quando ainda falando sobre o exemplo do parágrafo XXXVI citado um pouco mais acima (“primeiro atendendo à natureza de corpo quando ouvimos “corpo”, depois pela propriedade de animado e, finalmente, sensível”), Abelardo nos diz:

“Entrentato, o intelecto compositor é aquele que, progredindo por sucessão, primeiro tem intelecção de alguma coisa e em seguida agrega intelecções, como por exemplo quando <inteligindo?> animalidade e sensibilidade, primeiro temos o intelecto da matéria e depois ajuntamos formas por intelecção, assim é para que informemos a <matéria> que primeiramente concebêramos puramente, assim que atentamos”⁷².

A matéria que primeiramente é inteligida (*materie primitus*) do intelecto nada mais é do que o “corpo” (*corpus*) naquela frase (*corpus animatus sensibilis*), e não

⁷¹ Grifo nosso. “Et cum in utroque intellectu animalis natura integre concipiatur, tam secundum materiam scilicet eius quam secundum formas, in quibus tota animalis constitutio consistit, intellectus nominis coniunctorum seu compositorum dici potest, non tamen aut coniungens aut componens et e contrario intellectus orationis”.

⁷² Cf. *Tratado*, XL “Ille autem coniungens est intellectus qui, per successionem progrediendo, quibusdam rebus prius intellectis alias postmodum intellectas aggregat, ueluti cum animationem et sensibilitatem materiae primitus intellecte tamquam formas per intellectum adiungimus, hoc est ut informantes eam quam primo pure conceperamus, postmodum attendimus”.

particularmente por ser ele a primeira frase a ser escutada, mas por estar colocada na posição gramatical de ter em si atentadas, pela predicação, essas duas propriedades: *animationem e sensibilitatem*.

Porém, devemos destacar que, curiosamente, embora Abelardo compare a intelecção compositora à intelecção de uma oração, ele não apresenta nenhum exemplo direto que nos explicita essa relação, recorrendo ao exemplo anterior do corpo animado sensível. Analisemos agora a ordem do texto de Abelardo, perfazendo seu caminho pelas intelecções divididas e divisoras e aquelas unas e múltiplas antes de chegarmos à questão da sanidade e vacuidade, onde ele apresentará expressamente o que quer dizer por sujeito e objeto (predicado).

As intelecções divididas e divisoras são rapidamente expostas no *Tratado*, por manterem uma certa correspondência com as intelecções compostas e compositoras. Assim como a intelecção simples concebe algo conjulgado, a intelecção dividida conceberá algo dividido, como “não animal”. O que fica claro, e que nos interessa aqui destacar, é que ao tem uma intelecção simples da coisa dividida “não animal”, está pressuposto pelo intelecto uma noção de *algo* que é “não animal”. Atentemos ao parágrafo XLI:

“Mas assim como a intelecção [das coisas] compostas é diversa da compositória – a primeiro é de dicções e a segunda de orações – assim também <são diversas> a intelecção dividida e divisora. Assim como a palavra “animal” faz uma conjulgação de coisas no intelecto, do mesmo modo “não animal”, que é um nome indefinido e soa ‘coisa que não é animal’ faz <uma intelecção> dividida”⁷³.

O que nos interessa aqui é perceber que “não animal” é definido aqui como uma intelecção simples, portando de uma palavra, sendo assim a negação “não” uma parte integrante de “animal”, e não há uma “sucessão” entre as duas palavras. O interessante é que o filósofo dirá que ela “soa ‘coisa que não é animal’”. Assim, talvez fosse mais adequado inclusive dizer que a “intelecção dividida” é uma “intelecção de coisas separadas”, uma vez que o pertinente em sua perfeição pela alma é a apreensão de uma certa separação de algo. Entretanto, caso enuncie-se “coisa que não é animal”, a intelecção não será dita dividida, mas divisora:

⁷³ Grifo nosso. Cf. TI, XLI “Sicut autem alius est intellectus coniunctorum quam coniungens, ille quippe dictionis est, hic orationis, ita intellectus diuisorum et diuidens. Sicut enim animal intellectum coniunctorum rerum facit, ita non-animal quod est infinitum nomen et sonat res quae non est animal diuisorum facit”.

“Na oração ‘coisa que não é animal’ primeiro atento simplesmente à coisa pela enunciação do nome, que é a coisa, para então substituindo⁷⁴ por ‘que não é animal’, separo da coisa a natureza de animal, e então concebo uma coisa que não seja animal”⁷⁵.

Assim, no que se refere à divisão ou separação de propriedades, o critério para a distinção entre uma intelecção dividida ou divisora continuará sendo a “sucessão”, uma vez que, na intelecção da frase, a atenção da alma apreende a separação do mesmo modo como enunciado pela frase. O que as diferencia não é o “conteúdo inteligido”, são apenas modos diferentes de significar o mesmo.

Após apresentar esse critério de divisão do intelecção dado pela sucessividade de palavras, Abelardo julgará pertinente examinar o que acreditamos ser uma certa “natureza transitiva” do intelecto, e esse talvez seja o ponto mais polêmico do *Tratado*. Tomemos por exemplo o estudo de Ulivi sobre o texto, em que ela lê na noção de “impulso mental” articulada na divisão de intelecção una e múltipla um modo de individualizar uma “unidade de medida da intelecção” por um critério exclusivamente psicológico⁷⁶.

Isso que é caracterizado como uma “descrição psicológica” fica bastante claro no parágrafo XLVII:

“uma conjunção ou divisão ou disjunção de intelecções é simples quando a alma [*animus*] caminha por um único impulso mental, e progide pela direção de uma única intenção, pela que primeiro o intelecto é conjulgado ou separado algo, ou ainda pela sua disjunção interna: um curso iniciado de certo modo e consumado sem interrupção”⁷⁷.

⁷⁴ “Postmodum per hoc quod subditur *que non est animal*”. Ao empregar *subduo*, Abelardo parece sugerir que a atenção, antes dirigida simplesmente à “*res*” é “colocada no lugar” de “*que non est animal*”, o que tentamos conservar na tradução.

⁷⁵ Cf. TI, XLII. “Prius quippe in hac oratione: *Res quae non est animal* rem simpliciter attendo per praemissionem nominis huius quod est ‘*res*’, postmodum per hoc quod subditur ‘*quae non est animal*’, animalis naturam a re quadam separo, ut iam quamdam rem tamquam non sit animal concipiam”..

⁷⁶ “L’autore cerca cioè d’individuare, da un punto di vista esclusivamente psicologico, una sorta di unità di misura delle intellezioni, e per definirla non ha bisogno di stabilire un rapporto necessario col linguaggio (come quando distingueva gli *intellectus simplices* dai *compositi*), né di guardare al contenuto delle intellezioni (e doveva farlo per stabilire una differenza tra *intellectus coniunctorum* e *disiunctorum* da una parte, *coiungentes* e *disiungentes* dall’altra). In questo si tratta di distinguere tra l’intellezione intesa come unità psichica e la somma di più unità, e per individuare ciò i mezzi non sono logici, ma psicologici; si parla di un’unica azione della mente, dell’animo, che tende a costituire un’intellezione senza soluzione di continuità, in modo continuativo” Ulivi, p. 50.

⁷⁷ “Una autem est coniunctio, uel diuisio, siue disiunctio intellectus per quam animus continue, ex uno mentis impulsu, progreditur et una dirigitur intentione, per quam ei quod primum

Novamente Abelardo fala de uma “progressão” da alma, até mesmo um “caminhar” perfeito por um “único impulso mental” que, assim sendo, consituindo um “curso iniciado de certo modo e consumado sem interrupção”. A unidade se dá, aqui, por uma condição particular da atenção, e, como diz Ulivi, essa descrição é “puramente descritiva” e não se trata de elaborar uma “doutrina psicológica”⁷⁸. Entretanto, após apresentar a definição de unidade e multiplicidade⁷⁹, Abelardo ainda se deterá algum tempo nessa distinção. E primeiro lugar, esse “impulso mental” será caracterizado pela confecção de uma única entidade, quando “as colige uma por uma pela força de uma única afirmação”:

“A alma tem, então, uma conjunção singular desse modo quando atenta por sucessão algo em algo, atando <as partes> umas às outras, e assim percorrendo confecciona uma única entidade (entiam)⁸⁰ e além disso também quando as colige uma por uma pela força de uma única afirmação, seja por predicação, seja pelas condições ou tempo, seja por um outro modo, desde que, como destacamos acima, se faça por um único impulso da mente”⁸¹.

Trata-se, nos parece, que a inteligência una tem um caráter de “intelecção unificante”, ou seja, de que mesmo se tratando de intelecções “por sucessão”, elas ainda podem constituir uma “única entidade” se puderem ser “atadas” umas às outras por meio de um discurso. Além disso, essa “entidade” será melhor desenvolvida na sequência do

intellectum est aliquid coniungendo uel disiungendo, uel inter ipsum et aliud disiungendo, cursum quodammodo inceptum sine interruptione consummet.”

⁷⁸ Ulivi, p. 50: “Como si vede, il tono dell’autore è fondamentalmente descrittivo; egli non intende elaborare una dottrina psicologica, giustificarla, dimostrarla, ma semplicemente offrire una descrizione di quella che egli vede come realtà psicologica e gneseologica, senza problematica”.

⁷⁹ Cf. TI, XLVI “Dizemos unas as intelecções que são simples, ou se são compostas que consistem de uma única conjunção, ou uma única divisão ou disjunção. Mas aceitamos como múltiplas as intelecções contrárias, isto é quando nada têm do que foi dito.”. Retomaremos mais à frente essa definição, uma vez que, finda a exposição acerca da unidade e multiplicidade da inteligência, ela parecerá contraditória.

⁸⁰ Acompanhamos a tradução de Morin (“de telle sorte qu’il lie ches choses l’une à l’autre de manière telle qu’en discourant à l’aide de ces dernières, il <en> constitue une seule entité” por “ut ea sic inuicem aptet, ut per ea discurrendo unam congiat entiam”). King prefere “*essencia*”: “The mind then has a single conjunction of this sort when it attends in this way some things through succession, in order that each might appropriate to it, so that by that journey it completes a single essence”.

⁸¹ Cf. TI, XLVIII “Tunc autem unam huiusmodi coniunctionem animus habet, cum sic aliqua per successionem attendit, ut ea sic inuicem aptet, ut per ea discurrendo unam conficiat entiam, et insuper quotienscumque ad uim unius affirmationis quocumque modo aliqua inuicem colligat, siue per praedicationem scilicet, siue per conditionis uel temporis coniunctionem, uel quolibet alio modo, dum hoc uidelicet, ut supra generaliter commemorauimus, uno mentis impulsu continue fiat”.

texto, quando Abelardo decide tornar claro o que “tocou brevemente” por meio de exemplos: “quando digo *animal racional*, se profiro <as palavras> continuamente, um aluno (*auditor*) concebe animal e a racionalidade como constituídas *em uma única coisa*, que é <a intelecção una> animal racional”. O que é essa “coisa”?

A coletânea *Aspectos do pensamento medieval: Abelardo. Doutrinas da linguagem*, de Jean Jolivet (1987, pp. 125-137) inclui um artigo que expõe algumas notas sobre a lexografia abelardiana, detendo-se sobre três palavras: *maneira*, *essentia* e *res*. Gostaríamos de relembrar aqui algumas de suas considerações, uma vez que podem nos ajudar a compreender o que é essa “coisa” mencionada na passagem destacada do *Tratado*. Jolivet mostra, pela análise de passagens da *Lógica para principiantes*, a existência de uma ambiguidade na concepção de *res* de Abelardo, que pode ser interpretada como o *definido* por uma definição o *significado* das palavras, o *sujeito* das palavras ou ainda o *conteúdo* dos predicados. Mostrará Jolivet ainda como o estudo da linguagem leva o filósofo a deixar o campo das coisas físicas (*physica rei*) e distinguir o significado (que será uma *res*) e seu significante (o *statu* da *res*). A ambiguidade da “coisa” não é, portanto, pequena em um texto como a *Lógica para principiantes*, e certamente para o olhar treinado não será menos ambígua em um texto como o *Tratado das intelecções*. Entretanto, aprofundar o exame minucioso desta ambiguidade extrapola os limites do presente trabalho. Até porque, assinalada essa ambiguidade, podemos continuar nosso exame do texto sem mais delongas e chegar a um resultado provisoriamente suficiente.

Notemos agora que imediatamente após apresentar o exemplo da intelecção una “animal racional”, Abelardo mostrará como a verdade desse conceito não é relevante para sua definição como intelecção una, uma vez que “não importa para o modo de concepção ou para sua unidade se seja nas coisa como concebemos ou não, mas <importa> somente para a verdade do conceito”⁸². E Abelardo nos apresenta com dois exemplos combinados

⁸² Nos referimos ao longo deste parágrafo ao texto citado no corpo do texto. Destacamos algumas passagens: “Toutefois, dans une incident sur le même, mais hors de la discussion, il arrive à Abélard d’employer le mot *res* dans deux sens différents, celui de *chose* et celui de *signifié*: *Res autem propositionis, cum nullam habeat rem subiectam, ex rebus vocabulorum non constat* [GPh 2, 308, 38-40]. Voici qu’apparaît encontre une ambiguïté du mot *res*, et que nous glissons du plan de l’ontologie à celui de la signification; cela se confirme quand nous voyons que *res* peut désigner le défini d’une définition – même si ce défini est un universel: ... *res istius definitionis, ...res subjecta huic definitioni est homo* [GP 2, 80,5-8]. Ainsi le mot *res* peut se traduire, ou du moins s’interpréter, par *signifié*: ... *res ceterorum praedicamentorum* [*Ibid.*, 87, 27]. *Secundae substantiae non significant rem suam ut hoc aliquid* [GC 2, 158, 6-7; on notera qu’ici le signifié

em quatro formas: quimera branca, pedra racional, animal racional e homem branco⁸³. Seja quando predicamos branco de quimera ou homem, e racional de pedra ou animal, a intelecção será igualmente una, uma vez que, estando as palavras em acordo umas com as outras, não haverá interrupção no “impulso da mente”.

Na sequência, Abelardo falará de uma “unidade da essência”, quando diz que⁸⁴ casa de Sócrates (*domus Socratis*) e casa socrática (*domus socratica*) realizam uma mesma ligação a partir das duas palavras, ainda que sejam casos oblíquos diversos, pois, com a ligação entre ambas “concebemos uma coisa compacta quando a propriedade concorda com aquela coisa”. Assim, se as palavras concordarem entre si, formaram uma “coisa compacta”, isto é, um significado compacto. Esse processo de “compactação” é, em um primeiro momento, estendido a “outros casos oblíquos” que “copulados transitivamente a algumas vozes, limitam certas propriedades das coisas das dicções precedentes segundo um modo particular com que relacionam-se com o modo de ser tido pelas suas coisas”.

Destaquemos ainda que o termo “*essentia*” também é mencionado por Jolivet no artigo citado, *essentia* é usado por Abelardo para designar a essência propriamente, mas também é utilizada para designar as coisas existentes, ou ainda “ser”⁸⁵. Novamente, porém, não é pertinente trabalhar aqui essa ambiguidade, até porque, embora seja um termo frequente na obra de Abelardo, aparecerá poucas vezes no *Tratado* e aqui não nos

est un universel: il s’agit des substances secondes]. Le chose est en ce sens ce qu’il y a sous le mot, le sujet du mot: ... rerum *subjectarum decem nominibus* [*Ibid.* 136, 1; ces *nomina* sont les prédicaments] ou encontre ce qui est contenu dans le prédicament: ... *considerati alia praedicamenta per singulas res quae un illis continentur* [*Ibid.*, 242, 23-23]. Jolivet, 1987, p. 136.

⁸³ Pois são igualmente unas as intelecções *pedra racional* ou *quimera branca*, assim como *animal racional* ou *homem branco*. Assim, as frases desse tipo se transformam em proposições igualmente unas. Cf. *Tratado*, XLIX.

⁸⁴ “A intelecção da ligação transitiva também não rejeita a unidade da essência, como quando dizemos *a casa de Sócrates* ou *acusam Sócrates* ou *usam Sócrates*. Com efeito, pode ocorrer que a subordinação (*suppositio*) de um caso oblíquo não seja na mesma pessoa que a palavra precedente, e é idêntica a coisa subordinada (*subiecta*) e o insinuado por uma ou outra dicção, entretanto a dicção seguinte, pela sua posição na construção, determina uma certa propriedade na coisa da dicção precedente, a partir do que concebemos uma coisa compacta quando a propriedade concorda com aquela coisa. Assim, quando dizemos *a casa de Sócrates* o genitivo (*Socratis*), independente da nomeação própria de Sócrates, determina uma certa posse em relação à coisa da dicção precedente, e assim enquanto insua a posse de Sócrates, *casa de Sócrates* (*domus Socratis*) é como se dissessemos *casa socrática* (*domus socratica*).”

⁸⁵ Jolivet (1987, pp. 133-134): “*Essentia* peut vouloir dire *être*, au sens le plus complexe de ce mot, impliquant à la fois le concept de nature et celui d’existence”.

parece particularmente ambíguo, trata-se de mostrar que o significado de duas palavras isoladas pode-se compactar em um único significado, unificado.

O texto parece torna-se ambíguo na sequência, quando Abelardo considera esse processo de compactação abarcando também as intelecções compostas, no caso em que soma-se “uma conjunção” a partir de muitas conjunções ou disjunções contidas pela intelecção⁸⁶. Vejamos o exemplo com que Abelardo busca clarificar essa explicação:

“Por exemplo, se digo *homem andando que corre* ou *homem anda que corre*, são duas as conjunções: uma que <liga> corrida a homem, quando dizemos *homem que corre*; outra <liga> o homem que corre quando adiciona *anda*. A correta construção de ambas é *o homem, que corre, é um andante* e *o homem, que corre, está andando* e na soma de toda frase ocorre uma cópula de andar com tal homem, o corredor. Mas se digo *o homem que corre é o homem que anda* uma conjunção por si é feita tanto no predicado como no sujeito. Mas como a partir daqui, novamente, uma única conjunção concernente a elas foi feita na soma de toda proposição, de um homem que anda com um homem que corre, chega-se a uma única intelecção. Por isso, quando várias conjunções convêm em uma única intelecção de modo que todas estão subjulgada a uma única <conjunção>, e por isso elas são tidas como constituídas por elas, a intelecção, que a alma tem por um único e contínuo impulso da mente, deve ser necessariamente singular”⁸⁷.

Vemos, assim, que Abelardo está caracterizando o intelecto como um contínuo ato de unificação de discursos que têm uma concordância interna, sendo essa concordância estritamente gramatical. Acreditamos que embora de fato não há uma doutrina psicológica desenvolvida aqui, ela basta para podermos tirar pelo menos duas conclusões relevantes. Em primeiro lugar, há uma distinção clara entre certa “força transitiva” das palavras e das intelecções: enquanto no caso a transitividade das palavras

⁸⁶ TI, LI: “E desse modo, a partir das coisas das das dicções precedentes <em um discurso> e propriedades determinadas pelos <casos> oblíquos, inteligimos como uma única coisa compacta. Ocorre ainda frequentemente que em uma intelecção uma contém muitas conjunções ou divisões e disjunções, e ainda não desaparece a unidade da intelecção, pois no todo o intelecto soma uma conjunção”.

⁸⁷ Cf. TI, LII, LIII: “Verbi gratia, si dicam: *Homo ambulans qui currit* uel *Homo ambulat qui currit* duae sunt coniunctiones: una quidem cursus ad hominem, in eo quod dicitur ‘homo qui currit’; altera ad hominem currentem, cum adiungitur ‘ambulat’. Haec est enim recta constructionis series: *Homo qui currit ambulans* uel *Homo qui currit ambulat* et fit in summa totius orationis una copulatio, ambulationis scilicet ad hominem talem, id est, currentem. Sed et si dicam *Homo qui currit est homo qui ambulat* tam in praedicata oratione quam in subiecta, una per se fit coniunctio. Sed quia ad hoc fiunt ut de ipsis rursus in summa totius propositionis una fiat coniunctio, hominis scilicet qui ambulat ad hominem qui currit, unum reddunt intellectum. [LII] Cum itaque plures coniunctiones in uno intellectu ita conueniunt ut uni subseruiant omnes, et propter hoc iste habentur ut una ex eis constituatur, unum necesse est intellectum esse ad quem habendum uno mentis impulsu continue animus tenditur”.

pode ser analisada pela gramática das palavras, esta mesma gramática é insuficiente para explicar uma certa potência unificante das intelecções unas, uma vez que as palavras não mantêm sua “individualidade”, isto é, de palavras *enquanto* palavras, no intelecto, mas compõe novos “compactos” significativos, não havendo portanto espaço para uma doutrina de termos mentais. Em segundo lugar, essa pequena e pouco desenvolvida teoria dos “impulsos mentais” evidencia que a preocupação de Abelardo ao pensar o intelecto não é apenas dar conta das consequências “mentais” da lógica, mas desenvolver uma doutrina do intelecto que abarque a linguagem em sua natureza que vai além da lógica ou da dialética, destacando particularmente sua natureza “gramatical”, tomando gramática aqui de uma maneira abrangente, englobando não apenas a ordem das palavras, mas a ordem da intelecção; por exemplo, as ligações transitivas enquanto ligações mentais (uma “gramática do pensamento” talvez) e não numa correspondência estrita com a gramática convencional das palavras⁸⁸.

Observemos por fim como Abelardo define as intelecções múltiplas após o desenvolvimento de sua “psicologia”:

“Chamamos múltiplas intelecções muitas intelecção dissolvidas entre si, como se dissesse *homem de madeira* ou *racional mortal* ou *animal* e depois de uma breve pausa adicionasse *racional*, exponho pelo par de palavras separadas que não convêm por conceber uma única coisa, pois cada dicção concebe sua coisa de um modo diverso, não conjulgando assim a coisa de uma à coisa de outra para que a intelecção confeccione uma única intelecção. Assim, nas concepções singulares a alma retorna em si mesma, como se movida nos detalhes das inteligências singulares; e decorre uma alteração pelo que não continua una e, por isso, a unidade da inteligência e desaparece a continuidade, intercedida”⁸⁹.

O que seria essa “breve pausa”? Não nos parece que seja necessária uma ruptura temporal muito grande, talvez até mesmo bastasse o intervalo entre uma dicção e outra em um discurso, uma vez que o relevante para descaracteriza a unidade é que a dicção que vier após esta pause não convenha para conceber uma única coisa (lemos coisa aqui como significado). Bastaria, assim, um erro gramatical, ou melhor, uma discordância

⁸⁸ O problema aqui em nossas afirmações é que essa distinção entre gramática e ontologia, nos parece, não é uma questão para Abelardo. Poderíamos citar o artigo de Jolivet sobre as relações entre gramática e ontologia na Idade Média (1995, pp.203-231), entretanto nesse artigo Jolivet analisa essa relação a partir da filosofia de Bernardo de Chartres quando fala sobre o século XII, e não sobre Abelardo. Novamente, é uma questão que não cabe no recorte apresentado nessa dissertação.

