

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva

*A intentio dos atos humanos no Scito Te Ipsum*  
de Pedro Abelardo

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva

*A intentio dos atos humanos no Scito Te Ipsum*  
de Pedro Abelardo

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

SÃO PAULO

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

*A intentio dos atos humanos no Scito Te Ipsum*  
de Pedro Abelardo

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva

Dissertação de Mestrado submetida ao Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Mestre.

Aprovada por:

---

---

---

SÃO PAULO  
2008

Dedico este trabalho à memória daqueles que partiram precocemente:

Regina Marta Fernandes da Silva,

José da Silva,

Amauri Fernandes da Silva e

Denis Fernandes da Silva.

Àquela que é a companheira de todas as horas:

Gisele Cristina Resende Fernandes da Silva

E àquela que, chegando em excelente hora, renovou o alento de viver,

qual primavera que a tudo viceja:

Isabela Cristina Resende Fernandes da Silva

## **AGRADECIMENTOS**

À CAPES pela bolsa de mestrado.

Aos amigos Marcelo, Adriana Cintra e Maristela, companheiros de estrada.

Ao amigo, Professor Dr. Maurílio Camello, pelos ensinamentos, pelos textos, pelas preciosas informações e sugestões e pela bondade.

Aos meus pais, José Pedro Fernandes da Silva e Matilde Carvalho da Silva, bem como aos meus irmãos.

Ao Francisco Tales Resende, Benedita de Paula Ramos Resende e filhos, pelo carinho e amizade.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa de Filosofia Medieval Latina e Filosofia em Árabe – Falsafa, em especial ao Professor Dr. Jorge Augusto da Silva Santos pelo constante incentivo.

Ao Professor Antonio Luiz Lopes Carvalho, pela correção deste trabalho e pela amizade.

Ao Professor José Carlos Estêvão pelas sugestões e referências bibliográficas.

Aos Professores da PUC-SP.

Ao Seminário Diocesano Santo Antônio de Taubaté, onde tudo começou, em especial ao Padre José Adalberto Vanzella por introduzir-me na filosofia.

À Faculdade Dehoniana de Taubaté, pela oportunidade e pela confiança.

Aos meus alunos, pelo carinho e respeito.

Em especial ao meu orientador, Professor Carlos Arthur R. do Nascimento, pelas aulas, pelo rigor, pela dedicação e pela amabilidade e generosidade com as quais sempre me recebeu.

Por fim, a minha esposa Gisele e minha filha Isabela pelo companheirismo e compreensão.

“Nolo, nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo. Non sic esse Aristoteles, ut secludat a Christo. Non enim aliud nomen est sub caelo, in quo oporteat me salvum fieri...quod super illam petram fundavi conscientiam meam super quam Christus aedificavit aecclesiam suam... Fundatus enim sum supra firmam petram”.

Petri Abaelardi, Confessio Fidei Ad Heloissam

“Não, não quero ser filósofo, de tal maneira que me oponha a Paulo; não quero ser Aristóteles de tal maneira que me separe de Cristo, pois não há sob o céu outro nome em que me possa salvar... a pedra em que fundei minha consciência é aquela sobre a qual Cristo fundou sua Igreja... Estou, de fato, assentado sobre pedra firme”.

Pedro Abelardo, Confissão de Fé a Heloísa.

## RESUMO

Este trabalho apresenta uma leitura do *Scito Te Ipsum* de Pedro Abelardo (1079-1142), enfocando o cerne da moralidade: a *intentio*.

Na concepção de Abelardo, os atos morais são em si mesmos indiferentes. A moralidade reside exclusivamente no consentimento do agente e na intenção que precede a ação. Quando o agente consente, conscientemente, no desprezo de Deus, comete o pecado, ainda que não execute a ação.

O pecado não está, portanto, no vício, tampouco na má vontade. Estes, melhor se denominariam, uma enfermidade da alma que arrasta o homem e contra a qual se deve lutar para merecer a coroa de glória.

**PALAVRAS-CHAVE:** moralidade, *intentio*, *consensus*, pecado, má vontade, vício.

## ABSTRACT

This work presents a reading of the *Scito Te Ipsum* of Peter Abelard (1079-1142), focusing the core of morality: the *intentio*.

In Abelard's conception, moral acts are in themselves indifferent. Morality abide exclusively in agent's consent and in the intention that precedes action. When the agent consents, consciously, in the contempt of God, commits sin, although he doesn't execute the action.

Sin is not, therefore, in vice, neither in bad will. These, would be better called, a disease of the soul that push man and against which he has to fight to deserve glory's crown.

**Key Words:** morality, *intentio*, *consensus*, sin, bad will, vice.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	12
<b>CAPÍTULO I - AS OBRAS DE PEDRO ABELARDO</b>	19
1.1 Uma breve introdução bibliográfica para ler Abelardo	19
1.1.1 Os escritos de lógica	20
1.1.2 O estudo e os escritos de teologia	22
1.1.3 O <i>Sic et Non</i> e a leitura histórico-crítica	27
1.1.4 As cartas, os poemas e as canções	29
1.2 Os escritos ético-filosóficos e o Diálogo	31
<b>CAPÍTULO II - O <i>SCITO TE IPSUM</i></b>	38
2.1 Características gerais do <i>Scito Te Ipsum</i>	38
2.2 Os manuscritos e as edições do <i>Scito Te Ipsum</i>	39
2.3 O lugar do <i>Scito Te ipsum</i> no pensamento de Abelardo	41
2.4 Exposição e plano geral da obra	43
2.5 O socratismo cristão no século XII e o <i>Scito Te Ipsum</i> (Marie-Dominique Chenu)	55
2.6 O preceito délfico no <i>Scito Te Ipsum</i> (Maurice de Gandillac)	56
2.7 A stoa, Sto. Agostinho e Aristóteles no <i>Scito Te Ipsum</i> .	58
<b>CAPÍTULO III - A <i>INTENTIO</i> COMO FUNDAMENTO DA MORAL</b>	

<b>ABELARDIANA</b>	62
3.1 Virtudes e vícios	62
3.2 Vício da alma ( <i>animi viciium</i> ) e pecado ( <i>peccatum</i> )	66
3.3 Intencionalidade ( <i>intentio</i> ) e consentimento ( <i>consensus</i> )	82
3.4 Razão, vontade boa e má ( <i>ratio, voluntas bona et mala</i> )	97
3.4.1 <i>Ratio</i>	98
3.4.2 <i>Voluntas bona et mala</i>	100
3.4.3 – <i>Ratio e voluntas</i>	102
<b>CONCLUSÃO</b>	107
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	114
<b>ANEXO A</b>	121
<b>ANEXO B</b>	123
<b>ANEXO C</b>	126

## INTRODUÇÃO

Não sem razão já se disse que o século XII ocupa um lugar de preeminência na história da filosofia medieval, pois nele pode-se vislumbrar um renascimento que o singulariza. O clássico estudo de Charles Homer Haskins<sup>1</sup> apresenta um renascimento no século XII que designa um amplo processo de renovação dos quadros intelectuais, artísticos, sociais e científicos do ocidente latino cristão.

Segundo Meirinhos<sup>2</sup>, a designação “renascimento” atribuída ao século XII, comparativamente à Renascença italiana, encobre, e até deturpa, alguns aspectos próprios da situação do saber neste século, já descrita pela tríade recepção, mediação e inovação, pois não se trata de um simples período de recepção do pensamento clássico como um fim. Além disso, são múltiplos os autores com contribuições filosóficas inovadoras, quer do ponto de vista literário (no qual se destacam os textos sob forma de axiomas dentro da tradição boeciana, bem como as sumas e a literatura de questões), quer do ponto de vista doutrinal (no qual se destaca a ciência natural, com a escola de Chartres, por exemplo; a lógica dos termos, com Abelardo, por exemplo; a metafísica com Gilberto Porreta e a teologia com Anselmo de Laon, por exemplo).

Os autores do século XII e os medievais em geral, ao contrário dos intelectuais dos séculos XIV-XV, não se vêm em ruptura com o seu próprio tempo ou com o imediatamente precedente. Tal afirmação pode ser corroborada com a seguinte passagem:

Disse Bernardo de Chartres que somos comparáveis a anões montados nos ombros de gigantes, o que nos possibilita ver mais coisas que os antigos e mais longínquas; não pela acuidade de nossa própria vista

---

<sup>1</sup> HASKINS, 1927; veja-se uma atualização, que se concentra principalmente na teologia, em: VERGER, 1996.

<sup>2</sup> MEIRINHOS, J. *A Filosofia no Século XII: Renascimento e resistências, continuidade e renovação*. Disponível em: <http://www.hottopos.com.br/mirand9/meirin.htm>

nem pela nossa grande estatura corporal, mas porque nos levantam e nos exaltam àquelas alturas pela sua grandeza gigantesca<sup>3</sup>.

Em suma, pode-se dizer que o renascimento do século XII é caracterizado pela integração, em grande parte sob o auspício da fé cristã, das novas fontes na tradição cultural existente.

No que diz respeito à organização social no século XII, essa fora afligida por graves e comuns problemas morais práticos, tal como a presença da violência e da corrupção no interior da sociedade e os problemas surgidos da punição legal. Além disso, havia nesse século certa preocupação com a questão da formação moral da pessoa, com a necessidade desta conhecer seu 'eu moral', e com a formulação de uma linguagem moral com a qual se pudesse estudar o caráter e a conduta humanos.

O pensamento ético no século XII era promovido por professores de teologia, usualmente monges, e por professores e estudantes das artes liberais. Os professores de teologia não-monásticos, assim como os monges, abrem suas escolas nas quais enfatizam o pecado, a virtude e a graça. As escolas de teologia de Anselmo de Laon (1117) e de Guilherme de Champeaux (1121), por exemplo, concebiam os homens como criaturas ignorantes, desordenadas sensualmente, presas ao pecado, e necessitadas da graça. Os problemas da responsabilidade humana eram enredados nos problemas da queda do homem. Havia, contudo, um sentimento geral da importância da consciência como provedora de uma norma de moralidade subjetiva e de intenção; como fonte de moralidade, influenciaria o grau de mérito ou culpa concedido ao homem por Deus.

Se o ensino da ética não encontrou lugar entre as sete artes liberais como eram descritas nos programas de Boécio (†524), Cassiodoro (†580) e Isidoro (†636), o mesmo não aconteceu no século doze quando foi feito um esforço para encontrar um lugar para esta no sistema de ensino. Alguns escritos, como os de Honório de Autun (†1152), Estevão de Tournai (†1203), e Godofredo de São Vitor (†1194), acrescentaram livremente a ética no fim da lista das sete artes. Hugo de São Vitor (†1141) colocou-a entre essas, como uma parte da filosofia prática, entre a lógica

---

<sup>3</sup> "Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea". JOANNIS SARESBERIENSIS. *Metalogicon*, liber tertius, cap. IV, 0900c, disponível em <http://www.abaelard.de/abaelard/060013metalogicon.htm>.

(gramática, dialética e retórica) e a filosofia teorética (teologia, física e matemática). Guilherme de Conches (†1145) advertiu que depois de um estudante ter estudado eloquência (gramática, dialética e retórica) e antes que se aproximasse da filosofia teorética (o estudo das essências corpóreas nas matemáticas e na física, e das essências incorpóreas na teologia) ele deveria ser instruído na filosofia prática, em ética, economia e política.

Na prática, de qualquer maneira, a incorporação da educação moral no currículo escolar foi mais facilmente concluída. Isto porque onde quer que as artes liberais fossem mais bem ensinadas, como na escola capitular da catedral da cidade e também nas escolas de cânones regulares, a antiga tradição romana da pedagogia continuava. Esta almejava produzir homens de letras, cultura e valor moral, por meio da leitura e comentário, imitando os antigos escritos pagãos<sup>4</sup>.

É nesse contexto que se insere Pedro Abelardo, provavelmente o mais famoso e o mais beligerante teólogo do século XII. O primeiro interesse do Palatino<sup>5</sup> foi a lógica, mas mudou logo para a teologia. Era um homem inteligente, mas impertinente a ponto de não ser querido por seus professores pelas críticas ao trabalho destes. Seduziu Heloísa, sobrinha de um proeminente clérigo parisiense, Fulbert. Outros teólogos possuíam o estilo de Abelardo, mas eram menos inflamados do que este.

Humanista apaixonado pela beleza dos textos antigos, admirador e intérprete do enigmático pensamento de Platão, instruído na lógica de Aristóteles, tomou emprestado o “Conhece-te a ti mesmo” de Sócrates como título e regra de sua *Ethica*; por fim, poeta sensível à beleza das coisas, às alegrias amargas do amor, ao esplendor da fé, à miséria da nossa condição humana, Abelardo se apresenta como um espírito aberto a tudo, vibrante a tudo, e como um mestre de todas as disciplinas<sup>6</sup>.

O pensamento ético de Abelardo reflete seu interesse enquanto pensador capaz de antecipar os tempos. Mestre Pedro necessita saber o que é que produz no

---

<sup>4</sup> DELHAYE, 1958, p. 61-7.

<sup>5</sup> “Palatino” alude à vila natal de Abelardo, o Pallet, mas Peripateticus Palatinus poderia igualmente ser compreendido de outros modos. Abelardo chamava Aristóteles de “príncipe dos peripatéticos”, ele era então seu “palatino”, ou seja, o mestre de seu Palácio. Pode-se ainda fazer uma terceira interpretação um tanto ridícula: Peripateticus Palatinus poderia ser traduzido como “vagabundo de Pallet” que era uma maneira de insinuar o caráter aventureiro de Abelardo devido à sua constante troca de províncias e à abertura de novas escolas em várias partes da França. Cf. M. CLANCHY, *Abelard*. p. 130. IN: TONDINELLI, p. 36, nota 61.

<sup>6</sup> CHEVALIER, 1992, p.138.

homem a boa ou a má conduta e como distinguir entre conduta meritória de louvor ou censurada por Deus. Apesar de sua perspectiva ser perpassada pelos ensinamentos do Velho e Novo Testamento, muito de seu vocabulário moral vem dos antigos moralistas pagãos, especialmente de Cícero. Além disso, o que é igualmente verdadeiro para muitos de seus contemporâneos, ele era subjugado por um desejo de estudar comparativamente a moral cristã e a moral filosófica do mundo dos antigos.

Abelardo tentou construir uma estrutura lógica na teologia cristã, uma estrutura que fosse ao encontro das necessidades da matriz cristã. As autoridades eclesiais talvez temessem que disso resultasse um certo racionalismo excessivo, que pudesse encontrar uma explanação lógica para tudo.

Na relação da lógica com a ética, a concepção abelardiana de um certo tipo de nominalismo - segundo o qual o universal está no *sermo*, o qual, enquanto nome verdadeiramente significativo e designativo, pode ser predicado de várias coisas<sup>7</sup> - aponta para a individualidade de todo existente, o que se contrapõe diretamente ao surgimento da moral dos estados, segundo a qual a moral é definida em função da situação socioprofissional das pessoas<sup>8</sup>. Assim, a lógica enquanto busca resgatar o lugar do indivíduo no conjunto dos universais, se vê refletida na ética que postula a dimensão da consciência do indivíduo como lugar exclusivo para julgamento da moralidade.

Igualmente se pode verificar a relação entre a teologia e a ética, uma vez que a segunda se insere na perspectiva teológica no sentido de ser um caminho do homem para Deus. O núcleo da discussão ética abelardiana, no *Scito Te Ipsum*, volta-se para temas como vício da alma, pecado, vontade má e os sacramentos como remédios eficazes para a cura da alma. Dito de outro modo, o que se discute são os aspectos morais da doutrina cristã, principalmente aquele relativo à punição dos pecados.

Assim, com a presente dissertação objetiva-se analisar os principais conceitos da obra *Ethica* ou *Scito Te Ipsum*, apontando a *intentio* como fundamento da moral abelardiana.

A concepção ética de Pedro Abelardo, contida no seu *Scito Te Ipsum*, ensejou e tem ensejado várias pesquisas em nível de pós-graduação no Brasil e no exterior.

---

<sup>7</sup> Cf. NASCIMENTO, 2005, p. 17-38.

<sup>8</sup> LE GOFF, 1995, p. 15 e segs.

Dentre as mais antigas, de que se tem conhecimento, destacam-se a dissertação de mestrado de José Carlos Estêvão, defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1990, intitulada *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*, e a tese de doutorado de Márcio Chaves-Tannús, defendida na Universidade de São Paulo, em dezembro de 1994, intitulada *A Ética de Pedro Abelardo – um modelo medieval de aplicação da lógica à moral*.

Dentre as mais recentes, destacam-se as teses de doutorado de Gaia de Vecchi, defendida na Pontifícia Università Gregoriana, Roma, em dezembro de 2004, intitulada *L'Etica o Scito Te Ipsum di Pietro Abelardo – analisi critica di un progetto di teologia morale*, e a novíssima tese de doutorado de Tiago Tondinelli, defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em junho de 2007, intitulada *Ética e Justiça no Pensamento de Pedro Abelardo*.

Todos esses trabalhos apresentam uma análise de aspectos da obra *Ethica* abelardiana: ora enfatizam a presença da lógica na análise ética, como são a dissertação de Estêvão e a tese de Chaves-Tannus; ora enfatizam a concepção ética abelardiana no prosseguimento da teologia, apresentando o homem como *Imago Dei*, fazendo ver na constituição humana um reflexo da Trindade (Deus Pai refletido no homem é a potência da natureza da alma que se dirige a Deus; Deus Filho refletido no homem é a *ratio* e o *consensus* e Deus Espírito Santo refletido no homem é a boa vontade, o amor e o *affectus*); ou ainda enfatizam a existência de dois foros, ético e jurídico, no pensamento ético do Palatino.

De qualquer modo, nenhum desses trabalhos se detém numa leitura mais analítica e minuciosa do texto do *Scito Te Ipsum*, propondo-se, antes, discutir os questionamentos que dele decorrem.

Assim, acredita-se que o presente trabalho é justificado enquanto procura preencher tal lacuna, ainda que não se prenda exclusivamente à análise do texto na sua integralidade, e poderá, eventualmente, compor, com os demais supracitados, em especial os produzidos em língua vernácula, um conjunto de leituras do *Scito Te Ipsum* de modo a oferecer um razoável aparato crítico para as futuras pesquisas que se pretendam nessa temática.

Lacuna semelhante à exposta acima é percebida quanto a uma análise mais aprofundada do preceito délfico na concepção abelardiana. O mesmo se pode afirmar quanto a um estudo que propusesse um plano geral da obra em questão<sup>9</sup>.

Ainda no que diz respeito às pesquisas produzidas acerca do *Scito Te Ipsum*, destaca-se a edição crítica inglesa de David Luscombe, de 1971. Este texto, que serviu de base para nosso trabalho, pode ser considerado como referência obrigatória para qualquer estudo mais apurado da *Ethica* de Abelardo, tanto é assim que ele ensejou uma nova tradução do texto da ética em 1976 por parte de Mario Dal Pra, o qual já havia traduzido para a língua italiana, em 1941, a edição latina de Migne, da Patrologia Latina, e ensejou ainda a tradução francesa de Maurice de Gandillac, em 1993.

Isto posto, o primeiro capítulo desta dissertação consta de uma introdução bibliográfica com o objetivo de apresentar a riqueza literária da obra de Abelardo que, de certo modo, culmina com a discussão ética. Ao apresentar essa breve introdução bibliográfica, pretende-se, então, mostrar o percurso intelectual e escriturístico seguido por Abelardo. Desse modo, poder-se-ia dividir o conjunto da obra e do pensamento de Abelardo em dois grandes momentos: 1) os escritos de lógica e 2) os de teologia, dentre os quais encontram-se os escritos éticos.

O segundo capítulo percorre os vinte e seis títulos ou capítulos que compõem o *Scito Te Ipsum* e, concomitantemente, apresenta algumas possíveis leituras de conjunto da obra. Trata-se de estabelecer o lugar dessa no pensamento de Abelardo e apresentar o quadro geral no qual o Palatino desenvolve alguns conceitos éticos. Pela exposição desenvolvida nesse capítulo, pode-se supor que Abelardo, ao atribuir à sua obra o título *Scito Te Ipsum* (Conhece-te a ti mesmo), não obstante se referir a ela por *Ethica* no *Comentário à Epístola aos Romanos*, estaria no prolongamento da vertente socrático-cristã no que se refere à problemática da interioridade, assim como outros autores do século XII. Apesar disso, há no modo de Abelardo entender a interioridade uma tônica que o diferencia de São Bernardo, por exemplo. Enquanto para este o socratismo cristão é uma meditação sobre a impotência do pecador, para aquele se trata de uma análise do livre consentimento pelo qual nos toca aceitar ou recusar o pecado, que consiste no desprezo de Deus.

---

<sup>9</sup> Tal lacuna é parcialmente preenchida com a exposição dos textos de Jolivet de 1994 e de 1997.

O terceiro capítulo consiste de uma discussão acerca da virtude, exposta no *Diálogo entre um Filósofo, um Judeu e um Cristão*, e de uma leitura analítica dos capítulos III, VII e XII, do *Scito Te Ipsum*, nos quais reside o centro da discussão ética abelardiana. Assim, a partir desses três capítulos é apresentada a diferenciação entre vício e pecado; a definição de *intentio* e *consensus*; o papel da razão na estrutura psicológica do ato humano; a definição de vontade boa e má e a relação entre razão e vontade.

Por fim, reservou-se à conclusão um tópico de crítica com o qual se pretende mostrar o alcance e o limite da concepção ética abelardiana.

## CAPÍTULO I

### AS OBRAS DE PEDRO ABELARDO

Pretende-se, nesse capítulo, apresentar um panorama geral do pensamento de Pedro Abelardo, a partir da exposição de suas principais obras.

#### 1.1 - Uma breve introdução bibliográfica para ler Abelardo

Os estudantes modernos esbarram na dificuldade de ter à disposição uma edição confiável da maioria das obras escritas na Idade Média. No caso das obras de Pedro Abelardo o problema tem sido satisfatoriamente resolvido.

Uma edição confiável das obras de Abelardo tem sido realizada pelos estudiosos modernos, sobretudo a partir do século passado. Os escritos de lógica, as poesias e as cartas foram editados ou reeditados nesses últimos cinquenta anos. Em relação aos escritos teológicos, até recentemente a edição de referência era a de A. Duchesne, publicada em 1616 em Paris, que foi base para outras edições não menos importantes como a de J.P. Migne<sup>10</sup> e a de V. Cousin<sup>11</sup>.

Segundo Luscombe<sup>12</sup>, Migne e Cousin têm sido guias confiáveis para os trabalhos de Abelardo. A *Patrologia Latina*, tomo 178 de Migne, além disso, não contém nenhuma série suspeita de escritos inautênticos.

---

<sup>10</sup> MIGNE, 1885, Col. 633-678.

<sup>11</sup> ABELARDI, 1849 e 1859.

<sup>12</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xxxviii.

Tanto é assim que Luscombe<sup>13</sup> cita P. Glorieux, que em sua tabela *Pour revaloriser Migne* corrigiu somente uma atribuição da PL 178, a assim denominada *Epítome theologiae christianae*, que fora a partir de então atribuída a Hermann, discípulo de Pedro Abelardo; comparativamente, considere-se que, em relação a PL 175-7, Glorieux corrigiu nada menos que vinte e oito atribuições de trabalhos concernentes ao contemporâneo de Abelardo, Hugo de São Vítor.

Abelardo escreveu muitas obras com interesses diversos. Seus escritos são compostos por obras de filosofia, teologia, música, cartas, poemas e uma autobiografia. Por obras de filosofia devemos entender as de lógica (dialética) e, quiçá, a obra *Ethica*, pois essa, na opinião de alguns estudiosos e de diversos autores, pontua a aplicação da lógica às questões morais de teologia cristã<sup>14</sup>.

Sabe-se que Abelardo foi essencialmente um lógico, e por essa disciplina deixou a carreira militar e foi a Paris em busca do contato com Guilherme de Champeaux, que à época era reputado como o principal expoente nesse magistério<sup>15</sup>.

### 1.1.1 – Os escritos de lógica

Dentre as obras de lógica de Mestre Pedro, as de maior relevo são as glosas das seguintes obras: *Isagoge*, de Porfírio; *Categoriae* e *De Interpretatione*, de Aristóteles; *De Syllogismo Categorico*, *De Syllogismo Hypothetico*, *De Differentiis* e *De Divisione*, de Boécio. Segundo o próprio Abelardo<sup>16</sup>, essas obras condicionavam todo o equipamento da arte de eloquência latina do século XII.

A lógica se apresenta como método geral e fundamental de qualquer indagação, inclusive em relação a ela própria, porque fundamento de toda regra para qualquer tipo de discurso verdadeiro, pois pode ser *instrumentum sui*, constituindo-se numa metalinguagem<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xxxix.

<sup>14</sup> Cf. LUSCOMBE, 1971, p. xxxi; DAL PRA, 1976, p. XL; ESTEVÃO, 1990, p. 99-100; CHAVES-TANUS, 1996, p. 26.

<sup>15</sup> ABELARDO, 1973, p. 250. Para uma noção dos acontecimentos da vida de Abelardo, inserimos nos anexos deste trabalho uma breve cronologia do Mestre Palatino.

<sup>16</sup> ABAELARDUS, 1956, p. 146.

<sup>17</sup> FUMAGALLI, 1969, p. 17.

São basicamente quatro os escritos conhecidos de lógica de Abelardo: *Introductiones Dialecticae* (*Introductiones parvulorum* ou Glosas menores), *Logica Ingredientibus*, *Logica Nostrorum* e a *Dialectica*.

As *Introductiones Dialecticae*, também conhecidas por glosas menores ou glosas literais, foram provavelmente compostas antes de 1102 e 1108<sup>18</sup>. São comentários de teor incipiente das obras de Porfírio e Aristóteles anteriormente mencionadas.

A *Logica Ingredientibus*<sup>19</sup> (o título é devido à edição de Bernhard Geyer<sup>20</sup>) apresenta sob tal nome um comentário da *Isagoge*, um segundo das *Categoriae*, e um terceiro do *De interpretatione*.

Segundo Fumagalli<sup>21</sup>, essa glosa é apresentada como um complexo de uma certa unidade: o que é confirmado pela observação intrínseca da obra cujo texto revela a persistência de um idêntico movimento e de uma solução terminológica também idêntica em relação ao problema dos universais e à teoria do *dictum* presente nos três comentários.

Na *Logica Nostrorum*, Abelardo distingue o termo *vox* do termo *sermo*, o que parece ser sinal da difícil situação na qual se encontrava antes da condenação do concílio de Soissons (1121) e de seu desejo de distinguir sua própria terminologia da de Roscelino<sup>22</sup>.

Quanto à datação da obra em questão, parece ter ela sua redação muito próxima da *Ingredientibus*, tanto assim que ambas são concebidas com o mesmo intuito e oferecem soluções substancialmente idênticas à questão dos universais, embora na segunda alguns argumentos sejam refinados, tendo em vista princípios de ordem mais teológica do que metafísica, pois, embora a crítica abelardiana, de

---

<sup>18</sup> MEWS, 1986, p. 130. Tomaremos as referências de Mews para todas as datas das obras de Abelardo mencionadas no corpo do trabalho, exceto aquelas que o confronto com outros autores sugerir melhor opção. Vale ressaltar que a dificuldade de datação das obras de Abelardo se constitui em um grande problema para os estudiosos, principalmente porque Mestre Pedro retomava seus trabalhos para revisá-los ou acrescentar-lhes algo, gerando assim um novo escrito; há obras que foram redigidas intercaladas por momentos de recesso devidos às vicissitudes da vida do filósofo, entre elas os dois concílios que o condenaram.

<sup>19</sup> Há uma tradução da parte introdutória em língua portuguesa: ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Tradução do original em latim de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

<sup>20</sup> GEYER, 1919, 1921, 1927 e 1933.

<sup>21</sup> FUMAGALLI, 1969, pp. 2-3.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 07.

modo geral, empregue argumentos de caráter metafísico e lógico, ao contrário, na *Nostrorum* é recorrente a chamada de ordem teológica<sup>23</sup>.

A *Dialectica* é a maior obra de Abelardo; foi escrita provavelmente entre os anos de 1117-21.

Carvalho<sup>24</sup> afirma que Abelardo escreveu a *Dialectica* pensando na educação de seus sobrinhos e que ela é dedicada ao estudo dos temas de que se ocupa a lógica: as partes da oração, as proposições e os silogismos. No entanto, os cinco predicáveis de Porfírio<sup>25</sup> (gênero, espécie, diferença, próprio e acidente), que são partes da oração, faltam ao que nos chegou da obra. Quem alerta é Fumagalli:

A *Dialectica* se apresenta não como uma glosa, mas como um tratado orgânico fundado, sobretudo, nos *septem codices*. A lacuna mais séria, pela extensão e importância, é aquela que priva de tratamento as *quinque voces profiriane* que, seguramente, estavam compreendidas no trabalho como resulta de um sinal de Abelardo<sup>26</sup>.

Assim, a Dialética é um tratamento completo do conjunto da lógica (na primeira metade do séc. XII) em ordem sistemática (*ordo disciplinae*).

### 1.1.2 – O estudo e os escritos de Teologia

Em Laon, onde se fez aluno de Anselmo, Abelardo inicia seu estudo da teologia, o qual é relatado em sua autobiografia:

Aconteceu que, certo dia, depois de algumas conferências sobre as Sentenças, nós estudantes gracejávamos uns com os outros. Vai daí que um deles me perguntou com intenção sorradeira, a mim que ainda não estudara senão livros de filosofia, o que eu achava das lições sobre os livros sagrados. Respondi que, decerto, o estudo dessas obras era muito

<sup>23</sup> FUMAGALLI, 1969, p. 50.

<sup>24</sup> CARVALHO, 2001, p.17.

<sup>25</sup> As denominadas *quinque voces* porfirianas.

<sup>26</sup> FUMAGALLI, 1969, p. 4. “La *Dialectica* si presenta non come una glossa ma come una trattazione organica fondandosi tuttavia ancora sui *septem codices*. La lacuna più grave, per estensione ed importanza, è quella che ci priva della trattazione sulle *quinque voces* porfiriane che sicuramente era compresa nell’opera come risulta da un cenno di Abelardo”. *Septem Codices* refere-se aos textos que constituíam a arte de eloquência latina so século II: “Sunt autem tres quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur. Aristotelis enim duos tantum, Predicamentorum scilicet et Periermenias libro <s>, usus adhuc Latinorum cognovit; Porphyrii vero unum, qui videlicet De Quinque Vocibus conscriptus, (genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente), introductionem ad ipsa praeparat Predicamenta; Boethii autem quattuor in consuetudinem duximus, Librum videlicet Divisionum et Topicorum cum Syllogismis tam Categoricalis quam Hypotheticis” ABAELARDUS, 1956, p. 146; cf. também FUMAGALLI, 1969, p. 3, nota 14.

salutar à alma, mas que eu muito me admirava de que para aqueles que são instruídos não bastassem, para entender as exposições dos Santos Padres, os seus próprios escritos ou os comentários, de tal modo que não precisassem evidentemente de um outro ensino. Muitos dos presentes caíram no riso e perguntaram se eu poderia fazer isso e se ousaria empreender tamanha tarefa. Retruquei que estava pronto para me submeter à prova se eles o quisessem. Então, a gritar e a rir ainda mais, exclamaram: “Por certo que nós aprovamos. Vamos procurar e entregar-te o comentário de algum passo pouco conhecido da Escritura, e assim comprovaremos o que prometeste”. Todos concordaram, então, na escolha de uma profecia muito obscura de Ezequiel. Aí, tomando o comentário, convidei-os logo para minha aula no dia seguinte. Houve alguns que, contra a minha vontade, me davam conselhos, dizendo que eu não devia me apressar a cumprir o prometido, mas que, como eu ainda era inexperiente, devia velar por muito tempo a esquadrihar e a confirmar a minha exposição. Indignado, porém, respondi que não era do meu costume avançar por meio da prática, mas sim por meio do engenho, e acrescentei que ou eles não adiariam o comparecimento à minha aula conforme a minha decisão ou eu desistiria completamente de tudo. Sem dúvida, poucas pessoas estiveram presentes à minha aula, já que parecia ridículo a todos que eu, quase absolutamente inexperiente na ciência sagrada, dela viesse a tratar tão apressadamente. **Entretanto, minha aula encantou de tal modo a todos os que a ela compareceram que eles a exaltaram com extraordinários elogios e me compeliram a fazer comentários de acordo com o teor da minha exposição.** Logo que ouviram isso, aqueles que não estiveram presentes começaram, à porfia, a concorrer à segunda e à terceira aula, e todos se puseram igualmente muito solícitos a copiar os comentários que eu começara a fazer desde o seu início no primeiro dia<sup>27</sup>.

A dar crédito ao que diz Bernardo de Claraval no libelo dirigido ao Papa Inocêncio II, em 1141, intitulado *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi*, esta não parece ter sido a única recepção do novo teólogo:

Temos na França um homem que de velho filósofo se fez um novo teólogo; que se entreteve desde sua juventude na arte da dialética e que agora quer profanar as santas Escrituras com seus desvarios e suas extravagâncias<sup>28</sup>.

Seja como for, Abelardo inicia sua carreira de teólogo provavelmente por volta de 1113-4, com a *Expositio in Ezechielem*, depois de um curto período de estudo de teologia com Anselmo de Laon, mestre de teologia, o qual Abelardo descreve em sua *Historia Calamitatum* com palavras mordazes:

Na verdade, parecia admirável aos olhos dos seus ouvintes mas era nulo aos olhos dos que lhe faziam perguntas. Tinha uma elocução admirável,

<sup>27</sup> ABELARDO, 1973, p. 254-5 (grifo nosso).

<sup>28</sup> SAN BERNARDO, 1950, p. 997. “Tenemos em Francia un hombre que de viejo filósofo se ha hecho un nuevo teólogo, que se ha entretenido desde su juventud en el arte de la dialéctica y que ahora quiere profanar las santas Escrituras con sus desvarios y sus extravagâncias”.

mas era vazio de conteúdo, vazio de pensamento. Quando acendia o fogo, enchia a sua casa de fumaça mas não a iluminava<sup>29</sup>.

A relação entre a lógica e a teologia e a passagem daquela a esta não são difíceis de ser entendidas se considerarmos as próprias palavras de Abelardo:

Ora, aconteceu que eu me aplicasse, de início, a discorrer sobre o próprio fundamento da nossa fé por meio de analogias propostas pela razão humana, e que eu compusesse para os meus alunos um tratado *Sobre a Unidade e a Trindade de Deus*. Eles me pediam argumentos humanos e filosóficos, e insistiam mais naqueles que pudessem ser entendidos do que proferidos, dizendo ser supérflua a prolação de palavras sem a compreensão das mesmas, e que não se pode crer naquilo que antes não se entendeu, e que é ridículo alguém pregar aos outros o que nem ele próprio nem aqueles que ensina podem compreender com o intelecto<sup>30</sup>.

Essa pretensão de discorrer sobre o próprio fundamento da fé, ao mesmo tempo em que suscitava a mais violenta reação da parte dos teólogos antidialéticos, foi também vista pelos desafetos de Abelardo como uma tentativa de submeter os dogmas e a revelação às exigências da dedução silogística que conduziria infalivelmente a conclusões radicais<sup>31</sup>. Nesse sentido, Bernardo de Claraval assim se expressa em seu longo libelo ao Papa Inocêncio II:

É um homem temerário que, ao mesmo tempo em que se lisonjeia de nada ignorar, senão somente o 'não sei', do que está no alto do céu e aqui sobre a terra, abre com insolência a boca contra o céu e se esforça em vão por penetrar os profundos segredos de Deus. De onde, vindo a nós depois de deste elevado raptó de seu espírito, fala-nos de mistérios inefáveis do qual não é permitido ao homem falar. Mas, ao jactar-se de estar apto a dar a razão de todas as coisas, empreende, contra a razão e contra a fé, dar razão das que estão acima da razão<sup>32</sup>.

