

As fontes da psicologia abelardiana

Guy Hamelin

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília

discurso 40

A psicologia de Pedro Abelardo (1079-1142) prossegue uma tradição filosófica, que remonta a Aristóteles. Esse saber é transmitido no mundo latino medieval sobretudo pelos comentários de Boécio, cuja influência é predominante no pensamento de Abelardo e dos outros autores da época, que ainda não têm acesso ao *corpus* aristotélico completo.

No presente artigo, vamos examinar o essencial da teoria psicológica desses dois importantes predecessores, na medida em que exercem uma influência direta na concepção de Abelardo. Esse tratamento inicial permitirá entender melhor as novidades introduzidas por Abelardo em sua própria doutrina cognitiva. Trata-se de examinar sua psicologia, tal como se apresenta em um tratado estritamente lógico, chamado *Logica “Ingredientibus”* (Abelardo 1), e um opúsculo dedicado mais diretamente a essa questão do conhecimento, o *De intellectibus* (*idem* 2), que corrige algumas teses defendidas na primeira obra, sobretudo em relação à questão problemática da imaginação. Esse *De intellectibus* é provavelmente posterior à *Logica “Ingredientibus”*¹ e marcaria a concepção definitiva de Abelardo acerca do conhecimento.

I. As fontes

O essencial da teoria do conhecimento abelardiana é, como vimos, inspirado na concepção aristotélica, tal como foi difundida por Boécio em seus comentários latinos. É imprescindível lembrar que, com a exceção da *Logica uetus*², Abelardo não tem acesso direto à obra de Aristóteles, nomeadamente ao *De anima*, no

9

1 Segundo John Marenbon, a *Logica “Ingredientibus”* teria sido escrita entre 1118 e 1120 e o *De intellectibus*, entre 1120 e 1124 (Marenbon 14, p. 46). Já C. Mews estima que a primeira obra tenha sido escrita entre 1117 e 1121, e a segunda, também entre 1120 e 1124 (Mews 16, p. 73-134). Sobre toda essa questão, ver Alain de Libera (13, p. 283-5).

2 A *Logica uetus* essencialmente contém os seguintes tratados: a *Isagogé* de Porfírio, as *Categorias*, o *De interpretatione* e os *Primeiros analíticos* de Aristóteles, assim como as monografias e os comentários lógicos de Boécio.

qual se encontram elementos fundamentais de sua doutrina cognitiva. Apesar disso, Abelardo elabora sua concepção do conhecimento, usando noções metafísicas centrais ao aristotelismo, como as de matéria e de forma, assim como as de ato e de potência. Ainda que seja fortemente influenciada por esses dois predecesores, a teoria do conhecimento de Abelardo contém elementos originais, desenvolvidos sobretudo para manter a integridade de sua ontologia peculiar. Na presente parte, vamos examinar alguns componentes das doutrinas cognitivas de Aristóteles e de Boécio, que exerceram uma influência importante na teoria de Abelardo.

Aristóteles

Abelardo apoia sua teoria da cognição essencialmente na distinção aristotélica entre o pensamento (*διάνοια*) e a imaginação (*φαντασία*) (Aristóteles 3). Além disso, a sensação (*αἴσθησις*) e a parte mais primitiva da vida (*ζῶ*) também são recuperadas por Abelardo. Em outras palavras, é retomada simplesmente a divisão tripartida da alma, tal como se apresenta no *De anima*:

A alma é o princípio (ato) primeiro³ pelo qual vivemos (*ζῶμεν*), sentimos (*αἰσθανόμεθα*) e pensamos (*διανοούμεθα*) (*De anima* 414a²⁷)⁴.

É questão aqui da divisão básica da alma segundo Aristóteles, encontrada em um tratado de filosofia natural. Essa concepção implica já a distinção metafísica entre a alma como forma e atualização de um organismo vivo e a matéria como potencialidade de um corpo natural. Ou seja, a alma é, como definida pelo Estagirita na mesma obra:

3 Segundo o tradutor francês Bodetis, a palavra *πρώτως* refere-se, nesse trecho, à noção de realização ou ato primeiro, tal como é expresso em 412a²⁷: “[...] a alma é a realização (*ἐντελέχεια*) primeira de um corpo natural dotado de órgãos”. Traduzimos (Aristóteles 6, p. 145, n. 4).

4 Traduzimos. “Ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ὃ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως” (*idem* 3).

A forma (ἔδος) de um corpo natural que tem potencialmente (δυνάμει) a vida (ζωήν) dentro dele (*De anima* 412a²⁰⁻²¹)⁵.

Não se trata, no presente texto, de examinar os detalhes dessa complexa doutrina da alma e das várias controvérsias e interpretações que ela suscitou e ainda suscita. Queremos apenas indicar os principais elementos aristotélicos que influenciaram a teoria da cognição de Abelardo. Nessa questão da composição da alma, Abelardo simplesmente segue a distinção do grego, ao afirmar, em sua *Glosa sobre o “De interpretatione” da Logica “Ingredientibus”*:

Sunt autem animae diuersae uires secundum diuersas ipsius potentias. Nam eadem et uegetabilis est et sensibilis et rationis (Abelardo 1, 1927, p. 312³⁶⁻³⁷)⁶.

As três grandes divisões aristotélicas da alma são claramente retomadas por Abelardo. A parte vegetativa corresponde simplesmente ao elemento mais instintivo da alma, chamado de vida por Aristóteles no trecho examinado acima. Mas sabemos que o próprio Estagirita também usa, no segundo livro do *De anima*, os termos “nutrição” (τρέφω) e “reprodução” (γέννησις) para indicar a única faculdade (δύναμις) da alma que possuem os vegetais (φυτόν) (*De anima* 414a³⁰-414b²)⁷. Deixamos agora essa parte primitiva e essencial da alma, para aproximar-nos de suas funções superiores, examinando a distinção feita por Aristóteles entre o pensamento (διάνοια), a imaginação (φαντασία) e a sensação (αἴ

5 Na tradução francesa do mesmo trecho, encontramos de maneira mais clara: “Il faut donc nécessairement que l’âme soit substance comme forme d’un corps naturel qui a potentiellement la vie. Or cette substance est réalisation (ἐντελέχεια). Donc elle est la réalisation d’un tel corps” (Aristóteles 6, p. 136). Cf. *Metafísica*, 8, 1017b¹⁵⁻¹⁶; 10, 1035b¹⁴⁻¹⁶; 11, 1037a⁵⁻⁶.