⁸⁹ Cf. TI, LIV

interna do discurso que, intercedendo na continuidade do discurso, findaria com a unidade.

Como veremos na continuidade do texto, a distinção de uma intelecção como sendo una ou múltipla pouco influirá nos processos abstrativos e na discussão acerca da sanidade ou vacuidade das intelecções. Em nenhum momento Abelardo afirma por uma superioridade entre intelecção una e múltipla ou uma hierarquia entre ambas, mas pelo contexto da exposição acreditamos que o que o filósofo escreveu é suficiente para caracterizarmos o intelecto como uma potência unificante de significados, que busca entender o todo do discurso, ainda que, para isso, proceda pela sucessividade. A partir desse texto, nos parece claro que Abelardo está propondo uma exigência de concordância interna das palavras visando a integridade do discurso, isto é, da intelecção da unidade.

Embora a *Gramática* de Abelardo encontre-se perdida, a significação é um tema abordado também pela lógica do Peripatético do Pallet. Assim, antes de proceder nessa exposição, acreditamos que seria salutar retomar a importância da noção de intelecção e seu contexto na lógica, e particularmente naquela parte da lógica abelardiana que se consagrou como a inauguração da chamada “querela dos universais”. Esse percurso é aqui necessário para retomarmos um tema que precisa de compreensão prévia se quisermos entender Abelardo: a distinção entre a coisa e seu *estado*. Para adiantar o problema, podemos identificá-lo em uma divergência de tradutores logo na primeira linha da *Lógica para principiantes*: “Philosophiam autem non quamlibet scientiam Boecius appellat, sed que in maximis *rebus* consistit”. Nascimento (2005) opta pela tradução: “...que se detém nas *coisas* mais elevadas...”, enquanto Lafleur (2015) prefere “nas *realidades* mais elevadas”⁹⁰. Afinal, podemos alternar entre *coisa* e *realidade* como se significassem o mesmo?

Sabemos que a “querela” surge com a recepção dos textos aristotélicos, particularmente no século de Abelardo com a recepção dos primeiros livros do *Órganon* e dos comentários de Porfírio e de Boécio. A origem do problema está na compreensão da definição do universal, mais especificamente de uma de suas propriedades: a capacidade de ser um “*unum versus plura*”, ou seja, afirmar que um único predicado pode ser dito de muitos sujeitos.

⁹⁰ Cf. Abelardo, 2015, p.138, “Or Boèce n’appelle pas ‘philosophie’ n’importe quelle science, mais celle qui consiste dans les réalités les plus grandes: en effet nous ne disons pas ‘philosophes’ n’importe quels savants, mais dont l’intelligence pénètre les subtils”.

As questões de Porfírio acerca do universal são três⁹¹: os universais subsistem ontologicamente ou residem em puros pensamentos? Os universais subsistem corporalmente ou incorporealmente? Os universais subsistem no sensível ou são imanentes ao sensível?

Em posição mais próxima de “nominalista”, isto é, que concebe o universal como uma emissão de voz, sua universalidade é colocada em dúvida, pois, sendo uma emissão de voz, então o universal é algo individual. Por outro lado, uma posição “conceitualista”, isto é, que compreende o universal como uma ideia independente das coisas, aproxima-se de outro problema: como atribuir existência ao universal se somente coisas individuais podem ser conhecidas? Lembremo-nos que o universal não é um conjunto de coisas, mas aquilo que em todas as coisas de uma mesma categoria é idêntico, é essencialmente o mesmo. A formulação escolhida para qualquer uma das soluções precisa considerar suas consequências. Embora a questão dos universais tenha um fundo majoritariamente ontológico, Abelardo retoma uma leitura boeciana sobre os universais, trazendo ao problema uma perspectiva gnosiológica. Isso quer dizer que o problema é estendido para além dos universais ao problematizar os processos cognitivos envolvidos na sua compreensão pelo indivíduo que pensa os universais (Bertelloni, 2010, p. 26). Assim, não se trata apenas de determinar o estatuto da coisa universal, mas também os procedimentos através dos quais esta coisa é compreendida pelo indivíduo e qual a sua funcionalidade mental.

Existem três coisas feitas para serem significativas – palavras, estátuas e signos – e existem seis modos de significar: por imposição, por determinação, por geração, por exclusão, por designação segundo a aderência das características ao sujeito ou à coexistência de fatos e por outra designação, a qual resulta de um acompanhamento e uma maneira de consecução⁹².

Nos interessa recuperar aqui brevemente a amplitude da teoria significativa para observar, em primeiro lugar, que a despeito da complexidade da teoria significativa, ela não se aplica à significação das coisas, mas à significação *das palavras*. Em qualquer um

⁹¹ A respeito das questões de Porfírio, cf. a tradução de Paiva, 2008, p. 1: “Assim, por exemplo, sobre os gêneros e as espécies, se eles subsistem¹ ou se encontram somente nos simples pensamentos; se, uma vez que subsistam, são corpóreos ou incorpóreos; e se são separados ou subsistentes nos sensíveis e em meio a estes, rejeitarei falar, por ser esse um estudo muito profundo e que necessita de uma outra pesquisa, maior que essa”.

⁹² Ver Jolivet, 1982², p. 63-4.

desses casos elas significam intelecções, as quais por sua vez significam as coisas. Assim, mesmo que as coisas que a intelecção significa deixem de existir, as palavras continuarão significando aquelas intelecções, embora elas passem a ser compreendidas como vazias, ou seja, intelecções que não significam um estado-de-coisa presente⁹³. E embora a palavra “rosa”, quando não existem rosas, signifique uma intelecção que tem o mesmo estatuto da palavra “quimera”, isso não terá relevância no discurso lógico, uma vez que ele é feito a partir da significação das palavras, e não da significação das coisas. O custo desta articulação é simultaneamente o seu maior benefício: dessa maneira, estão separadas as esferas das coisas e dos seus *estados*, uma vez que os estados não são coisas e tampouco são ideias, mas são, antes, para cada coisa há um estado singular, da coisa enquanto coisa naquela condição determinada pelo estado.

Como vimos, Abelardo definiu o ato de inteligir como “especular para si por meio da razão, ajuntando ou não crenças”⁹⁴. A intelecção conserva, assim, um sentido de espelhar (*speculari*) a coisa, e é caracterizada pela atenção⁹⁵ da alma⁹⁶ contida nesse ato. Desse modo, existe uma relação mediada que é estabelecida entre a intelecção e a coisa, pois esse processo de atenção se dá através da imaginação que leva ao espírito uma imagem da coisa.

⁹³ Nos referimos aqui à formulação do *status* da *Lógica para principiantes*, cf §48: “nous appelons ‘statut d’homme’ l’‘être homme’ même, ce qui n’est pas une réalité, ce qu’aussi nous avons dit la ‘cause commune’ de l’imposition du nom aux un à un, selon quoi mêmes s’accordent les uns avec les autres. Or souvent nous appelons du nom de ‘cause’ ces aussi qui ne sont pas une quelconque réalité, comme quand on dit : ‘Il a été frappé, parce qu’il ne veut pas au forum’. ‘Il ne veut pas au forum’, que l’on pose comme cause, n’est aucune essence. Nous pouvons aussi appeler ‘statut d’homme’ les réalités mêmes maintenant statuées par la nature de l’homme, desquelles celui qui a imposé le vocable a conçu la similitude commune”. Abélard, 2012, p. 168-9.

⁹⁴ “Intelligere autem speculari est per rationem, siue ita credamus esse siue minime”. TI, XXV. A tradução de Morin de *speculari* por “représentations mentales” não parece a melhor escolha, ainda que o autor justifique sua decisão (Morin, 1994, p. 25). Como tentaremos observar, a noção de *speculari* traz consigo consequências para a teoria intelectual de Abelardo. Para uma áspera discussão a respeito do tema, ver a polêmica de Claude Panaccio (“Mental language and predication: Ockham and Abelard”, 2010) contra Peter King (“Abelard on mental language”, 2007).

⁹⁵ A intelecção é definida como a atenção do espírito sobre uma coisa, o que é patente com uma ideia “natural” de intelecção, quer dizer, espontânea. Conforme apresentado no *Tratado*: “intellectus uero, hoc est ipsa animi excogitatio, nec corporei exercitio indiget instrumenti quo uidelicet ad excogitandum utatur, nec etiam uitute rei existetis quam excogitetur” (p. 28).

⁹⁶ Embora Morin traduza *animus* por “*esprit*”, como ressaltamos mais acima optamos pela tradução “alma”.

Mesmo na presença da coisa, a intelecção surge a partir da sua imagem, mas no caso da coisa presente não se trata de uma imagem confusa. Isso ocorre pois a deliberação⁹⁷ que catacteriza a intelecção só pode ser realizada a partir da imagem⁹⁸. Abelardo pensa a intelecção de maneira análoga à significação: é preciso que aquele que sente a coisa a coloque em uma posição de objeto gramatical, ou seja, que a alma realize com esta imagem vinda dos sentidos uma relação de cópula, deliberando a partir dela o que a alma extrai de seu significativo. Lembremos que a intelecção e a sensação são ligadas pela origem e pelo nome, ou seja, “são feitas simultaneamente na alma” (TI, III).

Em primeiro lugar devemos destacar a proximidade que Abelardo estabelece entre o processo intelectivo e um processo significativo. A natureza das intelectividade se aproxima de um modo denotativo e a exaustiva distinção entre os modos de inteligir do *Tratado* pode ser compreendida, assim, como os diferentes modos de denotação. Da mesma maneira como as palavras podem significar as coisas de diversos modos, as intelecções também significam as coisas de diversos modos. Assim, intelecções de uma mesma coisa serão intelecções diversas dependendo de como ocorrer o ato de deliberação, ou seja, de quais a alma atentar na imagem da coisa em cada uma das diversas atenções. Há uma pluralidade continua de intelecções na alma, pois sua origem é a mesma dos sentidos: em ambos os casos trata-se de uma relação espontânea e contínua.

No parágrafo que citado mais acima, o autor faz uma oposição entre *sermones* e *orationes*⁹⁹ que também pode ser elucidada a partir da diferença entre *dictio* e *propositio*

⁹⁷ A deliberação é um conceito central para compreender a teoria intelectiva abelardiana. É a força da razão que delibera a partir da atenção sobre certa propriedade alguma propriedade na imagem da coisa. Conforme definido no parágrafo XI do *Tratado*: “ex rationem aliquam aut naturam, utpote hominis uel equi, aut proprietatem deliberat, utpote colorem aliquem uel formam subiecti, uel eas scilicet in se ipsis speculando uel coniungendo ad inuicem, siue disiungendo ab inuicem” (p. 30). É claro pelo vocabulário utilizado pelo filósofo a inspiração na gramática e na teoria da significação: delibera-se uma propriedade do sujeito (*subiecti*) em sentido gramatical.

⁹⁸ Essa relação fica explicita no parágrafo XX do *Tratado*, p. 38: “sensos quippe in nobis primum excitantur et frequentes sunt ; deinde ad imaginationem, tandem ad intellectum humanus surgit animus. Quod uero primum didicimus firmiter retinemus; hinc est illud orationum: *Quo semel est inbuta recens seruabit odorem Testa diu*”.

⁹⁹ Cf. TI XXXI, “devido à natureza dos discursos que provocam as intelecções ser como aquela das intelecções, de maneira que evidentemente do mesmo modo que no discurso, algumas são simples – a saber: as palavras – e outras são compostas – como as frases, que são necessariamente constituídas de palavras diferentes contendo uma significação própria”. “Sicut enim sermonum qui intellectus excitant, ita est et intellectum natura, ut uidelicet sicut sermonum alii simplices sunt, sigule scilicet dictiones, alii compositi, uelunt orationes quas ex diuersis necesse est confici dictionibus propriam in ipsis significationem tenentibus”.

feita por De Rijk (1975). O *dictio* é de uma natureza denotativa e a sua significação é, como afirma De Rijk,

“produzir uma intelecção na alma do ouvinte, enquanto que o mesmo verbo é igualmente aplicado à denotação das coisas exteriores; nesse último sentido, o verbo é sinônimo de *appellare, nominare, demonstrare, designare*”¹⁰⁰.

A significação da *propositio* é pensada da mesma maneira, mas a intelecção resultante é formada pela ligação das intelecções que a compõe, isto é, as várias palavras que integram a frase¹⁰¹. É nesse sentido que também podemos compreender o parágrafo XXXV do *Tratado*:

“esta é a diferença entre as intelecções da palavra e da frase que significam em suma as mesmas coisas, porque pela palavra, que não está constituída de partes significativas, nós inteligimos o todo ao mesmo tempo, enquanto pela frase nós inteligimos o todo por sucessão”¹⁰².

Assim, o que distingue a intelecção da palavra e da frase é, ao mesmo tempo, uma necessidade da gramática e uma distinção das diferentes maneiras de perceber. Respectivamente porque é preciso que haja uma distinção, tal como há na gramática, entre palavra e frase (e cada uma deverá ter suas particularidades examinadas separadamente) e porque essa distinção supre explicar as diferentes percepções sensíveis da palavra e da frase.

Conforme afirma o autor, constituir uma intelecção é a capacidade da alma de deliberar algo sobre algo, sendo que esta deliberação é a capacidade de atribuir-lhe um predicado, isto é, determinar o estado no qual a deliberação é feita e a propriedade que a intelecção determina¹⁰³. Essa noção de “deliberar algo sobre algo” pode ser compreendida

¹⁰⁰ “*Signifier, sit des mots (dictiones), c’est produire une intellection dans l’âme de l’auditeur, tandis que le meme verbe est également appliqué à la denotation des choses extérieures; dans ce dernier sens, le verbe est synonyme de *appelare, nominare, demonstrare, designare*”. De Rijk, 1975, p. 547. Embora o autor recorra à *Logica Ingredientibus*, a definição continua válida no *Tratado* uma vez que a intelecção é igualmente definida como produção na alma engendrada pela atenção.*

¹⁰¹ Ver De Rijk, ibidem: a significação das frases completas (*propositiones*) “c’est produire une intellection laquelle est formée par la liason des intellections de ses parties (*dictiones*)”.

¹⁰² “Et hec est, ut arbitror, differentia intellectuum dictionis et orationis easdem prorsus res significantis, quod uidelicet per dictionem que nullis scilicet significatius partibus constat, omnia simul intelligimus; per orationem uero, eadem per successum colligimus”. *Tratado*, XXXV, p. 48.

¹⁰³ “Subiectus quippe terminus tantum ad accipiendum est rem quam deliberare uolumus; ponitus predicatus uero ad denotandum statum secundum quem eam deliberari uolumus, hoc est attendi eam secundum illius status proprietatem quem ei copulamus”. *Tratado*, LXIII, p. 64.

se enterdemos a deliberação como “escolha”. Podemos pensar como deliberação como vontade, mas apenas se tivermos em vista que o determinante é a noção de escolha¹⁰⁴.

O importante aqui nos parece ser compreender a noção de *estado de coisa*. A intelecção, por ser caracterizada como uma certa determinação sobre a coisa, tem em seu conceito essa noção. A intelecção se refere à coisa através da mediação da imaginação e dos sentidos, estabelecendo assim uma relação insipiente com ela. Essa relação não permite se pensar em uma intelecção verdadeira ou falsa, mas apenas *sã* ou *vazia*¹⁰⁵. A intelecção é *sã* se concorda com o “estado das coisas tal qual ele é”¹⁰⁶.

Segundo Bertelloni (2010:, p 27), esta noção de *estado* surge para sustentar a formulação “anti-realista” de Abelardo. É preciso que haja uma fundamentação do universal em algo que não seja a coincidência de indivíduos em uma terceira coisa (*res universalis*) e, simultaneamente, também não seja a negação da existência de uma *res universalis*, um *flatus vocis*. Entretanto, esse fundamento deve ser em “algo” e não em uma “coisa”, e esse algo é o *status*. Na *Dialética*, Abelardo apresenta sua teoria proposicional, que seria a expressão linguística do *status*, e afirma

“as proposições não designam simplesmente as coisas, como fazem os nomes, mas expõe o modo como as coisas se relacionam entre si, a saber, se convém entre si ou não; e, assim, as proposições são verdadeiras quando a realidade é (*in re est*) como as proposições enunciam, e falsas quando a realidade não é como enunciam”¹⁰⁷.

Assim, o estado-de-coisa nos permite tomar as coisas, quando pensadas, não como coisas, mas como a sua ordenação na realidade percebida. Um texto particularmente relevante para Abelardo é o *Segundo comentário a Porfírio* de Boécio, e, embora o texto

¹⁰⁴ Destacamos a seguinte passagem das glosas de Abelardo sobre as *Categorias*, na LI 3.08 (grifo nosso): “[57] Quae vero ex nobis contingunt sive solis sive cooperante vi naturae, modo ex deliberatione nostra, modo fortuitu, id est casu, praeter spem et nostram accidunt. [58] Quando autem *ex deliberatione contingunt, per liberum arbitrium fiunt*. Est autem liberum arbitrium ipsa animi diiudicatio de aliquo, utrum faciendum a nobis sit an non, libera quidem quoniam de eo habetur, ad quod libere nos habemus, ut scilicet in manu nostra sit et in potestate illud facere vel dimittere. Si enim aliquid diiudicem apud me de capiendo rege, utrum capi eum a me oporteat vel non, haec diiudicatio libera non est, quia pro voluntate mea quod vellem non contingeret”.

¹⁰⁵ É este desenvolvimento da noção de intelecção vazia diferencia o *Tratado* do desenvolvimento da teoria intelectual em outros textos, segundo de Libera (1999, pp. 386-387).

¹⁰⁶ Abelardo busca fundamentar essa noção em Aristóteles: “Sanos autem intellectus Aristotiles in eodem rerum similitudines appellat, hoc est ita concipientes ut rei status sese habet, ueluti cum hominem intelligo, uel etiam hominem esse risibilem, uel non esse rudibilem”. *Tratado*, § LVIII, p. 58.

¹⁰⁷ *Dialectica*, p. 160, apud Bertelloni (2010, p. 35).

seja bastante referido no *Tratado*, Lafleur (2012) mostrou como ele é definidor na *Lógica para principiantes*. Estabelecendo no texto de Boécio um polo de discussão, Abelardo “transpõe no plano da linguagem o aparente dilema pelo qual se abre a aporia dos universais em Boécio” e elabora uma solução “por uma doutrina da tripla significação e uma teoria da abstração”, colocando-se assim “contra a existência de uma realidade universal” e “defensor exclusivo da possibilidade da palavra universal e da intelecção sã que essa palavra pode engendrar no espírito do ouvinte que a escuta proferida”¹⁰⁸. Assim, a questão é como a palavra “homem”, por exemplo, pode nomear diversos homens individualmente a partir de uma causa comum que a faz ser dita universal, isto é, como ela constitui uma “intelecção comum” que, se ligando com os homens “um a um”, constitua essa causa comum (o universal). No que diz respeito às palavras universais, como mostra Lafleur, há uma tripla significação: “significar as realidades, significar as intelecções, significar as formas comuns concebidas”¹⁰⁹. O que é importante destacar nesse caso é que há uma “distinção entre as intelecções em si mesmas, ações da alma, e as formas comuns concebidas (as realidades imaginárias concebidas) sobre as quais as intelecções dos nomes universais se dirigem (quer dizer: orientam sua atenção)”. Esta solução passará por três pontos centrais, na *Lógica para principiantes*:

“1. os nomes universais ‘significam de uma certa maneira por denominação as diversas realidades’; 2. os nomes universais constituem ‘uma intelecção’; 3. essa intelecção não é um surgimento destas diversas realidades, mas à elas se refere uma a uma”¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cf. Lafleur, 2012, p. 94: “Abélard transpose (*LISPor*, section I, §21) sur le plan du langage l’apparent dilemme par lequel s’ouvre l’aporie des universaux chez Boèce – elle-même calquée sur la première fourche du questionnaire de Porphyre – (...) puis achève (*LISPor*, section III, §38-44) l’aporie en envisageant et en mettant en crise la possibilité de l’universel considéré en tant que mot constituant une intellection, avant de solutions (*LISPor*, sections II, §45-61, et IV, §62-68) par une doctrine de la triple signification et une théorie de l’abstraction qui, tout en tenant compte de ses exigences, étoffent et renouvellent le point de vue boécien, incluant celui sur la réponse finale à donner (*LISPor*, section V, §69-75 à l’ensemble du questionnaire porphyrien, maintenant entendu de manière quadrifiée. Il s’agit donc globalement de la stratégie de Boèce relativement aux universaux, à cela près qu’Abélard demeure irrémédiablement contre la possibilité de l’existence d’une réalité universelle et que, en revanche, il se fait personnellement de le défenseur exclusif de la possibilité du mot universel et de l’intellection saine que ce mot peut engendrer dans l’esprit de l’auditeur que l’entend proférer”.

¹⁰⁹ Cf. Lafleur, 2012, p. 113. Cf. também Abelardo, 2012; em sua tradução da introdução da *Lógica para principiantes*, Lafleur opta por traduzir “*res*” por “realidade”.

¹¹⁰ Idem. “1. les noms universels <<signifient d’une certaine manière par nominations les diverses réalités>>; les noms universels constituent <<une intellection>>; 3. Cette intellection

Estes pontos centrais são formulados em três questões¹¹¹. A primeira pergunta pela causa comum segundo a qual um nome universal é denotado. Segundo Lafleur, esta primeira questão dará oportunidade para Abelardo expor

“sua teoria do *estado* (por exemplo, para o ‘estado de homem’, o ‘ser homem’), a qual não é uma coisa enquanto causa da imposição de um nome universal aos diversos membros de uma espécie (como ‘homem’ a cada um dos homens)”¹¹².

Não nos interessa aqui reproduzir o minucioso trabalho historiográfico de Lafleur, tampouco sua análise textual, sobre a dificuldade de compreensão da noção de *status* na obra de Abelardo, mas antes tentar usar o texto para esclarecer o papel central que tal conceito ocupa na solução de Abelardo a respeito da intelecção dos nomes universais no início da *Lógica para principiantes*¹¹³, mais especificamente à pergunta sobre “a causa comum da imposição dos nomes universais às diversas realidades”¹¹⁴. A conclusão será que o estado

“é a ‘causa comum da imposição’, isto é, o estado, que possui a ‘maior força’ para julgar ‘a comunidade dos nomes universais’, pois ela ‘é tomada segundo a natureza das realidades’, entendendo a natureza em ato das realidades concretas, uma vez (...) ‘a concepção comum’ não surge das diversas realidades, mas sobretudo da audição de uma palavra universal que imediatamente dirige o

n’en est pas une <<surgissant de ces <diverses réalités>, mas se rapportant à <<elles>> une à une”.

¹¹¹ Lafleur, 2012, p. 95: “[Q.1] quelle est la cause commune selon laquelle un nom universel est imposé et [Q.2] quelle est la conception commune de l’intellection de la similitude des réalités et [Q.3] si le vocable est dit “commun” par la cause commune dans laquelle les réalités s’accordent ou par la conception commune ou par l’une et l’autre simultanément”.