Camello<sup>33</sup> parece resumir de modo apropriado os sentimentos do Abade de Claraval quando afirma que este temia pela fé com essa irrupção da razão

---

<sup>29</sup> ABELARDO, 1973, p. 254.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 268.

<sup>31</sup> Sobre a contenda entre dialéticos e antidialéticos no século XI, que se desdobra de algum modo no XII, cf. GILSON, 2001, pp. 281-8.

<sup>32</sup> SAN BERNARDO, 1950, p. 997. "Es un hombre temerario, que, al mismo tiempo que se lisonjea de no ignorar nada, sino el solo 'no sé', de cuanto está en lo alto del cielo y acá abajo sobre la tierra, abre com insolencia la boca contra el cielo e se esfuerza en vano por penetrar los profundos secretos de Dios. De donde, viniendo a nosotros después de este elevado raptó de su espíritu, nos habla de misterios inefables de que no es permitido al hombre hablar. Mas, al jactarse de estar pronto a dar razón de todas estas cosas, empreende, contra la razón y contra la fe, dar razón de las que están sobre la razón".

<sup>33</sup> CAMELLO, 1986, p. 25.

promovida por Abelardo e seu temor não deixaria de ecoar em relação a todos os inimigos da dialética:

Nem era Bernardo o primeiro a se pôr em guarda contra essa sabedoria que tinha por loucura a sabedoria da Cruz: entrava para a companhia do Apóstolo Paulo, e dos latinos Tertuliano, São Cipriano, Lactâncio e, mais perto de sua época, de São Pedro Damiano, que, apesar de tudo que disseram Gonsette e outros, tinham em péssima conta os dialéticos, tidos por eles simplesmente como hereges.

Dentre as obras de Teologia, no que se refere ao tratado *Sobre a Unidade e a Trindade de Deus*, escrito provavelmente em 1120 e que é atualmente conhecido por *Theologia Summi Boni*, ressalte-se que Abelardo preocupou-se em refutar o mau uso que, supostamente, Roscelino fazia da dialética para pensar o mistério da Trindade. Tratava-se da heresia triteísta. Roscelino, por sua vez, contra-atacou Abelardo acusando-o de sabelianismo, ou seja, de identificar as três Pessoas com uma só<sup>34</sup>.

No primeiro livro da obra é apresentado o tema sobre o qual o texto discorrerá na sua totalidade:

O que significa a distinção das Pessoas.  
Na perfeição do Bem supremo que é Deus, a Sabedoria mesma de Deus encarnada, o Senhor Jesus Cristo, marcou com cuidado distinções descrevendo-a sob três nomes, quando por três razões nomeou Pai, Filho, Espírito Santo, a substância divina única e singular, fundamentalmente individual e simples<sup>35</sup>.

Abelardo reúne os testemunhos dos filósofos e afirma que a razão filosófica estabelece a unicidade de Deus e, que tanto Mercúrio (outro modo de chamar o autor de Asclépio, Hermes Trismegisto) como Platão falaram da geração do Verbo; que a alma do mundo de Platão pode ser considerada como uma figura do Espírito Santo<sup>36</sup>.

A segunda obra teológica de Abelardo, escrita provavelmente entre os anos de 1121 e 1126, é a *Theologia Christiana*, na qual quatro livros, dos cinco que compõem o tratado, tratam também da Trindade. São Jerônimo é citado nas

<sup>34</sup> Cf. CARVALHO, 2001, p.20.

<sup>35</sup> ABÉLARD, 1977, p. 19. "Ce que signifie la distinction des Personnes. Dans la perfection du Bien suprême qu'est Dieu, la Sagesse même de Dieu incarnée, le Seigneur Christ, a soigneusement marqué des distinctions en la décrivant sous trois noms, quand pour trois raisons il a nommé Père, Fils, Esprit Saint, la substance divine unique et singulière, foncièrement individuelle et simple" (Tradução para o francês de Jolivet).

<sup>36</sup> JOLIVET, 1994, p. 88.

passagens mais ricas, o que demonstra que Abelardo se apóia também no testemunho dos Padres<sup>37</sup>. Nessa obra o autor usa a palavra 'teologia' pela primeira vez com o sentido que ela hoje possui, referindo-se à doutrina cristã.

Também nessa obra repete e desenvolve a fórmula da *Theologia Summi Boni* no que diz respeito ao fato de não prometer ensinar a verdade sobre a Trindade, o que é uma incógnita para todo mortal, mas de propor qualquer coisa de verossímil que não se desvie da razão humana.

A *Theologia Scholarium* é a terceira obra teológica de Mestre Pedro. Escrita provavelmente entre os anos de 1133-1140. Dos três livros que a compõem, dois são dedicados à questão da Trindade. Ela representa uma reflexão mais madura e melhor organizada que as outras duas, pois o espírito desta é um pouco diferente. Nela, Abelardo não avança mais do que a forma dos enunciados logicamente corretos permite, pois raciocinar sobre a Trindade não é nada de aleatório para ele; os métodos e resultados das artes da linguagem formam o tecido de sua reflexão teológica<sup>38</sup>.

A exposição da *Theologia Scholarium* afasta-se bastante sensivelmente disto que se acaba de resumir. Primeiro, já foi dito, a colocação em acusação dos 'pseudo-dialéticos' desapareceu, bem como a *disputatio*. Abelardo formula diferentemente seu projeto: 'dizer como, na unidade tão forte da substância divina, pode-se compreender que haja três pessoas, e falar disso, de modo que a inteligência não afaste que enunciam as palavras'. Certamente percebe-se aqui o vestígio dos precedentes propósitos, na medida em que os 'pseudo-dialéticos' negavam que este programa era realizável e onde se nos fala ainda do perigo que são os 'filósofos'<sup>39</sup>.

Por fim, as três Teologias de Abelardo são uma aplicação, à matéria teológica, da dialética e da filosofia tais como eram conhecidas na primeira metade do século XII<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Jolivet, 1994, p. 88.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 92. "L'exposé de la *Theologia Scholarium* s'éloigne assez sensiblement de ce qu'on vient de résumer. D'abord, on l'a dit, la mise en accusation des 'pseudo-dialecticiens' a disparu, ainsi que la *disputatio*. Abélard formule autrement son projet: dire 'comment, dans l'unité si forte de la substance divine, on peut comprendre qu'il y ait trois personnes, et en parler, de façon que l'intelligence ne repousse pas ce qu'énoncent les mots'. Certes on perçoit ici la trace des précédents propôs, dans la mesure où les pseudo-dialecticiens niaient que ce programme fût réalisable et où l'on nous parle encore du danger que sont les 'philosophes'".

<sup>40</sup> JOLIVET, 1977, p. 8.

Merece menção, porque de certo modo antecipa algumas questões que aparecerão no *Scito Te Ipsum*, a *Expositio Epistolae Paulinae ad Romanos*, escrita provavelmente entre 1133-1137. Em três passagens dessa obra Abelardo reserva para uma obra futura algumas idéias e um conteúdo mínimo que seriam tratados no segundo livro da *Ethica*, do qual restou apenas um fragmento. Convém destacar que na *Expositio Epistolae Paulinae ad Romanos*<sup>41</sup> Abelardo, em três passagens, se refere a sua obra *Scito Te Ipsum* por *Ethica*.

Na primeira passagem<sup>42</sup> Abelardo reserva para a *Ethica* três questões. Primeira: visto que os dons de Deus são graça, em que consistem os méritos? Segunda: os méritos consistem somente no desejo ou também na ação? Terceira: a virtude, que não é manifestada na ação, é suficiente para a felicidade?

Na segunda passagem<sup>43</sup> Abelardo reserva à *Ethica* a discussão do dever amar o próximo se ele está no inferno ou destinado ao inferno e a questão de se alguém deveria desejar o que não é bom para se fazer, por exemplo, orar pela salvação de todos, embora poucos alcancem a salvação.

Na terceira passagem<sup>44</sup> Abelardo discute, a propósito da oração de Cristo ao Pai pelo perdão dos que o crucificaram, o problema de como se pode ser perdoado ao que não pode ser imputada culpa por causa da reta consciência com a qual se agiu.

Ao que parece, Abelardo ao escrever a *Expositio Epistolae Paulinae ad Romanos* já teria em mente o projeto do texto da *Ethica*<sup>45</sup>, porquanto essa fizesse parte de um amplo tratado sobre a Teologia que planejara escrever, uma *Sacrae eruditionis summam*.

### 1.1.3 – O *Sic et Non* e a leitura histórico-crítica

<sup>41</sup> ABAELARDUS, 1885, *Expositio* ii. 4; v. 13, 14 (PL 178. 842A, 951A, 959D).

<sup>42</sup> Ibidem, PL 178. 842A.

<sup>43</sup> Ibidem, PL 178. 950C-951A.

<sup>44</sup> Ibidem, PL 178. 959D.

<sup>45</sup> Cf. LUSCOMBE, 1971, p. XXX; MAREN BON, 1997, p. 64-68; DE BONI, 2003, p. 18.

O *Sic et Non* parece representar muito bem a intersecção entre os escritos de lógica e de teologia e por isso merece lugar à parte. Escrito provavelmente entre os anos de 1121 e 1132 e composto de 158 questões reunidas em três conjuntos (fé, sacramento, caridade), o texto propõe um método crítico no estudo da teologia, enfatizando o cuidado com o entendimento das palavras, pois há momentos em que estas são usadas, por exemplo, de acordo com o público ao qual são dirigidas:

O que mais nos impede de chegar à comunicação é o modo inusitado de locução e muitas vezes também o significado diferente das palavras, quando a mesma é usada uma vez num sentido, outra vez noutra. Acontece que assim como uma pessoa é rica em idéias, também o é em palavras. Segundo Cícero: 'A identidade em todas as coisas é a mãe da saciedade', isto é, provoca fastídio. Por isso convém que num mesmo assunto as palavras variem, e que nem tudo seja apresentado com palavras vulgares e comuns, pois, como diz Santo Agostinho, certas coisas são encobertas para que não percam valor, e são tanto mais preciosas quanto com mais diligência foram investigadas e, com mais esforço, conquistadas. Seguidamente acontece também que, devido à diversidade daqueles com quem falamos, as palavras devem ser modificadas, pois sucede com freqüência que o significado próprio das palavras é desconhecido para alguns ou pouco usado por eles.<sup>46</sup>

Segundo Jolivet<sup>47</sup>, nessa obra, o objeto e o método dialéticos dependem mais estritamente da questão da linguagem da fé. Acrescenta ainda que esta obra está dividida em duas partes: uma compilação de textos tirados na maior parte dos 'santos' (Padres da Igreja) e um prólogo.

Gilson exalta a importância histórica do *Sic et non* e acresce o seguinte comentário:

Essa obra reúne os testemunhos aparentemente contraditórios da Escritura e dos Padres da Igreja sobre um grande número de questões. Abelardo erige em princípio que não se devem utilizar arbitrariamente as autoridades em matéria de teologia. Quanto à intenção que determinou a composição da obra, nada permite ver nela, como por vezes se obstina a fazer, o desejo de arruinar o princípio da autoridade, opondo-se os Padres da Igreja uns aos outros. Abelardo declara expressamente, ao contrário, que reuniu essas contradições aparentes para levantar questões e suscitar nos espíritos o desejo de resolvê-las. O método do *Sic et non* é inteiramente incorporado à *Suma teológica* de Santo Tomás, em que cada questão opõe as autoridades a favor às autoridades contra, mas desenlaça essa oposição escolhendo, determinando e provando a solução<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> DE BONI, 2000, p. 122-3. O texto que citamos é uma tradução de: PETER ABAILARD. *Sic et Non*. A Critical Edition. Chicago, 1976.

<sup>47</sup> JOLIVET, 1994, p. 83.

<sup>48</sup> GILSON, 2001, p. 342.

Carvalho<sup>49</sup> observa que essa obra colige mais de duas mil citações devidamente classificadas, o que suporia um trabalho em equipe e um rico acervo bibliográfico ou a utilização de um ou vários florilégios.

De fato, o período em que a obra foi escrita, tomando por referência a datação proposta por Mews<sup>50</sup>, corresponde a onze anos de trabalho intercalados com a redação de outras obras, dentre as quais o *Dialogus* e a *Historia Calamitatum*, bem como a experiência como abade em São Gildas e o retorno a Paris ao monte de Santa Genoveva onde fundou escola. Nesse ínterim, Abelardo tomou contato com uma variada gama de textos e foi auxiliado por alunos que o acompanhavam – o que de algum modo explicaria a riqueza desse texto.

Marenbon<sup>51</sup> aponta nesse mesmo sentido, mencionando que para a redação do *Sic et non* Abelardo usou, como um estudante atualmente poderia usar, um arquivo de fichas (*card index*) para coletar material para seus escritos sobre teologia.

#### 1.1.4 – As cartas, os poemas e as canções

A riqueza literária das obras de Abelardo não se resume às obras filosóficas e teológicas. Muitas são as cartas, os poemas e as canções. Se, como filósofo foi comparado a Aristóteles e, por isso recebeu, entre outras, a alcunha de ‘Peripatético do Pallet’, atribuída por João de Salisbury<sup>52</sup>, como amante foi identificado como poeta do amor<sup>53</sup> e exaltado por suas qualidades pela amada, embora se possa dizer que esta seria uma testemunha suspeita:

Reconheço que possuías, em concreto, dois dons que podiam atrair para ti o coração de qualquer mulher, versejar e cantar (sabemos bem como estes dons faltam totalmente nos outros filósofos). Era graças a eles que descansavas das fadigas dos exercícios filosóficos, como que brincando, e deixaste-nos inúmeras canções poéticas, ritmadas pelo amor. A doçura requintada das letras e das músicas fazia com que as canções fossem freqüentemente cantadas, ao mesmo tempo que sem cessar fazia com que o teu nome andasse na boca de toda a gente. Mesmo os iletrados, encantados pela suavidade das tuas melodias, não deixavam de recordar o

<sup>49</sup> CARVALHO, 2001, p. 26.

<sup>50</sup> MEWS, 1986, p. 122; 131.

<sup>51</sup> MARENBNON, 2004, p. 24.

<sup>52</sup> JOÃO DE SALISBURY, 1962, p. 21. Cf. nota 05.

<sup>53</sup> ABELARDO, 1973, p. 259-60.

teu nome. Eis a principal razão pela qual as mulheres suspiravam pelo teu amor. E dado que a maior parte dessas canções celebrava os nossos amores, expandiram o meu nome, como num relâmpago, por várias terras e provocaram contra mim o ciúme de muitas mulheres<sup>54</sup>.

O problema da autenticidade da correspondência atribuída a Abelardo e Heloísa não é um fato novo. Gilson<sup>55</sup> relembra que desde 1841 Orelli atribuiu a composição desta coleção a um amigo e admirador dos dois amantes, que redigiu estas cartas após a morte deles.

Não obstante o problema da autenticidade, pode-se iniciar o estudo das cartas com a *História das Minhas Calamidades* - narrativa das calamidades da vida de Abelardo que preserva seu caráter autêntico. Endereçada a um amigo anônimo com intuito de consolá-lo, Abelardo quer mostrar que as provações do companheiro eram nulas ou módicas em relação às suas, e que, por isso, deveria suportá-las com tolerância<sup>56</sup>.

A *Historia Calamitatum* pode ser vista como uma autêntica *apologia pro vita sua*<sup>57</sup> ou como um astuto exercício de romance histórico, pois este único documento e a história que conta definiram inevitavelmente nossa percepção do caráter e da personalidade de Abelardo.

Do modo como a conhecemos, a narrativa acaba por evocar o romance e a biografia no acontecimento dos eventos cruciais da vida de Abelardo, e de modo eloqüente nas lições que extrai destes eventos, o que torna difícil resistir à suspeita de que é essencialmente um trabalho de ficção imaginativa. Seu caráter de trabalho de Abelardo e de início da série das cartas “pessoais” de Abelardo a Heloisa, que acompanham virtualmente todos os manuscritos, parece agora ter sido estabelecido de modo decisivo<sup>58</sup>.

Além da carta autobiográfica, merece menção o *Hymnarius Paraclitensis* - que Abelardo escreveu e enviou a Heloisa, que à época vivia no Mosteiro do Paráclito entre os anos de 1132-1137. Compõe-se de três livros de hinos inspirados em temas

---

<sup>54</sup> Heloise et Abélard. *Lettres et Vies*. IN: CARVALHO, 2001, p. 28-9.

<sup>55</sup> GILSON, 1938, p. 11.

<sup>56</sup> ABELARDO, 1973, p. 249.

<sup>57</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xxvi.

<sup>58</sup> WETHERBEE, 2004, p. 45.

bíblicos, como se observa no *Carmen figuratum*, sobre a Encarnação, e o *Lux orientalis*, em louvor a Maria<sup>59</sup>.

O *Hymnarius Paraclitensis* é um trabalho de notável poética, único entre os poemas religiosos do século XII, na variedade e no intrincado das partes que o formam e no padrão de rima. Mas é notável também pelo tato com o qual Abelardo adapta seus prodigiosos talentos líricos ao seu fim devocional. A coleção é formada por um completo e profundo conhecimento dos temas, da dicção, e dos ritmos do hinário patrístico<sup>60</sup>.

Outra obra poética de Abelardo, bastante conhecida, são os *Planctus*, ou Lamentos, grupo de seis poemas líricos, nos quais figuras do Velho Testamento protestam contra as circunstâncias e a injustiça que impedem a morte deles ou daqueles que eles amam.

De acordo com Wetherbee<sup>61</sup>, os *Planctus* possuem autonomia lírica, e quando os lemos entramos num mundo lírico onde a qualidade do sentimento é o que importa. É o mundo vislumbrado temporariamente em determinados momentos na *Historia*; o mundo em que Abelardo e Heloisa, por causa do seu amor autêntico, estarão sempre livres dos julgamentos de seus inimigos desprezíveis; o mundo a que Abelardo dá legitimidade moral no *Scito Te Ipsum*, com seus argumentos que apontam a intenção como a base necessária de avaliação de uma ação humana.

Por fim, o *Carmen ad Astralabium*, o qual possui 500 coplas de latim gnômico aconselhando Astrolábio no estudo, no dever moral, na natureza das mulheres, e em outros tópicos. O poema deve ter sido um dos últimos escritos de Abelardo, e acredita-se poder obter disso algum sentido de sua própria atitude e de sua experiência nos anos subseqüentes à redação da *Historia Calamitatum*.

## 1.2 – Os escritos ético-filosóficos e os Diálogos

Tendo em vista que nosso tema de estudo situa-se dentro da questão ética no pensamento de Pedro Abelardo, reservamos um tópico, nessa breve exposição bibliográfica, aos escritos ético-filosóficos.

---

<sup>59</sup> CARVALHO, 2001, p. 29.

<sup>60</sup> WETHERBEE, 2004, p. 59.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 62.

Embora haja referências à ética dispersas em outras partes do trabalho de Abelardo, suas maiores contribuições para a ética estão concentradas em dois trabalhos: sua *Ethica* (ou *Scito Te Ipsum*) e seu *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* (ou *Collationes*). Antes, porém, de passarmos a essas obras, cabe um comentário muito sumário sobre certa influência da tradição socrático-platônica, portanto da filosofia antiga, em um dos modos de escrever adotado por Abelardo: o dialógico.

No diálogo denominado *Soliloquium*, que data provavelmente de 1122 e que, portanto, antecede o *Dialogus* (*Collationes*), Abelardo traçou paralelos entre a cultura pagã e cristã, de modo que a palavra ‘cristão’ deriva de Cristo, e Cristo é sabedoria (*sophia*), donde se conclui que um cristão é um filósofo ou amante da sabedoria; ou ainda, como Cristo é o *Verbum* e o *Verbum* é o *Logos*, os cristãos são então lógicos e também por isso filósofos<sup>62</sup>.

Além dessa aproximação entre conceitos da filosofia pagã com os da cristã e a elevada estima que Abelardo nutria pela filosofia e ética pagãs<sup>63</sup>, a presença do pensamento antigo (socrático-platônico, mas também aristotélico<sup>64</sup>) é perceptível na filosofia de Abelardo em várias questões, como por exemplo, a opção por atribuir o título de *Ethica*, o preceito délfico (Conhece-te a ti mesmo) trazido à filosofia por Sócrates<sup>65</sup>, e a não condenação dos antigos pagãos, como veremos mais adiante.

O *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*<sup>66</sup> ou *Collationes* também é um diálogo filosófico bem ao estilo polêmico de Abelardo, que se inicia com o diálogo entre o filósofo e o judeu, depois entre o filósofo e o cristão, o que possibilita dizer que são dois diálogos.

A datação do *Dialogus* proposta por Mews entre 1125-26<sup>67</sup> difere da de outros estudiosos como Cottiaux, D. Van Den Eynde, E. Gilson, entre outros, que aceitaram sem questionar a datação dessa obra em junho de 1140 – último trabalho de Abelardo quando da sua estada no mosteiro de Cluny - estabelecida por G. Robert

<sup>62</sup> CARVALHO, 2001, p. 39.

<sup>63</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xxiv.

<sup>64</sup> Guy Hamelin afirma, por exemplo, que Abelardo, enquanto lógico sem par, estava apto a reconstruir o essencial da ética de Aristóteles a partir somente dos tratados de lógica do Estagirita disponíveis durante a sua época. Cf. HAMELIN, 1997, p. 179.

<sup>65</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xxxi.

<sup>66</sup> Disponimos, além do texto original, de três traduções do *Diálogo*: 1) ABELARD, 1995; 2) ABÉLARD, 1993; 3) ABELARDO, 2003. Citamos ao longo do trabalho, preferencialmente, a partir da tradução inglesa de Spade (1995).

<sup>67</sup> MEWS, 1986, p. 126.

em 1909<sup>68</sup>. Mews, ao analisar e cotejar as obras de Abelardo que de alguma maneira fazem referência às questões éticas recorrentes no *Dialogus*, propõe a datação supracitada.

Allen<sup>69</sup> escreveu uma resposta contestando as teses de Mews, na qual enfatiza que só poderia estar certo de que o *Dialogus* foi escrito antes do *Hexaemeron* entre 1121 e 1142, e que, portanto, as suposições de Mews listadas nos seguintes pontos: 1) Abelardo elogia sua ‘teologia’ no prefácio do *Dialogus*; 2) Abelardo se refere, no *Dialogus*, à contestação que este trabalho sofreu e o esforço mal-sucedido daqueles que procuraram mantê-lo ignorado; 3) há uma referência às *Collationes* em sua *Expositio in Hexaemeron* – não possibilitam dar maior precisão à datação do que aquela referida.

Há seis manuscritos do *Dialogus*, identificados por R. Thomas: [V] Wien, Osterreichische Nationalbibliothek, MS 819; [B] Oxford, Balliol College, MS 296; [L] London, British Library, Royal MS, 11 A.V; [R] Oxford, Queen’s College, MS 284; [C] Oxford, Corpus Christi College, MS 312; e [T] Cambridge, Trynity College, MS O.5.14<sup>70</sup>.

Um dos problemas clássicos que se apresenta como pano de fundo do *Dialogus* é se a razão natural, comum a todos os homens em todos os tempos, é suficiente para assegurar a felicidade, ou se necessita do suplemento de uma Revelação<sup>71</sup>.

Embora discordantes em vários pontos, há certezas partilhadas pelos interlocutores do *Dialogus*; dentre elas destacamos: 1) a crença em um só Deus, 2) que é visado pela busca interior comum; 3) a afirmação de que a razão humana possui todo o instrumental necessário para, uma vez afastada toda opinião, revelar ao homem como ele deve viver e agir em sua relação com Deus e com os demais. A confiança na razão permite que o cristão e o judeu peçam a arbitragem do filósofo. Analisando as diversas camadas textuais do *Dialogus*, chega-se ao final sem saber

---

<sup>68</sup> MEWS, 1986, p. 105.

<sup>69</sup> ALLEN, 1998, p. 140.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 136.

<sup>71</sup> GANDILAC, 1995, p. 10.

em qual das três personagens Abelardo se encontra refletido, ou talvez seja mais correto afirmar que de alguma forma o autor se reflete nas três<sup>72</sup>.

Abelardo não traz à tona no diálogo entre o filósofo e o cristão o debate sobre a pessoa de Cristo e sobre seu sacrifício redentor, mas, os três interlocutores, partem do princípio comum das *rationes philosophicae*. Disso pode-se inferir que a razão pode conduzir e arbitrar as relações humanas melhor do que qualquer outro juiz que professasse alguma fé, pelo menos no que lhes é comum, isto é, no que se refere às *rationes philosophicae*.

Pode-se ler o *Dialogus* como reflexo da divisão da história em três períodos: o da lei natural, o da lei escrita dada a Moisés e o inaugurado por Cristo, o período da graça.

O *Dialogus* apresenta o judeu como alguém que se anula a si mesmo, e em dupla desvantagem: uma em relação ao cristão, que tem dois testamentos no lugar de um, e outra em relação ao filósofo, que tem larga experiência na dialética<sup>73</sup>.

O cristão e o judeu não travam diálogo entre si, mas somente cada um com o filósofo. Na sua discussão com o cristão, o filósofo admite insultar duplamente o judeu de 'sensual' e 'animal', que acredita mais nos milagres e sinais externos do que na razão. O cristão compara o judeu a 'uma pessoa iletrada' que se preocupa mais com o sentido literal do que com o sentido místico ou alegórico da Escritura. Os interlocutores exibem então uma semitolerância e Abelardo, por meio do filósofo, assume a tarefa de juiz<sup>74</sup>. Com relação ao cristão, o filósofo tece-lhe duras críticas por seu apego cego às autoridades<sup>75</sup>.

Há aqueles<sup>76</sup> que chegam mesmo a afirmar que no *Dialogus* está uma demonstração exemplar de tolerância com a diferença, o que parece não se sustentar se tomarmos as críticas que são dirigidas ao judeu mencionadas acima, não obstante tais críticas serem tradicionais<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> DIAS, Cléber Eduardo dos Santos. Resenha da obra: PEDRO ABELARDO. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca. Edición Bilingüe. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, 347 páginas. Disponível em: [revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/ojs/include/getdoc.php?id=208&article=52 &mode=pdf](http://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/ojs/include/getdoc.php?id=208&article=52&mode=pdf).

<sup>73</sup> ABELARD, 1995, p. 19-22; 64-65.

<sup>74</sup> ADAMS, 1995, p. xi.

<sup>75</sup> ABELARD, 1995, p. 94-5.

<sup>76</sup> DIAS, op. cit.

<sup>77</sup> Cf. I Cor 1, 22 e os diálogos de Jesus no evangelho de João, como por exemplo em Jo 8, 31 e segs.

No diálogo entre o filósofo e o cristão, ambos aceitam que o domínio da ética seja definido por duas questões principais<sup>78</sup>:

(Q1) Onde está e o que é o bem último? E o mal último?

(Q2) Qual é o caminho justo pelo qual os humanos podem chegar ao bem último?

Dada a premissa de que a verdadeira felicidade consiste no gozo do bem último, eles (o filósofo e o cristão) inferem que Q2 é equivalente a:

(Q2') Qual é o caminho para a felicidade humana?

O filósofo, o cristão e o judeu aceitam que “a moral filosófica” é “o objetivo de todas as disciplinas”, a rainha das artes e a mais elevada filosofia, servida por todas as outras. Os três interlocutores são teístas e com prazer demonstram interesse na ética, bem como o desejo de responder à pergunta:

(Q2'') Qual é o caminho da salvação de minha alma?

Adams<sup>79</sup> menciona ainda que os interlocutores de Abelardo partilham do significativo fundamento comum: todos aceitam que a obrigação humana de adoração a Deus é central à ética. Contudo, as três antigas e honrosas tradições – Judaísmo, Cristianismo e Filosofia Helenística – geram respostas parcialmente incompatíveis a Q2/Q2'/Q2'': “nós servimos (a Deus) por diferentes fés e diferentes modos de vida<sup>80</sup>”.

O Filósofo, identificado com um filho de Ismael e, portanto, provavelmente como um árabe não-muçulmano<sup>81</sup>, exibe a ambivalência que induz a um certo cruzamento cultural, ou seja, enquanto filho de Ismael conhece mais a doutrina cristã que a islâmica – fato que refletiria que Abelardo, embora tivesse pensado na possibilidade de ir ao encontro dos muçulmanos<sup>82</sup>, não concretizou tal desejo, pois não demonstra conhecimento aprofundado da religião Islâmica. Por outro lado, o filósofo professa compromisso na busca racional da verdade, provavelmente por se apresentar como estóico, mais especificamente, como discípulo de Cícero<sup>83</sup>.

A Escritura tem um lugar considerável no *Dialogus*. É invocada, não somente pelo judeu e pelo cristão, mas também pelo representante da lei natural, o filósofo,

<sup>78</sup> ADAMS, 1995, p. ix.

<sup>79</sup> Idem, p. x.

<sup>80</sup> ABELARD, 1995, p. 59.

<sup>81</sup> Segundo Maurice de Gandillac, curiosamente, o filósofo, filho de Ismael, ignora Maomé e O Corão. Disso seria possível inferir, como menciona Adams, a probabilidade do filósofo ser um árabe não-muçulmano. ABÉLARD, 1995, p. 09.

<sup>82</sup> DE BONI, 2003, p. 15.

cujos conhecimentos escriturísticos são elogiados pelo cristão<sup>84</sup>. Visível é, entretanto, a simpatia de Abelardo pela filosofia antiga na qual ele encontra paralelos com as pessoas da Trindade<sup>85</sup>.

No *Dialogus* o Filósofo afirma que a lei natural<sup>86</sup> é a ciência da moral chamada ética<sup>87</sup> e que cabe a ele expor a ética como amor a Deus e ao próximo inscrita na lei natural – o que tornaria desnecessária a lei mosaica e colocaria em questão a graça cristã. Com isso, parece clara a diferença entre o interesse pela *ethica* por parte do filósofo e o interesse pela *divinitas* por parte do cristão, pois para o primeiro a ética se insere exclusivamente na lei natural, enquanto que para o segundo esta se insere no plano da graça, ou seja, não obstante o esforço humano, a vivência ética é graça divina.

A primazia da lei natural em relação à Velha e Nova Lei (judaica e cristã) se dá no tempo e na natureza. A primazia temporal explica como os antigos pagãos foram capazes de alcançar uma moral aprimorada sem o conhecimento das duas Leis. Já a primazia natural diz respeito a sua existência mais simples do que a das Leis. A Velha Lei ou a Nova Lei são menos simples em todo o seu conteúdo do que a lei natural, e se acrescentam ao conteúdo desta. A Velha Lei, por exemplo, inclui preceitos relativos à circuncisão e à comida. Já a Nova Lei tem um preceito relativo ao batismo<sup>88</sup>.

Os interlocutores do filósofo buscam convencê-lo, somente através de argumento racional, de que os preceitos da Velha e Nova Lei as tornam superiores à lei natural; em contrapartida, o filósofo na discussão sobre Jó<sup>89</sup> parte do pressuposto de que o conteúdo da lei natural é descoberto através da razão natural, ou seja, independente da revelação sobrenatural.

Assim, como a Velha e a Nova Lei são menos simples que a lei natural, a complexidade daquelas é atribuível ao conteúdo que parece não ser sustentado pela razão, mas pela fé baseada somente na revelação.

---

<sup>83</sup> DAL PRA, 1976, p. 74-5, nota 182.

<sup>84</sup> ABELARD, 1995, 92.

<sup>85</sup> Ibidem, 95-6.

<sup>86</sup> É em Cícero que Abelardo encontra a distinção entre 'lei natural' e 'lei positiva'. Cf. ESTÊVÃO, 1990, p. 157.

<sup>87</sup> ABELARD, 1995, p. 63.

<sup>88</sup> MANN, 2004, p. 292.

<sup>89</sup> ABELARD, 1995, p. 73. Ressalte-se que Jó não é membro do povo judeu e, portanto, considerado por Abelardo como pagão, mas que viveu de maneira reta e íntegra por cumprir não uma Lei prescrita, senão a própria lei natural.

O filósofo acaba por levar o conteúdo da lei natural - e assim o poder da razão natural – ao extremo. Graças a este é possível conhecer que Deus existe e que se deve amar a Deus, o próximo, os pais, castigar o depravado, e em geral observar que a prática é tão necessária às pessoas, que sem ela os méritos humanos inexistiriam<sup>90</sup>. Como Cornélio<sup>91</sup>, então, o filósofo não é ateu. Ainda, também como Cornélio, não há garantia de que o filósofo será salvo, não importando como seja sua devoção, se lhe falta fé em Cristo<sup>92</sup>. Abelardo é cuidadoso para não dizer que Cornélio e, implicitamente, o filósofo, seria condenado.

---

<sup>90</sup> ABELARD, 1995, p. 116-17.

<sup>91</sup> O caso de Cornélio, o centurião, é narrado em At 10, 1-33.

<sup>92</sup> ABELARD, 1995, p. 87.

## CAPÍTULO II

### O *SCITO TE IPSUM*

Este capítulo pretende fazer uma apresentação de conjunto do *Scito Te Ipsum*, porque essa é a obra sobre a qual se tratará com mais detalhe na continuação deste.

#### 2.1 – Características Gerais do *Scito Te Ipsum*

Segundo Mews<sup>93</sup>, o *Scito Te Ipsum* foi escrito provavelmente entre os anos de 1138-9; seria, portanto, um dos últimos trabalhos de Abelardo. Luscombe<sup>94</sup> parece concordar com essa datação, pois afirma que algumas citações nos capítulos XI e XII da *Disputatio* de Guilherme de Saint-Thierry escrita contra Abelardo, aproximadamente em 1139, indica que a obra de Mestre Pedro já circulava entre seus discípulos.

Esta obra ética de Abelardo, escrita em dois livros, do segundo dos quais resta somente um fragmento, foi intitulada *Scito Te Ipsum* (Conhece-te a ti mesmo).

Quanto ao segundo livro do *Scito Te Ipsum* ter sido escrito ou não, nada de certo se pode afirmar. De Boni<sup>95</sup> menciona que não se exclui a possibilidade de que ainda venha a ser encontrada a parte restante; nesse caso, a explicação de sua ausência seria o acontecido no Concílio de Sens (02/07/1140), no qual as obras de Abelardo foram parcialmente condenadas ao fogo, inclusive a *Ethica*, o que teria provocado a interrupção do trabalho do copista.

---

<sup>93</sup> MEWS, 1986, p. 132.

<sup>94</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xxx.

<sup>95</sup> DE BONI, 2003, p. 18.

Há aqueles<sup>96</sup> que afirmam uma estreita relação entre a experiência monástica de Abelardo e o texto da *Ethica*. De fato, em 1127 Mestre Pedro é nomeado abade da comunidade monástica de São Gildas e a vida corrupta e intolerável que os monges desse mosteiro levavam seria entrevista no escrito enquanto meditação moral. Por outro lado, a datação mais provável do texto do *Scito Te Ipsum* (1138-9), não coincide com sua permanência em São Gildas de Ruys (1127-1132), mas nada impediria que ao redigi-lo Abelardo se recordasse dos anos naquele mosteiro.