6 “Há na alma diversos poderes relativos às suas diversas potências. Pois esta é vegetativa, sensitiva e racional.” Traduzimos.

7 Um pouco mais adiante, encontramos: “First, then, we must speak of food (τροφή) and reproduction (γέννησις); for the nutritive soul belongs to all other living creatures besides man and it is the first and most widely shared faculty of the soul, in virtue of which they all have life (ζήν)” (*De anima* 415a²³).

σθησις). Aristóteles não estima que a sensação e o intelecto sejam apenas ativos, como poderiam sugerir pensadores de tendência platônica⁸. Enquanto os sentidos recebem ou apreendem as formas (εἶδη) acidentais percebidas⁹, o intelecto está informado pelas formas substanciais ou essenciais (εἶναι)¹⁰. A forma “homem” informa ou torna existente, por exemplo, a matéria para constituir um homem particular, e, igualmente, esta informa a potencialidade de meu intelecto quando penso em um homem (cf. *De anima* 429a²⁰). No entanto, é a função ativa de meu intelecto que permite distinguir a universalidade entre as percepções recebidas pelos sentidos¹¹. A consequência desse processo cognitivo é que o saber intelectual é somente, em princípio (cf. *Metafísica* 10, 1087a¹¹⁻²⁴)¹², acerca do universal¹³, mesmo que deva ser acom-

8 Inspirado por Plotino, Agostinho defende, por exemplo, a seguinte concepção: “sentire non est corporis sed animae per corpus”. Essa frase é citada por E. Gilson (11, p. 76). Acerca da sensação e do intelecto como elementos ativos de nossa alma na concepção agostiniana, ver o mesmo estudo de Gilson (*id.*, *ibid.*, p. 73-147).

9 “A sense faculty (αἰσθησις) is that which has the power of receiving into itself the sensible forms of things without the matter...” (*De anima* II, 12, 424a¹⁷⁻²⁰).

10 “Le fait est, d’autre part, qu’il y a une différence entre la grandeur et l’essence de la grandeur ou entre l’eau et l’essence de l’eau. Et c’est le cas de bien d’autres choses encore, mais non de toutes, car il y a identité dans certains cas. Dès lors, on juge de l’essence de la chair et de la chair par une instance, soit différente, soit disposée autrement. Car la chair ne va pas sans la matière et représente au contraire, comme le camus, telle chose inhérente à telle autre. Si donc, la faculté sensitive permet de juger du chaud et du froid, ainsi que des qualités dont la chair constitue une certaine proportion (λόγος), en revanche, c’est une autre instance qui permet de juger de l’essence de la chair, une instance, soit séparée, soit disposée autrement [...] Par conséquent, l’on en juge par une instance différente ou disposée différemment. Et d’une façon globale, par conséquent, la manière dont les choses sont séparées de la matière, est aussi celle des instances qui relèvent de l’intelligence (νοῦν)” (cf. *De anima* III 4, 429b¹⁰⁻¹⁸; Aristóteles 6, p. 224-6).

11 “[...] la sensation en acte porte sur les objets particuliers, alors que la science porte sur les objets universels. Or ces derniers résident en quelque sorte dans l’âme elle-même. C’est pourquoi l’on a le ressort d’exercer son intelligence toutes les fois que l’on veut, mais pas celui de sentir, car il faut nécessairement disposer du sensible. Il en va, d’ailleurs également ainsi dans le cas des sciences qui portent sur les sensibles et pour le même motif, savoir que les sensibles font parties des objets particuliers et des choses extérieures” (*De anima* 417b²²⁻²³; Aristóteles 6, p. 163-4). “If the universal, or concept, were not somehow *already* embedded in the particular, we could not make the transition from bare sensory discrimination to knowledge of the individual” (Lear 12, p. 2).

12 Aristóteles admite que também existe um conhecimento não universal dos fenômenos prováveis.

13 “Il n’est pas possible non plus d’acquérir par la sensation une connaissance scientifique. [...] car la sensation porte nécessairement sur l’individuel, tandis que la scien-

panhado com imagens (φαντάσματα)¹⁴, unidas, de certa forma, à sensação¹⁵. Em suma, meu entendimento do mundo implica apreender os universais, que, segundo Aristóteles, realmente existem neste mundo, mesmo que sejam nos particulares.

Boécio

O essencial dessa concepção complexa de Aristóteles é transmitido, no mundo latino, por Boécio, que vai acrescentar nuances pessoais. A própria interpretação do Romano exerce uma influência importante na teoria de Abelardo, sobretudo nas questões relativas à não existência de coisas universais e à crença de que a alma seja especialmente ativa, e não predominantemente receptiva. Esses temas são discutidos por Boécio principalmente no início de seu longo *Comentário sobre o “De interpretatione”* (Boécio 9; *idem* 7), assim como em seu segundo *Comentário sobre a “Isagogé”* (*idem* 10; *idem* 8) de Porfírio.

Comentário sobre o “De interpretatione”

No começo do *De interpretatione*, Aristóteles formula uma explicação das relações entre palavras, coisas e concepções mentais, que se tornará o ponto de partida da maioria das discussões semânticas na Idade Média (Panaccio 17). Essa passagem também permite precisar a natureza dessas intelecções, às quais se refere o Estagirita. As palavras orais (φωναί) são, diz ele, sinais (σύμβολα) das afecções da alma (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων), enquanto essas últimas (παθήματα) são semelhanças (ὁμοιώματα) das coisas

ce consiste dans la connaissance universelle [...]” (*Analíticos Posteriores* I, 31, 87b²⁷⁻³⁰; Aristóteles 5, p. 146-7; *Analíticos Posteriores* I, 31, 87b^{27-88a17}; I, 33, 88b³⁰⁻³¹; *Ética a Nicómacos* VI, 3 1139b¹⁹⁻²³).

