

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PEDRO RODOLFO FERNANDES DA SILVA

INTENCIONALIDADE, CONSCIÊNCIA E CARIDADE NAS OBRAS ÉTICAS DE  
PEDRO ABELARDO

SÃO CARLOS-SP

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PEDRO RODOLFO FERNANDES DA SILVA

INTENCIONALIDADE, CONSCIÊNCIA E CARIDADE NAS OBRAS ÉTICAS DE  
PEDRO ABELARDO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira

SÃO CARLOS - SP

2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

---

Folha de Aprovação

---

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Pedro Rodolfo Fernandes da Silva, realizada em 13/12/2017.

---

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira  
UFSCar

---

Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho  
UFSCar

---

Prof. Dr. Gustavo Barreto Vihena de Paiva  
USP

---

Prof. Dr. Guy Hamelin  
UnB

---

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento  
UNICAMP

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Guy Hamelin e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

---

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira

Dedico esta tese aos pensadores, ilustres e ignorados, de ontem e de hoje, os quais encontrei pelo caminho, e que mantêm acesa a centelha da sabedoria.

Dedico, ainda, a minha companheira e minha filha, presenças constantes, mesmo quando fisicamente distantes.

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Carlos Eduardo de Oliveira, pela paciência nas orientações sempre pertinentes e cuidadosas. Ao Prof. José Carlos Estêvão, pelas lições sobre a filosofia de Pedro Abelardo. Aos professores e colegas do Centro de Estudos Patrísticos e Medievais (CEPAME) e do Grupo de Estudos de Latim Medieval (GELM), pela interlocução.

Aos colegas estudantes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, sou grato pela parceria nas aulas, nos seminários e nos eventos. Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar agradeço pelo oportunidade de aprender e amadurecer na pesquisa. À Vanessa Cristina Migliato, secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, sou grato pela constante gentileza, compreensão e eficiência nos auxílios prestados. Aos professores e colegas de estudo de língua latina da Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, UNESP, campus Araraquara, sobretudo Prof<sup>ª</sup>. Giovanna Longo e Prof. Márcio Thamos pela oportunidade de aprendizado da língua latina.

Ao Prof. Carlos Arthur R. do Nascimento, pela sabedoria, amizade e serenidade no ensino. Ao Prof. Maurilio Camello, de quem aprendi o gosto pela leitura dos filósofos medievais. Ao amigo Richard Lazzarini, pela parceria na jornada filosófica.

Aos colegas professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, sobretudo Valcicléia P. da Costa, Deodato F. da Costa, José Belizário Neto, André P. do Nascimento, Verrah Chamma, José Alcimar de Oliveira, Nelson Matos de Noronha, os quais me incentivaram nessa caminhada. À Reitora da Universidade Federal do Amazonas, Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Márcia Perales Mendes, pela concessão de afastamento para cursar o doutorado. À Prof<sup>ª</sup> Sônia Vasques, pela correção ortográfica da tese.

A minha companheira, minha filha, meus pais, irmãos e familiares, pela paciência e cuidado com que me apoiaram. Ao meu irmão Vanderlei, pelo constante apoio.

À **Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM**, pela confiança depositada no projeto e pela bolsa de estudo concedida, sem a qual não teria sido possível descolar-me de Manaus para cursar o doutorado.

“Não é em horas esparsas que podemos dedicar-nos à filosofia: devemos tudo negligenciar para entregar-nos a ela. Jamais lhe consagraremos tempo em demasia. Abandoná-la um momento é abandoná-la completamente”  
– Sêneca, *Cartas a Lucílio*.

“É que duvidando chegamos à procura, e procurando chegamos à verdade” – Pedro Abelardo, *Sim e Não*.

## RESUMO

Por meio da análise das obras éticas de Pedro Abelardo, a saber, *Ethica* ou *Scito te Ipsum* e *Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, pode-se afirmar que o Palatino contemplou tanto a ordem geral (teórica), quanto a ordem particular da Ética, ou seja, seu pensamento ético implica uma análise completa em ordem sistemática. Pode-se afirmar, ainda, que Abelardo se apoiou tanto nos pensadores da tradição filosófica greco-romana, dentre os quais Aristóteles e os estoicos, quanto nos pensadores da tradição cristã, dentre os quais Agostinho. A partir dessa conjunção, Abelardo adota a tese estoica da indiferença moral dos atos para afirmar que a intenção (*intentio*) do agente é o único critério para a determinação moral. Além disso, adota como melhor hábito da alma a noção aristotélica de virtude, a qual é alcançada à custa de muito esforço e da constância da ação: noção esta que aparentemente contradiz a indiferença moral dos atos, pois por maior e mais constante que seja o esforço para agir de certo modo, um ato jamais será moral por si mesmo. Dessa forma, a assimilação das tradições das quais Abelardo se valeu mostra-se problemática, de modo que se parte da hipótese de que Abelardo tomou a noção aristotélica de virtude apenas com valor autoritativo e não como fundamento, pois o que se observa é que o Palatino promoveu a interiorização da moral na consciência do indivíduo, sobretudo a partir da concepção de que a caridade, fonte de todas as virtudes, é a lei fundamental para a vivência moral. A caridade outra coisa não é senão a intenção boa que consiste na decisão em fazer a vontade de Deus por meio do julgamento da razão, que estima ser o que é a vontade divina. Assim, enquanto a interiorização da moral, realizada pelos estoicos, remete a uma ética na qual a virtude encontra finalidade e sentido fora de si mesma, Abelardo, por sua vez, interioriza a vida moral na consciência do indivíduo, na qual a caridade tem sua finalidade e sentido enquanto decisão interior de fazer a vontade de Deus. Assim, a caridade como intenção boa e critério moral, se contrapõe à prática penitencial vigente, que privilegiava a objetividade da ação tanto na determinação da moralidade e da culpabilidade como na imputação das penas.

**Palavras-chave:** Pedro Abelardo, ética, intenção, consciência, caridade.

## ABSTRACT

Analyzing the ethical works of Peter Abelard, i.e., *Ethica* or *Scito te Ipsum* and *Collationes* or *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, it can be said that the Palatine contemplates both the general (theoretical) and particular Ethical orders: his ethical thinking implies a complete analysis in a systematical order. It can be also said that Abelard relied heavily both on the thinkers of the Greek-Roman philosophical tradition, including Aristotle and the Stoics, and on the thinkers of the Christian tradition, among whom Augustine. Departing from this conjunction, Abelard adopts the stoic thesis of the moral indifference of acts to affirm that agent's intention (*intentio*) is the only criterion for moral determination. Beyond that, he adopts as the best habit of the soul the Aristotelian notion of virtue, only reached by a great effort and constancy of action. Notwithstanding, this notion seems to contradict moral indifference of acts: despite how great or constant might be the effort to act in a way, this act itself will never be moral per se. This shows how problematic can be the assimilation of traditions assumed by Abelard: stablishing "charity", source of all virtues, as the fundamental law for moral experience, Abelard interiorizes morality in the individual conscience or mind. In such way, the Aristotelian notion of virtue has nothing but an authoritative value in Abelard's argument, while charity becomes the good intention that, through the judgment of reason, estimates the divine will and decides to follow it. Therefore, while Stoic moral interiorization presupposes an Ethic in which the virtue's meaning and purpose is outside the virtue itself, Abelard internalizes moral life in an individual consciousness, in which charity has its purpose and meaning according to its inner decision about following God's will. In such way, charity as good intention and moral criterion contrasts then current penitential practices, whose objectivity of action was the main basis for both the determination of what's moral or guilty and the imputations of punishment.

Keywords: Peter Abelard, ethics, intention, conscience, charity.



## TÁBUA DE ABREVIACÕES

### Obras de Pedro Abelardo

#### Ética:

*Coll.* *Collationes ou Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum.*

*Eth.* *Ethica ou Scito Te ipsum*

#### Lógica:

*Dial.* *Dialectica*

*LI* *Logica Ingredientibus*

*TI* *Tractatus de Intellectibus*

*LNps* *Logica Nostrorum petitioni sociorum*

#### Teologia:

*CEPR* *Commentaria in Epistolam Pauli Ad Romanos*

*SN* *Sic et Non*

*TChr* *Theologia Christiana*

*TSch* *Theologia Scholarium*

*tsch* *Theologia Scholarium recensione breuiore*

*TSum* *Theologia Summi Boni*

*EHex.* *Expositio in Hexaemeron*

*PH* *Problemata Heloissae*

*Sent.* *Sententiae magistri Petri Abaelardi*

#### Outros:

*HC* *Historia Calamitatum*

*MA* *Monita ad Astralabium*

*Ep* *Epistolae*

## **Livros Sagrados**

As abreviaturas dos livros sagrados seguem aquelas da: BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

## **Outras obras**

**De Agostinho** (siglas adotadas em: MAYER, C. Augustinus-Lexikon. Basileia: Schwabe & Co.AG, 1996).

<i>b. uita</i>	<i>De beata uita</i>
<i>ciu.</i>	<i>De ciuitate dei</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessionum</i>
<i>doctr. chr.</i>	<i>De doctrina chirstiana</i>
<i>diu. qu.</i>	<i>De diuersis quaestionibus octoginta tribus</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>ep. Io. tr.</i>	<i>In Epistulam Iohannis ad Parthos Tractatus</i>
<i>Io. eu. tr.</i>	<i>In Iohannis euangelium Tractatus</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbítrio</i>
<i>mor.</i>	<i>De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manichaeorum</i>
<i>s. dom. m.</i>	<i>De sermone domini in monte</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones</i>

## **De Aristóteles**

<i>Cat.</i>	<i>Catégories</i>
<i>Éth. Nic.</i>	<i>Éthique à Nicomaque</i>
<i>Métaph.</i>	<i>Métaphysique</i>

## **De Cícero**

<i>Rep.</i>	<i>De republica</i>
<i>Inuent. Rhet.</i>	<i>De Inuentione Rhetorica</i>

## LISTA DE SIGLAS

- CCCM      CORPUS CHRISTIANORUM: CONTINUATIO MEDIAEVALIS.  
Turnhout Academic Board of Corpus Christianorum, 1966-.
- CCSL      CORPUS CHRISTIANORUM: SERIES LATINA. Turnhout Academic  
Board of Corpus Christianorum, 1953-.
- CSEL      CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM.  
Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1868-.
- PL         PATROLOGIAE LATINAE CURSUS COMPLETUS. Paris: Jacques-  
Paul Migne, 1844-.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>CAPÍTULO I</b> .....	32
<b>AS OBRAS ÉTICAS DE PEDRO ABELARDO</b> .....	32
<b>1.1 - A <i>Ethica</i> ou <i>Scito te ipsum</i></b> .....	32
1.1.2 – Exposição e plano geral da <i>Ethica</i> .....	39
<b>1.2 - As <i>Collationes</i> ou <i>Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum</i></b> .....	41
1.2.1 - Caracterização das personagens .....	47
1.2.2 – Organização e principais temas das <i>Collationes</i> .....	53
<b>1.3 - <i>Ethica nostra et ethica uestra: a ética cristã e a pagã</i></b> .....	59
<b>CAPÍTULO II</b> .....	64
<b>DOS FUNDAMENTOS ÉTICOS</b> .....	64
<b>2.1 - Vício</b> .....	64
<b>2.2 - O que propriamente se diz pecado</b> .....	68
<b>2.3 - Pecado e Vontade</b> .....	75
<b>2.4 – Consentimento</b> .....	90
<b>2.5 - Intenção</b> .....	96
<b>2.6 - Hábito e Virtude</b> .....	107
<b>CAPÍTULO III</b> .....	122
<b>A MORAL DOS PENITENCIAIS E A MORAL DA INTENÇÃO</b> .....	122
<b>3.1 - A moral dos penitenciais</b> .....	123
<b>3.2 - A moral da intenção</b> .....	130
3.2.1 – A consciência como foro moral .....	133
3.2.2 – A intenção é o único critério que separa bons e maus .....	141
3.2.3 – O juiz da interioridade e da exterioridade .....	146
3.2.4 – A ação nada acrescenta ao mérito moral .....	152
<b>CAPÍTULO IV</b> .....	155
<b>A OBRA BOA, A CARIDADE E A LEI</b> .....	155
<b>4.1 – Da intenção boa procede a obra boa</b> .....	155

<b>4.2 – A caridade</b> .....	158
4.2.1 – Algumas considerações vocabulares: <i>caritas, dilectio</i> e <i>amor</i> .....	159
4.2.2 – <i>Caritas, dilectio</i> e <i>amor</i> em Abelardo .....	164
4.2.3 – Caridade e intenção .....	172
<b>4.3 – A caridade e a justiça</b> .....	179
<b>4.3 – A caridade e a lei</b> .....	182
<b>CONCLUSÃO</b> .....	189
<b>APÊNDICE - A Escola de Pedro Abelardo</b> .....	196
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	201

## INTRODUÇÃO

O pensamento ético de Pedro Abelardo (1079 – 1142) encontra-se consignado, na sua quase totalidade, nas obras *Ethica* ou *Scito te Ipsum*<sup>1</sup> e *Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*<sup>2</sup>. Em tais obras, Abelardo expõe e discute os fundamentos de sua ética, sua compreensão acerca dos elementos constitutivos desta ciência e seu aspecto particular<sup>3</sup>.

Assim, na presente pesquisa pressupõe-se que as obras éticas de Abelardo podem ser pensadas a partir de ao menos dois níveis interligados<sup>4</sup>: o nível mais geral e abstrato que é relativo às questões mais gerais, como o bem, o vício, o pecado, etc, e o nível menos abstrato, relativo às ações particulares. Quanto ao nível geral, este recebeu maior atenção por parte de Abelardo na obra *Ethica*, na qual são apresentados os conceitos fundamentais da ética abelardiana. Quanto ao nível particular, este foi tratado por Abelardo sobretudo em sua obra *Collationes*, na qual apresenta uma tábua das virtudes, inovando na concepção acerca da justiça.

---

<sup>1</sup> Para as referências à *Ethica*, utilizar-se-á: ABELARDO, Pedro. *Opera Theologica IV: Scito te ipsum*. Edidit Rainer M. Ilgner. CCCM, 190. Turnholt, Brepols, 2001. Abreviar-se-á a citação dessa obra do seguinte modo: *Eth.*, página e linha.

<sup>2</sup> Para as referências às *Collationes*, utilizar-se-á: ABELARDO, Pedro. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003. Abreviar-se-á a citação dessa obra do seguinte modo: *Coll.*, página e parágrafo (§).

<sup>3</sup> Sobre a ética geral e a ética particular, ver WIELAND, 1981, p. 591 - 601. Segundo Wieland (p. 595), para os autores medievais também havia certa dificuldade na solução do problema da ética tomada como uma ciência prática completa, conforme legada por Aristóteles. Alberto Magno, por exemplo, afirma que se pode considerar a ética de duas maneiras: como *ethica docens*, relacionada ao conhecimento científico, e como *ethica utens*, relacionada ao caráter prático desta disciplina. Assim, Alberto Magno separa o que Aristóteles uniu para analisar mais detalhadamente a subordinação do conhecimento à ação, com o objetivo de conhecer a dimensão científica e prática da ética.

<sup>4</sup> Para Marenbon (1997, p. 213-5), a obra ética de Abelardo pode ser pensada a partir de três níveis de interconexão: o primeiro, relativo à questão geral sobre o bem, o mal e suas relações com Deus; o segundo, relativo à teoria moral na qual é analisado o ato ético; e o terceiro, relativo às circunstâncias particulares. Assim, partindo do primeiro nível ao terceiro, tem-se uma gradação do mais geral ao mais particular.

### A) As base teóricas de Abelardo

A ética de Abelardo é conhecida pela ênfase na intenção, de tal modo que poder-se-ia resumir todo o pensamento ético do Palatino nesse conceito. De fato, a intenção é o núcleo de toda a concepção ética abelardiana, pois sem que haja essa decisão interior, no âmbito da consciência, pela qual o indivíduo intende sua ação, não se pode falar em moralidade, uma vez que a ação externa à consciência é moralmente indiferente, ou seja, sem que haja a intenção para a execução do ato, a realização ou não deste nada acrescenta ao mérito moral.

Nesse sentido, a análise ética recai exclusivamente sobre os elementos da psicologia dos atos humanos, entendendo-se com isto a análise dos elementos constitutivos da consciência e por meio dos quais ocorre a determinação da moralidade. Tais elementos, e o papel que cada um deles exerce nessa psicologia, são apresentados e discutidos sobretudo na obra *Ethica*, podendo-se mencionar, dentre eles, o vício, o pecado, a vontade má, o consentimento, a intenção, etc.

Assim, considerando a intenção como resumo de toda a concepção ética de Abelardo, poder-se-ia supor que o Palatino toma a vertente agostiniana como fonte para fundamentar sua concepção ética diferenciando-a, porém, desta vertente, sobretudo por enfatizar que o pecado é fruto unicamente do consentimento e da intenção, e não da vontade. Ainda que essa afirmação seja verdadeira, ela o é em parte, pois não apresenta as outras fontes das quais Abelardo se valeu e cujos elementos estão presentes nas duas obras éticas. Dentre essas outras fontes, mencione-se a filosofia antiga, sobretudo a estoica, a partir da qual Abelardo fundamenta vários conceitos e discussões, dentre elas a discussão sobre as virtudes e sobre as leis. Dessa forma, a ética de Abelardo é elaborada a partir dessas matrizes do pensamento ético que remontam, no limite, à tradição cristã e à filosofia greco-romana.

Sem pretender avançar na discussão sobre essas matrizes<sup>5</sup>, pode-se afirmar que, quanto à primeira, Abelardo se valeu extensivamente de Agostinho, mas também de outros autores da Patrística, e da própria Escritura, especialmente das Cartas Paulinas, o que se prova não somente pelo quantitativo de citações nominais, mas também pela importância e pelo significado que Abelardo confere a estas fontes em suas obras éticas.

---

<sup>5</sup> Inclusive porque isso é parcialmente realizado de acordo com a análise de alguns conceitos ao longo da tese, como por exemplo, quando é abordado, no Capítulo II, o conceito de *consensus* e sua origem estoica.

Com relação a Agostinho, o qual junto de outros autores da Patrística são denominados autoridades (*auctoritas*)<sup>6</sup>, Abelardo toma-o, entre outras coisas, para justificar a aplicação da dialética na análise de problemas éticos e teológicos<sup>7</sup>, pois de que “[...] vale a integridade da locução, se a ela não se segue a compreensão de quem ouve? Não existe motivo para falar, se o que falamos não é entendido por aqueles em vista dos quais falamos<sup>8</sup>”. No entanto, deve-se observar que a interpretação feita por Abelardo de tais autoridades nem sempre corresponde ao que de fato disseram ou pensaram, de modo que, apesar da necessidade de interpretá-las, ou seja, de entendê-las conforme razões humanas, há certa liberdade na interpretação que deve ser guiada pela intenção boa, ou seja, pela intenção de dizer a verdade, pois “[...] a mentira é a significação falsa da palavra com a vontade de enganar<sup>9</sup>”. Assim, a citação de Agostinho é tomada como autoridade para justificar essa nova forma de proceder à análise das sentenças de fé, pois na medida em que os artigos de fé se manifestam em palavras, então estes devem ser analisados segundo as mesmas regras lógicas e gramaticais de qualquer outra proposição<sup>10</sup>. Igualmente o Hiponense está na base da problemática ética, pois na medida em que não são os atos externos que determinam a moralidade do agente, então a análise ética deverá buscar o sentido ou significado da decisão de agir de certo modo, ou seja, deverá buscar a intenção do agente.

Quanto à Escritura, além de ser autoridade, ela é a principal fonte da qual Abelardo se vale constantemente para fundamentar suas ideias ou exemplificar suas teses. A tese

---

<sup>6</sup> Sobre o uso das autoridades (*auctoritas*) na Idade Média, ver, sobretudo: ZIMMERMANN, 2001; LIBERA, 1984; DAHAN, 2009; MARMURSZTEJN, 2007.

<sup>7</sup> Como se verifica logo no início das *Coll.*, p. 06, § 05: “Nulla quippe, ut quidam nostrorum meminit, adeo falsa est doctrina ut non aliqua intermisceat uera...” – “De fato, como lembra um dos nossos, nenhuma doutrina é falsa de modo que não haja verdade misturada a ela...”. Tal citação indireta de Agostinho ocorre no prefácio da obra, logo após Abelardo aceitar ser juiz do debate e argumentar que também está acostumado a estes, muito embora reconheça que a personagem Filósofo possui mais familiaridade com os argumentos racionais do que ele. A citação é relativa a *Quaestiones Euangeliorum* II, 40. Sobre isso, adverte Marenbon (2003, p. 6, nota 08), que Agostinho estaria mencionando aqueles que não têm conhecimento da verdadeira fé e assim fazem declarações, em seu ensino, que contêm erros. Estas declarações contêm algumas verdades (este é o ponto tomado na citação de Abelardo), mas devem ser evitadas por aqueles que estão na Igreja. Assim, conclui Marenbon, Abelardo estaria usando o comentário de Agostinho de maneira quase oposta à que pretende o autor.

<sup>8</sup> ABELARDO, *SN*, 1976, p. 91 (DE BONI, 2005, p. 117): “Quid enim prodest locutionis integritas quam non sequitur intellectus audientis, cum loquendi omnino nulla sit causa si quod loquimur non intelligunt propter quos, ut intelligant, loquimur?” (Citamos a partir da edição de Boyer, utilizando a tradução de De Boni elaborada a partir daquela edição, com eventuais alterações).

<sup>9</sup> ABELARDO, *SN*, 1976, p. 98 (DE BONI, 2005, p. 125): “Mendacium est falsa significatio uocis cum uoluntate fallendi”.

<sup>10</sup> ESTÊVÃO, 2015, p. 27.



abelardiana de que mesmo a autoridade precisa ser interpretada<sup>11</sup>, vale também para a Escritura, o que de fato constitui a razão dos desentendimentos entre Abelardo e seus adversários em teologia. Dentre os autores sagrados citados, São Paulo é, provavelmente, o mais utilizado e ao qual Abelardo recorre, inclusive, para ilustrar o contexto em que usa a noção de intenção, aproximando esse termo ao conceito de amor<sup>12</sup>.

Com relação à tradição filosófica, Cícero é, sem dúvida, o que se destaca dentre os autores utilizados por Abelardo para fundamentar sua ética, sobretudo no que se refere ao conceito de consentimento (*consensus*)<sup>13</sup>. Mas, além disso, Abelardo se vale ainda de Aristóteles<sup>14</sup>, Porfírio, Boécio, Sêneca, Epiteto, Epicuro, entre outros.

As fontes utilizadas por Abelardo<sup>15</sup> não eram igualmente aceitas por todos os seus contemporâneos, pois alguns monges que escreveram tratados morais naquele século, não só não aceitavam as fontes pagãs como, inclusive, denunciavam-nas como prejudiciais à vivência espiritual, como por exemplo, Ruperto de Deutz (c. 1075 – 1129), que dirigiu fortes críticas contra as quatro principais virtudes listadas por Macróbio (340-415)<sup>16</sup>. Assim, a pesquisa ética no século XII, seja a de Abelardo ou de seus contemporâneos, em virtude das diferentes fontes e do modo como estas foram utilizadas, entre outras coisas, possibilitou compreensões diversas sobre os fundamentos éticos.