## 2.2 – Os Manuscritos e as edições do *Scito Te Ipsum*

São conhecidos cinco manuscritos do *Scito Te Ipsum*, sendo dois do século XII e os demais dos séculos XIV e XV. O manuscrito **A**<sup>97</sup> (**CLM 14160**) é o escolhido por Luscombe<sup>98</sup> como base de sua edição da *Ethica* porque ele parece ser o que menos requer correção e cotejamento com os demais. Foi também o manuscrito escolhido e usado por Bernardo Pez, quando de sua edição em 1721.

O único título encontrado nos manuscritos que sobrevivem desde o século XII é o de *Scito Te Ipsum*<sup>99</sup>, não obstante Abelardo ter se referido a essa obra por *Ethica na Expositio Epistolae Paulinae ad Romanos*<sup>100</sup>.

Dal Pra<sup>101</sup>, seguido por De Boni<sup>102</sup>, atestam que quatro dos cinco manuscritos da *Ethica* a denominam *Scito Te Ipsum*, o que pode levar o leitor a pensar que o quinto manuscrito teria outro título. Tal hipótese é descartada pelo editor crítico inglês, que afirma que um dos manuscritos (CLM. 28363, folhas 103-132) carece de um título e o nome do autor não está dado<sup>103</sup>.

Mas, se todos os quatro manuscritos que foram intitulados receberam por designação o preceito délfico *Scito Te Ipsum*, por que as edições, exceto a de

<sup>96</sup> FUMAGALLI, 2000, p. 79-87.

<sup>97</sup> Para um maior detalhamento do manuscrito **A** e dos demais, cf. LUSCOMBE, 1971, p. xxxviii-lxi. Nessas páginas o autor os analisa minuciosamente e os confronta. Os manuscritos são referidos pelas letras CLM, abreviação de *Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*.

<sup>98</sup> LUSCOMBE, 1971, p. lx, lxi.

<sup>99</sup> Idem, p. liv.

<sup>100</sup> Cf. nota 41.

<sup>101</sup> DAL PRA, 1976, p. 3, nota 1.

<sup>102</sup> DE BONI, 2003, p. 18.

<sup>103</sup> LUSCOMBE, 1971, p. lvi.

Ilgner<sup>104</sup>, e as traduções modernas, com exceção da de Hommel<sup>105</sup>, enfatizam ou apresentam por primeiro o título *Ethica*?

Dal Pra parece responder à questão quando menciona que, embora ao tempo de Abelardo a tradição do preceito délfico fosse bastante divulgada, a tradição escolástica fez ver na *Expositio Epistolae Paulinae ad Romanos*, uma referência à obra com o título de *Ethica*. Além do que, o termo ética aparece com frequência na classificação das artes no século XII.

O mesmo autor levanta outra questão interessante sobre os títulos *Scito Te Ipsum e Ethica*, ao afirmar que se pode formular a hipótese de que Abelardo havia indicado este trabalho com o tradicional título *Ethica*, quando esse ainda estava em estado de esboço ou em via de conclusão, e que havia, pelo contrário, assinado o título *Scito Te Ipsum*, que é mais inovador e significativo, uma vez que esse estava completamente concluído<sup>106</sup>.

Há que se considerar ainda que era uma prática bastante recorrente, entre os autores do século XII, atribuir títulos gregos aos seus próprios trabalhos. Vejam-se, por exemplo, as obras intituladas *Didascalikon*, de Hugo de São Vítor († 1141); *Monologium e Proslogium*, de Santo Anselmo (†1109); *Metalogicus e Polycraticus*, de João de Salisbury (†1180), entre outros.

Quanto às edições, A. Duchesne publicou os trabalhos de Abelardo em 1616 em um volume do qual a *Ethica*, por causa da inexistência de cópias francesas, estava faltando.

São três as edições do texto latino da *Ética*. A primeira, feita sob os auspícios de Bernardo Pez - bibliotecário da abadia de Moelk que a imprimiu pela primeira vez no Tomo III dos *Inéditos*, em 1721 - e reproduzida em J. P. Migne, *Patrologia Latina* 178, col 633-78 - está incompleta e resta em apenas um manuscrito (Livraria do Estado da Bavária, Munique, lat. 14160). A segunda reprodução do texto latino de B. Pez é a edição impressa do trabalho de V. Cousin, que é pouco ampliada, mas, se lida em conjunto com o fragmento publicado em 1931 por C. Ottaviano<sup>107</sup>, fica como

---

<sup>104</sup> ILGNER, 2001.

<sup>105</sup> HOMMEL, 1947.

<sup>106</sup> DAL PRA, 1976, p. 3, nota 1.

<sup>107</sup> *Frammenti abelardiani*, Rivista di cultura, xii (1931, p. 425-45). IN: LUSCOMBE, 1971, p. xli.

um texto completo. As duas outras edições do texto latino são as edições críticas de Luscombe e de Ilgner.<sup>108</sup>

Várias são também as traduções em língua moderna do *Scito Te Ipsum*, principalmente nas línguas da Europa Ocidental: alemão, espanhol, francês, inglês e italiano. Registre-se a dívida de uma tradução em língua vernácula<sup>109</sup>. A maior parte das traduções apresenta duas versões sucessivas: da edição de B. Pez ou das variantes de J.P. Migne e V. Cosin; em seguida, da edição de Luscombe. Somente as traduções de Dal Pra e de Schroeter-Reinhart são comentadas, ao passo que as demais se limitam a remissões essenciais.

### 2.3 - O lugar do *Scito Te Ipsum* no pensamento de Abelardo

Marenbon<sup>110</sup>, ao dividir o trabalho de Abelardo em duas fases, designa a primeira como uma fase de trabalho filosófico e a segunda, em sentido amplo, como uma fase de trabalho teológico: uma explanação da doutrina cristã.

O *Scito Te Ipsum* não pode ser compreendido como um tratado ético exclusivamente filosófico, mas deve sê-lo como um tratado teológico: “A pergunta fundamental não é a respeito do mal como categoria filosófica, mas a respeito do pecado, como categoria teológica, à qual o autor aplica as regras de procedimento das ciências filosóficas<sup>111</sup>”. Portanto, o *Scito Te Ipsum* é uma monografia teológica sobre os aspectos morais da religião cristã. Ele é a contrapartida da Teologia de Abelardo, que é uma monografia teológica sobre Deus e a Trindade<sup>112</sup>. As fontes citadas na *Ethica* são quase exclusivamente escriturísticas e patrísticas, sendo as autoridades e idéias pagãs muito menos evidentes.

O centro de interesse da obra de Abelardo é a teoria da intenção e a definição do pecado. Abelardo argumenta que Deus considera, não a maneira como um ato é operado, mas o desejo com que se opera tal ato. As ações são todas em si mesmas

<sup>108</sup> Ao final de nosso trabalho apresentamos uma lista das edições do texto latino e das principais traduções em língua moderna.

<sup>109</sup> Há uma tradução do texto latino de J.P. Migne do Prof. Dr. Maurílio José de Oliveira Camello, 1980, obra não publicada. Alguns excertos do texto latino também foram traduzidos e publicados por: DE BONI, Luís A. *De Abelardo a Lutero*. Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 43-51.

<sup>110</sup> MARENBNON, 1997, p. 213.

<sup>111</sup> DE BONI, 2003, p. 20.

<sup>112</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xxxi.

indiferentes e são chamadas boas ou más somente na avaliação da intenção do seu agente. Na perspectiva de Abelardo, denominar subjetivismo<sup>113</sup> sua moral poderia ser uma descrição incorreta. Se Abelardo argumentou que nenhuma ação humana é moralmente boa ou má em si mesma e que as intenções determinam a moralidade das ações, no entanto as intenções devem ser modeladas de acordo com a norma da lei divina. Abelardo seguramente argüiu que se alguém erra pensando que acerta, não é culpado, mas não argüiu que se alguém erra pensando que acerta, está desse modo certo e tem mérito. A ‘boa intenção’ isenta de culpa, mas não é fonte de retidão e de mérito.

O *Scito Te Ipsum* de Abelardo representa um brilhante momento no desenvolvimento do pensamento ético medieval. A obra, embora não pertencesse à classe de trabalho que chegou a ser indispensável nas escolas, como as *Sentenças* (concluídas por volta de 1150) de Pedro Lombardo, é um tratado pessoal e provocativo que contém raras opiniões teológicas e mais se aparentaria aos opúsculos ou monografias sobre um tema, ainda que este possa ser tão vasto como a moralidade da ação humana.

Ao comparar a lógica de Abelardo à sua ética, Marenbon<sup>114</sup> aponta um contraste entre ambas, pois a primeira possui, pelo menos no que se refere à *Logica Ingredientibus* e à *Logica Nostrorum*, uma natureza assistemática radicada na ordem dos textos antigos, ao passo que o pensamento ético de Abelardo não requer pesquisa fora dos seus próprios limites. Embora às vezes se apresente de modo complexo e em alguns casos mutável, o pensamento ético é apresentado no interior do corpo de escritos teológicos, com o que, toma sentido e coerência interna<sup>115</sup>.

Abelardo elabora sua teoria ética em três níveis de interconexão. O nível mais abstrato concerne à questão mais geral sobre o bem, o mal e suas relações com Deus. Em que sentido se diz que Deus é onipotente? Como é sua onisciência compatível com a livre vontade humana? Como pode haver mal no mundo, que ele ordena no melhor sentido possível? Quais são os vários sentidos dos termos bem e mal?

---

<sup>113</sup> Sobre a recusa em caracterizar a ética abelardiana como ‘subjetivista’, cf: ESTEVÃO, 1990, pp. 199-205; SANTOS, 2004, pp.181-196.

<sup>114</sup> MAREN BON, 1997, p. 213-14.

<sup>115</sup> Embora Marenbon não mencione como é que o contexto teológico acarreta coerência interna aos escritos éticos, o que se pode concluir é que os problemas éticos expostos no *Scito Te Ipsum* devem ser entendidos na relação com o plano divino, de modo que a sistematicidade da leitura teológica se refletiria na sistematicidade da leitura ética. Cf. VECCHI, 2005, p. 189-90.

No segundo nível, menos abstrato, a teoria moral de Abelardo analisa o ato ético. Finalmente, considera os detalhes do trabalho de sua ética em circunstâncias particulares, ética prática em grupo e sociedade, através de exemplos.

Quanto às leituras que se fizeram até hoje do pensamento ético de Abelardo, Marenbon<sup>116</sup> alerta para o foco estreito dos comentadores. Alguns lêem a ética de Abelardo em um só nível: a análise do ato ético. Outros enfatizam o consentimento e o desprezo de Deus, o que diz pouco sobre a visão de virtude, mérito e amor no pensamento do Palatino. Além disso, encerram a discussão na questão do pecado<sup>117</sup>.

Por fim, os mais recentes escritos sobre o pensamento ético de Mestre Pedro tenderam a se concentrar na análise da intenção em termos do consentimento e, como resultado, deixam a impressão de que o interesse de Abelardo foi antes com as distinções lógicas do que com a principal e mais profunda questão moral. Uma visão que acomoda bem a imagem recebida de Abelardo como brilhante, mas não profundo; um crítico antes que um pensador construtivo; de quem a grande realização (ou, de outro ponto vista, o grande erro) foi aplicar sua lógica ou as artes do trívio à teologia.

## 2.4 – Exposição e Plano Geral da Obra

A edição adotada como referência para este trabalho<sup>118</sup> apresenta-se dividida em dois livros. No primeiro deles está de fato a quase totalidade do texto. Este primeiro livro é dividido em vinte e seis títulos mais o prólogo que não aparece intitulado e no qual se estabelece o *subjectum* do texto: *uicium animi*.

---

<sup>116</sup> MAREN BON, 1997, p. 215.

<sup>117</sup> Nesse ponto da crítica é citado em nota de rodapé o importante trabalho de R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle* (Louvain/Gembloux, 1958) (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri... consequendum conscriptae, series III, 6), Part 2, pp. 103-294. IN: Marenbon, 1997, p. 215. A se fiar no título, este indicaria que o autor não teria a pretensão de fazer uma apresentação geral da ética de Abelardo.

<sup>118</sup> ABELARD, Peter. *Ethics*. An edition with introduction, english translation and notes by D. E. Luscombe. Oxford University Press, 1971. Abreviaremos as citações dessa obra da seguinte maneira: L., p., lin. (Luscombe, a página citada e a linha, quando for o caso).

No primeiro título Abelardo estabelece o que é próprio do vício da alma que concerne aos costumes (*De uicio animi quod ad mores pertinet*), e no segundo estabelece a diferença entre o pecado e o vício que inclina ao mal (*Quid distet inter peccatum et uicium inclinans ad malum*).

No terceiro título (*Quid sit animi uicium et quid proprie dicatur peccatum*) define-se o vício como aquilo que nos torna propensos a pecar; o que se diz propriamente pecado é o consentir no que não convém (*consentiendum ei quod non conuenit*) e que torna a alma culpada (*culpam animae*) ante Deus, porque o despreza e o ofende (*Dei contemptus et offensa ipsius*). No quarto título (*De suggestionibus demonum*), aparece a discussão acerca dos demônios, ou melhor, da força sugestiva que exercem sobre os homens.

Do Prólogo ao título IV há uma temática comum, qual seja, o vício da alma que concerne à moral e ao pecado. Após a definição, Abelardo procede à divisão, distinguindo os vícios e virtudes da alma dos vícios e virtudes do corpo, bem como diferencia o vício da alma do pecado. Os pecados não são cometidos somente pelo consentimento (*consensus*), senão também pela sugestão dos homens e dos demônios que conhecem a natureza humana.

Para o quinto título, “Por que se pune mais a obra do pecado do que o pecado em si mesmo” (*Cur opera peccati magis quam ipsum puniatur*), Abelardo invoca o exemplo da mãe que ao abrigar seu filho do frio junto a si própria, sufoca-o em seus panos levando-o à morte. Essa situação se constitui numa dificuldade ante sua tese de que nenhuma ação em nada concorre para aumento do pecado e nada mancha a alma senão o que é dela, isto é, o consentimento<sup>119</sup>. Depois da tese, segue-se uma discussão (*disputatio*) que a confirma. Abelardo assinala que os ‘homens não julgam das coisas ocultas, mas das manifestas, e não pesam tanto a mancha da culpa quanto o efeito da ação’.

No sexto título, “Dos pecados espirituais ou carnis” (*De peccatis spiritalibus uel carnalibus*), Abelardo procede à divisão dos pecados. Esse capítulo se insere na seqüência da discussão do pecado.

O título VII, “Por que Deus se diz perscrutador do coração e dos rins?” (*Cur Deus dicatur inspector cordis et renum*) afirma que Deus é dito perscrutador do

---

<sup>119</sup> L., p. 22-4: “Nichil ergo ad augmentum peccati pertinet qualiscumque operum executio, et nichil animam nisi quod ipsius est coinquinat, hoc est consensus quem solummodo peccatum esse diximus, non uoluntatem eum precedentem uel actionem operis subsequenter”.

coração e dos rins, isto é, que ele inspeciona as intenções e consentimentos daí provenientes. Tal título inicia a discussão sobre a intencionalidade na ação do agente como determinante da moralidade do ato. O VIII, “Da remuneração das obras exteriores” (*De remuneratione operum exteriorum*), constitui-se numa dificuldade, pois se a intenção é a que determina a moralidade do ato, por que se remuneram as obras exteriores? Abelardo não nega que neste mundo algo seja atribuído às boas e más obras, de modo que sirvam de exemplo para fazer o que convém e evitar o que não convém.

No início do nono título Abelardo remete para uma passagem anterior<sup>120</sup> onde já se falou da tese geral que afirma que Deus e homem unidos em Cristo não são algo melhor do que Deus apenas (*Quod Deus et homo in Christo uniti non sit melius aliquid quam solus Deus*). Esta tese poderia levar ao que aparece no nono. Porque Abelardo está falando disso, aparece no décimo (*Quod multitudo bonorum non est melius uno bonorum*) que a multidão dos bens não é melhor que um só, ou seja, a intenção e a ação não são dois bens no mesmo sentido, pois a bondade da ação deriva da bondade da intenção. Portanto, o bem não se predica de ambas do mesmo modo.

No décimo primeiro título (*Quod intentione bona sit opus bonum*) Abelardo sustenta que a boa obra procede da boa intenção, ou seja, a obra não é boa em si mesma, mas na intenção com a qual é praticada. Ressalte-se o caráter da indiferença das ações na ética abelardiana. O décimo segundo (*Vnde bona intentio sit dicenda*) é seqüência direta do anterior, pois discute donde uma intenção poderá ser dita boa, ou seja, se a boa obra deriva da boa intenção, resta dizer que a boa intenção está em agradar a Deus naquilo que se faz e ter o entendimento para se livrar das intenções errôneas. O décimo terceiro (*Quod peccatum non est nisi contra conscientiam*) defende que não há pecado a não ser contra a consciência. Nesse título está a passagem tão discutida, inclusive pelos contemporâneos de Abelardo, e condenada no Sínodo de Sens (1140), de que não pecaram os que crucificaram a Cristo por ignorância e, quanto se faz por ignorância, não se deve imputar como culpa.

O décimo quarto título (*Quot modis peccatum dicatur?*) parece uma consequência natural do anterior, pois se não há pecado a não ser contra a

---

<sup>120</sup> L., p. 48.

consciência, o que dizer das ações chamadas de pecado? Portanto, de quantos modos se pode falar de pecado? Responde Abelardo que de modo próprio, pecado se entende como aversão a Deus, ou melhor, desprezo de Deus (*Dei contemptus*) ou consentimento no mal (*consensus in malum*), dos quais estão imunes as crianças e os estultos porque carecem da razão (*ratione carentes*). Diz-se também pecado o sacrifício pelo pecado (*hostia pro peccato*) no sentido em que Cristo foi feito pecado<sup>121</sup>. Também a pena do pecado ou a maldição são chamados pecado. O pecado original, imputado também às crianças, o é como se disséssemos que do pecado de Adão sobreveio até nós a pena ou a sentença. Fala-se também das obras do pecado (*opera peccati*). Na seqüência, Abelardo analisa uma série de fragmentos de textos de Atanásio, de Estêvão, do próprio Evangelho, entre outros, apontando o entendimento que se tem do pecado em cada contexto.

No décimo quinto título (*Vtrum omne peccatum sit interdictum*) a discussão sobre o pecado prossegue, agora com a pergunta se todo pecado é interdito. Abelardo afirma que no sentido lato nem todo pecado é interdito, uma vez que Deus mesmo nos prometeu um jugo suave. Quanto ao sentido estrito de pecado, *Dei contemptus*, pode esta vida ser vivida sem ele, embora com muita dificuldade. No décimo sexto (*Vtrum melius sit a leuioribus culpis quam grauioribus abstinere*), é discutido se é melhor se abster das culpas mais leves que das mais graves. A isso, Abelardo afirma que aquilo contra o que é difícil precaver-se, menos pode prejudicar<sup>122</sup>. Portanto, embora seja mais difícil evitar os pecados veniais do que os grandes crimes, é melhor evitar estes últimos pois são mais perigosos, merecem maior castigo, ofendem mais a Deus e o desagradam mais.

Dos títulos décimo sétimo ao vigésimo quinto é tratado aquilo que ficou conhecido pela tradição como os remédios para curar as enfermidades da alma e de como é possível reconciliar-se com Deus<sup>123</sup>. O título décimo sétimo (*De peccatorum reconciliatione*) estabelece o que está incluído na reconciliação do pecador com Deus: a penitência (*penitentia*), a confissão (*confessio*) e a satisfação (*satisfactio*). O décimo oitavo título (*Quid proprie dicatur penitentia*) define o que se diz propriamente

<sup>121</sup> Cf 2 Cor 5,21; Gal 3,13.

<sup>122</sup> “quod difficilius est cauere, minus potest nocere”. L., p. 72.

<sup>123</sup> SANTIDRIÁN, 2002, p. xxix.

penitência. Citando o livro da Sabedoria<sup>124</sup>, Mestre Pedro define-a como a dor da alma sobre aquelas coisas nas quais delinqüiu, a saber, quando alguém se envergonha em ter-se excedido em algo<sup>125</sup>. O título décimo nono (*De fructuosa penitentia*) trata da penitência frutuosa pela qual sentimos dor por ter ofendido ou desprezado Deus (*Deum offendisse uel contempsisse*), porque, mais do que justo é bom, ou seja, seu amor ultrapassa sua justiça.

O título vigésimo (*Vtrum quis de uno peccato sine alio penitere possit*) discute se alguém pode fazer penitência de um pecado sem fazer de outro; ao que Abelardo responde que se há verdadeira penitência (*uera penitentia*), proveniente tão somente do amor de Deus, nenhuma aversão a Deus permanece. No vigésimo primeiro (*Iniustum non esse dignum premio non donari*), um hipotético interlocutor pergunta se não é injusto que uma pessoa digna não seja premiada. Porque alguém haja merecido alguma vez pena ou prêmio, responde Abelardo, disso não decorre que seja justo que Deus o premie ou castigue, pois Deus pode usar de modo melhor penas e prêmios uma vez que sabe tirar bem do mal e até das piores coisas dispõe da melhor maneira. O título vigésimo segundo (*De peccato inremissibili*) trata do pecado irremissível, que é definido como aquele contra o Espírito Santo (*blasphemia contra Spiritum Sanctum*).

No título vigésimo terceiro (*Vtrum penitentes gemitum sui doloris hinc secum deferant*) discute-se a possibilidade de que os penitentes desse mundo levem consigo o gemido de sua dor, ao que Abelardo contesta, afirmando que, da mesma maneira que nossos pecados desagradam a Deus e aos anjos sem lhes causar dor alguma, embora não aprovelem o que consideram mal, assim também desagradariam aos penitentes os pecados que eles mesmos cometeram, porém não lhes seria motivo de dor, porquanto está dito que de lá “desapareceram a dor e o gemido<sup>126</sup>”.

O vigésimo quarto (*De confessione*) trata da confissão; nele Abelardo faz uma crítica à prática da confissão a Deus, pois Ele tudo sabe de modo que a confissão perderia o sentido de satisfação (*penitentiae satisfactiones*). O vigésimo quinto título (*Quod non numquam confessio dimitti potest*) trata do fato de que às vezes a confissão pode ser dispensada. Citando o comentário de Ambrósio sobre o caso da

---

<sup>124</sup> Sab 5, 2-3

<sup>125</sup> “... dolor animi super eo in quo deliquit cum aliquem scilicet piget in aliquo excessisse”. L., p. 76.

<sup>126</sup> Is 35, 10.

negação de Pedro<sup>127</sup>, Abelardo afirma que as lágrimas não exigem o perdão, mas o merecem<sup>128</sup>.

O último título do primeiro livro (*Vtrum generaliter ad omnes pertineat prelatos soluere et ligare*) discute se pertence a todos os prelados em geral desligar e ligar. Conhecido pela tradição como crítica do poder das chaves, esse título questiona se o bispo que não tem religião nem discernimento teria sob seu poder as penas que Deus dispõe para o penitente, de modo que condenasse o inocente e inocentasse o culpado. Abelardo responde que não. Portanto, a sentença dos bispos nada vale se é discrepante da equidade divina<sup>129</sup>.

O segundo livro do *Scito Te Ipsum* consta somente de um manuscrito (Oxford, Balliol Coleege Ms. 296) e contém nas folhas 61-79 a versão da *Ethica* que foi copiada em meados do século quatorze. Na rubrica da folha 61 lê-se: *Liber petri abaelardi qui intitulatur Scito Te Ipsum*. Próximo à parte inferior da folha 78, no ponto onde todas as outras cópias finalizam, as palavras *Explicit iuxta exemplar* foram rasuradas e o copista continua no mesmo lugar e ao longo da folha 79 (que não é encontrada na edição de B. Pez), a qual completa o que é, de fato, o primeiro livro da *Ethica* e começa um segundo livro, do qual somente há um início.

O complemento do primeiro livro desenvolve e clarifica as teses sobre a natureza do poder das chaves, que Abelardo introduziu antecipadamente no último capítulo do livro primeiro. O fragmento do segundo livro torna o plano da *Ethica* compreensível, pois concerne à virtude e à bondade, visto que o primeiro livro tratou somente do vício e do pecado. Exatamente, como no primeiro livro, Abelardo focaliza o consentimento no mal e o desprezo de Deus como a essência do pecado, igualmente no início do segundo livro trata da disposição da vontade em obedecer a Deus, como a essência da boa ação.

A julgar pelo epíteto de ‘Peripatético do Pallet’ atribuído a Abelardo, o *Scito Te Ipsum* deve ter sido escrito seguindo uma lógica interna, de modo que seus vinte e seis títulos mais o prólogo estariam ligados por uma conexão que os tornariam pertinentes ao corpo da obra.

---

<sup>127</sup> Lc 22, 62.

<sup>128</sup> “Lacrimae ueniam non postulant sed merentur”. L., p. 100.

<sup>129</sup> “... est nichil episcoporum sententiam ualere si ab aequitate discrepat diuina...” L., p. 122.

A pergunta fundamental presente ao *Scito Te Ipsum*, como já foi mencionado<sup>130</sup>, é a respeito do pecado (mal) como categoria teológica, e os procedimentos de análise são os da filosofia (lógica).

Das edições, das traduções e das obras sobre a filosofia de Abelardo a que se teve acesso<sup>131</sup>, nenhuma delas se propõe estabelecer o plano geral do *Scito Te Ipsum*, com exceção de Jolivet<sup>132</sup> que, ao analisar a obra do Palatino, afirma que depois de uma rápida passagem pelos capítulos I e II, nos quais Abelardo distingue o vício da alma do que se diz propriamente pecado, define-se rigorosamente o pecado no capítulo III de modo a afastar o que não lhe é próprio. Pecado não é o vício, mas consentimento no que não convém; não tem relação com a natureza humana, nem com a compleição do corpo, tampouco com a ação má. Abelardo acrescenta uma precisão interessante: este consentimento no mal se analisa como um desprezo do Criador, ou seja, não fazer por ele o que se crê dever fazer ou então não deixar de fazer o que se crê dever deixar de fazer.

Acresce a essa definição negativa que o pecado não tem uma substância: isto remete para a definição do mal clássica desde Santo Agostinho, mas também remete a Abelardo enquanto não considera o que uma coisa é certamente enquanto tal, pois afasta desta classe tudo o que não é substância individual – o universal, a verdade necessária, o *dictum propositionis*. Mas Abelardo não desenvolve esse princípio no capítulo III, antes testa sua definição de pecado aplicando o método dialético da *questio*, o qual o leva a estudar a vontade má, ou seja, o mau desejo, o prazer que o ato produz e este próprio ato. Nada disso é, porém, corretamente chamado de pecado.

Jolivet observa a precisão do pensamento de Abelardo, que estabelece um conceito de acordo com seu exato contorno e que, se tomada a ação concreta, destaca do pecado tudo o que o envolve sem se confundir com ele e o define como o consentimento no mal, momento essencial, mas delicado de apreender.

Esse esforço de aplicação da lógica ocorre também nos capítulos XI a XIV, onde é estudada a boa intenção que torna boa a ação. Nesses capítulos trata-se de explicar como se dá a objetividade do bem, determinado por aquilo que Deus ordena, e, no entanto, não há pecado senão contra a consciência. Isso leva

---

<sup>130</sup> Cf. p. 43.

<sup>131</sup> Cf. Referências Bibliográficas.

<sup>132</sup> JOLIVET, 1994, p. 98-102.

Abelardo a retomar a definição de pecado, mas por um exame da linguagem: De quantos modos se fala de pecado? - é o título do capítulo XIV.

Além do sentido próprio, fala-se de pecado também como a vítima oferecida em expiação do pecado; a punição do pecado; a obra do pecado; o que sabemos ou queremos erradamente; a ausência de fé. Todos esses sentidos são encontrados na Escritura ou na linguagem usual. No entanto, o pecado tomado em sentido estrito leva a dizer que os perseguidores dos mártires e de Cristo não pecaram, porque não agiram por desprezo de Deus; mesmo a ignorância e a infidelidade não são pecados<sup>133</sup>.

Por fim, Jolivet enfatiza que o principal é verificar a presença da vigorosa dialética de Abelardo em sua ética. A sutileza da análise lógico-gramatical fundamenta a precisão da análise interior, pois, é procurando o sentido exato da palavra que são distinguidos os diversos aspectos e momentos do ato, destacando-se no conjunto da ação, o papel da intenção.

É possível propor, entre outras possibilidades, a seguinte estrutura.

A obra pode ser dividida em duas grandes partes: o livro 1º (pecado) e o livro 2º (virtude). Por sua vez, o livro primeiro comporta:

1) as questões relativas ao vício da alma, ao pecado e à intenção do agente (do prólogo ao título XVI);

2) os remédios para a cura da alma e os meios para a reconciliação com Deus (do título XVII ao XXVI).

A primeira parte pode ser dividida em duas outras partes: a) vício da alma e pecado, e b) intencionalidade.

A segunda parte, por seu lado, possui um tema nuclear, a reconciliação, que se desdobra nos meios de que o pecador dispõe para reatar com Deus, a saber: a penitência, a confissão e a satisfação.

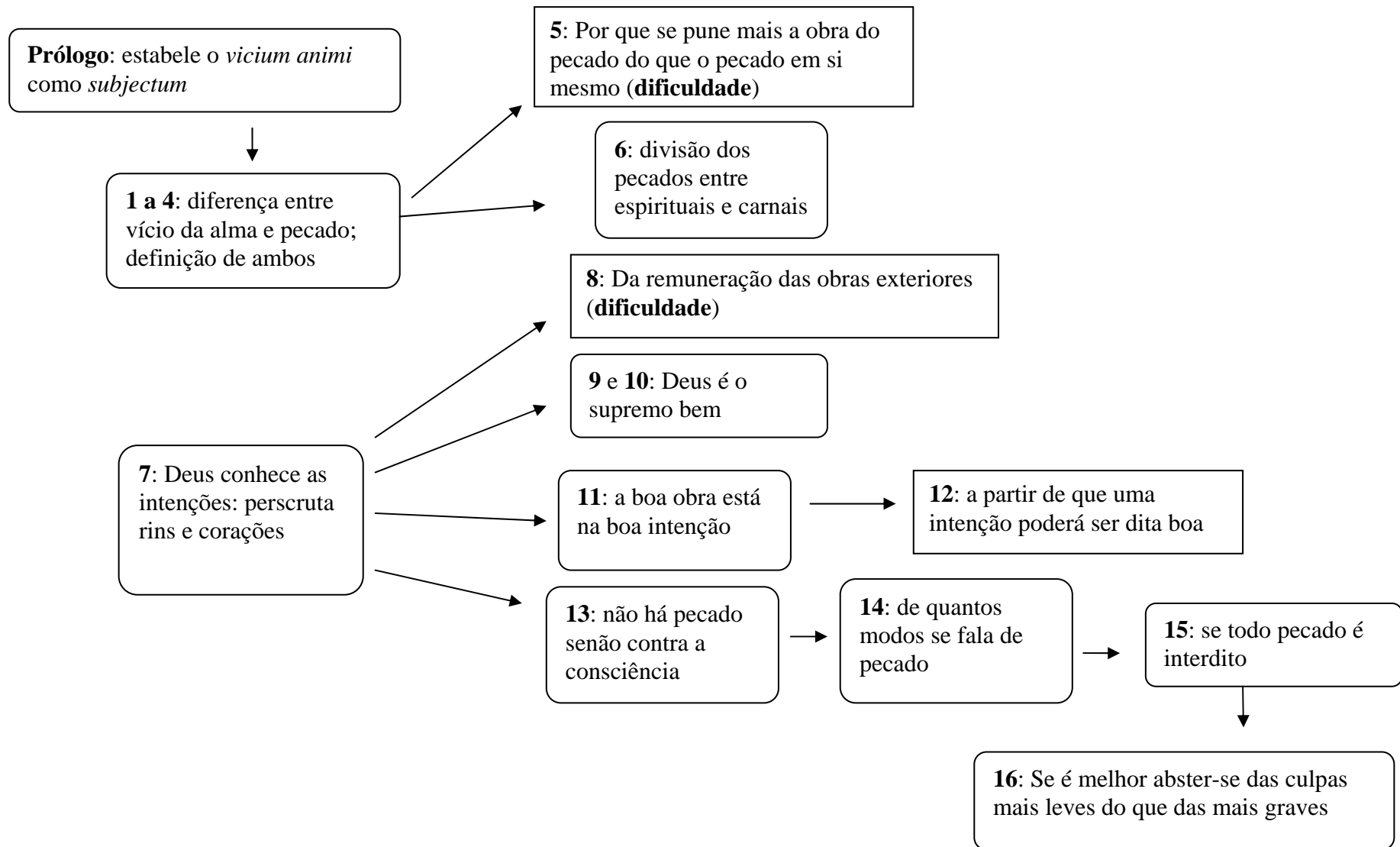
O fluxograma e o esquema em seguida procuram apresentar as divisões e os possíveis 'movimentos' do texto<sup>134</sup>.

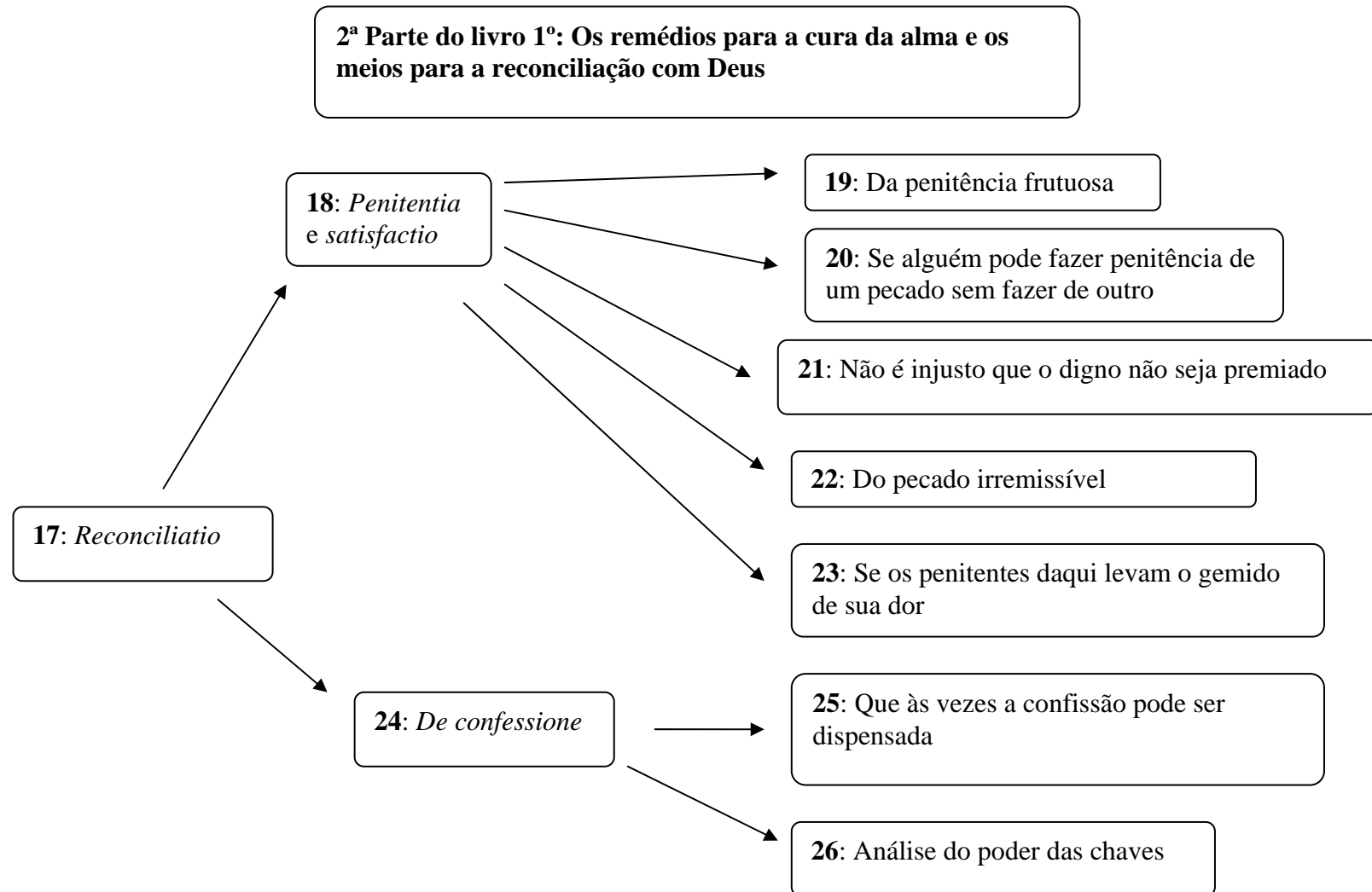
---

<sup>133</sup> Cf. título XIII.

