

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE
MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

O PROCESSO DE INTELECÇÃO EM PEDRO ABELARDO

Edsel Pamplona Diebe

**MARÍLIA
2010**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE
MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

O PROCESSO DE INTELECÇÃO EM PEDRO ABELARDO

Edsel Pamplona Diebe

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho – FFC/Marília-SP”, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira.

**MARÍLIA
2010**

Diebe, Edsel Pamplona.
D559p O processo de intelecção em Pedro Abelardo / Edsel
Pamplona Diebe. - Marília, 2010.
55 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade
de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio
de Mesquita Filho”, 2010.

Bibliografia: f. 50- 55
Orientador: Carlos Eduardo de Oliveira

1. Abelardo, Pedro, 1079-1142. 2. Filosofia medieval.
3. Dialética. 3. Intelecção. 4. Teoria do conhecimento.

CDD 189

EDSEL PAMPLONA DIEBE

O PROCESSO DE INTELECÇÃO EM PEDRO ABELARDO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho – FFC/Marília-SP”, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

COMISSÃO EXAMINADORA

BANCA DE DEFESA

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira
UNESP/ FFC- MARÍLIA
Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira
UNESP/ FFC – MARÍLIA
Prof. Dr. José Carlos Estevão
USP/FFLCH – SP

PROFESSORES SUPLENTES

Prof. Dr. Antônio Trajano Menezes Arruda
UNESP/ FFC- MARÍLIA
Profa. Dra. Cristiane Negreiros Abbud Ayoubé
CENTRO UNIVERSITÁRIO SÃO CAMILO

MARÍLIA, 30 DE SETEMBRO DE 2010

*A Paula,
por navegar comigo,
por tantos anos,
pelos mares do meu inconsciente.*

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira, por me orientar pacientemente em todas as etapas do trabalho e por me incentivar a estudar outras línguas.

À Universidade Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – FFC/Marília e ao seu Programa de Pós-Graduação em Filosofia, por ter me proporcionado condições necessárias para cursar o mestrado.

À CAPES-DS, por conceder-me junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP uma bolsa de estudos.

Ao Prof. Dr. José Carlos Estevão, por me indicar o Prof. Carlos como orientador, por aceitar participar da minha banca, pelos excelentes direcionamentos na banca de qualificação.

Ao Prof. Dr. Antônio Trajano Menezes Arruda, pelo aceite em participar da minha banca de qualificação e pela visão experiente com que julgou meu trabalho.

Ao meu marido, Carlos Eduardo Peruzzo, pelo carinho, companheirismo e dedicação que vem me prestando de forma plena por muitos anos.

Ao Prof. Dr. Cléber Eduardo dos Santos Dias, por ter me cedido uma cópia de sua tese de doutorado sobre Abelardo.

À minha família, pelo apoio moral e emocional, em especial ao meu irmão Junior, incentivador e filósofo de todas as horas, e sua noiva Camila, pelo carinho; à minha mãe Edna, uma grande incentivadora da minha vida intelectual e profissional, agradeço pelo apoio e pelo amor incondicional; ao meu pai Fiore, pelo amor e respeito às minhas escolhas; a Tia Ofélia, pela presença eterna e à minha irmã Samira e a minha sobrinha Elis, por fazerem parte da minha vida.

Aos funcionários da secretaria de graduação e pós-graduação da UNESP/ FFC – Marília, por sempre estarem prontos a resolver nossos problemas, em especial a Edna e a Aline.

Aos professores da UEL que sempre me deram apoio e que contribuíram para a formação: Prof. Dr. Clodomiro José Banwwart Junior (Filosofia), Profa. Dra. Maria Cristina Müller (Filosofia), Profa. Elza Margarida Peixoto (Educação Física), *In memoriam* Prof. Dr. Luiz Carlos Jabur Gaziri (Medicina), Prof. Dr. Evaristo Colmán (Serviço Social), Profa. Dra. Silvia Colmán (Serviço Social),

Prof. Dr. Alexandre Bonetti Lima (Psicologia Social), Prof. Ms. Alcides José Sanches Vergara (Psicologia Social).

Aos amigos-irmãos que me toleram há anos e acreditaram em mim: Andréa, Marcos, Thales, Dinamar, Rafael, Vitor e Claudia.

A equipe de correção de língua estrangeira e gramática: Profa. Ms. Eleonora Smits (Português e Inglês), Prof. Dr. José Rodrigues Seabra Filho (Latim Medieval), Prof. Kleber Arantes (Francês), Profa. Carmem (Italiano e Espanhol).

Aos médicos Dr. Luis Alberto Abumussi (Psiquiatra) e Dra. Alice Yoshiko Ito Omori (Neurologista), pela compreensão e cuidado.

À Psicopedagoga Profa. Ms. Raquel Faconti, pelo auxílio educacional em um momento crítico da minha vida intelectual.

Todavia falamos sabedoria entre os perfeitos; não, porém, a sabedoria deste mundo, nem dos príncipes deste mundo, que se aniquilam; Mas falamos a sabedoria de Deus, oculta em mistério, a qual Deus ordenou antes dos séculos para nossa glória; A qual nenhum dos príncipes deste mundo conheceu; porque, se a conhecessem, nunca crucificariam ao Senhor da glória.

1 Coríntios 2,6-8

DIEBE, Edsel Pamplona. *O Processo de Intelecção em Pedro Abelardo*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

RESUMO

A investigação de Pedro Abelardo acerca das intelecções inicia-se na primeira metade do século XII, período vinculado à lógica *vetus*. Na psicologia de Abelardo, o *Tractatus de Intellectibus* é a obra que irá se ocupar principalmente no *Periermenias* de Aristóteles e nos comentários sobre *Periermenias* de Boécio, da análise do processo de intelecção no homem, do ponto de vista das intelecções da gramática e das intelecções da lógica, necessárias à *doctrina sermonum*. Mostraremos que, no decorrer do processo de intelecção, o homem entenderá as coisas de dois modos, a saber: pela razão, único processo que produzirá intelecções sãs e verdadeiras, e pela *existimatio*, isto é, processo ligado à opinião. Entenderemos que somente Deus, criador de todas as coisas, entende tudo de forma plena, e o que é concedido ao homem será apenas uma pequena parte deste conhecimento. O nosso objetivo neste trabalho, portanto, será primeiramente investigar como Pedro Abelardo concebe o processo de intelecção do homem através das palavras universais e verificar, no decorrer desse processo, o significado da *existimatio*, que, apesar de ser limitada, se mostrará uma forma genuína de conhecer.

Palavras-Chave: Pedro Abelardo (1079-1142); Filosofia Medieval; Intelecção; Dialética; Teoria do Conhecimento; *Existimatio*.

DIEBE, Edsel Pamplona. *The Process of Intellection in Peter Abelard*. 2010. Dissertation. (Master in Philosophy) – Universidade Estadual Paulista "Julius de Mesquita Filho".

ABSTRACT

Peter Abelard's investigation on intellections started during the first half of the XII century, period bind to the *Logica vetus*. In Abelard's psychology, the *Tractatus de Intellectibus* is the work that mainly on Aristotle's *Periermenias* and Boethius' comments on *Periermenias*, contains the analysis of man's process of intellection from the point of view of the intellections of grammar and the intellections of logics, necessary for the *doctrina sermonum*. We will show that in the process of intellection man constitutes intellections of things in two ways, namely, by reason, the only process that produces valid and true intellections, and by *existimatio*, that is, a process related to opinion. We will understand that only God, the Creator of all things, fully intellects all things and man will only be allowed a little part of this knowledge. Therefore our aim in this study firstly is to investigate how Peter Abelard conceives man's process of intellection by means of universal words and, during the process, verify the meaning of *existimatio*, which, though limited, will reveal a genuine form of knowing.

Key words: Peter Abelard (1079-1142); Medieval Philosophy; Intellection; Dialectics; Knowledge Theory; *Existimatio*.

SOBRE AS TRADUÇÕES E CITAÇÕES:

Seguimos para os textos de Pedro Abelardo, sempre que possível, as traduções indicadas seja nas referências contidas no corpo do texto, seja na Bibliografia listada no final do trabalho. As citações do *Tractatus de Intellectibus*, porém, trazem traduções de nossa autoria, sempre cotejadas com a tradução francesa.

a) Tábua de Abreviações:

TI *Tractatus de Intellectibus*

LP Lógica para Principiantes (*Logica ingredientibus* – 1º parte do *Glossae super Porphyrium*)

b) Obras citadas:

Assumimos a seguinte datação aproximada para as principais obras de Abelardo citadas neste trabalho:

1121 *Logica ingredientibus*

1121 *Sic et Non*

1121 *Introductio ad Theologia*

1125 *Tractatus de Intellectibus*

1133- *Theologia Scholarium, Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos. Apologia*
1140 *contra Bernardum, Scito te ipsum*

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

<i>O Tractatus de Intellectibus</i> , de Pedro Abelardo	p. 12
---	-------

CAPÍTULO I

A Intelecção e às Outras Afecções da Alma	p. 14
I.1) Teoria da Linguagem	p. 14
I.2) A intelecção como afecção da alma	p. 15
I.3) A intelecção em relação às afecções da alma	p. 18
a) Intelecção e sensação	p. 18
b) Intelecção e razão – razão e racionalidade	p. 20
c) Intelecção e imaginação	p. 22
d) O Platonismo de Abelardo e a Imaginação	p. 24
e) Intelecção e estimativa	p. 25
f) Intelecção e ciência	p. 26

CAPÍTULO II

A Natureza das Intelecções	p. 28
II.1) A natureza das intelecções	p. 28
II.2) Intelecções da gramática	p. 28
II.3) Intelecções da lógica	p. 31
a) Intelecções que abstraem e subtraem	p. 31
b) Opinião, fé e crença – compreensão da existimatio na lexicografia de Abelardo.....	p. 35
c) Intelecções verdadeiras e falsas	p. 41
II.4) <i>Dictum Propositionis</i>	p. 44

CONCLUSÃO	p. 47
-----------------	-------

BIBLIOGRAFIA	p. 50
--------------------	-------

INTRODUÇÃO

O Tractatus de Intellectibus, de Pedro Abelardo

O *Tractatus de Intellectibus* (TI) de Pedro Abelardo é dedicado à investigação do processo intelectual à luz da teoria da linguagem. É um trabalho que já causou várias polêmicas entre os comentadores de Abelardo, entre elas um questionamento acerca da autenticidade da obra. Pesquisadores como B. Geyer, C. von Prantl, V. Cousin, Ch. De Rémusat e L. Ulivi dividem-se na opinião a favor ou contrária à chamada paternidade da obra. O texto original encontra-se hoje na *Bibliothèque municipale d'Avranches* (nº 232), repleto de modificações, entre elas troca de vogais ou estranhos sublinhados em algumas partes do texto.

Os que defendem a paternidade da obra acreditam que estas alterações não são suficientes para descartá-la como sendo de Abelardo, visto que o estilo de escrita é bem típico do autor, como o fato de se citar constantemente, da recorrente transformação de seus textos e das notas específicas que remetem às suas próprias obras. Aqui, no entanto, nos restringiremos a seguir as indicações contidas nos comentários de Morin, Marenbon, Guilfooy, Ulivi, entre outros, que estudam em profundidade as obras de Abelardo e consideram o *Tractatus* uma obra original.

A discussão em torno das intelecções já se desenvolvera anteriormente, de forma introdutória, na *Glossae super Porphyrium*, primeiro livro do corpo da *Logica ingredientibus*. O TI já é um trabalho mais aprofundado, totalmente direcionado às intelecções, e para desenvolvê-lo Abelardo se baseou principalmente no *Periermenias* de Aristóteles e nos comentários de Boécio sobre o *Periermenias*. A obra, em suma, trata da análise das intelecções, isto é, processo pelo qual o conhecimento pode ser adquirido e processado por uma ação psicológica da alma¹, necessária à teoria da linguagem.

Esse processo se constrói com a teoria da linguagem em dois momentos: na gramática e na lógica. Na gramática, o processo intelectual considera a forma correta das construções, sem levar em conta veracidade das mesmas. Na lógica, o processo intelectual considera o estado da construção conforme a realidade, levando em conta, todavia, a sanidade e a veracidade das mesmas no intelecto.

¹ A alma, nesse sentido, pode ser *anima*, princípio animador dos corpos e está presente em todos os animais, e *animus*, alma racional ou intelectual (*passio animae*), presente nos homens (único que pode pensar – *mens*).

Devido ao hábito das sensações as inteleccões somente serão acessíveis aos homens de forma confusa. Somente Deus, criador de tudo que existe, poderá ter inteleccões perfeitas das coisas. Contudo, o *TI* mostrará sua importância justamente neste ponto: o conhecimento não é impossível aos homens, mesmo que não se possa aprender tudo de forma plena. O homem, através da linguagem, enquanto ferramenta na busca de entendimento e da inteleccão por abstração como modo próprio de conhecer do intelecto, conseguirá comunicar-se com outros e compreender as coisas reais, mesmo que de forma confusa.

Nós percorremos o caminho de divisão de discussão das inteleccões proposto por Abelardo no próprio *TI*, intercalando suas análises, na medida do possível, com a dos comentadores. Dividimos o trabalho em dois capítulos:

No capítulo I, intitulado “A Inteleccão em Relação às Outras Afecções da Alma”, analisaremos a inteleccão em relação às outras afecções da alma (*animae affectiones*) - sensação - *sensus*, imaginação - *imaginatio*, estimativa - *existimatio*, ciência - *scientia* e razão – *ratio*, na intenção de verificar quais se aproximam mais de sua natureza.

No capítulo II, intitulado “A Natureza das Inteleccões”, nós investigaremos primeiramente, de forma introdutória, o que Abelardo entende por inteleccões ligadas à gramática, subdivididas em inteleccões simples e compostas e inteleccões unas e múltiplas. Aprofundaremos o estudo das inteleccões ligadas à lógica, subdivididas em inteleccões que abstraem e subtraem, inteleccões sãs e vãs, inteleccões verdadeiras ou falsas, assim como a concepção de Abelardo acerca da *existimatio* em relação ao processo de inteleccão.

Nosso objetivo, portanto, é investigar no *TI* como Abelardo concebe a inteleccão do homem através das palavras universais, assim como entender qual a relação existente entre a *existimatio* e o processo de inteleccão.

CAPÍTULO I

A Intelecção em Relação às Outras Afecções da Alma

I.1) Teoria da linguagem:

Toda base filosófica de Abelardo constrói-se através da *doctrina sermonum*, ou seja, teoria da linguagem, pois é ela “que manifesta a estrutura das representações mentais”², isto é, das intelecções. No *TI* a linguagem será tratada em seu aspecto psicológico, ou seja, no que tange às operações cognitivas do intelecto.

Observamos sua abordagem na gramática, na lógica e na teologia. Na abordagem lógica, a linguagem ganha relevância; afinal, as palavras, segundo Jolivet, “são feitas para significar intelecções, mas também para tratar das coisas *por meio destas intelecções que elas engendram*, análogas àquelas que elas exprimem”³. Neste aspecto, a linguagem faz o intermédio entre as coisas em si mesmas e a realidade inteligível e conseqüentemente aproxima a compreensão do homem acerca das coisas reais. A fim de compreender melhor o que Abelardo propõe através da *doctrina sermonum*, parece interessante notar a distinção vocabular de dois elementos constitutivos desta discussão, a saber, o *sermo* e a *vox*. *Sermo* é uma palavra convencionalmente instituída pelo homem para significar algo. *Vox* é a palavra que apenas emite um som, podendo ser articulado ou significativo.

Marenbon nos explica melhor estes conceitos ao empregá-los na doutrina dos universais. Conforme Marenbon,

os universais são *voces* (o termo usual no Latim para uma palavra falada ou escrita); mas no *Glossulae* Abelardo discute que os universais *não* são *voces*, mas sim *sermones*. *Sermo* significa ‘a fala’: é um termo nunca usado antes pelos lógicos ao escrever sobre os universais, ao qual Abelardo deseja dar um novo significado técnico (...) quando nós descrevemos alguma coisa como ‘um *sermo*’, nós inferimos a propriedade de ser estabelecido por convenção humana, que é compatível com a predicabilidade de muitos; quando nós descrevemos alguma coisa como ‘uma *vox*’,

² BIARD, J. “Logique et Psychologie dans le De intellectibus d’Abélard” In: *Actes de la conférence Pierre Abélard, à l’aube des universités*. Nantes, 2001 p. 318 “qui manifeste la structure des représentations mentales”.