## B) Problematização

Expostas em linhas gerais as bases teóricas adotadas por Abelardo, deve-se salientar, porém, que, ao reunir tais pensadores, o Palatino não os repetiu meramente,

---

<sup>11</sup> *Idem*, 2015, p. 27. No prólogo do *Sic et Non*, Abelardo afirma que a necessidade de interpretação se faz necessária em virtude dos erros, presentes nos Pais da Igreja e até na Escritura, que podem ter várias origens, dentre elas, por exemplo, a falta da graça de profecia a alguns profetas que, pelo hábito de profetizar, disseram coisas falsas, o que lhes fora permitido para que permanecessem na humildade, de modo que reconhecessem quais profecias anunciavam segundo o espírito de Deus e quais segundo o próprio espírito. Cf. ABELARDO, *SN*, 1976, p. 92 – 97 (DE BONI, 2005, p. 118 – 124).

<sup>12</sup> *Eth.*, p. 18, lin. 450 – 473. Na passagem, Abelardo cita Rm 13,10. Veja-se o Capítulo IV da presente tese.

<sup>13</sup> Cf. p. 90.

<sup>14</sup> Deve-se considerar, porém, que Abelardo conhecia somente as obras lógicas *Categorias* e *Da Interpretação* de Aristóteles, às quais glosou por várias vezes. Além disso, conhecia *Os Primeiros Analíticos* e as *Refutações Sofísticas* as quais faz referência em suas obras de lógica, mas certamente por meio de traduções incompletas e corrompidas. Também deve ter tido contato com fragmentos de outras obras do Estagirita que circulavam à época, mas igualmente corrompidos.

<sup>15</sup> Abelardo não foi o único a adotar as fontes pagãs na sua pesquisa ética. Aliás, muito antes dele, Ambrósio de Milão, Martinho de Braga, Isidoro de Sevilha, entre outros, já o fizeram. E no próprio século XII, Elredo, abade de Rievaulx, escreveu sua obra *De spirituali amicitia* tomando por fonte a obra de Cícero, *Laelius De Amicitia*. Cf. LUSCOMBE, 1971, p. xvii.

<sup>16</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xvi, nota 4.

mas, antes, a partir da leitura crítica destes, elaborou sua filosofia que implicou na seleção de vários elementos desta híbrida mistura de diversas tradições. No que se refere à lógica, por exemplo, Moody<sup>17</sup> enfatiza que Abelardo selecionou os elementos representativos da extensão e interpretação estoico-megárica da lógica aristotélica e rejeitou os elementos que representam o desenvolvimento e a interpretação neoplatônicos desta lógica. No que se refere à ética, Abelardo selecionou os elementos ético-morais sobretudo dos estoicos e de Agostinho, interpretando e expandindo tais elementos, e rejeitou as concepções que reduziam a compreensão ética à esfera da ação e da pena.

Apesar disso, o processo de seleção, assimilação e interpretação dessas tradições apresenta-se problemático porque a conciliação e acomodação dos conceitos, que às vezes se mostram diversos e até contrários em suas origens, impõem certas dificuldades que, ou nem sempre são suficientemente superadas e resolvidas, ou possibilitam compreensões diversas daquelas que Abelardo pretendeu firmar. Nesse sentido, a conciliação promovida por Abelardo entre a noção de virtude, legada por Aristóteles e igualmente presente na ética estoica, com a caridade cristã, surge, nesta tese, em primeiro plano porque orienta o recorte metodológico e a análise dos textos com intuito de também entender essa problemática.

Abelardo se valeu da definição de virtude aristotélica contida nas *Categorias*<sup>18</sup>, segundo a qual a virtude é o melhor hábito da alma. Assim, portanto, a virtude é o grau de excelência no exercício de uma capacidade natural de um ser. A partir da *Ética a Nicômaco*<sup>19</sup> pode-se observar que cada parte da alma (irracional, que se desdobra em vegetativa e sensível, e racional) tem sua virtude própria. Abelardo, porém, não teve acesso à *Ética a Nicômaco*; no entanto, tinha clareza quanto ao fato de que um hábito decorre da constância, de modo a se tornar como que uma outra natureza<sup>20</sup>.

No livro VIII das *Categorias* a ênfase está em que a virtude, enquanto hábito, tem um caráter de constância, ou seja, é difícil de ser alterada uma vez adquirida. Abelardo, glosando parte deste texto aristotélico nas *Collationes*, afirma que um hábito é a qualidade de uma coisa, não implantada naturalmente nela, mas alcançada por aplicação e

---

<sup>17</sup> MOODY, 1953, p. 02: “The genius of Abelard consisted in his selection, from this hybrid mixture of diverse traditions, of those elements representing the Stoic-Megaric extension and interpretation of Aristotelian logic, and in his rejection of those elements which represented the NeoPlatonist extension and interpretation of Aristotle's logic”.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Cat.*, 8b 25 – 35 (p. 42). Para as obras de Aristóteles, citamos a partir da tradução de J. Tricot (vide referências bibliográficas).

<sup>19</sup> *Idem*, *Éth. Nic.* I, 13, 1102a 27 – 30 (p. 85).

<sup>20</sup> *Idem*, *Cat.*, 9a 1 – 4 (p. 43); CÍCERO, *Inuent. Rhet.* II, 9; AGOSTINHO, *diu. qu.*, 31 (CCSL 44A, p. 41 - 45).

deliberação, e difícil de mudar<sup>21</sup>. Assim, parece que Abelardo reconhece o caráter prático da virtude, qual seja, para adquiri-la torna-se necessária a aplicação e a deliberação, o que parece coerente, pois uma vez que não é inata, a virtude só pode ser alcançada por meio de certo esforço e decisão. De fato, embora não concorde com o aspecto exterior e objetivista da moral expresso pelos penitenciais<sup>22</sup>, Abelardo não poderia, simplesmente, ignorar o aspecto da virtude enquanto aplicação e deliberação que torna uma excelência constante.

Na *Ética a Nicômaco*<sup>23</sup>, além de proceder à distinção entre virtude intelectual (*dianoética*) que se relaciona com a aprendizagem e demanda experiência e tempo, e virtude ética que é produto do hábito, do costume (*éthos*), Aristóteles afirma que nenhuma das duas formas de virtude se constitui por natureza, pois nada do que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito<sup>24</sup>.

A virtude, ao contrário do que subsiste no homem como natureza, é um hábito cuja posse supõe um exercício anterior, pois, as coisas que se deve aprender a fazer, é fazendo que se as aprende, como por exemplo, construindo é que se torna construtor, tocando a cítara é que se torna citarista, e ainda praticando atos justos é que alguém se torna justo, e agindo corajosamente que se torna corajoso<sup>25</sup>. Desse modo, para Aristóteles as virtudes éticas não são só saber, mas também prática, pois enquanto hábito, a virtude implica nesse exercício que leva à excelência por meio da constância, de modo que, uma vez alcançada, dificilmente muda. Em resumo, em Aristóteles é possível falar de ação virtuosa<sup>26</sup>.

Deve-se atentar, porém, para o paradoxo existente entre a virtude como hábito e as ações virtuosas<sup>27</sup>: se alguém pratica atos virtuosos, já seria virtuoso, de modo que não teria razão para se habituar a praticá-los para vir a adquirir a virtude. Dito de outro modo, como é possível praticar atos virtuosos antes de adquirir a virtude? Esse problema pressupõe que ser virtuoso é condição necessária para praticar atos virtuosos, bem como pressupõe que praticar atos virtuosos é condição suficiente para ser virtuoso. O Prof. Angioni<sup>28</sup> afirma que Aristóteles rejeita essas duas teses introduzindo a distinção entre

<sup>21</sup> *Coll.*, p. 128, § 111: “[...] Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis”.

<sup>22</sup> Sobre a moral dos penitenciais, ver o Capítulo III desta tese.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Éth. Nic.*, I,13,1103 a 3-11 (p. 86).

<sup>24</sup> *Idem, ibidem*, II,1,1103 a 19-24 (p. 88).

<sup>25</sup> *Idem, ibidem*, II, 1, 1103a 35 – 40 (p. 88 – 89).

<sup>26</sup> Sobre a ação virtuosa em Aristóteles, conferir: AUBENQUE, 2003, p. 61; 107 – 108.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Éth. Nic.* II, 1105a 17 – 21 (p. 98).

<sup>28</sup> ANGIONI, 2009, p. 48 - 49.

dois modos de se entender a expressão “praticar atos virtuosos”, a qual pode referir-se a atos que têm apenas a aparência externa de ato virtuoso, ou pode referir-se a atos que são virtuosos porque satisfazem uma série de condições ‘internas’ do agente que são acrescentadas às condições externas. Porém, as ações podem ser tomadas como virtuosas em sentido estrito se forem atendidos três requisitos: (i) o agente deve ter conhecimento do que faz; (ii) o agente deve ter escolhido tal ação pelo seu valor moral intrínseco; (iii) o agente deve ter praticado a ação sem conflito interno.

Desse modo, apesar da ação moral em Aristóteles não se resumir ao aspecto externo, ou seja, à prática da ação mesma, parece claro que a ação deve ser considerada na avaliação da moralidade, contrariamente à tese da indiferença moral das ações, sustentada por Abelardo<sup>29</sup>.

Pelo que se depreende da glosa feita por Abelardo ao texto das *Categorias* no que se refere à definição de virtude, o Palatino, mesmo sem acesso ao texto da *Ética a Nicômaco*, preservou o sentido de virtude como hábito, ou seja, certa qualidade adquirida por meio de aplicação e deliberação, o qual implica na prática constante dos atos virtuosos de modo que tal qualidade se torne difícil de mudar. Apesar disso, Abelardo afirma que as ações são moralmente indiferentes, em consonância com sua moral da intenção, a qual reserva à intenção o critério único de determinação da moralidade. Nesse sentido, a moral da intenção independe da ação virtuosa para a determinação da moralidade, pois, a rigor, a moralidade está unicamente na intenção.

A problemática ainda pode ser elaborada considerando que a moral da intenção, que prescindem da ação, não pode, portanto, tomar a noção de virtude como uma qualidade alcançada por meio de uma ação constante, pois a ação por si mesma e por mais constante que seja, não é critério moral. Daí que, ao ter assimilado o conceito aristotélico de virtude, Abelardo teria criado certa dificuldade, pois a virtude, enquanto ação virtuosa constante que visa a excelência, atribui valor moral à ação.

Assim, o que se suspeita é que Abelardo, ao citar Aristóteles na elaboração de sua definição de virtude, teria em vista a força autoritativa do Estagirita, o que não implicaria, porém, a assunção da concepção aristotélica, inclusive porque para isso seria necessário que o Palatino tivesse conhecimento das obras éticas do Estagirita. Assim, não obstante a citação da definição aristotélica de virtude e do sentido de que uma ação para ser

---

<sup>29</sup> *Eth.*, p. 30, lin. 779 – 781. Sentença contraditória à de que as ações podem ou não ser virtuosas, conforme se depreende de *Cat.* 8b 25 – 35 (p. 42) e que se encontra evidente em ARISTÓTELES, *Éth. Nic.* II, 1, 1103a 35 – 40 (p. 88 – 89).

virtuosa implica em que seja praticada de modo constante, ao que tudo indica, Abelardo compreende as virtudes na perspectiva estoica e não aristotélica, inclusive porque o Filósofo, nas *Collationes*<sup>30</sup>, enumera e define as virtudes cardeais segundo Cícero, e não segundo Aristóteles.

Segundo MacIntyre<sup>31</sup>, para os estoicos, ao contrário dos aristotélicos, a virtude é essencialmente uma expressão singular. Além disso, possuir a virtude implica em possuir totalmente a perfeição requerida por esta virtude, ou seja, quem possui a virtude da justiça, por exemplo, é totalmente justo em todas as suas ações e não apenas justo em algum sentido ou em algumas ações, de modo que não há níveis intermediários. O homem bom é, necessariamente, o homem sábio porque a virtude exige o juízo correto, e julgar corretamente é ser sábio. Apesar disso, o homem bom e sábio não é necessariamente o bem sucedido ou eficiente em sua ação, do mesmo modo que fazer o certo não produz, necessariamente, prazer ou felicidade, saúde ou êxito, pois nenhum desses são bens genuínos, mas apenas condicionais. O que determina que tais ações possam causar o bem é o fato de que o agente as realiza por uma vontade corretamente instruída, de modo que somente essa vontade é incondicionalmente boa.

A partir da personagem Filósofo, das *Collationes*<sup>32</sup>, Abelardo acusa a filosofia antiga de erros de omissão, ou seja, do caráter incompleto da teoria pagã das virtudes, mesmo em seus melhores expoentes. Tal incompletude diz respeito à compreensão inadequada do sumo bem, mas sobretudo diz respeito à relação da vontade humana com o bem e o mal, pois para o cristianismo não basta uma concepção dos defeitos do caráter ou dos vícios, mas, antes, faz-se necessária uma concepção das infrações cometidas contra a lei divina, ou seja, falta uma concepção do pecado<sup>33</sup>. Portanto, a crítica à teoria moral pagã das virtudes implica em que a virtude não pode ser somente uma qualidade adquirida para a vivência na *polis*, ou seja, nas relações horizontais (entre os homens), mas deve contemplar também a vivência da lei divina, portanto, a relação vertical (entre homem e Deus).

Além disso, o estoicismo e certos textos do Novo Testamento<sup>34</sup> acrescentam que somente pela vontade pode-se concordar ou discordar das leis divinas, pois a ação pecaminosa depende sempre da vontade. “Tudo gira ao redor do caráter do ato interno da

---

<sup>30</sup> *Coll.*, p. 114 – 116; § 98.

<sup>31</sup> MACINTYRE, 2001, p. 285.

<sup>32</sup> *Coll.*, p. 110, § 89.

<sup>33</sup> MACINTYRE, 2001, p. 284.

<sup>34</sup> Ver as cartas de Paulo, sobretudo Rm VII, 16 - 20.

vontade. O caráter, portanto, arena das virtudes e dos vícios, torna-se simplesmente mais uma circunstância, externa à vontade. A verdadeira arena da moralidade é a da vontade, e somente a da vontade<sup>35</sup>. Assim, a centralidade da vontade na discussão moral, já preconizada pelo estoicismo e adotada pelo cristianismo, redesenha a concepção de virtude no sentido de que esta não será somente uma qualidade moral necessária para a vida na *polis*, mas sobretudo uma qualidade moral necessária para relação com Deus.

O que MacIntyre apresenta, segundo a concepção estoica, como próprio da vontade, Abelardo, ao menos na *Ethica*, estabelece como próprio da intenção, pois somente a partir dela é que se pode avaliar a moralidade do agente na execução do ato. De todo modo, seja a vontade para os estoicos, seja a intenção para Abelardo, o fato é que, tanto em um caso como no outro, a ética é pensada em termos estritamente interiores à consciência, em detrimento, portanto, das ações e leis externas a ela.

Desse modo, apresenta-se, nessa pesquisa, como forma de melhor compreender a problemática e, possivelmente, superá-la integrando-a coerentemente à ética de Abelardo, a tese de que ao tomar a caridade como a fonte de todas as virtudes, Abelardo toma a virtude no sentido exclusivo da interioridade, ou seja, entende que ela é um hábito ótimo da alma que independe de sua efetivação em ação virtuosa, pois basta a intenção boa para que seja tal. Além disso, para Abelardo, a caridade é a única virtude, a saber, uma disposição para a ação boa que se inscreve na consciência como mandamento fundamental, qual seja, a lei do amor. Assim, a caridade é a virtude que se deve buscar por meio da intenção boa, que, por sua vez, consiste na decisão interior em agir de certo modo porque avalia ser conforme a vontade de Deus.

Dito de outro modo, o pensamento ético de Abelardo, promove a interiorização da vida moral, sobretudo a partir da concepção de que a caridade, fonte de todas as virtudes, é a lei fundamental para a vivência moral. A caridade outra coisa não é senão a intenção boa que consiste na decisão em fazer a vontade de Deus por meio do julgamento da razão que estima ser o que é a vontade divina. Assim, enquanto a interiorização da moral, realizada pelos estoicos, remete necessariamente ao contexto da queda da *polis* e início de uma ética cosmopolita na qual a virtude encontra finalidade e sentido fora de si mesma, pois viver bem é viver a vida divina, não servindo aos objetivos privados, mas à ordem cósmica<sup>36</sup>, Abelardo, por sua vez, interioriza a vida moral na qual a caridade, fonte de todas as virtudes, tem sua finalidade e sentido enquanto decisão interior de fazer a

---

<sup>35</sup> MACINTYRE, 2001, p. 284.

<sup>36</sup> *Idem, ibidem*, p. 285.

vontade de Deus, ou seja, a intenção boa como o critério moral que se contrapõe à prática penitencial de seu tempo que privilegiava a objetividade da ação na determinação da culpabilidade e na imputação das penas.

Desse modo, a elaboração da tese implicará num recorte metodológico que, sem ignorar as possíveis abordagens do pensamento de Abelardo, priorizará, tanto quanto possível, as obras éticas, ainda que no contexto da compreensão da intenção no processo do pecado.

### **C) Possíveis abordagens metodológicas**

Observa-se que as abordagens das obras éticas de Abelardo, de um modo geral, seguiram basicamente duas tendências: I) aquelas que, enfatizando a lógica de Abelardo, pretenderam ver nas obras éticas a aplicação do instrumental lógico, procurando estabelecer certo paralelo entre a noção de indivíduo lógico com a noção de intenção. II) A outra tendência pretendeu abordar as obras éticas de Abelardo na perspectiva de que estas têm sua razão de ser no conjunto das obras de teologia e, portanto, seriam como que mero desdobramento da discussão teológica contemplando questões como pecado, vontade, caridade, etc.

#### **C.1 - A tendência de abordagem lógica**

Como expoente da primeira tendência, pode-se mencionar Jolivet, para quem Abelardo foi, sobretudo, um lógico, e sua teologia, como sua ontologia, operavam na mesma linguagem, de modo que o exame que Abelardo faz dos problemas trinitários consiste, essencialmente, no estudo dos juízos, que podem ser formulados sem incorrer em absurdo lógico, sobre a relação entre as três pessoas divinas e a essência única de Deus. Igualmente se observa que a reflexão moral abelardiana sobre o pecado é um ensaio da definição rigorosa deste termo, o qual não é nem o vício e nem o ato, mas, antes, busca determinar o que é próprio do pecado. No prólogo de seu *Sic et Non*, ao classificar metodicamente as citações patrísticas aparentemente contraditórias, desenvolve regras de análise semântica que implicam uma consciência precisa da natureza da linguagem e de sua situação na história e na intersubjetividade. Não se faz justiça à teologia de Abelardo

ao se negligenciar estas principais características que lhe dão uma personalidade única<sup>37</sup>. Mas, por outro lado, para Jolivet, Abelardo não deve ser reduzido a isso. Deve-se acrescentar, por exemplo, que tais análises sobre a trindade começam por situar a questão na antiguidade pagã, ao enumerar os autores que formularam, ainda que confusamente, este artigo de fé central do cristianismo<sup>38</sup>.

Em sua obra *A Teologia de Abelardo*, Jolivet afirma que a *Ética*, tratado essencialmente teológico, deve também algo à arte profana, ou seja, à dialética<sup>39</sup>. Assim, embora realce a importância da lógica no pensamento de Abelardo, Jolivet é cauteloso em suas conclusões, pois tem como referência os exageros de interpretação cometidos por medievalistas que o antecederam, como Victor Cousin, para quem Abelardo é o Descartes do século XII: Abelardo é o principal fundador da filosofia da idade média, de sorte que a França deu à Europa a escolástica no século XII, com Abelardo, e ao começo do XVII, em Descartes, o destruidor desta mesma escolástica e o pai da filosofia moderna. Ambos não reconhecem outra autoridade que não a da razão; ambos duvidam e buscam; desejam compreender o mais possível e não repousam senão na evidência<sup>40</sup>.

O cuidado de Jolivet na interpretação que faz de Abelardo, manifesta-se, por exemplo, na recusa em ver no Palatino um pensador do movimento de contestação, quando afirma “gostaria muito, também eu, de poder contar Abelardo no número dos pensadores do movimento e da contestação; mas isto seria às expensas da verdade histórica<sup>41</sup>”. Para além disso, a recusa de Jolivet em concordar com os comentadores também se manifesta em não ver na teologia de Abelardo algo totalmente inédito<sup>42</sup>. Assim, o orgulho e a firmeza do pensamento não equivalem ao desejo de emancipação, e as perseguições que Abelardo sofreu por seus escritos marcam somente a resistência dos

---

<sup>37</sup> JOLIVET, 1975, p. 49 - 70

<sup>38</sup> *Idem, ibidem*, p. 49 - 70

<sup>39</sup> *Idem*, 1997, p. 91.

<sup>40</sup> COUSIN, 1865, p. 4 – 5: “Abélard est le principal fondateur de la philosophie du moyen âge: de sorte que la France a donné à la fois à l' Europe la scolastique au douzième siècle, par Abélard, et au commencement du dix-septième, dans Descartes, y le destructeur de cette même scolastique et le père de la philosophie moderne. [...] Tous deux ils ne reconnaissent d' autre autorité que celle de la raison; tous deux, ils doutent et ils cherchent; ils veulent comprendre le plus possible et ne se reposer que dans l' évidence”.

<sup>41</sup> JOLIVET, 1994, p. 107: “Je voudrais bien, moi aussi, pouvoir compter Abélard au nombre des penseurs de mouvement et de contestation; mais ce serait aux dépens de la vérité historique”.

<sup>42</sup> *Idem, ibidem*, p. 107: “Le Sic et Non n'a pas du tout le sens que certains ont cru: c'est simplement, on l'a vu, un manifeste e un instrument pour une théologie nouvelle (mais non point totalement inédite)”.



espíritos tradicionalistas a um outro que não pretendia exceder os limites estabelecidos pela fé e pela autoridade patrística<sup>43</sup>.

Finalmente, os únicos testemunhos de um Abelardo revolucionário são os teólogos conservadores: frágil garantia. Afinal, toda uma mudança no método da teologia cristã de expressão latina pode ser de grande interesse para os especialistas, mas não é uma reviravolta na vida do espírito humano. Mesmo em matéria profana não se pode dizer que Abelardo fez grandes progressos no pensamento. Seu espírito, de uma acuidade notável, é estritamente limitado aos domínios da lógica, negligenciando a ciência e a filosofia da natureza (brilhantemente cultivadas, uma e outra, pelos chartrenses). Sua moral é muito limitada a um só ponto – a intenção – para se tornar verdadeiramente um marco. Em definitivo, este filósofo não é Descartes, este teólogo não é Lutero; ele não causou ao pensamento movimento decisivo, nem contribuiu a qualquer ‘liberação do espírito’. Deve-se buscar seu mérito alhures<sup>44</sup>.

Ao que parece, para Jolivet, tirando a lógica, pouco resta de significativo da filosofia de Abelardo. E o que resta, é elaborado a partir da arte da linguagem. Assim, a tentativa de ver em Abelardo um precursor da modernidade soa anacrônico para Jolivet, uma vez que para ele Abelardo está diretamente ligado ao seu momento histórico<sup>45</sup>.

Na perspectiva de que a lógica exerce um papel fundamental na filosofia de Pedro Abelardo e apoiando-se, em certa medida, nos trabalhos de Jean Jolivet, Fumagalli, no artigo intitulado *La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard*<sup>46</sup>, inicialmente apresenta a lógica na filosofia de Abelardo como tendo sido, de um lado, motivo de glória e, de outro, motivo de fracasso. Não obstante os sarcasmos e acusações

---

<sup>43</sup> JOLIVET, 1994, p. 107 – 8: “L’orgueil, la fermeté de la pensée n’équivalent pas au désir d’émancipation, et les persécutions qu’Abélard a subies pour ses écrits marquent seulement la résistance d’esprits traditionalistes à un autre qui ne l’était pas, sans prétendre pour autant sortir des limites posées par le dogme et l’autorité patristique...”.