14 “De son côté, l’âme douée de réflexion dispose des représentations qui tiennent lieu de sensations” (*De anima* 431a¹⁵; *idem* 6, p. 235; *De anima* III, 3, 427b¹⁴; III, 3, 429a¹).

15 “[...] c’est dans les formes sensibles, que se trouvent les intelligibles [...]” (*De anima* 432a²; *id.*, *ibid.*, p. 239; *Analíticos Posteriores* I, 4, 73b²⁶⁻²⁷; II, 19, 100a^{15-100b3}).

sensíveis (πράγματα). Por outro lado, as palavras escritas (γραφομένα) são somente sinais (σημεῖα) das palavras orais (φωναί) (cf. *De interpretatione* 16a⁴⁹). É importante aqui citar *in toto* o trecho em questão, antes de examinar o comentário de Boécio.

As palavras faladas (φωναί) são símbolos (σύμβολα) das afecções (παθήματα) de alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. E, como a escrita (γράμματα) não é igual em toda parte, também as palavras faladas não são as mesmas em toda parte, ainda que as afecções de alma (παθήματα) de que as palavras são signos primeiros (σημεῖα πρώτως) sejam idênticas, tal como são idênticas as coisas (πράγματα) de que as afecções referidas são imagens (ὁμοιώματα). Este tema foi versado no meu livro *Da alma*, pois faz jus a diferente disciplina (*De interpretatione*, 16a⁴⁹; Aristóteles 4, p. 123).

Boécio interpreta, no *Comentário sobre o “De interpretatione”* (Boécio 9, p. 25⁶-52²⁷), essa passagem com base, sobretudo, no *De anima*. Primeiro, ele rejeita a ideia de que as afecções da alma sejam impressões sensíveis, pois essas últimas são afecções corporais, e não mentais. Da mesma maneira, as afecções da alma não podem ser, diz ele, identificadas às imagens ou aos fantasmas (φαντάσματα), dos quais fala Aristóteles no *De anima*. É preciso enfatizar que não se trata aqui das imagens, às quais se refere o tradutor português do trecho citado acima. Esse último usa a palavra “imagem” para traduzir o grego ὁμοίωμα e não φάντασμα, como é a praxe. É claro que, nesse contexto, Aristóteles discute as afecções da alma como semelhanças (ὁμοιώματα) das coisas. Seja como for, é importante acentuar que Boécio usa o termo *imaginatio* (*id.*, *ibid.*, p. 28 *et circa*) para aludir àquilo que Aristóteles chama de φάντασμα, normalmente traduzido por “imagem”¹⁶. O Romano provavelmente está na origem da introdução desse vocábulo técnico no mundo latino.

16 Vários autores medievais optam, em vez de *imaginatio*, pela transliteração *phantasma*, como Tomás de Aquino (*S. T. Ia*, q. 85; cf. Panaccio 17).

Indicamos que as afecções da alma discutidas por Aristóteles no *De interpretatione* não correspondem, segundo Boécio, aos φαντάσματα do *De anima*. Seguindo o Estagirita, Boécio afirma que as imagens são distintas dos conceitos, ainda que devam acompanhá-los. Na verdade, as sensações e as imagens constituem o fundamento sobre o qual se forma o pensamento. Além da sensação, pensar em algo implica, portanto, que uma imagem deve ser anteriormente formada. Nessa condição, o intelecto pode se ativar e considerar aspectos não diferenciados e confusos das imagens¹⁷.

Vimos que Boécio introduz, em seu *Comentário sobre o “De interpretatione”*, elementos fundamentais encontrados no *De anima*, os quais serão usados, como veremos daqui a pouco, por Abelardo. É preciso agora indicar uma distinção fina feita por Boécio entre *imaginatio* e *imago*. Já vimos que *imaginatio* refere-se à imagem (φάντασμα), tal como é descrita no *De anima*. Em seu *Comentário sobre o “De interpretatione”*, o autor da *Consolatio* usa, por outro lado, *imago* para significar a semelhança (ὁμοίωμα) de uma coisa referida, ou seja, a afecção da alma (ἐν τῇ ψυχῇ πάθημα). De maneira mais precisa, Boécio afirma que uma coisa é recebida pela imaginação, e, em seguida, o intelecto a percebe e forma uma afecção (*passio*) (Boécio 9, p. 34²⁻¹⁹). Essas *imagines* ou semelhanças aparentam-se a um tipo preciso de conceitos ou noções mentais: espécies e gêneros. Nos exemplos dados por Boécio, há *imagines* de uma esfera ou de um quadrado, mas também existe a *imago* do bem, e isto implica que, segundo o trecho do *De interpretatione* visto, os que consideram bom algo possuem a mesma *imago*, ou seja, a mesma semelhança (ὁμοίωμα)¹⁸. Por fim,

17 “nam cum res aliqua sub sensum uel sub cogitationem cadit, prius eius quaedam necesse est imaginatio nascatur, post uero plenior superveniat intellectus cunctas eius explicans partes quae confuse fuerant imaginatione praesumptae” (*id.*, *ibid.*, p. 29⁶⁻¹⁰).

18 “videns namque aliquis sphaeram vel quadratum vel quamlibet aliam rerum figuram eam in animi intellegentia quadam vi ac similitudine capit. nam qui sphaeram viderit, eius similitudinem in animo perpendit et cogitat atque eius in animo quandam passus

salientamos que seria confuso traduzir a *imago* de Boécio pela palavra “imagem”, já que esta última normalmente serve, como vimos anteriormente, para traduzir, ao mesmo tempo, φάντασμα em Aristóteles e *imaginatio* no Romano. O que contribui, na verdade, para aumentar esse imbróglio é o uso feito por Agostinho, alguns anos antes, do mesmo vocábulo *imaginatio* para restituir, desta vez, não φάντασμα, como em Boécio, mas sim a representação mental de um discurso oral de uma língua particular¹⁹. O próprio Agostinho simplesmente se serve da transliteração *phantasma* para traduzir seu homônimo grego²⁰.