¹¹² Lafleur, 2012, p. 95: “La réponse (§ 47) à la première question directrice est sans doute la page la plus célèbre d’Abelard, celle où, pour expliquer l’attribution des noms universels aux réalités singulières, il expose sa théorie du statut (par exemple, pour le <<statut d’homme>>, l’être homme>>), lequel n’est pas une chose tout en étant la cause de l’imposition d’un nom universel aux divers membres d’une espèce (comme <<homme>> à chacun des hommes)”.

¹¹³ Na terceira parte de seu artigo, Lafleur busca apresentar três pontos doutrinários da filosofia de Abelardo que precisam ser compreendidos interrelacionadamente (cf. p. 110) e cuja boa compreensão concerne à coerência dos conceitos, são esses três pontos: a terceira significação dos nomes universais, a concepção prisciano-platoniana de conhecimento divino e a univocidade da noção de status. Apesar disso, nos focaremos aqui apenas na sua terceira exposição, concernente à univocidade da noção de *status* a partir de três ocorrências do conceito na filosofia de Abelardo. Não nos parece haver grandes problemas em assim nos apropriarmos das considerações de Lafleur no que é pertinente à nossa discussão, uma vez que em dito artigo trata-se precisamente de versar sobre a *univocidade* do *status*.

¹¹⁴ Idem, p. 122.

espírito do auditor sobre essa concepção ‘isolada dos sentidos pois ela não percebe a realidade como sensível’”¹¹⁵.

Desse modo, conclui-se que para cada coisa particular, como por exemplo homem, há estado humano concreto singular que é o estado de homem. Trata-se, assim, da “constituição efetiva de uma realidade”, mas que, mesmo tomada assim univocamente, traz implicações diversas para o modo como essa “estatificação” ocorre na gramática e na dialética. Na gramática, “a conjunção da construção permite enunciados como ‘o homem é pedra’, mas que não visam ‘mostrar o *estado* de uma realidade’”, por outro lado, em dialética “a conjunção de predicação [...] se relaciona à natureza das realidades”¹¹⁶.

Temos tentado até aqui chamar a atenção para a importância da noção de *estado* porque será logo na introdução do tema da sanidade e vacuidade das intelectões que ele será introduzido no *Tratado*. Vejamos:

“Agora a ordem consiste, segundo o título de nosso plano, em distinguir as intelectões que [são] sãs e vazias, e [aquelas] que devemos dizer ser verdadeiras ou falsas. Com efeito, dizemos sãs as intelectões pelas quais, sejam quais forem, nós *atentamos uma coisa tal como ela é* [*sese res habet attendimus*], seja simples, seja composta”.¹¹⁷.

Embora aqui a palavra *statut* ainda não apareça, logo em seguida ela será mencionada¹¹⁸, de modo que acreditamos que aqui Abelardo está se referindo à sua doutrina do *estado*. Entretanto, embora Abelardo esteja falando de um *estado* de coisa, ele não está se referindo às coisas *enquanto* coisas, isto é, em sua existência enquanto

¹¹⁵ Idem, p. 124-5: “Voilà encore qui est conforme à la conclusion (§ 61) de l’enquête sur la signification des noms universels: c’est <<la cause commune de l’imposition>>, c’est-à-dire le statu, qui possède la <<plus grand force>> pour juger de <<la communauté des noms universels>>, car elle <<est prise selon la nature des réalités>>, entendons la nature en acte des réalités concrètes, alors que – faut-il comprendre en se souvenant aussi des § 45, 54, 58 – <<la conception commune>> ne surgir pas des diverses réalités mais plutôt de l’audition d’un mot universel qui touse aussitôt l’esprit de l’auditer vers cette conception, <<isolée des sens parce qu’elle ne perçoit pas la réalité comme sensible>>”.

¹¹⁶ Idem, p. 126: “les autres occurrences de *status* dans la portion ici éditée et traduit de la *LISP* nous semblent toutes devoir ou pouvoir s’entendre selon l’acception de constitution effective de la réalité en question: 1. En grammaire, la conjonction de construction permet des énoncés tel <<l’homme est une pierre>>, mais qui ne visent pas <<à montrer le *statut* d’une réalité>>, alors que, en dialectique, <<la conjonction de prédication [...] se rapporte à la nature des réalités et à la vérité de leur *statut*”.

¹¹⁷ Grifo nosso. Cf. TI, LVI: “Nunc ordo est, iuxta propositi nostri praetitutionem distinguere qui sani uel cassi intellectus, qui etiam ueri uel falsi dicendi sint. Sanos quidem dicimus intellectus per quoscumque ita ut *sese res habet attendimus*, siue illi quidem sint simplices, siue compositi”.

¹¹⁸ Cf. TI, LVIII: “hoc est ita concipientes ut rei *status* sese habet”. Grifo nosso.

coisas físicas. Mas atentemos aos detalhes da formulação de Abelardo até a inserção do *statut* na letra do texto, esperando que a minudência da argumentação acolha nossa interpretação.

Os parágrafos LVII e LVIII consistirão em um pequeno mosaico de citações do *De interpretatione* de Aristóteles e das glosas de Boécio ao texto do Estagirita. A primeira referência a Aristóteles será à seguinte passagem: “a opinião disto não existe porque isto existe, mas porque não existe” (*opinio, inquit, eius non est quoniam est, sed quoniam non est*), sendo particularizado pelo comentário de Boécio: “aquele que entende o falso, devemos dizer que mais se engana do que entende” (*eum qui falsum intelligit perhibet magis descendum esse decipi quam intelligere*). Parece, assim, que Abelardo está igualando o falso ao não existente, o que nos mostraria que, de fato, está optando por seguir um caminho mais próximo da “ontologia” do que a distinção semântica das intelecções que, até aqui, predominaram no *Tratado*¹¹⁹. Entretanto, no parágrafo seguinte Abelardo citará Aristóteles em uma posição que parece discordar da citação anterior, quando o próprio Aristóteles “chama de intelecções tanto as concepções verdadeiras como as falsas”. E, logo em seguida, Abelardo fará uma pequena “correção” a Aristóteles, quando diz:

“Aristóteles chama no mesmo [texto] intelecções sãs as similitudes das coisas [*rerum similitudines*], quer dizer [as similitudes] que concebem o estado da coisa tal como ele é [*ut rei status sese habet*], por exemplo, quando eu entendo o homem, ou ainda que o homem é capaz de rir, ou que é incapaz de relinchar”¹²⁰.

Esta “correção” é que devemos compreender *rerum similitudines* como *rei status sese habet*. Assim, a intelecção será dita sã não uma similitude da coisa propriamente, mas uma concordância ou harmonia entre o que é concebido quando o estado da coisa “tem ele mesmo” (*sese habet*), ou acompanhando a fortuna crítica examinada “tal como ela é”. O que está em jogo é a concordância entre a intelecção sã e a correspondência daquilo que ela significa com as coisas, de modo que “o homem é capaz de rir” será uma intelecção sã. Por hora, não nos questionemos mais sobre o que quer dizer essa concordância e continuemos com o texto. Parece, pelo início do parágrafo LIX, que a

¹¹⁹ Essa leitura pode ser verificada, por exemplo, na divisão do texto proposta por Morin, que reproduzimos no Anexo II desta dissertação.

¹²⁰ “Sanos autem intellectus Aristoteles in eodem rerum similitudines appellat, hoc est ita concipientes ut rei status sese habet, ueluti cum hominem intelligo, uel etiam hominem esse risibilem, uel non esse rudibilem”.

intelecção sã está associada à presença da coisa, uma vez que diz o filósofo que “as intelecções singulares, porque concordam com o estado de coisa, são sãs”, ou seja, quando nomeiam, uma vez que estão limitadas à simplicidade, são sãs se estiverem de acordo (*concordant*) com o estado – lendo nesse momento “estado” como presença da coisa. A intelecção vazia será, por outro lado, definida brevemente como o “contrário”, com o exemplo de uma quimera que não existe (*omnio non est*); quando Abelardo diz “ou que a quimera é alguma coisa”, parece que está dizendo enquanto tomamos ela como nome de algo que não é uma quimera, uma vez que está falando de intelecções singulares. E este exemplo reenforça ainda mais a leitura de que, aqui, está se referindo à presença da coisa, quando diz que “no evento das coisas” a quimera “não tem uma coisa sujeita que evidencie a coisa que possa, segundo o modo próprio da intelecção, ser deliberada sadiamente”. Assim para inteligir a quimera *com veracidade*, a intelecção precisará ser vazia, pois aí o estado da intelecção (vazia) concordará com aquilo que é nomeado, qual seja, a quimera (que não existe). Por fim, o filósofo diz que “a intelecção de um nome, como *homem*, será fortuitamente vazia, se não houver nenhum homem existente”, reenforçando a equivalência entre “estado de coisa” e “existência da coisa enquanto coisa”.

Entretanto, a sequência do texto nos mostrará Abelardo passando da uma certa “*pars construens*” para uma “*pars destruens*”, lembrando aqui o mesmo procedimento observado por Bertelloni (1986) na *Lógica para principiantes*. A oposição de autoridades aqui, porém, será a mais forte possível, uma vez que Abelardo recorre à Aristóteles (“de acordo com o Aristóteles que citamos anteriormente”), no parágrafo LX, para dizer que “dizemos verdadeiras e falsas somente as intelecções que são compostas, tanto as compositoras, como aquelas da afirmações”. Para usar uma expressão de Gréllard, o problema das intelecções excede aquele do verdadeiro e do falso e não pode ser reduzido a ele¹²¹. Parece, pelas referência à Aristóteles¹²², que agora a verdade ou falsidade não são mais ditas das palavras, mas de proposições, ou melhor, em um contexto proposicional, uma vez que a intelecção é anterior ao verdadeiro ou falso, quer dizer, é preciso primeiro ter a intelecção para depois se perguntar por sua veracidade ou falsidade.

¹²¹ Citamos aqui o material didático fornecido pelo professor que nos ajudou a compreender essas complexas passagens operadas por Abelardo, sendo evidentemente que não podemos garantir que nossa compreensão tenha sido acurada.

¹²² Não cabe aqui retomarmos textos de Aristóteles ou Boécio.

Abelardo chegará assim à uma conclusão que exigirá um retorno às categorias gramaticais de sujeito e predicado. Isso ocorre quando, no parágrafo LXII, conclui:

“Portanto, uma coisa é deliberar algo *conforme* uma intelecção, e outra coisa é deliberar algo *por meio* de uma intelecção, isso quer dizer que [a intelecção] basta para atentar qualquer conjunção ou divisão de coisas, por isso dizemos que é uma deliberação. Com efeito, a intelecção segundo a qual deliberarmos algo [em alguma coisa] é parte de uma intelecção deliberante na qual consiste a força de toda deliberação [*pars est deliberantis intellectus in qua uis totius deliberationis consistit*], como são as intelecções das terminações dos predicados, por exemplo quando propomos que um homem é animal, ou uma pérola é uma pedra, ou branca”¹²³.

Acreditamos que Abelardo está se referindo aos termos predicados, quer dizer, que está propondo que a veracidade se dá *conforme* a intelecção está particularizando a veracidade ao contexto em que ela se dá: não apenas pela presença da coisa (ou pelo recurso à imaginação “auto-fictiva” da alma, caso em que seria vazia), mas também pela seu contexto *enquanto* construção. Ou seja, nos parece que Abelardo está se referindo à natureza unificante do intelecto e à união essencial provocada por esse hábito da alma. Não se poderá dizer que uma palavra é verdadeira ou falsa sem considerar o seu “todo” constituído por uma determinada deliberação. Os termos podem estar em uma posição de sujeito e serem, assim, sãos, caso este nome esteja presente, mas o predicado poderá alterá-la. Isso ficará mais claro após o exame das noções de sujeição e predicação no parágrafo seguinte. Destaquemos nossa opção por entender “*predicatorum terminorum*” como “terminações dos predicados”; acreditamos que Abelardo está se referindo aos termos predicados – e nesse sentido, talvez seja mais uma “terminística” que uma “terminação” – mas essa ambiguidade entre termo e terminação, embora possa ser considerada frágil, nos faz atentar para o que consideramos ser determinante aqui: as

¹²³ Tentamos verificar a possibilidade dessa tradução para a frase (todos grifos a seguir são nossos): “Ille quippe intellectus, secundum quem deliberatur qliquid, pars est deliberantis intellectus in qua uis totius deliberationis consistit, *ut sunt intellectus predicatorum terminorum, ueluti cum hominem esse animal, et margaritam esse lapidem siue albam proponimus*”. King: “Of course, that understanding according to which something is examined is part of the examining understanding in which the force of the whole examination consists, as they are the understandings of *predicate-terms (praedicatorum terminorum)* – just as when we put in forth that man is an animal and that a pear is a stone or white”. Morin: “De fait, l’intellection selon laquelle on délibère de quelque chose est une partie de l’intellection délibérante – dans laquelle <partie> se fonde la force de la délibération tout entière – comme <le> sont les intellections des termes prédicats, par exemple lorsque nous avançons qu’un homme est un animal et qu’une perle est une pierre, ou bien <est> blanche”. Ou ainda, na tradução de Dias: “como são as intelecções dos termos predicativos”.

palavras encontram-se em *estados* diversos quando declinadas em um ou outro caso, e será sua condição enquanto *predicado* que será determinante, o que se evidencia pela terminação do termo.

Examinemos o parágrafo LXIII para tentar bem escorar essa leitura:

“Com efeito, a terminação do sujeito existe para aceitar [*accipiendum*] o que queremos deliberar; já o predicado é posto para denotar o estado segundo o qual queremos deliberá-lo, isto é segundo o estado da propriedade à qual [o] copulamos. Assim, é também segundo a [ordem] da intelecção, e não somente na ordem da construção, que dizemos sujeito a terminação por quem, primeiramente no intelecto, cobrimos a coisa e então deliberamos, na copulação ou remoção de algo. Essa cópula ou remoção, conjunção ou divisão, é perfeita pelo predicado, no qual a conjunção ou remoção do predicado a respeito do predicado dizemos que intentamos demonstrar”¹²⁴.

Nos parece claro que o termo sujeito, a despeito de sanidade ou vacuidade, não tem em si mesmo nenhum “conteúdo inteligível”, uma vez que quem constitui o significado na intelecção é o predicado, ao promover a ligação ao sujeito.

“Donde, quando dizemos *Sócrates corre* (*Socrates currit*) ou *Sócrates não corre* (*Socrates non currit*), se nos perguntam de quê falamos, respondemos *de Sócrates* (*de Socrate*); e se nos interrogam sobre o que dizemos, respondemos *que ele corre* (*currere ipsum*) ou *não corre* (*non currere*), o que evidentemente diz respeito ao que liga-se a cópula ou remoção do predicado. Por isso também, Aristóteles bem emprega [ser] *dito* por [ser] *predicado*, quando diz que o predicado contrói o sujeito (*ut uidelicet predicatum de subiecto dici astruat*), não o sujeito o predicado; e foi predicado [isto] *o que* [foi] dito; e sujeito, [aquilo] *em que* foi dito (***et sit predicatum quod dicitur, et subiectum de quo dictur***). Com efeito, é dito, ou é significado, predicado de uma coisa isto pelo que aponta [algo] como adicionado (*appositum*) [a algo]. Por isso, ele [Aristóteles] diz que o predicado é significado, quando [diz] no segundo [livro] do *Perihermeneias*: ‘significando alguma coisa em alguém’ (*significans aliquid de aliquo*), isto é, predicando a essência (*essentia*), e na mesma [obra] chama “adições” (*appositiones*) as conjunções e remoções dos predicados. Assim, do mesmo modo que a força da enunciação consiste no que é dito (*quod dicitur*), no que ela é consumida ou perfeita, também a intelecção da terminação que é dita, isto é, que é predicada, constitui a força deliberante da intelecção (*intelligentie*)”¹²⁵.

¹²⁴ TI, LXIII: “Subiectus quippe terminus tantum ad accipiendum est rem quam deliberare uolumus; ponitur praedicatus uero ad denotandum statum secundum quem eam deliberari uolumus, hoc est attendi eam secundum illius status proprietatem quem ei copulamus. Unde bene secundum intelligentiae quoque, non tantum constructionis ordinem, subiectum dicimus terminum per quem, in intellectu primo, res substernitur quam deinde, in copulatione uel remotione alicuius, deliberemus. Quae quidem copulatio uel remotio, coniunctio uel disiunctio, praedicato perficitur, in qua scilicet coniunctione uel remotione praedicati de re subiecta id quod de ipsa demonstrare intendimus dicimus”.

¹²⁵ TI, LXIV: “Unde cum dicimus: *Socrates currit* uel: *Socrates non currit* si quis de quo loquamur quaerat, respondemus ‘de Socrate’; et si quid de ipso dicamus interroget, respondemus currere ipsum uel non currere, quod scilicet ad copulationem uel remotionem praedicati pertinet. Unde et

Novamente nos parece que Abelardo está falando das funções exercidas pelas palavras em uma proposição, e estabelecendo um paralelismo entre as ligações das vozes e das intelecções, estabelecendo nessa potência (ou força) predicativa. O problema da predicação em Abelardo é um dos mais fecundos na obra de Abelardo, e, por isso mesmo, um dos mais complexos, uma vez que, como diz Kretzmann (1999, p. 491), sua maior contribuição filosófica não é aquela do semador, mas do ceifador, uma vez que Abelardo está no ápice da “lógica velha”, podendo discutir esse problema a partir do trabalhos de seus mestres e dos mestres de seus mestres. Analisar o problema em toda sua riqueza, aqui, seria escopo inexequível em nossa dissertação. Entretanto, destaquemos algumas das considerações de Kretzmann para poder persistir em nosso trabalho.

“Predicação, a conexão (a natureza precisa do que é ponto disputado) que converte uma coleção de palavras independentes como ‘Sócrates’, ‘é’ e ‘branco’ na proposição unificada ‘Sócrates é branco’, é a cavilha de vários tipos de relações: as relações gramaticais entre o nome próprio ‘Sócrates’, o verbo ‘ser’, e o adjetivo ‘branco’; as relações lógicas entre o termo sujeito, a cópula, e o termo predicado; a relação metafísica (qualquer ilustração da qual envolve dar expressão a uma ou outra *teoria* de universais) entre um particular, Sócrates, e um universal, a brancura”¹²⁶.

O próprio tema da “predicação”, como mostra Kretzmann, perturbou Abelardo durante toda sua obra, apresentando expressões diversas em textos diferentes, como na *Lógica para principiantes* e na *Dialética*, chegando o comentador a falar em uma teoria da predicação propriamente na *Dialética* e uma outra, que não chega a ser propriamente uma teoria, mas uma “sugestão”. Boa parte do problema se dá a partir da distinção do verbo predicativo e substantivo, pois no caso do verbo substantivo a cópula pode ficar

bene Aristoteles pro ‘praedicari’, ‘dici’ utitur, ut uidelicet praedicatum de subiecto dici astruat, non subiectum de praedicato, et sit praedicatum quod dicitur, et subiectum de quo dicitur. Illud quippe dicitur, siue significatur, de aliquo per quod appositum de ipso aliquid monstratur. Unde et significari praedicatum dicit, cum ait in secundo Peri hermeneias significans aliquid de aliquo, hoc est praedicando essentiam, et in eodem, ipsas praedicatorum coniunctiones uel remotiones uocat appositiones. Sicut autem in eo quod dicitur uis enuntiationis consistit, in quo ipsa consummatur atque perficitur, ita in intellectu termini qui dicitur, hoc est praedicatur, uis deliberantis intelligentiae constituitur”.

¹²⁶ Cf. Kretzmann, 1999, p. 492. “Predication, the connection (the precise nature of which is a disputed point) which converts a string of independent words such as ‘Socrates’, ‘is’ and ‘white’ into the unified proposition ‘Socrates is white’, is the single linchpin of several sorts of relationships: the grammatical relations among the proper name ‘Socrates’, the verb ‘is’, and the adjective ‘white’; the logical relations among the subject term, the copula, and the predicate term; and the metaphysical relation (any illustration of which involves giving expression to one or another *theory* of universals) between a particular, Socrates, and a universal, whiteness”.

“escondida”, donde a questão é optar por um modelo de predicação em duas ou três partes, com as implicações que cada modelo traz para a filosofia. Segundo Kretzmann¹²⁷, as abordagens mudam porque muda o que está em questão, adotando uma ou uma mistura de duas ou mais das respostas. As questões e soluções são as seguintes: O que é o predicado? É um adjetivo é *conjulgado* ao sujeito. Qual a natureza da relação de predicação? É uma relação de *identidade*, que iguala sujeito e predicado. O que é o sujeito? É um indivíduo no qual *inere* a característica expressa pelo predicado.

Essas questões certamente, como diz o próprio Kretzmann, não são exaustivas, mas nos bastam aqui para atentar que ao falar sobre predicação está em jogo uma questão de *conjunção*, *identidade* e *inerência*. Assim, creio que mesmo sem nos aprofundarmos nessa questão da predicação, podemos concluir que a questão aqui é que sujeito e predicado constituem um todo significativo, assim trata-se de um problema quase ontológico, uma vez que o predicado determina aquilo que é conhecido, como vimos na seguinte passagem, citada um pouco acima: “Aristóteles bem emprega [ser] *dito* por [ser] *predicado*, quando diz que o predicado contrói o sujeito, não o sujeito o predicado; e foi predicado [isto] *o que* [foi] *dito*; e sujeito, [aquilo] *em que* foi *dito*”. Aqui, essa doutrina da predicação será uma doutrina, assim, de “adição” ou conjulgação, em que o todo resultante da intelecção deve ter sua sanidade ou vacuidade considerada a partir do todo, não das partes isoladas. Notemos, por fim, que esse problema da predicação não se estende aos indivíduos, uma vez que Abelardo concebe a nomeação de uma maneira

¹²⁷ “Predication itself is unquestionably a relationship of some sort; its *relata* are uncontroversially designated the subject and the predicate, and ‘Socrates is white’ is incontrovertibly an instance of predication. Three approaches to predication that figure in Abelard’s work may be sorted out as sets of answers to three basic questions about these elements: What is the predicate? What is the nature of the relationship of predication? What is the subject? (1) *Conjunction* - The predicate is the adjective ‘white’, and it is *conjoined with* the subject, the proper name ‘Socrates’ (by the meaning of the verb ‘is’). (2) *Identity* – The predicate is a *thing* that is white, and it is *identical with* the subject, the individual Socrates. (3) *Inherence* – The predicate is the characteristic whiteness, and it *inheres in* the subject, the individual Socrates” (1999, p. 493). Destaquemos ainda, que Kretzmann diz, em três notas de rodapé na passagem ora citada, que essas possibilidades não exaurem a teoria da predicação de Abelardo, assim como sua escolha de exemplo é enviesada para a discussão que propõe em seu artigo, na verdade a transcrição de uma comunicação. Utilizamos sua exposição sobre a predicação apenas com o propósito de abordar o tema com algum recorte, e não usamos seus exemplos porque não nos interessa aqui discutir, como ele fará no restante de seu texto, sobre a distinção entre uma predicação em duas ou três partes, isto é, com ou sem o verbo de cópula.