<sup>44</sup> JOLIVET, 1994, p. 107 – 108: “Finalement, les seuls témoins d’un Abélard révolutionnaire sont des théologiens conservateurs: faible caution. Et après tout un changement dans la méthode de la théologie chrétienne d’expression latine peut être d’un grand intérêt pour les spécialistes, ce n’est pas un bouleversement dans la vie de l’esprit humain. Même en matière profane on ne saurait dire qu’Abélard ait fait faire un grand progrès à la pensée. Son esprit, d’une acuité remarquable, s’est trop étroitement borné aux limites de la logique, négligeant la science et la philosophie de la nature (brillamment cultivées l’une et l’autre par les Chartreux). Sa morale même est trop limitée à un seul point – l’intention – pour faire vraiment date. En définitive, ce philosophe n’est pas Descartes, ce théologien n’est pas Luther; il n’a pas fait faire à la pensée de mouvement décisif, non plus qu’il n’a contribué à quelque ‘libération de l’esprit’. Il faut chercher son mérite ailleurs”.

<sup>45</sup> JOLIVET, 1994, p. 109.

<sup>46</sup> FUMAGALLI, 1971.

endereçados ao Palatino, sobretudo por Bernardo de Claraval<sup>47</sup> e seus seguidores, que atribuíam à lógica a incapacidade de proporcionar a compreensão das verdades reveladas, Abelardo defende que a lógica é a única ciência que assegura a verdade do discurso. A lógica é tida por ele como a *ratio disserendi*, ou *diligens ratio disserendi*, ou seja, a razão ou a ciência que examina diligentemente de acordo com as afirmações das autoridades. Esta *discretio argumentandi*<sup>48</sup> possibilita discernir a verdade da falsidade do discurso ou da argumentação, ultrapassando a condição de pura habilidade discursiva. Assim, a lógica se apresenta como método geral e fundamental de qualquer pesquisa, pois ela é o fundamento de todas as regras para qualquer tipo de discurso científico ou verdadeiro. Igualmente, a lógica é um discurso sobre a realidade, ao passo que a física é o discurso do real.

Uma vez que a lógica não é arte, mas ciência<sup>49</sup>, então ela não é nociva à prática da fé, antes, confere a esta a razão de seu método e a dignidade de seu objeto. Pelo fato de Abelardo considerar a lógica superior às outras disciplinas, surge o problema do acordo ou do desacordo entre o trabalho do lógico e o do teólogo<sup>50</sup>. Assim, para Abelardo a lógica não se reduz a uma concepção meramente instrumental; por outro lado, afirma que não promete ensinar a verdade, a qual consta não ser conhecida dos mortais, mas, ao menos, algo verossímil e próximo da razão humana, bem como afirma não ser contrário às Escrituras, e opor-se àqueles que se gloriam de atacar a fé pelas razões humanas<sup>51</sup>.

Assim, já na sua obra lógica, mas também em toda parte nas obras de teologia, Abelardo demonstra uma consciência orgulhosa da importância de seu trabalho de lógico, ainda que o alcance da análise lógica ocorra não sobre a substância da matéria da revelação, mas sobre os enunciados que a apresentam. Portanto, a definição da lógica é vista como metodologia geral das ciências.

Ao final de seu artigo, Fumagalli, após elencar elementos que denotam que a contradição entre Abelardo e Bernardo é mais entre temperamentos do que entre as divergências sobre a relação entre a fé e a razão, afirma que o procedimento típico do

<sup>47</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi* (PL, 182, col 1055A)

<sup>48</sup> ABELARDO, *LI*, 1919, p. 01 e p. 506. (Citamos a partir da edição de Bernhard Geyer. Vide referências bibliográficas).

<sup>49</sup> FUMAGALLI, 1971, p. 157: “Le désir de ‘scire’, c’est à dire de connaître la vérité, ne peut jamais être un mal, même si l’on se propose de connaître quelque chose qui en tant que objet d’un ‘agere’ soit un mal, comme le péché: ‘ad actum referenda est malitia’.

<sup>50</sup> FUMAGALLI, 1971, p. 158.

<sup>51</sup> ABELARDO, *TSum*, II, §26, (CCCM XIII, p. 123, lin. 232-234). “De quo quidem nos docere ueritatem non promittimus, quam neque nos neque aliquem mortalium scire constat, sed saltem aliquid uerisimile atque humanae rationi uicinium nec sacrae scripturae contrarium proponere libet aduersus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur...”.

Mestre Palatino, qual seja, a transposição dos conceitos filosóficos gregos às verdades cristãs reveladas, é justamente a prova evidente de sua confiança na convergência de fundo entre os dois domínios do saber filosófico e teológico. Convergência de um lado e, de outro, redução do discurso filosófico a um tipo de linguagem metafórica, que termina por liberar a teologia justamente dos esquemas de um racionalismo muito rígido baseado na busca das analogias entre o que é divino e o que é criado<sup>52</sup>. Para concluir, Fumagalli afirma que Abelardo rompe, por meio de sua Teologia, por assim dizer, o isolamento histórico-geográfico da Revelação ao estendê-la até as outras épocas e culturas e ao considerá-la como coroamento de uma longa série de verdades ocultas desde sempre na razão humana<sup>53</sup>.

## C.2 - A tendência de abordagem teológica

Em seu conhecido trabalho de pesquisa intitulado *The philosophy of Peter Abelard*, Marenbon<sup>54</sup> afirma que a postura de Abelardo com relação à teologia mudou radicalmente a partir de seu ingresso no mosteiro de São Dionísio em 1117, se comparada com sua postura de quando iniciou no ensino da sagrada doutrina em 1113, quando expôs o livro do Profeta Ezequiel em resposta ao desafio proposto por seus alunos. Ocorre que após 1117, Abelardo se vê envolvido num projeto teológico que, de um modo ou de outro, tomou cada vez mais sua vida intelectual e sua produção. Assim, o estudo da teologia deixou de servir apenas à exposição lógica, tornando-se objeto de pesquisa de Abelardo.

Nas obras de teologia, algumas fontes e temas são recorrentes e, por isso, revisados e ampliados, como, por exemplo, o uso extensivo da filosofia pagã, sobretudo do platonismo, como testemunha para a doutrina da Trindade, sendo esta também recorrente.

Segundo Marenbon<sup>55</sup>, Abelardo organiza sua pesquisa teológica em duas grandes partes: 1) a investigação de Deus como uma Trindade de poder, sabedoria e bondade; 2) a exploração das perguntas sobre a ordenação das coisas que surgem em conexão com

---

<sup>52</sup> FUMAGALLI, 1971, p. 161.

<sup>53</sup> *Idem, ibidem*, p. 162: “Abélard par sa théologie rompt, pour ainsi dire, l’isolement historico-géographique de la Révélation en l’étendant jusqu’à d’autres époques et cultures et en la considérant comme le couronnement d’une longue série de vérités cachées depuis toujours dans la raison humaine”.

<sup>54</sup> MARENBNON, 1997, p. 54.

<sup>55</sup> *Idem, ibidem*, p. 64

cada um desses atributos de Deus, seguida pela análise das razões e dos efeitos dos bens divinos para com a humanidade, sobretudo a encarnação do Verbo e sua paixão como exemplo de amor abnegado. Assim, estudar a caridade é, para Abelardo, estudar a ética das ações humanas - o que é virtude e vício, o que é mérito e pecado. Comparados a estes, os sacramentos recebem menor atenção e se revestem de uma ênfase ética. Portanto, os estudos teológicos de Abelardo focam-se no exame de uma Trindade que seja compreensível majoritariamente pela razão; na leitura moral da encarnação e morte de Cristo e no desenvolvimento de uma teoria da moralidade humana em relação a esta concepção de Deus e de sua obra.

Assim, é neste contexto teológico que se insere o projeto ético de Abelardo, tendo sido ele pensado em três níveis de interconexão. O nível mais abstrato concerne à questão mais geral sobre o bem, o mal e suas relações com Deus, e desdobra-se em questões como: 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? O segundo nível, menos abstrato, concerne à teoria moral na qual Abelardo analisa o ato ético, estabelecendo seus fundamentos. Finalmente, o terceiro nível, considera as circunstâncias particulares, ou seja, trata da ética particular<sup>56</sup>.

O primeiro nível diz respeito à ética em seu sentido mais geral, observando-se, sobretudo, sua relação com os tratados teológicos. O segundo nível remete à discussão sobre os fundamentos da teoria moral. E o terceiro nível refere-se à ética particular, enquanto discute, por exemplo, as leis que regem a vivência para o bem. Deste modo, em linhas gerais, pode-se supor que a obra *Ethica* melhor se insere no primeiro e segundo níveis e a obra *Collationes*, no terceiro nível.

#### **D) Recorte metodológico**

Face às possíveis abordagens, pretende-se proceder à análise de partes das obras éticas de Abelardo evitando-se, tanto quanto possível, a ênfase nas abordagens lógica e teológica, no propósito de tomar os problemas a partir do contexto ético que lhes é próprio, ou seja, a partir da busca do ser humano em conhecer a moralidade de suas ações

---

<sup>56</sup> MARENBNON, 1997, p. 213 - 15.

como forma de se conhecer melhor, investigando a própria consciência, tal como sugere o subtítulo *Scito te ipsum*.

Assim, tomar-se-á da obra *Ethica*<sup>57</sup> sobretudo as partes nas quais são apresentados e discutidos os conceitos vício, pecado, vontade, paixão, consentimento, intenção, ou seja, os conceitos fundamentais. Na obra *Collationes*<sup>58</sup> tomar-se-á o diálogo entre o Filósofo e o Cristão no qual são discutidas as noções de justiça e de virtude, que são reformuladas pelo Palatino. Tal proposta pretende estabelecer certa conformidade com o que Abelardo afirma no início do inconcluso segundo livro da *Ethica*<sup>59</sup>, pois se o primeiro livro desta obra considerou o conhecimento ou a correção dos pecados e a distinção entre eles e os vícios que são ditos contrários às virtudes, ao segundo caberia seguir a ordem conforme o que diz o Salmista: “evita o mal e faz o bem<sup>60</sup>”, ou seja, caberia ao segundo tratar de como fazer o bem. Portanto, o segundo livro indica a intenção do autor em tratar daquilo que será posteriormente denominado o primeiro princípio da ordem prática, paralelo ao primeiro princípio da ordem teórica, ou princípio de não contradição<sup>61</sup>. Assim, o que se observa é que Abelardo planejava contemplar, na pesquisa ética, tanto a ordem geral quanto a ordem particular. Porém, dado que o segundo livro da *Ethica* não fora concluído, aliás, pouco se tem deste, pode-se supor que, na obra *Collationes*, Abelardo procede a este tratamento metódico de caráter mais particular, voltado para pensar as leis (natural, reveladas e positiva) e as virtudes que conduzem ao sumo bem. Em contrapartida, na *Ethica* teria se proposto a discutir a moral a partir dos seus fundamentos gerais, sobretudo a partir do consentimento e da intenção.

Abelardo, na medida em que se propõe a abordar os problemas teológicos<sup>62</sup>, vê-se também confrontado com as questões éticas, mesmo porque, para ele, se de um lado os cristãos possuem a lei revelada de modo que a resposta à pergunta “O que devo fazer?<sup>63</sup>” encontra seu fundamento na própria revelação; de outro, a revelação requer o esforço da razão para a compreensão daquilo que foi revelado. Assim, dada a inversão que Abelardo promoveu naquilo que recebeu da tradição, qual seja, o “crer para entender”

<sup>57</sup> O recorte privilegiará as páginas 1 a 44 da obra de referência.

<sup>58</sup> O recorte privilegiará as páginas 78 a 223 da obra de referência.

<sup>59</sup> Cf. *Eth.*, p. 85, lin. 2231 - 2236.

<sup>60</sup> A citação é relativa ao SI 36, 27.

<sup>61</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II<sup>a</sup> IIae. q. 47, a. 6.

<sup>62</sup> Magnavacca (2000, p. 49) afirma que a frequência com que se encontram teses éticas nos escritos teológicos é algo que, particularmente no Palatino, não implica na falta de precisão no estabelecimento dos limites temáticos de uma obra, mas, antes, implica na coerência doutrinal que atravessa a todas.

<sup>63</sup> Sobre a pergunta “O que devo fazer?” que norteia a filosofia moral, Cf.: CANTO-SPERBER & OGIEN, 2004.

de Agostinho (354 – 430)<sup>64</sup> é invertido no “entender para crer”<sup>65</sup>, a própria pesquisa teológica acaba por conduzir para a busca do que é o bem a ser feito e do que é o mal a ser evitado pelos homens.

### **E) Estrutura da tese**

Apesar de o presente trabalho não seguir estritamente a ordem da argumentação das obras éticas de Abelardo, buscou-se, porém, quanto aos conceitos fundamentais, discuti-los sempre a partir do texto e do contexto em que foram empregados de modo a preservar o sentido fundamental destes e a partir deles elaborar a argumentação em vista da tese, que consiste em que Abelardo interioriza a moral por meio da compreensão de que a caridade, fonte de todas as virtudes e lei do amor presente na consciência humana como uma disposição, consiste na intenção boa pela qual o indivíduo avalia realizar a vontade de Deus. Assim, resta apresentar, de modo sumário, os conteúdos dos capítulos, observando a pertinência de cada um destes na composição do todo da tese.

No capítulo I são apresentadas e discutidas as duas obras éticas de Pedro Abelardo, observando-se suas estruturas e seus problemas fundamentais. Igualmente são realizadas considerações gerais sobre a datação das obras, o significado dos títulos, os possíveis endereçamentos, a origem dos termos usados nos títulos, bem como pretende apresentar os pensadores dos quais Abelardo se utilizou para pensar a problemática ética. Trata-se, portanto, de um capítulo de apresentação geral, indicando e discutindo, de modo sumário, as principais questões das obras.

O capítulo II tem por objetivo apresentar e discutir os conceitos fundamentais da ética abelardiana, tomando-se boa parte da obra *Ethica* para discussão do que seja vício, pecado, vontade, paixão, consentimento, intenção, etc. Além disso, tal capítulo enfatiza a intenção como único critério para a determinação da moralidade e a indiferença moral dos atos. Ainda, tomam-se partes do texto das *Collationes* para discutir as virtudes e os

---

<sup>64</sup> Sobre o entendimento da fé segundo Agostinho, cf. AGOSTINHO, s. 43, 9 (CCSL 41, p. 512); NASCIMENTO, 2003, p. 74 - 80; NASCIMENTO, 2011, p. 104 – 109. Para Nascimento (2011, p. 105), “Agostinho põe, assim, em relevo a interação entre fé e razão no fiel. De um lado ele crê porque percebe que é racional crer, ainda que não o entenda. Mas, uma vez aceito o que de início não se entende, é preciso procurar entendê-lo. Assim sendo, a razão leva à fé e a fé leva à razão, num processo que só terá fim na visão face a face dos bem-aventurados...”. Portanto, não há contradição entre fé e razão em Agostinho, de modo que pode ser equivocada a compreensão de que o maior problema da Idade Média era o dualismo entre fé e razão. De todo modo, essa compreensão chegou muito forte ao século XII.

<sup>65</sup> Sobre a inversão promovida por Abelardo, cf.: CAMELLO, 1986; ESTÊVÃO, 2015, p. 28 - 35.

hábitos. Nesse capítulo, portanto, busca-se seguir de modo mais próximo a argumentação dos textos éticos de Abelardo. Por meio deste segundo capítulo pode-se compreender que Abelardo, à medida que seleciona certos conceitos das várias e diversas tradições de pensamento das quais se valeu, constrói sua própria concepção ética. Assim, com o primeiro e o segundo capítulos, entende-se que a exposição geral das obras e a discussão dos fundamentos do pensamento ético de Abelardo estão contemplados, estabelecendo-se, com isso, a moral da intenção.

No início do Capítulo III é apresentada e discutida a moral dos penitenciais, contrapondo-se à moral da intenção, a partir da qual pode-se observar que Abelardo estava, em boa medida, em oposição a um modelo ético vigente e, possivelmente, dominante em sua época. Em seguida, a partir da moral da intenção, discute-se a consciência como foro moral por excelência e as implicações disso como, por exemplo, a existência do duplo juiz, da interioridade e da exterioridade, pelo que se afirma que o julgamento dos homens só alcança a materialidade dos atos e não a intenção dos agentes.

Por fim, no capítulo IV investiga-se a relação entre intenção, caridade, virtude e lei, pois se considera que Abelardo, além de determinar a intenção como critério único para a moralidade, toma a caridade como sinônimo de intenção boa e entende a caridade como a fonte de todas as virtudes, de modo a reformular a noção clássica aristotélica e também a noção estoica, promovendo como que uma redução da virtude à interioridade da consciência. Neste capítulo, novamente são utilizadas as obras *Ethica* e *Collationes*, sobretudo no que se refere à compreensão da caridade como virtude e na relação entre caridade, justiça e lei.

## CAPÍTULO I

### AS OBRAS ÉTICAS DE PEDRO ABELARDO

As obras éticas de Pedro Abelardo, a saber, *Ethica* ou *Scito te Ipsum* e *Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, apesar de uma temática pretensamente comum, apresentam diversas diferenças que tornam difícil, senão mesmo impossível, lê-las integralmente em conjunto. Por exemplo, os diálogos contidos nas *Collationes* não correspondem ao estilo do texto da *Ethica*, que tem um caráter mais monográfico. Além dessa diferença estilística, há diferenças estruturais, de conteúdos e, principalmente, de escopo: se o escopo da *Ethica* é o de apresentar os fundamentos da concepção moral de Abelardo, o escopo das *Collationes* é o de buscar a verdade por meio da razão considerando as leis reveladas e a lei natural, donde, como pontuado anteriormente<sup>66</sup>, ter sido necessário o recorte dos textos para a análise dos problemas estabelecidos como objeto desse trabalho. Tendo isso em vista, propõe-se, para esse capítulo, uma apresentação geral dessas duas obras éticas, para que, conhecendo mais e melhor as características de cada uma delas, a compreensão dos problemas tomados de uma e de outra seja melhor contextualizada, bem como suas estruturas.

#### 1.1 - A *Ethica* ou *Scito te ipsum*

Provavelmente um dos últimos escritos de Abelardo<sup>67</sup>, a obra *Ethica* ou *Scito te ipsum* concentra boa parte da discussão sobre os conceitos fundamentais da ética abelardiana. Embora possa ser compreendida como reflexo do tempo em que Abelardo

---

<sup>66</sup> Cf. p. 28 -30 da Introdução.

<sup>67</sup> A datação das obras de Abelardo ainda é alvo de polêmica, seja porque Abelardo mesmo não as datou, seja porque muitas vezes a redação das obras foi interrompida e depois retomada em virtude das calamidades que assolaram a vida do Palatino, seja porque as obras eram revisadas. De todo modo, tomamos como referência: ALLEN, 1998, p. 135-151; MEWS, 1986, p. 74-134.



viveu entre os monges no mosteiro de São Gildas de Rhuys<sup>68</sup>, o texto da *Ethica* se mostra, para além disso, como claro exemplo da rigorosa aplicação do instrumental lógico<sup>69</sup>, bem como manifesta uma reflexão ética estabelecida a partir do pressuposto defendido por Abelardo em suas obras de lógica, a saber, o primado ontológico do indivíduo<sup>70</sup>. Assim, a obra é melhor compreendida como um tratado ao qual Abelardo aplica as regras de procedimento das ciências filosóficas<sup>71</sup>, ou ainda, pode-se afirmar que a *Ethica* de Abelardo é uma monografia teológica sobre os aspectos morais da religião cristã<sup>72</sup>. A julgar pelas primeiras palavras do texto, estas indicam que se refere a um tratado de questões morais: *mores dicimus*.

Com relação aos títulos, o fragmento do segundo livro - presente em apenas um dos manuscritos, o que se encontra no *College Balliol* em Oxford (MS 296) – indica que Abelardo se refere a sua própria obra por *Ethica*<sup>73</sup>. Igualmente, nos *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos (Commentaria in Epistolam Pauli Ad Romanos)*, Abelardo, por três vezes<sup>74</sup>, afirma que deixará certo conteúdo para tratar na *Ethica nostra*. Com essa expressão, pode ser que estivesse apenas mencionando uma obra genérica na qual trataria de questões morais, mas pode ser também o prenúncio do título de sua futura obra. Dos cinco manuscritos existentes, dois datados do século XII, em nenhum deles o copista<sup>75</sup> deu à obra o título que a escolástica adotou e que permaneceu para a posteridade

<sup>68</sup> Abelardo foi abade no mosteiro São Gildas de Rhuys aproximadamente de 1126 a 1136. Sobre a *Ethica* ser uma reflexão dos anos vividos naquele mosteiro, cf. FUMAGALLI, 1974, p. 74 - 75.

<sup>69</sup> FUMAGALLI, 1974, p. 74 - 81; CHAVES-TANNÚS, 1996, 202p.

<sup>70</sup> Cf. *LI*, p. 64: “Dicimus itaque indiuidua in personali tantum discretionem consistere, in eo scilicet quod in se res una est discreta ab omnibus aliis, quae omnibus etiam accidentibus remotis in se una personaliter semper permaneret nec alia efficeretur nec minus hic homo esset, si omnia quoque separarentur accidentia, ut si hic caluus non esset uel hic simus”. “Assim, dizemos que o indivíduo consiste tão-somente em sua distinção pessoal, a saber, no que o indivíduo é em si: uma coisa distinta de todas as outras; ainda que todos os acidentes sejam colocados de lado, sempre permanece em si mesmo pessoalmente único – um homem não seria nem completamente outro nem menos este, se também todos os acidentes fossem separados, como se não fosse este calvo ou este nariz achatado”. Ainda: ESTÊVÃO, 1990, pp. 212-217; ESTÊVÃO, 2000, p. 93; e nossa dissertação de mestrado: SILVA, 2008a, p. 15.

<sup>71</sup> DE BONI, 2003, p. 20.

<sup>72</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xxxi.

<sup>73</sup> “Superior ETHICE nostre libellus cognoscendis uel corrigendis peccatis operam dedit et ipsa peccata distinxit a uiciis, que uirtutibus dicuntur contraria” – “O precedente pequeno livro de nossa Ética cuidou de conhecer ou corrigir os pecados, e distinguir o pecado em si mesmo dos vícios, os quais são ditos contrários às virtudes”. *Eth.*, p. 85, lin. 2231-33.

<sup>74</sup> *CEPR*, II, 4 (CCCM XI, p. 126, lin. 129 – 138); IV, 13 (CCCM XI, p. 293, lin. 239 - 246); IV, 14 (CCCM XI, p. 307, lin. 341 – 348). Para as referências aos *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos* utilizaremos: PEDRO ABELARDO, *Opera Theologica I: Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Apologia contra Bernardum. Cura et studio Eligii M. Buytaert OFM. CCCM. Tomo XI. Turnholt: Brepols, 1969. Abreviar-se-á a citação dessa obra do seguinte modo: ABELARDO, *CEPR*, livro, capítulo (CCCM XI, página, linha).

<sup>75</sup> Para uma leitura mais detalhada sobre os manuscritos: LUSCOMBE, 1971, p. xxxviii-lxi; ILGNER, 2001, p. IX – LIX.

– *Ethica*, apesar do próprio Abelardo tê-la denominado dessa forma nos *Comentários* e embora o termo seja usual na classificação das artes liberais naquele contexto.