³ JOLIVET, Jean. *Arts du Langage et Théologie chez Abélard*. 2. ed. Paris, J. Vrin, 2000, p. 68: “sont faits pour signifier des intelecções, mais aussi pour traiter des choses *par le moyen de ces intelecções qu’ils engendrent*, analogues à celles qu’ils expriment”. (grifos nossos).

nós inferimos a propriedade de não ser estabelecido por convenção humana, mas ser feito por Deus, que é incompatível com a predicabilidade de muitos.⁴

I.2) A intelecção como afecção da alma:

Abelardo inicia o *TI* traçando a diferença existente entre a intelecção enquanto uma *afecção*⁵, e as demais afecções da alma. Sua compreensão a respeito das afecções da

⁴ MARENBNON, J. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge, UP, 1997 p. 176-179: “universals are *voces* (the usual term in Latin for a spoken or written word); but in the *Glossulae* Abelard argues that universals are *not voces*, but rather *sermons*. *Sermo* means ‘a speech’: it is a term not used before by logicians writing about universals, to which Abelard wishes to give a new, technical meaning (...) when we describe something as ‘a *sermo*’, we imply the property of being established by human convention, which is compatible with predicability of many; when we describe something as ‘a *vox*’, we imply the property of not being established by human convention but being made by God, which is incompatible with predicability of many”.

⁵ Segundo Ulivi, a *passio* (paixão) ou *affectio* (afecção) “é uma concepção de derivação aristotélico-boeciana, claramente distinta da contemporânea corrente agostiniana, que separando substancialmente a alma do corpo, dá ao corpo apenas o *pati*, à alma o “*agere*”, sem a possibilidade de passagem gradativa de uma ordem à outra: concepção agostiniana que encontramos, por exemplo, em Hugo de São Vítor. Aristóteles fala de *animi passiones* no início do *De interpretatione*, enquanto Boécio associa a uma terminologia agostiniana um conteúdo aristotélico; mesmo usando os termos *passio* e *affectio* exclusivamente com referência ao corpo, preferindo o termo *vis* quando se refere à alma, admite porém a possibilidade de passagem dos graus inferiores àqueles superiores, do *sensus* à *intelligentia* e, desse modo, classifica as *anime vires*: “*sensus, imaginatio, ratio, intelligentia*”, aos quais adiciona ulteriormente a *scientia*. [è una concezione di derivazione aristotelico-boeziana, da distinguere nettamente dal contemporaneo filone agostiniano, che, separando in modo sostanziale l’anima dal corpo, attribuisce al corpo il solo *pati*, all’anima l’*agere*, senza possibilità di passaggio scalare dall’uno all’altro ordine: concezione agostiniana che ritroviamo ad esempio in Ugo di San Vittore. Aristotele parla di *animi passiones* all’inizio del *De interpretatione*, mentre Boezio accoppia ad una terminologia agostiniana un contenuto aristotelico; pur usando infatti i termini *passio* e *affectio* esclusivaente in riferimento al corpo, preferendo il termine *vis* in riferimento all’anima, ammette però la possibilità di passaggio dai granini inferiori a quelli superiori, dal *sensus* all’*intelligentia*, e così classifica le *anime vires*: <<sensus, imaginatio, ratio, intelligentia>>, cui aggiunge poi la *scientia*.]” - Cf. ULIVI, Lucia Urbani. *La Psicologia di Abelardo e il “Tractatus de Intellectibus”*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976 p. 21 -22.

Sobre o conteúdo aristotélico acerca das afecções da alma também podemos encontrar referências em: MARENBNON (1997, p. 163): “o longo comentário do *De interpretatione* foi especialmente importante. No início deste trabalho Aristóteles comenta que as palavras (*voces*) são marcas das afecções (*passiones*) na mente, estas afecções são semelhanças (*similitudines*) das coisas reais (...). Boécio estabelece que as afecções da mente não podem ser impressões do sentido, já que impressões do sentido são afecções do corpo. Ele mostra que as afecções da mente também não podem ser identificadas com o que ele chama *imaginationes* (‘imagens’), seu equivalente a *phantasmata* em Aristóteles. Estas imagens, ele menciona, seguindo Aristóteles, são distintas dos pensamentos, embora os pensamentos devam sempre ser acompanhados delas. As impressões dos sentidos e as imagens, ele continua, são as figuras iniciais sobre as quais a inteligência trabalha. [The long commentary on *De interpretatione* was especially important. At the beginning of this work Aristotle remarks that words (*voces*) are marks of affections (*passiones*) in the mind, these affections are likenesses (*similitudines*) of real things (...) Boethius establishes that the affections of the mind cannot be sense impressions, since sense impressions are affections of the body. He goes on to show that the affections of the mind also cannot be identified with what he calls *imaginationes* (‘images’), his equivalent of Aristotle’ *phantasmata*. These images, he states, following Aristotle, are distinct from thoughts, although thoughts must always be accompanied by them. Sense impressions and images, he continues, are the initial figures on the foundation of which the intelligence works.]”.

alma provavelmente adveio de Aristóteles e foi transmitida por Boécio. Assim, segundo Abelardo, “para um ensinamento mais rigoroso”⁶ das intelectões, é indispensável,

primeiro, separá-las (as intelectões) das outras paixões ou afecções da alma, a saber, daquelas que parecem se aproximar mais da natureza delas; em seguida, de distinguir elas mesmas por suas próprias diferenças, como nós estimamos ser necessário à teoria da linguagem.⁷

O que sabemos sobre as intelectões, enquanto afecções da alma, encontra-se na *LP* como “uma certa ação da alma, pela qual é chamada de inteligente, e a forma para a qual se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si quando e como quer”⁸. No *TI* Abelardo indica que as intelectões são *speculatio*, isto é, a própria cogitação do espírito⁹. Em ambas as obras de Abelardo, verificamos que as intelectões pertencem à alma, porém, o significado não é o mesmo. Na *LP* existe a menção da ligação entre imaginação e intelectão, enquanto no *TI* esta ligação não aparece, ficando somente as intelectões ligadas à cogitação. Segundo Marenbon,

a teoria da cognição que Abelardo aprofunda no *De intellectibus* pode parecer enganosamente próxima à *Logica*; a terminologia é a mesma, e algumas passagens são quase idênticas quanto aos termos. Mas Abelardo teve a oportunidade de revisar consideravelmente seus pontos de vista iniciais e eliminar algumas incertezas e inconsistências que surgem da disparidade entre sua própria teoria dos universais e a base Aristotélica na qual ele estava trabalhando.¹⁰

Quanto ao trato do papel da imaginação no *TI*, “é no que diz respeito à imaginação, a noção que produziu a maioria das dificuldades na *Logica (super Porphyrium)*,

⁶ ABÉLARD, P. *Des intellections*. Ed., tr. et notes par P. Morin. Paris, Vrin, 1994 - *TI* §1 (1994, p. 24): “ad diligentius eorum documentum”.

⁷ *TI* §1 (1994, p. 24): “ipsos primum a ceteris anime passionibus siue affectionibus disiugere, his uidelicet que ad eorum naturam maxime uidentur accedere; deinde ipsos quoque ab inuicem propriis separare differentiis, prout necessarium doctrine sermonum existimamus esse”.

⁸ ABELARDO, P., *Lógica para Principiantes*. Intr. e tr. C. A. R. do Nascimento. Petrópolis, Vozes, 1994 p. 62-63 (*LP*).

⁹ *TI* §5 (1994, p. 28): “A intelectão, ou seja, a própria cogitação da alma (sc. *animus*). [Intellectus uero, hoc est ipsa animi excogitatio]”.

¹⁰ MAREN BON (1997, p. 170): “the theory of cognition Abelard advances in the *De intellectibus* can seem deceptively close to that of the *Logica*; the terminology is the same, and some passages are almost the same in wording. Yet Abelard has taken the chance to revise his earlier views substantially and to remove some of the uncertainties and inconsistencies which arose from the disparity between his own theory of universals and the Aristotelian basis on which he was working.”

que Abelardo concentra suas revisões no *De intellectibus*¹¹. Entretanto, a revisão da imaginação no *TI* na verdade não se configura em um processo de desvinculação da intelecção, mas uma mudança quanto a sua função no processo de intelecção. Abelardo salienta sua importância enquanto “lembrança da sensação”,

a imaginação é nenhuma outra coisa que certa lembrança da sensação, quando, por exemplo, na ausência da coisa que percebíamos, alma (sc. *animus*), desta maneira, ainda retém para si mesmo, em meio, de certa forma, uma lembrança qualquer, o estado da sensação como estava quando a percebeu.¹²

As imagens que foram produzidas pela imaginação são *conceptio*, isto é, conteúdos da ação do pensamento, mas não do pensamento ligado à razão, e sim ao pensamento que surgiu das impressões dos sentidos.

A nova abordagem das intelecções no *TI*, mesmo sendo um mecanismo psicológico confuso, é um processo puramente intelectual, desvinculado das sensações. Assim, o conhecimento passa a ser formado pela abstração. Conforme Gilson,

os universais não são, com efeito, para Abelardo, mais que ‘o sentido dos nomes’: *nominum significatio*. O processo pelo qual nós os formamos chama-se ‘abstração’. A matéria e a forma sempre nos são dadas juntas na realidade, mas nosso intelecto tem o poder de voltar sua atenção apenas para a forma ou para a matéria. Este ato de atenção constitui a abstração (...) esta consiste unicamente na maneira como a atenção se concentra sobre as coisas, quando considera à parte o que não existe à parte.¹³

A partir da realidade sensível, a intelecção “delibera a partir da razão alguma natureza, como do homem ou do cavalo, ou propriedade, como alguma cor ou a forma do sujeito”¹⁴. O processo de abstração, a partir da intelecção, compreende a coisa de forma diferente de sua realidade, sendo que “(...) o modo de inteligir é diferente do modo de

¹¹ MARENBNON (1997, p. 170): “it is with regard to the imagination, the notion which produced most of difficulties in the *Logica*, that Abelard concentrates his revisions in *De intellectibus*.”

¹² *TI* §12 (1994, p. 32): “nichil aliud imaginatio sit quam quedam sensus recordatio, cum uidelicet, re quam sentiebamus absente, eo adhuc modo sese animus per quamdam quodammodo recordationem sensus affectum retinet, quomodo ante erat cum sentiret.”

¹³ GILSON, E., *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995 p. 350.

¹⁴ *TI* §11 (1994, p. 30): “ex ratione aliquam aut naturam, utpote hominis uel equi, aut proprietatem deliberat, utpote colorem aliquem uel formam subiecti”.

subsistir”¹⁵, ou seja, entendemos uma parte do que a coisa é uma forma semelhante ao que ela é em sua realidade, porém ela subsiste inteira em si mesma.

Com isso, a partir daquilo que expusemos até agora acerca do significado das intelecções, veremos durante nossa análise como Abelardo as conduz na formação do conhecimento, talvez não em uma mudança de perspectiva no tratamento das intelecções, mas sim em uma mudança de abordagem voltada ao interior do processo intelectual.

I.3) A intelecção em relação às afecções da alma:

a) Intelecção e sensação:

Do §2 ao §7 Abelardo analisa de que modo a sensação difere da intelecção. Segundo Abelardo, “a intelecção está ligada à sensação tanto pela origem quanto pelo nome.”¹⁶. A ligação entre a sensação e a intelecção segundo a *origem* se dá no momento em que temos uma sensação qualquer e dessa se origina uma intelecção: “visto que qualquer um dos cinco sentidos ao atrair uma coisa qualquer logo impõe a nós a inteligência dela”¹⁷. A imposição exercida pela sensação nesse tipo de ligação é grande e anula qualquer ação da intelecção,

e a tal ponto a debilidade humana está compelida a elevar-se das sensações às intelecções que dificilmente podemos formar algo pela intelecção que não pela semelhança das coisas corporais que aprendemos pelas experiências dos sentidos.¹⁸

O segundo tipo de ligação que a intelecção estabelece com a sensação é a feita pelo *nome*. Ela se dá quando tomamos uma palavra no lugar da outra, como se fossem sinônimos. Um exemplo vem da palavra *sentido* frequentemente tomada como *intelecção*. Conforme aponta Abelardo: “algumas vezes empregamos mal o vocábulo ‘sentido’ em vez de

¹⁵ *LP* (1994, p. 70).

¹⁶ *TI* §2 (1994, p. 24): “cum sensu autem intellectus tum origine tum etiam nomine coniunctus.”

¹⁷ *TI* §2 (1994, p. 24 e 26): “quod quislibet quinque sensuum rem quamlibet attractando, ipsus nobis intelligentiam mox ingerit”.

¹⁸ *TI* §2 (1994, p. 26): “a sensibus ad intellectus surgere humana imbecillitas compellitur, ut uix aliquid intellectu formare possimus, non ad corporalium similitudinem rerum quas sensuum experimentis didicimus.”

‘intelecção’, a saber, quando dizemos ‘o sentido das palavras’ em vez de ‘a intelecção delas’¹⁹.

Em consequência de a intelecção e a sensação se realizarem ao mesmo tempo na alma e de a intelecção ligar-se à sensação tanto pela origem quanto pelo nome, Abelardo aponta a necessidade de mostrar no que elas se diferenciam²⁰.

A sensação precisa de um instrumento corporal para agir, podendo ser qualquer parte do corpo, ao passo que a intelecção, em sua natureza reflexiva, pode agir tendo ou não um instrumento corporal.

com efeito, elas diferem visto que a percepção sensorial (sensação) de uma coisa corporal necessita de um instrumento corporal (...) seja pelos olhos ou pelas orelhas, ou alguma parte de um corpo animado (...). Mas a intelecção, ou seja, a própria cogitação da alma (sc. *animus*), não necessita nem do exercício de um instrumento corporal, da qual se atentará, a saber, por cogitar, nem mesmo das qualidades distintas de uma coisa existente sobre a qual ela possa cogitar.²¹

Deste modo, podemos pensar em qualquer coisa, seja ela existente ou não, corpórea ou incorpórea, seja ainda uma lembrança do passado ou mesmo uma previsão para o futuro. Consequentemente, segundo Rémusat, “a inteligência concebe (intelecções) sem tê-las presentes pelos sentidos”²².

Por meio da intelecção pode-se construir “seres fantásticos”, não reais, como, por exemplo, “um centauro” ou “uma quimera”, etc.²³; já pela sensação, não, pois ela não

¹⁹ TI §3 (1994, p. 26): “vocabulo etiam nonnumquam sensus pro intellectu abutimur, cum uidelicet sensum uerborum dicimus pro intellectu ipsorum”.

²⁰ TI §3 (1994, p. 26): “e assim quando a intelecção tenha sido ligada à sensação tanto pela origem quanto pelo nome, eu considero necessário assinar-lhes as diferenças, quando então elas também acontecem ao mesmo tempo na alma. [cum itaque tam origine quam nomine sensus et intellectus coniuncti sint, necessarium duxi eorum differentiam assignare, tunc etiam cum simul in anima fiunt]”.

²¹ TI §4 e §5 (1994, p. 26 e 28): “differunt autem quod sensus perceptio rei corporalis est corporeo indigens instrumento (...) ut pote per oculos, uel per aures, uel quamcumque aliam corporis animati (...) Intellectus uero, hoc est ipsa animi excogitatio, nec coporei exercitio indiget instrumenti quo uidelicet ad excogitandum utatur, nec etiam uirtute rei existentis quam excogitetur.”.

²² RÉMUSAT, M, Charles de. *Abélard: sa vie, sa philosophie & sa théologie*. Tome I. Paris, Didier, 1855, p. 488: “l’intelligence conçoit sans les avoir présents par les sens.”.

²³ TI §5 (1994, p. 28): “alma (sc. *animus*) igualmente se forma por uma intelecção, de uma coisa tanto existente quanto inexistente, seja corporal, seja incorporeal; ou uma lembrança do passado ou uma previsão para o futuro, ou ainda que se fabrique, às vezes, seres fantásticos, como um centauro, uma quimera [cum eque scilicet et existentem et non existentem rem, siue coporalem siue incorporalem, animus sibi per intellectum conficiat, uel preteritorum scilicet reminiscendo uel futura prouidendo, uel ea etiam nonnumquam confingendo que numquam esse contingit, utpote centaurum, chimeram, hircoceruum, sirenes, et alia multa]”.

possui “poder de deliberação”²⁴, ou seja, ela não tem a capacidade de voltar-se, a partir da razão, para as partes que compõem uma coisa: “a intelecção de maneira nenhuma pode existir, por onde a razão não está a partir da qual algo fosse deliberado, isto é, seja atentado (alguma coisa) devido a alguma natureza ou propriedade”²⁵. Já a sensação “é comum tanto nos animais irracionais como nos racionais”²⁶ e algumas ações, como esta apresentada, são-lhe impossíveis.