Comentário sobre a “Isagogé”

Em seu segundo *Comentário sobre a “Isagogé”* (Boécio 10, p. 164³-167²⁰), Boécio retoma o essencial das distinções vistas até agora, mas no contexto, desta vez, de uma explicação sobre o processo de abstração, pelo qual recebemos os universais. O intelecto possui o poder, diz ele, de apreender dos sentidos os elementos misturados e indiferenciados para organizá-los e, também, separar o que é incorpóreo por natureza do objeto ao qual pertence. Por exemplo, a alma racional pode considerar uma linha de maneira separada de uma coisa, ainda que, por natureza, ela não possa ser isolada. Do mesmo modo, o intelecto pode prestar atenção e apreciar, com base em um conjunto de vários indivíduos ou particulares distintos, uma única semelhança (*similitudo*) e, assim, conhecer uma espécie. Na verdade, é essa semelhança, percep-

imaginem id cuius imaginem patitur agnoscit. omnis vero imago rei cuius imago est similitudinem tenet: mens igitur cum intellegit, rerum similitudinem comprehendit” (*idem* 9, p. 34⁷-35⁸, p. 41¹⁶⁻²⁷).

19 Sobre a distinção agostiniana entre o *uerbum in corde*, ligado a nenhuma língua particular, e o *uerbum imaginabile*, que é, ao contrário, unido a uma língua oral determinada, ver Panaccio 17, p. 110 e ss.

20 Na verdade, Agostinho usa *phantasma* para referir-se à imagem sensível imaginária e *phantasia*, para referir-se, dessa vez, à imagem sensível rememorada (cf. *De Trinitate* VIII, 6, 9; ver nota 16 *supra*).

tível em cada indivíduo, que constitui o universal, no momento em que é recebido na mente (*in mente*). Olhando, por exemplo, homens distintos em número, posso considerar uma semelhança somente dessa humanidade e conhecer a espécie homem, sendo essa *similitudo* o universal homem, que não pode, por natureza, ser separado de cada um dos indivíduos homens.

Com essas considerações, Boécio põe em evidência as principais funções do intelecto em relação à percepção sensível. Mesmo assim, ele não se esquece de distinguir claramente, no prefácio do mesmo segundo *Comentário sobre a “Isagogé”*, a imaginação como poder da alma distinto dos sentidos e da razão. Essa faculdade não é o próprio do homem e, também, é compartilhada com, pelo menos, alguns animais (Boécio 10, p. 136 e ss.).

Apresentamos, até agora, os principais elementos das teorias cognitivas de Aristóteles e de Boécio, que influenciaram a concepção do conhecimento de Pedro Abelardo. Este último retoma o essencial desses componentes, mesmo que enfatize mais do que seus predecessores o aspecto ativo do intelecto. Na verdade, veremos que não é a razão, nem a sensação, que suscita uma dificuldade nessas doutrinas, mas sim o poder da imaginação (*φαντασία*). Como o afirma Alain de Libera em seu livro *L’art des généralités. Théories de l’abstraction*: “Seja como for, uma grande obscuridade cerca a noção aristotélica de *φαντασία*”²¹. Vamos examinar, nesse contexto, como contribuiu Abelardo para essa discussão.

II. A concepção cognitiva em Abelardo

A psicologia abelardiana sofreu uma evolução sensível entre as primeiras explicações encontradas na *Logica “Ingredientibus”* (Abelardo 1) e seu tratado posterior conhecido sob o nome *De*

21 “Il n’en reste pas moins que bien des obscurités entourent la notion aristotélicienne de *φαντασία*” (Libera 13, p. 379).

intellectibus (Abelardo 2)²². Como um bom lógico, Abelardo essencialmente tenta esclarecer as teorias de seus predecessores, ainda que nisto se encontrem dificuldades importantes²³. O nosso autor retoma a ideia básica da psicologia aristotélica, segundo a qual todo conhecimento humano começa com as percepções sensíveis. Afasta-se, todavia, dessa teoria, ao enfatizar o poder ativo do intelecto, que tem um certo acesso aos particulares²⁴. Vamos seguir as grandes linhas de seu pensamento.

Logica “Ingredientibus”

As convicções de Abelardo acerca das questões ontológicas obrigam-no a transformar um aspecto importante da teoria psicológica de Aristóteles. Defender a ideia de que existem apenas indivíduos particulares – substâncias e formas – e que não há, no mundo concreto, coisas universais, às quais se referem as noções comuns, permite a Abelardo sustentar a possibilidade de uma atividade maior da parte do intelecto²⁵.

Mesmo que as percepções sensíveis difiram das percepções intelectuais, elas podem ser comparadas, para entender melhor seu funcionamento (*idem* 1, 1919, p. 20¹⁵ e ss.). Os sentidos têm os corpos e seus acidentes sensíveis como objetos, enquanto o intelecto pode conhecer ou ter intelecções sem a presença de um

22 “Il n’en demeure pas moins que l’hypothèse de l’évolution (de la pensée d’Abélard) est incontournable, et qu’elle mérite d’être considérée pour elle-même” (Libera 13, p. 388).

23 Marenbon insiste sobre o fato de que Abelardo esclarece, com efeito, as doutrinas de Aristóteles e de Boécio, o que não nos parece tão evidente (cf. Marenbon 14, p. 164).

24 Como enfatiza De Libera, Abelardo também insiste sobre o poder ativo da imaginação: “L’insistance sur la créativité de la pensée et de l’imagination est, en tout cas, propre à Abélard” (Libera 13, p. 398).