<sup>134</sup> O fluxograma e o esquema foram elaborados a partir de um seminário sobre o texto de Abelardo no Grupo de Pesquisa de Filosofia Medieval Latina e de Filosofia Medieval em Árabe – Falsafa, PUC-SP.

**1ª Parte do livro 1º: Vício da alma, pecado e intencionalidade**





<b>Prólogo</b>	}	1) DEFINIÇÃO DE PECADO
<b>Título 1</b>		
<b>Título 2</b>		
<b>Título 3</b>		
<b>Título 4 - Causa externa do pecado</b>		
<b>Título 5 - Dificuldade (Punição das obras)</b>	}	2) DIVISÃO DOS PECADOS
<b>Título 6 - Dos pecados espirituais ou carnis</b>		
<b>Título 7 - Deus sonda rins e corações</b>	}	3) DEUS E O PECADO
<b>Título 8 - Dificuldade (Remuneração das obras)</b>		
<b>Título 9 - Deus e o Cristo</b>		
<b>Título 10 - Um bem e a multidão dos bens</b>		
<b>Título 11 - A bondade da obra vem da intenção</b>	}	4) PECADO EM SENTIDO PRÓPRIO E EM SENTIDO DERIVADO
<b>Título 12 - A boa intenção é agradar a Deus</b>		
<b>Título 13 - O pecado depende da consciência</b>		
<b>Título 14 - O pecado se diz de vários modos</b>		
<b>Título 15 - Proibição do pecado</b>	}	5) O PECADO E A LEI
<b>Título 16 - Abstenção do pecado</b>		
<b>Título 17 - Reconciliação do pecador (penitência, confissão e satisfação)</b>	}	6) PERDÃO DOS PECADOS
<b>Título 18 - Definição de penitência</b>		
<b>Título 19 - Penitência frutuosa</b>		
<b>Título 20 - Penitência verdadeira</b>		
<b>Título 21 - Dificuldade (remuneração)</b>		
<b>Título 22 - Pecado irremissível</b>		
<b>Título 23 - Gemido e dores por pecar</b>		
<b>Título 24 - Confissão</b>		
<b>Título 25 - Dispensa da confissão</b>		
<b>Título 26 - Poder de perdoar (chaves)</b>		

## 2.5 – O socratismo cristão no século XII e o *Scito Te Ipsum* (Marie-Dominique Chenu)<sup>135</sup>

A proposta de Chenu, diferentemente da de outros autores que estudaram o preceito délfico no século XII<sup>136</sup>, contempla as diferenças entre as duas vertentes do século em questão:

Passar de Abelardo a São Bernardo significa, sem dúvida, mudar de universo, tanto local como mental; da turbulência das escolas urbanas ao silêncio dos vales cistercienses. Mas sua violenta oposição não contradiz em nada nossa proposta de os considerar em conjunto, nesse extraordinário florescimento das doutrinas – e das experiências - do amor, que foi a maravilha dos anos 1120-1160. Que feliz paradoxo da história, que nos obriga a considerar em conjunto todas as dimensões do homem!<sup>137</sup>.

Chenu não tem o objetivo de fazer uma análise do preceito délfico, mas nem por isso deixa de contribuir para esse propósito ao apontar que a revivescência do preceito no século XII sustentou duas espiritualidades díspares:

Enquanto em Cister (a fortuna do oráculo de Apolo) é introduzida para sublinhar a fraqueza que ela revela no homem, em Abelardo ela vem confirmar a alta qualidade, em discernimento e em vigor, do consentimento do espírito ao bem, da dignidade do homem<sup>138</sup>.

Na diferenciação que Chenu estabelece entre Abelardo e os vitorinos e cistercienses, evidencia-se a intenção do autor em mostrar que o Mestre Palatino entende o preceito délfico na perspectiva do “sujeito”. Segundo Chenu, Abelardo é o primeiro moderno, porque trouxe para a Idade Média a irreduzível originalidade de uma filosofia da pessoa<sup>139</sup>. Dito de outro modo, o *Scito Te Ipsum*

parece só adquirir inteligibilidade se entendemos que o autor é, se não um ‘nominalista’, ao menos um ‘não-realista’. Sendo assim, o primado ontológico do indivíduo, tal como definido na lógica de Abelardo, não só

<sup>135</sup> CHENU, Marie-Dominique. *O Despertar da Consciência na Civilização Medieval*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2006.

<sup>136</sup> Cf., por exemplo, a obra de COURCELLE, 1974, p. 231-291, na qual o autor apresenta uma pesquisa sobre o preceito délfico, de João Scoto Erígena († 877) a São Bernardo († 1153); mas, além de não desenvolver o que se refere à presença de tal preceito na obra abelardiana, critica o Palatino pelo mal uso deste.

<sup>137</sup> CHENU, 2006, p. 31.

<sup>138</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 19-20.

adquire outro alcance ao tornar-se o substrato de uma moral da intenção, como revela melhor as razões de seus limites<sup>140</sup>.

Embora a tese de Chenu se preste a muita controvérsia, o fato é que há em Abelardo uma acentuada tendência de se considerar a individualidade de todo existente<sup>141</sup>, o que justificaria uma compreensão do preceito délfico a partir da noção do consentimento do indivíduo. ‘Conhecer a si mesmo’, na perspectiva abelardiana, é conhecer a intenção (*intentio*) do agente na ação (*operatio*).

Chenu<sup>142</sup> faz questão de acentuar o ‘choque subversivo’ que essa ‘moral da intenção’ proposta por Abelardo causou na tradição penitencial e na própria compreensão moral do pecado do século XII. À medida que é o consentimento interior que determina a moralidade de um ato, o conhecimento de si passa necessariamente pelo conhecimento desse consentimento. Há uma crítica a toda prática exterior que reduz a autonomia da pessoa – como, por exemplo, um certo obediencialismo monástico - e uma exigência decorrente dessa mudança na compreensão da pessoa (dotada de consciência e consentimento) na forma de organização da vida social, inclusive na hierarquia religiosa e monástica.

Exagero ou não, a leitura de Chenu no que tange à compreensão da autonomia do sujeito, já presente em Abelardo, o fato é que ela possibilita uma compreensão do preceito délfico no pensamento de Mestre Pedro, à medida que estaria tal compreensão intrinsecamente ligada à noção de intenção (*intentio*) e consentimento (*consensus*) no *Scito Te Ipsum*.

## 2.6 – O preceito délfico no *Scito Te Ipsum* (Maurice de Gandillac)

Maurice de Gandillac influenciou gerações de estudiosos medievalistas que lhe sucederam. Le Goff o cita como referência para tratar da relação entre Abelardo e Bernardo<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> ESTÊVÃO, 2000, p. 93.

<sup>141</sup> Cf. NASCIMENTO, 1983, p. 37-73; também a introdução da tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. ABELARDO, 2005, p. 17-38.

<sup>142</sup> CHENU, 2006, p. 19.

<sup>143</sup> LE GOFF, 2003, p. 71.

O que resulta de seus trabalhos dedicados a traduzir as obras de Abelardo são duas publicações: *Œuvres Choisies d'Abélard*<sup>144</sup> e *Conférences e Connais-toi toi-même*<sup>145</sup>. Neste segundo trabalho de 1993, os dois textos, aos quais se dá uma nova tradução, são estabelecidos sobre as edições críticas, que apresentam versões melhor elaboradas e se estruturam numa outra ordem e com títulos diferentes daqueles do primeiro trabalho de 1945.

Embora não tenha escrito uma obra sobre o preceito délfico, as contribuições dos trabalhos e pesquisas de Gandillac não poderiam passar despercebidas<sup>146</sup>. Gandillac afirma que, se Abelardo se vê como teólogo e como professor de moral, não se coloca nem na linha mística, nem como mestre da vida espiritual<sup>147</sup>. Na primeira tradução das Obras Escolhidas de Abelardo, de 1945, Gandillac apresenta uma rica introdução com observações como, por exemplo, a de que parece ilusório fazer de Abelardo um puro racionalista, que em pleno século XII já afirmava os direitos da consciência humana em face da intransigência fideísta<sup>148</sup>, e a de que no terreno moral a orientação de seu pensamento é certamente mais próxima de uma direção que se poderia chamar de 'moderna'<sup>149</sup>.

Gandillac<sup>150</sup> assinala que, embora haja divergências entre Bernardo e Abelardo, quanto ao papel do consentimento no ato pecaminoso - pois o Abade de Claraval estaria convencido de que o Cavaleiro da Dialética perdeu a retidão da vontade, ou seja, o poder de, senão discernir o bem, pelo menos preferi-lo e o impor efetivamente às paixões – ambos não ignoram um ponto de partida comum, que é o *Scito Te Ipsum*.

No seu trabalho mais recente de tradução, de 1993, Gandillac apresenta uma longa introdução (cinquenta e cinco páginas), da qual quase metade (da página

<sup>144</sup> *Œuvres Choisies d'Abélard*. Textes présents et traduits par Maurice de Gandillac. Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1945.

<sup>145</sup> PIERRE ABÉLARD. *Conférences – Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien; Connais-toi toi-même*. Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac. Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.

<sup>146</sup> Acrescente-se ainda *Genèses de la modernité*. Ed. Du Cerf, 1992 (há uma tradução parcial disponível em língua portuguesa de Lúcia Claudia Leão e Marília Pessoa, pela Editora 34, 1995, Coletânea de estudos do séc. XII).

<sup>147</sup> GANDILLAC, 1945, p. 58.

<sup>148</sup> GANDILLAC, 1945, p. 71. Aqui poderia, à primeira vista, parecer que Chenu e Gandillac se opõem. No entanto, é possível entender a frase no sentido de negar que Abelardo fosse um puro racionalista, com o que Chenu e os melhores intérpretes concordam.

<sup>149</sup> Gandillac, 1945, p. 57.

trinta e três em diante) se propõe a tratar da obra ética de Abelardo, o *Connais-toi toi-même*. Infelizmente, nas páginas supracitadas, não há nenhuma discussão acerca do título que Abelardo atribuiu a sua obra, exceto uma única menção:

Quer se trate, para ele, de glosar a exegese paulina da justificação, de definir os termos últimos do bem e o mal ou, na obra da qual o título melhor atestado é uma referência ao oráculo de Delfos e a Sócrates, mas que o autor apresenta como uma 'ética', de precisar os sentidos e os limites do pecado, o maior cuidado de Abelardo é exprimir, sob a forma mais racional possível, a relação entre a responsabilidade pessoal do sujeito e seu destino de eleito ou condenado, sem negligenciar, por outro tanto, as exigências sociais do bem comum<sup>151</sup>.

Embora Gandillac discorra sobre o caráter intencional da ética abelardiana, não aborda a discussão do preceito délfico, bem como não referencia o título da obra ao contexto do século XII.

## 2.7 – A Stoa, Sto. Agostinho e Aristóteles no *Scito Te Ipsum*

Analisar a presença e o peso de cada uma das fontes do pensamento de Abelardo presentes no *Scito Te Ipsum* é um trabalho que, se possível, foge completamente do objetivo deste texto. Não obstante, parece clara a presença de uma certa concepção moral marcadamente estoíca e agostiniana à luz da lógica aristotélica na obra do Palatino.

No que diz respeito à presença da moral estoíca na concepção de Abelardo, afirma Gandillac<sup>152</sup> que o Palatino tomou o preceito délfico como subtítulo de sua *Ética* enfatizando que o conhecimento de si aparece na obra como uma análise do livre consentimento, pelo qual cabe aceitar ou recusar o desprezo de Deus que constitui pecado. Como os Estoícos, Abelardo parece admitir que os nossos atos, considerados no seu conteúdo objetivo, tem alguma importância para a justiça

---

<sup>150</sup> Idem, p. 60.

<sup>151</sup> “Qu’il ‘agisse pour lui de gloser l’exégèse paulinienne de la justification, de définir les termes ultimes du bien et du mal ou, dans l’ouvrage dont le titre le mieux attesté est une référence à l’oracle de Delphes et à Socrate, mais que l’auteur presente comme une ‘éthique’, de préciser les sens et les limites du péché, le soin majeur d’Abélard est d’exprimer sous la forme la plus rationnelle possible la relation entre la responsabilité personnelle du sujet et son destin d’élu ou de damné, sans négliger pour autant les exigences sociales du bien commun”. GANDILLAC, 1993, p. 33.

<sup>152</sup> GANDILLAC, 1945, p. 60.

humana, embora sejam menos considerados, no entender da justiça divina, do que a nossa livre intenção.

A aproximação de Abelardo com os Estóicos se mostra também no fato de que seu *Scito Te Ipsum* está impregnado de elementos da filosofia antiga, não obstante caracterizar-se, sobretudo, como uma teoria do pecado, da penitência e da graça. Mencione-se, a título de exemplo, a citação nominal de Cícero e de Aristóteles no *Scito Te Ipsum*<sup>153</sup>.

Segundo Gilson<sup>154</sup>, Mestre Pedro integra à sua doutrina da caridade as definições ciceronianas de amizade, até porque o *De Amicitia* de Cícero foi parte integrante da história da teologia mística medieval.

Portanto, a *Stoa*, Cícero e Sêneca são interlocutores privilegiados<sup>155</sup> de Abelardo, embora nominalmente somente o primeiro fosse citado na *Ethica*<sup>156</sup> uma única vez e o segundo nenhuma.

Quanto à presença de Agostinho na concepção ética de Abelardo, além do próprio Gilson<sup>157</sup>, para quem Agostinho ocupa lugar de destaque entre os autores de quem Abelardo se vale, Mann afirma também a presença em Abelardo, direta ou indiretamente, do pensamento do Hiponense; por exemplo, o arcabouço conceitual do qual Abelardo se serve em algumas de suas teses<sup>158</sup>. Acrescente-se ainda a citação nominal do Doutor da Igreja em diversas passagens do *Scito Te Ipsum*<sup>159</sup>.

Em relação a Aristóteles, a obra ética do Estagirita não fora conhecida de Abelardo, mas, em contrapartida, o Mestre Palatino glosou várias vezes as *Categorias* e o *De Interpretatione* em suas obras de lógica. Como prova da presença da lógica aristotélica na obra ética de Abelardo, o filósofo é citado, entre outras passagens, no segundo livro do *Scito Te Ipsum* quando da distinção entre hábito e disposição<sup>160</sup>.

<sup>153</sup> L., p. 72 e p. 128 respectivamente.

<sup>154</sup> GILSON, 1935, p. 233.

<sup>155</sup> Cf. ESTÊVÃO, 1990, p. 156.

<sup>156</sup> L., p. 72.

<sup>157</sup> GILSON, 1938, p. 174, 175 e 178, além da p. 106, nota 07, onde menciona que Abelardo se serviu dos seguintes textos de Agostinho quanto à sua concepção de *intentio*: *De sermone Domini in Monte*, lib. II, cap. XIII, nº 46, PL, t. 34, col. 1289; *Enarrationes in Psalm 40*, nº 9, PL. t. 35, col. 460; *Enarrationes in Psalm 31*, nº 4, PL. t. 36, col. 259.

<sup>158</sup> Cf. Mann, 2004, p. 282, o qual prova que Abelardo, para distinguir pecado de ação má, recorreu ao aparato conceitual desenvolvido no *De Libero Arbitrio* I.3.8-I.4.10, de Agostinho.

<sup>159</sup> L., p. 10; p. 14; p. 26, entre outras.

<sup>160</sup> L., p. 128, lin. 20-2.

Essas e outras informações possibilitam dizer, em conformidade com o que sustenta Guy Hamelin<sup>161</sup>, que haveria uma estreita relação entre o que Abelardo conheceu da lógica aristotélica e sua compreensão do preceito délfico expressa no *Scito Te Ipsum*.

Em linhas gerais, Abelardo parece dar um tratamento diferenciado aos problemas nos quais os vitorinos e cistercienses também se detiveram. Não obstante o tratamento dialético dado às questões morais - que às vezes parece exceder o *fides quærens intellectum* de Santo Anselmo<sup>162</sup> - Gilson<sup>163</sup> e Gandillac<sup>164</sup> sustentam que Abelardo não opunha a razão à Revelação. Ainda, é possível ver em Abelardo mais do que um dialético, cujo traço específico acabaria por encerrá-lo numa visão unilateral. É possível ver nele, como já o fizera Chenu<sup>165</sup>, uma “extraordinária humanidade” expressa nas suas cartas a Heloisa e na sua concepção de moral, cujo cerne é a intenção do agente.

O *Scito Te Ipsum* de Abelardo pode, portanto, ser visto como uma prova dessa “extraordinária humanidade”, uma vez que insere na consciência da pessoa toda a dimensão moral, pois os atos em si mesmos são destituídos de moralidade, ou seja, são moralmente indiferentes.

Conhecer-se a si mesmo é um convite e uma necessidade entrevista por Abelardo no contexto do século XII quando reinava a prática da imposição da penitência aos pecadores de acordo com as tarifas previstas nos manuais, os *instituta*<sup>166</sup>.

O *Scito Te Ipsum* reflete a eliminação decisiva da penitência pública (*paenitentia solemnis*) em benefício da penitência privada na qual se tem em conta a psicologia do pecador ou do penitente individual. Sem desconsiderar o papel e o peso da dialética na moral abelardiana, é com a perspectiva da “extraordinária humanidade” de Abelardo que nos deteremos a ler parte desta obra.

<sup>161</sup> HAMELIN, 1997, p. 179-208.

<sup>162</sup> SANTO ANSELMO, *Proslogion, Proêmio*. IN: GILSON E BOEHNER, 2000, p.258.

<sup>163</sup> GILSON, 2001, p. 342-3.

<sup>164</sup> GANDILLAC, 1945, p. 72

<sup>165</sup> CHENU, 2006, p. 19-29.

<sup>166</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xxxiii.

Aliás, diferentemente de Chaves-Tannús<sup>167</sup>, para quem o *Scito Te Ipsum* só poderia ser devidamente compreendido como um produto da aplicação de uma postura característica de abordagem, de técnicas, de concepções e conhecimentos derivados da lógica aos temas e aos conteúdos da moral, entendemos que, mais do que isso, a presença da lógica no pensamento ético de Abelardo se presentifica pela conclusão a que ele chega em relação à ‘querela dos universais’, na qual fica clara sua opção pelo indivíduo<sup>168</sup> através de um certo nominalismo. Neste sentido Gilson propõe uma aproximação entre a ética da intenção elaborado no *Scito Te Ipsum* e a autojustificação de Heloísa. Esta teria encontrado na formulação de Abelardo os instrumentos conceituais de que tinha necessidade para compreender sua relação com Abelardo<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Cf. CHAVES-TANNUS, 1996, p. 25-6.

<sup>168</sup> ESTÊVÃO, 1990, p. 212-217.

<sup>169</sup> Cf. GILSON, 1938. p. 103-4. Quanto à influência de Heloísa na concepção ética de Abelardo, cf.: FINDLEY, 2006, p. 248-275.

### CAPÍTULO III

#### A *INTENTIO* COMO FUNDAMENTO DA MORAL ABELARDIANA

Propõe-se neste capítulo uma discussão acerca de alguns dos principais conceitos que fazem parte das duas obras éticas de Abelardo mais relevantes, a saber, o *Dialogus* e o *Scito Te Ipsum*. Ressalte-se a necessidade de não se perder de vista o universo teológico que envolve a discussão presente nos textos.

No *Scito Te Ipsum* está a maior parte da reflexão ética de Abelardo. Nele, porém, Pedro Abelardo deixa a questão da virtude para o segundo livro, que não chegou até nós, e inicia pela definição de vício da alma.

#### 3.1 – Virtudes e Vícios

O recurso ao *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* ou *Collationes* torna-se necessário para se ter uma visão adequada da ética abelardiana, principalmente porque na segunda parte dessa obra, na qual está contido o diálogo entre o filósofo e o cristão, Abelardo discute o problema da virtude e, por intermédio de um dos interlocutores, o filósofo, assim a define:

O Filósofo: "'Virtude', diga-se, 'é a melhor habilitação da alma'. Assim também, reciprocamente, penso que vício é a pior habilitação da alma. Aqui chamamos 'habilitação' o que o Aristóteles nas *Categorias* distinguiu quando ele incluiu habilitação e disposição nas primeiras espécies de qualidade. Então, uma habilitação é a qualidade de uma coisa, não

implantada naturalmente nela, mas, alcançada por prática e deliberação, torna-se difícil de mudar<sup>170</sup>”.

Nessa passagem, evidencia-se que o Peripatético do Pallet retoma a definição geral de virtude de Aristóteles com a qual teve contato através da leitura e do comentário do livro *Categorie*, que fazia parte da *lógica vetus*<sup>171</sup>, visto que as obras éticas do Estagirita não estavam ainda traduzidas e disponíveis nestas alturas do século XII. Por isso, durante “um longo período da história do pensamento, o único meio de conhecer diretamente a moral de Aristóteles se limitava apenas aos escritos lógicos deste filósofo<sup>172</sup>”.

Abelardo, através do filósofo do *Dialogus*<sup>173</sup>, atribui a origem da teoria das quatro virtudes a Sócrates, que teria sido o primeiro ou o maior dentre os que enfatizaram o valor do estudo da disciplina moral, e que distinguiu quatro espécies de virtudes: a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. Afirma ainda que, para alguns, a sabedoria ou a prudência, que é a ciência dos costumes, por sua capacidade de discernir é, mais do que uma virtude individual, a origem das demais e denominada de ciência dos bens e dos males<sup>174</sup>.

De acordo com Pierre Aubenque, a teoria das quatro virtudes sugerida por Platão só se tornaria clássica com os estóicos, pois Aristóteles a ignorou nas éticas. Ao que Platão chamou indiferentemente *sofia* ou, nas *Leis*, *phronesis*, e que designa a sabedoria enquanto conhecimento do inteligível, os estóicos substituirão por *phronesis* no sentido mais usual da palavra, que designa uma virtude intelectual orientada imediatamente para a ação. Segue observando Aubenque<sup>175</sup>:

É Cícero que, para traduzir a *φρόνησις* estóica, recorreu à palavra *prudentia* (contração de *providentia*, que evoca a idéia de previdência, de saber

<sup>170</sup> The Philosopher: “‘Virtue’, they say, ‘is the mind’s best habit.’ So too conversely, I think vice is the mind’s worst habit. Now we’re calling a ‘habit’ what Aristotle in the Categories distinguished when he included habit and disposition in the first species of quality. Therefore a habit is a thing’s quality, not implanted in it naturally but sought out by practice and deliberation, and hard to change”. ABELARD, 1995, p. 111 (tradução inglesa de P. V. Spade). Cf. L., p. 128, lin. 19-29.

<sup>171</sup> O termo *logica vetus* passou a designar a partir do século XIII, em oposição à *logica nova* (o restante do *Organon* redescoberto), um conjunto de textos que incluía os tratados lógicos aristotélicos citados, a *Isagoge* de Porfírio e, de Boécio, *De Syllogismo Categórico*, *De Syllogismo Hipothetico*, *De Differentiis Topicis* e *De Divisione*. Cf. Estevão, 1990, p. 101-5. Cf. referências às Categorias em: LUSCOMBE, 1971, p. 128, nota 3.

<sup>172</sup> HAMELIN, 1997, p. 183.

<sup>173</sup> ABÉLARD, 1995, p. 112.

<sup>174</sup> Cf. L., p. 128, lin. 8-10.

<sup>175</sup> AUBENQUE, 2003, p. 63, nota 09.

eficaz) e é, finalmente, do *De officiis* de Cícero que Santo Ambrósio (*De officiis ministrorum*, I, 24,115) e, através dele, toda a Idade Média latina, toma a lista das quatro virtudes cardiais (que Santo Ambrósio chama *virtutes principales*).

A observação de Aubenque de que Aristóteles ignorou a teoria das quatro virtudes cardeais em seus tratados éticos (a *Ética Nicomaquéia* e a *Eutidêmica*), e que a Idade Média a recebeu de Cícero através de Santo Ambrósio, é reveladora na medida que permite concluir que Abelardo recebeu tanto de Aristóteles quanto de Cícero parte de sua concepção ética, com o que parece concordar Guy Hamelin<sup>176</sup>. Aliás, tanto Aristóteles quanto Cícero são citados nominalmente no texto das obras éticas abelardianas<sup>177</sup>.

O sentido aristotélico de *ἕξις*, *habitus* (habilitação)<sup>178</sup> é uma qualidade adquirida pelo esforço, que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos; é, portanto, uma constância no agir, que se contrapõe ao impulso irrefletido, e expressa o domínio do agente sobre si mesmo<sup>179</sup>.

A concepção de que a virtude é a melhor habilitação da alma e também uma disposição prática que concerne à escolha, insere Abelardo no prolongamento da concepção aristotélica de que o *ethos* - enquanto designa a peculiaridade da vida humana, que se distingue da *physis* pelo esforço demonstrativo do *logos* - se constitui como princípio que qualifica as habilitações (*hexeis*) ou virtudes (*aretai*) segundo as quais os humanos agem de acordo com sua natureza racional<sup>180</sup>. Assim, a natureza (*physis*) humana transposta para o mundo da *praxis* constitui o *ethos*.

O termo latino *habitus* foi utilizado por Cícero para traduzir o termo *ἕξις* que Aristóteles emprega para designar uma qualidade mais estável e mais constante do que a disposição<sup>181</sup>, que é o segundo elemento deste primeiro gênero de qualidade. Desse modo, infere-se que a virtude moral é uma disposição (prática) relativa à escolha (*proairetike*), enquanto a prudência, que é uma das virtudes cardeais, é uma disposição prática relativa à regra de escolha<sup>182</sup>.

<sup>176</sup> HAMELIN, 2004, p. 219-231.

<sup>177</sup> Quanto à citação nominal de Aristóteles no *Dialogus*, cf. nota 225, e no *Scito Te Ipsum*, cf. L. p. 128; quanto à citação nominal de Cícero no *Scito Te Ipsum*, cf. L., p. 72.

<sup>178</sup> Optou-se por esta tradução por parecer expressar melhor o sentido de *habitus* e de *hexis*.

<sup>179</sup> Cf. LIMA-VAZ, 2000, p. 14.

<sup>180</sup> LIMA-VAZ, 2002, p. 16.

<sup>181</sup> Aristóteles, *Categorias*, 8b 25-28. In: HAMELIN, 2004, p. 222.

<sup>182</sup> AUBENQUE, 2003, p. 61.

O caráter de estabilidade e de constância do *habitus* foi entendido por alguns autores, incluindo Agostinho, como uma ‘segunda natureza’, provavelmente sob a influência de Cícero, que embora não tivesse usado tal expressão, deixou-a subentendida<sup>183</sup>.

Não obstante a citação nominal de Aristóteles quando da definição de virtude dada pelo filósofo no *Dialogus*, há também nesse ponto um profundo eco das concepções agostinianas, até porque o Hiponense é também citado nominalmente<sup>184</sup>. Segundo Silvia Magnavacca<sup>185</sup>, duas são as principais teses agostinianas que o filósofo do diálogo toma como suas na discussão com o cristão: a unidade das virtudes na caridade e a condição desta como “divisor de águas” entre justos e injustos. Quanto à primeira, diz-se que em torno da caridade se pode afirmar um lugar comum, no qual é possível buscar a raiz de todas as virtudes para pagãos e cristãos. Quanto à segunda, afirma-se que o amor é a lei.

A concepção abelardiana de virtude reveste-se, portanto, de um rigor lógico aristotélico associado a uma concepção cristã do que representa ser a maior virtude: à *phronêsis aristotélica corresponde a caridade cristã*.

Em Aristóteles o reconhecimento do homem de *phronêsis*, o *phronimos*, não se dá pela essência, mas pela existência, pois “a existência do prudente, tal como é atestada pela linguagem dos homens, precede a determinação da essência da prudência<sup>186</sup>”. Assim, a existência do homem que pratica a caridade atesta a existência da virtude da qual é portador. E o que seria o exercício da maior virtude cristã?

Também nesse aspecto a caridade parecer ser, para Abelardo, como a *phronêsis* aristotélica, ou seja, exercício que manifesta as intenções dos agentes quando da prática de seus atos. A virtude está na intenção do agente. Diz-se, portanto, virtuoso ou vicioso não o ato em si, mas a intenção com a qual o agente o pratica. Tal parece ser a compreensão da seguinte passagem da *Ethica*:

Por isso Santo Agostinho, considerando com diligência, diz reduzindo todo pecado ou proibição antes à caridade ou ao desejo do que à obra: ‘A lei

<sup>183</sup> HAMELIN, 2004, p.222-3.

<sup>184</sup> Cf. ABELARD, 1995, p. 106.

<sup>185</sup> MAGNAVACCA, 2000, p. 60-1.

<sup>186</sup> AUBENQUE, 2003, p. 63.

nada preceitua a não ser a caridade e nada proíbe, a não ser o desejo'.  
 Donde também o Apóstolo: "Toda lei, diz, completa-se em uma única  
 palavra: "Amarás teu próximo como a ti mesmo" (Rom. XIII 8, 10). E em  
 seguida: "A plenitude da lei é o amor"<sup>187</sup>

Também noutra passagem na qual cita Santo Agostinho: "Tem a caridade, diz  
 Agostinho, e faze o que queres"<sup>188</sup>.

No *Scito Te Ipsum* há, de maneira breve, além da caracterização da virtude  
 nos termos já vistos, uma definição de virtude, segundo a qual essa consiste na boa  
 vontade:

Dirás, porém, talvez que, sendo pecado a vontade da obra má, a qual nos  
 constitui réus perante Deus, como a vontade da obra boa nos faz justos,  
 assim como a virtude consiste na boa vontade, assim o pecado consiste na  
 vontade má e não apenas no "não ser", mas na verdade também no "ser",  
 como aquela<sup>189</sup>.

Se a virtude é o melhor hábito da alma, que consiste na prática da caridade, o  
 vício é o pior hábito da alma, pois pela sua presença na alma<sup>190</sup> tornamo-nos  
 propensos a pecar.

### 3.2 – Vício da alma (*animi vicium*) e Pecado (*peccatum*)

Da virtude ao vício. Do *Dialogus* à *Ethica*. Essa é a passagem que se pode  
 fazer ao analisar a ética abelardiana. Se o tema da virtude é o centro das discussões  
 do *Dialogus*, não menos verdadeira é a afirmação de que o vício precede as  
 discussões sobre a virtude na *Ethica* e, como não resta grande coisa das discussões

<sup>187</sup> "Quod et beatus diligenter considerans Augustinus, omne preceptum uel prohibitionem ad karitatem seu cupiditatem potius quam ad opera reducens ait, 'Nichil precipit lex nisi karitatem et nichil prohibet nisi cupiditatem'. Vnde et Apostolus, 'Omnis lex', inquit, 'in uno sermone competur, diliges proximum tuum sicut te ipsum.' Et rursum, 'Plenitudo legis est dilectio.'" L., p. 26.

<sup>188</sup> "Habe, inquit Augustinus, karitatem, et fac quicquid uis". Augustine, *Epistolam Joannis ad Parthos Tractatus* VII, cap. 8 (PL 35.2033); In: L., p. 38.

<sup>189</sup> Sed fortassis inquires, quia et uoluntas mali operis peccatum est, quae nos apud Deum reos constituit, sicut uoluntas boni operis iustos facit, ut quemadmodum **uirtus in bona uoluntate**, ita peccatum in mala uoluntate consistat, nec in non esse tantum, uerum etiam in esse sicut et illa". L. p. 06 (grifo nosso).

<sup>190</sup> "Hoc autem **uicium in anima est**, ut uidelicet facilis..." L., p. 02 (grifo nosso).

sobre esta (2º livro da *Ethica*), pode-se dizer que o ponto central da discussão desta obra é o vício e o pecado<sup>191</sup>.

Seguindo a indicação de Jean Jolivet<sup>192</sup>, para quem o aspecto mais admirável da doutrina ética de Abelardo está formulado nos títulos III, VII e XII do *Scito Te Ipsum*, principiar-se-á pelo terceiro título (*Quid sit animi uicium et quid proprie dicatur peccatum*), que é o mais extenso, e a partir dele procurar-se-á esclarecer a diferença entre vício da alma e pecado; de modo que essa diferença fundamente a *intentio* como núcleo da moral abelardiana (final do título III e títulos VII e XII).

Abelardo inicia o terceiro título retomando a discussão anterior sobre a diferença entre pecado e vício. Vício não é pecado e nem este é, por sua vez, ação má. O vício está na alma, ainda que não a leve inexoravelmente à execução da ação: “vício é, assim, tudo aquilo pelo qual nos tornamos propensos a pecar, isto é, inclinamo-nos a consentir no que não convém, de modo a fazê-lo ou evitá-lo<sup>193</sup>”.

Abelardo entende o vício como uma predisposição natural ou uma característica inata do homem, na contramão, portanto, da virtude, que é proveniente de um esforço deliberado que se constitui numa habilitação da alma. Portanto, possuir o vício, na medida em que este é uma inclinação, não é, por si mesmo, pecado; antes, constitui-se em matéria de luta que uma vez subjugada, e não extinta, trará a glória.

O vício se apresenta, pois, como uma potência da alma humana que pode ou não ser atualizada. Possuir o vício da irascibilidade<sup>194</sup>, por exemplo, não é o mesmo que agir de modo irascível, pois que esse agir pode e deve ser refreado.

Depois de definido o vício da alma, Abelardo define o pecado:

---

<sup>191</sup> Cf. LUSCOMBE, 1971, p. 128, lin 1-7. A citação do Salmo 36,27 “evita o mal e faz o bem” expressa o que será posteriormente denominado o primeiro princípio da ordem prática, paralelo ao primeiro princípio da ordem teórica, o princípio de não contradição (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, IIª IIae. q. 47, a.6)

<sup>192</sup> JOLIVET, 1997, p. 93.

<sup>193</sup> “Vitium itaque est quo ad peccandum proni effimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus”. L., p. 04.

<sup>194</sup> Segundo Mann, Abelardo parece considerar a irascibilidade e a luxúria como vícios próprios da constituição corporal humana que dever-se-ia aprender como controlar. Eles são distintos de outros vícios, como a ganância e a glotonaria, que são adquiridos através de escolhas pecaminosas. MANN, 2004, p. 302.