A título de conclusão acerca da diferença exposta, dizemos da concepção negativa e positiva da sensação em relação à intelecção interpretada por Ulivi,

(Abelardo) destacava a bipolaridade da sua concepção do sentido, negativa na medida em que a sensação é confusa e está ligada, pelo seu exercício, aos instrumentos físicos que marcam os seus limites; positiva enquanto constitui a base certa do conhecimento humano.²⁷

b) Intelecção e razão²⁸ - razão e racionalidade:

A razão é uma *afecção* da alma e participa diretamente do processo de intelecção. Ela é definida no *TI* como força ou facilidade da alma e, está somente na alma (sc. *animus*) distinta, isto é, em uma alma determinada, singular. Para Abelardo, a alma (sc. *animus*) distinta é a alma que pode discernir a partir de uma natureza própria e consegue

²⁴ *TI* §6 (1994, p. 28): “a sensação (não) tem nenhuma força de deliberação [sensus nullam vim deliberandi aliquid habet]”.

²⁵ *TI* §7 (1994, p. 28): “intellectus minime esse potest, ubicumque ratio non subest ex qua deliberetur aliquid, hoc est attendatur iuxta naturam aut proprietatem aliquam”.

²⁶ *TI* §6 (1994, p. 28): “tam irrationalibus quam rationalibus communis est animalibus”.

²⁷ ULIVI (1976, p. 26): “metteva in maggior risalto la bipolarità della sua concezione del senso, negativa nella misura in cui la sensazione è confusa ed è legata per il suo esercizio agli strumenti fisici che ne segnano il limite; positiva in quanto costituisce la base certa della conoscenza umana”.

²⁸ A fim de conhecermos mais a discussão em torno da razão em Abelardo, Ulivi traz o debate teórico existente entre os comentadores mais antigos, como Cousin e Hauréau, que defendem um Abelardo precursor do racionalismo, e outros comentadores mais recentes, como Jolivet, Gregory e a própria Ulivi, que não compactuam com essa tese, pois não a identificam nas obras de Abelardo. Segundo Ulivi, “a *razão* abelardiana, no entanto, é analisada por estes estudiosos para além da sua individuação psicológica, como um processo geral do conhecimento. A noção que aqui nos interessa é, no entanto, aquela mais específica e mais limitada, de *ratio* como *animae passio*, que é a única que permite uma comparação homogênea com a *ratio* do *De int.*, vista exclusivamente como afecção psíquica. [da questi studiosi la *ratio* abelardiana è però esaminata al di là della sua individuazione psicologica, come generale procedimento della conoscenza. La nozione che qui ci interessa è invece quella, più particolare e limitata, di *ratio* come *animae passio*, che è la sola che permetta un confronto omogeneo con la *ratio* del *De int.*, vista appunto esclusivamente come affezione psichica.]” Cf. ULIVI (1976, p. 42).

exercer facilmente este discernimento, ou seja, é a alma que tem potencialmente a capacidade de discernir, ou seja, de exercer a racionalidade, em ato.

Já a racionalidade, presente nas almas angelicais e humanas é apenas uma potência. Para entendermos melhor esta diferença entre razão e racionalidade, recorreremos ao exemplo dado por Abelardo, originário em Aristóteles, na distinção entre a potência de correr e a potência de correr facilmente²⁹. A racionalidade (sc. *anima*) seria a potência de correr, comum a todos os indivíduos, enquanto a razão (sc. *animus*) seria a potência de correr facilmente, presente somente nos corredores, que, além de terem essa potência também seriam dotados de um diferencial: a posse de membro flexível que facilita a potência de correr. Dessa forma, “a racionalidade é uma potência; a razão, a racionalidade em ato”³⁰.

Entretanto, a razão está presente somente naquele que não possui nenhum tipo de debilidade, sendo ela de idade ou corpórea³¹, enquanto a racionalidade está presente em todos, independentemente se têm ou não alguma debilidade.

A respeito da diferença entre intelecção e razão temos que a razão parece ser a mesma coisa que a intelecção. Apesar da intelecção se dar necessariamente da razão Abelardo enfatiza a diferença entre elas. A intelecção, a partir da razão³², dirige atenção para alguma natureza ou propriedade de alguma coisa “a saber, ou especulando-as (alguma natureza ou propriedade) em si mesmas, seja ao uni-las ou separá-las entre si”³³.

A razão, derivada de si mesma, está na alma apenas para facilitar o discernimento, não podendo operar sem a intelecção.

²⁹ TI §8 (1994, p. 30): “do que chama Aristóteles ‘corredores’ segundo a aptidão nos membros flexíveis. [ex qua cursores Aristotiles appellat secundum membrorum flexibilium aptitudinem]”.

³⁰ MORIN, P. “La Psychologie d’Abélard: commentaire du <<De intellectibus>>”. In: Abélard, P. *Des intellections*. Paris, J. Vrin, 1994 p. 103: “la rationalité est une puissance; la raison, la rationalité en acte.”.

³¹ TI §9 (1994, p. 30): “não está impelido por nenhuma debilidade de idade ou (por nenhuma) assimetria em seu corpo, por onde contraia alguma perturbação, visto que o tornaria insano ou estulto. [nulla etatis imbecillitate remoratus aut inconcinnitate complexionis sui corporis ex qua perturbationem aliquam trahat, ut insanus aut stultus fiat]”.

³² ULIVI (1976, p. 40): “parece, também, ser possível afirmar que a presença da razão produz necessariamente aquela da intelecção. [sembra inoltre potersi affermare che la presenza della ragione produce necessariamente quella dell’intellezione.]”.

³³ TI §11 (1994, p. 30): “uel eas scilicet in se ipsis speculando uel coniungendo ad inuicem, siue disiungendo ab inuicem”.

c) Intelecção e imaginação:

Em Abelardo, a imaginação possui dois possíveis significados: quando ligada à intelecção, tem a imagem como conteúdo, semelhante à coisa inteligida; quando ligada à sensação, tem a imagem ocupando o lugar da sensação, como lembrança desta.

Verificamos no *TI* uma nova abordagem da imaginação como instrumento da intelecção, pois “sem a imaginação nossas intelecções são dadas minimamente”³⁴. Segundo Vignaux, “graças às imagens, a intelecção encontra um objeto, na ausência da coisa em si mesma”³⁵.

Como a sensação, a imaginação é uma das formas que o intelecto tem de conhecer, mas que se diferencia da intelecção porque não delibera nada a partir da razão e é vista como uma lembrança da sensação, operando na alma quando a sensação estiver ausente, preservando dessa forma a percepção do que foi sentido; porém, como na sensação, a percepção preservada pela imaginação será igualmente confusa, pois, neste caso, será “uma percepção desprovida da sensação desta coisa que imaginamos”³⁶. E quando a imaginação e a intelecção se derem ao mesmo tempo na alma, como ocorre com a sensação, quem delibera é sempre a intelecção.³⁷

Para melhor entendermos esta percepção confusa, Abelardo traz como exemplo o ato de estudar ou meditar sobre algo que nos deixe ocupados. Quando estamos imersos nessas atividades, nossa intelecção, a partir da razão, dirige atenção para ela e não para as coisas que estão presentes ao nosso redor, as quais nós captamos pelos sentidos, como, por exemplo, a visão ou qualquer outro sentido³⁸; contudo, isso não significa que não inteligimos

³⁴ *TI* §18 (1994, p. 36 e 38): “intellectus nostros sine imaginationibus minime haberi perhibet”.

³⁵ VIGNAUX, P. “Nominalisme”. In: VACANT, A., MANGE NOT, E. & Amann, E. Éds. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris, Letouzey, 1931, XI (1), p. 728: “grâce aux images, l’intellection trouve un objet, en l’absence de la chose même”.

³⁶ *TI* §13 (1994, p. 32): “perceptio sine sensu eius scilicet rei quam imaginamur”.

³⁷ *TI* §12 (1994, p. 32): “quando a imaginação e a intelecção existem simultaneamente na mesma alma (sc. *animus*) – do mesmo modo que frequentemente a sensação e a intelecção –, não podemos negar que certa deliberação seja inerente, mas pela intelecção, não pela imaginação. [quando simul *imaginatio* et *intellectus* eidem insunt anime sicut frequenter *sensus* et *intellectus*, non possumus negare quin *deliberatio* quedam insit, sed per *intellectum* non per *imaginationem*]”.

³⁸ *TI* §13 (1994, p. 32): “por exemplo, quando nos mantemos ocupados pelo estudo ou meditação de alguma coisa, o esforço de nossa inteligência se dirige não para aquelas coisas que ou vemos ou de algum modo sentimos presentes. [verbi gratia, cum alicuius rei studio uel meditatione occupati tenemur, ad eam intelligentie nostre nisus dirigitur, non ad eas res quas presentes uel uidemus uel aliquo modo sentimus.]”.

o que vemos, como o fato de estarmos vendo constantemente a terra ou o céu³⁹ e estarmos estudando ou refletindo sobre algo ao mesmo tempo.

O modo de operar da inteligência e dos sentidos é, todavia, diferente. Em determinados momentos as sensações dão-se simultaneamente, como quando vemos e tocamos a madeira ao mesmo tempo.⁴⁰ Nossa percepção do objeto dar-se-á de modo diferente, sem deixarmos de sentir as propriedades do objeto. Assim acontece na inteligência em relação à sensação, isto é, inteligimos ou deliberamos e ao mesmo tempo sentimos ou percebemos um objeto, conservando desse modo suas ações. O mesmo não acontece com a imaginação e a sensação, pois “onde, pois a sensação age, a imaginação não pode agir ao mesmo tempo”⁴¹; contudo, a imaginação entra no lugar da sensação, conforme visto no §12, quando esta estiver ausente e, no lugar de perceber, como faz a sensação, a imaginação retém a imagem preservando a percepção, porém, como a sensação, a imaginação “conhece” o que percebe sem julgar. Conforme Abelardo, “a saber, na ausência da sensação, certamente (a imaginação) toma seu lugar não ao sentir, mas, sem que discirna por aquele juízo a ausência da coisa, age tal como a sensação.”⁴².

Ao inteligirmos coisas incorpóreas, automaticamente inteligimos também coisas corpóreas⁴³, ou sujeitas às propriedades corporais, formadas pela imaginação e não pelos sentidos. Segundo Abelardo,

por exemplo, enquanto nos esforçamos para entender no homem somente o que concerne à natureza de sua humanidade, como um animal racional mortal, após ter eliminado naturalmente tudo o que não concerne à substância da humanidade, seguramente muitas coisas que tínhamos inteiramente rejeitado em nossa intenção, propõe-se a alma (sc. *animus*) pela imaginação: seja uma cor qualquer, um comprimento, certa disposição dos membros e de numerosas formas acidentais dos corpos que frequentemente nós temos experimentados pelas sensações. A tal ponto, de fato, o que é admirável, enquanto atendo por uma inteligência, qualquer coisa

³⁹ *TI* §13 (1994, p. 32): “de outro modo nós dificilmente alguma vez cessaríamos de entender a terra ou o céu, que assiduamente vemos. [alioquin uix unquam terram uel celum, que assidue uidemos, intelligere cessaremus.]”.

⁴⁰ *TI* §14 (1994, p. 34): “mas também os diversos sentidos quando simultaneamente agem sobre a mesma coisa – por exemplo, caso ao mesmo tempo eu toque e veja a madeira –, não excedem de suas propriedades, percebendo de diversos modos a mesma coisa. [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.]”.

⁴¹ *TI* §15 (1994, p. 34): “vbi enim sensus agit, imaginatio simul in ipsum agere non potest”.

⁴² *TI* §15 (1994, p. 34): “scilicet abscedente sensu, locum eius supplet non quidem sentiendo, sed rem absentem, absque ulla discernens diiudicatione sicut et sensus facit.”.

⁴³ *TI* §17 (1994, p. 36): “por isso, na maior parte temos inteligência das coisas incorpóreas temos também das corporais, das quais nunca tocamos pelos sentidos [vnde cum plerosque de incorporeis rebus habeamus intellectus, tunc de his quoque corporeis que nullo unquam sensu attractauimus]”.

como incorporeal, (logo) sou pressionado, pela prática das sensações, a imaginá-la como corporal. Enquanto inteliço uma coisa como sem cor, pela necessidade do hábito da sensação, eu a imagino como colorida.⁴⁴

Consoante ao nosso costume, conhecemos as coisas seguindo três etapas: despertamos pelas sensações⁴⁵, retemos as imagens percebidas e enfim inteligimos e “de fato, o que aprendemos primeiro, nós reteremos com mais firmeza”⁴⁶, isto é, o conhecimento que fica de fato é o primeiro, proveniente das sensações.⁴⁷

d) O Platonismo de Abelardo⁴⁸ e a Imaginação:

O conhecimento de Deus e o conhecimento do homem aparecem de forma diferente nas obras de Abelardo. Em Deus o conhecimento se dá diretamente e continuamente, sendo, portanto “uma inteligência livre dos sentidos”⁴⁹, pois Deus, “perpetuamente conserva todo o conjunto da intelecção, ou seja, se considerarmos mais atentamente, inteligir é o mesmo que saber”⁵⁰.

Podemos verificar esta ideia na relação entre artífice e artesão descrita por Abelardo na *LP*. Deus, como artesão, conhece todas as coisas de maneira plena, ao passo que o homem, como artífice, conhece as coisas de forma superficial,

⁴⁴ *TI* §19 (1994, p. 38): “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 que omnino ab intentione abiecimus, utpote color aliquis siue longitudo aut membrorum quecumque dispositio et plereque accidentales forme 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 intelligo, necessitate consuetudinis sensus tamquam coloratum imaginor”.

⁴⁵ GUILFOY, K. “Mind and Cognition”. In: BROWER, J. E., and GUILFOY, K. (ed.). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge, UP, 2004 p. 204: “sensação produz a consciência inicial de um conteúdo. [sensation provides the mind’s initial awareness of an item]”.

⁴⁶ *TI* §20 (1994, p. 38): “quod uero primum didicimus firmiter retinemus”.

⁴⁷ *TI* §20 (1994, p. 38): “isto nos vem de Horácio: *O vaso novo guardará por longo tempo o odor de seu primeiro conteúdo*”. Cf. Horace, *Epistulae*, (I,2, uu. 69-70), apud MORIN (1994, nota 3, p. 38).

⁴⁸ GILSON (1995, p. 343-344): “os tratados de Boécio que ele (Abelardo) comenta estão constantemente diante de seus olhos, mas longe de se deixar conquistar pelas tendências platônicas dos mesmos, corrige-os cientemente no sentido que crê ser o verdadeiro pensamento de Aristóteles, e que, de fato, o é por vezes, mas que é sempre o seu.”.

⁴⁹ VIGNAUX (1931, p. 731): “une intelligence libre des sens.”.

⁵⁰ *TI* §21 (1994, p. 40): “perpetuo eum cuncta intellectu continere, ceu, si diligentius consideremus, idem est intelligere quod scire”.

trata-se neste passo de Deus como artesão a ponto de construir alguma coisa, que concebe de antemão em sua alma a forma exemplar da coisa a ser construída, à semelhança da qual operaria (...) esta concepção comum é convenientemente atribuída a Deus, mas não ao homem, porque aquelas obras são estados gerais ou especiais da natureza e não do artífice (...) os homens, que conhecem as coisas apenas pelas sensações, raramente ou nunca se elevam a uma simples inteligência deste tipo e o caráter sensível exterior dos acidentes impede-os de conceber de modo puro as naturezas das coisas. Deus, porém, a quem todas as coisas criou são patentes por si mesmas, e que as conheceu antes que existissem, distingue cada um dos estados em si mesmos e a sensação não é empecilho para Aquele que é o único a possuir verdadeira inteligência.⁵¹

Apesar da exposição de Abelardo ser negativa em relação ao conhecimento, existe uma forma possível do homem conhecer as coisas reais. A linguagem terá a incumbência desta função, desempenhando desse modo um papel importante na teoria do conhecimento em Abelardo, pois a intelecção das palavras, principalmente as universais, mesmo de forma simbólica, fornecerá algum tipo de conhecimento necessário para a comunicação e isto para Abelardo parece ser suficiente.

e) Intelecção e estimativa⁵²:

A estimativa é uma *afecção* da alma que, segundo Abelardo, parece ser a mesma coisa que a intelecção, pois empregamos usualmente o termo *estimar* no lugar de *inteligir*, como se ambas as palavras fossem sinônimos. A palavra opinião, que designa *estimativa* na lexicografia abelardiana, também é usualmente empregada no lugar de *intelecção*. Contudo, a estimativa e a intelecção diferem no modo com que operam no intelecto.