O termo latino *ethica* – tanto na forma substantiva como adjetiva – foi parte do vocabulário científico empregado por Abelardo e seus contemporâneos. Mas em vão se buscava derivar tal uso dos pensadores clássicos, uma vez que Cícero (106 a. C – 43 a. C.), por meio da tentativa de criação de uma terminologia filosófica latina, de certo modo bloqueou essa via de acesso. Assim, o termo *ethica* foi introduzido, de fato, pelos Padres da Igreja<sup>76</sup>, os quais, no contexto da classificação da filosofia, colocavam ao lado dos termos latinos *naturalis*, *moralis*, *rationalis*, etc, os equivalentes gregos, *physica*, *ethica*, *logica*<sup>77</sup>.

À maneira dos termos de origem grega como *grammatica*, *rethorica* e outros, a partir do emprego do termo *ethica* como qualificativo para designar uma parte, aspecto ou tipo de filosofia, foi forjado o substantivo feminino *ethica*<sup>78</sup>. À época de Abelardo o significado do termo como adjetivo ou substantivo era bem conhecido como, por exemplo, por Hugo de São Vitor (1096 – 1141), que afirma no *Didascálicon* que “o inventor da ética foi Sócrates, que sobre ela escreveu vinte e quatro livros acerca da justiça positiva”, ou, ainda, “... como afirma Sócrates na *Ética*, por meio do estudo da virtude o olho do coração deve ser purificado...”<sup>79</sup>. Nesse segundo caso, tem-se o termo substantivo designando também o título de uma obra, como já teria utilizado Boécio (ca. 480 – 525)<sup>80</sup>. Abelardo igualmente considera que o estudo da ética se desenvolveu graças a Sócrates (c. 469 a.C – 399 a. C.)<sup>81</sup>.

De fato, a conotação da palavra ética (*ethica*) nunca perdeu a relação com sua origem pagã, de modo que a recepção do termo insere-se no contexto da adaptação e apropriação da filosofia da antiguidade pagã pelos Padres da Igreja. Nesse sentido, assim

---

<sup>76</sup> Sobre o processo de recepção da filosofia pagã pelos Padres da Igreja, recomendamos a leitura da obra de JAEGER, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, o qual afirma que “É possível entender o desenvolvimento da religião cristã durante os primeiros séculos como um processo de tradução contínua das suas fontes...” (2002, p. 55)

<sup>77</sup> ILGNER, 2015, § 4 - 5.

<sup>78</sup> *Idem, ibidem*, § 5 - 7.

<sup>79</sup> HUGO DE SÃO VITOR, *Didascálicon*, III, 2 (PL 176), (p. 133 da tradução de Marchionni); 6,4 (p. 269 da tradução).

<sup>80</sup> BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis*, 8b, 242C (PL 64). IN: ILGNER, 2015, § 5. No entanto, diferentemente do que acontece com o título *Collationes*, não tivemos notícia de nenhuma outra obra, no século XII, intitulada *Ethica*.

<sup>81</sup> *Coll.*, § 115, p. 130: “Socrates quidem, per quem primum uel maxime moralis discipline studium conualuit...” – “Sócrates, por meio de quem o estudo da moral primeiro e mais fortemente se desenvolveu...” A considerar que Abelardo usava os termos ética e moral como sinônimos. Cf. ESTÊVÃO, 2015, p. 57.

como os filósofos pagãos tinham o hábito de classificar seus discursos em *physica, ethica, logica*, os textos da sagrada escritura também serão classificados desse modo. Nesse processo de apropriação, Ilgner<sup>82</sup> destaca que o modelo neoplatônico, que implica numa progressão da ética por meio da física até a teologia especulativa, foi particularmente adotado pela tradição cristã, por meio, sobretudo, de Orígenes (c. 185 – 254) que favoreceu esse tipo de adaptação ao identificar o livro dos *Provérbios* com a filosofia moral, o *Eclesiastes* com a filosofia física e o *Cântico dos Cânticos* com a metafísica, tornando-se numa poderosa tradição de interpretação e classificação dos textos sagrados.

Porém, no caso específico de Abelardo, não se pode olvidar o modelo estoico, o qual, sobretudo por meio de Cícero e Sêneca (4 a. C. – 65), exerceu papel fundamental no pensamento do Palatino<sup>83</sup>. Note-se, ainda, que o estoicismo, desde suas origens, elabora a classificação das ciências em lógica, passando pela física para culminar na ética<sup>84</sup>. Nesse caso, tal modelo é também vislumbrado no percurso teórico que Abelardo trilhou, considerando-se que o Palatino primeiro se deteve na pesquisa lógica, passando por uma teologia (ou certo tipo de metafísica, visto que a ‘física pura’ recebeu muito pouca atenção dele), culminando na ética.

Além das fontes filosóficas pagãs, a aplicação do princípio hermenêutico dos múltiplos sentidos da Escritura possibilitou uma outra vertente da doutrina moral cristã, de forma que, por exemplo, para designar o sentido moral da Escritura, Ambrósio (337 – 397) utilizou o plural neutro *moralia*<sup>85</sup>.

O título *Scito te ipsum*, por sua vez - sob o qual, inclusive, os contemporâneos de Abelardo citam esta obra<sup>86</sup> - consta em quatro dos cinco manuscritos, sendo um deles do século XII<sup>87</sup>. Assim, se a decisão sobre qual título atribuir à obra for tomada a partir do número de vezes que os manuscritos a intitulam, então a obra melhor seria intitulada *Scito te ipsum*. Nas edições modernas, notadamente a partir da edição de B. Pez (1721), é que

---

<sup>82</sup> ILGNER, 2015, § 8.

<sup>83</sup> LUSCOMBE, 1971, p. xv – xxx; HAMELIN, 2004, p. 219-31.

<sup>84</sup> LONG & SEDLEY, 1987, p. 07.

<sup>85</sup> ILGNER, 2015, § 09.

<sup>86</sup> *Idem, ibidem*, 2015, § 01 e 02.

<sup>87</sup> Há dois manuscritos do século XII: o CLM 14160, que contém o título INCIPIT LIBER MAGISTRI PETRI ABELARDI QUI DICITUR SCITO TE IPSUM; e o CLM. 28363, o qual não possui título e nem nome do autor. Cf. LUSCOMBE, 1971, p. xli e xlv-xlv. Para Dal Pra (1976, p. 03, nota 01), Abelardo teria inicialmente pensado no termo *Ethica* para título de sua obra, quando escrevia *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos*. Porém, ao se dedicar de fato à redação da obra, teria se decidido pelo título *Scito Te Ipsum* que soaria como mais inovador e significativo.

se faz menção ao título duplo: *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum*<sup>88</sup>. O uso parece se propor a resolver o problema, pois contempla os dois títulos.

Quanto ao sentido da expressão *Scito te ipsum*, à primeira vista parece inegável sua filiação com a filosofia socrática, porém, a inserção da mesma na tradição latina é devedora de Cícero, ainda dentro do propósito de verter os termos e expressões gregos para equivalentes latinos, cuja tradução direta é *nosce te*<sup>89</sup> (*conhece-te*). Frequentemente o termo vem reforçado do pronome pessoal e da partícula reflexiva, como em *ut nosmet ipsos nosceremus* (*que conheçamos a nós mesmos*<sup>90</sup>). Seguindo o exemplo de Cícero, a tradução latina da máxima délfica permanece praticamente inalterada até o fim da literatura pagã na antiguidade tardia, de modo que a autoridade cultural dos modelos clássicos obrigou os autores cristãos, sobretudo Ambrósio e Agostinho, os quais se constituem em referência para a tradição cristã, a adotarem tal terminologia.

Ressalte-se, porém, que essa continuidade cultural não se limita ao uso meramente terminológico, mas corresponde à proposta de que o homem se conheça a si mesmo, adotada pela Patrística como condição para a percepção da interioridade por meio do ato reflexivo. É nesse contexto que Gilson vai cunhar a expressão socratismo cristão<sup>91</sup>, a qual remete aos elementos da filosofia pagã que convergiram com e na experiência mística da interioridade cristã. Para o medievalista, autor da expressão, o socratismo cristão se deve à influência que a teologia exerceu na interpretação do homem no seio da filosofia cristã, de modo que o preceito délfico é interpretado, na tradição cristã, como um programa e um método de autoconhecimento<sup>92</sup>. Ilgner<sup>93</sup> não deixa de pontuar a confusão, reproduzida por Gilson, entre os diversos elementos da tradição, de modo que o adágio *cognosce te ipsum* (conhece a ti mesmo) passou para a história identificado, de modo inexato, com Sócrates.

O processo de assimilação e integração da filosofia grega pela cultura romana e depois pela cristã não foi um processo meramente de continuidade<sup>94</sup>, pois se de um lado, os adágios gregos, por exemplo, eram assimilados, de outro, eram interpretados à luz da Sagrada Escritura, reivindicando-se, muitas vezes, a anterioridade temporal dos adágios

---

<sup>88</sup> ILGNER, 2015, § 2.

<sup>89</sup> CÍCERO, *Tusculanae*, I, 52,7. IN: ILGNER, 2015, § 18.

<sup>90</sup> CÍCERO, *De finibus*, V, 41, 2.10. IN: ILGNER, 2015, § 18.

<sup>91</sup> GILSON, 2006, p. 278 – 303.

<sup>92</sup> SILVA, 2008b, p. 44 – 5.

<sup>93</sup> ILGNER, 2015, §22.

<sup>94</sup> Sobre as descontinuidades e rupturas do processo histórico de apropriação das fontes pagãs pelos cristãos, ver: LIBERA, 1998, p. 7 – 18; LIBERA, 1999, p. 27-50.

como estando já presentes na cultura judaica. Nesse sentido, Orígenes foi um dos que mais contribuiu para isto, colocando a máxima délfica em paralelo com as palavras de Moisés<sup>95</sup> e de Salomão<sup>96</sup>. Seguindo o exemplo dos gregos, os padres latinos, como Ambrósio e Rufino (c. 340 – 410), tomaram a passagem do *Cântico dos Cânticos* como convite a que a alma se conheça a si mesma<sup>97</sup>. Nesse processo de assimilação e tradução, a expressão *cognosce te ipsum* (*conhece a ti mesmo*) recebeu outras formas, como *nisi cognoscas te* (*se não te conheces*), *nisi scias te* (*se não te compreendes*) as quais são versões alternativas do *Cântico dos Cânticos* e, no caso da última, empregada por Ambrósio.

Assim, não muito depois, a correspondência entre a expressão *Nisi cognoueris* (*se não te conhecesses*), do *Cântico dos Cânticos*, e o preceito délfico (*Cog*)nosce te (*Conhece-te*) ganhou sua analogia pós-clássica, ou seja, a partir do século IV, sobre a base de uma tradução bíblica divergente em *Nisi scias te* (*se não te compreendes*) e *Scito te ipsum* (*Conhece-te a ti mesmo*). Apesar disso, não é fácil estabelecer quem foi o primeiro a utilizar a forma imperativa *Scito te ipsum*. De todo modo, se a datação atual é correta, então Ambrósio utilizou antes de Rufino, pois o *Exaameron* de Ambrósio<sup>98</sup> data de 386/7, ao passo que Rufino traduz o comentário de Orígenes sobre o *Cântico dos Cânticos*<sup>99</sup> em 410<sup>100</sup>.

Face a essas diversas versões, a escolha do uso de uma ou de outra pelos autores medievais dependerá sobretudo das fontes utilizadas, ressaltando-se que no século XII parece haver certa preferência pela fórmula *Scito te ipsum*. Assim, o interesse dos autores medievais pela máxima délfica fundamenta-se basicamente na importância que esta adquiriu na tradição cristã, sobretudo porque, por meio do trabalho de Orígenes, tal

<sup>95</sup> Dt IV, 9: “Custodí igitur temetipsum, et animam tuam sollicite...” – (Vulgata Clementinu) “Guarda-te, pois, a ti mesmo, e a tua alma com grande cuidado...”

<sup>96</sup> Ct, I, 7: Sponsus: Si ignoras te, o pulcherrima inter, mulieres...” (Vulgata Clementinu) – Esposo: Se tu não te conheces, ó formosíssima entre as mulheres...”

<sup>97</sup> ILGNER, 2015, §22-26.

<sup>98</sup> AMBRÓSIO, Exameron VI, 50 (PL 014, 132D) “Cognosce ergo te, decora anima; quia imago Dei es. Cognosce te homo; quia gloria es Dei” - “Conhece-te, pois, bela alma, porque és a imagem de Deus. Conhece-te, homem, porque és a glória de Deus” (Tradução a partir de: AMBRÓSIO DE MILÃO, 2009, p. 259).

<sup>99</sup> “Unius ex septem, quos apud Graecos singulares in sapientia fuisse fama concelebrat, haec inter cetera mirabilis fertur esse sententia, qua ait: ‘Scito te ipsum’ uel ‘Cognosce te ipsum’”. Origenes secundum translationem quam fecit Rufinus, *Commentarium in Canticum Canticatorum* GCS, 33 (W.A. Baehrens, 1925) p. 61 - 241, IN: ILGNER, 2015, §26. – “Um desses sete, únicos junto aos gregos, celebrados por sua famosa sabedoria, entre outras maravilhas, havia proposto esta sentença que diz: Scito te ipsum ou Cognosce te ipsum”.

<sup>100</sup> ILGNER, 2015, § 28 - 9. Convém observar que, apesar de Ilgner não mencionar, Ambrósio de fato não utiliza a forma imperativa Scito te ipsum, mas Cognosce te.

máxima foi vista como uma repetição das palavras de Salomão que propunha o convite à alma a que se voltasse a si mesma para se conhecer, ou seja, a sabedoria da máxima é vista como sendo da própria tradição judaico-cristã, de modo que a máxima em nada soa estranha, antes, pelo contrário, é vista no contexto espiritual da alma que se volta a si mesma para se encontrar com seu criador.

Apesar da crítica de Ilgner<sup>101</sup>, de que Abelardo ao inserir o preceito délfico no título de sua *Ética* o faz de modo isolado, ou seja, sem relação com o conteúdo do texto, e que por isso o Palatino não tinha a intenção de evocar a tradição pagã, mas simplesmente de se servir de um sinal de destaque para a concepção cristã do conhecimento de si na versão difundida em seu tempo, pode-se afirmar que o uso feito por Abelardo do preceito délfico tanto denota a perspicácia do autor para chamar a atenção sobre sua obra, como também remete, de alguma forma, à tradição pagã, seja porque Abelardo se vale de vários autores pagãos no texto, seja porque o núcleo da obra, a teoria da intenção, e a definição de pecado são concebidos a partir do conhecimento de si e da consciência pessoal. Ou seja, a ética para Abelardo tem de ser pensada exclusivamente na perspectiva do *Conhece-te a ti mesmo* e não na perspectiva das ações exteriores. Desse modo, não parece ser apenas um uso indevido ou que, como Courcelle<sup>102</sup> menciona e ao qual Ilgner<sup>103</sup> faz referência, Abelardo aplica muito mal.

Ilgner<sup>104</sup> refutaria essa crítica afirmando que esta ‘adaptação associativa’, a qual já fora proposta por Dal Pra, se deve a que o juízo ético reside exclusivamente na intenção. Contudo, isso se tornou um empréstimo de uma linguagem diferente, pois a orientação sobre a interioridade, a acentuação comum sobre o conhecimento de si e o uso dos motivos idênticos não permitem ignorar a diferença fundamental de aproximação intelectual e espiritual. Ao usurpar a divisa do ascetismo contemporâneo, Abelardo permaneceu longe de se apropriar do espírito dessa tendência religiosa. Sua ética é um tratado científico e um convite à reflexão teológica. Na visão ascética, conhecer a si

---

<sup>101</sup> ILGNER, 2015, § 32 - 3.

<sup>102</sup> COURCELLE, 1974, p. 263-4: “Surtout, l'Époux conseille à l'âme, si elle veut le connaître, de commencer par se connaître elle-même, ce qui s'accorde avec le précepte delphique: ‘Scito te ipsum’, qu'Abélard applique bien mal. Pour se connaître, il faut éviter l'excès de témérité et l'excès de timidité. Contre le premier excès, Bernard rappelle l'âme à l'humilité par la connaissance de soi; contre le second excès, il l'appelle à passer de la timidité à la confiance, en raison des bienfaits qu'elle a reçus. Car il y a deux types d'ignorance de soi : s'estimer trop par présomption ou s'estimer trop peu par pusillanimité”. Já tivemos a oportunidade de nos deparar com o texto de Courcelle e sua crítica ao uso que Abelardo faz do preceito délfico (cf. SILVA, 2008b). Como então observamos, Courcelle faz a crítica mas não se dedica a desenvolvê-la justificando-a. Nessa sua obra, a única menção a Abelardo é a reproduzida nesta nota.

<sup>103</sup> ILGNER, 2015, § 41.

<sup>104</sup> *Idem, ibidem*, § 33.

mesmo quer dizer tomar consciência da futilidade do homem e do mundo em relação a Deus. A reflexão ética de Abelardo, ao contrário, considera o homem racional como sujeito moralmente responsável.

Verifica-se nas entrelinhas da defesa de Ilgner que o *scito te ipsum* melhor teria sido utilizado por outros autores do século XII do que por Abelardo, pois estes outros, tais como Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry, comungavam da ideia de que a máxima délfica remetia o homem à sua condição de miséria frente a Deus, enquanto que, em Abelardo, a reflexão ética pode ser lida como uma exaltação da capacidade humana em confiar em si, ou melhor, na sua capacidade cognitiva – o que foi entendido por alguns contemporâneos de Abelardo como uma monstruosidade<sup>105</sup> pretender analisar temas fundamentais da fé cristã sob a égide de um método tomado da filosofia pagã. De todo modo, se o pressuposto e o método mostram-se diversos, a finalidade parece ser a mesma, a saber, proporcionar uma reflexão sobre a consciência, lugar onde se encontra a moralidade.

### 1.1.2 – Exposição e plano geral da *Ethica*

Com relação à organização do texto da *Ethica*, a primeira possibilidade é dada pela própria obra, dividida em dois livros, o primeiro dos quais contém o prólogo e, de acordo com alguns manuscritos<sup>106</sup>, vinte e seis títulos. O segundo livro está inconcluso, resumindo-se a alguns parágrafos.

Em decorrência dessa organização própria do texto, pode-se ainda sugerir a seguinte organização: a divisão do livro I em duas partes, na primeira das quais destacam-se os temas: vício da alma, pecado, consentimento e intenção, e compreende, na edição de Luscombe, do prólogo ao título XVI – *Utrum melius sit a leuioribus culpis quam grauioribus abstinere*<sup>107</sup> (Se é melhor abster-se das culpas mais leves do que das mais graves). Portanto, nesta primeira parte Abelardo apresenta sua teoria ética. Na segunda

---

<sup>105</sup> ILGNER, 2015, § 36. Necessário dizer que as críticas dos contemporâneos de Abelardo, ainda que válidas, são aumentadas pela voracidade com que querem condenar o pensamento do Palatino.

<sup>106</sup> Dos cinco manuscritos existentes, três deles apresentam títulos de capítulos. Esse é motivo pelo qual algumas edições trazem esses títulos, como a de LUSCOMBE (1971, p. lv-lxi) que se utiliza, sobretudo, do manuscrito A - Clm 14160 (o mesmo utilizado por Bernard Pez em 1721), e outras não o trazem, como a edição de ILGNER (2001, p. XXV), que se utiliza, sobretudo, do manuscrito C – Balliol 296, o qual carece dos títulos dos capítulos.

<sup>107</sup> LUSCOMBE, 1971, p. 02 – 71.

parte do livro I destacam-se os temas: os remédios para a cura da alma e os meios para a reconciliação com Deus (*reconciliatio; penitentia e satisfactio; de confessione*), e compreende, na mesma edição de Luscombe, dos títulos XVII (*De peccatorum reconciliatione*) ao XXVI (*Utrum generaliter ad omnes pertineat prelatos soluere et ligare*<sup>108</sup>). Quanto a esta última parte, embora possua um caráter particular, deve-se considerar que os remédios para a cura da alma e os meios para a reconciliação com Deus são pensados na perspectiva da contrição e não da mera prática exterior<sup>109</sup>.

Outra forma de pensar a divisão do texto da *Ethica* é a seguinte. A obra pode ser dividida em duas grandes partes: I livro (pecado) e II livro (virtude). Por sua vez, o I livro pode ser subdividido em duas partes:

- 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 do livro I ainda pode ser dividida em duas outras partes: a) vício da alma e pecado, e b) intenção. A segunda parte do livro I, 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.

No segundo livro, Abelardo afirma que irá tratar de como fazer o bem, iniciando a discussão sobre a virtude da prudência. Porém, dada a sua inconclusividade, não se têm condições de saber se outras virtudes seriam tratadas ou quais outros assuntos seriam abordados.

Essa última divisão permite observar, com maior clareza, a estrutura do texto e o modo como os temas se vinculam à discussão nuclear. Além disso, permite supor o movimento de afastamento de Deus por causa do pecado como consequência da intenção, e o movimento do retorno para Deus por meio dos remédios para a cura da alma<sup>110</sup>. Por

---

<sup>108</sup> LUSCOMBE, 1971, p. 72 - 127. Há ainda o início do inconcluso livro II (LUSCOMBE, 1971, p. 128-131), no qual Abelardo retoma a diferença entre pecados em si mesmo e vícios, os quais são contrários às virtudes. Porém, apesar da limitação imposta pela ausência de conclusão, pode-se supor que o trabalho pretendia seguir na perspectiva da análise das virtudes a partir da intenção.

<sup>109</sup> SILVA, 2008a, p. 41.

<sup>110</sup> A alusão ao esquema neoplatônico *exitus et reditus* parece irrecusável, sobretudo porque tal esquema exerceu grande influência sobre a teologia medieval do ocidente e também do oriente. Cf. TAVARES, 2014, p. 23 - 25. Embora *exitus et reditus* se refiram, prioritariamente, ao caráter ontológico da criação, pode-se supor que em termos morais há uma saída do homem da presença de Deus ou afastamento dele por causa do pecado e um retorno a ele por meio dos remédios da cura da alma.



fim, permite supor que as virtudes, que seriam tratadas no livro II, devem ser consideradas a partir da intenção, ou seja, como hábitos adquiridos a partir da boa intenção<sup>111</sup>.

## 1.2 - As *Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*

*Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, como o trabalho é mais conhecido, possui um caráter ousado para a concepção da época<sup>112</sup>, não obstante outros autores contemporâneos de Abelardo terem textos um tanto quanto semelhantes<sup>113</sup>.

Quanto à autoria da obra, está fora de discussão de que é autenticamente de Abelardo, uma vez que dois manuscritos medievais trazem o nome do autor. Além disso, no *Hexaameron*, Abelardo faz referência ao segundo diálogo da obra, o havido entre o Filósofo e o Cristão, nesses termos: “Ora, o que é próprio e o que é dito do bem por si, a saber, sem adição, ou o que é mal ou indiferente, julga-se que é suficientemente definido no nosso segundo diálogo (*collatione*)<sup>114</sup>”.

Dos três manuscritos medievais existentes das *Collationes*, o V (Wien, Osterreichische Nationalbibliothek, MS 819), o mais antigo deles, é chamado de *Dialogus* por uma anotação feita posteriormente, o que levou seu editor a expandir o título com *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, o qual tornou-se habitual após isso. Porém, em B (Oxford, Balliol College, MS 296), um manuscrito posterior, talvez copiado diretamente de um manuscrito possuído por Abelardo, não há tal título, mas o texto inicia com *Incipit prefacio in collacionibus petri abaelardi* e a palavra *collatio* é

<sup>111</sup> Com relação às virtudes, o que aqui se supõe encontra seu fundamento no tratamento que Abelardo dispensa a esse tema na outra obra ética, *Collationes* (p. 128, § 111), conforme se poderá verificar no capítulo II dessa tese.