A esse consentimento [ao que não convém] chamamos propriamente pecado, isto é, culpa da alma, pela qual ela merece a condenação ou é determinada como ré perante Deus. O que é, com efeito, esse consentimento senão desprezo de Deus e ofensa a ele? De fato, Deus não pode ofender-se por dano, mas pelo desprezo. Ele é aquele sumo poder que não se diminui por algum dano, mas se vinga do desprezo de si. Nosso pecado é, assim, o desprezo do Criador e pecar é desprezar o criador, isto é, não fazer, de modo algum, por causa dele, aquilo que cremos dever ser feito por nós por causa dele; ou não evitar por causa dele o que cremos dever ser evitado<sup>195</sup>.

O pecado, em sentido próprio, é o consentimento (*consensus*) que é de fato desprezo de Deus (*contemptus Dei*) e ofensa (*offensa*) a Deus por não fazer o que cremos dever fazer por causa dele e não evitar por ele o que cremos dever evitar. Acresce que Deus não pode ser ofendido por dano, mas por desprezo (*contemptus*), pois ele é o sumo poder.

Marenbon<sup>196</sup> afirma que Abelardo entende o pecado como um ato interior, precedendo o ato externo ou, no caso em que o ato externo não é concretizado, permanece nesse sentido primeiro, ou seja, enquanto consentimento.

Portanto, todos os pecados são atos de consentimento ou adesão a algo, mas nem todos os atos de consentimento são pecados. O que torna um ato de consentimento pecado é o fato de que se constitui num desprezo de Deus e numa ofensa a Ele. Abelardo deixa, assim, explícito que ninguém e nada pode prejudicar a Deus ou causar-lhe dano, mas pode despezá-lo ou ofendê-lo.

Segundo Mann<sup>197</sup>, a definição de desprezo de Deus apresentada por Abelardo (não fazer por causa dele o que se acredita dever ser feito, ou não omitir por causa dele o que se acredita dever ser omitido) desdobra-se em dois tipos de faltas: 1) não fazer aquilo que a pessoa acredita que deveria ter sido feito, e 2) não refrear aquilo que se acredita deveria ter sido contido. Abelardo discute o primeiro tipo de falta na *Ethica*, cujo exemplo principal é um caso que envolve ignorância não-

---

<sup>195</sup> “Hunc uero consensum [ei quod non convenit] proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et offensa ipsius? Non enim Deus ex dampno sed ex cotemptu offendi potest. Ipse quippe est summa illa potestas que dampno aliquo non minuitur, sed contemptum sui ulciscitur. Peccatum itaque nostrum contemptus creatoris est, et peccare est creatorem contempnere, hoc est, id nequaquam facere propter ipsum quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum.” L., p. 04, lin. 29-33; p. 06, lin. 1-6.

<sup>196</sup> MAREN BON, 1997, p. 258.

<sup>197</sup> MANN, 2004, p. 290.

culpável<sup>198</sup>. O exemplo que ilustra uma falta no refrear é um caso de crença enganosa<sup>199</sup>. Assim sendo, a distinção entre agir na ignorância e agir no erro convicto tenderia a ocupar a atenção de Abelardo mais que a distinção entre não fazer e não conter.

Na interpretação de R. Blomme<sup>200</sup> o pecado, como Abelardo o descreve, não necessita ser um desprezo de Deus formal ou expresso, mas um reconhecimento de que o que se faz é oposto à vontade divina. Dito de outro modo, não há necessidade de que se formalize ou expresse algum tipo de desprezo ao criador; basta que conscientemente, porque não há pecado senão contra a consciência<sup>201</sup>, se faça algo contrário à vontade divina, o que é, *ipso facto*, um desprezo desta, isto é, de Deus.

Luscombe<sup>202</sup>, por sua vez, ressalta que, na *Ethica*, Abelardo tem pouco a dizer sobre o pecado como não-ser porque está procurando uma definição moral do pecado e uma compreensão psicológica da imputabilidade moral. Portanto, sua consideração situa-se ao contrário da escola de Anselmo de Laon, que se preocupou com a natureza ontológica do pecado e do mal. Mestre Pedro enfatiza apenas que sua definição de pecado nega qualquer substância a este, assim como as trevas são um não-ser em relação à luz:

Ao definir o pecado negativamente, dizendo, por exemplo, “não fazer ou não evitar o que convém”, mostramos claramente que não há nenhuma substância do pecado – o qual no “não ser” mais do que no “ser” subsiste,

<sup>198</sup> Cf. L., p. 54, lin. 27-33; p. 56, lin. 1-15. Esse exemplo é tomado de Lc 23,34, onde Jesus roga ao Pai que perdoe seus algozes. Abelardo pergunta se os perseguidores de Cristo pecaram no fazer aquilo que acreditavam agradável a Deus ou se poderiam deixar de fazer sem pecado o que acreditavam que não se pode deixar de fazer. Dito de outro modo, o exemplo de ignorância não culpável refere-se ao fato de que os algozes de Cristo, uma vez que ignoravam a vontade de Deus, não poderiam ser culpabilizados pelos atos que praticaram. Em contrapartida, se não pecaram, por que Jesus roga ao Pai que os perdoe? Disso resulta que Abelardo apresentará quatro definições de pecado. Cf. L., p. 56.

<sup>199</sup> MANN, 2004, p. 294, alerta para o fato de que Abelardo não discute na *Ethica* e no *Dialogus* o tipo de falta que resulta no desprezo de Deus por não refrear aquilo que se acredita deveria ter sido contido. No *Comentário à Carta de Paulo aos Romanos* (306.313-314), Abelardo analisa a passagem Rm 14, 23, onde São Paulo trata do escândalo que certos alimentos ilícitos podem causar: “Quem tem dúvidas e assim mesmo toma o alimento, está condenado, porque ele não age com fé; e tudo o que não procede da fé é pecado”. Abelardo interpreta tal passagem afirmando que “peca mesmo quem usa legalmente coisas contra sua consciência”.

<sup>200</sup> BLOMME, R. *La doctrine du péché*, p. 154-8. In: LUSCOMBE, 1971, p. 6, nota 1.

<sup>201</sup> Cf. título XIII: *Quod peccatum non est nisi contra conscientiam*. L., p. 54. Segundo Dihle (1982, p. 81), para São Paulo, a consciência indica, espontânea e distintamente, se uma ação ou omissão esteve ou estará de acordo com a vontade de Deus.

<sup>202</sup> LUSCOMBE, 1971, p. 7, nota 02.

como se, ao definir as trevas, disséssemos: “ausência da luz onde houve luz<sup>203</sup>”.

Para Lottin<sup>204</sup>, o pecado, de acordo com Abelardo, consiste no consentimento (*consensus*) à vontade humana, quando esta contraria a vontade divina. Em seguida afirma que o conceito de *consensus* é substituído pelo de *intentio*<sup>205</sup> para qualificar os atos externos que são denominados pecados por referência ao consentimento do agente.

De fato, segundo Abelardo, o mesmo ato pode ser feito com intenções distintas, pois, tanto o Pai como o traidor entregaram Cristo à morte; isso não quer dizer que a *intentio* que animava a ambos era a mesma e, portanto, se Judas fez o bem, não o fez de modo bom<sup>206</sup>. O pecado não consiste, então, nem no ato exterior e nem no prazer que lhe é inerente, mas consiste unicamente no consentimento a este ato e a este prazer, caso eles sejam contrários à vontade de Deus. Que o pecado não consiste no ato externo como tal, nem tampouco no prazer que pode proporcionar, é o que se verifica em todos os atos que asseguram a conservação do indivíduo e da espécie. Do contrário, seria necessário condenar os próprios atos, dado que são a causa do prazer; assim, seria necessário condenar também a Deus, que criou o homem com essa inclinação.

Mann<sup>207</sup> assinala que Abelardo apresenta três teses negativas sobre o pecado. A primeira consiste em dizer que o pecado não é o vício da alma, pois este último inclina ao mal, mas pode ser refreado de modo a manter a virtude. A segunda consiste em afirmar que o pecado não é a ação má em si mesma, pois é possível alguém praticar uma ação má sem, no entanto, pecar, como no caso de uma ação má praticada por coação física. Por último, a terceira tese consiste em afirmar que o

---

<sup>203</sup> “Cum itaque peccatum diffinimus abnegatiue, dicentes scilicet non facere uel non dimittere quod conuenit, patenter ostendimus nullam esse substantiam peccati quod in non esse potius quam esse subsistat, ueluti si tenebras diffinientes dicamus absentiam lucis ubi lux habuit esse”. L., p 06.

<sup>204</sup> LOTTIN, 1954, p.310-2.

<sup>205</sup> A primeira vez que o conceito de *intentio* aparece no texto da *Ethica* é no final do título III, de acordo com a edição utilizada, na página 28, linha 11: “*in intentione meritum operantis uel laus consistit*”. A passagem refere-se ao fato de as obras que convém ou não fazer, são igualmente realizadas por homens bons ou maus, distinguidos apenas pela intenção.

<sup>206</sup> Cf. L., p. 28.

<sup>207</sup> MANN, 2004, p. 280-1.

pecado não é a vontade, pois certas vontades humanas não contrariam a divina, donde se pode afirmar que alguém pode ter certa vontade mas nem por isso pecar.

Abelardo evoca no texto<sup>208</sup> um interlocutor hipotético que afirmaria que o pecado também residiria no ser da vontade má (*uoluntas mali*) que nos torna réus perante Deus. Ao que Abelardo responde que, às vezes, pecamos sem a vontade má, e que essa, quando refreada, obtém a palma aos que resistem e proporciona matéria de luta e a coroa de glória aos que lutam. Dela deve-se dizer que é, não tanto um pecado, mas muito mais uma enfermidade<sup>209</sup> (*infirmitas*) inevitável.

Para explicar que o pecado não é a vontade má, Abelardo exemplifica com o caso de um servo que foge de seu senhor que queria matá-lo<sup>210</sup>. Encurralado e temendo pela própria vida, o servo mata o senhor. Acrescenta Mestre Pedro, que o servo querendo fugir da morte quis conservar a própria vida – o que não pode ser chamado de modo algum de vontade má. Mesmo que se quisesse denominar de vontade má, esta que teve ao matar seu senhor, não se poderia fazê-lo, pois o fez sem querer e coagido. Ainda, como poderia fazer voluntariamente aquilo que o expôs ao perigo de vida, isto é, matar o senhor?

Assim, o servo pecou, não por ter agido impelido pela vontade má contra seu senhor, mas porque delinqüiu consentindo, mesmo que coagido pelo medo da injusta morte, no ato de matar que lhe pareceu mais oportuno do que sofrer a morte; por si mesmo, com efeito, tomou a espada.

Como assinala Mann<sup>211</sup>, Abelardo ao usar o caso do servo teria se valido de um exemplo que apareceu no Livro I do *De Libero Arbitrio*<sup>212</sup>, de Santo Agostinho. O Palatino teria feito o exemplo para apresentar uma interpretação da própria análise de Agostinho. Feito, porém, o exemplo, fia-se no aparato conceitual que Agostinho teria desenvolvido depois de escrita a obra. Apesar disso, Agostinho e Abelardo

---

<sup>208</sup> L., p. 06.

<sup>209</sup> Como foi realçado num encontro do Grupo de Pesquisa de Filosofia Medieval Latina e de Filosofia Medieval em Árabe – Falsafa, PUC-SP, *infirmitas* remete tanto a enfermidade quanto a fraqueza, o que parece bastante razoável e próximo com o que sustenta J. Jolivet (1997, p. 94), isto é, que a vontade má se assemelha ao vício, porquanto ambos são “fraquezas da alma”.

<sup>210</sup> L., p. 06-8.

<sup>211</sup> Cf. MANN, 2004, p. 282-3.

<sup>212</sup> AUGUSTINI, *De Libero Arbitrio*, I.3.8 - I.4.10. Disponível em [http://www.augustinus.it/libero\\_arbitrio/index2.htm](http://www.augustinus.it/libero_arbitrio/index2.htm). Na primeira passagem Agostinho recorre a um caso de adultério (o que remete a Mt 5,28). Evódio concorda que se dá o mesmo no homicídio, no sacrilégio e em todos os pecados. Na segunda comparece o caso de um escravo que mata seu senhor por temor de grandes tormentos.

concordam que o criado fez alguma coisa errada e discordam no diagnóstico de em que consiste essa injustiça.

No *De Libero Arbitrio* Agostinho investiga a hipótese de que todo delito é motivado por um desejo desordenado (*inordinata desiderare* ou *inordinata libido*), que é desproporcional ao valor do que é desejado. O exemplo do escravo que mata seu senhor parece, em princípio, ser um contra-exemplo, porque se supõe que o desejo do escravo é viver uma vida sem medo, e ninguém pode ser condenado por ter este desejo. A resolução que Agostinho apresenta para o caso é de reivindicar que o desejo do escravo não é desordenado porque o conduz a superestimar a própria vida que é, certamente, algo bom, assim como é a vida de seu senhor. Mas a vida do escravo não é o tipo de coisa que pode ser possuída sem o medo de perdê-la. Assim, alguém que desejasse possuir a vida sem medo de perdê-la, não importa a que custo, deixaria de considerar que, às vezes, o custo é também elevado, pois, possuir a própria vida, nesse exemplo, implicou perder a vida do outro. Agostinho estaria aqui se referindo à vida terrestre e pressagiando a hierarquia de valores que desenvolveria no II Livro do *De Libero Arbitrio*.

Talvez o problema esteja no fato de que a hipótese de Agostinho se fixa num jogo de desejos incontroláveis, artimanha que Abelardo não aceita, pois não há nada errado em o servo querer preservar sua vida; nada sugere ao Palatino que este desejo é desordenado. Se não há nada de errado com a vontade de autopreservação, por que o servo queria matar seu senhor? Para Abelardo, o servo não tem tal vontade. Ele matou seu senhor contra sua vontade.<sup>213</sup>

Mann<sup>214</sup> observa ainda que seria possível criticar Abelardo afirmando que ele está certamente enganado, porque a ação do servo ao matar o senhor não foi uma questão de inadvertência ou acidente, pois é óbvio que o servo quis matar seu senhor e este mesmo desejo foi que o levou a fazê-lo. O servo, apesar de tudo, poderia ter consentido em sua própria morte em lugar de matar o senhor. Abelardo reconhece que isso teria sido a coisa certa a fazer. Que o servo tenha escolhido matar seu senhor, mostra que, mesmo se tivesse um desejo de não matar, esse

---

<sup>213</sup> L., p. 08.

<sup>214</sup> MANN, 2004, p. 284.

desejo foi superado pelo desejo de matar. Abelardo dissimula essa possibilidade para reivindicar que o servo matou de má vontade. Mas, considerando que Abelardo concorda que a morte do senhor foi injusta, no que pode, então, consistir o mal em si mesmo se não há um mau desejo?

Para entender por que a crítica é falha basta ter em conta que, para Abelardo, uma e mesma ação pode ser feita de má vontade, porém, intencionalmente. Uma ação intencional não precisa ser qualquer ação praticada que teve um forte desejo por detrás. Quando, nesse exemplo do servo, Abelardo usa o verbo *volo* (eu quero) e *nolo* (eu não quero)<sup>215</sup>, eles se aplicam exclusivamente a desejos. Correspondentemente, quando fala da *voluntas* (vontade) de um agente, está simplesmente se referindo ao que o agente deveria querer fazer, assumindo que este não esteja sujeito a qualquer espécie de coerção. Em circunstância propícia, o que o agente faz intencionalmente, só é o que o agente deveria querer fazer. Mas nem todas as circunstâncias são propícias.

Abelardo submete o servo ao senhor para ilustrar a possibilidade de um agente que age intencionalmente, mas contrariado. O mesmo se poderia verificar no seguinte exemplo, no qual o pecado do agente não surge de maneira explícita. O assaltante que propõe ao assaltado uma escolha entre "seu dinheiro ou sua vida", muito provavelmente induzirá o assaltado a entregar seu dinheiro intencionalmente, mas de má vontade. Nesse caso, a rendição do assaltado e a entrega de seu dinheiro podem ser voluntárias, até mesmo quando executada de má vontade. Mas, nesse caso, "voluntário" pode significar somente que sua ação não foi submetida a uma necessidade inevitável ou que a ação corresponde a um outro desejo seu: o desejo de escapar à morte ou de adiá-la.

Em ambos os casos, do servo homicida e da vítima do assaltante, há algo em comum: são espécimes de ação intencional, de má vontade, em todo caso, ação voluntária. Parece importar a Abelardo a distinção entre desejo e intenção porque ele quer situar a ação má não no desejo, mas na intenção do agente.

---

<sup>215</sup> L., p. 08.

Na seqüência do texto da *Ethica*, Abelardo trata de distinguir a vontade má (*voluntas mala*) da paixão (*passio*). A paixão é algo que se sofre, não como fim último, mas como meio para se atingir um fim. É o que Abelardo quer provar citando vários exemplos; dentre eles o fato de que o enfermo tolera ser queimado ou cortado, tendo em vista a cura, do mesmo modo que os mártires sofrem para chegar a Cristo e o próprio Cristo, para que a humanidade se salvasse pela sua paixão<sup>216</sup>. Do mesmo modo, se alguém diz, “quero que fiques com minha capa para que me dêes cinco soldos”, é o mesmo que se dissesse que a entrega por esse preço; nem por isso, afirmaria que quer que ela fosse de outrem.

Quando se satisfaz a vontade, não há paixão. A paixão é sempre contrária à vontade: “Não pode haver paixão (*passio*) senão onde se faz algo contra a vontade. Ninguém sofre ou padece naquilo em que sacia sua vontade e faz o que lhe agrada<sup>217</sup>”.

Se é possível afirmar que a vontade é pró-ativa e não coincide com o pecado; é possível igualmente dizer que a paixão é passiva e também, por sua vez, não coincide com o pecado. Nesse sentido, a paixão aproxima-se de uma vontade passiva, algo que se quer ou se aceita ou suporta em vista de outro.

Segue Abelardo<sup>218</sup> em diálogo com um hipotético interlocutor apresentando este o exemplo de alguém que vê uma mulher e cai na concupiscência, ficando sua mente afetada pela deleitação carnal. Disso resulta que é devorado pelas chamas da desordenada possessão carnal. Que é, então, esta vontade e torpe desejo senão pecado?

Mais uma vez Abelardo pretende esclarecer que pecado não é a vontade má, embora essa seja inerente à natureza humana e ocasião de luta. Para que haja luta, é necessário um inimigo que nos enfrente e não um que logo se rende<sup>219</sup>. Só teria valor o que custa esforço. Neste caso, o homem virtuoso, que pratica os atos virtuosos com facilidade, teria menos mérito do que o principiante que ainda precisa se esforçar para agir bem.

<sup>216</sup> L. p. 8; 10.

<sup>217</sup> “Nusquam enim passio esse potest nisi ubi contra uoluntatem aliquid fit, nec quisquam in eo patitur ubi suam implet uoluntatem et quod fieri eum oblectat” L., p. 10, lin. 09-11.

<sup>218</sup> L., p. 10,12.

<sup>219</sup> “Vt uero pugna sit, hostem esse conuenit qui resistat, non qui prorsus deficiat”. L., p. 12, lin. 09-10.

No sobrepujar a vontade má, que é contrária à vontade divina, está o mérito diante de Deus. Ressalte-se que esse mérito, acresce Abelardo, não está, de modo algum, na ação, mas na intenção<sup>220</sup>:

Então - dirás tu, o que merecemos junto de Deus, pelas obras que fazemos querendo ou constringidos? Nada, respondo. Ele pesa, antes o espírito que a ação, em vista da remuneração; nem a ação acrescenta coisa alguma ao mérito, quer venha de uma boa ou de uma má vontade... .

Desse modo fica também estabelecido que o pecado, bem como o mérito diante de Deus, não residem na ação exterior, pois esta é moralmente indiferente. O pecado reside no seguimento da própria vontade, ou seja, no desprezo (*contemptus*) da vontade divina. Não se trata de destruir a própria vontade pela base, mas de não segui-la: “Da mesma maneira, pois, que se nos manda odiar a nosso pai e não matá-lo, se nos manda também não seguir nossa vontade e não destruí-la por completo<sup>221</sup>”.

Satisfazer nossas vontades é pecaminoso, mas também carecer totalmente delas é impossível, dado que a constituição dos humanos é carregada de fraqueza. Abelardo, ao concluir sua análise do exemplo exposto por seu interlocutor, afirma que pecado não é desejar uma mulher, mas consentir na concupiscência; tampouco a vontade da cópula o é, mas o consentimento da vontade é que é condenável<sup>222</sup>.

Após a análise do desejo luxurioso, Abelardo inicia uma análise do pecado da gula<sup>223</sup>. Propõe então um exemplo semelhante ao do furto das pêras narrado por Agostinho<sup>224</sup>. Supõe que alguém ao passar junto ao pomar de outro e vendo ali frutas saborosas, deseja-as, mas não consente em tal desejo. Há o desejo de saborear um fruto que poderia ser subtraído por furto ou rapina, mas não consente em tal. Onde há, porém, o desejo, aí sem dúvida está a vontade<sup>225</sup>. Embora houvesse o desejo, provocado pela fraqueza de sua natureza (*suae infirmitatis*

<sup>220</sup> “Aut quid, inquires apud Deum meremur ex eo quod uolentes aut inuiti agimus? Nichil certe, respondeo, cum ipse animum potius quam actionem in remuneratione penset, nec quicquam ad meritum actio addat, siue de bona siue de mala uoluntate prodeat...” L., p. 12, lin. 17-21.

<sup>221</sup> “Si ergo patrem odire non perimere iubemur, ita et uoluntatem nostram ut non eam sequamur, non ut funditus eam destruamus”. L., p. 12, lin. 29-31.

<sup>222</sup> “Non itaque concupiscere mulierem sed concupiscentiae consentire peccatum est, nec uoluntas concubitus sed uoluntatis consensus dampnabilis est” L., p. 12, linha 30, p. 14, lin. 1-3.

<sup>223</sup> L., p. 14, lin. 4.

<sup>224</sup> S. Aurelii Augustini, *Confessionum*, II 4, 9. Disponível em <http://www.augustinus.it/confessionum/index2.htm>.

<sup>225</sup> “Vbi autem desiderium ibi procul dubio uoluntas consistit”. L., p. 14, lin. 09.

*natura compellitur*), o agente resiste de modo a não consentir no que não convém. Reprime o desejo, mas não o extingue<sup>226</sup>.

Como observa Luscombe<sup>227</sup>, a distinção que Abelardo estabelece entre o desejo e o consentimento no desejo é um aprimoramento do pensamento deste, apresentado na *Expositio* da Carta aos Romanos, onde afirma que o pecado original cometido por Eva foi sua concupiscência.

Pretende Abelardo eliminar qualquer possibilidade de chamar a vontade de pecado, pois este está, antes, no consentimento no que não é lícito. Desse modo, alguém que estivesse pronto interiormente a fazê-lo, se fosse possível, consentiria no que é iníquo. No entanto, ainda que faltasse a possibilidade da execução, em nada diminuiria a culpa do pecado junto a Deus, pois, é igualmente réu aquele que se esforça, enquanto pode, por executar a ação iníqua, mas não a executa, quanto aquele que a executa. Há nesse ponto do texto<sup>228</sup> uma citação nominal de Agostinho<sup>229</sup> no que diz respeito à igualdade entre aquele, que consentindo na ação iníqua, a pratica, com aquele que consentindo, não a pratica por algum impedimento exterior. De qualquer modo, ambos são igualmente réus perante Deus, porque o pecado está no consentimento e não na execução exterior da ação.

Nas linhas que se seguem<sup>230</sup>, Abelardo afirma que há aqueles que sustentam que todo pecado é voluntário, pois distinguem entre vontade e voluntário, isto é: uma coisa é a vontade e outra aquilo a que a vontade se entrega ou no que consente<sup>231</sup>. No entanto, se pecado é o desprezo de Deus ou o consentimento naquilo que deve ser afastado por causa dele, como se pode dizer voluntário o pecado, ou seja, que se quer desprezar a Deus ou que se quer a própria ruína e, portanto, merecer a condenação?

<sup>226</sup> “Desiderium ille reprimat, non extinguit...” L., p. 14, lin. 14.

<sup>227</sup> L., p. 15, nota 02.

<sup>228</sup> L., p. 14, lin. 19-24.

<sup>229</sup> AUGUSTINI, *De Libero Arbitrio*, I.3.8. Disponível em [http://www.augustinus.it/libero\\_arbitrio/index2.htm](http://www.augustinus.it/libero_arbitrio/index2.htm)

<sup>230</sup> L., p. 16, lin. 01-06.

<sup>231</sup> LUSCOMBE, 1971, p. 16, nota 01, afirma que na *Expositio III da Carta aos Romanos*, (PL 178.894C - 895A) e na versão final da *Theologia Scholarium III*, (Cousin, Opera P. Abaelardi, ii 145) Abelardo escreveu que todo pecado é voluntário, ou seja, escolhido livremente; já na *Ethica* refina e altera sua posição.

Parece impossível a Abelardo alguém querer o mal ou a condenação por si mesmos, embora aconteça que alguém, mesmo tendo consciência de que a ação deve ser punida, praticá-la; mas pratica, então, o que é iníquo, sem querer ser punido; por isso a pena é justa, mas desagrada: “desagrada a pena que é justa; agrada a ação que é injusta<sup>232</sup>”.

Para ilustrar tal situação, o Mestre Palatino menciona que muitas vezes, seduzidos por sua beleza, queiramos deitar com uma mulher, que sabemos ser casada. Mas, não se quer, nesse caso, cometer adultério, porque preferiríamos que ela não fosse casada. Há também aqueles que desejam as mulheres dos poderosos, justamente por vaidade, e as desejam mais porque casadas com tais homens. Há, ainda, aqueles que são arrastados pela fraqueza da carne (*infirmitate carnis*) ao consentimento ou à vontade má, e são constrangidos a querer aquilo que, de modo algum, quereriam querer.

Concluindo essa discussão, Abelardo afirma que este consentimento que não se quer ter, não poderá ser chamado de voluntário, a não ser que por voluntário entenda-se exclusão do necessário, uma vez que nenhum pecado é inevitável<sup>233</sup>.

Depois de Abelardo concluir a discussão sobre o pecado ser dito voluntário, o texto parece sofrer uma ruptura, pois o parágrafo seguinte inicia com a discussão sobre a indiferença moral da realização do ato pecaminoso. De fato, em dois dos manuscritos do *Scito Te Ipsum* inicia-se um novo capítulo nesse ponto; um deles antepõe a esta seção o seguinte título: *Cur exteriora meritis non addant* (Por que o que é exterior nada acrescenta aos méritos) e no outro há um espaço que parece ter sido deixado pelo copista para um título que não foi introduzido<sup>234</sup>.

Nas linhas seguintes do texto aparecem afirmações de Abelardo que foram condenadas pelo Concílio de Sens (1140), dentre elas a de que alguém não se torna melhor nem pior por suas obras, ou de que a realização do pecado nada acrescenta à culpa ou à condenação junto a Deus<sup>235</sup>.

<sup>232</sup> “Displicet pena que iusta est, placet actio quae est iniusta”. L., p. 16, lin. 15.

<sup>233</sup> L., p. 16, lin. 24-30.

<sup>234</sup> LUSCOMBE, 1971, p. 16, nota letra O.

<sup>235</sup> Cf. DAL PRA, 1976, p. 29, nota 63.

Abelardo afirma no início dessa parte do título III que “há os que se agitam, não pouco, ao ouvir-nos dizer que a realização do pecado nada acrescenta à culpa ou à condenação junto a Deus<sup>236</sup>”. A quem Abelardo estaria se referindo? Dentre a bibliografia consultada, Dal Pra<sup>237</sup> é quem melhor possibilita uma resposta. Afirma ele que a expressão usada dá a entender que, neste caso, Abelardo está cômico de ter contra si muitos e aguerridos adversários. O Palatino, de fato, se opõe a uma concepção objetivista da moral que, a seu tempo, era largamente compartilhada na Igreja, como é atestado pelos penitenciais, prontuários para a confissão que prestam atenção principalmente às ações externas e que prevêm que a cada ação corresponda uma determinada pena. O que se pode dizer é que no concernente aos penitenciais adota-se um critério prevalentemente exterior e totalmente tarifário.

Segundo Abelardo<sup>238</sup>, esses partidários da moral objetivista vêm na ação pecaminosa certa deleitação que aumenta o pecado. Contesta Mestre Pedro afirmando que isso só seria verdadeiro se se pudesse aceitar que a deleitação carnal, por exemplo, é pecado, donde nem os cônjuges estariam livres do pecado ao permitirem-se esse deleite, nem os doentes que são favorecidos com alimentos mais saborosos para convalescerem de suas doenças. Por fim, nem mesmo Deus estaria imune de culpa porque fez os alimentos com sabores, de modo que os ignorantes seriam impelidos, por sua deleitação, ao pecado.

Ora, como se pode dizer que se comete pecado no que é permitido? Com efeito, mesmo aquelas coisas que outrora foram ilícitas e proibidas, se depois são permitidas e se tornam lícitas, já são feitas totalmente sem pecado<sup>239</sup>.

Abelardo acrescenta ser esse o caso dos judeus, por exemplo, que convertidos a Cristo, alimentam-se de carne suína que lhes era proibida.

A fim de demonstrar a tese segundo a qual a ação externa não se identifica com o pecado, Abelardo considera primeiramente que não são pecados algumas

<sup>236</sup> “Sunt qui non mediocreter moueantur cum audiant nos dicere operationem peccati nichil addere ad reatum uel ad dampationem apud deum” L., p. 16, lin. 33, p. 18, lin. 1,2.

<sup>237</sup> DAL PRA, 1976, p. 23, nota 46.

<sup>238</sup> L., p. 18.

<sup>239</sup> “Quo modo etiam in eo quod est concessum dici potest committi peccatum? Nam et illa quae quandoque illicita fuerunt atque prohibita, si postmodum concedantur et sic licita fiant, iam omnino absque peccato committuntur...” L., p. 18, lin. 18-21.

ações que se dão conforme a natureza humana, porque conformes à vontade de Deus; depois considera o caso em que algumas dessas ações tornam-se pecado de acordo com uma proibição divina; estabelece ainda que algumas ações não são pecado pelo menos quando não há proibição divina.

Os exemplos analisados por Abelardo na *Ethica* são, ao menos sumariamente, situados em conjuntos de circunstâncias, de modo que se dissolve um falso absoluto, que nesse caso consistiria na objetividade de um comportamento e na dimensão interior de um ato, que são substituídos pelo movimento que os engendra: a intenção do agente moral.

Os exemplos apresentados se sucedem e servem a Abelardo para corroborar sua tese de que “não se deve adscriver ao pecado deleitação (prazer) natural alguma da carne, nem atribuir à culpa nos deleitarmos nisto, pelo que quando se dá a deleitação, é necessário que seja sentida<sup>240</sup>”. Para ilustrar tal afirmação é mencionado um exemplo que foi bastante criticado<sup>241</sup>: trata-se de um religioso que obrigado a se deitar entre mulheres é compelido à deleitação ou prazer, não ao consentimento. “Quem presumirá chamar de culpa a essa deleitação que a natureza tornou necessária?<sup>242</sup>”

O prazer físico presente em determinadas ações encontra-se na conformação natural do homem e é inseparável da própria ação. Não poderia, conseqüentemente, ser o prazer o que causa o valor moral negativo que se segue a tais ações, pois, como as ações, ele é moralmente indiferente, pois não depende do agente, acontecendo independentemente deste.

A discussão segue com outros exemplos extraídos da Escritura. À semelhança do método utilizado no *Sic et Non* no qual são agrupadas afirmações da Escritura e dos Santos Padres que parecem, a princípio, contradizer-se, Abelardo

---

<sup>240</sup> “... nullam naturalem carnis delectationem peccato ascribendam esse, nec culpaie tribuendum in eo nos delectari, quo cum peruentum sit delectationem necesse est sentiri” L., p. 20, lin. 12-15. Para maior clareza, relembre-se que o “necesse est” ou “necessarius” neste contexto tem um significado lógico-filosófico “daquilo que não pode ser de outro modo”, opondo-se ao que pode ser de um modo ou de outro.

<sup>241</sup> Guilherme de S. Thierry (*Disputatio*, c.12, PL 180, 282AC e *Epistola* 326, PL 182, 532B) e S. Bernardo de Claraval (*Capitula haeresum*, c. 13, PL 182, 1054AB). Cf. LUSCOMBE, 1971, p. 20, nota 2.

<sup>242</sup> “quis hanc delectationem quam natura fecit necessariam culpam appellare presumat?”. L., p. 20, lin. 17-8.

interpreta a passagem em que Davi<sup>243</sup> afirma que foi concebido na iniquidade<sup>244</sup>; não em fornicção, antes, em matrimônio. De modo que, ao afirmar que foi concebido em iniquidade ou em pecado, refere-se ao pecado que é comum a todos, ou seja, ao pecado original. Tal análise é apresentada para refutar aqueles<sup>245</sup> que insistem em afirmar que a deleitação da carne na relação sexual legítima é imputada como pecado.

São Jerônimo<sup>246</sup> também é citado nominalmente no texto<sup>247</sup> para ser interpretado comparativamente com uma passagem escriturística do livro de Jó (Jo 14,4-5); disto Abelardo conclui que:

Porquanto, não tem culpa em razão do desprezo de Deus, aquele que ainda não percebe pela razão o que deve fazer; entretanto, não é imune da mácula do pecado dos primeiros pais, de que contrai a pena, embora não a culpa, e suporta na pena o que eles cometeram na culpa<sup>248</sup>.

Também é citada uma passagem de uma das cartas de São Paulo (I Cor VII, 5), cuja interpretação conclusiva de Abelardo é a de que o Apóstolo não teria entendido indulgência (*indulgentiam*) como perdão dos pecados, mas como permissão para que os cônjuges declinem de uma vida mais perfeita para usufruir de uma vida mais aliviada<sup>249</sup>.

A conclusão de Abelardo para toda essa discussão é enfática:

Em nada, pois, concorre qualquer execução da ação para o aumento do pecado e nada mancha a alma senão o que é dela, isto é, o consentimento,

---

<sup>243</sup> L., p. 20. lin. 20-30.

<sup>244</sup> Sl. 50, 7.

<sup>245</sup> Segundo Dal Pra (1976, p. 26, nota 54) refletem-se nesse grupo os traços da doutrina do ascetismo monástico que remonta à mentalidade ultra-espiritual que considerava o mundo pecaminoso e entendia a moral como negação e mortificação da carne. Tal posição se firmava em Pedro Damiano e, posteriormente, no pensamento de São Bernardo.

<sup>246</sup> São Jerônimo, *Commentariorum in Hiezechielem* IV, cap XVI (CCL 75, p. 168, ou PL 25,130. Cf. LUSCOMBE, 1971, p. 23, nota 2.

<sup>247</sup> L., p. 22, lin. 02.

<sup>248</sup> "Culpam quippe non habet ex contemptu Dei, qui quidem quid agere debeat nondum ratione percipit, a sorde tamen peccati priorum parentum immunis non est a qua iam penam contrahit, etsi non culpam, et sustinet in pena quod illi commiserunt in culpa" L., p. 22, lin. 5-9. A doutrina ortodoxa é que a humanidade herda, não só a pena, mas também a culpa. Cf. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I<sup>a</sup> IIae, q. 81, a.1.

<sup>249</sup> L., p. 22, lin. 20-30.

que tão-só dizemos ser pecado; não a vontade que o precede nem a execução da ação, que o segue.<sup>250</sup>

Novamente nesse ponto e de modo breve, porém incisivo, Abelardo reassume o tratamento dado anteriormente à identificação do pecado com o consentimento, não só para distingui-lo, de modo rigoroso, da *voluntas* como movimento espontâneo que o precede, mas também da ação subsequente, que dele decorre, mas que nada lhe acrescenta do ponto de vista ético.