25 Além desse primeiro princípio, segundo o qual o mundo é constituído apenas de objetos particulares, a ontologia abelardiana também defende um naturalismo forte, ou seja, os indivíduos que possuem uma mesma estrutura substancial – mesmo gênero, mesma espécie, mesma diferença – pertencem a uma mesma espécie natural. Sobre questões ontológicas em Abelardo, cf. *id.*, *ibid.*, p. 289 e ss.; Marenbon 14, Part II, p. 97-209 e ss.).

objeto corporal. Nesse caso, o ato de compreensão (*suae intelligentiae actio*) é orientado em direção à *similitudo* de uma coisa, construída pela mente²⁶. Como a percepção sensível é distinta do objeto percebido, a intelecção é diferente de seu objeto, que é a semelhança (*similitudo*) de algo em sua ausência²⁷. De um ponto de vista ontológico, uma intelecção é uma certa ação da mente e, conseqüentemente, constitui uma coisa particular, ou seja, um acidente na categoria do agir (*ποιεῖν - facere*). Em contraste, a *similitudo*, em direção à qual a mente se orienta, é imaginária e fingida; ela não é uma substância, nem sequer um acidente²⁸. Em suma, essas semelhanças não são algo, enquanto as intelecções são reais.

Percebemos aqui o uso peculiar da palavra *similitudo* da parte de Abelardo em sua *Glosa sobre Porfirio*. Ela manifestamente não traduz o grego ὁμώωμα, usado por Aristóteles no *De anima*, que se refere, como vimos, à concepção mental ou à afecção da alma (πάθημα). Do mesmo modo, não corresponde à *similitudo* em Boécio, que tem um estatuto especial em sua psicologia. Vimos que *imago* é, no Romano, a semelhança (*similitudo - ὁμώωμα*) que possuem indivíduos distintos, mas parecidos por pertencerem a uma mesma espécie ou a um mesmo gênero. Sem entrar nos pormenores, enfatizamos que essa *imago* em Boécio não se identifica a sua noção de *intellectus*, que se refere a um

26 “Cum igitur tam sensus quam intellectus animae sint, haec eorum est differentia, quod sensus per corporea tantum instrumenta exercentur atque corpora tantum vel quae in eis sunt, percipiunt, ut visus turrem vel eius qualitates visibiles. Intellectus autem sicut nec corporeo indigens instrumento est, ita <nec> necesse est eum subiectum corpus habere in quod mittatur, sed rei similitudine contentus est, quam sibi ipse animus conficit, in quam suae intelligentiae actionem dirigit” (Abelardo 1, 1919, p. 20²⁶⁻²⁷).

27 “Sicut autem sensus non est res sentita, in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit, sed intellectus actio quaedam est animae [...]” (*id.*, *ibid.*, p. 20²⁸⁻³⁰).

28 “[...] unde intelligens dicitur, forma vero in quam dirigitur, res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi, quando vult et qualem vult, animus conficit, quales sunt illae imaginariae civitates quae in somno videntur vel forma illa componendae fabricae quam artifex concipit instar et exemplar rei formandae, quam neque substantiam neque accidens appellare possumus” (*id.*, *ibid.*, p. 20³⁰⁻³⁶).

conteúdo conceitual²⁹. Seja como for, a *similitudo* em Abelardo, também chamada de *imago*³⁰, corresponde mais ao φάντασμα do *De anima* e à *imaginatio* em Boécio³¹, ou seja, ao que chamamos de “imagem sensível”, em contraste com “imagem inteligível”. Por fim, é importante salientar que essa *similitudo*, na *Glosa sobre Porfírio da Logica “Ingredientibus”*, é o objeto imediato do pensamento somente na ausência da coisa real, pois em sua presença, a mente, em princípio, não precisa dessa imagem sensível³². Esse ponto aparentemente difere da concepção de Aristóteles, segundo a qual a alma nunca pensa sem imagem (cf. *De anima* III, 7, 431a¹⁶)³³.

Existe uma distinção interessante entre a concepção de abstração em Boécio e aquela presente em Abelardo. Segundo o Romano, a abstração consiste em discernir uma forma universal entre as impressões sensíveis de particulares distintos, pertencen-

29 Marenbon afirma que as similitudines ou imagines em Boécio correspondem às afecções da alma do *De interpretatione*: “Abelard’s feigned likenesses are not the same as Boethius’ likenesses, the *similitudines* or *imagines*, which Boethius equates with Aristotle’s affections of the mind, and so with thoughts” (Marenbon 14, p. 165). Pensamos que essa *imago* em Boécio não corresponde exatamente à noção de conceito em Aristóteles. As explicações de De Libera sobre essa distinção são mais elaboradas e convincentes, a nosso ver. “Si les *similitudines/passiones* ne sont ni des perceptions sensibles ni des *imaginatio*nes, que sont-elles? On attendrait un mot comme *conceptus*, ou a *imagines*. La séquence complète des termes distingués ou rapprochés [sic] par Boèce est donc: *sensus*, *imaginatio* (= φάντασμα), *imago* = *passio animae* = *similitudo*, *intellectus*” (Libera 13, p. 384). De Libera define, em outra passagem, a noção de *similitudo* em Boécio: “[...] par *similitudo* Boèce semble entendre le genre lui-même ou l’espèce” (*id.*, *ibid.*, p. 228). Quanto à noção de *intellectus*, ela é mais genérica em Boécio e define-se como incorpóreo, que concebe *id quod est* e *id quod non est*, incluindo, portanto, a *imaginatio uacua* (cf. *id.*, *ibid.*, p. 210-1).

30 “Nos autem imaginem similitudinem rei dicimus” (Abelardo 1, 1919, p. 21⁶).

31 Com razão, Marenbon insiste no fato de que a *similitudo* em Abelardo não corresponde exatamente (*exactly*) à *imaginatio* em Boécio, que é uma imagem mais confusa. Enquanto a *imaginatio* do Romano parece vir da sensação, a *similitudo* em Abelardo é formada com base na mente (cf. Marenbon 14, p. 165 e ss.).