As intelecções enquanto *speculatio* são analisadas por Abelardo como *ações da alma, dotadas de razão*. Já a estimativa está ligada à crença ou a fé⁵³ dos indivíduos e não se fundamenta na razão para conhecer qualquer coisa.

⁵¹ LP (1994, p. 65-66).

⁵² Abordaremos melhor o conceito de estimativa em Abelardo no segundo capítulo.

⁵³ TI §24 (1994, p. 42): “estimar é crer, e a estimativa é o mesmo que credulidade ou fé. [existimare credere est, et existimatio idem quod credulitas siue fides]”.

As intelecções operam independente da nossa crença, enquanto a estimativa necessita da intelecção para operar. Quando dizemos, conforme o exemplo de Abelardo, “um homem é madeira”⁵⁴, acreditamos, através da estimativa, que a proposição seja realmente verdadeira. Assim teremos uma intelecção desta crença e nunca a partir da crença uma intelecção⁵⁵. De acordo com Abelardo, a estimativa só pode ser considerada alguma coisa no processo de intelecção quando puder ligar ou dividir as coisas nas quais crê, devendo estar necessariamente subordinada à intelecção⁵⁶.

f) Intelecção e ciência:

A última *afecção* que Abelardo cita em relação a intelecção é a ciência. Ela, ao contrário de todas as outras, é uma certeza do espírito⁵⁷ e é a única que permanece na ausência da estimativa ou da intelecção. Segundo Ulivi, “a ciência recebe, desta maneira, uma caracterização em relação às outras *animae affectiones* pela sua não momentaneidade, e pela exclusão, portanto, de uma relação com um objeto externo que a determine.”⁵⁸. Como exemplo, dizemos que a ciência perdura, não é momentânea. Quando dormimos, instante em que a intelecção não age, a ciência continua conosco como uma verdade.

Abelardo não examina este ponto com muita especificidade, porém, diz da sua importância duradoura. Segundo Aristóteles nas *Categoriae*, “uma primeira espécie de qualidade pode ser chamada *estado e disposição*. Mas o estado difere da disposição no que ele tem muito mais duração e estabilidade: são dos estados às ciências e as virtudes (...).”⁵⁹. Isto

⁵⁴ TI §25 (1994, p. 42): “*homo lignum est*”.

⁵⁵ TI §25 (1994, p. 42): “pois todo aquele que estima alguma coisa, entende necessariamente o que estima; porém não a partir do que foi convertido. [omnis itaque qui aliquid existimat, id quod existimat necessario intelligit; non autem e converso]”.

⁵⁶ TI §26 (1994, p. 42): “donde nunca consta ela (a estimativa) ser tida sem a intelecção de uma proposição. [vnde numquam eam sine propositionis intellectu haberi constat]”.

⁵⁷ TI §27 (1994, p. 44): “mas da alma (sc. *animus*) existe não menos que uma certeza. [sed est animi certitudo que non minus]”.

⁵⁸ ULIVI (1976, p. 38): “la scienza riceve in tal modo una caratterizzazione rispetto alle altre *animae affectiones* dalla sua non momentaneità, e dalla esclusione quindi di un rapporto con un oggetto esterno che la determini”.

⁵⁹ ARISTOTELE, I, *Catégories* in: *Organon* (I, CATÉGORIES, II, DE L’INTERPRÉTATION), Traduction, Nouvelle et Notes par J. Tricot, 9 ed., Paris, J. Vrin, 1959 - 8 (8b28-29), p. 42: “une première espèce de qualité peut être appelée *état et disposition*. Mais l’état diffère de la disposition en ce qu’il a beaucoup plus de durée et de stabilité: sont des états les sciences et les vertus (...).”.

mostra que a ciência é um *estado da alma*, que, juntamente com as virtudes, persiste por muito tempo, ao passo que as *disposições da alma* ou *hábitos* não permanecem em nós o tempo todo, como as outras afecções já citadas.

Feito o trabalho de analisar a natureza da intelecção em relação às demais afecções da alma, passemos para o próximo capítulo, na intenção de verificar a natureza das intelecções ligadas à gramática e à lógica e a relação existente entre a *existimatio* e o processo de intelecção.

CAPÍTULO II

A Natureza das Intelecções

II.1) A natureza das intelecções:

Neste capítulo investigaremos como Abelardo concebe a natureza das intelecções, isto é, as intelecções em si mesmas. Elas estão divididas no *TI* em intelecções ligadas à gramática e intelecções ligadas à lógica.

Apenas a título de entendimento, faremos uma descrição breve das intelecções ligadas à gramática, divididas em intelecções simples e compostas e intelecções unas e múltiplas. Já das intelecções ligadas à lógica, divididas em intelecções sãs e vãs, intelecções verdadeiras e falsas e intelecções que abstraem e subtraem faremos uma análise mais detalhada, pois será nestas intelecções que encontraremos o verdadeiro processo de intelecção concebido por Abelardo.

II.2) Intelecções da gramática:

As intelecções ligadas à gramática concebem intelecções que visam à construção correta das frases, sem se atentarem ao *status* das mesmas, isto é, ao modo de ser das coisas, como se encontram na realidade. Estas intelecções são simples quando obtidas de dicções (*dictiones*) simples, isto é, discursos simples, formados por palavras, uma a uma e estão relacionadas a certas ações ou tempos verbais. Já as intelecções compostas, obtidas de *dictiones* compostas, estão relacionadas às partes sucessivas de um discurso como nas frases (*orationes*), formadas por diversas palavras, nas quais cada uma delas possui um significado próprio. Conforme Abelardo,

pois dizemos intelecções simples assim como dizemos simples certas ações ou tempos, a saber, aqueles aos quais nenhuma parte sucessiva é acrescentada. O contrário, porém, para os compostos. Com efeito, assim como se dá com a natureza das palavras (sc. *sermonum*) que provocam as intelecções, assim se dá com a natureza das intelecções. **Deste modo, tal como algumas palavras são simples – a saber, dicções isoladas - e outras são compostas – tais como as orações que**

necessariamente são constituídas de várias dicções e contêm em si uma significação própria -, assim se dá com as inteleccões obtidas a partir de palavras ou que hão de palavras simples, compostas as que hão de ser obtidas das compostas.⁶⁰

Um exemplo de inteleccão simples está na frase “o homem anda”⁶¹. Nós inteligimos estas palavras uma a uma. A compreensão completa dessa frase se dá do seguinte modo: Ao ouvirmos a palavra “homem”, inteligimos primeiro o nome homem e em seguida, ao ouvirmos o verbo “anda”, inteligimos seu significado e associamos a “homem”. Notemos que o significado das palavras “homem” e “anda” são inteligidas separadamente, uma a uma, como nas inteleccões simples.

Nas inteleccões compostas inteligimos as palavras ao mesmo tempo, mesmo que as palavras signifiquem de antemão muitas coisas como “dois ou três”. Se dizemos “homem”, inteligimos ao mesmo tempo suas propriedades. Conforme Abelardo,

pois, o nome **homem** determina ao mesmo tempo a matéria própria de um animal, a faculdade de raciocinar e a natureza mortal; mas se entende o todo ao mesmo tempo, não por sucessão no nome em si mesmo.⁶²

A inteleccão de um nome (*nomen*) pode, segundo Abelardo, ser chamada de inteleccão simples ou inteleccão das coisas reunidas ou compostas e a inteleccão de uma frase pode ser chamada de inteleccão composta ou inteleccão que reúne ou que compõe. Na palavra “animal”, a inteleccão simples ou das coisas reunidas ou compostas dirige a atenção à natureza de animal ao mesmo tempo, como se já estivessem juntas, sem separar suas partes⁶³, e a inteleccão composta ou que reúne ou compõe, associa, dirigindo a atenção à matéria e a forma de animal (corpo animado sensível) que concebemos pela inteleccão simples de maneira pura. De acordo com Abelardo,

⁶⁰ *TI* §31 (1994, p. 44 e 46): “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 excitant, ita est et intellectuum 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.**” (grifo nosso).

⁶¹ *TI* §32 (1994, p. 46): “homo ambulat”.

⁶² *TI* §33 (1994, p. 46): “nam **hominis** nomen et materiam ipsam animalis et rationalitatem et mortalitatem simul determinat, sed simul omnia non per successionem in ipso nomine intelliguntur.” (grifo nosso).

⁶³ *TI* §38 (1994, p. 50): “a inteleccão do nome pode ser dita de ligações ou de composições, não, todavia, a (da inteleccão) que une ou compõe, e a partir de um contrário, inteleccão da frase. [intellectus nominis coniunctorum seu compositorum dici potest, non tamen aut coniungens aut componens et e contrario intellectus orationis]”.

mas aquela intelecção une, que, caminhando por sucessão, das coisas antes inteligidas associa outras inteligidas logo após; por exemplo: quando por uma intelecção nós unimos a uma matéria inteligida originalmente a qualidade de ser animado e a sensibilidade como formas, isto é, como se elas se organizassem esta (matéria) que nós avíamos primeiro conhecido como pura, que logo após nós atentamos.⁶⁴

As intelecções unas são chamadas de intelecções simples ou de intelecções compostas. Nas intelecções unas chamadas de compostas, a alma entende de maneira contínua, de um só impulso da inteligência, em um único esforço e sem cessar sua ação: “primeiro por isto que foi entendido unindo ou separando alguma coisa, ou separando entre si mesmo e outra coisa”⁶⁵. A característica básica desta espécie de intelecção está na semelhança de ação com as intelecções compostas: a de entender as coisas por sucessão, porém a sucessão aqui está aliada a um só impulso. Em “animal não racional” temos uma só ligação que pode ser tanto animal quanto racional. A palavra “racional” liga-se e separa-se de “animal” em um só impulso da inteligência e isto não afeta a veracidade da intelecção. Do mesmo modo acontece com frases afirmativas,

não importa para o modo de concepção, seja a unidade da coisa que conceba ou não, mas somente para a verdade do conceito. Portanto, uma é a intelecções *pedra racional* ou *quimera branca*, como *animal racional* ou *homem branco*. Portanto, as frases deste tipo produzem proposições unas, como aquelas.⁶⁶

As intelecções múltiplas são entendidas inversamente das intelecções unas e compostas. Ao nos dirigirmos a alguma coisa, entendemos separadamente cada realidade. Entender desta maneira pode gerar confusão e assim até podemos acreditar que o processo intelectual advém de intelecções simples, porém entender realidades separadas não implica intelecções simples, pois neste contexto entendemos palavras, uma a uma, sem a necessidade de associação posterior.

⁶⁴ TI §40 (1994, p. 50): “ille autem coniungens est intellectus qui, per successionem progrediendo, quibusdam rebus prius intellectis alias postmodum intellectas aggregat, ueluti cum animationem et sensibilitatem materie primitus intellecte tamquam formas per intellectum adiungimus, hoc est ut informantes eam quam primo pure conceperamus, postmodum attendimus.”

⁶⁵ TI §47 (1994, p. 52): “per quam ei quod primum intellectum est aliquid coniungendo uel disiungendo, uel inter ipsum et aliud disiungendo”.

⁶⁶ TI §49 (1994, p. 54): “nec refert ad conceptionis modum uel unitatem siue in re ita sit ut concipitur siue non, sed ad conceptus solummodo ueritatem. Eque enim unus est intellectus *lâpis rationalis* uel *chimera alba* quomodo *animal rationale* uel *homo albus*. Vnde et huiusmodi orationes eque unas reddunt propositiones quomodo et ille.”

II.3) Intelecções da lógica:

a) Intelecções que abstraem e subtraem:

Nós conhecemos as coisas reais basicamente de duas formas: pela sensação e pela intelecção. O hábito das sensações faz com que o homem não conheça as coisas de forma plena, com todas as suas propriedades. Assim, o que conhecemos pelas sensações é normalmente considerado por nós como verdade, já que “toda noção humana origina-se pelas sensações, e através disto as experiências mesmas dos sentidos nos compelem a cogitar os estados das coisas insensíveis do modo das sensíveis.”⁶⁷. Porém, esta ideia não condiz com a teoria da linguagem de Abelardo. Já pelas intelecções conheceremos as coisas indiferentemente em si mesmas como na intelecção dos universais.

A partir deste ponto Abelardo inicia a terceira parte de investigação do *TI*: “o que segue trata das consequências, dos efeitos que produzem as diferentes intelecções e de sua utilidade em frente do ato de conhecimento; outros termos, repercussões que elas provocam na distinção da linguagem e na busca da verdade.”⁶⁸. Abelardo a inicia de forma reflexiva, na elaboração de duas questões acerca da natureza das intelecções: “é necessário que isso também seja examinado e definido: se acaso toda intelecção que atente para uma coisa diferente dela deva ser dita vã ou vazia? E pelo contrário, se acaso toda intelecção que concebe alguma coisa como ela é em si mesma deva ser julgada sã?”⁶⁹.

O conhecimento humano em Abelardo é tratado a partir das intelecções sãs e verdadeiras, que por sua vez são vistas a partir das intelecções que abstraem. Pela intelecção deliberamos alguma natureza ou propriedade e a abstração será no processo de intelecção a capacidade intelectual que o espírito tem em dirigir a atenção para alguma natureza ou propriedade, abstraindo a matéria e as outras formas de ser da coisa. Conforme Jolivet, na

⁶⁷ *TI* §77 (1994, p. 74): “tota humana notitia a sensibus surgit. Ac per hoc, insensibilium rerum status ad modum sensibilium excogitare, ipsa nos sensuum experimenta compellunt.”.

⁶⁸ MORIN (1994, p. 118): “ce qui suit traite des conséquences, des effets que produisent les différentes intellections et de leur utilité em regard de l’acte de connaissance; d’autres termes, des répercussions qu’elles provoquent dans la distinction du langage et dans la recherche de la vérité.”.

⁶⁹ *TI* §69 (1994, p. 70): “illud quoque inquiri ac definiri necessarium iudico utrum omnis intellectus, aliter quam res sese habeat attendens, cassus ac uanus dicendus sit? Et rursum, utrum omnis, qui rem aliquam ut se ipsa habet concipit, sanus sit iudicandus?”.

palavra “Sócrates” “eu considero somente Sócrates como substância, ou como homem, ou como gramático”⁷⁰,

Podem-se confundir intelecções que abstraem com intelecções que dividem e intelecções que separam, porém Abelardo deixa clara a diferença entre essas intelecções quando diz que a intelecção que divide é uma intelecção que provém de uma negação, “e ela (a intelecção) afasta alguma coisa de alguma coisa; assim como, se eu entelijo que *um homem não é um cavalo* ou que *está são não está doente* ou *aquele que está em pé não está sentado*”⁷¹.

As intelecções que separam são intelecções que provém de uma afirmação e “constitui apenas uma (intelecção), como se eu entelijo que *alguma coisa é um homem ou um cavalo* ou *ele está são ou doente* ou *ele está em pé ou sentado*”⁷².

Já nas intelecções que abstraem considera-se, como vimos, apenas uma natureza ou propriedade de alguma coisa. Segundo Jolivet, “o autor considera uma intelecção desta espécie como una, já que ela discute a natureza de uma coisa ou de uma propriedade qualquer desta natureza”. Segundo Abelardo,

porém, dizemos por abstração aquelas intelecções que especulam alguma forma em si mesmas, sem consideração da matéria assujeitada, ou meditam de qualquer modo indiferentemente a natureza, evidentemente sem distinguir os indivíduos.⁷³

Abelardo complementa sua definição de abstração ao indicar que:

então decerto pela força da razão eu de certa maneira das substâncias subordinadas abstraio as formas, a saber, especulando só aquelas por si em suas próprias naturezas, não com as próprias atentando nas suas subordinadas.⁷⁴

Como exemplo, atentamos para alguma propriedade de um corpo, como a cor, o peso etc., sem de fato atentar para a coisa inteira.