A argumentação de Abelardo prossegue, examinando casos em que é possível a ação ou a vontade sem o pecado, bem como é possível o pecado sem a vontade e sem a ação<sup>251</sup>, pois nem a vontade e nem a ação são, por si só, pecado. Por exemplo, o que é feito por violência ou por ignorância; assim, uma mulher que é obrigada à força a dormir com um homem de outra; ou um homem que, por engano, dorme com a mulher que julga sua esposa; ou ainda, mata por erro alguém que ele acreditava, como juiz, dever matar. Se antes Abelardo denominava pecado o consentimento na vontade má, apresenta, com estes exemplos, o consentimento na ação. O pecado como tal não está nem na vontade má nem na ação e sim no consentimento.

A respeito da passagem da Escritura, que preceitua “Não desejarás<sup>252</sup>”, Mestre Pedro a interpreta<sup>253</sup> como se referindo ao consentimento na concupiscência, que constitui o pecado. A Escritura não proíbe desejar, pois não podemos evitá-lo e, portanto, segundo o qual não pecamos, mas proíbe consentir no desejo. Do mesmo modo deve ser entendida a passagem em que o Senhor fala que “Aquele que lançar um olhar de cobiça para uma mulher já cometeu adultério em seu coração<sup>254</sup>”. O sentido de “lançar um olhar de cobiça” não é outro que “consentir na concupiscência”.

Sem dúvida, há preceitos e proibições a respeito da ação. Para Abelardo, no entanto, a vontade e o consentimento sempre estarão em nosso poder, isto é, sob o arbítrio humano. De modo que, quando a Lei parece proibir as ações, como no caso

<sup>250</sup> “Nichil ergo ad augmentum peccati pertinet qualiscumque operum executio, et nichil animam nisi quod ipsius est coinquinat, hoc est consensus quem solummodo peccatum esse diximus, non uoluntatem eum precedentem uel actionem operis subsequentem” L. p.22, lin. 32 ss, p. 24, lin. 1-2.

<sup>251</sup> L., p. 22, lin. 32-34; p. 24, lin. 01-8.

<sup>252</sup> Deut, V, 21.

<sup>253</sup> L., p. 24, lin. 17-20.

<sup>254</sup> Mat V, 28.

dos preceitos bíblicos “Não matarás” e “Não dirás falso testemunho”<sup>255</sup> e, ainda, quando diz que não se deve casar com a própria irmã<sup>256</sup>, se estas palavras forem tomadas em sentido literal e consideradas em referência à ação, não se deve entender que eles proscvem o delito ou proíbem a culpa. Assim, não se há de chamar transgressor quem faz o que está proibido, mas a quem consente naquilo que se sabe proibido, pois o desconhecimento da proibição ou da circunstância, como no caso de alguém que desposa sua irmã sem o saber, escusa de culpa e de pecado.

Segundo Dal Pra<sup>257</sup> o recurso a *auctoritates* é constante no *Scito Te Ipsum*, pois Abelardo não só invoca a Escritura para fundamentar ou argumentar a favor de sua tese, como também invoca os Padres ou Pais da Igreja. Abelardo se detém no exame das passagens bíblicas que conteriam prescrições ou proibições e procura mostrar que onde estas se relacionam ao desejo ou à ação, devem ser entendidas como se referindo ao consentimento ao desejo e ao consentimento à ação, o que o leva a concluir exatamente por que o bem e o mal referem-se propriamente ao *consensus*, e não à *voluntas* ou a *operatio*.

Dentre os autores cristãos citados, Agostinho ocupa lugar de preeminência. É o que se observa na passagem que se acabou de examinar, pois, ao finalizar a discussão sobre o pecado e iniciar o debate sobre a *intentio*, Abelardo cita nominalmente uma frase do Hiponense: “Nada preceitua a lei a não ser a caridade e nada proíbe, a não ser o apetite”<sup>258</sup>. Acresce ainda a citação de São Paulo: “Amarás teu próximo como a ti mesmo” e “A plenitude da lei é o amor”<sup>259</sup>.

Toda a construção do pensamento ético em Abelardo parece culminar naquilo que, a partir dessas duas citações, começa a ser discutido: a doutrina da *intentio*.

### 3.3 – Intencionalidade (*intentio*) e Consentimento (*consensus*)

<sup>255</sup> Deut V, 17, 20.

<sup>256</sup> Cf. Deut 27, 22 e Lev 20,17.

<sup>257</sup> DAL PRA, 1976, p. 30, nota 68.

<sup>258</sup> “Nichil precipit lex nisi karitatem et nichil prohibet nisi cupiditatem”. AUGUSTINE, *De doctrina Christiana*, iii, 10, nº 115 (CCL 32, p. 87, ou PL 34.71) In: LUSCOMBE, 1971, p. 27, nota 3.

<sup>259</sup> Rom. XIII, 8, 10. L., p. 26, lin. 27-32.

Para Abelardo *intentio* não se refere ao sentido da busca de um objetivo (fim) pelo emprego de um meio, mas simplesmente à determinação de situar um ato, o qual é necessariamente consecutivo a uma crença ou convicção da razão, a saber, a um julgamento de consciência. Assim, o problema da *intentio* moral se encontra voltado para o do valor normativo da consciência. Interrogar-se-á se o valor moral das ações se mede pelo julgamento da consciência.<sup>260</sup>

Embora não se pretenda neste trabalho uma análise histórica do conceito de *intentio*, pode-se afirmar de modo bastante sumário que na perspectiva da fenomenologia a intencionalidade é entendida como a habilidade da mente humana para se referir aos objetos fora de si, isto é, a capacidade para receber imagens do mundo externo e também para criar novas imagens dentro de si<sup>261</sup>.

É necessário também, ressaltar a distinção do conceito de *intentio* em Abelardo e nos autores que lhe são posteriores, principalmente em Sto. Tomás de Aquino. Para este último, *intentio* designa um dos três atos da vontade que se dirigem a um fim. Ao contrário do simples *querer* que se completa de uma maneira absoluta sob o aspecto de coisa amável, do *gozo* que se apóia deliciosamente sobre um bem possuído de alguma maneira; a *intentio* o busca como um fim a atingir e para o qual se encaminha. Ela é essencialmente um impulso da vontade tendo em vista um objetivo. Implica, contudo, um ato da inteligência<sup>262</sup>.

Marenbon<sup>263</sup> indica que Abelardo e seus contemporâneos receberam da tradição de pensamento moral patristico uma certa ênfase na *intentio*. Mencione-se, por exemplo, Anselmo de Laon (1050 – 1117), que seguindo Agostinho, propunha uma análise dos atos humanos em fases, de modo que a *intentio*, depois da deleitação (*delectatio*), seria uma delas.

<sup>260</sup> Cf. LOTTIN, 1954, p. 312.

<sup>261</sup> Para uma leitura fenomenológica e histórica da *intentio* remetemos o leitor a: SAJAMA & KAMPPINEM, 1987, p. 01-17.

<sup>262</sup> Verbetes *Intention*. IN: VACANT, A. *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC), 1927, col. 2267-8. Nessas mesmas páginas é citada a passagem na qual Tomás assim define a *intentio*: “Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem” *Sum. Theol.*, I<sup>a</sup>- II<sup>a</sup>, q. xii, a. 1, ad 3um.

<sup>263</sup> MAREN BON, 1997, p. 252.

Suponha-se, por exemplo, que alguém, ao ver uma mulher casada, sentisse por ela uma atração sexual. Anselmo não consideraria que, nessa fase da ação, haja qualquer culpa ou pecado; diria que o corpo (como resultado da fraqueza humana) colocaria na mente uma certa idéia má. Mas, assim que esta começasse a deter-se na mente, quanto a tentar ou não dormir com ela, então se cometeria pecado. A próxima fase seria quando se considera a ação pecadora como prazer (*delectatio*). Em alguns casos, diria Anselmo, pode-se evitar a *delectatio*, mesmo havendo o desejo. Pode-se, porém, ao invés, consentir (*consensus*) nesses pensamentos e assim aumentar a deleitação. Finalmente, consente-se na ação pecadora e de fato esta é levada a cabo, ao se dormir com uma mulher casada e comete-se o pecado de adultério.

Essa teoria dos estágios ou das fases dos atos humanos era muito comum entre os escritores do século doze, não obstante as nuances encontradas em cada um deles. Como ressalta Blomme<sup>264</sup>, a classificação de Anselmo de Laon é estática, ainda que mais dinâmica do que a de Abelardo; mas, além disso, ela se apresenta como uma classificação também no sentido de que cada um dos três termos considerados dá lugar, por contra própria, às várias formas do pecado (isto é, *suggestio*, *delectatio* e *desiderio*); em tal classificação o consentimento não tem o lugar central que tem na doutrina abelardiana.

Se Abelardo pode afirmar que a moralidade não está no ato externo<sup>265</sup>, foi porque viu neste apenas uma realidade física e, mesmo que se tenha em conta que, entre o ato considerado em sua realidade física e este mesmo ato considerado em sua moralidade subjetiva (a intenção) há o mesmo ato em sua moralidade objetiva (em si mesmo deve ou não ser feito)<sup>266</sup>, a moralidade subjetiva (a intenção) tem a primazia, do ponto de vista do agente moral.

Abelardo afirma que “as obras que convém ou não serem feitas, são igualmente realizadas por homens bons ou maus, o que é distinguido apenas pela

---

<sup>264</sup> BLOMME, R. La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe. Siècle. Louvain, 1958, pp.154-9. IN: DAL PRA, 1976, p. 37, nota 86.

<sup>265</sup> Cf. L., p. 22, lin. 32-34; p. 24, lin. 01-08.

intenção<sup>267</sup>” e que “Deus não pesa o que se faz, mas com que espírito é feito<sup>268</sup>; nem o mérito ou o louvor do que opera reside na obra, mas na intenção<sup>269</sup>”. Ao que parece, Abelardo sugere que ter uma intenção de fazer algo é consentir nesta ação<sup>270</sup>.

No texto da *Ethica*, a partir de certo ponto<sup>271</sup>, o termo *consensus* é substituído pelo termo *intentio*. É a propósito dos atos externos que este novo vocábulo é empregado. Segundo Dal Pra<sup>272</sup>, é a partir desse ponto que tem início a discussão sobre a doutrina da *intentio*, que está estreitamente ligada à doutrina do *consensus*; o *consensus* resulta, por assim dizer, da *mala voluntas* que precede o pecado, sem ser pecado, enquanto que a *intentio* resulta da *operatio* que segue o pecado sem ser pecado; no limite, pode-se dizer que o pecado resulta destes dois aspectos: do *consensus*, com relação à *mala voluntas*, e da *intentio*, com relação à ação. Pode-se exprimir a mesma idéia dizendo que o pecado é *consensus* do ponto de vista introspectivo (no que se refere às inclinações inatas) e é *intentio* do ponto de vista prospectivo (no que se refere à ação).

Segundo Mann<sup>273</sup>, a terminologia do *consensus* remonta a Agostinho que, no *De sermone Domini in monte*, um trabalho escrito aproximadamente seis anos depois do Livro I do *De libero arbitrio*, desenvolve uma consideração sobre o pecado que completa ou suplanta a anterior na qual o pecado era entendido como um desejo desordenado. Neste tratamento posterior, pecado é a culminação de três estágios: sugestão, prazer, e consentimento<sup>274</sup>.

As sugestões, segundo Agostinho<sup>275</sup>, ocorrem tipicamente pelo funcionamento da memória ou dos sentidos corporais; podem variar desde um pensamento

<sup>266</sup> Este formalismo da concepção moral abelardiana parece, de certo modo, antecipar as premissas da “boa vontade kantiana”. Cf. Santidrián, p. XXXI e p. 41, nota 05.

<sup>267</sup> “Constat quippe opera quae fieri conuenit aut minime eque a bonis sicut a malis hominibus geri, quod intentio sola separat”. L., p. 26, lin. 35, e p. 28, lin. 1-2. A segunda referência permite esclarecer que o “quod” da primeira refere-se às obras ou ações.

<sup>268</sup> Cf. Agostinho *De sermone Domini in monte*, II, 13, nº 46, PL. 34, col. 1289. IN: DAL PRA, 1976, p. 33, nota 79. Assinala ainda o editor italiano que esta expressão aparece também em *Expositio ad rom.*, I e V, PL. 178, col. 801B, 959B e no *Dialogus*, 3225-6, p. 163.

<sup>269</sup> “Non enim quae fiunt, sed quo animo fiunt pensat Deus, nec in opere sed in intentione meritum operantis uel laus consistit”. L., p. 28, lin. 10-11.

<sup>270</sup> Equivaleria ao nosso “por querer” contraposto ao “sem querer”.

<sup>271</sup> L., p. 28, lin. 02.

<sup>272</sup> DAL PRA, 1976, p. 33, nota 76.

<sup>273</sup> MANN, 2004, p. 285.

<sup>274</sup> Cf. AGOSTINHO, 1992, p. 55-56.

<sup>275</sup> AUGUSTINE, *De sermone Domini in monte*. IN: MANN, 2004, p. 285.

momentâneo, como praticar sexo com alguém, até uma fantasia vívida, como planejar a morte de alguém contratando para tal um fora-da-lei. Na compreensão de Abelardo, as sugestões estão ligadas aos instigadores conscientes, humanos e inclusive aos demônios<sup>276</sup>. Alguém pode ou não sentir prazer ao consentir em tais sugestões.

Abelardo parece não ter nada mais a dizer contra o prazer, do que disse contra os desejos. Talvez, como os desejos, alguns prazeres sejam maus; por exemplo, sentir prazer no sofrimento de outra pessoa. Mas Abelardo afirma que nenhum prazer corporal natural é pecado. Finalmente, ele segue Agostinho na análise do consentimento subordinado à sugestão: consentir em uma sugestão aprazível da natureza é fixar-se a si mesmo na natureza.

De modo sumário, alguém tem liberdade de ação se é livre para fazer algo que deseja fazer, isto é, se pode fazê-lo ou não e se pode fazê-lo de um modo ou de outro. Do mesmo modo, tem liberdade quanto à própria vontade (querer) se é livre para desejar o que deseja por necessidade, ou seja, se há harmonia entre o desejo primário, que resulta da liberdade para fazer o que se deseja fazer, e o desejo secundário, que resulta da liberdade da vontade que deseja por necessidade<sup>277</sup>.

No caso de um alcoólatra, por exemplo, que se embriaga porque é livre para fazer o que quer, apesar de relutar contra o vício. Desse modo, seu desejo primário não está em harmonia com o desejo secundário, pois apesar de ter liberdade quanto ao fazer o que quer, não é livre quanto à vontade. Ele é livre para consentir ou não na ação, mas não é livre em relação à vontade.

Reciprocamente, uma pessoa que não compreende o porquê de ter sido encarcerada pode ter liberdade de vontade, embora lhe falte a liberdade para agir no que diz respeito ao desejo de deixar seu cativeiro. Quer sair do cárcere, mas sua liberdade de querer sair do cárcere não lhe garante a liberdade de agir de acordo com seu querer. Abelardo não examina, além disso, o fenômeno da hierarquia dos desejos e as harmonias e dissonâncias que são possíveis entre eles, pois seu foco está na intenção.

---

<sup>276</sup> Cf. L., p. 36.

<sup>277</sup> Segundo Mann (2004, p 286), como as intenções, os desejos secundários pressupõem a capacidade pela autoconsciência, ou seja, a capacidade de conhecer os desejos primários e perceber os desejos decorrentes destes e que se projetam para o futuro, portanto, secundários. Uma intenção é uma disposição pessoal interior para fazer algo. O objeto de um desejo secundário não é qualquer desejo primário, mas um desejo primário próprio da pessoa.

Uma vez que o pecado está na intenção do agente que pratica a obra, infere-se, de acordo com Abelardo<sup>278</sup>, que as mesmas obras podem ser feitas por um, de modo bom e, por outro, de modo mau. O que é ilustrado pela entrega do Filho à morte, a mesma ação praticada pelo Pai e pelo Filho como por Judas<sup>279</sup>. No entanto, faz-se o mesmo por diversas pessoas e de diversos modos, como, por exemplo, um réu que é por um executado pelo zelo da justiça e, por outro, por ódio de antiga inimizade. Embora se tratasse da mesma ação de execução, em razão da diversidade da intenção, a mesma coisa é feita por um de modo mau e por outro de modo bom.

Em seguida, há um outro exemplo, desta vez com o diabo:

Quem, finalmente, poderá ignorar que o próprio diabo não faz nada, exceto o que é permitido por Deus, quando castiga um homem mau por suas faltas ou permite afligir um justo para que se purifique mais ou possa servir de modelo de paciência? Mas, porque o que Deus lhe permite fazer é fruto de sua própria maldade, diz-se que seu poder é bom e inclusive justo, se bem sua vontade segue sendo injusta. O poder, recebe-o de Deus; a vontade, em contrapartida, vem de si mesmo<sup>280</sup>.

É sabido também que as obras que são feitas tanto por bons quanto por maus, eleitos ou réprobos, distinguem-se somente no que se refere à intenção com que são feitas. São tomados episódios das Escrituras que provam que a intenção condena ou escusa a ação, mesmo no caso daquelas proibidas por Deus. Como é o caso em que, após serem curados, Cristo ordenava aos enfermos que não revelassem aos demais a cura, para exemplo de humildade, a fim de que ninguém, por graça semelhante a si conferida, desejasse glória. Entretanto, “quanto mais lhes ordenava que não dissessem, tanto mais alardeavam<sup>281</sup>”.

---

<sup>278</sup> L., p. 28, lin. 1-16.

<sup>279</sup> O exemplo é tomado de Santo Agostinho, *In epistolam Johannis ad Parthos tractatus* VII, c. IV n° 7, PL. 35, col. 2032-2033; *Enarrationes in Psalmos*, LXV, 7 e XCIII, 28, PL. 36, col. 793 e 37, col. 1214-1215. IN: DAL PRA, 1976, p. 33, nota 77.

<sup>280</sup> “Quis denique ipsum diabolum nichil facere ignoret, nisi quod a Deo facere permittitur, cum uel iniquum punit pro meritis uel ad purgationem uel exemplum patientiae iustum aliquem permittitur affligere? Sed quia id quod agere eum Deus permittit, nequicia sua stimulante agit, sic potestas eius bona dicitur uel etiam iusta ut uoluntas eius semper sit iniusta. Hanc enim a Deo accipit, illam a se habet”. L., p. 28, lin. 18-24.

<sup>281</sup> Mc, VII, 36. Cf. L., p. 30, lin. 06.

Na mesma perspectiva é citado o mandamento do Senhor a Abraão<sup>282</sup>. Não teria Deus ordenado bem aquilo que não era bom fazer? Se era bom, como foi, então, depois proibido?

Se, porém, foi bom ordenar e bom proibir o mesmo - com efeito, nem Deus permite algo, sem uma causa razoável, nem ainda permite fazê-lo - vê-se por que somente a intenção do preceito, não a realização da ação escusa a Deus, posto que ordenou bem o que não é bom fazer<sup>283</sup>.

Assim, neste caso como no anterior, a intenção de Deus foi reta acerca de um fato que não é reto, o que possibilita dizer que a *intentio* é o que caracteriza a ação divina como sendo a melhor, pois Deus só pode querer e fazer o bem, e, por sua vez, caracteriza moralmente a ação humana porque os enfermos curados não agiram por desprezo de Jesus, mas para honra deste – sabiam que a proibição não era para ser cumprida; o mesmo se passa no caso de Abraão, que assim mostrou sua obediência, fé e amor a Deus, nos servindo de exemplo<sup>284</sup>.

Quando se enfatiza o que é feito em detrimento da intenção, às vezes, quer-se fazer e faz-se algo contrário ao mandamento de Deus, cientemente e sem nenhuma culpa ou pecado. Mas, nem por isso, se deverá denominar má a vontade ou a ação que não se ateu ao mandamento divino, pois a intenção daquele a quem a ordem é dada não discorda da vontade de quem ordena. Desse modo, a intenção daquele que ordena escusa-o daquilo que foi ordenado e que de modo algum convinha que fosse feito; do mesmo modo, a intenção da caridade exime de culpa aquele a quem se dá a ordem<sup>285</sup>.

Abelardo propõe na conclusão do título III um resumo dos quatro tópicos que abordou ao longo do texto e os distingue entre si: 1) o vício da alma que inclina ao

---

<sup>282</sup> Gen. XXII, 2.

<sup>283</sup> “Si autem idem et bonum fuit precipi et bonum prohiberi nec enim quicquam absque rationabili causa fieri Deus permittit, nec dum facere consentit, uides quia sola intentio precepti, non actio facti, Deum excusat cum id bene precepit quod non est bonum fieri”. L., p. 30, lin. 16-20.

<sup>284</sup> Marenbon (1997, p. 233-4) ao analisar a bondade e a sabedoria divinas na *Theologia Christiana* e na *Theologia Scholarium* de Abelardo, afirma que este se valeu largamente de Agostinho quando afirma que Deus, pela sua elevada bondade, ordena cada uma das coisas que, com a mais elevada sabedoria, fez para o melhor fim. Deus usa sempre bem coisas más e dispõe miraculosamente qualquer ação executada maldosamente no melhor sentido. Deus cria naturezas boas e permite a vontade; enquanto o diabo usa de modo mau a natureza boa, Deus usa de modo bom a vontade má.

<sup>285</sup> L., p. 32, lin. 6-14.

pecado; 2) o pecado que consiste no consentimento ao mal ou no desprezo a Deus; 3) a vontade do mal e 4) a realização do mal<sup>286</sup>.

Assim como há uma nítida distinção entre o querer e o realizar o que se quer, também há entre pecar e realizar o pecado, pois o primeiro deve-se entender como o consentimento da alma pelo qual pecamos, enquanto o segundo deve-se entender como o resultado de nossa ação, quando aquilo em que primeiro consentimos, realizamos pela ação. Acrescenta Abelardo:

Quando, pois, dizemos que o pecado ou a tentação ocorrem de três modos, a saber, pela sugestão, deleitação e consentimento, do mesmo modo se deve entender que freqüentemente somos conduzidos à operação do pecado por essas três, como aconteceu aos primeiros pais<sup>287</sup>.

Dal Pra<sup>288</sup> chama a atenção para o fato de que Abelardo não menciona nessa passagem três maneiras de pecar, mas três modos pelos quais se chega à operação do pecado. O pecado, em sentido estrito, consiste sempre e somente no consentimento, mas a operação do pecado, isto é, a fase na qual o pecado se exprime na ação exterior, realiza-se através dos três momentos indicados.

Abelardo se apóia na narrativa bíblica do primeiro pecado<sup>289</sup> para mostrar os três modos ou fases pelos quais se chega à operação do pecado. Primeiramente, o demônio sugestionou (*suggestione*) a mulher quando lhe prometeu a imortalidade; depois a deleitação (*delectatione*) da mulher quando sentiu ardentes desejos de comer o fruto da árvore e foi dominada em sua mente pelo prazer de comê-lo, pois viu que a árvore era formosa e entendeu que seu fruto seria agradável ao paladar. Por fim consentiu (*consensus*) e foi arrastada ao pecado, apesar de saber que devia reprimir esse desejo para obedecer a ordem divina.

Do mesmo modo, freqüentemente, chega-se, por estes mesmos passos não a pecar, mas a consumir o pecado<sup>290</sup>. A sugestão surge pelo encorajamento de alguém que incita a fazer algo que não é conveniente.

<sup>286</sup> L., p. 32, lin. 14-18.

<sup>287</sup> Cum ergo peccatum uel temptationem tribus modis dicimus peragi, suggestione scilicet, delectatione, consensu, ita est intelligendum, quod ad operationem peccati per hec tria frequenter deducimur sicut in primis contigit parentibus". L., p. 32, lin. 23-25.

<sup>288</sup> DAL PRA, 1976, p. 37, nota 86.

<sup>289</sup> Gn III, 1-7. L., p. 32.

<sup>290</sup> L., p. 34, lin. 3-11.

Há, em seguida<sup>291</sup>, uma referência aos que pretendem que a sugestão da carne, mesmo sem uma pessoa que a sujira, esteja compreendida sob o nome de sugestão, como, por exemplo, alguém que começa a desejar uma mulher porque a viu.

Trata-se de uma referência à doutrina de Anselmo de Laon, contra a qual Abelardo sustenta que a sugestão da carne não pode ser considerada independentemente da deleitação com a qual se identifica. Conseqüentemente, a sugestão ocorre quando uma pessoa intervém em relação a outra; ao contrário, quando ocorre a sugestão da carne, trata-se sempre de um movimento inato que coincide com a natureza humana, o qual se identifica com a deleitação e, por fim, com a *mala voluntas*<sup>292</sup>.

Para Abelardo<sup>293</sup>, tal sugestão da carne, que é como que uma necessidade da natureza e que é, na verdade, deleitação, é chamada pelo Apóstolo<sup>294</sup> de tentação humana (*humanam temptationem*).

Com o assentimento ao deleito ou prazer, consentindo neste há propriamente o pecado, que pode se expressar em ações.

O título III se encerra<sup>295</sup> com uma interpretação da passagem da Epístola do Apóstolo supracitada, segundo a qual, onde se diz “Não vos domine a tentação a não ser humana”, é como se dissesse que se o espírito se inclina pela deleitação à tentação humana, não se arraste ele até o consentimento, pois Deus é fiel e não permite que alguém seja tentado acima daquilo que pode. Diante dessa constatação de que o homem inclina-se por natureza à deleitação carnal, há como que uma invocação de Deus que é o único que perscruta os rins e os corações e, por tal motivo, o único capaz de julgar as intenções diante daquilo que a natureza torna necessário.

O título VII (*Cur Deus dicatur inspector cordis et renum*) prossegue a discussão da *intentio*. A estreita ligação entre *intentio* e *consensus* é expressa logo no primeiro parágrafo:

---

<sup>291</sup> L., p. 34, lin. 12.

<sup>292</sup> DAL PRA, 1976, p. 39, nota 88.

<sup>293</sup> L., p. 34.

<sup>294</sup> I Cor 10, 13.

É de acordo com estas duas – concupiscência da carne e concupiscência da alma - que apresentamos<sup>296</sup>, que se diz que Deus é aquele que avalia o coração e os rins, ou seja, o que inspeciona as intenções e os consentimentos que daí provêm<sup>297</sup>.

Dal Pra<sup>298</sup> assinala que Abelardo usa os termos *intentio* e *consensus* em conexão e os une com um *uel*. A dualidade dos termos usados deriva, por um lado, dos dois termos presentes na *auctoritas* bíblica<sup>299</sup> que fala de *cor* e *renes* em correspondência com a concupiscência do espírito e a concupiscência da carne e, por outro, das nuances de sentido dos dois termos<sup>300</sup>, *intentio* conotando a bondade ou malícia e a fonte do mérito ou demérito e *consensus* a aprovação e é o que constitui propriamente o pecado. A *intentio* se diz em relação a uma ação futura e o *consensus* em relação a um desejo passado. Pode-se dizer que Abelardo quer exprimir terminologicamente a dualidade da *auctoritas* e de aspectos na unidade de sua concepção do pecado, na qual *consensus* e *intentio* ocupam um lugar central e têm a mesma referência, isto é, o próprio pecado.

Se de Deus se afirma que ele avalia o coração e os rins, os homens, em contrapartida, dirigem seu juízo às ações, punindo mais a obra do que a culpa. Procura-se muito mais castigar o que pode prejudicar os demais do que o que prejudica sua alma, preocupa-se muito mais com os danos públicos do que corrigir os costumes individuais. Neste sentido, o pecado manifesto é mais grave do que o oculto, uma vez que pode arrastar outros pelo exemplo. Abelardo o afirma, interpretando a ordem de Jesus a Pedro<sup>301</sup>.

Tudo aquilo que pode causar a perdição comum ou a desgraça pública, há de ser castigado com uma sanção mais severa, e o que acarreta ofensa maior, merece, perante os homens, pena mais pesada. Do mesmo modo, o maior escândalo incorre em maior castigo entre os homens, ainda que tal escândalo seja precedido de uma

<sup>295</sup> L., p. 34, lin. 30-36; p. 36, lin. 1-14.

<sup>296</sup> Cf. L., p. 10-14.

<sup>297</sup> "Iuxta igitur haec duo, concupiscentiam carnis et concupiscentiam animae quae premisimus, probator cordis et renum dictus est Deus, hoc est, inspector intentionum uel consensuum inde provenientium". L., p. 42, lin. 2-5.

<sup>298</sup> DAL PRA, 1976, p. 47, nota 110.

<sup>299</sup> Cf. L., p. 42, nota 01.

<sup>300</sup> Cf. L., p. 42-43, nota 02.

<sup>301</sup> Mt XVIII, 15.

culpa mais leve<sup>302</sup>. Como é o caso, por exemplo, em que alguém corrompe, pela cópula, uma mulher na igreja. Tal fato, ao ser trazido a público, causa comoção não tanto pela violação da mulher verdadeiro templo de Deus, mas pela corrupção do templo material, ainda que seja mais grave a corrupção do primeiro do que do segundo<sup>303</sup>. Pune-se com pena maior o incêndio de uma casa do que a fornicação realizada, quando na verdade esta última é mais grave, junto de Deus, do que aquela. Tais procedimentos são adotados não tanto porque estão de acordo com a obrigação de justiça que pesa sobre a administração do governo, mas para assegurar a utilidade comum, prevenindo os danos públicos<sup>304</sup>.

Abelardo não estaria propriamente distinguindo os campos moral ou ético e jurídico. A distinção que ocorre seria antes pelo *debitum iusticiae* e o *temperamentum dispensationis* ou a *communis utilitas*. Por isso não seria correto dizer que Abelardo talvez se referisse mais ao campo do direito, em sentido estrito e técnico, do que ao campo da moral pura, no sentido daquela que é aplicada por Deus. Abelardo não faz referência ao direito em sentido estrito porque a fonte à qual recorre para a determinação e a regulamentação da *communis utilitas* são os penitenciais que têm um caráter composto de aspecto ético-religioso e ético-jurídico e a *commotio populi*, que se refere a uma modalidade da ética que poderia ser indicada como moral social<sup>305</sup>.

De todo modo, compete somente a Deus atribuir a pena de cada um porque conhece a intenção dos agentes nas ações. Assim, a pena é a mesma para aquele que age publicamente e escandaliza os demais, como para aquele que age ocultamente e prejudica somente a si mesmo.

Deus, com efeito, atende apenas à intenção na remuneração do bem ou do mal, não aos efeitos das obras, nem pesa o que provém da culpa ou de

---

<sup>302</sup> Cf. L., p. 42, lin. 15-25.

<sup>303</sup> Segundo Mann, na concepção de Abelardo, a fornicação é um pecado pior que o incêndio premeditado. Alguém poderia admirar-se como a teoria de Abelardo pode acomodar graus de pecado. Desprezo é desprezo: a intensidade psicológica do desprezo não pode ser um índice preciso da gravidade do pecado para que a culpa do fornicador se torne menor do que a de um incendiário. Abelardo ridiculariza a doutrina estoica para a qual todos os pecados são iguais, chamando isto "disputar tolice" e o tipo de loucura que consiste em acreditar na falsidade, a mais patente tolice. Contudo, a própria teoria abelardiana faz a pergunta de como é que nem todos os pecados são iguais. MANN, 2004, p. 297.

<sup>304</sup> L. p. 42,44.

<sup>305</sup> DAL PRA, 1976, p. 48, nota 112.

nossa boa vontade, mas julga a própria alma no propósito de sua intenção, não no efeito da obra exterior<sup>306</sup>.

Aos homens, porém, compete perseguir os efeitos dessas ações, julgando-os segundo a prudência, atendendo mais à razão do que à pureza da equidade.

Ora, já se disse que as obras são moralmente indiferentes, ou seja, em si mesmas não são nem boas nem más. Isso não quer dizer que é bom ou mau fazê-las, mas que se fazem de modo bom ou mau, ou seja, naquela intenção em que convém que sejam feitas ou não<sup>307</sup>. Assim, Dal Pra<sup>308</sup>, fundamentando-se na expressão *conuenit fieri* presente no texto, julga que a intenção não é o único elemento a se considerar do ponto de vista ético-religioso, mas que é necessário acrescentar ainda a correspondência objetiva da intenção do agente à ordem ou à proibição divina.

Na época de Abelardo discutiu-se muito sobre o grau de imputabilidade das ações e a exclusão de culpabilidade das mesmas. No que se refere ao fato de que o mal não está na obra, mas na intenção do agente, Abelardo cita o que Agostinho<sup>309</sup> diz a respeito da existência do mal, que é boa pelo fato de que uma vez existindo, pode ser usado de modo bom por Deus, que não permite que ele seja de outro modo; quando em si mesmo, em absoluto, o mal não é bom.

Uma vez que a moralidade não está no ato, mas na intenção com a qual ele foi praticado, pode-se inferir que quando se diz que a intenção de alguém é boa e, igualmente, sua obra, é preciso distinguir duas coisas: a intenção e a obra. Contudo, há uma única bondade: a da intenção<sup>310</sup>.

Quanto àqueles que afirmam que a boa intenção acrescida da boa ação é um bem maior do que a boa intenção somente, pode se dizer que Abelardo distingue o

<sup>306</sup> “Solum quippe animum in remuneratione boni uel mali, non effecta operum, Deus attendit, ne quid de culpa uel de bona uoluntate nostra proueniat pensat, sed ipsum animum in proposito suae intentionis, non in effectu exterioris operis, diiudicat” L., p. 44, lin. 26-30.

<sup>307</sup> Cf. p. 89.

<sup>308</sup> DAL PRA, 1976, p. 50, nota 116. A frase do texto de Abelardo diz o seguinte: “Opera quippe quae, ut prediximus, eque reprobis ut electis communia sunt, omnia in se indifferentia sunt nec nisi pro intentione agentis bona uel mala dicenda sunt, non uidelicet quia bonum uel malum sit ea fieri, sed quia bene uel male fiunt, hoc est, ea intentione qua **conuenit fieri**, aut minime”. L., p. 44, lin. 30-33; p. 46, lin. 01.

<sup>309</sup> L., p. 46, lin.02. Segundo Luscombe, Abelardo estaria possivelmente se referindo às seguintes obras de Agostinho: *Enchiridion*, cap. II e XXVII (PL 40.236 e 245); *De ciuitate dei*, XXII, I n° 2 (CCL 48, p. 806, ou PL 41.751) e *Opus imperfectum contra Iulianum*, v. 60 (PL 45.1495). Cf. LUSCOMBE, 1971, p. 47, nota 2.

<sup>310</sup> Cf. L., p. 46, lin. 4-16

que é o âmbito moral da simples dualidade. No âmbito do ser, seja a intenção ou a ação, são consideradas como duas; no entanto, a ação é considerada um bem em dependência da intenção<sup>311</sup>.

Por exemplo, quando se diz “homem bom” e “filho do homem bom”, diz-se “dois homens” mas não “duas bondades”. O pai é dito bom por sua bondade e quando se diz “filho do homem bom”, indica-se que este nada tem de bom. Igualmente é a relação entre a intenção e a obra: a primeira é em si mesma dita boa, enquanto a segunda é denominada boa por referência à primeira. Desse modo, Abelardo afirma que a ação se diz boa, a partir da bondade da intenção. Em suma, a denominação que ocorre a respeito da intenção e da ação é análoga à denominação que ocorre acerca de um homem bom e seu filho ou a respeito de um homem e a sua vontade: em geral, há uma única bondade a partir da qual são denominados algo e o que dele deriva ou dele depende. O primeiro é portador da bondade e o segundo só é dito bom por referência a ele<sup>312</sup>.