“adâmica”, isto é, a partir de uma tradição para a qual a nomeação não se constitui da predicação de identidade, mas a partir de uma convenção e imposição¹²⁸.

Embora tenha sido nossa proposta, até aqui, examinar o *Tratado* seguindo a ordem do texto, não examinaremos a discussão que segue dos parágrafos LXV a LXVII sobre os nomes partitivos e coletivos, por ainda a considerarmos demasiadamente obscura. Entretanto, encontramos algum consolo na nota de Morin, quando, no fim do parágrafo LXVII Abelardo diz “isto nós trataremos mais abundantemente nas construções sintáticas”, e o tradutor destaca que esse tema não será mais abordado no texto¹²⁹.

Finalmente, no parágrafo LXVIII Abelardo introduzirá as últimas categorias de intelecções a serem examinadas: as intelecções separadoras, separadas e abstrativas. Um dos primeiros problemas em interpretar essa passagem é que o termo divisora (*diuidens*) já foi utilizado no parágrafo XLI, quando fala das intelecções divididas e divisoras. Se atentarmos para o exemplo lá utilizado de uma intelecção divisora, como “não animal”, veremos que, aqui, Abelardo está falando de outra coisa:

“Mas diferem entre si as intelecções separadoras, separadas e abstrativas, porque a separadora é a intelecção da negação, que remove alguma <coisa> de alguma <coisa sujeita>; por exemplo, se inteliço *homem não é cavalo*, ou o *sadio não é doente* ¹³⁰ ou *o de pé não está sentado*. Mas a <intelecção> separada é <a intelecção> de uma afirmação, e não é feita pela remoção de cada <coisa> de algo, mas a partir de muitas <coisas> concebidas pela mente, <que> constitui apenas uma <coisa>, como se inteliço *alguma <coisa> é homem ou cavalo*, ou *é sadio ou doente*, ou *de pé ou sentado*; de modo semelhante, dizemos que todas intelecções de hipotéticos separados são <intelecções> separadoras. Porque certamente a própria força da divisão faz a conjunção.”¹³¹.

¹²⁸ Cf. Kretzmann, p. 494: “Abelard thought of many, if not all, words as having acquired their signification as somewhat as a sound becomes established as a proper name in a chistriening ceremony. For a medieval philosopher this doctrine of the ‘imposition’ or ‘invention’ of words could have had the status of a historical fact, grounded in the story of Adam’s naming of every living creature”.

¹²⁹ Cf. Morin, 1995, p. 69: “Nos attentes sur ce point précis ne seront pas comblées”.

¹³⁰ Dias oferece uma edição como “uel esse sanum aut egrum”. Cf. Dias, 2007, p. XXX (272). Morin: “sanum non esse egrum”. Quanto ao termo “egrum”, acompanhamos a tradução de Morin: “le bien portant n’est pas malade”.

¹³¹ TI, LXVIII: “Differt autem ab inuicem diuidens, et disiungens, et abstrahens intellectus, quod diuidens intellectus negationis est, et aliquid ab aliquo remouet; ueluti si intelligam hominem non esse equum, uel sanum non esse aegrum, uel stantem non sedere. Disiungens uero affirmationis, nec remotionem aliquam alicuius ab aliquo facit, sed ex pluribus quae mente concipit, unum tantum constituit, ut si aliquid esse hominem uel equum intelligam, uel esse sanum aut aegrum, uel aut stare aut sedere; ac similiter, quicumque sunt hypotheticarum disiunctarum intellectus, disiungentes dicuntur. Quod quidem uis ipsa disiunctuarum coniunctionum facit”.

Na verdade, “<coisa que é> não animal” e “homem não é cavalo”, acreditamos, poderiam ser o mesmo, ou assim poderíamos propor. Entretanto, assumiremos aqui a hipótese que essas duas categorias inseridas são diversas das apresentadas anteriormente, justificando que, no caso de “homem não é cavalo”, o autor parece designar a separação de um sujeito particular específico, algo que não foi feito anteriormente. Assumimos essa interpretação justamente porque Abelardo está introduzindo aqui a discussão acerca da abstração, ainda que, nesse parágrafo, a cite sem a definir. Sua definição só verá após o parágrafo seguinte, no qual ele introduzirá uma questão que norteará a exposição da abstração no *Tratado*:

“Penso que é indispensável que isto seja examinado e definido: toda intelecção que atenta uma coisa diferentemente do que ela é deve ser dita vazia e vã? E, ao contrário, devemos julgar sã toda <intelecção> que concebe uma coisa tal como ela é?” (TI, LXIX)¹³².

Notemos a inclusão aqui da palavra “vã” para qualificar a intelecção vazia. Embora as duas palavras tenham significados semelhantes, não podemos ignorar que, a partir desse momento, predominará no *Tratado* sua qualificação como “vã”, sugerindo alguma diferença. Assim, parece-nos que sua pergunta é: é toda intelecção vazia *inútil*? É essa a questão a ser examinada agora, aliás, “julgada”.

Para responder a essas perguntas, Abelardo precisará recorrer ao conceito de abstração que será, aqui, fundamentalmente ligado à concordância com o *estado*. Há dois tipos de abstração apresentadas no *Tratado*, comecemos pela abstração propriamente:

“Com efeito, toda intelecção tida por abstração concebe de certo modo a coisa diferentemente do que ela é, e se de outro modo ela atenta <à coisa> tal como ela é, e dificilmente temos a intelecção de uma coisa que não é sujeita ao sentido, quem não concebe <alguma coisa> em algo diferentemente do que ela subsiste? Mas por abstração dizemos os intelectões que ou especulam alguma forma em si mesma sem considerar a matéria sujeitada, ou meditam alguma natureza indiferentemente, isto é, sem distinção de seus indivíduos”¹³³.

¹³² Na tradução de Morin: “Je pense qu’il est indispensable que cela aussi soit examiné et réglé: est-ce que toute intelligence qui vise une chose autrement qu’elle est doit être dite vaine ou trompeuse? Et en revanche, est-ce qu’on doit juger saine toute <intelligence> qui conçoit une chose comme elle est?”. No caso de *trompeuse*, optamos por “vã”, uma vez que em latim encontramos “*vanus*”.

¹³³ Cf. TI, LXX: “per abstractionem autem illos dicimus intellectus qui, uel naturam alicuius forme, absque respectu subiecte materie, in se ipsa speculantur, uel naturam quamlibet indifferenter, absque suorum scilicet indiuiduorum discretionem, meditantur”. Na tração de Morin: “Or nous appelons *par abstraction* ces intelligences qui, ou bien se représentent mentalement une

O exemplo escolhido por Abelardo para explicar a abstração é a atentada da alma à “alguma cor, ou ciência, ou qualidade, ou em qualquer outro ser a respeito da composição das substâncias sujeitas”¹³⁴. E por isso que “a abstração é feita do superior ao inferior, ou seja, evidentemente dos universais a partir dos individuais sujeitados pela predicação, seja de formas a partir de matérias pela fundação dos sujeitos”¹³⁵. Ao contrário, “podemos chamar de subtração se alguém remove pela inteligência o <que está fundado nos> sujeitos subtraídos, e olha alguma <coisa> por si sem outra <coisa>, por exemplo especulando laboriosamente a natureza da essência sujeita sem nenhuma forma”¹³⁶. Como veremos, a abstração é propriamente um processo de generalização, isto é, de considerar uma forma isoladamente enquanto forma, ao passo que a subtração será um processo de particularização ¹³⁷, como atentar *este corpo* enquanto *este corpo*. É curioso que Abelardo chame os dois movimentos de abstração.

Deveríamos, aqui, comparar essa noção particular de abstração no *Tratado* com sua apresentação em outras obras do autor, como na *Lógica para principiantes* em que essa problemática parece ter uma exposição mais clara e, talvez, mais madura, na qual não há essa divisão entre abstração e subtração. Quer dizer, há uma distinção entre a abstração que atenta para a “matéria por si mesma ou para a forma separadamente” (LI 25, 2007: 82), mas não há uma distinção entre abstração e subtração:

“deve-se saber que a matéria e forma apresentam-se sempre misturadas uma com a outra, mas a razão do espírito tem o poder de ora considerar a matéria por si mesma, ora dirigir a atenção só para a forma” (idem)

Por outro lado, a mesma discussão sobre a *vanidade* das intelecções vazias aparece na *Lógica para principiantes*, mas aqui não gostaríamos de persistir nessa exposição, não só por já ter sido fartamente e mais competentemente apresentada, mas porque é nosso objetivo esmiuçar a exposição do *Tratado*. Nesse sentido, reparamos em primeiro lugar

forme en elle-même – sans considérations de la matière assujettie-, ou bien méditant sur n’importe quelle nature indifféremment, à savoir: sans distinguer les individus <qui la concrétisent>”.

¹³⁴ Cf. TI, “verbi gratia cum colorem corporis uel scientiam anime in proprio esse suo attendo, in eo scilicet quod color est”.

¹³⁵ Cf. TI, LXXII.

¹³⁶ Cf. TI, LXXIII.

¹³⁷ É verdade que Abelardo não apresenta exemplos, mas nos parece patente sê-lo quando fala da “essência sujeita”, isto é, daquilo que é tomado como sujeito *enquanto* sujeito da atenção da alma, “sem nenhuma forma”, atentando somente à matéria, no caso, este ou aquele indivíduo.

que, diferentemente da *Lógica para principiantes*, que é uma glosa propriamente sobre um texto determinado, no *Tratado* uma série de outros textos serão glosados, muitos dos quais, acreditamos, não chegamos a perceber sua paternidade, seja por confesso desazo, ou pela complexidade inerente a um texto tão distante, cujos interlocutores algumas vezes foram obnubilados, devida ou indevidamente, pelas glórias conquistadas pelo cavaleiro da dialética¹³⁸. Entretanto, antes de chegar nesse movimento do texto, atentemos para sua apresentação, que, novamente, nos lembra muito a apresentação da *Lógica para principiantes* (LI 25-28, 2007: 82-85).

“Pois ninguém, quando atenta algo em alguma coisa, coloca sob a sua inveção (*eam excogitare sufficit*) segundo todas suas naturezas ou propriedade, mas segundo algumas somente. Assim, quando atentamos o que queremos de algo em alguma coisa [o fazemos] segundo uma de suas naturezas ou propriedades, e a própria coisa não é tal como a consideramos, mas certamente a consideramos diferentemente do que ela é.” (TI, LXXIV).

Destaquemos, em primeiro lugar, nossa opção de *invertar* para traduzir *excogitare*, que, acreditamos, sustenta-se pelo vocabulário estóico de Abelardo, uma vez que em Cícero assim podemos ler¹³⁹. Parece-nos que o uso desse termo, aqui, aponta para a solução do parágrafo LXXVII, ou antes, das aporias que lá serão examinadas. Mas antes de examiná-las destaquemos ainda que Abelardo está aqui apresentando uma questão que, acreditamos, pode ser formulada assim: “se toda intelecção é sobre isto ou aquilo, então toda intelecção é abstraída, uma vez que sempre inteligimos isto ou aquilo”. Com “isto ou aquilo” não queremos dizer aqui sobre os indivíduos ou coisas, mas palavras: com uma palavra inteligimos algo, mas a mesma palavra pode levar a alma a diferentes intelecções. Eis o problema, que fica mais claro com o exemplo do parágrafo a seguir:

“Por exemplo, este corpo é um corpo, e homem, e quente, e branco, e sujeito de inumeráveis naturezas ou propriedades, e ainda assim o atento enquanto corpo, não enquanto é homem, ou quente, ou branco, e assim em todas as coisas singulares que nosso intelecto percebe, ele atenta apenas algo que está na coisa, e não tudo. Além disso, quando concebe qualquer natureza corporal pura e simplesmente, nela atentando somente aquilo que é corporal, ou seja o corpo, ou capta qualquer natureza como universal, ou seja atenta indiferentemente de qualquer distinção pessoal, certamente entende diferentemente do que subsiste.

¹³⁸ Para citar apenas um exemplo, escolhemos o que consideramos mais óbvio: o próprio Guilherme de Champeaux, diligentemente estudado (e reconstruído) por Ywakuma: “William of Champeaux on Aristotle’s *Categories*” in *La tradition médiévale des Catégories*, Biard et Rosier-Catach, 2003.

¹³⁹ Contra nossa proposta está, por exemplo, a tradução de Lafleur da *LI*, cf § 59: “Cogitantes enim de aliqua ciuitate non uisa, cum aduenerimus, eam nos aliter quam sit excogitasse inuenimus” que é traduzido por “pensant en effet à quelque cité non vue, quand nous arrivons, nous découvrons que nous l’avions saisie en pensée autrement qu’elle n’est” (2012, p.173), na qual opta por não distinguir *cogitare* de *excogitare*.

Porque em nenhum lugar ela substiste puramente, assim também <não pode> ser concebida puramente. Mas, como foi dito, seja onde estiver, <ela> tem inúmeras naturezas ou propriedades que não atentamos, e nenhuma natureza subsiste indistintamente, mas seja onde for somente é em alguma coisa, é pessoalmente distinta e encontrada numericamente una”.

O exemplo “deste corpo”, parece particularmente relevante, pois mesmo ao atentar o corpo enquanto corpo tem-se, de certo modo, uma abstração, uma vez que *este* corpo é sujeito de “inumeráveis outras naturezas e propriedades”, sendo a particularização desta coisa como corpo, portanto, uma abstração. O corpo, que é um composto de diversas qualidades, “não subsiste puramente” em lugar algum, e o mesmo ocorre com a “natureza corporal pura e simplesmente”, pois ao atentar “indiferentemente de qualquer distinção pessoal, certamente entende diferentemente do que subsiste”.

Finalmente, no parágrafo LXXVII do *Tratado*, Abelardo apresenta sua versão do livro XI das *Confissões* (ou das “Confissões de Agostinho escritas por Jerônimo”, para lembrar da citação de Monfrin feita por Estêvão, 1992, p. 56):

“Quem não inventou longamente coisas ausentes ou insensíveis ou mesmo incorpóreas que nunca tocou pelos sentidos diferentemente do que elas eram? Quem ainda, quando olhou uma coisa presente que antes fôra pensada como ausente, não reparou que tinha muitas <coisas> diferentes daquelas que inventara? Quem não concebeu de modo corporal coisas incorpóreas, por exemplo ao pensar Deus ou a alma, <que> não atenta segundo a forma e aspecto de um corpo, entretanto consta que não tem nenhum deles? Quem não atenta aos próprios espíritos como circunscritos localmente como compostos de membros e cores, e os inventa compostos de inumeráveis modos que pertencem somente ao corpo? Com efeito, como longamente lembramos acima, toda notícia humana surge dos sentidos. Pelo que, o que experimentamos pelos sentidos nos compele a inventar coisas insensíveis em um estado sensível. Assim, pelas razões expostas, se todas as vezes que a alma entende as coisas diferentemente de como subsistem, devemos dizer é uma intelecção vã, quais intelecções humanas não devem ser ditas vãs?”.

Essa série de contradições categoriais, na verdade, encontra-se presente ao longo de todo o texto. Para citar tocar apenas um exemplo¹⁴⁰ lembremos da primeira frase do parágrafo LXX: “pois se assim colocamos, o que certamente deve assim ser colocado, talvez corressemos em incoerência”¹⁴¹.. Aqui, mais do que discutir sobre a edição correta do texto latino, se “*ibi curremus*” ou “*incurremus*”, nos parece que a primeira opção é

¹⁴⁰ Não resistimos e apresentamos um segundo exemplo, sem disputa sobre a edição do texto: Cf. TI, XLIX. “Mas tornemos claro o que tocamos brevemente com exemplos” (*sed hec tetigimus paucis declaremus exemplis*).

¹⁴¹ Embora Morin mantenha a edição por “*nonnulla fortassis ibi curremus inconuenientia*”, destaca que a edição de Cousin e Ulivi lê “*ibi curremus*” como “*incurremus*”.

certamente mais profícua filosoficamente: ninguém “corre” em incoerência, ainda sim usa-se a expressão. Empregamos, assim, qualidades para falar de quantidades, e mesmo que não o fizéssemos, ainda sim o hábito do sentido o faria por nós: “o que experimentamos pelos sentidos nos compele a inventar coisas insensíveis em um estado sensível”. Nesse caso, “*excogitare*” parece estar ocupando o lugar *de direito* da imaginação, que, como vimos no capítulo anterior, exerce a função de permitir pensar no ausente e mesmo inexistente e, simultaneamente, como vemos aqui, impede a abstração de significar a forma puramente.

O exemplo apresentado a seguir introduzirá uma segunda questão, se toda intelecção que concebe a coisa em seu estado deve ser dita *sã* (cf. TI, LXXVIII) também é apresentado por exemplos, neste caso pela análise da expressão “este homem é um asno”, que seria verdadeira na medida em que asno é animal e partilharia, portanto, dessa animalidade comum ao homem. Essa consequência, conforme apresentado no parágrafo LXXIX, fundamentar-se-ia no segundo livro das *Categorias*, pois assim como aquele que é bom não é mau, aquele que é animal não é não animal, e sendo asno um animal, este homem também é animal quando se entende “este homem é asno”. Com o que nos parece certa ironia, Abelardo conclui novamente com uma pergunta, para depois tratar de responder as duas questões apresentadas juntamente:

“Por isso, digo que quem entende que este homem é asno, está convencido de entender a veracidade. Donde [a ele] convém conceder como verdadeira esta falsa intelecção, que concebe a coisa tal como ela é. E novamente, quem não repugna que verdade e falsidade, formas contrárias de intelecção, estão simultaneamente no mesmo intelecto, ou na mesma alma, que é indivisível, simultaneamente sustentadas?”.

Aqui, entretanto, parece também contrariar Aristóteles pelo fato de que o mesmo intelecto pode conceber contrários. A solução será, como já anunciado, pela doutrina do estado, pois não são as coisas que são entendidas, mas os estados. Mas a própria elaboração dessa doutrina de estado, aqui, será ocasião para Abelardo por em prática a teoria intelectual do *Tratado*, como podemos ver claramente no parágrafo LXXXI:

“Portanto, o que primeiro se questiona é se todas intelecções antetam diferentemente do que as coisas são (*quam res sese habeat*) devem ser vãs, [o que] pode ser entendido de dois modos. Por isso, quando digo *entendo aquela coisa diferentemente do que ela é* (*intelligo istam rem aliter quam sit*), são dois os sentidos. Um primeiro modo se digo que de um modo é entender a coisa, outro subsistir, isto é, de um modo é no intelecto, de outro em sua subsistência. Por exemplo, se atento um ser dividido, que entretanto não subsiste dividido, isto é sem algo sem o qual não permanece, seja puramente, ou se seja de outro modo em meu intelecto do que na existência da coisa; e este é um sentido, quando digo

inteliço aquela coisa diferentemente do que ela é, ou do que como se encontra (intelligo istam rem aliter quam sit, uel quam sese habeat). Outro sentido verdadeiro é, se digo desse modo *inteliço esta coisa diferentemente do que ela (intelligo hanc rem aliter quam sit)*, isto é *atento em outro estado que ela é*, ou se é de qualquer outro modo de ser senão aquele que ela é. E **no primeiro sentido certamente o adverbio diferentemente (aliter) liga-se ao verbo inteliço (intelligo) do mesmo modo que (foi) copulado, mas no segundo sentido, [liga-se] ao particípio ou infinitivo do verbo posterior, que é indicado pelo próprio verbo subordinado**, como se dissesse *inteliço a coisa sendo diferente (intelligo rem aliter entem)* ou *é diferentemente que seu ser (aliter quam ipsa sit)*, ou *se tem diferentemente (aliter se habentem)* ou *se ter como se tem (se habere quam se habeat)*. E por isso, a questão acima pode ser inteligida assim: se perguntamos *se todo intelecto, atentando uma coisa diferentemente do que ela é, é vã?* E segundo os diversos sentidos, diversas devem ser as respostas”¹⁴².

A despeito das dificuldades de tradução dessa passagem, algumas coisas parecem devidamente claras. Em primeiro lugar, atentando para a passagem grifada, vemos como a concordância do discurso deve ser levada em conta ao tentar compreender seu significado. As palavras ligam-se umas às outras, constituindo “diversos sentidos”.

Esses diversos significados das palavras levam à necessidade de explorar a *intenção* com que o discurso é proferido, como fica claro um pouco mais adiante quando Abelardo retorna ao exemplo do asno, qual seja, se ao inteligir “Sócrates é asno” pode-se ter uma intelecção verdadeira na medida que asno é animal e Sócrates é animal:

“Se alguém objeta que pela mesma razão que deve-se conceder que, quem entende *Sócrates é asno*, isto é tal animal irracional, tem nisso uma intelecção verdadeira e sã, não deve ser escutado. Com efeito, com este nome *asno*, que é um discurso simples, faz uma intelecção simples e não conjulgada de partes, não podemos em sua predicação distinguir intelecções de modo diverso a sua enunciação, se

¹⁴² “Quod igitur primo quaesitum est, utrum omnis intellectus aliter quam res sese habeat attendens eam uanus sit, duobus modis intelligi potest. Nam et cum dico ‘intelligo istam rem aliter quam sit’, duo sunt sensus. Unus quidem huiusmodi si ita dicam quod alius modus sit intelligendo rem, alius in subsistendo, hoc est alius modus sit in intelligentia eius, alius in subsistentia ipsius. Veluti si diuisim attendam esse, cum ipsa tamen diuisim non subsistat, hoc est sine aliquo sine quo ipsa non permanet, uel si pure, uel si quis alius modus sit intelligentiae mee quam existentiae rei; et hic est unus sensus, cum dicitur intelligo istam rem aliter quam sit, uel quam sese habeat. Alius uero sensus est si ita dicam ‘intelligo hanc rem aliter quam sit’, hoc est in statu alio eam attendo quam ipsa in se habeat, uel quocumque modo sese aliter habentem quam sese habeat. **Et in primo quidem sensu, hoc aduerbium ‘aliter’ ad hoc uerbum ‘intelligo’ tamquam modus ipsius copulatur; in secundo uero sensu, ad participium uel infinitiui uerbi sequentis, quod ex ipso uerbo suo subaudiendum innuitur, ac si ita dicatur ‘intelligo rem aliter entem uel aliter esse quam ipsa sit’, uel ‘aliter se habentem uel se habere quam se habeat’.** Sic itaque quaestio supraposita potest intelligi, cum uidelicet quaerebatur utrum omnis intellectus, aliter quam res sese habeat attendens eam, uanus sit – et secundum diuersos sensus, diuersae dandae sunt responsiones”. Grifos nossos.

queremos dizê-la sã. Pois significamos e copulamos toda substância e natureza dos asnos simultaneamente em seu nome, e não por partes” (TI, LXXXVII).