<sup>112</sup> Para Marenbon (2003, p. xxii - xxiii), a ousadia está, sobretudo, no tom respeitoso do diálogo na discussão sobre a natureza do sumo bem (*summum bonum*). Porém, o mesmo tom respeitoso não se verifica no diálogo entre o Filósofo e o Judeu, no qual Abelardo reproduz, em boa medida, as críticas aos judeus que são comuns em sua época.

<sup>113</sup> Há, entre muitos outros exemplos, *Disputatio Iudaei cum Christiano* (Debate do Judeu com o Cristão), escrita por volta de 1093, de autoria de Gilberto Crispim (PL 159, col. 1007-1036.); *Dialogi: in quibus impiae Iudaeorum opiniones evidentissimis cum naturalis, tum coelestis philosophiae argumentis confutantur, quaedamque prophetarum abstrusiora loca explicantur* (Diálogos nos quais as ímpias opiniões dos Judeus foram de modo evidente refutadas pelos argumentos das filosofias natural e celeste, e algumas obscuridades dos profetas que são agora explicadas), escrito por Pedro Afonso por volta de 1110 (PL 157, col 536-671); *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de Fide Catholica* (Diálogo entre um Cristão e um Judeu sobre a Fé Católica), (PL 163, col 1045 – 1072), obra anônima que era erroneamente atribuída a Guilherme de Champeaux, escrita por volta de 1125.

<sup>114</sup> ABELARDO, *EHex*. (PL 178, col. 768B): “Quid autem proprie bonum ac per se, scilicet sine adiectione, uel quid malum siue indifferens dicatur, in secunda collatione nostra quantum arbitror satis est definitum”

usada para descrever cada um dos dois diálogos. Assim, parece que, embora Abelardo não tenha dado um título formal para a obra, ela foi descrita por ele como consistindo em duas *collationes*<sup>115</sup>.

No trabalho de Abelardo, o termo *collatio* tem dois significados relevantes<sup>116</sup>: o primeiro deles, derivado da Patrística, designa um debate ou uma discussão entre as pessoas, ou seja, não se trata apenas da exposição de um problema ou de um texto, mas da discussão de um assunto com vistas a refinar a compreensão acerca deste; o segundo sentido, derivado dos clássicos, significa uma comparação<sup>117</sup>. Assim, o segundo sentido torna-se um complemento do primeiro, pois na medida em que há o debate, a comparação surge como um dos elementos da argumentação.

Com relação aos manuscritos, a transmissão medieval se divide em dois ramos, um do sul da Alemanha representada por V; outro, da Inglaterra representado por B e L. Desse modo, não permanece nenhum traço da direta difusão do texto na França, onde havia sido composto e deve ter sido copiado várias vezes. Assim, os manuscritos são:

[V] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 819 do fim do século XII. O título presente neste manuscrito, *Dialogus Petri Baiolardi*, foi adicionado no século XIII. Várias passagens, algumas delas bastante longas, não constam nesse manuscrito, e foram adicionadas por Abelardo em uma revisão posterior de sua obra.

[B] Oxford, Balliol College, 296; de origem desconhecida, foi escrito por volta da metade do século XIV e no século XVII já era bastante conhecido.

[L] London, British Library, Royal 11 A.V, do priorado agostiniano de Merton, da diocese de Winchester. Os textos de Abelardo preservados nesse manuscrito, inclusive as *Collationes*, estão incompletos e em um conjunto independente de cadernos com uma disposição diferente de páginas e executados por diferentes mãos. A parte que contém as *Collationes* cobre uma série de quatro folhas e as três primeiras de uma série de cinco, cuja sétima, oitava e nona folhas foram suprimidas e a última deixada em branco.

Há quatro outras cópias modernas: [T] Cambridge, Trynity College, O.5.14 (folhas 1-28); [C] Oxford, Corpus Christi College, 312 (folhas 192-208); [R] Oxford, Queen's College, 284 (folhas 43-100); e [BL] London, Lansdowne 209 (folhas 32-79), todos de origem inglesa e do século XVII. Quanto às edições, há, em sentido estrito, três:

<sup>115</sup> Cf. MARENBN, 2003, p. xx-xxi. Esse é o motivo pelo qual Marenbon e Orlandi, diferindo das outras edições e traduções, optaram por manter o título *Collationes* em vez de *Dialogus*.

<sup>116</sup> VON MOOS (1999, p. 450), afirma que o termo *collatio* significa “entrevistas” ou “conferências”, mas também “comparação” ou “intercâmbio de pontos de vista”.

<sup>117</sup> MARENBN, 2003, p. 24.

a de Migne, *Patrologia Latina* (1855); a de V. Cousin (1849 e 1859) e Rudolf Thomas (1970)<sup>118</sup>. Com relação a datação das *Collationes*, há três datas propostas: a tradicional (c. 1142), defendida por Cottiaux, D. Van Den Eynde, E. Gilson, entre outros; a defendida por Buytaert (c. 1136); e a de Mews, que sugere 1130-7 como período em que Abelardo teria escrito a obra<sup>119</sup>.

Embora a questão ainda esteja indefinida, pode-se mencionar que o *terminus post quem* da obra está estabelecido porque no § 78 o Cristão<sup>120</sup> se refere à obra *Theologia Christiana*, e Abelardo usou esse nome somente para a segunda principal versão da *Theologia* – a que ele redigiu antes da condenação da *Theologia Summi Boni* em Soissons. Assim, *Collationes* não pode ter sido escrita antes da *Theologia Christiana* ter sido concluída em 1123. Quanto ao *terminus ante quem*, ainda não foi fixado com precisão. Buytaert e Mews tentam determiná-lo tomando por referência a *Expositio in Hexaameron*, e Mews tenta determinar em referência a *Commentaria in Epistolam Pauli Ad Romanos* e ao *Scito te ipsum*<sup>121</sup>. Porém, tais tentativas ainda se mostram insuficientes para um resultado conclusivo. Apesar disso, o que se mostra bastante crível é que a obra se situa no período de maior produtividade de Abelardo, no qual ele se dedica ainda à teologia e às artes da linguagem, com a intenção de demonstrar uma ideia central de Boécio, a unidade racional de todo saber, profano ou religioso<sup>122</sup>.

Abelardo se utiliza, nas *Collationes*, de um gênero bastante comum a sua época: o diálogo, narrado a partir de uma visão noturna<sup>123</sup>, entre as personagens Filósofo e Judeu

<sup>118</sup> Para uma leitura mais detalhada sobre os manuscritos e as edições, ver: ORLANDI, 2003, p. xci – ciii. Os editores afirmam que se utilizaram sobretudo do manuscrito V, cotejando com B e L. A tradução inglesa de SPADE (1995) foi utilizada, em várias ocasiões, para comparação.

<sup>119</sup> MEWS, 1986, p. 105; ALLEN, 1998, p. 140; ORLANDI, 2003, p. xxviii.

<sup>120</sup> *Coll.*, p. 98, §78. “... Theologia Christiane liber tam uirtute rationum quam auctoritate scriptorum plenius disserit et rebelles conuincit”.

<sup>121</sup> Cf. MARENBNON, 2003, p. xxviii.

<sup>122</sup> Cf. VON MOOS, 1999, p. 451.

<sup>123</sup> *Coll.*, p. 02, § 1: “Aspiciebam in uisu noctis...”. – “Observei numa visão noturna...”. MARENBNON (2003, p. xxxvii) e MAGNAVACCA (2003, p. 323, nota 01), sustentam que a citação alude, provavelmente, à passagem bíblica do profeta Daniel 1,13 (Vulgata): “Aspiciebam ergo in visione noctis...”. – “Então, eu observava numa visão da noite...”. Marenbon ainda acrescenta que, como a sequência da passagem de Daniel foi tomada como uma profecia da segunda vinda de Cristo (*et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat*), ao aludir a essa passagem, Abelardo estaria invocando autoridade para o conteúdo de sua visão da noite. Tal interpretação não parece fácil de se sustentar uma vez que o profeta narra que durante a noite teve a visão dos quatro ventos que reviravam o mar imenso do qual emergiram quatro enormes feras, cada uma diferente da outra. O texto é simbólico, no qual o mar representaria a história da humanidade e as quatro feras seriam os quatro impérios que dominaram o Oriente Médio do VII ao II século a.C. Assim, o teor do texto de Daniel difere muito do texto de Abelardo. Mas, apesar disso, concordamos com Magnavacca no fato de que, embora a expressão *uisu noctis* pudesse remeter à ideia de sonho, traduzimos por visão noturna por entender que verter “*visio*” por “sonho” não resgata uma nota importante: o nível da consciência, no qual opera a *ratio*, e sob o qual se desenvolve todo o diálogo. GANDILLAC (1993, p. 10), citando a conferência de Lothar Steiger proferida no Colóquio em Trêves, em memória ao nongentésimo

e, depois, Filósofo e Cristão, mediado por um eu-narrador. Assim, as *Collationes* são um tipo particular de diálogo, diferindo, portanto, daqueles travados entre um mestre e um discípulo<sup>124</sup>. Apesar de vários outros diálogos existentes à época de Abelardo terem como interlocutores um Judeu e um Cristão, cada um defendendo sua fé<sup>125</sup>, nas *Collationes* é o Filósofo quem dialoga com as duas fés representadas pelas personagens Judeu e Cristão, o que implica a mudança de conteúdo, pois se nos outros era comum o cristão defender os temas da virgindade de Maria, a encarnação, a Trindade, etc, das críticas do judeu, no texto de Abelardo tais temas não são considerados, mas antes busca-se um princípio que seja comum e aceito pelos três.

Dentre as fontes utilizadas tanto no primeiro como no segundo diálogo, a Bíblia<sup>126</sup> tem lugar de destaque, pois, além do Cristão e do Judeu, para os quais a Escritura é, obviamente, a principal fonte, o Filósofo, apesar de também se valer de fontes pagãs, demonstra amplo conhecimento do Velho e do Novo Testamentos<sup>127</sup>.

O Cristão usa as citações bíblicas muitas vezes como um professor usaria em seu ensino, outorgando-lhes autoridade<sup>128</sup> para suas respostas às questões teológicas. Às vezes, porém, usa-as como também o faz no *Sic et non*, ou seja, de modo a estabelecer a discussão entre passagens aparentemente contraditórias para examinar o preciso sentido dos termos, dissipando as contradições.

Outras vezes, porém, o contexto acaba por determinar o sentido da citação. O Filósofo, às vezes, usa as citações bíblicas para fazer o contraponto ao Judeu e ao Cristão. Tais variados usos das passagens bíblicas apontam para vários elementos complicadores, dentre eles, o fato de as personagens nem sempre chegarem a um consenso em torno da

---

aniversário de nascimento de Abelardo, apresenta ainda a possibilidade de que Abelardo fizesse menção ao Sonho de Cipião, mas também às visões do centurião Cornélio e de São Paulo em Trôade e em Corinto (At, 10, 3; 16, 9 e 18, 9). Enfim, em virtude do uso bastante comum dessa figura de linguagem pelos autores lidos por Abelardo, torna-se difícil precisar qual teria sido a fonte, ou talvez seja mais apropriado afirmar que há várias fontes.

<sup>124</sup> Como é o caso do diálogo presente no *Dragmaticon*. Cf. GUILHERME DE CONCHES, *Dragmaticon*, (CCCM, 152), 1997.

<sup>125</sup> Veja-se, por exemplo, PEDRO AFONSO, *Dialogi* (PL 157, col 536-671).

<sup>126</sup> Abelardo e seus contemporâneos se utilizam da *vulgata editio*.

<sup>127</sup> Isso se verifica tanto pelo quantitativo de citações da Sagrada Escritura feitas pelo Filósofo, como igualmente é atestado pelo próprio Cristão: “Certe, ut uideo, non te ignorantia fidei nostre, sed tue infidelitatis obstinatio dampnat; qui et nostre legis perfectionem ex scriptis ipsius didicisti...” – “Certamente, parece-me, não é a ignorância sobre nossa fé, mas a obstinação de tua infidelidade que te condena; a ti que também aprendeste a perfeição de nossa lei a partir de suas próprias escrituras...”

<sup>128</sup> Sobre o uso das autoridades (*auctoritas*) nas obras teológicas de Abelardo, cf. KLITZSCH, 2010, p. 343ss.

interpretação desta ou daquela passagem, isso mesmo entre o Filósofo e o Cristão que, em linhas gerais, comungam das mesmas interpretações<sup>129</sup>.

Outra fonte utilizada por Abelardo nas *Collationes* é a obra *De ciuitate Dei*, de Agostinho<sup>130</sup>. Desta obra, o Palatino toma os argumentos dos filósofos antigos sobre o sumo bem para prover a personagem Filósofo, e utiliza a descrição de Agostinho sobre o céu emprestando-a à personagem Cristão, apesar de algumas contundentes diferenças. Assim como Agostinho contrasta a visão de mundo da civilização pagã com a cristã, nas *Collationes* Abelardo estabelece um contraste similar, apesar do Judeu ter uma posição separada, distinta da do Cristão e da do Filósofo. Passagens de outras obras de Agostinho utilizadas por Abelardo em outras suas obras, como no *Sic et non*, são também utilizadas nas *Collationes*, sobretudo no segundo diálogo. Desse modo, passagens do *De ordine*, *De doctrina christiana*, etc, muitas vezes são utilizadas para justificar o raciocínio sobre os problemas da doutrina cristã<sup>131</sup>, assim como passagens do *Enchiridion* são usadas para tratar do papel do mal no desígnio divino<sup>132</sup>. Outras duas cartas de Agostinho com teor mais filosófico são usadas em duas partes específicas das *Collationes*: a Carta 167<sup>133</sup> é utilizada no debate entre o Cristão e o Filósofo sobre se todas as virtudes e se todos os pecados são iguais<sup>134</sup>; e a Carta 187<sup>135</sup> para tratar da onipresença de Deus<sup>136</sup>.

Outro autor da Patrística usado por Abelardo é São Jerônimo (347-420), cujas obras serviram não somente para as *Collationes*, mas também para a reforma monástica pensada por Abelardo e para o aconselhamento de Heloísa e das freiras do Paráclito. Para as *Collationes*, destaca-se o Jerônimo estudioso do hebraico e comentarista de muitos livros obscuros do Antigo Testamento<sup>137</sup>.

Embora haja algumas citações ou passagens possivelmente influenciadas por outros Padres da Igreja, elas não são tão frequentes e nem muito importantes, de modo que Agostinho é quem, de fato, predomina, sobretudo porque no segundo diálogo os interlocutores procuram usar argumentos que não estejam baseados na revelação, e

<sup>129</sup> Ver, por exemplo, o debate entre o Filósofo e o Cristão acerca do centro do céu e do inferno: *Coll.*, p. 178 - 182, §169 - 171.

<sup>130</sup> Sobre a presença de Agostinho nas *Collationes*, ver: MAGNAVACCA, 2000.

<sup>131</sup> *Coll.*, p. 96, §76.

<sup>132</sup> *Coll.*, p. 216 - 218, §221. Cf. MARENBNON, 2003, p. xliii.

<sup>133</sup> AGOSTINHO, *Epistula* 167, 4 (CSEL 44, p. 51, lin. 11 -12): “At enim, qui unam uirtutem habet, omnes habet et qui unam non habet, nullam habet”.

<sup>134</sup> *Coll.*, p. 116 - 120, § 99 - 100.

<sup>135</sup> AGOSTINHO, *Epistula* 187, 6 (CSEL 57, p. 96 - 100).

<sup>136</sup> *Coll.*, p. 170 -1 76, § 162 - 165.

<sup>137</sup> MEWS, 1988, p. 429 - 44. Sobre as passagens nas quais Abelardo se apoia nas obras de São Jerônimo, ver MARENBNON, 2003, p. 231-2 (Index).

Agostinho, mais do que qualquer outro autor da Patrística, é a principal fonte para o debate filosófico, ainda que frequentemente citado de segunda mão<sup>138</sup>.

Boécio, quem, ainda mais do que Agostinho, esteve envolvido com a filosofia antiga, é também uma fonte importante para as *Collationes*. A obra *De consolatione Philosophiae*, conhecida de Abelardo e de seus contemporâneos, em virtude de sua temática acerca do sumo bem para a existência humana, serviu de base para o diálogo entre o Filósofo e o Cristão<sup>139</sup>. As obras lógicas de Boécio, como *De topicis differentiis*<sup>140</sup> e *De syllogismis categoricis*<sup>141</sup> são também usadas na elaboração da argumentação<sup>142</sup>.

Dos filósofos antigos, a obra *Categorias* de Aristóteles é citada<sup>143</sup>, assim como o *Timeu* de Platão que, traduzido parcialmente por Calcídio, é citado quando da discussão sobre a providência divina e a finalidade da criação<sup>144</sup>. A concepção de Plotino (204 – 270) sobre a virtude é tomada por meio de Macróbio (ca. 340 – 415), assim como a simpatia pela leitura de Epicuro (341-270 a. C.) sobre a misericórdia<sup>145</sup>. Porém, Cícero é o mais importante e o mais presente nas *Collationes*, sobretudo sua obra *De inuentione*, da qual Abelardo toma boa parte para elaborar sua teoria das virtudes. Por fim, Abelardo usa autores latinos clássicos, como, Horácio (65 - 8 a.C.) Ovídio (43 a.C. – 17d.C) e Lucano (39-65)<sup>146</sup>. Tendo em vista as principais fontes utilizadas por Abelardo, pode-se concluir que o Palatino tinha grande conhecimento das fontes cristãs e pagãs, mas, sobretudo, sua compreensão era a de que tais fontes poderiam ser conciliadas sob a égide da razão<sup>147</sup>. Nesse sentido, as *Collationes* se aproximam mais do *Sic et Non* do que da *Ethica*, pois em ambos há a recusa do argumento de autoridade e o primado da busca da verdade sobre o saber adquirido, além do confronto de opiniões divergentes, que servem como combustível para o pensamento. Além disso, ambos são textos filosóficos e literários que apresentam mais problemas e questões do que soluções, de modo a constituir-se, portanto, no oposto do que será a disputa escolástica no século XIII, orientada pela *determinatio* do mestre.

---

<sup>138</sup> Cf. MARENBNON, 2003, p. xliv.

<sup>139</sup> *Coll.*, p. 130, §113.

<sup>140</sup> *Coll.*, p. 94, § 74.

<sup>141</sup> *Coll.*, p. 8 - 10, § 7.

<sup>142</sup> MARENBNON, 2003, p. xliv.

<sup>143</sup> *Coll.*, p. 106, § 85.

<sup>144</sup> *Coll.*, p. 216, §219.

<sup>145</sup> *Coll.*, p. 140, §128.

<sup>146</sup> MARENBNON, 2003, p. xliv - xlv.

<sup>147</sup> VON MOOS, 1999, p. 451 - 459.

### 1.2.1 - Caracterização das personagens

Com relação às personagens, um Judeu, um Filósofo e um Cristão, mais do que históricas, são o símbolo de três crenças monoteístas, embora divergentes em seus costumes e leis, pois enquanto o Judeu e o Cristão professam a fé nas Escrituras reveladas, o Filósofo baseia-se na lei natural, também dada por Deus<sup>148</sup>; ocorre, portanto, o confronto entre as religiões do livro e a religião natural.

As personagens são representantes das três etapas da história da salvação, tradicionalmente designadas por antes, durante e depois da lei mosaica, ou ainda, as *Collationes* podem ser vistas 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. Porém, isto não é uma ordem puramente cronológica, já que as personagens manifestam antigas tradições que se enfrentam ainda na época de Abelardo. Elas não são apenas adeptas de opiniões divergentes e vigentes no século XII, pois a obra está fora das controvérsias teológicas típicas havidas entre cristãos, judeus e muçulmanos, que se desenvolveram naquele período. Diferentemente, as *Collationes* jogam com a ambiguidade entre a apologética típica do século XII e uma especulação profundamente atemporal sobre as três possíveis abordagens da questão religiosa. Nesse sentido, Abelardo rompe com um modelo no qual a defesa da fé cristã sobressaía sobre a fé judaica, para fazer a razão se exprimir, por meio do Filósofo, como mediadora de conflitos.

As personagens denominam suas crenças de *secta fidei*<sup>149</sup> e buscam o julgamento imparcial de um terceiro. Em uma versão alemã, *secta* foi traduzida com neutralidade por *glaubensrichtung* (orientação específica de uma crença), que elimina qualquer conotação pejorativa<sup>150</sup>. Von Moss<sup>151</sup> aventa a possibilidade de que o termo *secta* poderia ter sido inspirado, a Abelardo, por uma passagem do *De Consolatione* de Boécio<sup>152</sup>, na qual a

<sup>148</sup> *Coll.*, p. 02, §1.

<sup>149</sup> *Coll.*, p. 02, §1: “Diu autem de diuersis fidei nostre sectis inuicem conferentes atque contententes, tuo tandem iudicio cessimus” – “Além disso, por longo tempo temos confrontado e comparado mutuamente sobre as diversas seitas de nossa fé, enfim decidimos submeter-nos ao teu juízo”.

<sup>150</sup> KRAUTZ, 9. IN: VON MOOS, 1999, p. 452.

<sup>151</sup> VON MOOS, 199, p. 452.

<sup>152</sup> Observar, porém, que o texto latino não apresenta o termo *secta*, não obstante a hipótese de Moss. Assim consta em latim: “Cuius hereditatem cum deinceps Epicureum vulgus ac Stoicum ceterique pro sua quisque parte raptum ire molirentur neque reclamantem renitentemque velut in partem praedae traherent, vestem quam meis texueram manibus, disciderunt abreptisque ab ea panniculis totam me sibi cessisse credentes abiire. In quibus quoniam quaedam nostri habitus vestigia videbantur, meos esse familiares inprudencia

Filosofia se queixa das seitas estoicas e epicuristas, as quais rasgam o seu manto - símbolo de unidade e universalidade da filosofia, como definidas por Platão. Em Abelardo, *secta* também designa forças particulares que dividem o mundo. A multiplicidade de opiniões dissolve a verdade que é una e indivisível. No seu início o cristianismo foi, portanto, considerado um *sectum*.

Nas *Collationes*, coube ao Filósofo a função de atuar como juiz imparcial, pois sua missão é a de buscar a verdade para além das opiniões por meio da mais elevada disciplina filosófica, a ética ou a ‘ciência do bem supremo’. Assim, por isso, ele busca superar suas próprias limitações, a fim de determinar qual das duas outras seitas melhor concorda com a razão<sup>153</sup>. Mas coube também ao Filósofo a tarefa de não permitir que as *secta* judaica e cristã rasgassem a túnica da Filosofia, tornando-a uma visão particular de mundo e mera opinião. Pelo contrário, o Filósofo é quem conduz o debate ora com o Judeu, ora com o Cristão. E as duas seitas não dialogam entre si, talvez porque as forças particulares não poderiam propiciar a interação necessária entre fé e razão.