Àqueles que afirmam que há duas bondades, a saber, a da intenção e a do efeito desta, pois a operação é digna de remuneração por si mesma ou, pelo menos, aumenta a remuneração da intenção, Abelardo responde que o ato exterior não pode diminuir nem aumentar o mérito junto a Deus, recorrendo a dois exemplos, um tirado do mundo inanimado e animado e outro das obras humanas, recebendo este segmento um bom desenvolvimento<sup>313</sup>.

O curto XII título (A partir de que a intenção deve ser denominada boa)<sup>314</sup> estabelece os critérios para que se possa ter certeza de quando de fato uma intenção poderá ser dita boa, pois “há os que julgam a intenção boa ou reta, sempre que alguém crê agir bem e agradar a Deus aquilo que faz, como aqueles que perseguiram os mártires<sup>315</sup>”.

Mas, então, quando e como se pode afirmar com toda certeza que a intenção é boa?

---

<sup>311</sup> Cf. L., p. 46, lin. 4-7.

<sup>312</sup> Cf. L., p. 46, lin. 7-16.

<sup>313</sup> Cf. L., p. 48, lin. 2-30.

<sup>314</sup> “Vnde bona intentio sit dicenda” L., p. 54, lin. 1-25.

<sup>315</sup> “Sunt autem qui bonam uel rectam intentionem esse arbitrantur quotiescumque se aliquis bene agere credit, et Deo placere id quod facit, sicut et illi qui martires persequebantur”. L., p. 54. lin. 1-4.

Abelardo toma como fonte de sua resposta uma passagem bíblica muito glosada à sua época<sup>316</sup>: “Se teu olho for simples, todo o teu corpo será brilhante<sup>317</sup>” Ao que acrescenta: “se a intenção for reta, toda a massa de obras daí proveniente, a qual como as coisas físicas pode ser vista, será digna pela luz, isto é, boa. Do mesmo modo, ao inverso<sup>318</sup>”.

Portanto, não basta parecer que se tem uma boa intenção, é necessário, acima de tudo, que ela é tal como se avalia (*existimari*) que ela é. Como se garante que ela é tal como parece? É preciso ver se aquilo a que ela tende e que se crê agradar a Deus é fruto de uma avaliação (*existimatio*) em nada errada ou enganadora. “Não se dirá boa a intenção porque parece boa, mas, além disso, porque é tal como é estimada (*existimari*), isto é, que além disso, ao crer que aquilo a que tende agrada a Deus, não se engane de modo nenhum nesta sua estimativa (*existimatio*)<sup>319</sup>”. Abelardo confirma tal resposta por uma espécie de redução ao absurdo: “do contrário, também os próprios infiéis, assim como nós, teriam boas obras, uma vez que, não menos do que nós, também eles próprios creiam salvar-se ou agradar a Deus por suas obras<sup>320</sup>”.

A relação entre a intenção humana e a vontade divina é mediada pela *existimatio*. Não se trata de “estimativa” ou “cálculo racional”, mas da ponderação de um ato de fé. A fé é o efeito de um argumento e, enquanto tal, consiste em uma certa atitude avaliativa<sup>321</sup>.

Abelardo foi visto por São Bernardo como alguém que julgava a razão humana capaz de compreender tudo o que é Deus e, conseqüentemente, esvaziar a verdade da fé cristã<sup>322</sup>. Em contrapartida ao entendimento de São Bernardo, pode-se ver no Palatino o mérito de perceber e libertar o caráter próprio do conhecimento

<sup>316</sup> Cf. DAL PRA, 1976, p. 57, nota 128.

<sup>317</sup> Mt, VI, 22; Lc XI, 34. Cf. Augustine, *De sermone Domini in monte*, ii. 13 nn. 45-6 (CCL 35, pp.136-8, ou PL. 34, col 1289-90 e *Quaest. Euangeliorum*, ii. 15 (PL 35, col 1339). IN: L., p. 55, nota 03.

<sup>318</sup> “... si intentio recta fuerit, tota massa operum inde prouenientium, quae more corporalium rerum uideri possit, erit luce digna, hoc est, bona. Sic e contrario”. L., p. 54. lin. 17-20.

<sup>319</sup> “Non est itaque intentio bona dicenda quia bona uidetur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur, cum uidelicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur”. L., p. 54. lin. 20-23.

<sup>320</sup> “Alioquin ipsi etiam infideles sicut et nos bona opera haberent, cum ipsi etiam non minus quam nos per opera sua se saluari uel Deo placere credant”. L., p. 54, lin. 23-25.

<sup>321</sup> Cf. ESTÊVÃO, 1990, p. 196, rodapé.

<sup>322</sup> “Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere”. SANCTI BERNARDI Abbatis Clarae-Vallensis, *Epistola Cxci ad Innocentium ex Persona Domini Archiepiscopi Remensis*. Patrologiae Latinae tomo CLXXXII, col 337.

proveniente da fé. Sem dúvida, bem antes dele, já nos cristãos dos primeiros séculos, há a distinção entre a fé e a evidência, como expressa a fórmula de Agostinho: “A fé é a virtude pela qual cremos no que não vemos<sup>323</sup>”. Uma coisa, porém, é afirmar a existência destas duas ordens de conhecimento, outra é torná-la racional, psicológica e cientificamente, uma elaboração coordenada dos dois assentimentos.

A partir de uma análise aparentemente banal da palavra *fides* e da classificação de seus vários usos, Abelardo fixa cientificamente o conteúdo essencial desta concepção e o caráter fundamental do assentimento que ela exprime: “A fé é daquilo que não se vê”. “Se igualmente se diz fé também do que é presente, abuse-se no uso desse nome<sup>324</sup>”. Abelardo compreende e denuncia este abuso, que perturbava e impedia toda análise psicológica mais aprofundada do assentimento de fé. Classificando os textos dos Padres e construindo sistematicamente a distinção entre fé e ciência, ele libertou, dos usos considerados doravante como abusivos, a noção própria de *fides*. O progresso especulativo se reflete, assim, no uso das palavras, porque estas revelam a precisão do pensamento<sup>325</sup>.

É, assim, que Abelardo opõe à palavra *scientia* a *existimatio*: “Ciência é do que se apresenta, *existimatio* é do que não se apresenta<sup>326</sup>”. Tal procedimento denota a coerência de quem tinha de recorrer a um conceito filosófico para sustentar uma elaboração teológica; nesse caso, de recorrer a uma psicologia do assentimento para descrever a adesão da fé.

Na interpretação de Chenu<sup>327</sup>, Abelardo teria feito uma má escolha ao empregar a palavra *existimatio*, pois aos olhos de seus contemporâneos, essa criaria equívocos à medida que fosse associada a *opinio* e *acceptio*. Mas, para Abelardo, *existimatio* era apenas o termo oposto a *scientia*, da mesma maneira que *credere* opõe-se a *manifestare* ou *cognoscere*.

<sup>323</sup> “Fides est virtus qua creduntur quae non videntur” Cf. *Enchiridion*, c.8; PL. 40, 234. In: CHENU, 1932, p. 167.

<sup>324</sup> “Si quis de apparentibus quoque fidem haberi dicat, fidem abusive nominat”. *Introd.*, lib. I, nº 2; PL. 178, 984. In: CHENU, 1932, p. 167.

<sup>325</sup> Cf. CHENU, op. cit, p. 167-168.

<sup>326</sup> “Scientia est de apparentibus, existimatio de non apparentibus”. In: CHENU, 1932, p. 168.

<sup>327</sup> CHENU, 1932, p. 168.

Conhecer é, no sentido próprio, ter presente a coisa, percebida numa experiência que a torna manifesta. Conhecimento é presença; ora, precisamente e por definição, fé é ausência. Visto que era necessário exprimir o sentido próprio de *fides*, de *absentibus*, Abelardo empregará um termo genérico que possa significar acepção, apreensão da coisa crida, sem implicar conhecimento de presença. *Existimatio* parecia-lhe responder a esta necessidade, porque designa certo tipo de adesão intelectual, do qual a fé, pela própria condição de seu objeto, é um caso à parte. *Existimatio* aponta certamente para o carácter inferior do conhecimento de fé, mas não para sua incerteza: a fé é uma adesão inteligente, e o que é matéria de si não é impenetrável para nosso intelecto. Não se pode compreender a Deus; mas é possível, na obscuridade da fé, um conhecimento aproximado, uma aproximação, *existimatio*, um *intelligere* que é assim possível no *credere* e sem dele sair, conforme o programa agostiniano do *crede ut intelligas*<sup>328</sup>.

Por fim, afirma Chenu<sup>329</sup> que *existimatio* marca, exatamente, no espírito de Abelardo, o valor intelectual e a debilidade do conhecimento de fé. Se Abelardo peca, não é por racionalismo, mas pelo que se veio a chamar de intelectualismo, que não deu lugar suficiente à vontade e ao amor na psicologia da fé.

Parece não haver dúvida quanto ao critério: agradar a Deus. Do mesmo modo que o pecado é desprezo de Deus, a boa intenção é agradar a Deus. A certeza disso se dá, no final das contas, na certeza da fé, que não é nem evidência racional nem mera opinião.

### **3.4 – Razão, Vontade boa e má (*Ratio, Voluntas bona et mala*)**

Pelo que ficou estabelecido, o pecado não está na ação e nem mesmo na má vontade, reside, antes, exclusivamente no *consensus*, enquanto interioridade do homem pela qual se relaciona com Deus e consigo mesmo e na *intentio*, na medida em que é dimensão da ação e, portanto, da exterioridade.

<sup>328</sup> Cf. CHENU, op. cit., p. 168-9; NASCIMENTO, 2003.

<sup>329</sup> Idem, p. 170.

Embora Abelardo não tivesse o propósito de elaborar uma análise psicológica dos atos humanos<sup>330</sup>, pode-se, a partir da leitura do *Scito Te Ipsum*, conceber e conceituar alguns elementos constitutivos de um esquema da interioridade humana.

### 3.4.1 - *Ratio*

Afirma Abelardo que todos os pecados são exclusivamente da alma, não da carne. Pois só pode haver culpa e desprezo de Deus onde há o conhecimento do mesmo e onde a razão habita<sup>331</sup>. Assim, é pela *ratio* que o *contemptus* é concretizado, pois os que carecem de razão (*ratione carentes*) e as crianças estão livres do pecado, salvando-se somente pelos sacramentos<sup>332</sup>.

Para Abelardo, bem como para toda a tradição cristã, o homem é criatura de Deus<sup>333</sup>. Enquanto tal, encontra na *ratio*<sup>334</sup> o motivo de ser *Imago Dei*<sup>335</sup>. Assim, ao mesmo tempo em que a natureza humana<sup>336</sup>, ou a compleição corporal, é fonte de vício, ela é também boa porque criada por Deus.

Mas, o que Abelardo entende exatamente por *ratio*?

Conseqüentemente, não pode haver absolutamente intelecção onde a razão não é a base a partir da qual se pode considerar algo, ou seja, ser este visado de acordo com a natureza ou alguma propriedade. **Ora, denominamos razão o poder ou a facilidade do espírito perspicaz, pela**

<sup>330</sup> MANN, 2005, p. 282.

<sup>331</sup> L., p. 40, l. 21-23. No texto latino: "...ratio consistere habet". Luscombe traduziu por "...where reason dwell".

<sup>332</sup> L., p. 56, l. 17-22.

<sup>333</sup> ABELARDO, 2005, p. 78.

<sup>334</sup> Também nesse quesito Abelardo estaria no prolongamento da patrística, pois, segundo GILSON (1969, p. 216), para essa tradição as raízes da liberdade se encontram na inteligência e na razão do homem, que lhe permitem governar a si próprio; capacitam-no para escolher, e o tornam aberto às influências das virtudes e da graça divina. Cf., por exemplo, Saint Augustin, *Enarr. in Ps.* 42, 6; PL., t. 36, col. 480.

<sup>335</sup> Na *Theologia Scholarium* afirma-se que a *ratio* é o mais evidente sinal da condição privilegiada do homem na qual encontra o motivo de ser *imago dei*. Cf. *Theologia Scholarium*, III, 3. IN: VECCHI, 2005, p. 79.

<sup>336</sup> Quanto à discussão sobre estado de homem e natureza de homem, remetemos o leitor a: WÉNIN, 1992, pp. 207-217, nas quais o autor se propõe analisar e distinguir os termos *status*, *res*, *natura*, nas obras de Abelardo. Afirma Wenin que natureza possui uma autonomia e uma consistência que ultrapassa o exercício da causalidade humana produtiva; esta se dirige sempre ao acidental (p. 212).

qual é capaz de reconhecer claramente e discernir com veracidade a natureza das coisas<sup>337</sup>.

A *ratio* pode ser entendida ainda como espírito:

A razão parece-nos ser o mesmo que o espírito... Donde, por toda parte onde a razão não reside, necessariamente está ausente a inteligência que sempre, como dissemos, considera a partir da razão ou de alguma natureza - quer seja a do homem ou a do cavalo -, ou uma propriedade - quer seja alguma cor ou a forma de um substrato -, isto é, ou represento-as em si mesmas, ou unindo-as uma à outra, ou separando uma da outra<sup>338</sup>.

A *ratio* é, também, julgamento que discerne entre o bem o mal, a fim de discutir sobre a natureza do criador e a natureza das criaturas.<sup>339</sup> No *Scito Te Ipsum* o termo *ratio* aparece em algumas passagens. Uma vez, porém, que o pecado é entendido como desprezo de Deus, tal definição seria impropriedade se a *ratio* não estivesse necessariamente pressuposta, pois, como se poderia desprezar alguém se este não é conhecido e se falta a razão para que se possa conceber o desprezo?

Afirma Abelardo que “muitas coisas, com efeito, há que somos proibidos de fazer, mas sempre temos em nosso arbítrio a vontade e o consentimento<sup>340</sup>”. Dessa afirmação pode-se inferir que a liberdade possibilita a todo homem a decisão de consentir no bem ou não, realizando um ato que corresponde a sua própria natureza.

Essa capacidade de decidir-se pelo bem ou não só é possível mediante a razão. Dito de outro modo: o desprezo de Deus, o qual constitui pecado, exige a posse da razão para que se possa consentir nele: “Porquanto não tem culpa por

<sup>337</sup> “Vnde intellectus minime esse potest, ubicumque ratio non subest ex qua deliberetur aliquid, hoc est attendatur iuxta naturam aut proprietatem aliquam. Rationem autem dicimus uim ipsam seu facilitatem discreti animi, qua rerum naturas perspicere ac diiudicare ueraciter sufficit”. ABÉLARD, *Tractatus de intellectibus*, 1994, p. 28, (grifo nosso); tradução para o francês de P. Morin.

<sup>338</sup> “Idem autem ratio quod animus nobis uidetur esse... Vnde ubicumque ratio non inest, inde intellectum abesse necesse est qui semper, ut diximus, ex ratione aliquam aut naturam, utpote hominis uel equi, aut proprietatem deliberat, utpote colorem aliquem uel formam subiecti, uel eas scilicet in se ipsis speculando uel coniungendo ad inuicem, siue disiungendo ab inuicem”. Idem, 1994, p. 31-2.

<sup>339</sup> Cf. *Theologia Sclorum*, III, 4. IN: VECCHI, 2005, p. 80.

<sup>340</sup> “Multa quippe sunt a quibus operari prohibemur, uoluntatem uero semper et consensum in nostro habemus arbitrio”. L., p. 26, lin. 1-3.

causa do desprezo de Deus aquele que ainda **não percebe pela razão** o que deve fazer<sup>341</sup>“

Assim, a razão no homem não é nada senão a força de discernimento da ordem subjacente à criação, o critério que possibilita reconhecer a criação como expressão da bondade do criador, como a verdade boa refletida por causa do bem que este é. Portanto, apenas a razão, enquanto poder ou facilidade do espírito que discerne entre o bem e o mal, reserva para si mérito ou pecado junto de Deus:

Propriamente, porém, entende-se por pecado “a aversão mesma a Deus” ou o “consentimento no mal”, como acima lembramos. Disso as crianças e os naturalmente estultos são imunes: esses, como não têm méritos enquanto carentes de razão, nada se lhes imputa como pecado, e tão só pelos sacramentos se salvam<sup>342</sup>.

Embora Abelardo não tivesse se preocupado com explicitar as partes da alma e suas faculdades, pode-se inferir da passagem acima que quem consente no pecado é o homem pela razão, à qual compete distinguir a natureza das coisas, reconhecendo a vontade do criador para cumpri-la através de seu consentimento.

### 3.4.2 – *Voluntas bona et mala*

Foi dito anteriormente que o pecado não reside na vontade, de modo que esta não acrescenta nada àquele. Assim sendo, como Abelardo entende a vontade?

Marenbon<sup>343</sup> sustenta que, quando Abelardo escreveu o *Comentário a Romanos*, estava interessado em distinguir o pecado dos pensamentos, sentimentos e atitudes mentais que cercam o pecado. Mas teve um problema sério de vocabulário, pois teria descrito o que é expresso pelos termos “pecado” e “pecando”, empregando o substantivo *uoluntas* e seu verbo cognato *uelle*. Este vocabulário teria sido especialmente atraente para Abelardo porque permitiria uma clara distinção

<sup>341</sup> “Culpam quippe non habet ex contemptu Dei, qui quidem quid agere debeat **nondum racione percipit...**” L., p. 22, lin. 5-7. (grifo nosso).

<sup>342</sup> “Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus uel consensus in malum, ut supra meminimus, a quo paruuli sunt immunes et naturaliter stulti, qui cum merita non habeant tamquam ratione carentes nichil eis ad peccatum inputatur, et solummodo per sacramenta saluantur” L., p. 56, lin. 18-22.

<sup>343</sup> MAREN BON, 1997, p. 258-9.

entre pecado e atos externos. Abelardo adota esta terminologia e declara que o pecado é uma *uoluntas*.

No *Scito Te Ipsum*, para escapar da confusão causada pelo significado de *uoluntas/uelle*, introduziu o termo *contemptus* para designar o pecado. Então, no *Scito Te Ipsum*, o agir pecaminoso comporta um movimento da vontade que implica o desejo. Nos exemplos relativos à gula, Abelardo falou de desejo; nos relativos ao impulso sexual, falou de concupiscência. Mas ao resumir o meio pelo qual a gula ou o impulso sexual se satisfazem, empregou *uoluntas* no lugar de desejo. De resto, na conclusão assim como na proposta inicial, explica e determina a noção de vontade pela de desejo. Em resumo, a vontade se identifica com o *desiderium* ou com a *concupiscentia*<sup>344</sup>.

Isto posto, pode-se ainda afirmar que o Palatino entende a vontade em três acepções: 1) desejo natural, do qual se diz ser uma *infirmetas*; 2) julgamento racional fruto da deliberação humana, do qual se diz que é sinônimo de *consensus* e *intentio*; e, 3) paixão, no sentido de padecimento.

Por sua vez, Vecchi<sup>345</sup> afirma que a complexidade do termo *uoluntas* remete à complexidade da estrutura antropológica, em contraste com a simplicidade de Deus, no qual, de fato, vontade, benignidade e afeição constituem, ou melhor, são um único indissociável. No homem, vontade e benignidade nem sempre são o mesmo. Além disso, o termo *uoluntas* parece oscilar entre dois grandes âmbitos: às vezes parece indicar as simples inclinações, às vezes parece designar o lugar da decisão moral. Grosso modo, podem-se distinguir o primeiro caso de vontade como sinônimo de desejo, apetite cego, e o segundo como ação da vontade enquanto algo estável que remete à razão.

A vontade é, portanto, numa primeira acepção, um impulso espontâneo e indeliberado. Este impulso pertence à alma e pode vir da fraqueza da carne. Enquanto tal está unido à fraqueza da natureza humana<sup>346</sup>. A vontade má, por sua vez, constitui uma fraqueza da natureza humana contra a qual se deve lutar e mediante esta luta alcança-se a coroa da glória<sup>347</sup>.

---

<sup>344</sup> BLOMME, 1957, p. 320-1.

<sup>345</sup> VECCHI, 2005, p. 88-9.

<sup>346</sup> BLOMME, 1957, p. 322.

<sup>347</sup> L., p. 06, lin. 20-24.

A concepção da vontade como uma instância que determina a ação humana já estava presente em São Paulo, por exemplo, na sua Carta aos Romanos<sup>348</sup>, onde foi introduzido um termo inconfundível para denotar a vontade humana; esta é, na visão do Apóstolo, uma vontade tão distinta das realizações intelectuais - mesmo considerando o conhecimento da Lei divina - quanto também de todas as emoções inconscientes e espontâneas que respondem à ordem de Deus. Assim, a vontade humana, de fato, determina a ação humana e está, conseqüentemente, sujeita ao julgamento divino e moral<sup>349</sup>.

Em Agostinho, a vontade humana participa realmente do próprio ato de cognição e não está restrita às atividades preliminares e subseqüentes a este como era o caso com Platão e os estóicos<sup>350</sup>.

De acordo com Abelardo, o critério e a medida indispensáveis para se estabelecer se a vontade é boa ou má é a própria vontade divina que se constitui no que devemos fazer por causa d'Ele e no que devemos evitar por Ele:

Certamente somos mais culpados quando evitamos conscientemente o que deve ser feito ou fazemos o que não devemos fazer, do que se isto acontecesse por ignorância, que poderia oferecer alguma desculpa. Assim, é a conhecida passagem: 'O escravo que sabe a vontade do seu senhor e não a faz, será açoitado muitas vezes' (Lc 12,47)<sup>351</sup>.

### 3.4.3 – *Ratio et Voluntas*

No homem, enquanto a *ratio* significa a capacidade de discernimento necessária para que o dinamismo da alma humana possa configurar-se como ordenado, a *voluntas* assinala a inclinação, o impulso expresso pelo dinamismo em ato.

---

<sup>348</sup> Rom VII,15

<sup>349</sup> Cf. DIHLE, 1982, p. 83.

<sup>350</sup> Idem, p. 126. Cf. também: KNUUTTILA, 1996, p. 291-305.

<sup>351</sup> ABELARD, 1995, p. 113. (tradução para o inglês de P.V. Spade)

Vecchi<sup>352</sup> afirma que Abelardo não oferece nenhuma explicação de por quê a vontade humana pode voltar-se para o mal: é o mistério do mal que contém um paradoxo. A vontade pertence à estrutura ontológica humana e não pode ser eliminada; todavia, uma vez que pode voltar-se também para o mal, o homem deve continuamente vigiar-se no que toca a essa possibilidade. Se, de uma parte, o mal, a concupiscência e o pecado original ofuscam a tendência da vontade humana para o bem, de outra é possível opor resistência à vontade má impedindo-a de tornar-se estável e, por fim, vício.

O consentimento não pertence ao domínio da vontade, e sim, ao da razão. A vontade, enquanto concupiscência, é contrária à razão. Há que ressaltar que a vontade pode ainda ser guiada pela razão e, portanto, não acarretar o desequilíbrio humano; nesse caso, poder ser denominada boa vontade ou virtude<sup>353</sup>. O que Abelardo enfatiza, porém, no *Scito Te Ipsum* é que essa “má vontade refreada, não extinta, que granjeia a palma aos que resistem e proporciona matéria de luta e a coroa da glória, deve ser dita, não tanto pecado quanto uma fraqueza, agora necessária<sup>354</sup>”.

No *Scito Te Ipsum* podem-se observar alguns exemplos sobre a relação entre a razão e a vontade. Dentre eles está o caso da pobre mulher que não tendo roupas suficientes, coloca a criancinha de peito junto a si, de modo que ao aquecê-la com seus próprios farrapos, sufoca-a sem que tivesse tal intenção<sup>355</sup>. Na análise desse exemplo, segundo Vecchi<sup>356</sup>, não há dúvida de que a ação foi executada com amor e com boa vontade. Todavia, resultou em homicídio, por ser uma ação descuidada e, assim, contrária à razão. Nesse caso, a vontade se sobrepôs à razão, embora a situação se apresente como paradoxal; de um lado a vontade não a torna em nada culpável, de outro não a torna justa. Assim, onde há uma assimetria entre a vontade e a razão, entre a caridade e a verdade, é necessário, em favor da primeira, encontrar um equilíbrio, destinado a pesar a inclinação ética.

---

<sup>352</sup> VECCHI, 2005, p. 85-6.

<sup>353</sup> ABELARD, 1995, p. 100.

<sup>354</sup> L., p. 06, lin. 20-24.

<sup>355</sup> L., p. 38, l. 13-18.

<sup>356</sup> VECCHI, 2005, p. 95.

Abelardo ao comentar o caso, menciona que a punição imposta por parte do bispo à mulher se faz necessária, não por causa de uma ação culpada, mas para que a mulher em questão ou outras na mesma situação se tornem mais cautelosas<sup>357</sup>. Há ainda o caso em que alguém é acusado por seus inimigos junto ao juiz de modo que este, compelido pela força da lei, é obrigado a punir o inocente. Desse modo, às vezes a pena é imposta racionalmente àquele que não tem culpa<sup>358</sup>.

A contradição entre razão e vontade se expressa, nesse exemplo, na contradição entre a lei e a intenção na ação. Assim, *ratio* não terá aqui o mesmo sentido que tem em outras passagens, quando designa “o poder ou facilidade do espírito em distinguir a natureza das coisas”. Desse modo, Vecchi parece ignorar essa diferença e toma o exemplo supracitado como modelo para provar que a vontade é contrária à razão.

Mas se essa conclusão fosse procedente, então a mulher seria de alguma maneira culpada do ato que cometeu, quando na verdade, sua ação foi ditada pelas melhores intenções: “é obrigada a sufocar a quem abraça com imenso amor<sup>359</sup>”. Ser contrário à razão não parece ser o mesmo que ignorá-la. O ato de contrapor-se, ao que parece, supõe uma racionalidade, ao passo que o ato de ignorar é justamente uma certa incapacidade ou limite de discernimento diante do que se deve fazer ou do que se deve evitar.

Não obstante essa divergência, de fato é razoável a conclusão que Vecchi<sup>360</sup> apresenta ao dizer que quem é animado por uma vontade má facilmente se engana: sua *ratio*, num contexto marcado pelo mal, facilmente perde sua capacidade de adequar-se à verdadeira *Ratio*, aquela cujo segredo está guardado na Sabedoria Divina.

*Ratio* e *voluntas* atuam conjuntamente no homem. Quando a segunda se amolda à primeira, tem-se então um ser humano equilibrado e uma boa vontade. Quando, em contrapartida, a vontade não se amolda à razão, então há um desequilíbrio (desordem) na alma humana.

<sup>357</sup> L., p. 38, lin. 13-28; p. 40, lin. 01-19.

<sup>358</sup> L., p. 38, lin. 22-28; p. 40, lin. 1-5.

<sup>359</sup> “opprimere cogitur quem amore summo amplectitur”. L., p. 38, lin. 17-18.

<sup>360</sup> VECCHI, 2005, p. 97.

Em Deus, sua sabedoria, seu querer e sua ação coincidem<sup>361</sup>. No homem, dada sua própria compleição natural, tal simetria só ocorre com muito esforço e domínio das paixões pela razão. No ser humano os vícios que inclinam ao mal, bem como a vontade que impele à satisfação da carne, levam-no a agir de modo contrário ao que sua própria razão sabe que é o melhor<sup>362</sup>.

No homem, a *ratio* atinge sua perfeição como sabedoria e a *voluntas* como amor, tais como são em Deus. Dado, porém, a constituição humana na realidade encarnada, tais componentes da alma humana, ao buscarem sua perfeição, são impossibilitados de atingi-la em plenitude. De todo modo, a razão é aquilo pelo que a vontade deve ser guiada, tendo em vista o equilíbrio e o bem último do homem: assemelhar-se a Deus.

Disso resulta que deve haver uma ligação da razão com a vontade: cada uma das duas sem a outra, poderia desvanecer-se e perder sua força, pois uma vontade privada da luz da razão seria inadequada e incapaz de querer a luz verdade. Assim, sem o direcionamento da razão, tenderia a dirigir-se ao fim último desordenadamente. Por outro lado, uma razão privada da vontade pode tornar-se insípida, estéril e incapaz de fazer emergir a verdade da liberdade presente em toda autêntica busca de sentido. Uma razão sem vontade não poderia perceber o fim último em sua plenitude e totalidade<sup>363</sup>.

Na concepção de Abelardo, tanto a vontade quanto o vício estão na alma humana, de modo que toda luta contra eles não é no sentido de uma aniquilação, senão de um domínio constante de si mesmo. Embora não se possa dizer que Abelardo se insere na perspectiva da orientação espiritual de São Bernardo, por exemplo, tampouco se poderá negar que no Mestre Palatino a discussão moral situa-se na interioridade, na qual está, como se viu<sup>364</sup>, o cerne de todo o problema ético: a *intentio*.

Diga-se, enfim, que a finalidade do título V, na qual está a passagem sobre a mulher que sufoca seu filho sem intenção, não é propriamente distinguir e relacionar

---

<sup>361</sup> Cf. MARENBO, 1997, p. 223.

<sup>362</sup> Também em São Paulo a incapacidade do homem para agir corretamente reside no fato de que ele conduz sua vida segundo a carne. Cf. DIHLE, 1982, p. 84.

<sup>363</sup> Cf. VECCHI, 2005, p. 97-8, para quem *ratio* e *voluntas* como sabedoria e amor no homem, tornam-no imagem e semelhança de Deus enquanto é chamado a exprimir a potência espiritual da sua alma no dinamismo harmônico dessas duas.

<sup>364</sup> Cf. p. 86-102.

razão e vontade, mas mostrar como se pune antes a obra do que o próprio pecado. Toda a argumentação visa mostrar como a punição da obra nada tem a ver com culpabilidade ou inocência. A punição é do domínio social, das instituições e das leis. A culpa ou inocência são de um domínio completamente diferente e finalmente reservadas ao julgamento divino.

Fica assim patente que, para Abelardo, existem duas jurisdições ou foros: um é o foro divino ou moral e, o outro, o foro humano ou político<sup>365</sup>. No âmbito moral, os juízes são somente Deus e a consciência de cada indivíduo; o que nesse foro se julga são somente as intenções, que permanecem ocultas para todo outro observador. Quanto às intenções de outras pessoas, só podemos conjecturar a respeito delas.

No domínio das ações humanas, certos homens possuem jurisdição, ou seja, foi-lhes outorgada a capacidade de julgar as obras de outros. Mas o juízo destes juízes humanos é, quer se trate de leigos ou eclesiásticos, puramente político. Nada, exceto Deus, pode julgar moralmente as pessoas sem consentimento da parte julgada, consentimento que se dá somente mediante a confissão dos pecados.

---

<sup>365</sup> Sobre a relação entre política e ética no pensamento de Abelardo, cf. BACIGALUPO, 200, p. 117-134.

## CONCLUSÃO

O *Scito Te Ipsum* ocupa, no pensamento e na vida de Abelardo, um lugar singular: no pensamento porque, enquanto uma de suas últimas obras escritas, revela toda a coerência e sistematicidade de um pensamento filosófico; na vida porque expõe com clareza o humanismo que o Palatino viveu, bem como as vicissitudes pelas quais passou e o modo de compreender a natureza humana.

A leitura do *Scito Te Ipsum* revela um texto muito rico e profundo no que diz respeito à problemática ético-teológica do século XII. Igualmente se pode dizer que ela oferece uma imagem do autor que às vezes destoa de outras leituras possíveis, talvez para evidenciar os paradoxos que sempre envolveram a figura desse pensador<sup>366</sup>. Seja como for, o Abelardo do *Scito Te Ipsum* se apresenta como um espírito livre porque propõe a possibilidade da consciência como instância última, na qual se julga a culpabilidade ou a inocência do agente, e porque com essa postura rompe com a tradição dos penitenciais, que se prendiam à exterioridade da ação, desconsiderando, portanto, a dimensão psicológica do agente quando da execução do ato.

Dito de outro modo, a leitura do *Scito Te Ipsum* revela um Abelardo voltado para a dimensão da interioridade e para a concepção de indivíduo por oposição ao universal. Desse modo, aquilo que o Palatino defende em suas obras de *Lógica*, desdobra-se e manifesta-se na *Ethica* enquanto apresenta a consciência psicológica da pessoa como o lugar para o julgamento do que é ético<sup>367</sup>.

---

<sup>366</sup> Quanto às possíveis leituras sobre a personalidade e o pensamento de Abelardo, cf. JOLIVET, 1977, p. 307-322.

<sup>367</sup> Quanto à relação entre a concepção ética de Abelardo e a noção de indivíduo, cf. ESTÊVÃO, 1990, p. 101-198.

Desse modo, somente a *intentio* determina a moralidade do agente, porquanto o ato em si mesmo é moralmente indiferente. Assim, os mesmos atos podem ser praticados por bons e maus, pois o que de fato assegura a moralidade (ou a falta dela) é o modo de proceder do agente; tal é o caso, por exemplo, dos que crucificaram a Cristo.

Abelardo parece provocar, com esse exemplo, a atenção dos teólogos monásticos do século XII, pois pretende debater o fato de que os algozes como não acreditavam que Cristo era Filho de Deus e julgavam fazer o que era correto, não desprezavam a Deus e nem consentiam no mal. Portanto, a ignorância, como tal, não constitui pecado, a não ser que ela seja positivamente desejada, como, por exemplo, no caso de Eva que, mesmo advertida, ignorou o preceito divino ao saborear o fruto da árvore proibida.

Abelardo apresenta, em sentido estrito, a seguinte definição de pecado: o consentimento no mal, que é também um desprezo de Deus. Assim, consentimento e intencionalidade se apresentam como faces da mesma realidade: o *consensus* como decisão de foro interior para o interior, e a *intentio* como decisão de foro interior que qualifica os atos externos. Ambos, portanto, precedem a execução do ato.

Isto estabelecido pode-se afirmar que o pecado não reside na vontade má, pois esta é entendida como concupiscência. Dito de outro modo, melhor se entende a vontade má como uma fraqueza da alma que, quando superada, proporciona a vitória aos que resistem e se constitui na matéria de luta para os que lutam. Assim, a vontade má se assemelha ao vício da alma, porquanto ambos são fraquezas da alma contra as quais se deve lutar, mas cuja supressão é de todo impossível.

Há atos praticados sem a intenção do agente, como aqueles que são frutos de coerção, por exemplo. Se alguém é coagido a enganar o outro, sem que tenha intenção para isso, não comete pecado, embora enganar a outrem não seja bom. Mas, porque se diz que enganar o outro não é bom se em si mesmo o ato não carrega nenhuma qualificação moral? De fato, enganar, roubar, cair em concupiscência, cometer adultério, etc, embora sejam em si mesmos atos que não devem ser praticados por serem moralmente maus, não basta isto para qualificar moralmente o agente; é preciso que estes ocorram com o consentimento do sujeito para que haja então o pecado.

Numa tentativa de esquematizar a relação entre os conceitos éticos fundamentais do *Scito Te Ipsum*, poder-se-ia afirmar que a intenção (*intentio*) refere-se ao fim (*finis*) que se quer atingir pelo consentimento (*consensus*) em uma atividade concreta (*operatio*). Na ordem da efetivação o *consensus* precede a *intentio*; que precede, por sua vez, a *operatio*. O *consensus* e a *intentio* independem da concretização da *operatio*. Mas na ordem lógica teríamos: *intentio*, *consensus*, *operatio*.

Numa eventual psicologia dos atos humanos, a *ratio* se apresenta como a capacidade do espírito de discernir e reconhecer claramente a natureza mesma das coisas. Assim, somente quando da posse da razão pode-se desprezar a Deus e incorrer, portanto, no pecado. Tal tese liga-se diretamente àquela que afirma que a ignorância escusa o pecado, pois, na ausência da *ratio* não se pode consentir no desprezo de Deus.