⁷⁰ VIGNAUX (1931, p. 730): “je considère seulement Socrate comme substance, ou comme homme, ou comme grammairien”.

⁷¹ TI §68 (1994, p. 68): “et aliquid ab aliquo remouet; ueluti si intelligam *hominem non esse equum*, uel *sanum non esse egrum*, uel *stantem non sedere*.”

⁷² TI §68 (1994, p. 68): “unum tantum constituit, ut si *aliquid esse hominem uel equum* intelligam, uel *esse sanum aut egrum*, uel *aut stare aut sedere*”.

⁷³ TI §70 (1994, p. 70): “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”.

⁷⁴ TI §71 (1994, p. 70): “tunc equidem ui rationis, formas a subiectis substantiis quodammodo abstraho, eas uidelicet solas in propriis naturis per se speculando, non cum ipsis subiecta earum attendendo.”.

Pela abstração é possível que conheçamos não só os singulares, mas também os universais⁷⁵. Deste modo verificamos que o que proferimos não são intelecções vazias e desprovidas de significação⁷⁶, mas uma forma diferente de conhecer a realidade. O intelecto não precisa conhecer a coisa em si mesma, mas precisa de algo que tenha conotação com o real. Não precisamos saber de todas as características de Sócrates para conhecê-lo; contudo, precisamos saber de alguma característica que o torne singular. Quando atentamos para a natureza humana, basta que saibamos da definição de homem (pela intelecção composta: animal, racional, mortal) para que possamos inteligir todas as coisas, tanto singulares quanto universais.

A abstração é um conhecimento intelectual; no entanto, como a sensação, se configura em um conhecimento confuso, pois só na mente de Deus⁷⁷ o conhecimento será perfeito. Segundo Bertelloni,

Deus conhece de antemão tudo o que cria e não necessita da abstração, pois conhece diretamente. (...) Somente esse conhecimento divino é perfeito (...) o uso da abstração por parte do homem só oferece um conhecimento deficiente (...) posto que conhecemos mediante os sentidos não podemos pretender conhecer *bem* mediante qualquer outra faculdade que seja estranha ao modo propriamente humano de conhecer.⁷⁸

E quanto às coisas que ainda não conhecemos? Restar-nos-á acreditar que elas existam, e, desta forma, teremos uma previsão das suas existências, mas, em termos intelectivos, ainda não teremos uma significação delas no intelecto. Portanto, o que ainda não

⁷⁵ BERTELLONI, F. C. *Pars Construens. La Solución de Abelardo Al Problema Del Universal la 1º Parte De La Lógica Ingredientibus*. Patristica et Mediaevalia. Buenos Aires: 1998, IX (2º parte), p. 21 “a abstração é uma atividade que possibilita a *intellectus universalium*. [la *abstractio* es una actividad que posibilita el *intellectus universalium*.]”.

⁷⁶ Cf. LP (1994, p. 59 - 60): “levantaram-se questões a propósito destas palavras universais, porque se duvida, sobretudo, de sua significação, uma vez que parecem não ter qualquer coisa subordinada nem fixar uma intelecção válida (sã) de algo. (...) Mas não é assim. De fato, eles (universais) significam, de certo modo, coisas diversas por meio da denominação, não, porém, fixando uma intelecção precedente delas, mas pertinente a cada uma.”.

⁷⁷ ESTÊVÃO, J. C. *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*. Mestrado em Filosofia. São Paulo, PUC-SP, 1990 p. 138 “gêneros e espécies se dão na mente de Deus (**in divina mente**) e não acessíveis aos homens senão confusamente, pois estes conhecem apenas através das sensações, não se elevam a uma inteligência “simples” (...) ainda que existam as naturezas, não podem ser distintamente conhecidas, apenas indicadas”.

⁷⁸ BERTELLONI (1998, p. 12-13): “Dios conoce de antemano todo lo que crea y no necesita de la abstracción, pues conoce directamente. (...) Sólo ese conocimiento divino es perfecto. (...) el uso de la abstracción por parte del hombre sólo ofrece un conocimiento deficiente (...) puesto que conocemos mediante los sentidos no podemos pretender conocer *bien* mediante cualquier otra facultad que sea extraña al modo propriamente humano de conocer.”.

conhecemos não se constitui em uma intelecção, mas em uma concepção do espírito⁷⁹. De acordo com Abelardo, “inteligir não seria simplesmente isto: ter esta intelecção, mas tê-la de tal modo que ademais o esforço da alma (sc. *animus*) seja terminado e completado lá”⁸⁰.

E quanto às coisas que não existem de forma alguma, como uma quimera? Não conhecemos a quimera pelas sensações porque ela não existe na realidade, sendo apenas uma fantasia e logo não podemos percebê-la em sua plenitude. Não a inteligimos porque ela não tem uma forma individual. Pela imaginação podemos ter a impressão de que a inteligimos, mas a imagem em nosso espírito não passará de uma composição de partes das coisas que já conhecíamos,

pois que tanto pela memória nos recordamos das coisas que já são passadas, como também pela previsão já concebemos as que são futuras; e as que até nunca existiram, às vezes as conjecturamos e imaginamos, como (imaginamos) a Quimera, o Centauro, as Sereias e o Hircocervo.⁸¹

Logo, se dissermos que inteligimos uma quimera, na verdade manifestamos uma opinião.

donde, ocorrer que os homens, naquilo que não adquiriram pelas sensações, têm mais opinião do que inteligência, o que aprendemos pela própria experiência (...) assim também, creio que temos mais opinião a respeito das formas intrínsecas que não chegam até as sensações, tais como a racionalidade e a mortalidade, a paternidade e o estar sentado.⁸²

Dentro do mesmo contexto da abstração Abelardo menciona as intelecções por subtração. Este processo foi bem pouco trabalhado por Abelardo no *TI* e o que sabemos sobre

⁷⁹ O termo “concepção” é também entendido por Abelardo como imagem, ou uma atividade de conhecimento do espírito que ainda não possui um sentido racional. CHENU, Marie-Dominique. *Studi Di Lessicografia Filosofica Medievale*. Roma, Leo-S. Olschki Editore, 2001 p. 66 “na linguagem filosófica do século XII, pelo menos em certos meios, *imago* corresponde aos dois sentidos de <<imagem>> e de <<conceito>>, e sem dúvida nenhuma é com este sentido geral de atividade do conhecimento, aplicado à primeira operação do espírito. [dans la langue philosophique du XIIe siècle, du moins en certains milieux, *imago* recouvre les deux sens d’<<image>> et de <<concept>>, et sans aucun doute est-ce avec sens général d’activité de connaissance, appliqué à la première opération de l’esprit.]”

⁸⁰ *TI* §91 (1994, p. 70): “intelligere, hoc non sit simpliciter hunc intellectum habere, sed, sic eum habere ut insuper, nisus animi terminetur ibi ac perficiatur”.

⁸¹ *TI* §94 (1994, p. 90): “quia, et eorum que iam preterita sunt, per memoriam recordamur; et que futura sunt, per providentiam iam concipimus; et que etiam numquam sunt, nonnumquam opinamur atque fingimus, ut chimeram, centaurum, sirenes, hircoceruum”.

⁸² *LP* (1994, p. 66).

ele é que a maneira pela qual conhece as coisas também concebe no intelecto, como na abstração, a coisa diferente de como ela é em si mesma.

Na abstração dirigimos a atenção para alguma natureza ou propriedade e na subtração extraímos alguma natureza ou propriedade, matéria ou alguma forma isolada da coisa, sem considerar as partes que a compõem: “assim como quando alguém se esforça em especular a natureza da essência do sujeito e sem alguma forma”⁸³. Como visto, a coisa existe em si mesma e inteligimos alguma coisa do todo existente. Podemos subtrair racionalmente aquilo que queremos, como um corpo, quente, o homem, branco etc., que são naturezas da própria coisa, podendo ser accidental ou não.

b) Opinião, fé e crença - compreensão da *existimatio* na lexicografia de Abelardo:

A opinião, também conhecida por Abelardo como estimativa (*existimatio*) e que já fora usada como prova de paternidade do *Tractatus de Intellectibus*⁸⁴, aponta-nos um novo caminho de entendimento, visto que nos coloca frente a um problema pouco explorado pelos comentadores, justamente porque ele não aparece nas obras de Abelardo de forma explícita.

A *existimatio* é uma palavra apresentada tanto nos escritos teológicos como nos escritos filosóficos de Abelardo. Na teologia temos um ponto positivo da *existimatio* e que, segundo Ulivi, não foi levado em consideração por Guilherme de Saint-Thierry e de Santo Bernardo de Clairvaux no Concílio de Sens em 1140.

Como autoridades da Igreja, eles consideraram que a palavra *existimatio* fora usada indevidamente nas obras teológicas de Abelardo. Para eles, Abelardo sustentava uma posição herética em relação às verdades da fé, isto é, um desrespeito a Deus. As autoridades entenderam que Abelardo, ao definir a *existimatio*, reduziu a fé à opinião e elevou a razão no

⁸³ *TI* §73 (1994, p. 72): “ueluti cum aliquis subiecte naturam essentie, absque omni forma, nititur speculari”.

⁸⁴ RÉMUSAT (1855 p. 490, nota 1): “pois, deve-se estimar para compreender, e a palavra do pensamento (*opinio*), sinônimo da estimativa, é, algumas vezes, transportado à concepção. Mas estimar é crer; a estimativa é a mesma coisa que a crença ou a fé. [car on doit estimer pour comprendre, et le mot de pensée (*opinio*), synonyme de celui d’estimation, est quelquefois transporté à la conception. Mais estimer, c’est croire; l’estimation est la même chose que la créance ou la foi.]”.

Rémusat completa este fragmento com a seguinte nota: “esta passagem seria se for preciso a prova que esta obra é de Abelardo. [ce passage serait au besoin la preuve que cet ouvrage est d’Abélard.]”.

entendimento de Deus: “a *aestimatio* é o modo de conhecimento próprio aos cétricos (Acadêmicos, dizem eles) que não possuem nenhum conhecimento seguro e duvidam de todas as coisas”⁸⁵.

Segundo os comentadores atuais de Abelardo, esta interpretação das autoridades não passou de um grande equívoco, pois Abelardo pretendia mostrar que o significado da palavra *existimatio* na teologia não era o mesmo da lógica e esta má interpretação pode ter sido possível devido ao sentido pouco compreensível que Abelardo dá à fé na *Introductio ad Theologiam*: “a estimativa é a fé das coisas não aparentes”⁸⁶. Esta declaração de Abelardo aparentemente supõe que a fé é um conhecimento colocado em um patamar abaixo do conhecimento científico, do que não pode ser provado empiricamente.

A *existimatio*, nestas condições, se configura em um conhecimento diferente, que se contrapõe ao conhecimento científico, pois suas certezas não são demonstradas logicamente pela ciência. Segundo Crocco,

rigorosamente distinta pela retórica e pela sofística (mas sobretudo por esta última), a dialética, na concepção abelardiana, configura-se, previamente, como a ciência que fornece os instrumentos lógico-rationais para a busca e a resolução dos problemas a ela relacionados, uma vez que reúne em si as regras do saber demonstrativo.⁸⁷

Segundo Jolivet, Abelardo utiliza-se comumente das artes do *trivium*⁸⁸ em suas obras, pois acreditava que a dialética (*dialectica*) também poderia ser utilizada na busca do

⁸⁵ MICHAUD-QUANTIN, Pierre. *Aestimare et aestimatio*. In: “Etudes Sur Le Vocabulaire Philosophique Du Moyen Age”. Roma, Edizioni Dell’Ateneo, 1970 p. 15 “l’*aestimatio* est le mode de connaissance propre aux sceptiques (*Academici*, disent-ils) qui ne possèdent aucune connaissance sûre et doutent de toutes choses .”.

⁸⁶ ABÉLARD, Pierre. *Introductio ad Theologiam*. Opera, Volume 2, (4-115), CLXX, VIII, col. 1051, apud MICHAUD-QUANTIN, 1970, p. 14 : “*fides est existimatio rerum non apparentium*”.

⁸⁷ CROCCO, Antonio. *Abelardo: l’<altro versante> del medioevo*. Napoli, Linguari Editori, 1979, p. 89: “rigorosamente distinta dalla retorica e dalla sofistica (ma soprattutto da quest’ultima), la dialettica nella concezione abelardiana si configura preliminarmente come la scienza che appresta gli strumenti logico – razionali per la ricerca e la soluzione dei problemi ad essa connessi, in quanto assommante in sé le regole del sapere dimostrativo”.

Ao tratarmos de dialética, muitos comentadores dizem do “racionalismo” de Abelardo, isto é, Abelardo como precursor de uma corrente racionalista. Mas o sentido dado ao racionalismo na idade média difere do sentido dado nos dias de hoje. Confiava-se na razão a partir do momento em que ela, como orientadora e instrumento da inteligência humana, demonstrava que a Revelação, como fé, poderia ensinar tudo e não ao contrário. Cf. VANNI-ROVIGHI, V. S. *Bernardo e la Filosofia*. Studi di Filosofia Medievale, Milano, Vita e Pensiero, 1978, p. 134, apud CROCCO (1979, nota 84, p. 111): “se quisermos falar de um ‘racionalismo’ de Abelardo, é necessário dar a este termo o único significado possível no mundo medieval: confiança de poder demonstrar através da razão tudo aquilo que a Revelação ensina.” [se si vuole parlare di un <<racionalismo>> di Abelardo, bisogna dare a questo termine l’unico significato che esso può nel mondo medievale: fiducia di poter dimostrare con la ragione tutto quello che la Rivelazione insegna.]”.

⁸⁸ Por *trivium* compreendemos as disciplinas ligadas à teoria da linguagem: gramática, dialética e retórica, ensinada nas escolas urbanas do século XII.

entendimento das questões religiosas⁸⁹, já que através dela podemos compreender a fé de modo racional: “fazer teologia é primeiro compreender o que diz a autoridade, e esta compreensão é assegurada pelo mestrado das disciplinas da linguagem”⁹⁰.

Em Abelardo, a fé é sem dúvida racional e as discussões dialéticas que ele enfrentou em vida foram motivadas pela busca da compreensão da fé. Através da análise dialética destas questões religiosas, Abelardo “ganhou disputas” contra os adversários da fé cristã,

mas o que faz a complexidade ou a ambiguidade de sua posição, é que ao mesmo tempo, como se viu, ele quer, fiel às regras da discussão dialética, refutar por razões humanas os adversários da fé cristã, e mostrar inversamente, e correlativamente, que esta fé é racional; é isto que o conduz a definir seu programa apologético: << propor alguma coisa que seja verossímil e próximo da razão humana, sem ser contrária à crença sagrada>>⁹¹ (...) assim, um tratado de teologia será uma explicação justificativa das verdades da fé: explicar é comentar; justificar é desenvolver argumentos originais.⁹²

No âmbito da lógica⁹³ a *existimatio* é compreendida negativamente, visto que revela a limitação do homem de não alcançar o conhecimento das coisas de forma plena, porque se toma como verdade o que não se pode conhecer realmente. O que o homem conhece de forma mais genuína é a opinião que manifesta a respeito de alguma coisa.

Segundo Abelardo,

⁸⁹ JOLIVET (2000, p. 231): “a aplicação das artes da linguagem ao *livro sagrado* define rigorosamente a teologia. [l’application des arts du langage à la *sacra pagina* définit rigoureusement la théologie]”. Segundo Jolivet, acrescenta-se que “trata-se a cada vez de uma larga utilização das disciplinas do *trivium* para a elaboração da teologia. [il s’agit à chaque fois d’une large utilisation des disciplines du *trivium* pour l’élaboration de la théologie.]” JOLIVET (2000, p. 234).

⁹⁰ JOLIVET (2000, p. 233): “faire de la théologie, c’est d’abord comprendre ce que dit l’autorité, et cette compréhension est assurée par la maîtrise des disciplines du langage.”

⁹¹ ABÉLARD (CLXX, p. 67) - 1040 b, apud JOLIVET (2000, p. 235).

⁹² JOLIVET (2000, p. 235): “mais ce qui fait la complexité, ou l’ambigüité, de sa position, c’est qu’en même temps, comme on l’a vu, il veut, fidèle aux règles de la discussion dialectique réfuter par des raisons humaines les adversaires de la foi chrétienne, et montrer inversement, et corrélativement, que cette foi est raisonnable; c’est cela qui le conduit à définir son programme apologétique: <<proposer quelque chose qui soit vraisemblable et proche de la raison humaine, sans être contraire à la croyance sacrée>> (...) ainsi un traité de théologie sera une explication justificative des vérités de la foi: expliquer, c’est commenter; justifier, c’est développer des arguments originaux”.