Assim, voltamos às intelecções simples. Ao dizem simplesmente “asno” não inteligimos a animalidade ou a “asnidade”, mas o composto de ambas. No parágrafo seguinte Abelardo apresenta o mesmo argumento mas em forma proposicional, isto é, em uma intelecção composta, e nesse caso só será verdadeiro se os termos do silogismo estiverem “no mesmo sentido”, isto é, se a *intenção* da atenta da alma for a mesma, se tomar asno do mesmo modo nos dois termos do silogismo.

Conclusão

Parece consenso entre os comentadores da obra de Abelardo que no final da década de 1120 e nos anos subsequentes o filósofo teve um crescente desinteresse pela lógica e, simultaneamente, um crescente interesse pela ética e pela teologia, como o próprio autor escreveu na *Historia Calamitatum*. Embora esse período de transição seja cada vez mais problematizado, como mostraram recentemente Mews (2003) e Rosier-Catach (2011), entre outros, a tese de Jolivet (1985²) sobre a importância da significação na obra de Abelardo permanece aceita. Afirma a tese que os problemas propriamente de lógica sobre os universais desenvolvidos em seus trabalhos iniciais fazem parte de uma reflexão geral sobre a linguagem, e permanecerão presentes quando passa à teologia, momento em que o estudo sobre a linguagem em geral é focado no estudo do discurso teológico. Essa manutenção da lógica na teologia e o reenfoque sobre os universais fazem parte, na verdade, de uma crença nas artes liberais como partes integrais na busca de sabedoria (Mews, 2003, p. 41). Em uma palavra, trata-se de uma transposição dos dilemas de Boécio para o plano da linguagem (Lafleur, 2012).

Nesse contexto, o estudo do *Tratado das Intelecções* pareceu especialmente relevante. Em primeiro lugar porque, ao que tudo indica, foi um texto escrito concomitantemente a este processo de transição à teologia. Em segundo lugar porque o próprio texto afirma que o estudo das intelecções é um passo necessário para o “estudo dos discursos”. E ainda que o filósofo não tenha insistido nessa rota investigativa (a da Gramática), me parece inquestionável que o seu estudo pode pelo menos nos ajudar a compreender esse momento de transição de estudos dentro da obra do filósofo.

Se observamos a letra do texto do Peripatético do Pallet, há uma circularidade no *Tratado das intelecções*, não propriamente no campo teórico, mas na elegância do texto¹⁴³. A primeira frase do texto, a que nos referimos na introdução, se abre exatamente

¹⁴³ Cf. Ulivi, 1976, p.12-3: “L’individuazione del Tratatto come opera separata dali frammenti e in sè conclusa non è, dunque, evidenziata nella veste manoscritta. Lo è invece, e senza equivoci, dalla ripresa dell’*incipit*: *De speculationibus itaque, hoc est de intellectibus, disserturi*, volto ad *explicit*: *De speculationibus, hoc est de intellectibus, dicta nunc sufficient*, che conclude lo svolgimento del tema proposto all’inizio”. Note-se que a edição de Ulivi diverge da de Morin, pois *incipit* e *explicit* são idênticos (inclusive na preposição inicial). Diga-se ainda que o texto de Ulivi ainda está focado na aceitação ou recusa do *Tratado* como texto de Abelardo. Será em parte pela defesa da autoria de Ulivi que o texto será finalmente aceito como de Abelardo. A respeito da querela sobre a autenticidade do texto, ver por exemplo Biard, 2003, p. 309.

com a mesma fórmula que encerrá o texto: “*de speculationibus, hoc est intellectibus*”¹⁴⁴. Além disso, se olharmos atentamente para o texto, veremos ecos dessas duas frases em toda sua estrutura.

Tabela 1 - Elementos de unidade textual no Tratado, grifos nossos.

TI §§	Texto latino	Tradução
XXVIII	“ Hoc de differentia intellectuum ad suprapositia dici .V. sufficiat ”	“Acerca da diferença entre o intelecto e tudo acima, disse o que basta”
XLV	“(“ hec de simplici et compositu intellectu, siue de intellectu coiunctorum et coniungente, uel diuisorum et diudente ad presens dicta sufficiat ”	“Basta o que foi dito até aqui sobre intelecções simples e compostas, coligidas e coligentes, separadas e separantes”
LV	“ hec de unitate ac multiplicitate intellectuum satis sit inpresentiarum dixisse ”	“Que sobre a unidade e multiplicidade das intelecções baste o que foi dito até aqui”
CIV	“ hec de speculationibus, hoc est intellectibus, dicta nunc sufficiant ”	“Acerca das especulações, isto é, das intelecções, o que dissemos até aqui é suficiente”

Esse fechamento do texto e retorno ao princípio pode nos ajudar a esclarecer algumas coisas em relação ao *Tratado*. Lembre-mo-nos que o autor considera, ao fim do texto, que seu propósito inicial de distinguir as afecções da alma do intelecto e as intelecções entre si “de acordo com o que estimamos ser necessário para o estudo dos discursos” (TI, I). Assim, há a indicação de que o *Tratado* constitui um compêndio sobre as intelecções para estudo posterior. Pela estrutura interna do texto, nos parece que a fórmula definitiva “*dicta nunc sufficiant*” é dita apenas duas vezes, a primeira no singular no parágrafo XXVIII e no plural no parágrafo CIV.

Destaquemos ainda a forma infinitiva de “*dicta*” é mencionada no parágrafo LV, nos indicando que talvez na sequência do estudo iniciado no *Tratado*, talvez esses temas voltassem a aparecer.

¹⁴⁴ Cf. TI, I: “De speculationibus itaque, hoc est intellectibus, disserturi ...”. TI, CIV: “Hec de speculationibus, hoc est intellectibus, dicta nunc sufficiant”. A preposição no primeiro parágrafo claramente indicando um ponto de partida; no último parágrafo, entretando, o pronome de abertura, que varia em relação ao início, conjuga-se com o advérbio “nunc”, o que talvez nos indique com certeza que algo foi concluído nesse texto, quer dizer: a proposta inicial é considerada suficiente.

Entretanto, essa unidade do texto nos parece que decorre da intenção de Abelardo de circunscrever a inteligência no que se refere à *doctrina sermonum*. Essa característica do texto, entretanto, nos apresenta uma série de dificuldades de compreensão, uma vez que o *Tratado* acaba por utilizar de ferramentas conceituais como as noções de “estado” e “significação” sem elaborá-las, deixando ao leitor o presumido conhecimento destes conceitos elaborados amiúde alhures em sua obra. O que oferece, evidentemente, alguma dificuldade tomando uma proposta de estudo do *Tratado*. Acreditamos que conseguimos apontar no presente estudo as originalidades de uma teoria das afecções da alma relativamente bem acabada no *Tratado*, e as dificuldades implicadas na divisão interna do intelecto.

Uma primeira possibilidade de leitura do *Tratado*, buscando evidenciar aquilo em que ele acorda com a “posição geral” defendida por Abelardo em sua *Lógica*; tratando-se do Peripatético do Pallet, no texto deveríamos encontrar a evidência de uma teoria intelectual “anti-realista”, e, portanto, em certa medida “anti-platônica”, na qual recusa-se à participação do intelecto na verdade divina e na ciência ou conhecimento dos universais. Ora, vimos que a ciência é exatamente o oposto de uma verdade universal, pois é a certeza “de cada alma”, é algo que podemos pensar como mais próximo de consciência ou da vigília, portanto algo de individual de cada alma. Vimos também que há sustentação textual para afirmar-se que, no *Tratado*, as inteligências dos universais são particularizadas pela imaginação daquele que entende, que ficciona por meio do ânimo imaginativo e do ânimo inteligente – recorrendo-se portanto aos estados de coisas engendrado pelo ânimo sensitivo, e valendo-se assim de algum substrato na realidade, na medida em que podemos conceber a noção de “realidade” como “significação”.

Por outro lado, nos parece também ser possível identificar indícios no *Tratado* que apontam para uma leitura divergente, talvez até em um “conhecimento intencional” da verdade, uma vez que a razão escolhe a partir de si naquilo em que é *anima* algo que escolhe entender, valendo-se disso de uma sensação. Essa sensação, entretanto, não é aquela parte da alma que se dá “a partir da razão”, mas, ao contrário, da confusão dos sentidos - ela é necessário no processo intelectual, mas não é elemento primordial. O elemento primordial é a razão, a qual, a despeito de não ter a ciência das formas universais, as conhece a partir da intenção – o que nos parece também concordar com a *Ética* de Abelardo, em que as intenções são compartilhadas com a divindade.

A intelecção tem supedâneo na razão, embora essa participação seja maximamente diminuída pela constrição do sentido, da ciência individual e da imaginação (na medida em que tem origem no sentido) e pela consequente exigência da estimação. Além disso, ao mesmo tempo que essa alma é constricta ao seu estado sensitivo, ela é liberta pela imaginação – que permite a confecção das intelecções vazias de universais – e pela estimação – que permite, a despeito da ausência de uma ciência comum, a elaboração de conhecimentos que podem ser mensurados em termos de maior ou menor credibilidade e veracidade. Assim, o texto teria um dilema mais profundo e uma solução ainda indecisa acerca do “realismo”.

Que processo é descrito no *Tratado das Intelecções*? Trata-se de um “processo intelectivo”?

Embora Abelardo não use a expressão completa “processo intelectivo”, ele reiteradamente usa o termo “processo”, quando fala, por exemplo sobre o intelecto compositor, citamos: “intelecto compositor é aquele que, progredindo por sucessão, primeiro tem intelecção de alguma coisa e em seguida agrega intelecções” (TI, XL). Ou quando fala sobre a intelecção composta: “procede coligindo a intelecção a partir das próprias palavras singulares” (TI, XXXII). Em ambos os casos, Abelardo faz uso dessa noção para tratar da capacidade do intelecto de agregar a significação de intelecções simples em uma outra intelecção, e distinguindo assim a intelecção do nome e de se sua significação em intelecções separadas, individualmente diferentes, pois embora inteliçam o mesmo, não o fazem do mesmo modo.

Se trata, como podemos ver, de garantir, por um lado, a individualidade das intelecções, concebidas como atos unos, mesmo como quando eventualmente dados por “múltiplos impulsos da mente”, continuarão a ser intelecções individualizadas, isto é, serão circunscritas às categorias das intelecções múltiplas. Não se trata, portanto, de um “processo mental”, uma vez que o ponto focal deste “processo intelectivo” é o “ato intelectivo” ou a individualidade das intelecções (em sentido que poderíamos pensar nessas intelecções como “intelectos”) produzidos pelo intelecto (e essa natureza de “puro ato” do intelecto também nos permitiria nomear o intelecto da “intelecção” da alma), cuja natureza está fundamentada em um “momento de atenção” que produz a intelecção fazendo uso de formas mas sem que elas habitem a mente, e no qual qualquer tipo de referência à participação é diminuído, uma vez que a caracterísitca que define essa

intelecção é o recurso a uma determinada sensação ou imaginação – portanto, uma ficção do espírito – e, portanto, à sua individualidade e diferença das demais.

O que permite distinguir as intelecções é o modo pelo qual essa atenção é exercida, se se dirigindo a objetos conjulgados ou compostos, e ainda de modo uno ou múltiplo – embora ambos sejam “unificantes”. Numa palavra, o que caracterizaria esse “processo intelectual” seria a natureza individualizante que resulta da concepção fundamental de “*attendere*” que define o intelecto. Sua função é produzir significados para aquilo que é atentado, somente isso. As formas não são conhecidas pela mente porque elas só existem enquanto evocação pelo ato de intelecção, de uma maneira simultânea - ou seja, elas só podem ser conhecidas quando delimitadas pela intelecção. Não há que se distinguir, assim, nessa empresa, entretanto há diversos processos envolvidos: um processo de agregar intelecções diante do intelecto (ou conjugar intelecções), um processo de progredir por sucessão na composição de intelecções (ou compor intelecções), um certo processo de traslado do sentido para o intelecto da matéria, através do sentido (ou inteligir o que está conjulgado), um processo (suposto) de traslado da razão para o intelecto de formas, através da atenção da alma (“primeiro o intelecto da matéria e depois ajuntamos formas por intelecção, assim é para que formemos ao que primeiramente concebêramos puramente, assim que atentamos”), um processo de individualização pela unidade do impulso mental, outro processo de individualização pela multiplicidade do impulso mental e ainda um processo de abstração e outro de subtração. Porém, ao mesmo tempo que são “processos”, são internos a um ato, de atenção, que constitui a intelecção.

Esses processos são explicações para produção de intelecções, isto é, significados racionais, descreve-se o traslado das coisas para o intelecto através dos sentidos, e das formas para o intelecto através da atenção e da imaginação (ficções evocadas pela abstração), o intelecto é circunscrito sobre dois campos distintos, e os modos internos de intelecção refletem esse cenário necessariamente fragmentado.

A série de perguntas e respostas apresentadas no fim do *Tratado das Intelecções* visa garantir a abstração, isto é, a possibilidade do intelecto conceber aquilo que não tem uma correspondência com as coisas. Assim, a intelecção pode se referir às coisas particulares – como este ou aquele homem – e também pode fazê-lo sem se dirigir a elas – como quando concebe “humanidade” e, nem por isso, humanidade precisa subsistir enquanto coisa nessa intelecção. Não se trata somente de buscar uma explicação para a intelecção dos predicáveis, mas também para explicar a multiplicidade e multitude de

intelecções; simultâneamente, garante a unidade da intelecção enquanto faculdade. Essa unidade da intelecção se manifesta por sua natureza de unificação “transitiva”, isto é, por operar como a ligação entre sujeito e objeto, mas operando ela mesma como cópula e tomando as dicções não como unidades significativas, mas como unidades mentais. Isso quer dizer que as intelecções de frases ou palavras não conservam sua natureza enquanto palavra individual e seus conteúdos mentais (como seria o caso se fossem “palavras mentais”) quando são inteligidas, mas ligam-se transitivamente entre si formando sempre uma intelecção singular, a não ser quando ocorre "uma breve pausa" e a intelecção da dicção seguinte não forma um “compacto” com a intelecção da dicção anterior, isto é, forma uma relação significativa que não convém.

Essa “breve pausa” não é assim, precisamente, um silêncio, como na tradução de Morin, pois não se trata necessariamente de uma pausa; um erro gramatical, parece mais adiante, é suficiente para desunificar a intelecção, para interromper a cadeia predicativa. É preciso visar a boa construção gramatical para se ter intelecções singulares. Essa multiplicidade parece ser uma desordenação no intelecto, um rompimento na cadeia do caminho que antes progredia e então cessa. Assim, a preocupação de Abelardo não é apenas em explicar como as dicções são inteligidas, mas como os discursos são inteligidos enquanto discursos, isto é, como um todo. Ainda que essa questão sobre a unidade e multiplicidade do intelecto seja pouco desenvolvida no Tratado, a sua presença no texto nos mostra uma preocupação mais abrangente acerca das dificuldades de uma teoria intelectual do que aquelas restritas às questões “ontológicas”, isto é, acerca da subsistência ou não dos predicáveis – ou das intelecções vazias. Sua preocupação é de ordem sintática, isto é, como as intelecções se ligam entre si. Essa sintaxe das intelecções, porém, não se dá por uma unidade linguística das dicções inteligidas (palavras), mas pelas ligações transitivas estabelecidas pela atenção da alma, a maneira como as frases se ligam, se separam, se conjulgam e se dividem.

A natureza da abstração será pensada como separação de formas (quando atenta-se à forma separada da matéria) ou subtração de formas (quando atenta-se à matéria - a coisa enquanto coisa). Nesse caso, a abstração ressalta uma preocupação categorial que opõe generalizações a particularizações. Essa preocupação é definida pelo concordância com o estado da coisa inteligida. Assim, garante-se que não há algo que subsiste na coisa inteligida a despeito da construção inteligida. Por exemplo, se, diante de um homem de pé, entende-se “homem sentado”, essa intelecção será vazia, pois não concordará com a

coisa tal como ela é. Embora ambas signifiquem corretamente homem enquanto homem, o estado da intelecção de “homem sentado” não concorda com o homem tal como ele se encontra, e não há uma intelecção sã. Ou seja, isso que ela concebe, é uma ficção produzida pela alma. Acreditamos que no caso inverso ela também é uma ficção produzida pela alma, mas que “concorda com o estado de homem”. Embora o indivíduo possa ser nomeado ou conhecido, quando se dá a definição de um nome, essa forma “racionalidade” sempre será uma ficção, pois se tomada isoladamente ela não poderá operar a partir do sentido e o seu conhecimento demandará o emprego da imaginação, uma vez que “racionalidade” não subsiste como coisa.

Não há, notadamente, uma preocupação “etimológica” com as intelecções, no sentido em que são fatos: a intelecção é um efeito da razão. Nós conhecemos a partir da notícia humana coisas que a notícia humana não pode conceber, eis o dilema primevo do *Tratado*. Embora o sentido seja a origem do conhecimento humano, ele nos permite conhecer apenas coisas individuais. Entratanto, a alma pode conceber aquilo que não conhece pelo sentido, e embora conheça os homens como “este” ou “aquele”, pode confeccionar a intelecção de “humanidade”, sem precisar conhecer a “humanidade” e concebe assim o que não existe enquanto indivíduo, e portanto não existe *enquanto* coisa. Ao concordar o critério de sanidade e vacuidade com estado da coisa tal como ela é, Abelardo desloca o problema da subsistência da coisa para a subsistência do estado. Assim, a intelecção não concorda com o substrato da realidades (as coisas enquanto coisas), mas com estados, de modo que eles não respondem pelo conteúdo daquilo que é predicado, mas pela forma como é predicado. Talvez a ciência seja o conhecimento da concordância com os *estados*?

Destarte, as intelecções não se conjugam pelo que é conhecido. A preocupação é discursiva: como aquilo que é discursado organiza-se predicativamente e concorda essa organização com as coisas tal como elas são? Ou seja, “o valor significativo” da intelecção não se dá pelas unidades do discurso, mas por sua “significação geral”, pela maneira como as orações ligam-se transitivamente. O *Tratado* aponta para uma teoria intelectual que abarca a significação de uma maneira ampla, pois se trata ulteriormente da intelecção dos discursos. O que queremos dizer com isso é que embora as soluções apresentadas por Abelardo sejam eficazes e pertinentes naquilo que tange sua preocupação com o conhecimento dos “universais”, sua inspiração e objetivos são mais amplos: uma teoria intelectual que englobe a intelecção dos discursos, de modo que

preocupa-se com questões ligadas à sintaxe, gramática, retórica, dialética e, também, à lógica.

Assim, nos parece oportuno ressaltar a cautela necessária ao atribuírmos à Abelardo uma posição *avant-garde*, como ocorre por exemplo buscar ao nele um pai precoce da “linguagem mental”, o que é possível se tomarmos isoladamente o princípio de composição apresentado nos parágrafos concernentes à intelecção composta e que são frágeis diante da explicação da natureza transitiva das ligações do intelecto apresentadas na distinção entre intelecção una e múltipla.

Por fim, destaquemos que só há uma “psicologia” no *Tratado das intelecções* na medida em que se aponta para uma doutrina do “entendimento” embasada estritamente na *atenção*, com amplas consequências para a teologia¹⁴⁵. E, no mais, concluamos (temporariamente) como Abelardo: *hec de speculationibus, hoc est [de Tractatus de] intellectibus, dicta nunc sufficient!*

¹⁴⁵ A esse respeito, cf. Estêvão, 1992, p. 53.

Anexo I: Tradução parcial do *Tractatus de intellectibus* ¹⁴⁶

Primeira parte (o intelecto e as outras afecções da alma)

I. Para dissertar sobre a especulação – isto é, a intelecção – estabelecemos pela necessidade do estudo em primeiro lugar distingui-la entre as paixões ou afecções da alma que mais parecem se aproximar de sua natureza; e na sequência separá-las de acordo com suas diferenças próprias, de acordo com o que estimamos ser necessário para o estudo do discurso¹⁴⁷. São cinco aquelas que convém diligentemente distinguir: sentido, assim como imaginação, estimativa, ciência e razão.

II. O sentido está conectado com a intelecção tanto pela origem como pelo nome. Certamente pela origem, pois ao captar uma coisa qualquer por qualquer uma das cinco sensações, imediatamente ela se conecta à nossa inteligência. Vendo, ouvindo, cheirando, degustando ou tocando algo, inteligimos assim que sentimos. E a fraqueza humana está condenada a se elevar da sensação à intelecção, de tal maneira que dificilmente podemos formar uma intelecção que não seja pela semelhança com coisas corporais que nós apreendemos pela experiência dos sentidos.

III. Algumas vezes nós nos equivocamos ao empregar ‘sentido’ por ‘intelecção’, quando dizemos por exemplo que uma palavra tem um sentido e não uma intelecção. Aristóteles e outros tantos frequentemente ainda empregam ‘visão’ por ‘intelecção’, talvez porque seja dentre os sentidos o mais parecido com a intelecção. Pois o ânimo coloca diante de si a coisa que nós inteligimos, do mesmo modo que estamos habituados a distinguir ou pela proximidade ou pela distância uma coisa colocada diante de nós. E como a sensação

¹⁴⁶ A presente tradução foi elaborada a partir do texto latino apresentado na edição e tradução de Patrick Morin. Utilizamos também as traduções de King e Dias como comparação. Trata-se sobretudo de um instrumento de trabalho e está longe de se apresentar como definitiva. O texto latino de Morin está disponível, por iniciativa de King, em http://individual.utoronto.ca/pking/resources/abelard/Tractatus_de_intellectibus.txt.

¹⁴⁷ “*Sermonum*”, Morin opta por *langage* e King por manter *doctrine of sermons*, entretanto, acompanhamos Vanni Rovighi, 1981: “Abelard empliera [na *Logica Nostrorum*], comme on le sait, le mot *sermo*, pour souligner la différence entre la *vox* comme *flatus vocis* et la *vox* comme parole signifiante”.

e a intelecção estão conectadas tanto pela origem como pelo nome, considero ser necessário assinalar suas diferenças quando se fazem simultaneamente na alma.

Do sentido e intelecção

IV. Eles diferem porque a sensação é uma percepção de uma coisa corpórea que precisa um instrumento corpóreo, ou seja, é uma ligação no ânimo que necessita da direção ou ação de uma coisa corpórea que ocorre pelo exercício de um instrumento corpóreo, seja pelos olhos ou pelas orelhas, ou ainda por alguma porção do corpo animado, sem a qual não podemos tê-la.

V. A bem verdade, a intelecção, isto é, a invenção ou reflexão própria da alma, não prescinde do exercício de um instrumento corpóreo para usar para refletir e tampouco prescinde da qualidade de uma coisa existente para fazer uso da invenção ou reflexão. Quanto se toma uma coisa existente tanto como inexistente, seja corporal ou incorporeal, o próprio ânimo pela intelecção se perfaz, seja evidentemente por uma reminiscência do passado ou previsão do futuro, ou ainda às vezes compondo coisas que nunca existiram e nem nunca existirão, como centauros, quimeras, hircocervos, sereias e muitos outros. Eis uma diferença clara que há entre a sensação e a intelecção.