32 “Illud autem quaeri potest, cum simul anima sentit et intelligit idem, veluti cum lapidem cernit, utrum tunc quoque intellectus in imagine lapidis agat vel simul intellectus et sensus in ipso lapide. Sed rationabilius videtur, ut tunc intellectus imagine non egeat, cum praesto est ei substantiae veritas. Si quis autem dicat, ubi sensus est, intellectum non esse, non concedimus” (Abelardo 1, 1919, p. 21⁶⁻²³).

33 “Aussi l’âme ne pense-t-elle jamais sans représentation” (διδὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ [...]) (Aristóteles 6, p. 235; *idem* 3, p. 176).

do a uma mesma espécie³⁴. Por seu lado, Abelardo afirma que a abstração é o processo mental de prestar atenção (*attendere*) ou, melhor, fixar a atenção (*ad attentionem*) num só aspecto de uma coisa sem considerar o resto (Abelardo 1, 1919, p. 25¹-26³). Por exemplo, posso considerar apenas uma forma universal sem a matéria, à qual está ligada, assim como posso fixar minha atenção na matéria, ignorando suas formas. Em outras palavras, Boécio distingue, no processo abstrativo, uma semelhança (*similitudo*) em particulares do mesmo tipo, enquanto seu sucessor estima que a mesma operação permite focalizar algo em detrimento do resto. As intelecções obtidas com base nesse processo não são falsas ou vazias (*cassi*), segundo Abelardo, ainda que o concebido seja diferente do que é na realidade. Elas seriam falsas, se eu considerasse a natureza de um aspecto de uma coisa como apenas substancial ou corporal, por exemplo³⁵.

Ao resumir sua concepção, Abelardo distingue, na *Glosa sobre o “Peri ermeneias” da Logica “Ingredientibus”* (*id., ibid.*, 1927, p. 312-34), três tipos de cognição. O primeiro acontece graças aos sentidos, que alcançam levemente as coisas (*rem leuiter attingimus*). Trata-se de uma operação apenas mecânica, e é possível sentir algo sem nenhuma atenção mental³⁶. O segundo diz respeito à imaginação, que segue a etapa inconsciente da percepção sensível.

Vimos que a semelhança imaginária não é necessária na

34 Acerca da teoria de abstração nesse autor, cf. Boécio 10, p. 164³-167⁷; Marenbon 15, p. 28-31.

35 “Huismodi autem intellectus per abstractionem inde forsitan falsi vel vani videbantur, quod rem aliter quam subsistit, percipiunt. [...] Cum enim hunc hominem tantum attendo in natura substantiae vel corporis, non etiam animalis vel hominis vel grammatici, profecto nihil quod in ea est, intelligo, sed non omnia quae habet, attendo. Et cum dico me attendere tantum eam in eo quod hoc habet, illud tantum ad attentionem refertur, non ad modum subsistendi, alioquin cassus esset intellectus” (*id., ibid.*, 1919, p. 25¹⁵⁻¹⁶, 23-28).

36 “Sensu quidem rem leviter attingimus, ut videntes eam nec tamen ei inhaerentes illam vel imaginemur vel intelligamus. Unde saepe contingit, ut si quis de aliquo sollicitus illud studiose cogitet, si qua alia exterius videat vel quoquomodo sentiat, nullam ad ea cogitationem applicat, sed cum aliud sensus exterius capit, aliud intus animus meditatatur” (*id., ibid.*, 1927, p. 317²⁵⁻³⁰).

presença do objeto³⁷, ainda que Abelardo siga Aristóteles, ao afirmar que as intelecções não são possíveis sem imaginação³⁸. Essa contradição aparente tem retido a atenção dos comentadores. Estimamos que a ênfase de Abelardo em caracterizar a natureza ativa da mente leva-o a defender o lado ativo da imaginação, que constitui, na verdade, o primeiro passo da atividade mental, quando começa a pensar, até mesmo na presença de um objeto³⁹. Em seguida, a mente pode prosseguir a sua ação e considerar a natureza ou uma propriedade qualquer de uma coisa⁴⁰. Na ausência do objeto concreto, não há, evidentemente, sensação, mas o papel da imaginação consiste, nesse caso, em prestar atenção a uma imagem já constituída. Daí a importância dessas imagens para pensar coisas incorpóreas, como a racionalidade. Por fim, as palavras não significam essas imagens, a não ser que essas últimas sejam explicitamente referidas. As imagens são apenas intermediárias para pensar nas coisas. Lembramos que elas não são algo na ontologia abelardiana, o que impede aceitar que o conceito seja uma representação de uma representação de algo⁴¹.

37 “Nam dum res praesens est, quae attractatur sensu, imagine non egemus, sed ipsa rei veritas et sensu et cogitatione percipitur nulla intercedente imagine. Quippe similitudo non nisi pro re concepta erat. Ubi vero res tenetur, non est opus similitudine” (Abelardo 1, 1927, p. 315⁴¹⁸; ver nota 32 *supra*).

38 “Visa autem differentia intellectus ad sensum sive ad res incorporeas eius differentiam ad imaginationem annotemus. Quae quidem differentia in eo consistit, quod imaginatio confusa est animi conceptio et ex sensualitate bestiis quoque communis. Et cum ipsa sine intellectu haberi possit, intellectus sine ipsa non haberi Aristoteles astruit, ubi videlicet ipse in libro de anima differentiam imaginationis ostenderet ad compositos intellectus affirmationis et negationis <et> ad simplices qui sunt dictionum, quos primos appellat, dicens: ‘Est autem imaginatio diversa affirmatione et negatione; complexio namque intellectuum est veritas et falsitas. Primi vero intellectus aliquid discrepabunt, ut non sint imaginationes, sed sine imaginationibus non sunt.’ [...]” (*id.*, *ibid.*, 1927, p. 316⁴²⁷). A continuação desse trecho mostra o apoio de Boécio a esse princípio, segundo o qual não há intelecção sem imagem (*id.*, *ibid.*, p. 316²⁷-317).

39 Ver nota 31 *supra*.

40 “Ex utriusque itaque verbis aperte monstratur intellectus humanos sine imaginationibus non haberi. Cum enim ad intelligendum primum se animus applicat, ipsa applicatio atque inchoatio cogitandi, antequam distinguat naturam aliquam rei vel proprietatem, imaginatio dicitur” (*id.*, *ibid.*, p. 317⁸⁻¹¹).