### **Alcance, limite e influência da filosofia e da ética abelardiana**

Se Bernardo de Claraval foi considerado um “Sócrates cristão” porque sua postura ante o preceito délfico foi marcadamente espiritual, Abelardo, por sua vez, pode ser considerado, de certo modo, o fundador da moral na Idade Média porque foi capaz de reconstruir e adaptar à realidade cristã o elemento essencial da teoria moral de Aristóteles. Enquanto dialético que foi, inseriu o “Conhece-te a ti mesmo” na dimensão da interioridade racional, pois o consentimento é fruto de uma ação da razão frente à Lei Divina.

Assim, a concepção ética de Abelardo se reveste de uma tônica singular no século XII: a intenção do agente como determinante da moralidade do ato, que, por si mesmo, é moralmente indiferente.

A inovação e a contribuição da abordagem ética abelardiana reside no fato de que a moralidade do agente se resume no consentimento deste à ação que despreza a vontade de Deus, portanto, pecaminosa, e na intenção do agente que precede a ação. A intenção não é apenas um simples desejo, mas supõe uma decisão consciente e, portanto, racional.

A interiorização da moral promovida por Abelardo, fortemente caracterizada pela noção de *intentio*, tem por alvo os livros penitenciais (*libri poenitentiales*), considerados como uma espécie de catálogo moral, nos quais o valor dos atos morais era pesado somente pela sua realização externa. Apenas a imputação jurídica era decisiva, ignorando-se a moralidade da intenção; pois, o princípio — "o ato mata o homem", era um princípio jurídico próprio dos povos germânicos, cujas invasões acabaram por introduzir o uso de um direito e de uma praxe jurídica que influenciaram a moral cristã, embora, de fato, desde o Velho Testamento vigorasse esse talião material. A Igreja tinha, nos sínodos de Paris (829), Vorms (868) e Tribur (895) condenado essa praxe, que se perpetuava na mentalidade dos que julgavam e imputavam a culpa<sup>368</sup>.

O que se pretende com a afirmação de que Abelardo 'interiorizou a moral'? Mestre Pedro apresenta a moral na perspectiva da interioridade e da subjetividade, a qual supõe perceber o agente moral como centro da questão moral e o consentimento como determinante para o julgamento do bem e do mal.

Não é exata a afirmação de que Abelardo emancipou a moral da disciplina cristã, do dogma e dos sacramentos, pois se de um lado Abelardo denuncia os abusos de uma concepção extrínseca e mecânica da prática sacramental, de outro não ignora de modo algum o valor, a virtude e o sentido de tal prática. O que é verdadeiro e, por conseguinte, permite considerar Abelardo como o fundador da moral na Idade Média, é que ele se dedicou a libertar os princípios e as regras de uma moral natural, que se apóia sobre os dados da consciência, que a moral cristã, esta "*reformatio legis naturalis*", completa e retifica, mas que a pressupõe e sobre a qual se funda.

Esta moral é, por conseguinte, no seu princípio pelo menos, uma moral libertadora em relação à exterioridade das leis e das tradições. É também uma moral sem concessão, pois há uma insistência sobre o agente e sua intenção, de modo que ela é coisa bem diversa de um subjetivismo. O rigor da justiça civil, religiosa, e, sobretudo, divina, é assumido inteiramente. A boa fé do infiel não o salva da condenação, pois a consciência obriga a pessoa muito mais do que a livra. Insistindo na intenção, não possibilita a invenção individual, mas impõe, pelo contrário, assumir ao mesmo tempo a pureza do querer e o rigor das leis reveladas.

---

<sup>368</sup> Cf. [http://www.consciencia.org/filosofia\\_medieval11\\_pedro\\_abelardo.shtml](http://www.consciencia.org/filosofia_medieval11_pedro_abelardo.shtml)

Isto posto, tem-se que o alcance da concepção ética abelardiana está no fato de apontar a moralidade como exclusiva da intenção do agente. Isso, porém, que é sua inovação é também seu limite: Mestre Pedro não se preocupou em estabelecer uma tipologia dos atos humanos, bem como não se preocupou em elaborar uma teoria da psique humana no sentido de determinar o que compete a cada esfera ou parte dessa.

A dificuldade que se percebe na concepção de moralidade de Abelardo diz respeito ao fato de que a moralidade é exclusiva da intenção. Tal pressuposto, ainda que necessário para configurar a bondade de um ato e, portanto, sua moralidade, não pode ser entendido como única condição para isso, ou seja, parece paradoxal conceder à intenção a totalidade da moralidade.

Se, de um lado, a ação somente não é suficiente para julgar a moralidade de um indivíduo, por outro lado, a intenção isolada parece estéril, pois, por si mesma, não parece capaz de conduzir o agente à realização da obra, não porque tal realização seja tolhida por um elemento externo, mas porque, de fato, a intenção sem a obra parece vã, ou, pelo menos, muito pouco expressiva. Desse modo, não seria suficiente uma ética que considerasse somente a intenção sem culminar na ação. Não supõe a ética, necessariamente, as ações, de modo que, como Aristóteles afirmava<sup>369</sup> - e com o qual Abelardo parece concordar<sup>370</sup> - um homem bom não se mostra apenas pelo desejo de ser bom ou por um ato virtuoso senão porque pratica constantemente atos virtuosos? Assim, se as ações não são critério algum para falar da moralidade do agente, como então falar da virtude de alguém somente pela intenção que não se conhece?

Se se afirma que somente Deus é que de fato conhece as intenções, então a ética perderia seu potencial de manifestar-se na práxis, ou na ação humana, e nas estruturas histórico-sociais<sup>371</sup>, resumindo-se apenas e, exclusivamente, à distância que separa o homem de Deus.

---

<sup>369</sup> “Como, por exemplo, construindo casas tornamo-nos arquitetos, e tocando a cítara tornamo-nos citaredos, assim realizando coisas justas tornamo-nos justos, realizando coisas moderadas tornamo-nos moderados, fazendo coisas corajosas, corajosos”. (Ética Nicomaquéia, B 1, 1103a 33-b 2 / Aristóteles, 1996, p. 138).

<sup>370</sup> Cf. ABELARD, 1995, p. 111-12.

<sup>371</sup> Cf. a fenomenologia do *ethos* apresentada por Lima Vaz, na qual enfatiza a práxis como mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito. LIMA-VAZ, 2000, p. 15.

Parece que a conexão natural e necessária deve ser entre a intenção e a realização de uma determinada obra. Se em muitos casos toma-se a intenção pela obra, tanto boa como má, isso não é porque a obra seja despida de importância, mas é por não ter sido ela exequível, por alguma razão. Então, e excepcionalmente, a intenção vale pela obra. Mas exatamente por ser isso uma exceção é que se conhece que a moral, na normalidade dos casos, deve ter também em vista os atos. Caso contrário, a moral correria o perigo de perder-se num subjetivismo e individualismo.

Abelardo reconhece a influência do subjetivo no que diz respeito ao critério para julgar a intenção, mas nem por isso incorre em puro subjetivismo. O subjetivismo medieval não é ainda o moderno perspectivismo ou relativismo, para os quais já não existe verdade, e o que é tido como tal é criado ora pelos homens, ora por um povo e ora pelo indivíduo<sup>372</sup>.

Desse modo, outro limite da concepção ética abelardiana é relativo ao critério para julgar quando se tem ou não uma boa intenção. Supõe-se que tal problema não ocorra para o juízo divino, dado a onisciência de Deus. Tampouco importa o juízo alheio sobre nossas intenções, pois somente Deus penetra os rins e o coração e julga com equidade. Mas, com relação ao agente que pratica o ato, é fundamental que este saiba que a intenção que anima seus próprios atos é boa porque agradável a Deus. Como Abelardo não dispõe de outros elementos para a construção de uma tipologia dos atos humanos, recorre à noção de *existimatio*: a intenção pode ser dita boa porque se estima que seja boa e crê não se enganar nessa estimativa, fundada na certeza da fé<sup>373</sup>.

Assim, a *existimatio* obriga o Palatino a reconhecer a *fides* como fundamento necessário ao julgamento do indivíduo quanto à sua própria intenção. O Cavaleiro da Dialética não ignora o poder da fé, tampouco pretende suplantá-la pela razão. Bernardo estava equivocado, pois não entendeu bem a concepção ética do Palatino. Abelardo, embora quisesse levar a razão aos píncaros mais altos, sabia que ela não possui asas para alçar o vôo necessário ao encontro do inefável. Sabe, porém, que um vôo despido do esclarecimento da razão pode conduzir a descaminhos.

---

<sup>372</sup> Cf. LIMA-VAZ, 2002, p. 202-205.

<sup>373</sup> Cf. L., p. 54. lin. 20-23.

Se Bernardo o interpretou mal, não faltaram aqueles que se puseram a desenvolver a filosofia do Palatino, principalmente no que diz respeito ao método crítico do *Sic et Non*. Os papas Celestino II (†1144) e Alexandre III († 1181) são dois desses. Engrossam ainda a lista João de Salisbury (†1180) e o autor das Sentenças, Pedro Lombardo (†1160).

Quanto à moralidade visualizada na análise da estrutura do ato humano, o século XIII vai desenvolver e esclarecer tal estrutura na qual são inseridas funções da alma que o Palatino não teve em conta. Tomás de Aquino, por exemplo, entende a estrutura do ato humano a partir de quatro funções da alma: a intenção, a deliberação, o consentimento e a eleição ou escolha. A intenção é o que move para um fim, ou seja, é a vontade esclarecida pelo conhecimento do bem que faz com que todas as potências da alma tendam para um fim. Assim, a intenção é um ato da vontade<sup>374</sup>. A deliberação é uma investigação da razão para que essa possa emitir um juízo quanto ao ato da vontade em relação aos meios<sup>375</sup>. O consentimento<sup>376</sup> dá-se quando o agente dispõe e ama aquilo que pela deliberação foi julgado. E, por fim, a eleição é a escolha de um dos meios deliberados pela razão; escolha que elege o que é agradável a Deus em detrimento do que desagrade<sup>377</sup>.

Por fim, seria digno de pesquisa uma análise do conceito de *intentio* em Agostinho<sup>378</sup>, do *De libero arbitrio* ao *De Trinitate*, confrontando-a com a concepção de Abelardo, principalmente na *Ethica*, pois parece que com isso poder-se-ia deslindar com esmero as bases sobre as quais se assenta a concepção abelardiana, traçando uma evolução de tal conceito desde a antiguidade tardia ao século XII.

---

<sup>374</sup> TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, 12, 1, C.

<sup>375</sup> Idem, I-II, 14, 1, C.

<sup>376</sup> Idem, I-II, 15, 3, SC.

<sup>377</sup> Idem, I-II, 15, 3 ad 3.

<sup>378</sup> Cf. DI MARTINO, 2000, p. 173-198, no qual a autora apresenta o papel da *intentio* na evolução da psicologia de Agostinho, a partir das obras *De libero arbitrio* ao *De Trinitate*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Pedro Abelardo:

ABAEWARDUS. Petrus. Petri Abaelardi Ethica seu Líber dictus Scito Te Ipsum. J. P. MIGNE. **Patrologiae Cursus Completus**, Series latina, Tomus CLXXVIII. Parisiis, 1885, col. 633-678.

ABAEWARDUS, Petrus. Petri Abaelardi commentariorum super S. Pauli epistolam ad romanos. J.P. MIGNE. **Patrologiae Cursus Completus**, Series Latina; tomus CLXXVIII. Parisiis, 1885, col. 783-978.

ABAEWARDUS, Petrus. **Dialectica**. First Complete Edition of de Parisian Manuscript by L.M. De Rijk. Assen, Van Gorcum, 1956.

ABELARDI, Petri. **Opera**. Edição de V. COUSIN, 2 volumes. Paris, 1849 e 1859.

ABAEWARDI, Petri. **Opera Theologica IV: Scito te ipsum**. Edidit Rainer M. Ilgner. Corpus christianorum, continuatio mediaevalis, 190. Turnholt, Brepols, 2001. LXIX + 107 p.

ABAEWARDUS, Petrus. **Dialogus inter Philosopum, Iudaeum et Christianum**. Textkritische Edition von Rudolf Thomas, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommam Verlag (Günther Holzboog), 1970.

ABELARD, Peter. **Ethics**. An edition with introduction english translation and notes by D. E. Luscombe. Oxford University Press, 1971.

ABELARD, Pierre. **Conférences** (Dialogue d'un philosophe, avec un juif et un chrétien); **Connais-toi toi-même** (Éthique). Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

Abelard, Peter. **Ethical Writings**: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian. Translated by Paul Vincent Spade, with an Introduction by Marilyn McCord Adams. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc, 1995.

ABELARDO, Pietro. **Conosci te stesso o Etica**. Introduzione, traduzione e note di Mario Dal Pra. La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1976.

ABELARDO, Pedro. **Conócete a ti mismo**. Estúdio preliminar, tradução y notas de Pedro R. Santidrián. Clássicos del Pensamento, nº 77. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

ABELARDO, Pedro. **Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano**. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento 30. Estudio preliminar, tradução y notas de Silvia Magnavacca. Edición Bilingüe. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.

ABÉLARD, P. **Œuvres Choieses D'abélard**. Textes presentes et traduits par Maurice de Gandillac. Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1945.

ABELARDS, Peter. **Di Philosophischen Schriften Peter Abelards**. B. Geyer. 4 vol. Münstef: 1919, 1921, 1927 e 1933.

ABÉLARD, P. **Historia Calamitatum**. Texte critique avec une introduction, ed. J. Monfrin. Paris, 1959.

ABÉLARD. **Des Intellections**. Edition, traduction et commentaire par P. Morin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

ABÉLARD. **Du Bien Suprême**. (Theologia Summi boni) Introduction, Traduction et notes par Jean Jolivet. Bibliothèque Nationale du Québec. Montreal: Les Éditions Bellarmin, 1977.

ABELARDO, Pedro. **Lógica para principiantes; A História das Minhas Calamidades**. Carta autobiográfica. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Abril, 1973.

ABELARDO, Pedro. **Lógica para principiantes**. Tradução do original em latim de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª ed. São Paulo: Unesp, 2005.

ABAILARD, Peter. **Sic et Non**. A Critical Edition. Chicago, 1976. Tradução para a língua inglesa de B.B. Boyer e R. McKeon (ed.) Traduzido para a língua portuguesa por Luís Alberto de Boni. Filosofia Medieval: textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

#### **Outras obras citadas:**

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S. J. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cutural, 1996.

AGOSTINHO, Santo. **O Sermão da Montanha**. São Paulo: Paulinas, 1992.

AUGUSTINI, Aurelii. **De Libero Arbitrio**. S. Aurelii Augustini, Opera Omnia. Editio latina; PL tomo XXXII. Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/libero\\_arbitrio/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm)

ADAMS, Marilyn McCord. Introduction. In: Abelard, Peter. **Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian.** Translated by Paul Vincent Spade, with an Introduction by Marilyn McCord Adams. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc, 1995.

ALLEN, Julie A. On the Dating of Abailard's Dialogus: A Reply to Mews. **Vivarium**, vol. 36, nº 2. Brill Academic Publishers Inc., 1998, p. 135-151.

BACIGALUPO, Luis E. Algunas Implicaciones Políticas de la Ética de Abelardo. In: DE BONI, Luis Alberto (org). **A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média.** Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 117-134.

BLOMME, R. A propos de la définition du péché chez Abélard. **Ephemerides Theologicae Louvanienses**, XXXIII, 1957, pp. 319-47.

\_\_\_\_\_. **La doctrine du péché das les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle.** Louvain/Gembloux, 1958. Universitas catholica Lovaniensis.

CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. **Pedro Abelardo: da razão à fé.** In: Leopoldianum, XIII, nº 38, Filosofia Medieval: Estudos e Textos. Porto Alegre, 1986, pp. 23-30.

CARVALHO, Mario Santiago de. **Lógica e Paixão: Abelardo e os Universais.** Coimbra: Minerva Coimbra, 2001.

CHAVES-TANNUS, Marcio. **A Ética de Pedro Abelardo.** Uberlândia/MG: EDUFU, 1996.

CHEVALIER, Jacques. **Histoire de la Pensée.** Vol 3 – De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin. Paris: Éditions Universitaires, 1992.

CHENU, Marie-Dominique. La Psychologie de la Foi dans la Théologie du XIIIe. Siècle. **Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIIIe.** Siècle, 2e. série. Publications de Institut d'Études Médiévales d'Ottawa. Paris. Vrin, Ottawa, Institut d'Études Médiévales, 1932, p. 163-191.

\_\_\_\_\_. **O Despertar da Consciência na Civilização Medieval.** Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2006.

CLANCHY, Michael T. Abelard: A Medieval Life. Blackwell Publishing, 1999. IN: TONDINELLI, Tiago. **Ética e Justiça no Pensamento de Pedro Abelardo.** Porto Alegre-RS, 2007. Tese de Doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

COURCELLE, Pierre. **Connais-toi toi-même: de Socrate a Saint Bernard.** Études Augustiniennes. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1974.

DAL PRA, Mario. Introduzione. In: ABELARDO, Pietro. **Conosci te stesso o Etica.** Introduzione, traduzione e note di Mario Dal Pra. La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1976.

DE BONI, Luís Alberto. **Filosofia Medieval**: textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **De Abelardo a Lutero**. Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DE RIJK, Introduction. In: ABAELARDUS, Petrus. **Dialectica**. First Complete Edition of de Parisian Manuscript by L.M. De Rijk. Assen, Van Gorcum, 1956.

DELHAYE, PH. **Grammatica et ethica au XII siècle**. Recherche de théologie ancienne et medievale, Paris, 1958. XXV (1), pp. 59-110.

DIAS, Cléber Eduardo dos Santos. **Resenha** da obra: PEDRO ABELARDO. Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca. Edición Bilingüe. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, 347 páginas. Disponível em: [revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/ojs/include/getdoc.php?id=208&article=52 &mode=pdf](http://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/ojs/include/getdoc.php?id=208&article=52 &mode=pdf).

DIHLE, Albrecht. **The Theory of Will in Classical Antiquity**. University of California Press, 1982.

DI MARTINO, Carla. Il ruolo della intention nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate. **Revue des Études Augustiniennes**, 2000, p. 173-198.

ESTÊVÃO, J. C. **A ética de Abelardo e o indivíduo**. São Paulo, 1990. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

\_\_\_\_\_. Martorell e Abelardo: Realismo e Nominalismo em Múltiplas Histórias. **Signum**, Revista da ABREM: Associação Brasileira de Estudos Medievais. Nº 2, 2000, p. 79-107.

FINDLEY, Brooke Heidenreich. Dos the Habit Make the Nun? A Case Study of Heloise's Influence on Abelard's Ethical Philosophy. **Vivarium**, 44, 2-3. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2006, p. 248-275.

FUMAGALLI, Maria T. Beonio Brocchieri. **Introduzione a Abelardo**. Roma-Bari: Laterza, 2000.

\_\_\_\_\_. **La Logica di Abelardo**. Firenze: La Nuova Italia, 1969.

GANDILLAC, Maurice. **Œuvres Choisies d'Abélard**. Textes presentes et traduits par Maurice de Gandillac. Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1945.

\_\_\_\_\_. **Gêneses de la modernité**. Paris, Ed. Du Cerf: 1992.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Héloïse et Abélard**. Études sur le Moyen Age et L'Humanisme. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1938.

\_\_\_\_\_. **L'Esprit de la Philosophie Médiévale**. Paris: Vrin, 1969.

\_\_\_\_\_. Philosophie Médiévale et Humanisme. Communication faite le 24 avril 1935, au Congrès Guillaume Budé, Nice. IN: GILSON, Etienne. **Héloïse et Abélard**. Études sur le Moyen Age et L'Humanisme. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1938.

HAMELIN, Guy. A Lógica Como Veículo da Ética Aristotélica em Pedro Abelardo. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Universidade de Campinas. Série 3, v. 7, nº 2, jul-dez. 1997, p. 179-208.

\_\_\_\_\_. L'influence d'Aristote et de Ciceron chez Pierre Abelard: le cas de la Theorie de la Vertu dans le Dialogus. In: DE BONI, Luis Alberto & PICH, Roberto Hofmeister (organizadores). **A Recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 219-231.

HASKINS, Charles Homer. **The Renaissance of the Twelfth Century**. Cambridge (Mass.) 1927.

HOMMEL, F. [1947]: Nosce te ipsum. **Die Ethik des Peter Abaelard**. Übersetzt und eingeleitet von Ferdinand Hommel. Wiesbaden, Metopen-Verlag, 1947, 150 S.

JOLIVET, Jean. Abélard entre chien et loup. IN: **Cahiers de Civilisation Médiévale**, 1977, XX, nº 04, p. 307-322. Reimpresso em: JOLIVET, J. Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage. Paris, Vrin-Reprise, 1987, p. 169-184.

\_\_\_\_\_. **Abélard ou la philosophie dans le langage**. Editions Universitaires de Fribourg: 1994.

\_\_\_\_\_. **La Théologie d'Abélard**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.

KNUUTTILA, Simo. Naissance de la Logique de la Volonté dans la Pensée Médiévale. **Les Études Philosophiques**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 291-305.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Tradução de Manuel Ruas. Vol II. 2ª edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os Intelectuais na Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2003.

LIMA-VAZ, H. C. **Escritos de Filosofia II – Ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 2000 (3ª edição).

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 2002 (2ª edição).

LOTTIN, Odon. "L'intention morale de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin". In: LOTTIN, Odon. **Psychologie et morale au XIe et XIIIe siècles**. Gembloux: J. Duculot, 1954, Tomo IV (1), p. 309-486.

LUSCOMBE, David E. Peter Abelard and the Twelfth-Century Ethics. In: **Peter Aberlard's Ethics**. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. xiii-lxi.

MAGNAVACCA, Silvia. "**Vester maximus philosophus**": **San Agustín en el Diálogo de Pedro Abelardo**. Universidad de Buenos Aires – CONICET. Dialoché, 1-2, 2000, p. 60-1.

MANN, W. E. "Ethics". In: BROWER, J. E. e GUILFOY, K. (Eds.) **The Cambridge Companion to Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 279-304.

MARENBOON, John. Life, milieu, and intellectual contexts. In: BROWER, J. E. e GUILFOY, K. (Eds.) **The Cambridge Companion to Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 13-44.

\_\_\_\_\_. **The Philosophy of Peter Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

MEIRINHOS, J. **A Filosofia no Século XII**: renascimento, resistências, continuidade e renovação. Disponível em: <http://www.hottopos.com.br/mirand9/meirin.htm>

MEWS, Constant J. On Dating the Works of Peter Abelard. **Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age**, 52, 1985, p. 73-134.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **A Querela dos Universais Revisitada**. Cadernos Puc, Filosofia, nº 13. Cortez: São Paulo, 1983,

\_\_\_\_\_. O entendimento da fé segundo Santo Agostinho. **Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Belo Horizonte/MG, 2003, p. 74-80.

SAJAMA, Seppo & KAMPPINEN, Matti. **A Historical Introduction to Phenomenology**. Croo Helm Ltd, Provident House, Burrell Row, Beckenham, Kent, 1987.

SAN BERNARDO. Contra los errores de Pedro Abelardo (Al Papa Inocencio II). In: SAN BERNARDO. **Obras Completas**. Vol II. Edición Española preparada por el P. Gregório Diez Ramos, O.S.B.. Biblioteca de Autores Cristianos. La Editorial Católica, S.A. Madrid, 1950.

SANCTI BERNARDI Abbatis Clarae-Vallensis. **Epistola CXCI**. J.P. MIGNE. Patrologiae Cursus Completus, Series Latina; tomus CLXXXII, Parisiis, 1885.

SANTIDRIÁN, Pedro. R. In: ABELARDO, Pedro. **Conócete a ti mismo**. Estúdio preliminar, traducción y notas de Pedro R. Santidrián. Clásicos del Pensamento, nº 77. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

SANTO ANSELMO. Proslogion, Proêmio. IN: GILSON, Etienne & BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, OFM. 7ª Edição. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2000.

SANTOS, Jorge Augusto da Silva. A Qualificação Moral do Ato Humano na Ethica ou Scito Te Ipsum (Ca. 1136) de Pedro Abelardo. In: COSTA, Marcos Roberto N. & DE BONI, Luis A. (org.). **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. Coleção Filosofia 172. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2004.

SALISBURY, João de. **The Metalogicon**. Translated with an Introduction & Notes by D.D. McGarry. Berkeley: University of California, 1962.

SARESBERIENSIS, Joannis. **Metalogicon**. Disponível em: [www.abaelard.de/abaelard/060013metalogicon.htm](http://www.abaelard.de/abaelard/060013metalogicon.htm).

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica**. Tradução de Aimon-Marie Roguet et all. São Paulo: Edições Loyola, 2001, v. III.

TONDINELLI, Tiago. **Ética e Justiça no Pensamento de Pedro Abelardo**. Porto Alegre-RS, 2007. Tese de Doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

VACANT, Alfred, AMANN, Emile & MANGENOT, Joseph Eugène. **DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE** (DTC). Paris: L'Édition Letouzey e Ane, 1927, col. 2267-8.

VECCHI, Gaia de. **L'Ética o Scito te Ipsum di Pietro Abelardo**: analisi critica di un progetto di teologia morale. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana (PUG), 2005.

VERGER, Jacques. **La Renaissance du Xlle siècle** (Initiations au Moyen Age).Ed. du Cerf: Paris, 1996.

VIGNAUX, Paul. **A Filosofia na idade média**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

WÉNIN, Ch., [1992] "État d'homme et nature d'homme chez Pierre Abélard" em **Méthexis. Études néoplatoniciennes présentées au professeur Evanghélou A. Moutsopoulos**. Athenai, 1992 (Centre International d'Études Platoniciennes et Aristotéliennes, Série "Recherches", vol. 3) pp. 207-217.

WETHERBEE, Winthrop. Literary Works. In: BROWER, J. E. e GUILFOY, K. (Eds.) **The Cambridge Companion to Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 45-64.

## ANEXO A

### EDIÇÕES DO *SCITO TE IPSUM*<sup>1</sup>

Petri Abelardi Ethica seu liber dictus Scito te ipsum. In: PEZ, B. **Thesaurus Anecdotorum Novissimus**, Auguste Vindellicorum & Graecii, 1721, T. III, pp. 626-688. Recolhida em Petri Abaelardi Opera omnia [ .. ]. Accurante J. P. MIGNE, Patrologia Latina, 178, cc. 631D-678A. Parisii, Garnier, 1855. Reprint: Turnhout, Brepols, 1995.

Petri Abelardi Ethica seu liber dictus Scito te ipsum. Ed. PEZ, B. Recolhida, com modificações, em **PETRI ABAELARDI Opera** hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit. Textum ad fidem librorum editorum scriptorumque recensuit, notas, argumenta, indices adjecit Victor Cousin. Adjuvantibus E. Despois. Parisiis, apud Aug. Durand, 1859. Reprint: Hildesheim, Georg Olms, 1970. T. II, pp. 593-642.

PETER ABELARD's **Ethics**. An Edition with Introduction, English Translation and Notes by David E. Luscombe. Oxford, Clarendon Press, 1971. LXI + 144 p.

PETRI ABAELARDI **Opera Theologica IV: Scito te ipsum**. Edidit Rainer M. Ilgner. Corpus christianorum, continuatio mediaevalis, 190. Turnholt, Brepols, 2001. LXIX + 107 p.

#### Principais Traduções do *Scito te Ipsum* em Língua Moderna

HOMMEL, F. [1947]: Nosce te ipsum. **Die Ethik des Peter Abaelard**. Übersetzt und eingeleitet von Ferdinand Hommel. Wiesbaden, Metopen-Verlag, 1947, 150 S.

FLASCH, K. [1982] Petrus Abaelard: Ethica 1-3 (elicht gekürzt) [Übersetzt von Kurt Flasch] in FLASCH, K., Hrsg., **Die Entdeckung der Intention**. Stutt~, 1982; SS. 270279.

SCHROETER-REINHARD, A. [1999]: **Die Ethica des Peter Abaelard**. Übersetzung, Hinführung und Deutung von Alexander Schroeter-Reinhard. Fribourg. Éditions universitaires, 1999. XII + 496 S.

---

<sup>1</sup> Nossos agradecimentos ao Prof. Dr. José Carlos Estevão, da Universidade de São Paulo, por nos fornecer essas preciosas e precisas referências.

CAPPELLEITI, A. J. [1967]: PEDRO ABELARDO, **Ética o Conócete a ti mismo**. Traducción del latín, introducción y notas por Angel J. Cappelletti. Puebla (Méx.), Cajica, 1967. Buenos Aires, Aguilar, 1973.

SANTIDRIÁN, P. R. [1990]: PEDRO ABELARDO, **Ética o Conócete a ti mismo**. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro R. Santidrián. Madrid, Tecnos, 1990. Barcelona, Altaya, 1997. 152 p. [Embora mais recente, também, infelizmente, traduz o texto de Pez e não o da edição crítica de 1971].

GANDILLAC, M. DE [1945]: Éthique in **Œuvres choisies d' Abélard**. Textes présentés et traduits par Maurice de Gandillac. Paris, Aubier, 1945, pp. 129-209.

GANDILLAC, M. DE [1993]: PIERRE ABÉLARD, Éthique. IN: **Conférences (Dialogue d 'un philosophe avec un juif et un chrétien). Connais-toi toi-même (Éthique)**. Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac. Paris, Éditions du Cerf, 1993, pp. 205-289.

JOLIVET, J. [1969] Éthique, caps. m, XIII, XIV. IN: **Abélard ou la philosophie dans la langue**. Paris, Seghers, 1969, pp. 164-181.

MCCALLUM, J. R. [1935]: ABAILARD'S **Ethics**. Translated with an Introduction by J. R. McCallum. Merrich, NY, Richwood, [1935] 1976. 93 p. [Republicado em SCHOEDJNGER, A. B., ed., **Readings in Medieval Philosophy**. New York, Oxford UP, 1996; pp. 120-142.]

MOFFATT, G. E. [1956]: Peter Abailard: Ethics or the Book Called 'Know Thyself' (Excert). IN: FAIRWEATHER, E., **A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham**. Translation by Gerald E. Moffatt. Philadelphia, Westminster Press, 1956, pp. 288-297.

SPADE, P. V. [1995]: PETER ABELARD, Ethics or 'Know Yourself'. IN: **Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian**. Introduction by Marilyn McCorde Adams. Translated by Paul Vincent Spade. Cambridge, Ind., Hackett, 1995, pp. 1-58.

DAL PRA, M. [1941]: PIETRO ABELARDO, **Conosci te stesso**. Introduzione, traduzione e note di Mario Dal Pra. Vizenza, 1941.

DAL PRA, M. [1976]: PIETRO ABELARDO, **Conosci te stesso o Etica**. Introduzione, traduzione e note di Mario Dai Pra. Nuova edizione interamente rielaborata. In appendice testo latino nell'edizione critica di D. E. Luscombe. Firenze, La Nuova Italia, 1976. L VII+ 179 p. [Texto reproduzido, sem a introdução e as notas, substituídas por comentários genéricos, em PIETRO ABELARDO, **Etica**. A cura de Massimo Parodi e Marco Rossini. Milan, Mondadori, [1991] 1995.]

CAMELLO, Maurílio José de O. ABELARDO, Pedro. **Ethica seu Liber dictus Scito Te Ipsum**. Tradução do Prof. Dr. Maurílio José de Oliveira Camello, sobre a edição de J. P. MIGNÉ. Universidade de Brasília. Obra inédita.

## ANEXO B

Breve Cronologia de Pedro Abelardo (1079-1142)<sup>2</sup>

Datas	Acontecimentos	Obras
1079	Nascimento em Le Pallet.	
1095-1102	Estuda dialética com diferentes professores, incluindo Roscelino de Compiègne em Loches e,	
1100	finalmente, com Guilherme de Champeaux em Paris.	
1102-5	Ensina em Corbeil e em Melun.	
1102-8		<i>Editio super Porphyrium; Editio super Predicamenta Aristotelis; Editio super Periermeneias Aristotelis; De Divisionibus Boethii</i> (Glosas literais).
1105-8	Retorna a Bretanha.	
1108-9	Retorna a Paris para estudar retórica; novamente é aluno de Guilherme de Champeaux e com esse trava intenso debate sobre os universais.	
1109-12	Ensina em Melun e no Monte Santa Genoveva.	
1109-16		<i>Introductiones parvulorum; líber fantasiarum.</i>
1113	Faz-se aluno de teologia de Anselmo de Laon por curto período.	
1113-14		<i>Expositio in Ezechielem</i>
1114-17	Ensina em Notre-Dame, Paris.	
1115-	Início do romance com Heloísa	

<sup>2</sup> Para a elaboração dessa biografia tomamos por referência: Summary of the career and writings of Peter Abelard. IN: MEWS, Constant J. On Dating the Works of Peter Abelard. **Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age**, 52, 1985, p. 130-132. Para mais dados da vida de Abelardo, conferir a melhor obra de conjunto sobre Pedro Abelardo: MARENBNON, John. **The philosophy of Peter Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (principalmente o tópico 'A Life', pp. 7-35)

16		
1116-17	Casa-se secretamente com Heloísa; nasce Atrolábio; Abelardo é castrado.	
1119	Por ordem de Abelardo, Heloísa entra para o mosteiro das freiras de Argenteuil.	
1117-21	Abelardo entra para o mosteiro de Saint Denis nos arredores do qual continua sua atividade de mestre.	<i>Dialectica.</i>
1120-1124		<i>Theologia Summi boni; Tractatus de intellectibus; Glossule super Porphyrium</i>
Abril 1121	Concílio de Soissons, seguido por curto período de permanência em São Medardo e depois retorno a Saint Denis.	<i>Sic et non</i> (1121-26)
Março 1122	Abelardo deixa Saint Denis e obtém permissão para estabelecer um oratório dedicado à Trindade nas proximidades de Quincy	<i>Soliloquium</i>
1122-27	Desenvolve sua atividade de ensino no sítio do oratório, agora dedicado ao Paráclito.	<i>Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum - Collationes</i> (1125-26)
1127	Perseguido, deixa o Paráclito e aceita a nomeação de abade do mosteiro de São Gildas de Ruys.	
1129	Expulsão das irmãs de Argenteuil; Abelardo convida Heloísa a estabelecer um mosteiro no Paráclito.	
1132-37		<i>Historia Calamitatum; Hymnarius Paraclitensis.</i>
1132-33	Retorna a Paris onde funda escola no monte de Santa Genoveva, provavelmente com a intervenção e proteção de seu defensor, Estevão Garland.	
1133-37		<i>Theologia Scholarium; Expositio in Hexaemeron; Expositio Epistolae Paulinae ad Romanos;</i>
1138-39		<i>Scito te Ipsum</i>
02 Junho de 1140.	Concílio de Sens seguido de excomunhão de Abelardo.	
1141	No caminho a Roma para apelar ao Sumo Pontífice, Inocêncio II, da sentença de Sens, pára em Cluny, mosteiro do qual Pedro, o Venerável, é abade, que recebe Abelardo e lhe dá certa proteção. Nesse mesmo ano a excomunhão é revogada. Bernardo, o principal artífice do Concílio de Sens, e	

	Abelardo se reconcilia.	
21 abril de 1142	Abelardo morre em Cluny.	

ANEXO C  
A REGIÃO DE LE PALLET



IN: CARVALHO, Mário Santiago de. **Lógica e Paixão: Abelardo e os Universais**. Coimbra: Minerva-Coimbra, 2001, p. 103.