VI. Além disso, o sentido não tem o poder de deliberação, isto é, de atentar algo de acordo com uma de suas naturezas ou propriedades, donde é comum tanto aos animais racionais como irracionais. Na verdade, a intelecção não é possível se não houver, a partir da razão, a atenção do espírito para uma determinada natureza ou propriedade, mesmo que seja uma intelecção vazia. Mesmo quando o ânimo concebe para si mesmo o centauro pela composição de um animal em parte homem e em parte cavalo, é preciso atentar à natureza de um animal, e através dela, de corporal ou substancial. E quando considera conectadas as partes animais e humanas, não desconsidera as propriedades dos corpos humano e equino.

VII. Assim, não pode haver intelecção quando a razão não esteja presente para deliberar algo, isto é, atentar uma propriedade ou natureza em algo. Mas dizemos que a razão é a

força ou facilidade discreta das almas suficiente para discernir e julgar com veracidade a natureza das coisas.

Da razão e racionalidade

VIII. Racionalidade e razão não são idênticas: a primeira encontra-se em todos espíritos humanos e angelicais, pelo que são ditos racionais, já a razão encontra-se apenas em alguns, os que chamamos de separados. E assim considero que racionalidade e razão diferem do mesmo modo que a potência de correr e de fazê-lo com facilidade, assim como Aristóteles chama os corredores segundo a aptidão e flexibilidade dos membros [*Cat.* vii, 9a 22-25].

IX. Assim, o espírito que puder discernir a partir de uma natureza própria, consequentemente tem racionalidade. Mas pode exercê-la facilmente quem tem razão, sem um estado claudicante ou uma estranha formação de seu corpo que traga uma perturbação que o faça insano ou estulto.

Que razão e alma são idênticos

X. Mas a razão e o ânimo nos parecem ser o mesmo. Está patente pelo que foi dito que as intelecções são diferentes tanto dos sentidos como da razão, e é necessário que tenham sua origem a partir da razão enquanto um efeito permanente da razão.

XI. Desse modo, quando a razão não existe, então necessariamente deve ser ausente a intelecção, pois, como dissemos, ela sempre delibera a partir da razão, seja uma natureza (como a humanidade ou a equinidade), seja uma propriedade (como a cor de algo ou a forma de um sujeito), ou especulando-as por si mesmas, ou ainda ligando e separando umas das outras.

Diferença entre imaginação e intelecção

XII. Também é claro que a imaginação se distingue da intelecção, pois a imaginação nada delibera a partir da razão, assim como o sentido. Mas, no caso das coisas que sentimos, a

imaginação nada mais é que uma recordação de sensações. Evidentemente, na ausência de uma sensação de uma coisa, o ânimo por si retém uma recordação da afecção sensitiva, do modo como era quando sentida, mas nunca deliberando nada pela imaginação a partir da razão, assim como antes não o fizera pela sensação. Além disso, adicionei “pela imaginação” porque frequentemente imaginação e intelecto estão na mesma alma, e não podemos negar que ocorre alguma deliberação, mas pela intelecto e não pela imaginação.

XIII. E como a imaginação é uma percepção confusa da alma, sem a sensação da coisa evidentemente a imaginamos. Dizemos que é confusa quando não delibera nada a partir da razão, assim como não o faz a sensação. Frequentemente nós sentimos aqueles que jamais atentamos ao inteligir, e embora o sentido se circunscreva aos que ocorrem exteriormente, a alma racional, no entanto, se dirige a outros pelo intelecto. Por exemplo, quando nos mantemos ocupados com o estudo ou a meditação de alguma coisa, o esforço de inteligência é direcionado para essa coisa, e não para as coisas presentes que vemos ou que de algum modo sentimos. Caso contrário dificilmente cessaríamos de inteligir o que vemos continuamente, como o céu ou a terra.

XIV. Mas quando temos ao mesmo tempo a sensação e a intelecto de uma coisa, elas são diferentes em si mesmas, pois, como foi dito anteriormente, as ações sensitivas e intelectivas são diversas, quando evidentemente uma consiste na deliberação e a outra não. Mas mesmo quando os diversos sentidos agem simultaneamente sobre uma mesma coisa, como quando sentimos e vemos a madeira, eles não excedem suas propriedades, pois são modos diversos de perceber uma coisa. Assim, retemos plenamente cada um sem o outro. Assim também são as intelectões, que quando desprovidas da sensação permanecerão intactadas como quando deliberaram algo em uma coisa que antes era sentida.

XV. Entretanto, o que supomos quando não sentimos, descrevemos pela imaginação; ao que pode se observar que por ser o sentido uma percepção confusa do ânimo que evidentemente nada ajuíza a partir da razão, era necessário supô-la sem sensações. Com efeito, onde age a sensação não pode a imaginação agir simultaneamente; evidentemente na ausência de sentido ela pode supri-lo, sem sentir em seu lugar, mas percebendo a coisa

ausente assim como o sentido quando distingue sem julgamento, como já dissemos o suficiente.

XVI. Assim, só há imaginação quando uma coisa é ausente, de modo que não é a presença que leva ao sentido, mas só há sensações de coisas presentes. Quanto à intelecção, ela surge tanto da coisa ausente como da presente, e devemos notar que onde quer que a sentido possa ser encontrado, também o pode a imaginação. Pois na ausência de algo que antes sentia, os animais brutos podem ter imaginações, como testemunha Boécio [*In. Is. Por.*], como se a retivessem uma imaginação pela aderência da recordação da coisa que antes sentiam, como faziam anteriormente com a sensação; e de acordo com seu vigor, uns mais longamente e outros mais brevemente, eles mantêm pela imaginação o que o sentido deixou impresso neles. Notemos ainda que embora alguns queiram que as imaginações possam ser apenas memórias dos sentidos, como se se existissem a partir de coisas sentidas, como dissemos, por outro lado Aristóteles, pelo testemunho de Boécio sobre o *Perihermeneias*, diz que nossas intelecções são dificilmente possíveis sem imaginações.

XVII. Onde, porque nós temos intelecções de muitas coisas incorporais, também temos imaginações de corpos com as quais não tivemos contato por nenhum dos sentidos. É necessário acompanhar Aristóteles, e dizer que a imaginação descrita acima é evidentemente toda percepção confusa do ânimo sem sentido, tenha sua percepção se erguido pelas sensações ou não.

XVIII. Como disse verdadeiramente Aristóteles: nossa intelecção dificilmente existe na ausência de imaginações. Devemos aceita-lo assim, creio: enquanto tentamos deliberar por meio da intelecção alguma natureza ou propriedade em uma coisa qualquer, buscamos atentar somente a ela, mas pelo costume do sentido – de onde surge todo conhecimento humano – engendra-se em nosso ânimo o que não atentávamos de modo algum.

XIX. Por exemplo, quando no homem nos esforçamos para entender apenas o que concerne à natureza da humanidade, ou seja, animal racional mortal, evidentemente ao tentar circunscreve-la de tudo o que não atina à substância da humanidade, ainda sim muitas das coisas que rejeitamos através de nossa intenção aparecem através da

imaginação para o ânimo contrariado, como uma cor em algo, um tamanho ou uma disposição de membros ou muitas das formas acidentais dos corpos que experimentamos pelos sentidos. Assim – e isso é admirável – quando atento algo como incorpóreo através da intelecção, sou forçado a imaginá-lo como corpóreo pelo hábito do sentido, ou como quando inteliço algo como não colorido e pelo costume dos sentidos imagino como colorido.

XX. De fato, os sentidos são os primeiros estimulados em nós e o são frequentemente; depois erguem-se no ânimo as imaginações e, depois, as intelecções. Quanto ao que dissemos em primeiro lugar, retemos de maneira firme, como está em Horácio: “a ânfora nova guardará por muito tempo o odor do primeiro conteúdo”. Ou, como mencionamos mais acima, o costume dos sentidos está de tal maneira preso em nós que dificilmente ou nunca poderíamos inteliço algo sem imaginá-lo como corpóreo ou sujeitado às propriedades corporais. Acrescentamos dificilmente porque a inteligência, de acordo com Boécio, que ocorre a pouquíssimos homens e a Deus, transcende todos sentidos e imaginações sem ser ocasionada por nenhum dos dois, de modo que nada ocorre ao ânimo e somente o que inteligimos e atentamos.

XXI. Desse modo, a inteligência é um modo de intelecção que não é acometida por nenhuma percepção confusa da alma, seja pelo sentido ou imaginação. Além disso, está claro que nem sentido nem imaginação podem estar presentes em Deus, pois são percepções confusas do ânimo, mas Ele contém de imediato tudo de maneira contínua, como, se ao considerar atentamente, inteliço fosse o mesmo que saber.

XXII. Quanto ao que diz Boécio, que a inteligência pertence a pouquíssimos homens; nós, e Aristóteles, acreditamos que nunca pode ocorrer nessa vida, a menos que a revelação ocorra a alguém por um excesso de contemplação; e acreditamos que Aristóteles chama esse excesso mental de “ciência” em vez de intelecção, e nem deve ser dito ânimo humano, mas divino, pois a alma ascende a Deus como quando, fraco, nosso homem moribundo remete-se a Deus.

XXIII. Talvez objete-se contra Aristóteles, que, como intelecção e sensação podem ocorrer simultaneamente, nós podemos ter intelecções sem imaginações. A isso,

dizemos que não é assim. De fato, embora eu entenda a madeira que vejo, ainda sim eu imagino a sua dureza ou outra coisa que a vista não percebe, e assim não há inteligência sem imaginação, como bem disse Aristóteles.

<<Diferença entre estimativa e inteligência>>

XXIV. Agora que vimos a diferença entre intelecto e sentido e imaginação, assim como em relação à razão, resta assinalar aquelas [diferenças] em relação à estimativa e à ciência. Onde porém a máxima estimativa parece ser o mesmo que o intelecto, pelo que frequentemente dizemos *entender* no lugar de *estimar*, quando o nome “opinião” – que é o mesmo que estimativa – é transferido para o intelecto. Mas diferem porque estimar é o mesmo que crer, e a estimativa é o mesmo que crença e fé.

XXV. Entender, porém, é especular pela razão, quer creiamos ou não. Onde, com o som do dito “homem de madeira” não deixo de conceber a proposição no intelecto, mesmo que não dê fé ao concebido, pois não é preciso que tal concebido seja crível. Por isso, quem estima algo necessariamente entende o que é estimado, mas não o inverso [entender algo -> estimar/crer o que é entendido)]

XXVI. Não há estimativa a não ser do que a proposição tem a dizer, ou seja de algum conjunção ou divisão de coisas. Onde consta que nunca pode existir sem a inteligência da proposição.

Ciência e estimativa em relação ao intelecto

XXVII. Ciência não é intelecto nem estimativa, mas a certeza da alma [*animi*] que não esmorece na ausência, seja da inteligência ou da estimação, mas permanece. Doutro modo, aqueles que dormem perderiam sua ciência, e Aristóteles preferiu colocar as ciências e virtudes, por sua longa duração, entre os hábitos antes que entre as disposições.

XXVIII. Acerca da diferença entre o intelecto e tudo acima, disse o que basta.

Trechos da segunda parte

Da diferença de intelecções/do intelecto

XXIX. Agora, seguindo o que prometemos em nosso propósito, resta distinguir diligentemente as intelecções entre si mesmas, para que se faça clara a separação dos discursos.

XXX. Distinguir o intelecto é, portanto <separá-las> em quais são compostas, unas ou múltiplas, quais são sadias ou vazias, e quais são ditas verdadeiras ou falsas, e quais se referem ao intelecto conjulgante ou conjulgado e dividida ou divisora, ou divida e abstraída.

Quais intelecções são simples, quais são compostaS

XXXI. Dizemos que são simples aquelas intelecções que, como algumas ações ou tempos verbais, não são compostos de partes sucessivas ; mas, no caso contrário, são compostas. E (a natureza) dos discursos (*sermonum*) que excitam¹⁴⁸ à intelecção, é a mesma natureza das intelecções, de modo que assim como entre as orações algumas (partes) são simples (como as palavras faladas isoladamente [*singule scilicet dictiones*]) e outras que são compostas (como as frases, que são necessariamente coligidas (*confici*) de palavras diversas ditas que temos cada uma com seu próprio significado); de modo que a intelecção que temos a partir dos discurso deve ser como a instrução que temos deles; são simples aquelas que temos a partir de <discursos> simples, e compostas <aquelas que temos> a partir de <discursos> compostos.

XXXII. Com efeito, como aquele que fala e diz “o homem anda” progride por meio de várias palavras significativas, do mesmo modo aquele que escuta procede coligindo a intelecção a partir das próprias palavras singulares. Certamente primeiro inteligindo homem, quando escuta <a palavra singular> “homem” que foi instituída para significar

¹⁴⁸ Difícil tradução: “excitar”, “estimular”, “fazer sair”, “avivar”, “fazer brotar”, “edificar”, mas acreditamos que o termo português comporta significado semelhante.

<um> homem¹⁴⁹; depois com o andar, quando escuta-se “anda”, levando por cima disso à cópula com homem.

XXXIII. Mas atente ao que dissemos: a intelecção simples não é aquela que carece inteiramente de partes, mas não as possui nenhuma por sucessão. Pois frequentemente por dicções unas inteligimos simultaneamente múltiplas, por exemplo quando ouvimos “dois” ou “três” ou ainda o nome “plural”, ou “povo” ou “grupo”, ou “monte” ou “casa” ou qualquer nome que compreenda muitas coisas, seja na quantidade de partes contidas, seja matéria e forma simultaneamente. Pois o nome “homem” determina ao mesmo tempo a matéria de animal e racionalidade e mortalidade, mas tudo inteligimos simultaneamente no próprio nome e não por sucessão¹⁵⁰;

XXXIV. E talvez múltiplas sejam as ações simultâneas na intelecção de um discurso simples, conforme a alma (*animus*) concebe várias <coisas>, considerando-se evidentemente que enquanto delibera a partir de cada coisa una, haverá uma ação una <para cada coisa?>. Entretanto, ainda assim não deveríamos deixar de chamar de simples uma intelecção dita sem nenhuma sucessão de partes. Assim, as mesmas coisas podem ser concebidas simultaneamente pela intelecção simples, e por sucessão pelas compostas. Pois observo unamente três pedras postas diante de mim em uma única olhada e vejo simultaneamente, e por sucessão observo várias quando as vejo uma atrás da outra.

XXXV. Assim, do mesmo modo como com o sentido ocorre com a intelecção, isto é, de um modo algo é especulado simultaneamente pela alma em uma intelecção simples, de um outro diferentes pela sucessão de diferentes intelecções. E é isso que considero a diferença entre as intelecções de dicções e frases significando as mesmas coisas; porque evidentemente pela dicção, que não consta de partes significativas, inteligimos todas coisas juntas por uma palavra, mas em uma frase coligimos por sucessão.

¹⁴⁹ Abelardo se refere no fim à significação “*hominem*” – mesma forma do começo da frase, e que difere de “*homo*” utilizado na expressão “*homo ambulat*” e, também, no ... *audit homo quod*, em que traduzimos homem entre aspas para destacar o jogo que Abelardo parece fazer, “*homo*” foi instituído para significar um “*hominem*”, e assim como a “palavra singular homem”, devemos pensar em

¹⁵⁰ A tradução “tudo inteligimos” parece mais adequada a “*omnia... intelliguntur*” uma vez que Abelardo fala “*per successionem*” e não “*per partes*”, caso em que optaríamos por “inteligimos o todo”.

XXXVI. Por exemplo, embora o nome animal e sua definição – corpo animado sensível – é o mesmo na concepção das coisas, ainda sim a maneira de inteligir difere pois pelo nome <inteligimos> as três juntas, e pela definição inteligimos por sucessão, quando ouvimos essas palavras sucessivamente, primeiro atendendo à natureza de corpo quando ouvimos “corpo”, depois pela propriedade de animado e, finalmente, sensível.

XXXVII. Assim, a intelecção do nome e da definição particular é de certo modo igual e de certo modo diversa. Igual segundo o efeito das coisas inteligidas pois, claramente, em qualquer caso inteligimos a mesma coisa.

XXXVIII. Entretanto, são diferentes pois em um caso são <inteligidas *forma* e *matéria*¹⁵¹> simultaneamente, e no outro caso por sucessão, ao adicionar *formas* a uma *matéria* diante do intelecto. E como no intelecto toda natureza de animal é concebida enquanto integrada a sua matéria e enquanto acordada com as formas nas quais consiste toda constituição do animal, a intelecção do nome pode ser dita de coisas conjulgadas ou compostas, embora não conjulgantes e compositoras – e o contrário ocorre com as intelecção da oração.

XXXIX. Com efeito, aquele que ouve o nome “animal” <escuta> simultaneamente esses três – corpo, animalidade, sensibilidade – como conjungadas na substância de animal. E igualmente a intelecção, que tem-se a partir das coisas conjulgadas, é composta.

XL. Entretanto, o intelecto compositor é aquele que, progredindo por sucessão, primeiro tem intelecção de alguma coisa e em seguida agrega intelecções, como por exemplo quando <inteligindo?> animalidade e sensibilidade, primeiro temos o intelecto da matéria e depois juntamos formas por intelecção, assim é para que informemos a <matéria> que primeiramente concebêramos puramente, assim que atentamos.

¹⁵¹ Grifo nosso,

No que diferem o intelectão dividida e divisora ¹⁵²

XLII. Mas assim como a intelectão [das coisas] compostas¹⁵³ é diversa da compositória – a primeiro é de dicções e a segunda de orações – assim também <são diversas> a intelectão dividida e divisora. Assim como a palavra “animal” faz uma conjulgação de coisas no intelecto, do mesmo modo “não animal”, que é um nome indefinido e soa “coisa que não é animal” faz <uma intelectão> dividida.

XLII. E assim como a definição de animal faz uma intelectão compositora, assim a descrição “não animal” <faz uma intelectão> divisora, que é coisa que não é animal. Na oração “coisa que não é animal” primeiro atento simplesmente à “coisa” pela enunciação do nome, que é a coisa, para então substituindo¹⁵⁴ por “que não é animal”, separo da coisa a natureza de animal, e então concebo uma coisa que não seja animal.

XLIII. São então intelectões de coisas compostas e dividas: somente de dicções. Compositoras e divisoras são somente as intelectões de orações. Aquelas são simples, estas compostas.

XLIV. São muitos os que concedem que toda intelectão simples não tem partes, não por sucessão e nem simultaneamente. Inquirem se aquele que entende muitas simultaneamente antenta tudo simultaneamente por uma ação simples.

¹⁵² A tradução técnica de *disivngente*, assim como *componens*, deveria se formar pelo particípio presente “que divide” e “que compõe”, respectivamente. Entretanto, considerando igualmente aceitável a tradução de *componens* por compositor, adotamos o padrão de compositor e divisor pela economia. Notemos ainda a distinção de ambos pela forma do particípio no presente ativo ou perfeito passivo; talvez explique a escolha da nomenclatura do autor o fato do segundo caso exigir uma pequena fragmentação do processo, dado anteriormente de forma una, cf. XL: “primeiro o intelecto da matéria e depois ajuntamos formas por intelectão”. O uso de “compositora” (cf. XXXVIII) também nos permite manter uma característica do texto latino que é a variação do uso das palavras em suas formas masculinas e femininas no texto.

¹⁵³ “Sicut alius est intellectus coiunctorum quam coiungens”. Morin: “Mais de même que l’intellection des choses rassemblées est autre que <l’intellection> qui rassamble”.

¹⁵⁴ “Postmodum per hoc quod subditur *que non est animal*”. Ao empregar *subduo*, Abelardo parece sugerir que a atenção, antes dirigida simplesmente à “res” é “colocada no lugar” de “*que non est animal*”, o que tentamos conservar na tradução.

XLV. Mas sobre esta refutação, não avaliamos persistir em nós, agora que nos ocorre razão para comprovar ou reprovar. Assim, ao presente disse-se suficientemente sobre o intelecto simples e composta, seja compositora ou conjulgada, seja divisora ou dividida. Agora consideremos o intelecto uno e múltiplo.

Quais intelectos são múltiplas, quais são unas

XLVI. Dizemos unas as intelectos que são simples, ou se são compostas que consistem de uma única conjunção, ou uma única divisão ou disjunção. Mas aceitamos como múltiplas as intelectos contrárias, isto é quando nada têm do que foi dito.

XLVII. Além disso, uma conjunção ou divisão ou disjunção de intelectos é simples quando a alma (*animus*) caminha por um único impulso mental, e progide pela direção de uma única intenção, pela que primeiro o intelecto é conjulgado ou separado algo, ou ainda pela sua disjunção interna: um curso iniciado de certo modo e consumado sem interrupção.

XLVIII. A alma tem, então, uma conjunção singular desse modo quando atenta por sucessão algo em algo, atando <as partes> umas às outras, e assim percorrendo confecciona uma única entidade (*entiam*) ¹⁵⁵ e além disso também quando as colige uma por uma pela força de uma única afirmação, seja por predicação, seja pelas condições ou tempo, seja por um outro modo, desde que, como destacamos acima, se faça por um único impulso da mente.

XLIX. Mas tornemos claro o que tocamos brevemente com exemplos: quando digo *animal racional*, se profiro <as palavras> continuamente, um ouvinte concebe um animal e a racionalidade como constituída em uma única coisa constituída de animal e racionalidade, que é animal racional. Não é diferente quando digo *animal não racional*,

¹⁵⁵ Acompanhamos a tradução de Morin (“de telle sorte qu’il lie ches choses l’une à l’autre de manière telle qu’en discourant à l’aide de ces dernières, il <en> constitue une seule entité” por “ut ea sic inuicem aptet, ut per ea discurrendo unam conglutinetur entiam”). King prefere “*essencia*”: “The mind then has a single conjunction of this sort when it attends in this way some things through succession, in order that each might appropriate to it, so that by that journey it completes a single essence”.

e descrevo ¹⁵⁶ animal e não racional e entretanto copulados em uma única substância, insinuando ser tanto animal quanto não racional. E assim ocorre uma conjunção e uma divisão quando digo *racional*: a conjunção <ligando> *racional* e *animal*, e a divisão remove racional <de animal>. Não importa para o modo de concepção ou para sua unidade se seja nas coisa como concebemos ou não, mas <importa> somente para a verdade do conceito. Pois são igualmente unas as intelecções *pedra racional* ou *quimera branca*, assim como *animal racional* ou *homem branco*. Assim, as frases desse tipo se transformam em proposições igualmente unas¹⁵⁷.