41 “Si quis autem quaerat, utrum ipsae imaginariae formae, secundum quas imaginatio sive intellectus habentur, aliquid sint, negamus. [...] Unde nil penitus esse concedimus huiusmodi imagines vel simulacra rerum, quas sibi animus fingit, ut in eis res absentes

O terceiro tipo de cognição é o pensamento, quando concebemos a natureza e as propriedades das coisas⁴². Esse pensamento necessariamente implica o processo de abstração, no sentido abelardiano do termo. O intelecto pode fixar sua atenção em uma mesma coisa de maneira diferente, ao considerar somente ou a substância, ou uma propriedade específica. Na ausência de um objeto concreto, a mesma operação acontece, dessa vez, com uma imagem sensível⁴³. Por fim, lembramos que nossas intelecções são simples, como atos particulares da mente. Assim, mesmo quando considero a frase “animal racional e mortal”, meu pensamento é composto de três atos separados⁴⁴.

De intellectibus

A principal distinção no *De intellectibus*, em relação à *Logica “Ingredientibus”*, diz respeito à imaginação. Ela não é mais vista como a etapa inicial da mente, que começa a prestar atenção a uma coisa percebida pelos sentidos. Segundo a teoria do *De intellectibus*, quando algo é percebido pelos sentidos, não apenas a imagem é desnecessária, como era defendido na *Logica “Ingredientibus”*, mas também o próprio processo completo da imaginação não possui mais papel⁴⁵. No entanto, a imaginação conserva sua função indispensável, mantendo as impressões

contemplari queat” (*id., ibid.*, p. 314²⁵⁻²⁷; p. 315²⁵⁻²⁴; p. 328³⁵). Ver nota 25 *supra*.

42 “Si vero postquam in re haeserit figens in ea animum postpositis aliis rebus aliquam eius naturam vel proprietatem ex ratione deliberat, intellectus est” (Abelardo 1, 1927, p. 317³²⁻³⁵).

43 “Et saepe in eadem imagine diversae attentiones variant intellectus, veluti si eam simpliciter ad naturam qualitatis excogitandam instituum vel ad naturam etiam albedinis. [...]” (*id., ibid.*, p. 329²⁵⁻³⁵).

44 “Nam licet cum audio hoc nomen ‘homo’, plura simul attendam, materiam scilicet et formas pluresque rerum imagines omnino comprehendam, substantiam scilicet et qualitatem substantialem, una tamen est simplex actio quae intellectus dicitur, per quam omnia simul contemplor, substantiam scilicet animalis et differentias eam informantes. Si vero audiam: ‘animal rationale mortale’, quod est oratio, ea quae prius per unam actionem intellectus concipiebam, per plures accipio” (*id., ibid.*, p. 325²⁵⁻²⁵).

45 “Vbi enim sensus agit, imaginatio simul in ipsum agere non potest [...]” (*idem* 2, p. 34 § 15).

sensíveis de coisas não mais presentes⁴⁶.

O desempenho talvez mais interessante da imaginação diz respeito às percepções não derivadas dos sentidos. Na verdade, temos muitas intelecções acerca de coisas incorpóreas, que não foram anteriormente percebidas pelos sentidos, assim como de coisas corpóreas não sensivelmente perceptíveis⁴⁷. Na *Logica “Ingredientibus”*, as imagens dessas coisas, incorpóreas ou corpóreas, são consideradas como *figmenta* – representação, imagem criada – produzidos pela mente, e, agindo como sinais, nos ajudam no processo do pensamento⁴⁸. No *De intellectibus*, a abordagem é diferente. Essas mesmas imagens também acompanham as intelecções, mas não são mais consideradas como ajuda na operação do pensamento. Pelo contrário, elas tornam-se um obstáculo ou uma perturbação desse processo mental. Por causa de nossa natureza humana fraca, todas as intelecções originam-se das percepções sensíveis, com base nas quais formamos imagens e, como resultado, temos naturalmente o hábito de evocá-las, mesmo quando não são requeridas⁴⁹. Por exemplo, quero pensar apenas na natureza humana de João, como animal racional e mortal. O poder da imaginação impõe, todavia, a meu pensamento, contra minha vontade, várias características acidentais, como sua cor ou sua altura, que sei lhe pertencerem, por já o ter encontrado. Da mesma maneira, a imaginação intervém quando tento pensar em coisas incorpóreas e me força a considerá-las como corpóreas

46 “[...] scilicet abscedente sensu, locum eius supplet (imaginatio) non quidem sentiendo, sed rem absentem, absque ulla discernens diiudicatione sicut et sensus facit, percipiendo, ut iam satis supermeminimus” (*id., ibid.*, p. 34 § 15).

47 “Vnde cum plerosque de incorporeis rebus habeamus intellectus, tunc de his quoque corporeis que nullo unquam sensu attractauimus; oportet, iuxta Aristotilem, imaginationem dici, quam nos supra descripsimus, omnem uidelicet confusam anime perceptionem sine sensu, siue illa quidem perceptio ex sensu surrexerit siue minime” (*id., ibid.*, p. 36 § 17).

48 Ver nota 41 *supra*.

49 “[...] dum in aliqua re per intellectum aliquam eius naturam aut proprietatem deliberare nitimur eamque solam attendere curamus, ipsa sensu consuetudo, a quo omnis humana notitia surgit, quedam per imaginationem, ingerit animo, que nullo modo attendimus” (*id., ibid.*, p. 38 § 18).

(Abelardo 2, p. 38 § 19). Em suma, Abelardo acredita, na linha do pensamento de Boécio (*A consolação da filosofia*, V, 5, 4), que somente a inteligência ou o pensamento puro permite pensar em coisas sem o acompanhamento indesejado das imagens sensíveis. No entanto, apenas alguns podem desfrutar desse conhecimento privilegiado neste mundo, por meio de revelação divina (Abelardo 2, p. 38-40 § 20-22).