Os argumentos da personagem Judeu não correspondem, necessariamente, aos argumentos que um judeu do século XII comumente usaria. Parece, antes, tratar-se de uma forma plausível que representa o modo como os cristãos compreendiam os judeus. Apesar disso, no que se refere às condições reais da vida judaica daquele século, a descrição de Abelardo é bastante fiel à realidade, o que certamente foi possível graças ao fato de que os judeus eram uma parte essencial da vida na França no século XII, vivendo em Melun, Corbeil e Paris, locais nos quais Abelardo desenvolveu seu magistério, o que favoreceu o contato pessoal do Palatino com estes, como indica nos *Problemata Heloissae*<sup>154</sup> ao mencionar ter ouvido um judeu comentando uma passagem bíblica<sup>155</sup>.

---

rata nonnullos eorum profanae multitudinis errore pervertit”. BOECIO, I, 3 (CSEL 67, p. 06, lin. 10 - 18). - “Mais tarde, a turba do popular Epicuro, os estoicos e muitos outros ainda disputavam sua herança. Nem reclamando nem resistindo, escapei de ser eu mesma parte da presa. A veste, que eu havido tecido com minhas próprias mãos, foi rasgada e arrancada, e os que fizeram isso partiram com os farrapos pensando tê-la inteira. E, como reconheciam nesses farrapos vestígios de minha túnica, algumas pessoas desavisadas tomaram aqueles malfeitores por discípulos meus e foram levados por eles ao erro e ao engano...”. (Tradução a partir de: BOÉCIO, 1998, p. 08).

<sup>153</sup> Cf. VON MOOS, 1999, p. 452.

<sup>154</sup> *PH*, XXXVI (PL 178, 718a): “Denique quod additur, *Futurum est enim* etc., ita Hebraeum quemdam auidi exponentem: Nummus argenteus, siclus argenteus est, quo unusquisque redimebat se a sacerdote”. – “Finalmente, em relação ao que é adicionado sobre o futuro e assim por diante, eu ouvi um Hebreu explicar que a moeda de prata é um siclo de prata, pelo qual qualquer um se redimia frente a um sacerdote”. No Antigo Testamento a menção ao siclo ocorre pelo menos em Gn. 23, 15; 2 Rs 6,25.

<sup>155</sup> É provável que o Judeu, a quem Abelardo diz ter ouvido, estivesse comentando a passagem de Mt 3, 8-10.



A vida dos judeus no século XII dependia, em grande medida, de negociações e, muitas vezes, dos juros obtidos por meio de empréstimos, sobretudo aos governantes. Assim, a dependência dos governantes interessados em explorar e saquear os judeus, o medo da violência, a dificuldade de obter outro meio de subsistência e o ressentimento, por vezes violento, provocado pelas dívidas, são mencionados pela personagem no texto<sup>156</sup>, o que permite dizer que Abelardo pretendia tornar sua personagem a mais realista possível, pelo menos até o início do debate sobre a circuncisão<sup>157</sup>.

Apesar disso, parece difícil afirmar que Abelardo conheceu a língua hebraica por meio da qual pudesse ter um conhecimento aprofundado do Judaísmo, de modo que reproduz, no texto, em grande medida, a opinião geral de sua época acerca dos judeus, a saber, que foram os assassinos de Cristo, e que por isso sofreram o exílio e a dispersão como punição. Além disso, certa leitura teológica, com base em Agostinho, permitiu aos judeus viverem submissamente entre os cristãos e praticar sua própria religião, pois eram vistos como testemunhas vivas da crucificação e das condições de uma vida sem virtude<sup>158</sup>.

Nas discussões entre judeus e cristãos, destaca-se a acusação contra os judeus de que estes tinham uma interpretação literal do texto sagrado, desconsiderando, portanto, que o Velho Testamento devesse ser lido como prefiguração tipológica do Novo Testamento. Nas *Collationes*<sup>159</sup>, o Filósofo, ao contrapor-se ao Judeu, afirma que o Antigo Testamento ao ser tomado literalmente, tanto em suas leis como em suas promessas, as quais são somente temporais e terrenas, mostra que a Antiga Lei pouco valor tem para oferecer aos seus seguidores, sendo preferível, portanto, seguir a lei natural.

Embora o Judeu não rejeite a importância da compreensão literal de alguns preceitos da Antiga Lei, sobretudo os que serviram para diferenciar os escolhidos dos pagãos, como é o caso da circuncisão<sup>160</sup>, seu principal argumento é o de que os preceitos não devem ser entendidos no sentido literal conforme o Filósofo insiste, mas, antes, a Antiga Lei exigiu o amor perfeito e imensurável de Deus, e que se deve amar o próximo como a si mesmo, exatamente o que exige a lei natural, preconizada pelo Filósofo e tida

---

<sup>156</sup> *Coll.*, p. 20, § 16.

<sup>157</sup> *Coll.*, p. 38, § 29.

<sup>158</sup> Cf. MARENBNON, 2003, p. xlvii. Marenbon não menciona qual(is) texto(s) de Agostinho fundamentam essa interpretação, mas, por meio da nota 105, remete o leitor à STOW, *Alienated Minority*, p. 17 – 20, na qual Stow (p. 18) cita as obras *Aduersus Iudaeos* e *De Ciuitate Dei* como fontes.

<sup>159</sup> *Coll.*, p. 32 - 38, § 25 - 28; p. 70 -76, § 59 - 60.

<sup>160</sup> *Coll.*, p. 38 – 40, § 29 - 31.

como ideal também para os cristãos<sup>161</sup>. Desse modo, o propósito das ‘leis do amor’ (amar a Deus e ao próximo) é o de alcançar um modo de vida santa, mais do que constituí-la, pois o Judeu acredita que ao levar uma vida mais rigorosa cumprindo as leis exclusivas dos escolhidos (circuncisão, casamento e proibição da ingestão de certos alimentos) e as leis do amor, merecerá uma recompensa terrena extra que o tornará mais dedicado a Deus<sup>162</sup>.

Enfim, o Judeu desenhado por Abelardo, ainda que não se enquadre perfeitamente na compreensão comum à época, de que se trata de um cego cumpridor da lei e sensualista que acredita somente nos sinais e não na razão, não deixa de exaltar a importância do cumprimento da lei, pois vê nisto motivo de mérito junto a Deus. Ao fazer tal representação do Judeu, Abelardo estaria formulando a contraposição entre a observância da lei que diz respeito à execução de ações, e a vivência do amor, que é guiada pela intenção<sup>163</sup>. O Filósofo e o Judeu não diferem, portanto, ao tornar a vida eterna a finalidade da vida humana; diferem, porém, no fato de que para o Judeu o Antigo Testamento pode ser interpretado na perspectiva ética e, para o Filósofo, essa interpretação não é possível pois o Judeu defende a interpretação literal da antiga lei. Assim, o Filósofo adota o que era comumente atribuído aos judeus de então.

Ao Filósofo é dada a última palavra, porém, ele não responde a todos os argumentos do Judeu, limitando-se às principais questões de interpretação da Bíblia e sem alcançar êxito na contestação da afirmação do Judeu de que o Antigo Testamento exige amor para com Deus, como a lei natural também o exige<sup>164</sup>. Após isso, novamente Abelardo se pronuncia no texto, como juiz, afirmando que, mais desejoso de aprender do que de julgar, prefere ouvir os argumentos de todos, pois será mais sábio ao julgar quanto mais douto for ao ouvir<sup>165</sup>. Disso, alguns entendem que Abelardo estaria tomando partido pelo Filósofo<sup>166</sup>, e outros afirmam que, dada a complexidade das questões postas em debate, o autor teria sido cuidadoso ao encerrar a primeira *collatio* sem um parecer final<sup>167</sup>.

Diferentemente da personagem Judeu, para a qual havia vários indivíduos nos quais Abelardo pudesse se inspirar, para a personagem Filósofo não havia ninguém no

---

<sup>161</sup> *Coll.*, p. 48 - 52, § 40 - 42.

<sup>162</sup> *Coll.*, p. 54-6, 45.

<sup>163</sup> Para mais detalhes, ver o Capítulo IV dessa tese.

<sup>164</sup> *Coll.*, p. 58 - 76, § 48 - 60.

<sup>165</sup> *Coll.*, p. 76, § 61.

<sup>166</sup> GANDILLAC, 1993, p. 3-17.

<sup>167</sup> MARENBNON, 2003, p. L.

século XII que se intitulasse a si mesmo de filósofo e fosse seguidor da lei natural sem, portanto, reconhecer as Escrituras, e que servisse de modelo para a criação da personagem das *Collationes*. Assim, resta que a personagem Filósofo é um autêntico representante dos pensadores antigos, de um filósofo estoico, talvez discípulo de Cícero<sup>168</sup>. Observe-se, ainda, que a personagem Filósofo é denominada pelo Judeu como filho de Ismael<sup>169</sup>; porém, curiosamente, ignora Maomé e o Corão<sup>170</sup>, pois em momento algum estes são citados; disso pode-se supor que fosse um árabe não muçulmano.

Magnavacca<sup>171</sup> afirma que a personagem Filósofo das *Collationes* poderia ser o resultado da influência de Pedro, o Venerável, pois este benfeitor de Abelardo conhecia o filósofo muçulmano Ibn Tufail, o qual defendia a superioridade da filosofia com relação à fé. De todo modo, Abelardo não incorpora explicitamente em seu texto a personagem Filósofo enquanto muçulmano, senão enquanto filósofo, pois nas intervenções deste é perceptível o conhecimento de neoplatonismo e de estoicismo, uma vez que o Palatino não poderia sequer suspeitar da leitura do *corpus* aristotélico que o averroísmo haveria de elaborar. Jolivet<sup>172</sup>, por sua vez, sugere que Abelardo tinha em mente o filósofo Ibn Bajjah (Avempace) que viveu na Espanha muçulmana e morreu em 1138, e que tinha a reputação de ter rejeitado a autoridade de textos sagrados, baseando-se exclusivamente na razão.

Marenbon<sup>173</sup> entende que Abelardo descreve a si mesmo ao pensar que não havia mais tolerância intelectual no Islã do que na Europa cristã. E havia no Islã, no tempo de Abelardo, certa tradição estabelecida da *falsafa*, do estudo da filosofia à base dos antigos, sobretudo Aristóteles, o que foi considerado como um exercício bastante distinto do *kalam*, a teologia escolástica muçulmana.

Assim, supõe-se que as três personagens refletem, de algum modo e em alguma medida, um pouco do próprio Abelardo. Julga-se, ainda, que o esforço para identificar o autor com alguma personagem em exclusividade parece desnecessário porque, para a compreensão do temperamento e do caráter do Palatino, há outra obra na qual ele mesmo

---

<sup>168</sup> *Coll.*, p.78 § 62: “Quod quidam nostrorum in secundo rethorice diligenter considerans...” – “Quanto a isto, um dos nossos, ao considerar diligentemente no segundo livro da Retórica...”.

<sup>169</sup> *Coll.*, p. 48, § 39. A descrição da personagem Filósofo como um descendente circuncidado de Ismael significa, no contexto do século XII, que ele cresceu sob a lei do Islã, pois os árabes eram comumente identificados como os descendentes de Ismael, e o uso da circuncisão para os homens era uma das características especialmente associadas aos muçulmanos por estudiosos cristãos ocidentais. Cf. JOLIVET, 1963, p. 181 - 182.

<sup>170</sup> GANDILAC, 1993, p. 09.

<sup>171</sup> MAGNAVACCA, 2003, p. 51-2.

<sup>172</sup> JOLIVET, 1963, p. 182 - 184.

<sup>173</sup> MARENBNON, 2003, p. li.

assume a condição de primeira pessoa ao narrar as vicissitudes de sua vida, a *Historia Calamitatum*<sup>174</sup>.

Ao menos no que se refere às questões morais, a compreensão do Filósofo é devedora, em grande medida, da ética estoica com uma ênfase na ação para o bem comum<sup>175</sup>. Dentre os estoicos, as principais fontes de Abelardo são Cícero e Sêneca, dos quais o Filósofo enfatiza a concepção de que quem possui uma virtude, possui a todas<sup>176</sup>, da qual o Cristão discorda<sup>177</sup>, e a compreensão de que a misericórdia deve ser considerada uma doença que o sábio deve evitar<sup>178</sup>.

Se da primeira *collatio* ocorrida entre o Filósofo e o Judeu não se tem um julgamento claro sobre os pontos conflitantes, na *collatio* entre o Filósofo e o Cristão alguns dos pontos de vista propostos inicialmente pelo Filósofo são eficientemente contrapostos pelo Cristão, de modo que o próprio Filósofo os abandona<sup>179</sup>.

Em outra passagem<sup>180</sup>, ao fazer uma exposição sobre as virtudes, o Filósofo segue sem a interrupção do Cristão, cujo silêncio, porém, não permite inferir completo acordo porque a seção final dessa segunda *collatio* poderia retomar o assunto e apresentar as considerações do Cristão, mas resta que as *Collationes* não apresentam uma conclusão. Apesar disso, boa parte da exposição das virtudes corresponde ao que o próprio Abelardo afirma em outros textos, de modo que se pode presumir a concordância das personagens.

Para o Filósofo, a virtude da justiça exige que todos a façam seu objetivo de vida; e ao fazê-lo, imita-se a Deus porque ele, não necessitando de nada, não se ocupa de si, senão de todos, e não procura o que é necessário para si mesmo, mas para todos, governando toda a estrutura do mundo como a uma grande república.<sup>181</sup> Talvez essa concepção de justiça do Filósofo, que visa mais o bem comum do que Deus, não fosse algo que o próprio Abelardo defendesse. Ao que parece, o Palatino pensava isso como uma característica de toda a tradição filosófica e não apenas específica do Filósofo das *Collationes*, pois para Abelardo a ética antiga difere da moral cristã, sobretudo porque a primeira não faz nenhuma concessão à fraqueza humana.

<sup>174</sup> PEDRO ABELARDO, *HC, Ep. I* (PL 178, 0113 – 0181).

<sup>175</sup> A ênfase no bem comum pode derivar da leitura que Abelardo tem de Platão por meio de Calcídio.

<sup>176</sup> *Coll.*, p. 114 - 118, § 98 - 99.

<sup>177</sup> *Coll.*, p. 118 - 120, § 100. A discordância é no sentido de que, embora segundo suas diferentes espécies todas as virtudes iniram nos homens particulares e, portanto, cada um seja forte, justo, temperante, etc, apesar disso, não se deve admitir que todos sejam iguais nas virtude e nos méritos, ou seja, que todos sejam igualmente justos, fortes, etc., mas ocorre que um é mais justo ou mais forte que outro.

<sup>178</sup> *Coll.*, p. 140, § 128.

<sup>179</sup> É o caso, por exemplo, da compreensão do Filósofo sobre as virtudes. Cf. *Coll.*, p. 116 - 118, § 99.

<sup>180</sup> *Coll.*, p. 138 – 148, § 126 – 140.

<sup>181</sup> *Coll.*, p. 142, § 131.

O início da *collatio* entre o Filósofo e o Cristão é marcado pela afirmação do Filósofo de que a lei cristã, porque posterior no tempo, tem de ser mais perfeita que as antigas, caso contrário teria sido escrita em vão<sup>182</sup>. Assim, o discurso do Cristão, em boa medida, terá o propósito de defender a lei cristã como perfeita e superior às outras. Para tal, o método usado por Abelardo nessa segunda *collatio* é o mesmo usado na primeira, qual seja, o de tomar as doutrinas de fé, geralmente aceitas, como ponto de partida e, em seguida, elaborar o que considera ser a melhor posição para ser apresentada na base de sua argumentação, por meio de um raciocínio típico de sua postura dialética. Apesar do uso do mesmo método, diferentemente do que ocorre na primeira *collatio*, Abelardo toma como ponto de partida a doutrina que ele mesmo professa, de modo que a correspondência entre a exposição do Cristão e o próprio pensamento de Abelardo poderia tornar comprometida a estrutura da *collatio* na qual ele se coloca como juiz e não como um dos oradores.

Apesar disso, um filósofo pode ter certas convicções como corretas e nem por isso deixar de ser capaz de vê-las como um ponto de vista, ou seja, como um conjunto de pressupostos elaborados a partir de certas conclusões. Além disso, o caráter dialógico permite que um pensador apresente seu ponto de vista e sua reflexão sobre os pressupostos que o fundamentam, confrontando, inclusive, com outros pontos de vista. Esse deve ter sido o propósito de Abelardo: o de fazer com que o leitor assumira uma postura reflexiva, não obstante os pressupostos de cada personagem. Disso, pode-se afirmar que a personagem Cristão, além de confrontar-se com uma outra religião, apresenta, de certo modo, o confronto entre duas concepções de cristianismo: uma sectária e vulgar, a outra, aberta e esclarecida.

### 1.2.2 – Organização e principais temas das *Collationes*

A obra está organizada em dois diálogos (ou *collationes*) separados. O Filósofo, personagem central e onipresente, interroga sucessivamente o Judeu e o Cristão sobre a contribuição das suas respectivas leis na busca do bem supremo. A quarta personagem, um *alter ego* de Abelardo, aparece apenas duas vezes na forma de um árbitro que recorda a regra do jogo. Portanto, não há, como nas obras de apologética, confronto direto entre

---

<sup>182</sup> *Coll.*, p. 78, § 62.

judeus e cristãos. Além disso, questões delicadas, como por exemplo sobre a personalidade de Cristo, são sutilmente descartadas, pois os representantes das religiões do livro não debatem entre si, mas, antes, são testados pela razão filosófica, que, longe de profana, encarna a unidade da sabedoria divina.

A questão que subjaz aos dois diálogos é saber se a razão natural, comum a todos os homens e em todos os tempos, é suficiente para assegurar a felicidade, ou se necessita do suplemento de uma revelação<sup>183</sup>:

Filósofo: Cabe assim interrogar primeiro aos outros, pois me contento com a lei natural que é a primeira. Para isto eu mesmo vos reuni, a fim de inquirir sobre as leis escritas que foram acrescidas àquela. Ela é primeira, digo, não apenas no tempo, mas também pela natureza: pois o mais simples é naturalmente anterior ao mais complexo<sup>184</sup>.

Em cada *collatio*, o Filósofo irá debater com um interlocutor que tem uma atitude diferente da sua com relação à razão e à autoridade. Assim, o início tanto do primeiro quanto do segundo diálogos tem como discussão central o papel da razão e da autoridade na busca do bem supremo, com o Filósofo argumentando que as pessoas tendem a tomar a religião conforme a educação que recebem, sem raciocinar sobre o assunto, vangloriando-se, muitas vezes, sem compreender sua própria fé<sup>185</sup>.

Outro tema presente desde o início das *Collationes*, que fora abordado pelos mestres de Abelardo seguindo os Padres da Igreja<sup>186</sup>, é a distinção entre as leis representadas pelas personagens: o Filósofo representa a lei natural; o Judeu, o Antigo Testamento e o Cristão, o Novo Testamento. Esse esquema tríplice encontra-se no Novo Testamento, o qual não apresenta os ensinamentos de Cristo como uma nova lei, mas como o cumprimento da antiga lei, isto é, um acabamento ou perfeição<sup>187</sup>. Quanto à lei

<sup>183</sup> GANDILAC, 1993, p. 10.

<sup>184</sup> “Philosophus: ‘Meum est’ inquit ‘primum ceteros interrogare, qui et naturali lege, que prima est, contentus sum. Ad hoc uos ipse congregavi, ut de superadditis inquirerem scriptis. Prima, inquam, non solum tempore, uerum etiam natura: omne quippe simplicius naturaliter prius est multipliciori’”. *Coll.*, p. 8, §6.

<sup>185</sup> *Coll.*, p. 08, § 7 - 8; p. 88 - 94, § 72 - 74.

<sup>186</sup> Guilherme de Champeaux, por exemplo, sugeriu que houve um período, até a época de Abraão, em que algumas pessoas se salvavam seguindo a lei natural, purgando o pecado original por meio de sacrifícios e de uma fé vaga em um hipotético redentor. Mas ele pensou que o pecado original tinha obscurecido a visão racional acerca do bem e do mal e que, portanto, a Antiga Lei tornou-se necessária; embora alguns não-judeus tivessem sido salvos simplesmente pela lei natural. Cf. MARENBNON, 2003, p. lviii-lix.

<sup>187</sup> Mt V, 17 - 19.

natural, Paulo<sup>188</sup> a menciona ao dizer que os gentios, apesar de não ter uma lei, naturalmente fazem as coisas que são da lei e por isso são lei para si mesmos, pois mostram em seus atos o efeito da lei inscrita em seus corações. A ideia de uma lei inscrita no coração dos homens antes mesmo das leis reveladas justifica, portanto, a vida dos patriarcas que, embora tivessem vivido antes da revelação da lei antiga a Abraão, tiveram uma vida moralmente correta, ou seja, a existência de uma lei natural enquanto uma compreensão inata dos preceitos morais básicos, que seriam repetidos por Deus nas leis reveladas, explica como eles puderam viver moralmente.

Na obra *Problemata Heloissae*<sup>189</sup>, Abelardo distingue os preceitos morais do Velho Testamento, os quais deveriam ser cumpridos por aquele que desejasse ser salvo, e já faziam parte da lei natural, dos que são figurativos (como guardar o sábado, a circuncisão e a proibição de ingestão de alimentos considerados impuros), os quais eram aplicáveis somente ao período anterior a Cristo e tinham a função de prefigurar aspectos da Nova Lei. Igualmente faz a distinção entre a maneira pela qual os judeus seguem a Antiga Lei por temor servil, e a maneira pela qual os cristãos deveriam viver a Nova Lei, qual seja, pelo amor gratuito. A diferença entre as atitudes no modo de viver as leis relaciona-se diretamente com as recompensas prometidas aos que receberam as leis: aos judeus, a prosperidade terrena; aos cristãos, a vida eterna.

Talvez a maior diferença entre a abordagem de Abelardo e de seus mestres e contemporâneos sobre a lei natural esteja em que o Palatino devota grande admiração às conquistas daqueles que viveram sob esta lei, exemplificando com filósofos e figuras heroicas da Grécia e de Roma, em vez de invocar os patriarcas do Gênesis, o que pode sugerir que a Antiga Lei não teria sido um avanço com relação à lei natural.

Com exceção da apresentação sobre a lei positiva<sup>190</sup>, a maior parte da discussão sobre as três leis ocorre na primeira *collatio*. Uma vez que muitas das críticas usuais sobre a Antiga Lei são feitas ao Judeu<sup>191</sup>, poder-se-ia concluir que Abelardo estaria somente usando do Filósofo como meio para expressar suas próprias ideias negativas sobre aquela Lei. Porém, a tática de Abelardo mostra-se sutil, pois a personagem Filósofo não é tão marcada quanto a personagem Cristão para ser um antagonista no debate.

---

<sup>188</sup> Rm II, 14 - 15

<sup>189</sup> PH, XV (PL 178, 703A - C).

<sup>190</sup> Coll., p. 142 - 46, § 131 - 135.

<sup>191</sup> Coll., p. 26 - 34, § 22 - 26.

A discussão sobre a circuncisão tem grande destaque na primeira *collatio*, na qual o Filósofo argumenta que não era um mandamento geral, ou seja, que fosse imposto a todos, mas sim uma questão de fé pela qual Abraão demonstrou obediência a Deus e pela qual os descendentes deste Patriarca tomam parte em seu povo e são reconhecidos como seus filhos<sup>192</sup>. Apesar do acordo entre o Filósofo e o Judeu de que o verdadeiro amor a Deus e ao próximo é suficiente para a salvação, o Judeu tem várias razões pelas quais a circuncisão serve ao valioso propósito de estabelecer a aliança com Deus enquanto povo escolhido. Nesse sentido, o Filósofo<sup>193</sup> sustenta que a circuncisão foi imposta apenas à descendência de Abraão e não à de Jô, por exemplo, ao que contesta o Judeu afirmando que a circuncisão foi imposta a Abraão e sua descendência<sup>194</sup> e que Jô, pode ter sido circuncidado, pois a circuncisão foi seguida pelos descendentes de Esaú, bem como pelos descendentes de Jacó. Por fim, o Filósofo aparentemente aceita a interpretação do Judeu de que o mandamento sobre a circuncisão fosse aplicado a todos os descendentes de Abraão, pois, ao que parece, a intenção do Filósofo não era validar a compreensão do Judeu, mas estabelecer que a Antiga Lei é inconsistente, pois do contrário, deveria estender as promessas feitas aos Judeus a todos os não-judeus<sup>195</sup>.