L. A intelecção da ligação transitiva também não rejeita a unidade da essência, como quando dizemos *a casa de Sócrates* ou *acusam Sócrates* ou *usam Sócrates*. Com efeito, pode ocorrer que a subordinação (*suppositio*) de um caso oblíquo não seja na mesma pessoa que a palavra precedente, e é idêntica a coisa subordinada (*subiecta*) e o insinuado por uma ou outra dicção¹⁵⁸, entretanto a dicção seguinte, pela sua posição na construção, determina uma certa propriedade na coisa da dicção precedente, a partir do que concebemos uma coisa compacta quando quando a propriedade concorda com aquela coisa. Assim, quando dizemos *a casa de Sócrates* o genitivo (*Socratis*), independente da nomeação própria de Sócrates, determina uma certa posse em relação à coisa da dicção precedente, e assim enquanto insua a posse de Sócrates, *casa de Sócrates* (*domus Socratis*) é como se dissessemos *casa socrática* (*domus socratica*). Similarmente, outros casos oblíquos, copulados transitivamente a algumas vozes, limitam certas propriedades das coisas das dicções precedentes segundo um modo particular com que relacionam-se com o modo de ser tido pelas suas coisas.

LI. E desse modo, a partir das coisas das das dicções precedentes <em um discurso> e propriedades determinadas pelos <casos> oblíquos, inteligimos como uma única coisa compacta. Ocorre ainda frequentemente que em uma intelecção una contém muitas conjunções ou divisões e disjunções, e ainda não desaparece a unidade da intelecção, pois no todo o intellecto soma uma conjunção.

¹⁵⁶ Optamos por traduzir “demonstro” por “descrever”, no sentido de expor, fazer conhecer.

¹⁵⁷ Opção: Assim, as frases proposicionais transformam-se em <intelecções> igualmente unas. “Vnde et huiusmodi orationes eque unas reddunt propositiones quomodo et ille”.

¹⁵⁸ Refere-se à terminação de “Sócrates” nos três exemplos anteriores: *similis Socrati*, *accusans Socratem*, *utens Socrate* (grifo nosso).

LII. Por exemplo, se digo *homem andando que corre* ou *homem anda que corre*, são duas as conjunções: uma que <liga> corrida a homem, quando dizemos *homem que corre*; outra <liga> o homem que corre quando adiciona *anda*. A correta construção de ambas é *o homem, que corre, é um andante* e *o homem, que corre, está andando* e na soma de toda frase ocorre uma cópula de andar com tal homem, o corredor. Mas se digo *o homem que corre é o homem que anda* uma conjunção por si é feita tanto no predicado como no sujeito. Mas como a partir daqui, novamente, uma única conjunção concernente a elas foi feita na soma de toda proposição, de um homem que anda com um homem que corre, chega-se a uma única intelecção.

LIII. Por isso, quando várias conjunções convêm em uma única intelecção de modo que todas estão subjulgada a uma única < conjunção>, e por isso elas são tidas como constituídas por elas, a intelecção, que a alma tem por um único e contínuo impulso da mente, deve ser necessariamente singular.

LIV. Chamamos múltiplas intelecções muitas intelecção dissolvidas entre si, como se dissesse *homem de madeira* ou *racional mortal* ou *animal* e depois de uma breve pausa adicionasse *racional*, exponho pelo par de palavras separadas que não convêm por conceber uma única coisa, pois cada dicção concebe sua coisa de um modo diverso, não conjulgando assim a coisa de uma à coisa de outra para que a intelecção confeccione uma única intelecção. Assim, nas concepções singulares a alma retorna em si mesma, como se movida nos detalhes das inteligências singulares; e decorre uma alteração pelo que não continua una e, por isso, a unidade da inteligência e desaparece a continuidade, intercedida.

LV. Acerca do que se disse sobre a unidade e multiplicidade da intelecção é satisfatório no momento.

LVI. Agora a ordem consiste, segundo o título de nosso plano, em distinguir as intelecções que [são] sãs e vazias, e [aquelas] que devemos dizer¹⁵⁹ ser verdadeiras ou falsas. Com efeito, dizemos sãs as intelecções pelas quais, sejam quais forem, nós

¹⁵⁹ Acompanho Morin e outros que leem “*dicendi*” ao contrário da edição de Ulivi, “*discendi*”.

atentamos uma coisa tal como ela é (*sese res habet attendimus*), seja simples, seja composta.

LVII. Mas são ditas vazias, ao contrário, tanto [as intelecções] simples como compostas, que costumamos frequentemente chamar mais de opiniões que intelecções. Por isso Aristóteles diz “a opinião disto não existe porque isto existe, mas porque não existe”¹⁶⁰, e Boécio em sua edição sobre o *Perihermeneias*: aquele que intelige o falso, devemos dizer que mais se engana do que intelige.¹⁶¹

LVIII. Além disso, Aristóteles chama de intelecções tanto as concepções verdadeiras como as falsas, quando diz no mesmo *Perihermeneias*: “Mas assim como às vezes existe na alma uma intelecção sem o verdadeiro ou a falsidade, às vezes é necessário que uma delas esteja presente...”¹⁶² e mais à frente “acerca da composição e divisão”, diz ele “também há verdade ou falsidade”¹⁶³. Entretanto, Aristóteles chama no mesmo [texto] intelecções sãs as similitudes das coisas (*rerum similitudines*)¹⁶⁴, quer dizer [as similitudes] que concebem o estado da coisa tal como ele é¹⁶⁵ (*ut rei status sese habet*), por exemplo, quando eu inteliço o homem, ou ainda que o homem é capaz de rir, ou que que é incapaz de relinchar.

LIX. As intelecções singulares, porque concordam com o estado de coisa, são sãs. Mas, certamente, ao contrário são [intelecções] vazias: por exemplo, se inteliço uma quimera que não existe totalmente (*omnino non est*), ou que a quimera é alguma coisa, quando ela não é nada. Com efeito a intelecção de uma quimera, no evento das coisas (*in rerum*

¹⁶⁰ King: “His opinion of it is not because of it but because it is not”. Morin: “L’opinion <qu’on a> de lui n’existe pas parce qu’il existe, mais parce qu’il n’existe pas”. Dias: “A opinião, [que alguém tem] disto não existe porque [isto] é, mas porque [isto] não é”. Segundo a edição crítica de Morin, cf. Aristóteles, *Perihermeneias*, 11 (21a31-33).

¹⁶¹ Ainda de acordo com a edição crítica de Morin: Boethii *Commentarii in librum Aristotelis Peri Ermenias segunda editio*, éd. C. Meiser, p. 41 (20).

¹⁶² Segundo Morin: Aristoteles, *De interpretatione*, 11 (21a31-33).

¹⁶³ Idem, 16a9-13.

¹⁶⁴ King traduz por “likeness of the thing”. Morin e Dias por “representação mental”.

¹⁶⁵ Segundo a edição de Morin, há aqui uma referência ainda ao *De interpretatione*, 16a2-9. King fala em uma referência às *Categorias*, V, 4b4-19).

eventu)¹⁶⁶, não tem uma coisa sujeita que evidencie a coisa que possa, segundo o modo próprio de intelecção, ser deliberada sadiamentede (*sane deliberari*), assim, para que possa atentar esta coisa como uma quimera com veracidade, toda intelecção é vazia. Do mesmo modo, a intelecção de um nome, como *homem*, será fortuitamente vazia, se não houver nenhum homem existente¹⁶⁷.

LX. Dizemos verdadeiras e falsas somente as intelecções que são compostas, tanto as compositoras, como aquelas das afirmações, como divisoras, que são das negações, de acordo com o Aristóteles que citamos anteriormente: “Mas do mesmo modo que e na alma, etc...”, e mais à frente “Acerca da composição...”.

LXI. Note-se que, quando dizemos que uma coisa é deliberada com veracidade ou falsidade *segundo* a intelecção simples – por exemplo, se eu atento alguma coisa enquanto homem ou quimera -, não deve-se aceitar por isso que nos o fazemos *por meio* de uma intelecção simples, [pois] como a intelecção simples concebe que alguma [coisa] é alguma [coisa] (*aliquid esse aliquid concipiat*), isso quer dizer [que] ela basta para inteligir o que não existe, a não ser [no caso] de uma intelecção compositora expressa por uma afirmação, e não uma só palavra.

LXII. Portanto, uma coisa é deliberar algo *conforme* uma intelecção, e outra coisa é deliberar algo de uma intelecção, isso quer dizer que [a intelecção] basta para atentar qualquer conjunção ou divisão de coisas, por isso dizemos que é uma deliberação. Com efeito, a intelecção segundo a qual deliberarmos algo [em alguma coisa] é parte de uma intelecção deliberante na qual consiste a força de toda deliberação (*pars est deliberantis intellectus in qua uis totius deliberationis consistit*), como são as intelecções das terminações dos predicados¹⁶⁸, por exemplo quando propomos que um homem é animal, ou uma pérola é uma pedra, ou branca.

¹⁶⁶ King: “in the way things are”. Morin: “dans les faits”.

¹⁶⁷ King e Morin rejeitam a edição de Ulivi, “*si haberetur homine de ex toto non existente*” preferindo suprimir a partícula “de” grifada.

¹⁶⁸ Tentamos verificar a possibilidade dessa tradução para a frase (todos grifos a seguir são nossos): “Ille quippe intellectus, secundum quem deliberatur qliquid, pars est deliberantis intellectus in qua uis totius deliberationis consistit, **ut sunt intellectus predicatorum terminorum, ueluti cum hominem esse animal, et margaritam esse lapidem siue albam**

LXIII. Com efeito, a terminação do sujeito existe para aceitar (*accipiendum*) o que queremos deliberar; já o predicado é posto para denotar o estado segundo o qual queremos deliberá-lo, isto é segundo o estado da propriedade à qual [o] copulamos. Assim, é também segundo a [ordem] da intelecção, e não somente da ordem da construção, que dizemos sujeito a terminação¹⁶⁹ por quem, primeiramente no intelecto, cobrimos a coisa e então deliberamos, na copulação ou remoção de algo (*Unde bene secundum intelligentie quoque, non tantum constructionis ordinem, subiectum dicimus terminum per quem, in intellectu primo, res substernitur quam deinde, in copulatione uel remotione alicuius, deliberamus*). Essa cópula ou remoção, conjunção ou divisão, é perfeita pelo predicado, no qual a conjunção ou remoção do predicado a respeito do predicado dizemos que intentamos demonstrar.

LXIV. Donde, quando dizemos *Sócrates corre* (*Socrates currit*) ou *Sócrates não corre* (*Socrates non currit*), se nos perguntam de quê falamos, respondemos *de Sócrates* (*de Socrate*); e se nos interrogam sobre o que dizemos, respondemos *que ele corre* (*currere ipsum*) ou *não corre* (*non currere*), o que evidentemente diz respeito ao que liga-se a cópula ou remoção do predicado. Por isso também, Aristóteles bem emprega [ser] *dito* por [ser] *predicado*¹⁷⁰, quando diz que o predicado contrói o sujeito (*ut uidelicet predicatum de subiecto dici astruat*), não o sujeito o predicado; e foi predicado [isto] *o que* [foi] dito; e sujeito, [aquilo] *em que* foi dito (**et sit predicatum quod dicitur, et subiectum de quo dicitur**). Com efeito, é dito, ou é significado, predicado de uma coisa

proponimus". King: "Of course, that understanding according to which something is examined is part of the examining understanding in which the force of the whole examination consists, as they are the understandings of **predicate-terms (praedicatorum terminorum)** – **just as when we put in forth that man is an animal and that a pear is a stone or white**". Morin: "De fait, l'intellection selon laquelle on délibère de quelque chose est une partie de l'intellection délibérante – dans laquelle <partie> se fonde la force de la délibération tout entière – **comme <le> sont les intellections des terms prédicats, par exemple lorsque nous avançons qu'un homme est un animal et qu'une perle est une pierre, ou bien <est> blanche**". Ou ainda na tradução de Dias: "como são as intelecções dos termos predicativos".

¹⁶⁹ A despeito das dificuldades, mantivemos essa escolha de tradução. Nos parece que Abelardo não usa o termo "*terminus*" para se referir às palavras em nenhum outro momento do *Tratado*, donde acreditamos que está se referindo à concordância das declinações das palavras, na constituição da significação do discurso como um todo.

¹⁷⁰ Segundo a edição de Morin, referência a *Categorias*, 2, 1a 20.

isto pelo que aponta [algo] como adicionado (*appositum*) [a algo]. Por isso, ele [Aristóteles] diz que o predicado é significado, quando [diz] no segundo [livro] do *Perihermeneias*: “significando alguma coisa em alguém” (*significans aliquid de aliquo*), isto é, predicando a essência (*essentia*), e na mesma [obra] chama “adições” (*appositiones*) as conjunções e remoções dos predicados. Assim, do mesmo modo que a força da enunciação consiste no que é dito (*quod dicitur*), no que ela é consumida ou perfeita, também a intelecção da terminação¹⁷¹ que é dita, isto é, que é predicada, constitui a força deliberante da intelecção (*intelligentie*).

LXV. Assim, toda intelecção simples, como *homem*, ou composta, como *homem branco*, segundo a qual alguma coisa pode ser deliberada com veracidade, é sã, mesmo se for significa por uma voz significativa (*significari uoce*) que nada pode enunciar com veracidade, como os nomes partitivos (*diuidia nomina*)¹⁷², tais como *cada um*, *todos*, *ambos* (*quisque omnis, uterque*). Com efeito, [os nomes divididos] *cada* e *tudo* significam (*ualet*) na intelecção se ditos de maneira simples, [o mesmo] do que se quando diz *a multitude de todas as coisas* (*multitudinem omnium rerum*). E assim também com *um e outro* (*uturque*) e estes dois (*isti duo*) ou *aqueles dois* (*illi duo*). Assim, quando atentamos que *a multitude de todas as coisas* é a multitude de todas as coisas, a deliberação é feita segundo a intelecção desses nomes *cada* e *tudo*. E quando atentamos que *estes dois* são estes dois, [a deliberação é feita] segundo a intelecção deste nome relativo, que é *ambos* (*uturque*). Embora estes nomes, que são partitivos nas construções com aquelas vozes que não são partitivas, mas frequentemente [são] coletivos, ocasionem as [mesmas] intelecções, entretanto eles não significam (*ualent*) o mesmo na enunciação, porque estes nomes predicados de qualquer [coisa] (*de aliquo*) coligam (*copulent*) todas as coisas que eles contém ao dividi-las, isto é, individualmente. Onde dizemos [que são] partitivos; os coletivos [coligam-se] conjuntamente, isto é, todos simultaneamente, não cada um por si.

¹⁷¹ Aqui parece que o correto seria acompanhar Morin, “l’intellection du terme” para *in intellectu termini*, mas gostaríamos de verificar a coerência teórica de nossa hipótese de tradução.

¹⁷² Morin e Dias traduzem respectivamente *diudia nomina* por “noms partititfs” e “nomes partitivos”, enquanto King prefere manter “divided names”.

LXVI. E similarmente, as [palavras] sujeitas guardam na sujeição a mesma força que têm na predicação. Assim, estas [palavras] que são partitivas, são subordinadas singularmente pelo predicado. Mas pelos outros [coletivos], todas [são subordinadas] simultaneamente. Esta diferença entre a predicação e a sujeição das [palavras] divididas pode ocorrer que copuladas por posição (*per positionem copulata*), levam sempre à enunciação falsa, por exemplo se digo *cada um é cada um* (*uterque est uterque*), ou tudo é tudo, isto é *cada coisa é cada uma* (*unaqueque res est unaqueque*).

[...]

LXVIII. Mas diferem entre si as intelecções separadoras, separadas e abstrativas ¹⁷³, porque a divisora é a intelecção da negação, que remove alguma <coisa> de alguma <coisa sujeita>; por exemplo, se inteliço homem não é cavalo, ou o o sadio não é doente¹⁷⁴ ou o de pé não está sentado. Mas a <intelecção> dividida é <a intelecção> de uma afirmação, e não é feita pela remoção de cada <coisa> de algo, mas a partir de muitas <coisas> concebidas pela mente, <que> constitui apenas uma <coisa>, como se inteliço alguma <coisa> é homem ou cavalo, ou é sadio ou doente, ou de pé ou sentado; de modo semelhante, dizemos que todas intelecções de hipotéticos separados são <intelecções> divisoras. Porque certamente a própria força da divisão faz a conjunção.

LXIX. Penso que é indispensável que isto seja examinado e definido: toda intelecção que atenta uma coisa diferentemente do que ela é deve ser dita vazia e vã? E, ao contrário, devemos julgar se toda <intelecção> que concebe uma coisa tal como ela é?

LXX. Pois se assim colocamos, o que certamente deve assim ser colocado, talvez corresse em incoerência¹⁷⁵. Com efeito, toda intelecção tida por abstração concebe de certo modo a coisa diferentemente do que ela é, e se de outro modo ela atenta <à coisa>

¹⁷³ Abelardo fala em *diuidens et diusiugens*, usando os mesmo *diuidens* do parágrafo XLI. Cabe a questão se são as mesmas intelecções retomadas aqui ou outras, talvez deveríamos optar por *separadoras* e *separadas*.

¹⁷⁴ Dias oferece uma edição como “*uel esse sanum aut egrum*”. Cf. Dias, 2007, XXX (272). Morin: “*sanum non esse egrum*”. Quanto ao termo “*egrum*”, acompanhamos a tradução de Morin: “le bien portant n’est pas malade”.

¹⁷⁵ Embora Morin mantenha a edição por “*nonnulla fortassis ibi curremus inconuenientia*”, destaca que a edição de Cousin e Ulivi lêem “*ibi curremus*” como “*incurremus*”.

tal como ela é, e dificilmente temos a intelecção de uma coisa que não é sujeita ao sentido, quem não concebe <alguma coisa> em algo diferentemente do que ela subsiste? Mas por abstração dizemos os intelecções que ou especulam alguma forma em si mesma sem considerar a matéria sujeitada, ou meditam alguma natureza indiferentemente, isto é, sem distinção de seus indivíduos.

LXXI. Por exemplo, quando atento a cor de um corpo ou a ciência da alma em seu próprio ser, no qual evidentemente <atento> alguma cor, ou ciência, ou qualidade, ou em qualquer outro ser a respeito da composição das substâncias sujeitas, então certamente na razão¹⁷⁶ abstraio de certo modo formas a partir das substâncias sujeitas, evidentemente especulando por si como isoladas em suas naturezas próprias, não as atentando enquanto são sujeitas. Mas quando considero indiferentemente a natureza humana, que pertence aos homens singulares, de modo que não atentarei a nenhuma distinção pessoal de homem, isto é, ficiono (*excogitare*¹⁷⁷) homem simplesmente enquanto é homem, isto é *animal racional mortal*, e não naquilo que é este ou aquele homem, abstraio o universal a partir de sujeitos individuais.

LXXII. Assim, a abstração é feita do superior ao inferior, ou seja, evidentemente dos universais a partir dos individuais sujeitados pela predicação, seja de formas a partir de matérias pela fundação dos sujeitos.

LXXIII. Mas ao contrário podemos chamar de subtração se alguém remove pela inteligência o <que está fundado nos¹⁷⁸> sujeitos subtraídos, e olha alguma <coisa> por si sem outra <coisa>, por exemplo especulando laboriosamente a natureza da essência sujeita sem nenhuma forma.

LXXIV. Mas uma ou outra intelecção, seja abstrativa ou subtrativa, parece conceber a coisa diferentemente do que ela é, quando evidentemente cada uma delas entende coisas

¹⁷⁶ Trecho complexo, “tunc equidem ui rationis” na edição de Morin (pela edição crítica, na edição de Cousin seria “in rationis”, enquanto Ulivi também lê no manuscrito “ui rationis”). Não conseguimos compreender como se chega à tradução “alors sans doute par la puissance de la raison”, optando pela tradução apresentada.

¹⁷⁷ Segundo a definição do dicionário Gaffiot, *excogitare* é utilizado por Cícero para se referir à “faculté d’imaginer, de trouver”.

¹⁷⁸ *Superpositis*.

conjulgadas enquanto divididas, que não subsistem enquanto divididas; seja <atentando> a matéria somente, seja atentando somente a forma. Pois ninguém, quando atenta algo em alguma coisa, coloca sob a sua inveção (*eam excogitare sufficit*) segundo todas suas naturezas ou propriedades, mas segundo algumas somente. Assim, quando atentamos o que queremos de algo em alguma coisa [o fazemos] segundo uma de suas suas naturezas ou propriedades, e a própria coisa não é tal como a consideramos, mas certamente a consideramos diferentemente do que ela é.

LXXV. Por exemplo, este corpo é um corpo, e homem, e quente, e branco, e sujeito de inumeráveis naturezas ou propriedades, e ainda assim o atento enquanto corpo, não enquanto é homem, ou quente, ou branco, e assim em todas as coisas singulares que nosso intelecto percebe, ele atenta apenas algo que está na coisa, e não tudo. Além disso, quando concebe qualquer natureza corporal pura e simplesmente, nela atentando somente aquilo que é corporal, ou seja o corpo, ou capta qualquer natureza como universal, ou seja atenta indiferentemente de qualquer distinção pessoal, certamente entende diferentemente do que subsiste. Porque em nenhum lugar ela subsiste puramente, assim também <não pode> ser concebida puramente. Mas, como foi dito, seja onde estiver, <ela> tem inúmeras naturezas ou propriedades que não atentamos, e nenhuma natureza subsiste indistintamente, mas seja onde for somente é em alguma coisa, é pessoalmente distinta e encontrada numericamente una.

LXXVI. Certamente a substância corporal está neste corpo, o que é outro que um corpo?... ou a natureza humana neste homem, o que é em Sócrates, que é outro que ele mesmo? Nada de outro, mas profundamente o mesmo essencialmente.

LXXVII. Quem não inventou longamente coisas ausentes ou insensíveis ou mesmo incorpóreas que nunca tocou pelos sentidos diferentemente do que elas eram? Quem ainda, quando olhou uma coisa presente que antes fôra pensada como ausente, não reparou que tinha muitas <coisas> diferentes daquelas que inventara? Quem não concebeu de modo corporal coisas incorpóreas, por exemplo ao pensar Deus ou a alma, <que> não atenta segundo a forma e aspecto de um corpo, entretanto consta que não tem nenhum deles? Quem não atenta aos próprios espíritos como circunscritos localmente como compostos de membros e cores, e os inventa compostos de inumeráveis modos que

pertencem somente ao corpo? Com efeito, como longamente lembramos acima, toda notícia humana surge dos sentidos. Pelo que, o que experimentamos pelos sentidos nos compele a inventar coisas insensíveis em um estado sensível. Assim, pelas razões expostas, se todas as vezes que a alma entende as coisas diferentemente de como subsistem, devemos dizer é uma intelecção vã, quais intelecções humanas não devem ser ditas vãs?

LXXVIII. Mas agora sigamos com a outra <parte> de nosso plano, a saber, se deve ser dita sã toda intelecção que entende uma coisa tal como ela é? O que, ainda que facilmente recebido por todos, ainda sim temos algumas impugnações.