⁹³ MORIN (1994, p. 105): “ora, não se trata aqui da fé no sentido teológico do termo, ou seja, de um assentimento da inteligência a verdades religiosas reveladas, mas da fé no sentido filosófico, ou seja, de uma crença que não está fundada sobre argumentos racionais. [or il ne s’agit pas ici de la foi au sens théologique du terme, c’est-à-dire d’un assentiment de l’intelligence à des vérités religieuses révélées, mais de la foi au sens philosophique, c’est-à-dire d’une croyance qui n’est pas fondée sur des arguments rationnels.]”.

porém caso eu entenda ser Sócrates um animal irracional, não o entendo apenas desse modo pelo qual se considera comportar-se ele, pois pelo fato de que acima adiciono “irracional”, ali eu me adianto, e passo além do procedimento pelo qual Sócrates se comporta.⁹⁴

A inteligência de Sócrates “irracional” não existe, a não ser que acreditemos, porém a inteligência desse pensamento não é sã e verdadeira.

A opinião, na maior parte das vezes, está ligada aos sentidos, ou seja, à primeira impressão que temos de alguma coisa: “Abelardo também não se expressa explicitamente sobre isso, mas fala sobre a possibilidade de estar enganado (*decepti*) quando se aprova uma proposição”⁹⁵.

A verdade acerca de alguma coisa indica, neste sentido, uma inteligência vã⁹⁶. Na *Theologia Scholarium*, por exemplo, a *existimatio* não tem esta conotação ligada à opinião ou a um conhecimento incerto⁹⁷, mas ligada a um juízo de fé, a uma verdade que não podemos conhecer nem pelos sentidos e nem pela inteligência⁹⁸.

No *Sic et Non*, obra citada por Crocco como constituinte da matriz da *quaestio* medieval (“método preconizado por Abelardo”⁹⁹), verifica-se um trabalho de análise esclarecedora que é realizado através de perguntas e respostas, as quais não vão contra as autoridades, mas visam demonstrar as contradições existentes nas análises das Sagradas Escrituras¹⁰⁰. Uma palavra ou expressão poderia ser mal interpretada e com isto cair-se-ia no erro de acreditar em algo infundado. Conforme Crocco,

⁹⁴ TI §84 (1994, p. 80 e 82) : “si autem intelligam Socratem esse animal irrationale, non intelligo tantum illo modo eum se habere quo se habet, quia, per hoc, quod *irrationale* super aggrego, modum que se Socrates habet super gradior et excedo.”.

⁹⁵ ULIVI (1976, p. 37): “anche Abelardo no si esprime esplicitamente in proposito, ma parla di possibilità di essere ingannati (*decepti*) quando si dà l'assenso ad una proposizione”.

⁹⁶ ULIVI (1976, p. 35): “em Abelardo *opinio* é nas obras lógicas sempre interpretada negativamente, e estreitamente ligada aos *intellectus cassi*. [in Abelardo *opinio* è nelle opere logiche sempre intesa negativamente, e collegata con gli *intellectus cassi*.]”.

⁹⁷ Ter um conhecimento incerto de algo não significa que o conhecimento será inválido. Desenvolveremos melhor esta ideia adiante.

⁹⁸ Cf. ESTÊVÃO (1990, p. 140): “na *Theologia Scholarium*, por sua vez, a fé é definida, por oposição à *cognitio*, como juízo (*existimatio*) sobre o que não se vê, não se percebe, enquanto aquela é a experiência da coisa sensível presente e, portanto, diretamente percebida.”.

⁹⁹ STORK, Alfredo Carlos. *Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 2003 p. 37.

¹⁰⁰ JOLIVET, Jean et VERGER, Jacques. *Le siècle de Saint Bernard et Abelard*. Paris, Perrin, 2006 p. 122 : “todos estes exames sendo feitos, se a contradição permanece irreduzível, é necessário <<comparar as autoridades>>: esta das Escrituras não pode ser recusada, mas todos os outros escritos podem ser submissos a um livre julgamento. (...) ele (Abelardo) sabe que a linguagem não é um absoluto, que ela é tomada na história e na intersubjetividade, e que, portanto, as mesmas palavras podem ter sentidos diferentes [tous ces exames étant faits, si la contradiction reste irréductible, il faut <<comparer les autorités>> : cella des Écritures ne peut être

a primeira e fundamental regra diz respeito à análise do *significatio* dos termos de um texto, com todas as implicações de caráter histórico-linguístico que ela implica. (...) a análise linguística e um atento discernimento da *intentio auctoris* podem, muitas vezes, resolver o modo de muitas aparentes ambiguidades de um texto.¹⁰¹

A mesma ideia vale para a compreensão da Revelação. A razão media, enquanto método dialético, a fé e o mundo revelado. Ela não está acima da fé, nem se propõe responder à verdade; contudo, conduz o homem ao entendimento da Revelação. De acordo com Crocco, temos nesta ideia uma *intellectus fidei*¹⁰², isto é, modo exclusivo e essencial de o homem inteligir, pelo qual se tem a compreensão da Revelação no mundo revelado, apesar de limitado.

No *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* e no *Scito te ipsum*, obras que tratam da trindade cristã em relação à razão e à fé, também se aborda este aspecto da *existimatio* como busca de esclarecimento da fé.

No âmbito da psicologia do conhecimento, a opinião é com frequência confundida com a intelecção, mas os dois termos são independentes:

porém, lá, a estimativa, sobretudo, parece ser a mesma coisa que a intelecção, pelo fato de que às vezes dizemos “inteligir” em vez de “estimar”, e o nome opinião, que é a mesma coisa que estimativa, por vezes se emprega à intelecção.¹⁰³

Tudo indica na história da filosofia medieval que Pedro Abelardo e outros autores medievais posteriores a ele, como os autores e tradutores árabes, receberam a palavra *existimatio* como sinônimo de opinião advindo de Aristóteles¹⁰⁴, através dos escritos de

refusée, mais tous les autres écrits peuvent être soumis à un libre jugement. (...) il sait que le langage n'est pas un absolu, qu'il est pris dans l'histoire et dans l'intersubjectivité, et que donc les mêmes mots peuvent avoir des sens différents].”.

¹⁰¹ CROCCO (1979, p. 81-82): “la prima e fondamentale regola riguarda l'analisi della *significatio* dei termini di un testo, con tutte le implicanze di carattere storico-linguistico che essa comporta. (...) l'analisi linguistica e l'attento discernimento dell'*intentio auctoris* possono spesso risolvere il modo di molte apparenti ambiguità di un testo.”.

¹⁰² CROCCO (1979, p. 124): “esta intelectualização da fé, na qual acontece o encontro da filosofia grega com o dogma cristão, que, como sabemos, é um dos motivos principais da especulação abelardiana [questa intellettualizzazione della fede, nel cui lima avviene l'incontro della filosofia greca col dogma cristiano, che, come sappiamo, è uno dei motivi centrali della speculazione abelardiana].”.

¹⁰³ *TI* §24 (1994, p. 42): “inde autem maxime existimatio idem quod intellectus uidetur esse, quod nonnumquam *intelligere* pro *existimare* dicimus, et opinionis nomen, quod idem est quod existimatio, ad intellectum quandoque transfertur.”.

¹⁰⁴ Existe a possibilidade de Abelardo ter formado um conceito de opinião advindo do *De anima*, de Aristóteles, transmitido pelos estoicos e posteriormente por Boécio. Comentadores como Rémusat, Marenbon, Jolivet, Morin, entre outros, apontam que a leitura de Abelardo acerca do *De anima* não passou de alguns fragmentos.

Boécio. No contexto da etimologia medieval, a palavra *existimatio*¹⁰⁵, advinda de *aestimatio*¹⁰⁶, normalmente utilizada por juristas romanos, teve pelo menos um significado importante até o século XIII: no direito romano, o sentido primitivo de *aestimatio* ligava-se às questões de valoração de estatuto moral ou monetário, com exceção do *Digeste* ou *Pandectas*¹⁰⁷ (documento de leitura obrigatória para alunos iniciantes no curso de direito), que trazia um significado diferente, correlacionado com a antiguidade clássica¹⁰⁸: “desde a época clássica *aestimare* significara, por extensão, significa <<julgar, pensar, crer>>.”

com esta acepção <<pensar>> ou <<julgar>> é entre os filósofos e os teólogos que devem de servir de termos filosóficos que se vê no curso do século XII se formar um outro sentido técnico da palavra *aestimare* e seus sinônimos. A *aestimatio* – o

ARISTOTE. *De L'Ame (De anima)*. Traduction et Notes par J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1965 p.168 III, 3 (428b 21-22) : “a opinião pode ser verdadeira ou falsa. – mas a opinião é acompanhada de convicção (não é possível, de fato, que a opinião não esteja convencida do que opina). [l’opinion peut être vraie ou fausse. – mais l’opinion est accompagnée de conviction (il n’est pas possible, en effet, que l’opinion ne soit pas convaincu de ce qu’il opine).]”.

¹⁰⁵ MICHAUD-QUANTIN (1970, p. 13): “nós vemos aparecer dois outros termos, o composto *existimare* e a palavra *extimare*, ambos, aliás, remontam igualmente à antiguidade clássica e, nos séculos XII e XIII, se apresentam absolutamente como sinônimos de *aestimare* (...) o léxico de Huguccio, que copiará sensivelmente Jean Balbi, confirma este sinônimo, atribuindo o sentido de *putare* (pensar) a *extimare* e *existimare*; ele esquece de falar de *aestimare*, citado por Papias, no entanto, com a mesma significação; a ortografia e a grafia dos escribas medievais favoreciam, aliás, uma confusão entre *est...* e *ext...* . [nous voyons apparaître deux autres termes, le composé *existimare* et le mot *extimare*, tous deux d’ailleurs remontent également à l’antiquité classique et, aux XIIe et XIIIe siècles, se présentent comme absolument synonymes d’*aestimare*. (...) le lexique de Huguccio, que copiera sensiblement Jean Balbi, confirme cette synonymie, en attribuant le sens de *putare* à *extimare* et *existimare* ; il oublie de parler d’*aestimare*, pourtant cité par Papias avec la même signification ; l’orthographe et la graphie des scribes médiévaux favorisait d’ailleurs une confusion entre *est...* et *ext...*].”.

¹⁰⁶ Advindo do verbo *aestimare* que significa, em termos jurídicos, valorar, avaliar ou julgar alguma coisa, principalmente quando se trata de algo que possui valor monetário.

¹⁰⁷ Documento de compilação das leis bárbaras e romanas, fazendo parte do Código Justiniano - *Corpus Júrís Civili*. MICHAUD-QUANTIN (1970, p. 9-10): “o sentido primitivo, etimológico, aliás, é o de uma avaliação: *aestimare* é apreciar um valor material ou moral (...) na idade média esta acepção da palavra impera soberanamente entre os juristas: ela podia, aliás, dificilmente ser de outra maneira quando se pensa que o seu livro de cursos era a codificação justiniana que reunia os textos de seus ancestrais da época clássica. De fato, em todo o comentário do *Digeste* só se encontra uma vez uma significação diferente: << Estimativa, é o mesmo que sentença ou opinião>>, diz a Glosa Ordinária, atribuída a Azon (fim do século XII) esta interpretação. [le sens primitif, étymologique d’ailleurs, est celui d’une évaluation: *aestimare* c’est apprécier une valeur matérielle ou morale (...) au moyen-âge cette acception du mot règne en maîtresse chez les juristes: il pouvait d’ailleurs difficilement en être autrement quand on pense que leur livre de cours était la codification justinienne qui rassemblait les textes de leurs ancêtres de l’époque classique. De fait dans tout le commentaire du *Digeste* on trouve qu’une fois une signification différente:<<Aestimatio, id est sententia vel opinio>>, dit la Glose Ordinaire en attribuant à Azon (fin du XIIe s.) cette interpretation.]”.

No sentido jurídico, o *Digeste* foi usado no desenvolvimento político das universidades, ligadas aos eruditos da igreja e o documento apareceu pela primeira vez em Bolonha, como sinônimo de “direito sábio”; por isto, o documento foi tão utilizado entre iniciantes.

¹⁰⁸ MICHAUD-QUANTIN (1970, p. 12): “dès l’époque classique *aestimare* avait, par extension, signifié <<juger, penser, croire>>.”.

substantivo é ainda mais mal tratado que o verbo – é um conhecimento inferior, principalmente no que concerne a certeza que ele é capaz de atingir.¹⁰⁹

c) Intelecções verdadeiras e falsas:

Verificamos no decorrer de nossa análise que a sanidade e a veracidade das intelecções dependem de uma relação necessária com a realidade e com o *status* das coisas. Em uma breve retrospectiva, vejamos o caminho percorrido por Abelardo para se chegar a esta conclusão, na busca de entendermos sua concepção acerca das intelecções verdadeiras e falsas.

Na *LP*, Abelardo depara-se com uma conclusão negativa dos universais, a saber: os universais não são *res*, ou seja, não são coisas como afirmava Guilherme de Champeaux. E “em consequência disso, os universais parecem completamente desprovidos de significação.”¹¹⁰ e isto implica que aparentemente não existem coisas universais nem isoladamente e nem coletivamente.

Contudo, Abelardo encaminha uma solução ao problema de significação dos universais ao deslocar o significado das coisas para as palavras (enquanto *sermo* e não enquanto *vox*).

Na visão de Abelardo, os universais não são vazios, desprovidos de significação; no entanto, para conceberem intelecções sãs e verdadeiras no intelecto, essas palavras devem estruturar-se na formação de proposições lógicas, ou seja, na ligação *per se* entre sujeito e predicado.

O que Abelardo sabia sobre proposições lógicas adveio de Aristóteles e dos estoicos, transmitidas pela leitura de Boécio. Segundo Kneale & Kneale,

Abelardo define uma *propositio* (i. é, um sinal proposicional) como uma *oratio verum falsumve significans*. Esta fórmula é obviamente derivada de uma definição de *enuntiatio* dada por Boécio em diversas passagens de suas obras, com pequenas mudanças apenas na maneira como está expressa; mas Abelardo, ao contrário de

¹⁰⁹ MICHAUD-QUANTIN (1970, p. 13): “avec cette acception <<penser>> ou <<juger>>, c’est chez les philosophes, et les théologiens qui doivent de servir de termes philosophiques que l’on voit au cours du XIIe siècle se former un autre sens technique du mot *aestimare* et ses synonymes. L’*aestimatio* – le substantif est encore plus mal traité que le verbe – est une connaissance inférieure, principalement en ce qui concerne la certitude qu’elle est capable d’atteindre.”

¹¹⁰ *LP* (1994, p. 60).

Boécio, vê bem que a definição implica uma conclusão interessante, nomeadamente que a verdade e a falsidade pertencem essencialmente aos conteúdos proposicionais significados pelos sinais proposicionais.¹¹¹

Por consequência, proposições lógicas são frases que são valoradas como verdadeira ou falsa e “de acordo com Abelardo (...) podem ser aplicadas de três diferentes maneiras: nas *propositiones*, nas contrapartidas mentais das *propositiones*, e na *dicta*.”¹¹².

A partir desta introdução, passemos agora à resolução das questões propostas por Abelardo na abertura da terceira parte de análise do *TI*.

a) ao atentarmos a alguma coisa diferente daquilo que ela é em si mesma, podemos considerá-la falsa ou vã?

Quando atentamos para alguma natureza ou propriedade das coisas, temos intelecções sãs e verdadeiras, porém o mesmo não acontece inversamente. Podemos acreditar que “Sócrates é um asno”, mas o *status* de Sócrates não se liga a nenhuma das partes de asno. Esta união é formada por uma intelecção simples e vimos que somente as intelecções compostas formam intelecções lógicas. Conforme Abelardo, verificamos que o termo médio é tomado no mesmo sentido da conclusão. Se for aplicada uma prova silogística, esta intelecção será falsa. De acordo com Abelardo,

*todo aquele que entende Sócrates ser asno, entende algum animal ser asno (...) O meio termo, porém, é entende algum animal ser asno, o que parece poder ser aceito de dois modos. De um modo, na certeza, se assim de algum modo dizemos entende a respeito de algum animal que seria um asno, assim a proposição maior é verdadeira e a menor é falsa; de outro modo, se assim dizemos entende que algum animal é um asno, também se diria tem a intelecção desta particular afirmativa <<algum animal é um asno>>. E então na certeza, a proposição maior é falsa e a proposição menor é verdadeira.*¹¹³

¹¹¹ KNEALE, W.; KNEALE, M. *O Desenvolvimento da Lógica*. 3. ed. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. p. 209.