Na *collatio* com o Cristão, como já mencionado, a discussão sobre as leis inaugura o diálogo. Visto que o cumprimento da lei permite alcançar a perfeição moral, o Cristão, então, põe-se a definir o fim e a consumação de todas as disciplinas, que o Filósofo denomina ética ou moral e o Cristão denomina divindade (*diuinitatem*), isto é, teologia<sup>196</sup>, cujo propósito é mostrar em que consiste o sumo bem e por que caminho se pode alcançá-lo<sup>197</sup>.

A discussão sobre fé, razão e autoridade ocupa boa parte do início da segunda *collatio*<sup>198</sup>, com o Filósofo afirmando que se ele apenas seguisse a autoridade (*auctoritas*) e não examinasse tudo por meio da razão, deixaria de ser filósofo<sup>199</sup>.

O Filósofo afirma que o sumo bem, quando alcançado, torna a pessoa feliz ou bem-aventurado (*beatus*), assim como o sumo mal que, quando alcançado, torna a pessoa miserável (*miserum*)<sup>200</sup>. Pode-se chegar ao sumo bem por meio das virtudes e ao sumo

---

<sup>192</sup> *Coll.*, p. 26 - 28, § 21 - 22.

<sup>193</sup> *Coll.*, p. 26 - 34, § 22 - 25.

<sup>194</sup> *Coll.*, p. 46 - 48, § 37 - 39.

<sup>195</sup> *Coll.*, p. 52 - 54, § 42 - 44.

<sup>196</sup> *Coll.*, p. 82, § 67.

<sup>197</sup> *Coll.*, p. 84, § 67.

<sup>198</sup> *Coll.*, p. 80 - 98, § 64 - 78.

<sup>199</sup> *Coll.*, p. 92 - 94, § 73 - 74.

<sup>200</sup> *Coll.*, p. 100, § 80.



mal por meio dos vícios. Citando Agostinho<sup>201</sup>, apresenta duas possibilidades de se compreender o sumo bem: como virtude ou como prazer. Na discussão do sumo bem identificado com o prazer, a filosofia de Epicuro é reabilitada, uma vez que o Filósofo afirma que esse pensador grego foi mal compreendido, pois na verdade ele viveu um prazer moralmente elevado, o da tranquilidade da alma, e é colocado como exemplo de moralidade ao lado de Sêneca<sup>202</sup>. O debate sobre o sumo bem segue contemplando a beatitude na vida que há de vir, gerando certa dificuldade para o Filósofo que argumentou que uma pessoa pode ser mais feliz do que outra na vida que há de vir; mas se isto for admissível, o sumo bem na vida que há de vir não é vivido por todos igualmente, de modo que alguns viveriam o sumo bem mais do que outro; mas em se tratando do sumo bem, não pode haver diferença para um e para outro. Enfim, o Filósofo retira o argumento<sup>203</sup> convencido pela argumentação do Cristão de que não se pode ter diferença entre as pessoas que alcançam o sumo bem.

A discussão sobre a virtude<sup>204</sup> segue em meio ao debate acerca do sumo bem, tendo como pergunta se cada pessoa virtuosa possui igualmente todas as virtudes. O Filósofo argumenta que uma pessoa ou tem todas as virtudes ou nenhuma, e que não há diferença de grau entre os que têm certa virtude e, então, desde que a virtuosidade seja a mesma, a felicidade como recompensa é a mesma para todos no paraíso. O Cristão afirma que os argumentos do Filósofo são sofisticados porque se as virtudes e os vícios fossem iguais em todos os homens e ainda que não se possa supor que alguém seja melhor do que o homem absolutamente bom, nem por isso deixa de ser possível que este homem seja melhor do que aquele outro homem.

Em decorrência da discussão sobre o sumo bem nesta vida e na vida futura, o Filósofo inicia a apresentação de uma escatologia afirmando que os homens podem se encontrar em seis estados<sup>205</sup>: três nessa vida presente e três na vida futura. O primeiro vai do nascimento até quando atinge o livre arbítrio, o qual não é bom nem mal porque ainda não há razão; após isso, tem-se a idade do discernimento, quando se inclina à virtude ou ao vício, pelos quais se torna, precisamente, bom ou mal. Assim, na vida presente, tem-se o estado da indiferença, do bem e do mal. Igualmente na vida futura há três estados: 1) indiferente, nem feliz e nem infeliz, próprio daqueles que na vida presente viveram sem

---

<sup>201</sup> *Coll.*, p. 100, § 80. AGOSTINHO, *ciu.*, VIII, 3 (CSEL 40, p. 356 – 358)

<sup>202</sup> *Coll.*, p. 100 - 102, § 81.

<sup>203</sup> *Coll.*, p. 114, § 97.

<sup>204</sup> *Coll.*, p. 114 - 124, § 98 - 106.

<sup>205</sup> *Coll.*, p. 126, § 107.

virtudes e méritos, ou seja, morreram antes de atingir a idade do discernimento; 2) ótimo pelos méritos e 3) péssimo, pelos vícios.

As virtudes e os vícios novamente ocupam o centro da discussão<sup>206</sup> com o Filósofo afirmando que os que seguem a lei natural estão convencidos de que a virtude é suficiente para alcançar a felicidade. Assim, virtudes e vícios não são naturais, mas sim adquiridos com esforço e deliberação e não são facilmente alterados. As principais virtudes são apresentadas a partir da distinção já realizada por Sócrates: prudência, justiça, coragem e temperança. Na sequência, são apresentadas as subdivisões das virtudes, como a da justiça em justiça natural e justiça positiva.

O Cristão propõe a retomada da discussão sobre o sumo bem e o sumo mal<sup>207</sup>, seguida pela definição do Filósofo de que o sumo bem é Deus e o sumo mal é o sofrimento ou a punição; para o homem, o sumo bem é o descanso na vida futura e o sumo mal é a pena perpétua.

Da discussão sobre o sumo bem e o sumo mal decorre uma série de perguntas sobre o céu, ou visão de Deus (*uisio Dei*)<sup>208</sup>, sendo a questão central saber se existe um lugar no qual se encontram os bem aventurados. Para o Cristão<sup>209</sup>, o instrumental lógico é insuficiente e inadequado quando se fala sobre o amor de Deus na visão de Deus. Desse modo, segundo o Cristão, as passagens bíblicas citadas pelo Filósofo devem ser interpretadas metaforicamente<sup>210</sup>.

Após a discussão sobre o céu, o Filósofo pede que o Cristão descreva a natureza do inferno<sup>211</sup>, porque as pessoas evitarão este mal maior quanto mais elas souberem sobre ele. Além disso, há uma grande variedade de opiniões sobre o que seja o inferno. Então, após apresentar algumas destas, o Cristão afirma que as descrições bíblicas do inferno não devem ser tomadas de modo literal. Em síntese, o Cristão compreende que os castigos do inferno consistem em fazer a dor da morte permanecer e que, assim como o céu, o inferno não está localizado em qualquer lugar específico<sup>212</sup>.

A definição de ‘bom’ e ‘mau’ ocupa, então, a atenção do Filósofo e do Cristão<sup>213</sup>, porque, segundo o Filósofo, para se alcançar o sumo bem e evitar o sumo mal deve-se

---

<sup>206</sup> *Coll.*, p. 128 - 148, § 111 - 139.

<sup>207</sup> *Coll.*, p. 148 - 162, § 140 - 153.

<sup>208</sup> *Coll.*, p. 162 - 190, § 154 - 181.

<sup>209</sup> *Coll.*, p. 166, § 158.

<sup>210</sup> *Coll.*, p. 182 - 190, § 172 - 181.

<sup>211</sup> *Coll.*, p. 190 - 202, § 182 - 198.

<sup>212</sup> *Coll.*, p. 198 - 202, § 194 - 197.

<sup>213</sup> *Coll.*, p. 202 - 222, § 199 - 227.

definir o significado de ‘bom’ e ‘mal’, algo que os filósofos não fizeram, talvez pela dificuldade que o problema possui. Para o Cristão, é difícil definir o que seja ‘bom’ porque os significados do termo mudam de acordo com a palavra que o qualifica. Desse modo, o Cristão propõe, então, o que se denomina uso atributivo de bom e, presumivelmente, de mal, pois às vezes nós sabemos a que coisas uma palavra se refere, mas não a propriedade ou propriedades que distinguem este tipo de coisas de todo o resto.

Assim, as coisas boas podem ter consequências más, como as coisas más podem causar coisas boas, pois Deus provê de tal modo que mesmo o que é mal pode ser utilizado para o bem. No que se refere à boa pessoa, esta difere da má pessoa não porque ela faz coisas boas, mas porque ela faz as coisas bem (ou seja, com uma boa intenção).

O Cristão estabelece a distinção entre ‘é bom que haja o mal’ e ‘o mal é bom’<sup>214</sup>, pois a primeira expressão refere-se à existência do mal que se relaciona ao modo como algo ocorre, a segunda refere-se à existência de algo. Assim, ao finalizar a exposição sobre a definição de “bom”, o texto é interrompido, com o Cristão<sup>215</sup> mencionando que o Filósofo poderia ainda propor alguma questão sobre o mesmo tema ou ainda seguir adiante no diálogo.

Por fim, nesse contexto das *Collationes*, na qual é narrado o encontro das três tradições com seus modelos éticos, resta ainda pensar o que distingue a ética cristã da ética pagã.

### 1.3 - *Ethica nostra et ethica uestra*: a ética cristã e a pagã

Abelardo se utiliza da expressão *Ethica nostra* por três vezes na obra *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos*. A primeira referência<sup>216</sup> encontra-se no livro II, sobre a fé. Ao discutir sobre a graça divina e os méritos humanos, Abelardo afirma reservar para uma futura obra ética as seguintes questões: 1) em que consiste nosso mérito, a saber, se tanto na vontade quanto na obra; 2) se as virtudes são suficientes para a beatitude ainda

---

<sup>214</sup> *Coll.*, p. 220, § 223.

<sup>215</sup> *Coll.*, p. 222, § 227

<sup>216</sup> ABELARDO, *CEPR*, II, 4, (CCCM XI, p. 126, lin. 129 – 138): “...Quaerendum etiam in quo merita nostra consistant, in uoluntate uidelicet tantum an etiam in operatione, id est quid ad gloriam siue poenam Deus in nobis remuneret; et utrum uirtus ad beatitudinem sufficiat, etamsi in operationem non prorumpat; et utrum opus exterius quod bonam uel malam uoluntatem sequitur, meritum augeat; et cum omnis uirtus sit animi, et in ipso fundata consistat, utrum omne peccatum similiter animi sit; et quid inter uitium animi et peccatum differat et quot modis peccatum dicatur?”

que estas não se concretizem em obra; 3) se as obras exteriores, seguidas pela boa ou má vontade, aumentam o mérito; 4) como toda virtude é da alma, se igualmente todo pecado o é; 5) em que vício da alma e pecado diferem e 6) de quantos modos se diz pecado. Ao final da passagem conclui afirmando: “Mas, porque isto particularmente pertence à consideração ética, e para defini-lo exige demorar-se mais do que uma breve exposição, reservamos à discussão de nossa Ética<sup>217</sup>”.

A segunda referência encontra-se no livro IV, sobre os sacramentos, na passagem em que é discutido sobre o dever de caridade para com o próximo ainda que este esteja destinado à condenação. Assim se pronuncia Abelardo:

Mas dizes aquilo de Agostinho: ‘Tem a caridade e faz o que quiseres’ e recorda aquilo de Jerônimo: ‘A caridade não tem medida’. Donde, às vezes, a caridade nos impele a exceder os limites, de modo que queremos fazer o que de modo algum é bom ou justo fazer-se; e ao contrário, não queremos fazer o que é bom que seja feito, assim como os santos foram mortos ou afligidos, o que também coopera com o bem deles. Mas esta discussão reservamos a nossa Ética<sup>218</sup>.

A terceira referência ocorre também no livro IV, no contexto em que Abelardo trata do perdão daquele a quem não pode ser imputada culpa porque agiu de modo correto segundo sua consciência. Trata-se de discutir se não pode haver pecado senão contra a consciência:

De fato, o que é necessário ser perdoado onde não houve culpa? Pois, se a ignorância ou ainda a fé escusa completamente de culpa o erro, donde os judeus ou gentios ou quaisquer infiéis devam ser condenados por sua infidelidade, quando cada um julga ser correta sua fé? Pois, quem espontaneamente persistiria naquela fé a qual acredita errônea, ou escolheria para si a pior parte? No entanto, de tais diz a Verdade: *Quem não crer, já está condenado*. – Mas deste assunto reservamos à nossa Ética a discussão<sup>219</sup>.

<sup>217</sup> ABELARDO, *CEPR*, II, 4 (CCCM XI, p. 126, lin. 138 – 141): “Sed quia hoc maxime ad ethicam pertinet considerationem, et diutius in his definiendis immorandum esset quam breuitas expositionis postulat, nostrae id Ethicae discussioni reseruemus”.

<sup>218</sup> ABELARDO, *CEPR*, IV, 13 (CCCM XI, p. 293, lin. 239 - 246): Sed dicis illud Augustini: ‘Habe caritatem et fac quidquid uis’, et recordaris illud Hieronymi: ‘Caritas mensuram non habet’. Unde saepe caritas modum nos ita excedere compellit, ut fieri uelimus quod fieri nequaquam bonum est aut iustum, et e contrario nolle fieri quod fieri bonum est, sicut interfici sanctos uel affligi, quae etiam eis cooperantur in bonum. – Sed hanc Ethicae nostrae reseruamus discussionem.

<sup>219</sup> ABELARDO, *CEPR*, IV, 14 (CCCM XI, p. 307, lin. 341 – 348): Ubi enim culpa non praecessit, quid est opus ignosci? Si enim ignorantia uel etiam fidei error excuset penitus a culpa, unde Iudaei uel gentiles aut quilibet infideles de infidelitate sua damnandi sunt, cum unusquisque fidem suam rectam esse putet?

As três remissões à *ethica nostra* feitas por Abelardo em *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos* sugerem que, entre outras coisas, à época da redação daqueles Abelardo já tinha em mente um conteúdo mínimo de problemas éticos que desenvolveria mais tarde<sup>220</sup>. Mas, além disso, revelam que - apesar da admiração pela ética pagã e do fato de ter se valido desta, sobretudo da estoica - Abelardo pretendeu marcar certa diferença entre a *ethica nostra* e a *ethica uestra*<sup>221</sup>. Na obra *Collationes* as expressões *ethica nostra* e *ethica uestra* são empregadas por Abelardo inclusive para proceder à comparação entre os modelos éticos da personagem Cristão e da personagem Filósofo. Assim, nesta obra, a *ethica nostra* não se refere exclusivamente a um texto de Abelardo, mas remete à própria concepção ética da personagem do diálogo.

Isto posto, no início do diálogo entre o Filósofo e o Cristão, nas *Collationes*, as personagens concordam em que a ética é a mais alta disciplina pela finalidade que ela possui:

Cristão: Agora, de fato, tanto quanto percebo, caminhamos para o fim e a consumação de todas as disciplinas, a qual, na verdade, vós habitualmente chamais ética, isto é, moral, nós a denominamos ‘divindade’, a saber, a partir disto que buscamos compreender, isto é, Deus; vós, a partir daqueles pelos quais se chega àquilo, isto é, os bons costumes, os quais chamais virtudes<sup>222</sup>.

A fala da personagem Cristão transcrita acima marca uma das diferenças entre a ética cristã e a pagã: por meio da primeira se busca Deus; por meio da segunda, se buscam as virtudes. Se num primeiro momento pode-se dizer que a vida cristã também implica em viver as virtudes, pela leitura das obras éticas de Abelardo fica claro que viver a ética cristã implica em algo mais do que praticar a virtude, ou seja, as práticas virtuosas não são suficientes para a consumação da ética cristã, pois há situações em que elas se

---

Quis enim sponte in ea persistat fide quam erroneam credat, aut sibi partem eligat deteriorem? De talibus tamen Veritas ait: *Qui non credit, iam iudicatus est.* – Sed huius rei discussionem Ethicae nostrae reseruamus.

<sup>220</sup> Sobre o modo como Abelardo desenvolve estas questões apresentadas nos *Comentários* na obra *Ethica*, cf.: SILVA, 2015, p. 129-142.

<sup>221</sup> Sobre a ética cristã (*ethica nostra*) e a ética pagã (*ethica uestra*), conferir ILGNER, 2015, p. 389 - 406.

<sup>222</sup> *Coll.*, §67, p. 82: “Christianus: Nunc profecto, quantum percipio, ad omnium disciplinarum finem et consummationem proficiscimur, quam quidem uos ethicam, idest moralem, nos diuinitatem nominare consueuimus, nos illam uidelicet ex eo ad quod comprehendendum tenditur, idest Deum, sic nuncupantes, uos ex illis per que illuc peruenitur, hoc est moribus bonis, quas uirtutes uocatis”.

mostram apenas exteriores, enquanto que a ética cristã, na concepção de Abelardo, requer a decisão consciente e interior do indivíduo que age com boa intenção<sup>223</sup>, ou seja, age guiado pela intenção de fazer a vontade de Deus.

Nesse sentido, a ética cristã (*ethica nostra*) comparativamente à pagã (*ethica uestra*) pauta-se, acima de tudo, na intenção boa (*intentio bona*) e não nas ações; e tem por ideal não a sabedoria, como o é para os estoicos<sup>224</sup>, mas o amor como o mais alto grau de perfeição. Consequentemente, o ideal ético para Abelardo é o acordo total do bem subjetivo com a ação correta. Isso corresponde à meta de qualquer agente moral, que não só quer fazer o bem, mas também o justo, o que só é possível quando, pela boa intenção, alcança a prática do amor, coroamento de todas as virtudes<sup>225</sup>. A diferença está em que, para Abelardo, quando não ocorre a ação correta, não há prejuízo da moralidade do agente.

Além da distinção feita entre a *ethica nostra*, a ética cristã, e a *ethica uestra*, da personagem Filósofo, Abelardo ainda propõe, por meio do Cristão que dialoga com o Filósofo na segunda *collatio*, uma comparação entre a ética pagã e a cristã, após terem estabelecido como sumo bem para o homem a bem-aventurança da vida futura e, como caminho para alcançá-lo, as virtudes:

**Cristão:** Não penso que vossos doutores alcançaram tanto ou incitaram do mesmo modo vossas mentes para este fim do bem. Se alguns deles fizeram isso, **ao percorrer todos os preceitos de vossa ética**, indique onde, ou, se não podes indicá-lo, debes reconhecer que a doutrina de Cristo é melhor e mais perfeita, tanto quanto nos motiva e nos encoraja para as virtudes por uma causa ou uma melhor esperança, quando vós considerais, pelo contrário, que as virtudes devam ser buscadas e seus opostos evitados, por si mesmos e para seu próprio bem, e não por causa de qualquer outra coisa; donde, também deveis considerá-las como honestas ou desonestas<sup>226</sup>.

<sup>223</sup> *Coll.*, § 104 - 106, p. 122 - 124.

<sup>224</sup> COLISH, 1985, p. 126 - 132.

<sup>225</sup> *Coll.*, p. 119, § 99.

<sup>226</sup> *Coll.*, p. 110, § 90: “Christianus: Quod nequaquam arbitror uestros attigisse doctores aut ad hunc finem boni uestros animos eque inuitasse. Quod si tales erant, assigna, **uniuersa ethice uestre percurrens instituta**, aut si assignare non possis, tanto doctrinam Christi perfectiorem atque meliorem esse fatearis, quanto nos causa uel spe meliori ad uirtutes adhortatur, cum uos potius uirtutes uel earum contraria propter se ipsa magis quam propter aliud appeti uel uitari debere censeatis; unde et illa honesta uel inhonesta uocari hec debere censetis”. (Grifo nosso).

Nesses termos, a ética da personagem Cristão tem em sua base a vontade da bem-aventurança e, conseqüentemente, o desprezo pelo mundo. O Filósofo, na seqüência, afirma que tais princípios também estão em sua ética, sobretudo em Cícero, que afirma que as virtudes devem ser buscadas por si mesmas, e em Epicuro, para quem a bem-aventurança é o prazer que deve ser desejado mais do que tudo<sup>227</sup>. Observa-se que Abelardo pretende aproximar, em muitos pontos, a ética cristã da ética pagã, de modo que a vida moral dos filósofos antigos e seu ensinamento tornam-se preâmbulo à doutrina moral cristã.

Desse modo, parece que a concepção ética defendida pela personagem Cristão é também, em boa medida, a do próprio Abelardo. Mas, verifica-se ainda que muito da ética pagã é adotado por Abelardo nas duas obras. Assim, se na obra *Ethica* Abelardo expõe de modo direto sua concepção ética, na obra *Collationes* ele se vale de um debate para discutir os fundamentos das três tradições – a filosófica, a judaica e a cristã – usando largamente da personagem Cristão para expor sua própria ética. Não obstante as particularidades da ética cristã<sup>228</sup>, a elaboração promovida por Abelardo parece ser um exemplo do processo de recepção e reelaboração da tradição grega, como se poderá verificar de modo mais evidente a partir do capítulo seguinte no qual serão abordados os fundamentos éticos abelardianos e no último capítulo, no qual será abordada a concepção cristã do amor como sinônimo de intenção boa e fonte de todas as virtudes.

---

<sup>227</sup> *Coll.*, § 91 - 92, p. 110 - 112.

<sup>228</sup> Como a graça divina, que é indispensável para a vivência ética, ou o amor como fonte e coroamento de todas as virtudes.

## CAPÍTULO II

### DOS FUNDAMENTOS ÉTICOS<sup>229</sup>

Após a exposição das obras éticas de Pedro Abelardo e tendo sido realizadas algumas considerações sobre suas particularidades, nesse capítulo são apresentados e discutidos os fundamentos da ética do Palatino, tomando como ponto de partida os conceitos fundamentais presentes, sobretudo, na obra *Ethica*. Após isso, são discutidas as noções de virtude e hábito, tomadas, porém, da obra *Collationes*. Nesse sentido, o presente capítulo pretende avançar na análise da ética geral, enfatizando o consentimento e a intenção como núcleo da ética abelardiana, pelos quais se pode avaliar a moralidade, ou seja, a existência ou não do pecado. Além disso, por meio da discussão sobre hábito e virtude, poder-se-à verificar que Abelardo, apesar de valer-se da noção de virtude da tradição estoica, a reelabora de modo a concluir que somente a caridade poderia ser entendida como verdadeira virtude.