LXXIX. Com efeito, aquele que entende “este homem é um asno”, que é de todo falso, naquilo mesmo que entende [“asno”], não [o é] naquilo que entende o próprio “ser animal”, e que “animal é um asno”, o que de cada uma é verdadeiramente? Porque se, conforme a sentença aristotélica do segundo livro do *Pehiermeneias*, aquele que opina, isto é entende, que o bom é bom, necessariamente opina que isso [bom] não é mau, então muito provavelmente quem entende este homem é asno, isto é ser tal animal, deverá conceder que é entender *ser animal*, que em asno deveria ser a substância animal entendida, assim como a própria força do nome particular (*nomini specialis*) proferido que é asno, no qual o próprio genérico, que é *animal*, necessariamente é contido pela intelecção (*per intelligentiam*). Assim, em um contrário não é preciso a concepção no intelecto de outro contrário. Por isso, digo que quem entende que este homem é asno, está convencido de entender a veracidade. Onde [a ele] convém conceder como verdadeira esta falsa intelecção, que concebe a coisa tal como ela é. E novamente, quem não repugna que verdade e falsidade, formas contrárias de intelecção, estão simultaneamente no mesmo intelecto, ou na mesma alma, que é indivisível, simultaneamente sustentadas?

LXXX. Mas agora solucionemos e impugnemos as questões coladas acima, e também às impugnações que parecem perturbar a verdade.

LXXXI. Portanto, o que primeiro se questiona é se todas intelecções antetam diferentemente do que as coisas são (*quam res sese habeat*) devem ser vãs, [o que] pode ser entendido de dois modos. Por isso, quando digo *entendo aquela coisa diferentemente*

do que ela é (intelligo istam rem aliter quam sit), são dois os sentidos. Um primeiro modo se digo que de um modo é inteligir a coisa, outro subsistir, isto é, de um modo é no intelecto, de outro em sua subsistência. Por exemplo, se atento um ser dividido, que entretanto não subsiste dividido, isto é sem algo sem o qual não permanece, seja puramente, ou se seja de outro modo em meu intelecto do que na existência da coisa; e este é um sentido, quando digo *inteliço aquela coisa diferentemente do que ela é, ou do que como se encontra (intelligo istam rem aliter quam sit, uel quam sese habeat)*. Outro sentido verdadeiro é, se digo desse modo *inteliço esta coisa diferentemente do que ela é (intelligo hanc rem aliter quam sit)*, isto é *atento em outro estado que ela é*, ou se é de qualquer outro modo de ser senão aquele que ela é. E no primeiro sentido certamente o advérbio *diferentemente (aliter)* liga-se ao verbo *inteliço (intelligo)* do mesmo modo que (foi) copulado, mas no segundo sentido, [liga-se] ao particípio ou infinitivo do verbo posterior, que é indicado pelo próprio verbo subordinado, como se dissesse *inteliço a coisa sendo diferente (intelligo rem aliter entem)* ou *é diferentemente que seu ser (aliter quam ipsa sit)*, ou *se tem diferentemente (aliter se habentem)* ou *se ter como se tem (se habere quam se habeat)*. E por isso, a questão acima pode ser inteligida assim: se perguntamos *se todo intelecto, atentando uma coisa diferentemente do que ela é, é vã?* E segundo os diversos sentidos, diversas devem ser as respostas.

LXXXII. Com efeito, se for assim questionado: *se todas intelecções que tem um modo de atentar diferente do que a coisa de subsistir são vãs?* não deveremos conceder. Porque de muitos e inumeráveis modos de inteligir qualquer coisa que não são como [os modos] de existir, como é clato pelo que precede. Mas se for dito assim *se todas intelecções atentando a coisa como sendo diferentemente do que são (se habentem quam ipsa se habeat)*¹⁷⁹, *são vãs?* devemos conceder. Do mesmo modo devemos determinar e responder, quem inquire *se todo que diz que a coisa se encontra diferentemente de como é, diz falsamente? (utrum omnis intellectus attendes rem aliter se habentem quam ipsa se habeat, uanis sit)*. Com efeito, se ao verbo, que é *diz*, copulamos o advérbio *diferentemente*, e não ao verbo, que é *se encontra (habere)*, não deve ser concedido a quem diz que a coisa é diferente do que se encontra diz falsamente. Com efeito, quando alguém, falando rapidamente, de quem corre lentamente diz que [ele] corre, ele diz fazer diferentemente daquele que faz, pois quem diz rapidamente que ele não faz rapidamente,

¹⁷⁹ Não conseguimos manter o mesmo padrão adotado no parágrafo anterior.

enquanto evidentemente esta dizendo isso, proferi as palavras rapidamente, enquanto ele não age rapidamente.

LXXXIII. Agora transitemos para a outra questão de terminação, *se evidentemente todas intelecção são ditas sãs que, as entende assim como as coisas são?*

LXXXIV. Mas talvez, se não adicionamos junto *somente (tantum)*, evidentemente não anuímos pelas objeções precedentes. Porém, se dizemos que *toda intelecção que atenta somente ao modo que a coisa é, dizemos que é sã* todos recebem imediatamente que, se entendo que Sócrates é animal, e não é asno, e só nisso repousa meu intelecto, isto é que algum animal é asno. Mas se entendo que Sócrates é animal irracional, não entendo somente o modo como se encontra, pois, pelo *irracional* que agrego acima, avanço e excedo o modo em que Sócrates se encontra.

LXXXV. Assim, quem entende uma coisa somente do modo que ela se encontra, tem nisso uma intelecção sã. Mas talvez não seja necessário conceder que é assim, que entendendo uma coisa tal como ela se encontra foi tida uma intelecção sã, a menos que adicionemos *naquilo em que entende algo (in eo quod illud intelligit)*.

LXXXVI. Pois talvez quando entendo Sócrates é animal irracional, no que atento o próprio ser animal, que é verdadeiramente, tenho uma intelecção verdadeira, que é parcialmente composto de intelecção falsa, mas não naquilo em que atento este todo ser animal irracional.

LXXXVII. Se alguém objeta que pela mesma razão que deve-se conceder que, quem entende *Sócrates é asno*, isto é tal animal irracional, tem nisso uma intelecção verdadeira e sã, não deve ser escutado. Com efeito, com este nome *asno*, que é um discurso simples, faz uma intelecção simples e não conjugada de partes, não podemos em sua predicação distinguir intelecções de modo diverso a sua enunciação, se queremos dizê-la sã. Pois significamos e copulamos toda substância e natureza dos asnos simultaneamente em seu nome, e não por partes.

LXXXVIII. Mas do que foi dito, se [alguém] está acostumado a objetar que *todos que inteligem Sócrates é asno, inteligem que alguma animal é asno*, e *todos que inteligem que algum animal é asno, inteligem verdadeiramente*, e ainda *todos que inteligem Sócrates é asno, inteligem verdadeiramente*, damos uma fácil resposta que é evidentemente, se o termo medio (*medius terminus*) está no mesmo sentido que a soma, firme será todo complexo. Mas, pelas suas [termos médios] diversas acepções, de um modo diferente e de outro modo diferente das premissas da proposição serão testadas.

LXXXIX. Mas o termo médio é *intelige que algum animal é asno*, que parece poder ser aceito de dois modos. De um primeiro modo, se com efeito dizemos *intelige de a algo animal que é asno*, e assim é verdadeira a primeira proposição e falsa a proposição menor (*assumptio*). De outro modo, se dizemos *intelige nisto que algum animal é asno*, como se dissesse *tem intelecção desta afirmação particular “algum animal é asno”*. E de fato agora falsa é a primeira proposição e verdadeira a menor.

[...]

Anexo II - Quadro “As afecções”

AS AFECÇÕES DA ALMA [In: Morin, 1994, p. 128 (Anexo A) [tradução].]

O sentido	A imaginação	A opinião	A ciência	A razão	A intelecção
-----------	--------------	-----------	-----------	---------	--------------

Cf. §§1-28

DISTINÇÃO DAS INTELECÇÕES ENTRE SI

1. As intelecções segundo a predominância gramatical

AS INTELECÇÕES SIMPLES		AS INTELECÇÕES COMPOSTAS		AS INTELECÇÕES UNAS	AS INTELECÇÕES MÚLTIPLAS
POSITIVAS	NEGATIVAS	POSITIVAS	NEGATIVAS		
Intelecções de coisas coligidas Ex: os nomes	Intelecções de coisas divididas Ex: nomes indefinidos	Intelecções que coligem Ex: a frase, ou a proposição afirmativa	Intelecções que dividem Ex: descrição dos nomes indefinidos, ou as proposições negativas	Toda intelecção simples ou composta obtida por um único impulso da inteligência	Intelecções isoladas uma das outras

Cf. §§31-55

2. As intelecções segundo a predominância lógica

		AS INTELECÇÕES VERDADEIRAS OU FALSAS		
INTELECÇÕES SÃS	INTELECÇÕES VAZIAS		AS INTELECÇÕES QUE ABSTRAEM	AS INTELECÇÕES QUE SUBTRAEM
Aquelas de coisas singulares fundadas na realidade.	Aquelas de coisas não fundadas no real. Ex: a quimera.	Aquelas fundadas sobre a ligação ou a separação do predicado, e a conveniência ou inconveniências de uma ou outra ao sujeito.	Aquela que considera uma natureza sem considerar os indivíduos que a concretizam.	Aquela que visa a matéria de um sujeito sem qualquer forma que seja.

Cf. §§56-73

Bibliografia

a) Obras do autor

Petri Abælardi Opera. Ed. Victor Cousin. Adjuvantibus C. Joudain et E. Despois. Parisiis, apud Aug. Durand, 1849-1859. Hildesheim, Olms, 2010. 2 vols.

Abælardi De intellectibus in COUSIN, V., *Fragments philosophiques pour servir a l'histoire de la philosophie, II*. Paris, Didier, 1836. Republicado como *Fragments philosophiques, II. Philosophie scholastique*. Paris, Ladrage, 1840². Genève, Slatkine, 1970, pp. 461-496.

Abælardi De intellectibus in ULIVI, L. U., *La psicologia di Abelardo e il "Tractatus de Intellectibus"*. Roma, Storia e Letteratura, 1976, pp. 103-127.

ABÉLARD, *Des intellections*. Ed., trad. et notes par Patrick Morin. Paris, Vrin, 1994.

ABELARD, *Treatise on understandings* in KING, PETER, *Peter Abailard and the problem of universals in the Twelfth Century*. PhD dissertation. Princeton University, 1982. Vol. 2, pp. 64*-91*.

ABELARDO, "Tratado sobre as inteleccões" in DIAS, CLÉBER E. S., *O processo cognitivo no "Tractatus de intellectibus" e na "Dialectica" de Pedro Abelardo*. Doutorado em Filosofia. Porto Alegre, PUC-RS, 2007, pp. I- XLIX.

ABAEELARDUS, *Dialectica*. Ed. Lambertus Marie de Rijk. Assen, van Gorcum, [1956] 1970, ed. rev.

ABAEELARD, *Die Logica 'Ingredientibus'. Glossæ super Porphyrium*. Ed. Bernard Geyer. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XII, 1. Münster, Aschendorff, 1919, pp. 1-109.

ABÉLARD, 'Super Porphyrium' in LAFLEUR, CLAUDE, et CARRIER, JOANNE, "Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la *Logica 'Ingredientibus': Super Porphyrium* d'Abélard" [et] "Abélard et les universaux: édition et traduction du début de la *Logica 'Ingredientibus': Super Porphyrium*". *Intuition et abstraction dans les théories de la connaissance anciennes et médiévales (II)*. Laval théologique et philosophique, 2012, 68,1, pp. 91-128, texte: pp. 129-210.

ABAEELARD, *Die Logica 'Ingredientibus'. Glossæ super Predicamenta Aristotelis*. Ed. Bernard Geyer. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XII, 2. Münster, Aschendorff, 1919, pp. 111-305.

ABAEELARDUS, *Glossæ super Peri hermeneias Aristotelis*. Ed. Klaus Jacobi et Christian Strub. CCCM, 206. Turnholt, Brepols, 2010.

ABELARDO, *Lógica para principiantes*. Intr., trad. e notas de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo, Ed. da UNESP, [1994] 2005².

ABAEILDARDUS, *Scito te ipsum*. Ed. Rainer M. Ilgner. CCCM, 190. Turnholt, Brepols, 2001.

ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*. Intr., trad. e notas de Mario Dal Pra. Florença, La Nuova Italia, [1941] 1976².

ABELARDO, “Ética ou Conhece-te a ti mesmo”. Intr., trad. e notas de José Carlos Estêvão. In Id., *Livre Docência*. São Paulo, USP, 2009, pp. XVI-83.

ABELARD, *Collationes*. Ed. by Giovanni Orlandi and transl. with intr. and notes by John Marenbon. Oxford, Clarendon, [2001] 2003².

ABAILARD, *Sic et non*. A critical edition by Blanche B. Boyer and Richard McKeon. Chicago, UP, 1976-1977. 7 fasc.

ABELARD, *Yes and no. The complete english translation of Peter Abelard's Sic et non*. Transl. by Priscilla Throop. Charlotte, MedievalMS, [2007] 2011³.

Heloissæ problemata cum M. P. Abælardi solutionibus in Petri Abælardi Opera. Ed. V. Cousin et al. Hildesheim, Olms, [1849] 2010. Vol. I, pp. 237-294.

HÉLOÏSE et ABÉLARD “*Questions d'Héloïse et réponses d'Abélard*” in *Lettres d'Abélard et d'Héloïse*. Trad. nouvelle, d'après le texte de V. Cousin, par Octave Gréard. Paris, Garnier, [1859] 1875², pp. 412-531.

b) Obras filosóficas

AGOSTINHO, *Confissões*. Trad. de Maria Lúcia J. Amarante. Rev. de Antônio S. Mendonça. São Paulo, Paulus, [1984] 2006.

AGOSTINHO, “*Confissões*”, Livro XI”, intr. e trad. de Cristiane N. A. Abbud e Moacyr Novaes in *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba, Secretaria de Estado da Educação, Governo do Paraná, 2009, pp. 18-25.

BOETHIUS, *De Consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. Ed. Claudio Moreschini. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig, Saur, 2000.

BOÈCE, *La Consolation de la philosophie*. Éd. de Claudio Moreschini. Trad. et notes de Éric Vanpeteghem. Intr. de Jean-Yves Tilliette. Paris, Librairie générale française, 2008.

Boethii in librum Aristotelis Peri Hermeneias. Pars posterior secundam editionem et indices continens. Recensuit Carolus Meiser. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig, Teubner, 1880.

BOÈCE, *Second commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*, livre I, chapitres 10-11 in LAFLEUR, CLAUDE, et CARRIER, JOANNE, “Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'exposé sur les universaux chez Boèce dans son *Second commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*”. *Intuition et abstraction dans les théories*

de la connaissance anciennes et médiévales (II). *Laval théologique et philosophique*, 2012, 68, 1, [texte latin revu, pp. 57-76] pp. 35-89.

BOËCE, *Deuxième commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*, livre I, c. 10-11, trad. (adaptée) C. Lafleur, et J. Carrier in PANACCIO, CLAUDE, dir., *Textes clés du nominalisme. Ontologie, langage, connaissance*. Textes réunis et présentés par C. Panaccio. Paris, Vrin, 2012, pp. 41-49.

BOETHIUS, "Commentaries to Aristotles *Peri hermeneias*, Second edition, Book I" in *Aristotle's theory of language and its tradition: Texts from 500 to 1750*. Selection, transl., and commentary by Hans Arens. Amsterdam, Benjamins, 1984, pp. 159-204.

BOETHIUS, *On Aristotle On Interpretation*. Transl. by A. Smith. Bloomsbury, Bristol Classical, [2010-2011] 2014. 2 vols.

GUILLAUME D'OCKHAM, *Intuition et abstraction*. Intr. et trad. de David Piché. Paris, Vrin, 2005.

PORPHYRE, *Isagoge*. Texte grec et latin, trad. par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds. Intr. et notes par A. de Libera. Paris, Vrin, 1998.

PORFÍRIO, *Introdução (Isagoge)*. Trad. de Gustavo Paiva. São Paulo, CEPAME, 2008. Disponível no site do CEPAME: <http://cepame.fflch.usp.br/traducoes>. Acessado mais recentemente em 28/03/2016.

c) Comentadores citados e consultados

BERTELLONI, FRANCISCO, "Estudio preliminar" in TURSI, A., y MARCHETTO, M. F., eds., *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*. Buenos Aires, Winograd, 2010, pp. 11-52.

- "Pars destruens. Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la *Logica 'Ingredientibus'*", *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, 1986, VII, pp. 49-64.
- "Pars construens. La solución de Abelardo al problema del universal en la 1ª parte de la *Logica 'Ingredientibus'*", *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, 1987, VIII, pp. 39-60; 1988, IX, pp. 3-25.

BIARD, JOËL, éd., *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*. Paris, Vrin, 1999.

- "Logique et psychologie dans le *De intellectibus* de Abélard" in JOLIVET, J., et HABRIAS, H., eds., *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 309-320.

D'ANNA, GABRIELLA, "Abelardo e Cicerone", *Studi medievali*, Spoleto, 1969, I, 1, pp. 333-419.

- DIAS, CLÉBER E. S., *O processo cognitivo no “Tractatus de intellectibus” e na “Dialectica” de Pedro Abelardo*. Doutorado em Filosofia. Porto Alegre, PUC-RS, 2007.
- ESTÊVÃO, JOSÉ CARLOS, *Abelardo e Heloísa*. São Paulo, Discurso / Paulus, 2015.
- *A ética de Abelardo e o indivíduo*. Mestrado em Filosofia. São Paulo, PUC-SP, 1990.
 - “Consciência e teologia em Abelardo”, *Cadernos de Trabalho CEPAME*, São Paulo, 1992, I (3), pp. 49-58.
 - “Sobre o dicum propositionis em Abelardo e algumas questões de abordagem” in DE BONI, L. A., org., *Lógica e linguagem na Idade Média*. Porto Alegre, Ed. da PUC-RS, 1995, pp. 69-76.
- FUMAGALLI, MARIATERESA B. B., *La logica di Abelardo*. Firenzi, La Nuova Italia, 1964.
- GILL, H. S., *Signification in Buddhist and French Traditions*. New Deli, Harman Publishing House, 2001.
- GRELLARD, CHRISTOPHE, “*Fides sive credulitas*: le problem de l’assentiment chez Abélard, entre logique et psysicologie”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, 2003, LXX (1), p. 7-25.
- GUILFOY, KELVIN, “Imagination and cognition of insensibles in Peter Abelard” in PACHECO e MEIRINHOS, 2006, vol. II, pp. 895-902.
- HAMELIN, GUY, “La psychologie de la connaissance chez Pierre Abélard arrive-t-elle à une impasse?” in PACHECO et MEIRINHOS, 2006, vol. II, pp. 883-894.
- IWAKUMA, YUKIO, “William of Champeaux, On Aristotle’s *Categorie*” in BIARD, J., et ROSIER-CATACH, I., eds., *La tradition médiévale des Catégories (XII^e-XV^e siècles)*. Louvain, Peeters, 2003, pp. 313-328.
- JACOBI, KLAUS, et al., “From *intellectus verus/falsus* to the *dictum propositionis*: The semantics of Peter Abelard and his circle”, *Vivarium*, Leiden, 1996, 34, pp. 15-40.
- JAKUBECKI, NATALIA, “Un nuevo enfoque hermenéutico para el *Dialogus abelardiano*”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, Santiago, 2015, 7, pp. 49-66.
- JOLIVET, JEAN, *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Paris, du Cerf, [1969] 1994².
- *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris, Vrin, [1969] 1982², éd. rev.
 - *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*. Paris, Vrin, 1987.
- KING, PETER, *Peter Abailard and the problem of universals in the Twelfth Century*. Doctoral dissertation in Philosophy. Princeton University, 1982. 2 vols.

- “Abelard on mental language”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Washington, 2007, 81, pp. 169-187.
 - “Abelard’s intentionalist ethics”, *The Modern Schoolman*, Washington, 1995, 72, pp. 213-232.
- KRETZMANN, NORMAN, “The culmination of the old logic in Peter Abelard” in BENSON, R. L., and CONSTABLE, G., eds., *Renaissance and renewal in the Twelfth Century*. Toronto, UP, [1982] 1999, pp. 488-511.
- de LIBERA, ALAIN, *L’art des généralités. Théories de l’abstraction*. Paris, Aubier, 1999.
- MARENBOON, JOHN, *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge, UP, [1997] 2006².
- MEWS, CONSTANT J., “Faith as *existimatio rerum non apparentium*: intellect, imagination and faith in the philosophy of Peter Abelard” in PACHECO et MEIRINHOS, 2006, vol. II, pp. 915-926.
- “On dating the works of Peter Abelard”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, 1985, LII, pp. 73-134.
- MICHAUD-QUANTIN, PIERRE, “*Æstimare et æstimatio*” in *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*. Roma, Ateneo, 1970, pp. 9-24.
- PACHECO, MARIA CÂNDIDA, et MEIRINHOS, JOSÉ F., eds., *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. XI^{ème} Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), Porto, 2002. Brepols, Turnhout, 2006. 3 vols.
- PANACCIO, CLAUDE, “Mental language and predication: Ockham and Abelard”, *Analytica*, Rio de Janeiro, 2010, 14 (2), pp. 183-194.
- *Textes clés du nominalisme. Ontologie, langage, connaissance*. Textes réunis et présentés par C. Panaccio, trad. par J. Biard et al. Paris, Vrin, 2012.
- de RIJK, LAMBERTUS MARIE, “La signification de la proposition (*dictum propositionis*) chez Abelard”, in JOLIVET, J., et al., eds., *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable*. Paris, CNRS, 1975, pp. 547-555.
- ROSIER, I., “Évolution des notions d’equivocatio et univocatio au XII^e siècle” in ROSIER, I., éd., *L’Ambiguïté, cinq études historiques*. Lille, Presses universitaires de Lille, 1988, pp. 103-166.
- ROSIER-CATACH, IRÈNE, éd., *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*. Turnhout, Brepols, 2011.
- “Les discussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains” in MAIERÙ, A., and VALENTE, L., eds., *Medieval theories on assertive and non-assertive language*. Firenze, Leo Olschki, 2004, pp. 1-24.

- “*Res significata et modus significandi*. Les enjeux linguistiques et théologiques d’une distinction médiévale” in EBBESEN, S., ed., *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*. Tübingen, Gunter Narr, 1995, pp. 135-168.
- TETSURO, SHIMIZU, “The place of *intellectus* in the theory of signification by Abelard and *Ars Meliduna*” in PACHECO et MEIRINHOS, 2006, vol. II, pp. 927-939.
- ULIVI, LUCIA U., *La psicologia di Abelardo e il Tractatus de intellectibus*. Prefazione di Sofia Vanni Rovighi. Roma, Storia e Letteratura, 1976.
- VANNI ROVIGHI, SOFIA, “Intentionnel et universel chez Abélard”, *Cahiers de la Revue de théologie et philosophie*, Neuchâtel, 1981, VI, pp. 21-30.