¹¹² NUCHELMANS, Gabriel. *Theories of The Proposition: Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*. Amsterdam – London, North-Holland Publishing Company, 1973 p. 156: “according to Abelard (...) may be applied in three different ways: to *propositiones*, to the mental counterparts of *propositiones*, and to the *dicta*.”.

¹¹³ *TI* §88/89 (1994, p. 83 e 85): “*omnis qui intelligit Socratem esse asinum, intelligit quoddam animal esse asinum, et omnis qui intelligit quoddam animal esse asinum (...) Est autem medius terminus intelligit quoddam animal esse asinum, quod duobus modis accipi posse uidetur. Vno quidem modo, si ita dicamus intelligit de quodam animali quod sit asinus, et ita uera est prima propositio et falsa assumptio; alio modo, si ita dicamus intelligit hoc quod quoddam animal est asinus, ac dicatur habet intellectum huius particularis affirmatiue <<quoddam animal est asinus>>. Et tunc quidem, falsa est prima propositio et uera assumptio.*”.

Abelardo indica que, se a proposição descrita for um “silogismo hipotético”¹¹⁴, propõe-se o falso como verdadeiro, isto é, a proposição traz alguma premissa falsa e inteligimos toda como verdadeira: “*Sócrates é uma pérola, Sócrates é uma pedra*”¹¹⁵.

Existe neste tipo de silogismo uma intelecção muito próxima às sensações. Ao dizemos do “homem” podemos nos referir à: “todo homem”, “algum homem”, “este ou aquele homem”, “certo homem”, etc. O emprego destas palavras junto ao homem tem a função de, conforme Kneale & Kneale,

reunir os diversos indivíduos um pouco da mesma maneira como eles seriam reunidos pelos seus nomes próprios, ao mesmo tempo que se diz que nenhum é excluído (...) Podemos talvez dizer, portanto, que a expressão *omnis homo* é um nome composto que representa cada homem sem exceção enquanto *quidam homo* é um nome composto que representa indeterminadamente um homem qualquer.¹¹⁶

Neste contexto, a intelecção são e verdadeira dar-se-á unicamente quando o termo médio for verdadeiro, mesmo que a natureza não seja nenhuma em particular “*mas todo aquele que entende um homem entende este ou aquele*”¹¹⁷. Todavia, Abelardo destaca mais uma vez a impossibilidade de conhecermos a individualidade plena de cada homem. Inteligimos em um homem alguma natureza, mas não cada homem em si mesmo:

Parece-nos, todavia não poder ser corretamente dito que alguém entende cada homem, a não ser que atente também em Sócrates e em um por um (de cada homem), o que, creio, ninguém alguma vez foi suficientemente capaz de fazer.¹¹⁸

¹¹⁴ A título de entendimento vejamos os tipos de silogismo que podem ser valorados como verdadeiros ou falsos em Abelardo: a) silogismo categórico; b) silogismo hipotético;

a) o silogismo categórico normalmente é feito por uma ligação chamada de *copula* (cópula), representado por um único verbo *sum* (ser ou estar) que unirá sujeito e predicado. Porém, a cópula é um sinal de identidade que relaciona sujeito e predicado e, segundo Kneale & Kneale, “não deve nunca ser interpretado como um sinal de existência”¹¹⁴ de uma intelecção verdadeira. Cf. KNEALE & KNEALE (1991, p. 212). A proposição categórica será verdadeira se o sujeito e o predicado representarem a mesma coisa.

b) o silogismo hipotético ou condicional (como preferia chamar Abelardo) é representado por vários verbos e conectores como “se”, “com”, “e” etc. A fórmula que o exprime é: “A é B” e será verdadeira se “‘a é b’ (...) se e somente se o que é nomeado por ‘a’ for igualmente nomeado por ‘b’ [‘a est b’ (...)] if and only if what is named by ‘a’ is also named by ‘b’]”. Cf. PINZANI, Roberto. *The Logical Grammar of Abelard*. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 2003 p. 175.

¹¹⁵ *TI* §90 (1994, p. 85): “*Socrates esse margarita, Socrates est lapis*”.

¹¹⁶ KNEALE & KNEALE (1991, p. 209).

¹¹⁷ *TI* §94 (1994, p. 88): “*sed omnis intelligens hominem intelligit hunc uel illum*”.

¹¹⁸ *TI* §97 (1994, p. 92): “*nobis tamem uidetur non recte posse dici ut, quis omnem hominem intelligat, nisi etiam Socratem et singulos attendat, quod nemo umquam facere, credo, sufficit*”.

b) ao contrário, podemos inteligir sã as inteleccões que concebem a coisa como ela é em si mesma?

No contexto do silogismo hipotético descrito por Abelardo, existe outro tipo de silogismo, a saber: hipotético disjuntivo. Este silogismo advém de inteleccões que dividem e expressa a possibilidade de verdade quando uma de suas premissas for necessariamente verdadeira (relação entre antecedente e consequente). Ele será dividido em duas partes e cada uma terá um sentido diferente para Abelardo: “um dos dois”, “este ou aquele”. Por exemplo, dizemos que “*eu inteliço que um desses dois corre ou eu digo que certo homem corre*”¹¹⁹. Já quando afirmamos algo como “a quimera que é branca”¹²⁰, não existirá neste contexto uma inteleccão hipotético disjuntivo, pois a proposição está inteira, sem divisão.

Contudo, como saberemos se esta inteleccão acima será verdadeira ou falsa? Abelardo indica que podemos acreditar que a quimera seja branca, pois o que temos é apenas um conceito ou uma opinião a esse respeito. E quando manifestamos uma opinião temos uma inteleccão, mas como visto, ela não é sã e verdadeira.

Sabemos que a quimera não existe em si mesma, apenas na imaginação do homem. Portanto, para Abelardo, dizer que “a quimera é branca” é somente uma “expressão simbólica”, fruto da nossa imaginação e da nossa crença. Já se disséssemos “eu inteliço uma quimera que existe”¹²¹, estaríamos afirmando uma inteleccão real no intelecto ou uma “expressão própria”, apesar de na realidade a quimera não existir de fato.

II.4) *Dictum Propositionis*:

Abelardo trata no *TI* do processo de inteleccão e no decorrer desse processo pudemos averiguar, no tópico sobre as inteleccões verdadeiras e falsas, uma análise mais lógica de sua parte, que foge à psicologia do conhecimento. Deste fato, para esclarecer as

¹¹⁹ *TI* §99 (1994, p. 92): “*intelligo alterum istorum currere, uel dico hominem currere quemdam*”.

¹²⁰ *TI* §100 (1994, p. 94): “*chimera que est alba*”.

¹²¹ *TI* §103 (1994, p. 96): “*intelligo chimeram que est*”.

possíveis confusões que possam ser feitas a esse respeito, notamos a necessidade de explorar de forma breve a relação entre as intelecções e o *dictum propositionis*, outro tema da lógica de Abelardo, não mencionado de forma direta no *TI*, mas que também traz uma discussão em torno das intelecções.

Dictum propositionis são proposições em que se analisam o valor dos silogismos como verdadeiros ou falsos, na busca da significação semântica das proposições. Elas são de um tipo específico, classificadas de modais, isto é, proposições que podem expressar possibilidade real, conservando um valor independente da existência das coisas. O que vimos até então no processo de intelecção foi a busca por uma intelecção sã e verdadeira que não é uma coisa, mas é gerada por uma abstração intelectual desta coisa que não existe sem remeter-se à coisa real e individual. Na *dictum propositionis* as proposições modais também não são coisas, mas quase coisa (*quasi res*). Segundo Jolivet,

«o que diz a proposição» é real, pode-se dizer: é verdadeira; (...) Pode-se dizer a rigor que é uma «quase-coisa» (*quasi res*), mas exatamente não é «nenhum pouco», absolutamente nenhuma coisa».¹²²

Estas proposições valoram as coisas, não a partir de suas nomeações, apesar de se relacionarem, mas a partir da relação entre o sujeito e predicado. Segundo Jolivet “a verdade de uma proposição não reside no seu sujeito: ela reside no que a proposição enuncia deste sujeito; a proposição modal enuncia como verdadeiro, ou possível.”¹²³.

Como nas intelecções sãs e verdadeiras, o *dictum propositionis* aplica-se apenas às intelecções compostas e lógicas, pois existe nestas proposições a possibilidade de deliberação ou julgamento.

A formação da proposição modal é a mesma que foi visto até agora pela predicação *per se*. De acordo com Rémusat, “o sujeito é o termo posto em primeiro conceito, e ao qual é substituída a coisa que o julgamento a ela une ou separa; o predicado é dito do sujeito, não o sujeito do predicado. A força da proposição estando no que é dito”¹²⁴.

¹²² JOLIVET, J. *Abélard ou La Philosophie dans le Langage*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse. Paris, Éditions du Cerf, 1994 p. 70-71 : “«ce que dit la proposition» est réel, on peut en dire : c’est vrai ; (...) On peut dire à la rigueur que c’est une «quasi-chose» (*quasi res*), mais exactement ce n’est «rien du tout», «absolument aucune chose».”.

¹²³ JOLIVET (2000, p. 81): “la vérité d’une proposition ne reside pas dans son sujet: elle reside dans ce que la proposition énonce de ce sujet; la proposition modale énonce comme vrai, ou possible.”.

¹²⁴ RÉMUSAT (1855, p. 495): “le sujet est le terme posé en premier concept, et auquel est substituée la chose que le jugement y joint ou en sépare; le prédicat est dit du sujet, non le sujet du prédicat. La force de la proposition étant dans ce qui est dit”.

Se nós transpusermos esta mesma concepção para as palavras universais, teremos um resultado igual às intelecções sãs e verdadeiras. Se eu digo “todo homem”, pode ser este ou aquele homem, isto é, certo homem. Mas vimos que o silogismo em questão é ambíguo, pois podemos ter a intelecção deste ou daquele homem ou de um homem individual como Sócrates. Na *dictum propositionis* esta questão torna-se indiferente e apresenta-se como uma saída à necessidade de existência das coisas. Por exemplo, quando proferimos a palavra “homem” não precisamos ter uma correspondência real com um homem em particular como Sócrates, mas podemos comparar sua validade real. Isto acontece na eliminação de ações psicológicas que necessitam que nos reportemos sempre às coisas reais e respectivamente aos seus *status*.

Na *dictum propositionis* há elevação de conceitos gramaticais e lógicos, pois essas proposições não geram no intelecto intelecções por abstração; no entanto, elas designam alguma coisa, *quase res*, ou uma intelecção. Contudo elas expressam no intelecto uma realidade cuja percepção vem da percepção de outra intelecção que já se reportou a alguma natureza ou propriedade de algo real. Seria como se tivéssemos uma intelecção por abstração e, a partir dessa, outra intelecção. Para Abelardo, uma intelecção que surge de outra intelecção é igualmente real e verdadeira, apesar de não se relacionar diretamente com o real.

CONCLUSÃO

Primeiramente podemos destacar que buscamos, no decorrer deste trabalho, interpretar a concepção de Abelardo acerca da teoria do conhecimento no *TI*, assim como analisar as referências trazidas na obra acerca de sua *Dialectica* de forma clara e compreensível, mesmo que por vezes não a tenhamos alcançado plenamente, já que concentramos nossa análise basicamente ao *TI*, deixando de lado os esclarecimentos contidos em outras obras lógicas de Abelardo.

Apesar dessa limitação, constatamos que nosso trabalho revela aspectos importantes da lógica abelardiana e a relação que manteve com o conhecimento. Entre estes aspectos verificamos que o conhecimento, para Abelardo, necessariamente fundamenta-se na linguagem (*doctrina sermonum*). Conforme Jolivet, “é através da linguagem que os pensamentos relativos às coisas são expressos e compreendidos”.¹²⁵

E foi através da linguagem que Abelardo trata das intelecções, tanto as ligadas à gramática quanto as ligadas à lógica. Esse fato nos aproxima mais do questionamento levantado por comentadores como Morin e Jolivet acerca da possibilidade de o *TI* ter sido uma parte de uma “Gramática” perdida de Abelardo¹²⁶. A nós cabe apenas salientar que, independente da discussão levantada pelos comentadores, procuramos analisar a obra como um trabalho de lógica.

No capítulo I analisamos a intelecção em relação às outras afecções da alma (*animae affectiones*) - sensação - *sensus*, imaginação - *imaginatio*, estimativa - *existimatio*, ciência - *scientia* e razão - *ratio*, e verificamos que cada uma delas desempenha um papel junto ao processo de intelecção, já que a intelecção não alcança em si mesma um conhecimento sólido das coisas, pois somente em Deus o conhecimento será pleno.

A sensação e a imaginação estão mais ligadas à percepção do que à intelecção, porém muitas vezes são, por hábito, tomadas como intelecção. Já a razão participa

¹²⁵ JOLIVET (2000, p. 21): “c’est à travers le langage que les pensées relatives aux choses sont exprimées et comprises.”.

¹²⁶ MORIN, P. *Introduction*. In: ABÉLARD, P. “Des intellections”. Ed., tr. et notes par P. Morin. Paris, Vrin, 1994 p. 16: “se poderia (dizer) que o *Tractatus* faça parte integrante da *Gramática* que nós cremos perdidos? Ela teria sido composta após a *Gramática* no âmbito de uma remodelação ou de uma refundição da obra, segundo o costume abelardiano? Ou ela seria só uma parte das notas de aulas do Mestre de Pallet? [se pourrait-il que le *Tractatus* fasse partie intégrante de la *Grammaire* que nous croyons perdue? Aurait-il été composé après la *Grammaire* dans le cadre d’un remaniement ou d’une refonte de le oeuvre, selon la coutume abelardienne? Ou ne serait-il qu’une partie des notes de cours du Maître du Pallet?].”.

diretamente do processo intelectual, como uma potência do intelecto que facilita a intelecção e por si só não pode operar. Vimos que a ciência é considerada por Abelardo como uma certeza do espírito, uma verdade que sempre está conosco, mesmo na ausência da intelecção e da estimativa. A estimativa em relação à intelecção é a que mais pode ser motivo de confusão, pois normalmente a empregamos como um sinônimo de intelecção. Contudo, vimos desde o início do trabalho que para Abelardo a estimativa está ligada à fé e à crença, não passando de opinião. No entanto, a estimativa será uma afecção crucial para entendermos o processo de intelecção a partir do capítulo II.

No capítulo II analisamos a natureza das intelecções. De forma breve trabalhamos as intelecções ligadas à gramática e mais aprofundamente as intelecções ligadas à lógica.

Verificamos que as intelecções ligadas à gramática concebem intelecções vinculadas diretamente com a forma correta de construção, sem levarem em conta o *status* das mesmas. Essas intelecções podem ser simples quando formadas por palavras, uma a uma, ou compostas quando estiverem relacionadas às partes sucessivas de um discurso, como nas frases formadas por várias palavras e cada palavra trazendo um significado próprio. Podem também ser unas, somente quando forem simples e compostas e a intelecção se der de maneira contínua, de um só impulso; e podem ser múltiplas quando a intelecção se der ao contrário das unas, separando cada realidade.

As intelecções ligadas à lógica são *a priori* compostas e por serem de caráter reflexivo se ligam de forma direta ao processo intelectual. Podem ser intelecções que abstraem - quando dirigirem a atenção para alguma natureza ou propriedade sem se atentarem ao todo da coisa, abstraindo somente o que for mais relevante para o conhecimento - ou podem ser intelecções que subtraem que, ao contrário da abstração, extraem de forma racional alguma natureza ou propriedade, matéria ou forma da coisa, sem considerá-la de forma plena. As intelecções sãs e vãs estão ligadas às intelecções verdadeiras ou falsas. Uma intelecção será sã e verdadeira quando, a partir de uma intelecção composta, estiver de acordo com o *status* da coisa inteligida; a intelecção será vã e falsa se não obedecer a esses quesitos.