A consequência desse papel secundário e até perturbador das imagens no *De intellectibus* faz com que Abelardo enfatize mais o próprio processo de intelecção. Na *Logica “Ingredientibus”*, as imagens participam da primeira fase da operação cognitiva, enquanto no *De intellectibus* elas desaparecem do processo; em vez de encontrar o ato mental de juntar imagens, temos, antes, somente uma sucessão de atos de intelecção⁵⁰. O ato de conceber (*concipio*) não é mais ligado à formação de imagens, mas diz respeito, no *De intellectibus*, aos conteúdos dos atos do pensamento. Nesse novo contexto, as intelecções legítimas (*sanos intellectus*) são semelhanças das coisas, ou seja, elas concebem algo na maneira que é no mundo⁵¹. Lembremos que na *Logica “Ingredientibus”* é possível ter intelecções sãs, mesmo que o concebido seja distinto do que é na realidade. A intelecção é vazia (*cassa*), nesse caso, se eu considerar o aspecto abstraído de uma coisa como somente substancial ou somente accidental⁵². Desnecessário dizer

50 “Et hec est, ut arbitror, differentia intellectuum dictionis et orationis easdem prorsus res significantis, quod uidelicet per dictionem que nullis scilicet significantiis partibus constat, omnia simul intelligimus; per orationem uero, eadem per successionem colligimus. Verbi gratia, cum sit eadem secundum conceptionem rerum sententia huius nominis *animal* et eius diffinitionis que est *corpus animatum sensibile*, modus tamen intelligendi in eo, ut diximus, differt, quod per nomen simul illa tria, per diffinitionem succedenter eam intelligimus, sicut dictiones ipsas succedenter audimus priusquam naturam corporis attendentes, cum audimus corpus, deinde proprietatem animati, et postmodum sensibile” (*id.*, *ibid.*, p. 48 § 35-36).

51 “Sanos autem intellectus Aristotiles in eodem (Perhiermeneias) rerum similitudines appellat, hoc est ita concipientes ut rei status sese habet, ueluti cum hominem intelligo, uel etiam hominem esse risibilem, uel non esse rudibilem” (*id.*, *ibid.*, p. 60 § 58).

52 Ver nota 44 *supra*.

que o intelecto, em última análise, conhece, em Abelardo, os particulares, e só existem, para ele, coisas singulares. Ele pode, todavia, se quiser, fazer abstração dessa realidade e prestar atenção a um outro aspecto de uma coisa.

Em conclusão, faz sentido que a maior dificuldade encontrada na psicologia abelardiana diga respeito à noção de imaginação, pois essa faculdade já causa problema em Aristóteles. A complicação torna-se ainda mais aguda no fato de que Abelardo não tem acesso direto ao *De anima*. Sua ontologia antirrealista, assim como sua concepção ativa do intelecto, provavelmente influenciada por Agostinho, força-o a desenvolver uma teoria original do conhecimento em vários aspectos, sobretudo em relação à imaginação. Não sendo mais uma atividade decorrente da sensação, mas sim da própria mente, a imaginação torna-se praticamente inútil e certamente um obstáculo importante para o processo intelectual em sua concepção madura do assunto. Em suma, Abelardo claramente percebe a maior dificuldade da teoria abstrativa de Aristóteles, tal como é transmitida por Boécio, que consiste nessa passagem do sensível ao inteligível.

Bibliografia

1. ABELARDO. *Peter Abaelards Philosophische Schriften*. I. *Die Logica "Ingredientibus"*. Ed. de B. Geyer. Incipiunt Glossae secundum magistrum Petrum Abaelardum super Porphyrium (1919). Incipiunt Glossae magistri Petri Abaelardi super Peri ermenias (1927). Münster i. W.: Verlag der As-

- chendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1919-1927.
2. _____. *Abélard. Des intellections*. Intr. e texto estabel., trad. e coment. por P. Morin. Paris: Vrin, 1994.
 3. ARISTÓTELES. *Aristotle on the Soul, Parva naturalia, on Breath*. Trad. de W. S. Hett. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1936 [The Loeb Classical Library. Aristotle VIII].
 4. _____. *Periérmeneias*. In: *Organon I, II*. Trad., pref. e notas de P. Gomes. Lisboa: Guimarães, 1985.
 5. _____. *Aristote. Organon IV, Seconds analytiques*. Trad. e notas de J. Tricot. Paris: Vrin, 1966/1970.
 6. _____. *De l'âme*. Trad. de R. Bodeüs. Paris: GF-Flammation, 1993.
 7. BOÉCIO. *An. Manl. Sev. Boetii in librum Aristotelis De interpretatione, Libri sex. Editio secunda, seu majora commentaria. Manlii Severini Boetii Opera Omnia*. Tomus posterior. Patrologia latina LXIV. Accurante J.-P. Migne. Parisiis: venit apud Editorem, 1847.
 8. _____. *An. Manl. Sev. Boetii Commentaria in Porphyrium a se translatum. Manlii Severini Boetii Opera Omnia*. Tomus posterior. Patrologia latina LXIV. Accurante J.-P. Migne. Parisiis: venit apud Editorem, 1847.
 9. _____. *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis περὶ ἑρμηνείας*. Recensuit Carolus Meiser. Pars posterior secundam editionem et indices continens. Lipsae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1877-1880.
 10. _____. *Anicii Manlii Severini Boetii in Isagogen Porphyrii Commenta*. Copiis a Georgio Schepss comparatis vsisque vsvs. Recensvit Samvel Brandt. Commentorum editionis secundae. Vindobonae/Lipsiae: F. Tempsky/G. Freytag, 1896.
 11. GILSON, E. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. 3^a ed. Paris: Vrin, 1949.
 12. LEAR, J. *Aristotle: the Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

13. LIBERA, A. de. *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.
14. MARENBNON, J. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
15. _____. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
16. MEWS, C. "On Dating the Works of Peter Abelard". In: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, v. 52, 1985
17. PANACCIO, C. *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999.