Neste capítulo investigamos de forma mais detalhada a relação da intelecção com a *existimatio* no processo de intelecção. Na lexicografia de Abelardo, analisamos a *existimatio* não só como uma afecção da alma, mas, diferentemente de seu significado de origem no direito romano, como o resultado do processo de intelecção, isto é, um

conhecimento que se contrapõe ao científico e liga-se à fé. Podemos resumir o que trabalhamos nas palavras de Gilson,

importantes consequências epistemológicas decorrem desse fato. Somente os conhecimentos precisos e concernentes a objetos reais são, ao menos para o homem, conhecimentos dos seres particulares. Em todos os casos desse gênero, há “intelecção” propriamente dita (*intelligentia*); ao contrário, quando pensamos, o geral, estamos no vago, e só se pode tratar, então, de uma opinião (*opinio*).¹²⁷

Verificamos que comparar a fé à *existimatio* rendeu a Abelardo uma disputa no Concílio de Sens em 1140 contra Santo Bernardo. Para Heitz,

Abelardo define a fé: <<*existimatio rerum non apparentium*>>. Ele explica, aliás, que o termo *existimatio* só exclui absolutamente que o conhecimento experimental, devido à presença sensível da coisa conhecida, mas que ela não exclui ponto a certeza, que a fé confere ao crente. É precisamente o que Santo Bernardo não compreendeu nesta definição, de outra maneira ele não teria censurado a Abelardo de fazer da fé uma opinião que cada um pode aceitar ou rejeitar à sua vontade.¹²⁸

E para esclarecer as possíveis confusões que poderiam ser feitas acerca de uma intelecção sã e verdadeira, trouxemos resumidamente a relação entre a intelecção e a *dictum propositionis*, isto é, proposições do tipo modal, que podem ser valoradas como verdadeiras ou falsas, porém o valor proferido não depende da existência das coisas reais, apesar de se relacionar com elas. Eliminam-se aqui as relações psicológicas necessárias à obtenção de uma intelecção, já que ela, neste caso, se dará a partir de uma intelecção sã e verdadeira já existente, que foi inteligida a partir da abstração e do *status*.

Nosso objetivo de investigação do *TI* foi alcançado e demonstramos passo a passo como Abelardo concebe o processo de intelecção do homem através das palavras universais, assim como entendemos qual a relação existente entre a *existimatio* e a intelecção.

¹²⁷ GILSON (1995, p. 349).

¹²⁸ CROCCO (1979, p. 126, nota 112) apud HEITZ, Th. *La philosophie et la foi dans l'oeuvre d'Abélard*. Revue des Sciences philosophiques et théologiques. I, 1907 p. 714-715: “Abélard définit la foi : <<*existimatio rerum non apparentium*>>. Il explique d'ailleurs que le terme *existimatio* n'exclut absolument que la connaissance expérimentale due à la présence sensible de la chose connue, mais qu'il n'exclut point la certitude, que la foi confère au croyant. C'est précisément ce que saint Bernard n'a pas compris dans cette définition, autrement il n'aurait pas reproché à Abélard de faire de la foi une opinion que chacun peut accepter ou rejeter à son gré.”. (grifo nosso).

BIBLIOGRAFIA

I) Bibliografia disponível sobre Abelardo (edições latinas):

a) Lógica:

Introductiones dialecticae: Editio super Porphyrium. Glossae in Categorias. Editio super Aristotelem De Interpretatione. De Divisionibus. Logica Ingredientibus: Super Topica Glossae. In: Pietro Abelardo. *Scritti di Logica*. Ed. M. Dal Pra, Firenze, La Nuova Italia, 1954, 1969.

Logica ingredientibus. Logica Nostrorum petitioni sociorum. Glossae super Porphyrium. Glossae super Predicamenta Aristotelis. In: Ed. Geyer. "Peter Abaelards Philosophische Schriften". Münster, Aschendorff, 1919, 1933.

Dialectica. Ed. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1970.

Glosae super librum Porphyrii secundum vocales. In: C. Ottaviano. "Un opuscolo di Abelardo" (Testi Medievali inediti, Fontes Ambrosiani, 3). Florence, 1933 p. 95-207.

Abelardiana Inedita: I. Super Periermenias XII-XIV. II. Sententiae secundum M. Petrum. In: Ed. Minio-Paluello. "Twelfth Century Logic. Texts and Studies II". Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958 p. 3-118, p. 109-161.

Lógica para Principiantes. Intr. e tr. C. A. R. do Nascimento. Petrópolis, Vozes, 1994.

b) Teologia e Ética:

Opera Theologica I: Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum. In: Cura et Studio Ed. E. M. Buytaert. CCCM, 11. Turnhout, Brepols, 1969.

Opera Theologica II: Theologia Christiana. Theologia 'Scholarium' (recensiones breuiiores). Anonymi 'Capitula haeresum'. In: Cura et Studio Ed. E. M. Buytaert. CCCM, 12. Turnhout, Brepols, 1969.

Opera Theologica III: Theologia 'Summi Boni'. Theologia 'Scholarium'. In: Cura et Studio Ed. E. M. Buytaert. CCCM, 13. Turnhout, Brepols, 1987.

Opera Theologica IV: Scito te ipsum. Ed. R. M. Ilgner. CCCM, 190. Turnhout, Brepols, 2001

Opera Theologica V: Expositio in Hexameron. Abbreviatio expositionis in Hexameron. Ed. M. F. Roming, Ch. Burnett & D. Luscombe. CCCM, 15. Turnhout, Brepols, 2004.

Opera Theologica VI: Sententie. Liber sententiarum. Ed. D. Luscombe, J. Barrow, C. Burnett, K. Keats-Rohan & C. Mews. CCCM, 14. Turnhout, Brepols, 2007.

Sic et non. Ed. B. B. Boyer & R. McKeon. Chicago, UP, 1976-1977.

De sacramento altaris [SN 117]. Ed. J. Barrow. New York, *Traditio*, 1984, n. 40, p. 328-336.

Soliloquium. Ed. Ch. Burnett. *Studi Medievali*, Spoleto. 3. ser., n. 25, 1984. p. 857-894.

Opera vol. 1: Expositio Symboli apostolorum. Expositio fidei in Symbolum Athanasii. Sermones per annum legendi. Heloissae problemata cum Petri Abaelardi solutionibus. Ed. V. Cousin et al. Paris, Durand, 1849. Hildesheim, Olms, 1970. p. 603-612, p. 613-617, p. 349-595, 237-294.

Collationes. Ed. Marenbon & Giovanni Orlandi. Oxford, Clarendon, 2001, 2003.

Introductio ad Theologia. In: Ed. J. P. Migne. "Patrologia Latina" (979-1114B). Paris, Garnier, 1885.

II) Principais Traduções do *Tractatus de intellectibus*:

ABÉLARD, P. *Des intellections.* Ed., tr. et notes par P. Morin. Paris, Vrin, 1994.

_____. *Tractatus de intellectibus.* In: ULIVI, Lucia Urbani. *La Psicologia di Abelardo e il "Tractatus de Intellectibus"*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976.

_____. *Tratado sobre los conceptos.* In: FERNANDES, C. "Los Filósofos Medievales: selección de textos". Vol. II. Madrid, BAC, 1980. p. 148-150 (fragmentos).

_____. *Treatise on Understandings.* In: KING, Peter. "Peter Abailard and the Problem of Universals in the Twelfth Century". Doctoral dissertation in Philosophy. Princeton University, 1982. p. 64-91.

III) Obras de Aristóteles:

ARISTOTE, *Organon* (I - CATÉGORIES, II - DE L'INTERPRÉTATION). Traduction, Nouvelle et Notes par J. Tricot, 9^oed., Paris, J. Vrin, 1959.

_____. *Organon* (IV - LES SECONDS ANALYTIQUES). Traduction, Nouvelle et Notes par J. Tricot, 9^oed., Paris, J. Vrin, 1987.

_____. *De L'Alme (De anima).* Traduction et Notes par J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1965.

IV) Comentadores:

BERTELLONI, F. C. *Pars Construens. La Solución de Abelardo Al Problema Del Universal la 1º Parte De La Lógica Ingredientibus*. Patristica et Mediaevalia. Buenos Aires: 1987, VIII, p. 39-60, IX p. 3-25.

BIARD, J. *Logique et Psychologie dans le De intellectibus d'Abélard* In: Actes de la conférence "Pierre Abélard, à l'aube des universités". Nantes, 2001. p. 317-326.

CHENU, Marie-Dominique. *Studi Di Lessicografia Filosofica Medievale*. Roma, Leo-S.Olschki Editore, 2001.

CROCCO, Antonio. *Abelardo: l'<altro versante> del medioevo*. Napoli, Linguari Editori, 1979.

ESTÊVÃO, J. C. *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*. Mestrado em Filosofia. São Paulo, PUC-SP, 1990.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

GUILFOY, K. *Mind and Cognition*. In: BROWER, J. E., and GUILFOY, K. (ed.). "The Cambridge Companion to Abelard". Cambridge, UP, 2004. p. 200-222.

JOLIVET, Jean; VERGER, Jacques. *Le siècle de Saint Bernard et Abelard*. Paris, Perrin, 2006.

JOLIVET, J. *Abélard ou La Philosophie dans le Langage*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse. Paris, Éditions du Cerf, 1994.

_____. *Arts du Langage et Théologie chez Abélard*. 2. ed. Paris, J. Vrin, 2000.

MARENBON, J. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge, UP, 1997.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre. *Aestimare et aestimatio*. In: Etudes Sur Le Vocabulaire Philosophique Du Moyen Age. Roma, Edizioni Dell'Ateneo, 1970. p. 9-24.

MORIN, P. *La Psychologie d'Abélard: commentaire du <<De intellectibus>>*. In: ABÉLARD, P. "Des intellections". Paris, J. Vrin, 1994. p. 99-127.

NUCHELMANS, Gabriel. *Theories of The Proposition: Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*. Amsterdam – London, North-Holland Publishing Company, 1973.

PINZANI, Roberto. *The Logical Grammar of Abelard*. Dordrecht – Boston - London, Kluwer Academic Publishers, 2003.

KNEALE, W.; KNEALE, M. *O Desenvolvimento da Lógica*. 3. ed. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

RÉMUSAT, M. Charles de. *Abélard: sa vie, sa philosophie & sa théologie*. Tome I-II. Paris, Didier, 1855.

STORK, Alfredo Carlos. *Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 2003.

ULIVI, Lucia Urbani. *Introduzione*. In: “La Psicologia di Abelardo e il *Tractatus de Intellectibus*”. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976. p. 11-93.

VIGNAUX, P. *Nominalisme*. In: VACANT, A., MANGE NOT, E. & Amann, E. Éd. “Dictionnaire de Théologie Catholique”. Paris, Letouzey, 1931, XI (1), p. 718-784.

V) Obras Consultadas:

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. 2. ed. Tradução de Armando da Silva Carvalho. Lisboa, Presença, 1977. V. III p. 81-113.

BERTELLONI, C. F. *Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la Logica “Ingredientibus”*. Patristica et Mediaevalia, 1987. p. 49-64.

_____. *Pars Destruens. Las Criticas De Abelardo Al Realismo Em la 1º Parte De La Lógica Ingredientibus*. Patristica et Mediaevalia. Buenos Aires, 1986. p.49 a 64.

_____. *Status... Quod non est res. Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo*. Separata da Revista Mediaevalia, Textos e estudos, 7-8, Porto, 1995, pp. 153-175.

CHENU, M. - D. *O Despertar da Consciência na Civilização Medieval*. Tradução de J. Savian Fº. São Paulo, Loyola, 2006.

DE LIBERA, A. *L’Art des généralités. Théories de l’abstraction*. Paris, Aubier, 1999.

_____. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Ivone Maria de Campos Teixeira. São Paulo, Loyola, 1998.

_____. *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1996.

DE RIJK, L-M. *La Signification de La Proposition (Dictum Propositionis) Chez Abélard*. In: “Pierre Abélard, Pierre Le Vénérable”. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n. 546. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet, 1972, p. 547-568.

ESTÊVÃO, J. C. *Abelardo: Crítica do Poder das Chaves*. VERITAS, 1993, n. 150, v. 38, p. 199 a 208.

_____. *Martorell e Abelardo: Realismo e Nominalismo em Múltiplas Histórias*. In: SIGNUM: Revista da ABREM. São Paulo, ABREM, FAPESP, 2000, n. 2, p. 79 a 107.

_____. *Sobre o 'dictum propositionis' em Abelardo e algumas questões de abordagem*. In: DE BONI, L. A. (org.). *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995. p. 69 a 75.

GANDILLAC, M. de, *Gêneses da modernidade*. Tradução de L. C. Leão e M. Pessoa. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995. p. 35-66.

GHISALBERTI, A. *As Raízes Medievais do Pensamento Moderno*. Porto Alegre, Edipucrs, 2001. p. 11-24.

GILSON. *L'Esprit de La Philosophie Medievale*. Paris, Vrin, 1944.

JACOBI, K. *Pedro Abelardo: saber descritivo*. In: KOBUSCH, T. "Filósofos da Idade Média: Uma Introdução". Tradução de P. A. Soethe. São Leopoldo, UNISINOS, 2000. p. 78-94.

_____. *Peter Abelard's Investigations Into The Meaning and Functions of Speech Sign 'EST'*. In: KNUUTTILA, S. HINTIKKA, J. *The Logic of Being: Historical Studies*. Dordrecht – Boston – Lancaster - Tokio, D. Reidel Publishing Company, 1986. p. 145-180.

JACOBI, K., STRUB, C., and KING, P. *From intellectus versus/falsus to the dictum propositionis: The Semantics of Peter Abelard and his Circle*. Vivarium, Leiden, 1996 (34), p. 15-40.

JOLIVET, J. *Notes de Lexicographie Abelardienne*. In: "Pierre Abélard, Pierre Le Vénérable". Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n. 546. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet, 1972, p. 532-545.

_____. *La théologie d'Abélard*. Paris, Cerf, 1997.

_____. *Sur les prédicables et les catégories chez Abélard*. In: BIARD, J. (org.), *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe Siècle*. Paris, Vrin, 1999. p. 165-176.

KING, P. *Abelard on Mental*. Disponível em http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Abelard_on_Mental.pdf - Acessado em 2008.

LE GOFF, J. *Os Intelectuais na Idade Média*. Tradução de M. J. Goldwasser. São Paulo, Brasiliense, 1989.

MARENBNON, J. *The Rediscovery of Peter Abelard's Philosophy*. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 44, Number 3, July 2006, pp. 331-351.

_____. *Abélard, la prédication et le verbe 'être'*. In: BIARD, J. (org.). *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe Siècle*. Paris, Vrin, 1999. p. 199-216.

MENDONZA, Celina Lértora. *Dialética Medieval ou a Arte de Discutir Cientificamente*. In: MONGELLI, L. M. (Coord.). *Trivium e Quadrivium: as artes liberais na Idade Média*. Cotia, Ibis, 1999. p. 113-158

NASCIMENTO, C. A. R. do. *A querela dos universais revisitada*. Cadernos PUC - Filosofia. São Paulo, EDUSC, 1983, p. 37-73.

PORFÍRIO. *Isagoge: introdução às categorias de Aristóteles*. Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo, Attar editorial, 2002.

SILVA, J. C. S. P. *Sócrates e Brunello*. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1997, série 3, v. 7, n. 2 jul-dez, p. 149-178.

SPADE, Paul V. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Cambridge, Hackett Publishing Company Inc, 1994.

STORRS, Richard S. *Bernard Of Clairvaux and His Relation To General European Affairs*. USA, Kessinger Publishing, 2005.

TETSURO, S. *Words and Concepts in Anselm and Abelard*. In: BIARD, J. (org.). *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe Siècle*. Paris, Vrin, 1999. p. 177-198.

_____. *The place of 'intellectus' in the theory of signification by Abelard and 'Ars Meliduma'*. Disponível em http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~shimizu/medieval/02porto_paper.pdf - Acessado em 2009.

VERGER, J. *Homens e Saber na Idade Média*. Tradução de Carlota Boto. Bauru, Edusc, 1999.

VIGNAUX, P. *La problématique du nominalisme médiévale peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?*. *Revue philosophique de Louvain*, 1977, CXXV, p. 293-331.

_____. *Note Sur Le Nominalism D'Abélard*. In: Pierre Abélard, Pierre Le Vénérable. *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, n. 546, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet, 1972, p. 523-529.

WILKS, IAN. *Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication*. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 36, Number 3, July 1998, pp. 365-385.