#### 2.1 - Vício<sup>230</sup>

Vício da alma (*uitium animi*<sup>231</sup>) é o primeiro conceito fundamental, na ordem da exposição, que Abelardo discute em sua *Ethica*, cuja compreensão segue, em linhas

---

<sup>229</sup> Em alguma medida esse capítulo trata de tema já abordado em nossa Dissertação de Mestrado (SILVA, 2008a, p. 62 - 97); porém, enquanto naquele trabalho era o capítulo central, aqui sua função é de apresentar os fundamentos éticos para posteriores discussões e conclusões. Além disso, naquele trabalho limitou-se a verificar os fundamentos éticos apresentados, quase que exclusivamente, na obra *Ethica*, enquanto que nesse trabalho também se verificaram, tanto quanto possível, os mesmos conceitos na obra *Collationes* e, eventualmente, em outras obras de Abelardo. Para facilitar o trabalho de comparação entre o que fora apresentado naquele trabalho e o que se apresenta neste, indicaremos as respectivas páginas da Dissertação de Mestrado no início de cada subtítulo.

<sup>230</sup> SILVA, 2008a, p. 66 – 67.

<sup>231</sup> Sobre os sentidos de *animus, i* em Abelardo, ver BACIGALUPO (1992, p. 59 - 62), em cujas páginas o autor apresenta os vários sentidos que o termo possui nas obras de Abelardo, desde o menos técnico, como sinônimo de característica herdada de sua terra natal e de sua ancestralidade, até o sentido mais técnico, como sinônimo de *ratio* e, sobretudo, de *intellectus*, remetendo às afecções da alma abordadas no *Tractatus*



gerais, o que fora estabelecido nas *Sententie*<sup>232</sup>. Apesar disso, no início daquela, Abelardo descreve vício da alma de modo bastante diferente, pois é entendido como oposto da virtude, como a injustiça, da justiça, a intemperança, da temperança. Ao falar sobre os vícios opostos a tais virtudes, Abelardo estaria explicando um tipo de hábito distinto das fraquezas naturais. Este uso equívoco do termo “vício”, apesar de confuso, sublinha a insistência de Abelardo de que o pecado - que é uma intenção particular direcionada a uma ação – não pode ser identificado com qualquer tipo de hábito, pois uma pessoa não é obrigada a agir do modo como a fraqueza inata a inclina.

Segundo Abelardo<sup>233</sup>, vício da alma não é o mesmo que pecado e nem este o mesmo que ação má. O vício está na alma como, por exemplo, a facilidade para irar-se, a qual inclina impetuosa e irracionalmente a alma a executar algo que pouco convém, de modo que está na alma mesmo quando não é movida à ira, tal como a claudicação, a partir da qual se diz a pessoa claudicante, mesmo quando não anda claudicando, porque o vício está presente ainda que a ação esteja ausente. “Vício é, assim, o que nos torna propensos a pecar, isto é, somos inclinados a consentir naquilo que não convém, a saber, de modo que ou o façamos ou dele nos afastemos<sup>234</sup>”.

Embora não indique explicitamente, há grande probabilidade de que Abelardo estivesse pensando conforme o que Aristóteles, nas *Categorias*, chama de fraqueza natural<sup>235</sup>. No capítulo em que discute a categoria “qualidade”<sup>236</sup>, o Estagirita considera que o *estado* (*hexis*), em comparação com a *disposição*, é duradouro e estável, enquanto a segunda não tarda a sofrer mudança. Assim, na sequência, afirma que há outro tipo de qualidade, relativo aos bons lutadores ou corredores, aos saudáveis ou doentes, que denotam qualquer capacidade natural ou qualquer fraqueza natural pela qual se pode ou não realizar uma ação com facilidade. Assim, um bom lutador, por exemplo, é desse modo

---

*de Intellectibus* (TI, § 1 – 30, p. 24 – 44). Utilizamos a edição francesa de P. Morin (1994), apoiando-nos na tradução portuguesa de DIAS (2007, p. 258), com adaptações.

<sup>232</sup> Cf. MARENBOON, 1997, p. 258. As *Sentenças* (*Sententie*) devem ser consideradas como único trabalho no qual Abelardo pretendeu realizar uma síntese abrangente de seu ensino de teologia. Ele reflete a época em que os mestres das escolas estavam cientes da necessidade de oferecer um curso sistemático de ensino que mostrasse aos alunos as principais questões implícitas na investigação sobre os conteúdos da crença cristã (Cf. LUSCOMBE, 2006, p. 06). Para mais detalhes sobre as obras de Abelardo que são conhecidas como *Sententie* (*Sententie Abaelardi*, ou simplesmente *Sententie*; *Sententie Florianenses* e *Sententie Parieisenes*) ver: MARENBOON, 1997, p. 62.

<sup>233</sup> Cf. *Eth.*, p. 02, lin. 21 - 30.

<sup>234</sup> Cf. *Eth.*, p. 02, lin. 54 – 57: “Viciū itaque est, quo ad peccandum proni efficimur, hoc est inclinamur ad consensendum ei, quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus”

<sup>235</sup> ARISTÓTELES, *Cat.*, 9a14 – 27.

<sup>236</sup> ARISTÓTELES, *Cat.*, 8b

qualificado não em função de alguma disposição, mas devido a uma capacidade natural de correr com facilidade.

Abelardo, ao discutir “qualidade” na *Dialectica*<sup>237</sup> e na *Logica Ingredientibus*<sup>238</sup>, explica que Aristóteles queria significar, por este termo, não qualquer tipo de potência ou fraqueza individual, mas apenas aquelas que resultam da constituição física individual e por isso não são compartilhadas por todos os indivíduos. De igual modo, o Palatino parece considerar alguns vícios como próprios da natureza e da compleição corporal de alguns indivíduos, tais como a luxúria e a ira, os quais dever-se-ia aprender a controlar, diferentemente de outros que são adquiridos, como a ganância e a glotonaria<sup>239</sup>. O principal tipo de hábito vicioso que Abelardo contrasta com o pecado é o que ele considera como inato, pois se sobrepor a tal vício mostra-se muito mais difícil uma vez que ele dura a vida toda.

Abelardo entende o vício como um péssimo hábito da alma e por hábito entende uma qualidade não naturalmente inserida na coisa, mas adquirida com assídua aplicação e que dificilmente muda<sup>240</sup>. O vício, portanto, está na alma e arrasta àquilo que não convém ser feito. Ainda que o vício não se manifeste nas ações, ele permanece como um hábito difícil de ser mudado e, por isso, está presente inclinando a alma ao que não convém. Assim, o vício, seja ele próprio da natureza ou decorrente da compleição física ou mesmo adquirido, é uma inclinação que pode estar presente em ato ou em potência.

Enquanto tal, o vício não é por si mesmo pecado, mas antes se constitui em matéria de luta e uma vez vencido pela virtude correspondente, garante a coroa da vitória<sup>241</sup>. Nesse sentido, afirma o Filósofo nas *Collationes*<sup>242</sup> que não há mérito algum onde não há batalha contra a concupiscência, de modo que a castidade natural que provém, evidentemente, da frigidez do corpo e de certa constituição física não se deve incluir entre as virtudes, pois neste caso não se tem batalha alguma e, portanto, não há nenhum mérito, pois onde não há nenhuma batalha contra alguma coisa que se opõe à natureza humana, não haverá a coroa da virtude vitoriosa. Ninguém pode ser responsabilizado por aquilo com o qual nasce, como os vícios inatos, pois embora eles inclinem ao pecado, devem ser

<sup>237</sup> ABELARDO *Dial.*, lib. III, p. 93, lin. 1 – 18 – p. 99, lin. 24.

<sup>238</sup> ABELARDO, *LI*, p. 229, lin. 15ss; p. 231, lin. 32ss.

<sup>239</sup> Cf. MANN, 2004, p. 302.

<sup>240</sup> “[...] sic e contrario uitium arbitror esse habitum animi pessimum... Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis”. *Coll.*, p. 128. §111.

<sup>241</sup> Cf. *Eth.*, p. 02, lin. 32-34. Nas *Collationes*, o Filósofo confirma ao Cristão que espera a vida eterna como consequência dos méritos pessoais em virtude da luta nesta vida contra os vícios e, portanto, tem o merecimento da coroa da vitória. Cf. *Coll.*, p. 104, § 84.

<sup>242</sup> Cf. *Coll.*, p. 128-9, §112.

claramente distinguidos do pecado: eles não são censuráveis em si mesmos, antes são, na verdade, ocasiões de mérito.

Por isso, para Abelardo<sup>243</sup>, a religião não toma como impuro o fato de ser vencido pelos homens, mas sim ser vencido pelo próprio vício, pois aos bons também ocorre de serem vencidos pelos homens, mas quando vencidos pelos vícios, deixam de praticar o bem para consentir no que não convém. Invocando o Apóstolo Paulo<sup>244</sup>, Abelardo parece entender a luta contra os vícios como uma batalha contra si mesmo, pois que o vício inere à natureza humana de modo a não mudar facilmente<sup>245</sup>. Portanto, quando o Apóstolo menciona que não será coroado aquele que não combater legitimamente, o combate implica em resistir mais aos vícios que aos homens, para que aqueles não arrastem ao consentimento depravado. E o combate aos vícios deve ser constante, pois mesmo que os homens cessem de atacar, os vícios não cessam<sup>246</sup>. Combater legitimamente implica em lutar conforme as regras que, nesse caso, consistem em que não se consinta nas inclinações viciosas que são ocasião de pecado. O combate legítimo, portanto, consiste em que, mesmo suscetível às inclinações viciosas, o soldado se lhes sobreponha, pelo sofrimento, como o próprio Cristo o fez, ao mesmo tempo em que a legitimidade do combate proíbe que se burlem suas regras como que a eximir-se de tais inclinações. O tema do combate contra as próprias inclinações é bastante recorrente não só na ética paulina como também na estoica<sup>247</sup>. Abelardo, por sua vez, valendo-se dessa dupla fonte, embora cite somente a bíblica, traz o tema do combate para sua filosofia ética dando-lhe o sentido preciso de que o combate é uma condição necessária à vivência ética, ou seja, não há virtude se não houver contra o que combater.

---

<sup>243</sup> Cf. *Eth.*, p. 02, lin. 36 - 39.

<sup>244</sup> 2Tm II, 5

<sup>245</sup> Essa compreensão de que a prática da virtude implica numa luta constante contra os próprios vícios estava já presente em Agostinho de Hipona, por exemplo: “[...] quid hic agit nisi perpetua bella cum uitiiis, nec exterioribus, sed interioribus, nec alienis, sed plane nostris et propriis, maxime illa, quae Graece *sophrosyne*, Latine *temperantia* nominatur, qua carnales frenantur libidines, ne in quaeque flagitia mentem consentientem trahant? . . . Quid autem facere uolumus, cum perfici uolumus fine summi boni, nisi ut caro aduersus spiritum non concupiscat, nec sit in nobis hoc uitium, contra quod spiritus concupiscat?” AGOSTINHO, *ciu*, XIX, 4 (CSEL 40, p. 375, lin. 11 – 16; 20 – 23) – “[...] que faz ela cá (a virtude), senão uma perpétua guerra aos vícios, não exteriores mas interiores, não alheios mas muito nossos e pessoais, - principalmente aquela virtude que se chama em grego *sophrosyne*, e em latim *temperantia* (temperança), pela qual é refreada a libido carnal, para que não levem o espírito a consentir em alguma torpeza? ... Mas, que queremos nós fazer, quando queremos atingir a perfeição do bem supremo, senão que a carne não cobice contra o espírito e que em nós não exista esse vício contra o qual o espírito cobiça?” (Tradução apoiada em AGOSTINHO, 2000, p. 1884).

<sup>246</sup> Cf. *Ethic.*, p. 02, lin. 40 - 44; p. 03, lin. 45.

<sup>247</sup> Cf. LÉVY, 2008, p. 151 - 165, nas quais o autor estabelece as mudanças ocorridas no tratamento dado às paixões pelos estoicos antigos até Cícero para quem, segundo o autor, “... a doutrina das paixões não é senão o desenvolvimento do que já existia no pensamento socrático... (p. 154); portanto, marcada pela dicotomia alma e corpo.

Em consequência, o tamanho da vitória é proporcional ao tamanho do ataque sofrido pelos vícios, de modo que quanto mais frequente e mais perigoso o ataque destes, mais esplêndida a vitória sobre eles. O domínio humano sobre alguém não acarreta necessariamente nada de impuro e vergonhoso à vida, exceto como quando pela prática costumeira dos vícios alguém é submetido ao vergonhoso consentimento nesses vícios. Assim, pela ação viciosa se é levado ao consentimento vergonhoso, porque os vícios inclinam ao mal e subjugam moralmente<sup>248</sup>.

Desse modo, ainda que os homens tenham seus corpos dominados, se a alma for livre, a verdadeira liberdade será conservada de modo a não se incorrer em servidão degradante, pois a subjugação do corpo só pode ser degradante quando for consequência da subjugação da alma aos vícios. Abelardo conclui esse passo reafirmando que tudo o que é comum ao homem bom e ao mau não tem relação com a virtude e o vício<sup>249</sup>, pois, como já visto, vício e virtude se opõem e são sempre diversos um do outro e jamais um se torna o outro.

## 2.2 - O que propriamente se diz pecado<sup>250</sup>

Na obra *Ethica*, a definição de pecado associada à teoria da intenção ocupa lugar central. Pecado, de modo próprio, é entendido como o consentimento no que não convém e pelo que a alma se faz merecedora de condenação ou ré perante Deus<sup>251</sup>. O consentimento no que não convém torna a alma culpada porque despreza e ofende a Deus, consentimento este que é o único meio pelo qual se pode ofendê-lo, pois ele é o sumo poder que não pode ser diminuído por nenhum dano. Se pecado é, portanto, o desprezo ao criador, pecar é desprezá-lo não fazendo por ele nada daquilo que se acredita dever ser feito em razão dele, ou não afastar por causa dele o que se crê dever ser afastado<sup>252</sup>.

Ofender a Deus, portanto, só é possível de forma negativa, ou seja, não se pode ofendê-lo fazendo algo diretamente contra ele, mas somente não fazendo por ele o que se deveria fazer ou não deixando de fazer o que se deveria deixar de fazer, ou seja, o pecado

<sup>248</sup> Cf. *Eth.*, p. 02, lin. 40 – 50.

<sup>249</sup> Cf. *Eth.*, p. 03, lin. 51 - 3.

<sup>250</sup> SILVA, 2008a, p. 68 – 71; 77 – 82.

<sup>251</sup> “Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam anime, qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur”. *Eth.*, p. 03, lin. 58 - 60.

<sup>252</sup> Cf. *Eth.*, p. 03, lin. 64 – 68.

não tem substância<sup>253</sup>, mas é, acima de tudo, uma falta ou uma carência humana decorrente do mal uso da liberdade que implica em não escolher o bem. Tal concepção também é comum aos pensadores anteriores a Abelardo, como Agostinho<sup>254</sup>. Apesar disso, Abelardo estaria na contramão do que propugna a escola de seus contemporâneos Anselmo de Laon e Guilherme de Champeaux que se preocuparam mais com a natureza ontológica ou fonte primeira do pecado e do mal<sup>255</sup>.

O pecado na forma negativa, ou seja, o desprezo do homem para com Deus como forma de ofensa a ele, é pouco explorado porque interessa mais a Abelardo encontrar uma definição moral de pecado e uma compreensão psicológica da imputabilidade moral. Abelardo, porém, nega qualquer substância ao pecado assim como as trevas são um não-ser em relação à luz:

Assim, quando definimos pecado negativamente, a saber, dizendo não fazer ou não afastar o que convém, mostramos manifestamente nada ser a substância do pecado, que subsiste antes no não ser do que no ser, como se para definir as trevas disséssemos ausência de luz, enquanto a luz tem ser<sup>256</sup>.

Vecchi<sup>257</sup> entende que a discussão sobre o pecado na *Ethica* é abordada de um ponto de vista teórico e sistemático, mas não prático, porque os poucos exemplos de pecado são destinados apenas a esclarecer a especulação subjacente a *Ethica* e Abelardo não apresenta um elenco dos pecados, suas subdivisões e classificações, bem como não se ocupa com os casos concretos. O que Vecchi parece não considerar é que Abelardo não tem o propósito de fazer da *Ethica* um tratado sobre o pecado, mas sim de mostrar o papel do pecado na arquitetura da moral cristã e talvez por isso não haja um elenco dos pecados e tantos desdobramentos sobre esse ponto. Além disso, apresentar um elenco dos pecados seria incorrer naquilo que Abelardo mais criticava, a observância cega às regras para evitar o pecado em detrimento da consideração das intenções dos agentes, pois “o

---

<sup>253</sup> ESTÊVÃO (2009, p. 164, nota 16) observa que nas obras lógicas Abelardo já teria discutido sobre as consequências de coisas que não são “coisa alguma”, ou seja, não são nenhuma essência ou natureza, de modo que tomar o pecado como *nulla essentia* “não é negar-lhe existência, mas afirmar um certo modo de ser, similar ao do *status*, que exprime uma relação de semelhança comum, e ao *dictum propositionis* (dito das proposições) – que, por sua vez, diz relações entre as coisas”.

<sup>254</sup> AGOSTINHO, *conf.*, III, 7 (CSEL 33, p. 53 - 56).

<sup>255</sup> BLOMME, 1958, p. 9.

<sup>256</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 in esse subsistat, ueluti si tenebras diffinientes dicamus absenciam lucis ubi lux habet esse”. *Eth.*, p. 03, lin 68 - 70; p. 04, lin. 71 - 73.

<sup>257</sup> VECCHI, 2005, p. 112

ato mesmo do pecado não acrescenta nada à culpabilidade do pecado nem a sua condenação pela justiça divina<sup>258</sup>”.

No mesmo trabalho Vecchi considera que a *Ethica* propõe um discurso de teologia ascendente<sup>259</sup> e a partir disso afirma ser possível propor um esquema para verificar a relação entre os três seguintes polos do discurso sobre o pecado: Deus, o homem e o mal<sup>260</sup>.

A partir da referida arquitetura, é possível identificar o pecado como a única relação que envolve simultânea e diretamente todos os três vértices. O pecado, na verdade, para ser realmente tal, deve ter tanto o consenso (*consensus*) ao mal da parte do homem, como a relação com Deus. Todavia, esta relação pode ser uma dinâmica de desprezo (*contemptus Creatoris*) ou pode não sê-lo<sup>261</sup>.

Assim, quando há o consentimento no mal, que implica o desprezo a Deus, ocorre o pecado em sentido estrito. Quando, porém, o consentimento no mal não implica em desprezo a Deus, tem-se o pecado em sentido amplo, o qual é cometido sob coação ou por ignorância<sup>262</sup>. Portanto, a relação do homem com Deus e com o mal pode ser pensada com base na seguinte proporcionalidade: quanto mais aumenta o amor a Deus, mais aumenta o desprezo pelo mal e, ao contrário, quanto mais aumenta o desprezo por Deus, mais aumenta o consentimento no mal.

O pecado em sentido estrito apresenta-se em tríplice dimensão: teológica enquanto desprezo de Deus; moral enquanto consentimento no mal e antropológica enquanto desprezo ao Criador que implica negar o destino para o qual Deus criou o homem. Assim, o pecado em sentido estrito é como aquele que fora cometido no Éden, qual seja, consentir na tentação da autonomia dissoluta que rompe a relação de dependência da criatura para

---

<sup>258</sup> CHENU, 2006, p. 20

<sup>259</sup> Vecchi entende por teologia ascendente a reflexão que incide sobre o movimento dinâmico que designa a relação criatura - Criador. Afirma, ainda, que na obra *Ethica* não há muitas referências diretas da análise sobre a Revelação e nem mesmo de teologia descende, ou seja, do movimento do Criador para a criatura. Cf. VECCHI, 2005, p. 112, nota 91.

<sup>260</sup> Embora o mal não seja propriamente um polo, mas antes uma privação, pois carece de substância, o objetivo de Vecchi é o de mostrar que o pecado é a única relação que envolve simultânea e diretamente todos os três vértices. VECCHI, 2005, p. 113.

<sup>261</sup> VECCHI, 2005, p. 113: “A partire da detta architettura, è possibile identificare il peccato come quell’única relazione che coinvolge contemporaneamente e direttamente tutti e tre i vertici. Il peccato, infatti, per essere realmente tale deve contenere sia un consenso (*consensus*) al male da parte dell’uomo, sia una relazione con Dio. Tuttavia, detta relazione può essere una dinamica di disprezzo (*contemptus Creatoris*) o non esserlo”.

<sup>262</sup> Cf. *Eth.*, p. 37, lin. 966 - 974.

com o Criador<sup>263</sup>. Portanto, trata-se de uma decisão consciente, livre e voluntária de consentir no mal sabendo-o ser mal. Nesse sentido, o pecado é entendido 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.

Uma forma de considerar a diferença entre pecado em sentido amplo e em sentido estrito pode ser feita a partir da noção de culpa da alma, a qual é compreendida por Abelardo como sinônimo do que propriamente se chama pecado, ou seja, quando há culpa, há de fato o pecado. E a culpa ocorre quando se consente nisso que não convém, a saber, de modo que ou o fazemos ou dele nos afastamos. Já para o pecado em sentido amplo, não há culpa propriamente dita, pois não há o consentimento, mas um caso de ignorância ou negligência<sup>264</sup>.

Para Vecchi, a presença ou ausência de culpa não é o único elemento de assimetria entre o pecado em sentido estrito e em sentido amplo. Há também uma diferença que surge em termos de interioridade ou exterioridade. Uma ação, portanto, não aumenta, de modo algum, o pecado, pois nada pode de forma alguma macular a alma, a não ser algo de dentro para fora da alma. Assim, pecado, em sentido estrito, ou seja, enquanto desprezo de Deus, é o consentimento no mal e, portanto, diz respeito à esfera da interioridade. Ao contrário, pecado em sentido amplo não implica em desprezo de Deus (*contemptus Dei*), mas na realização de uma ação ou na sua falta. Quando se diz pecar por ignorância, fazendo algo que não deve ser feito, quer-se dizer o pecado não como desprezo, mas como uma ação. Pecado em sentido amplo implica na ação e, portanto, na exterioridade<sup>265</sup>.

O pecado definido como desprezo de Deus (*contemptus Dei*), implica em dois tipos de desprezo<sup>266</sup>: 1) não fazer de modo algum por causa dele (*nequaquam facere propter ipsum*) o que se crê dever fazer em razão dele; e 2) não afastar por causa dele (*non dimittere propter ipsum*) o que se crê dever ser afastado em razão dele. Assim, os dois tipos implicam numa certa omissão do homem para com Deus, pois, não seria possível ofendê-lo de modo ativo. Os dois tipos de desprezo são contemplados por Abelardo, tendo como exemplo do primeiro tipo o caso daqueles que perseguiram os mártires e Cristo acreditando que agradavam a Deus, ou seja, trata-se de desprezo que envolve a ignorância não culpável<sup>267</sup>. O segundo tipo diz respeito à crença enganosa, cujo

---

<sup>263</sup> VECCHI, 2005, p. 116.

<sup>264</sup> Cf. *Eth.*, p. 44, lin. 1150 - 1151.

<sup>265</sup> VECCHI, 2005, p. 119 - 120.

<sup>266</sup> MANN, 2004, p. 290.

<sup>267</sup> *Eth.*, p. 36, lin. 941 - 949.

exemplo é tomado da obra *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos*<sup>268</sup>. Nesta, ao interpretar certa passagem<sup>269</sup> sobre o escândalo causado por alguns no modo de comer e de beber, sobre a qual o Apóstolo conclui dizendo que, tudo o que não provém da fé, é pecado, Abelardo entende que comete pecado quem faz algo contra a sua própria consciência (*contra conscientiam propriam agens peccet*), mesmo que este seja lícito. Assim, o pecado não está no que se come e no modo como se come, mas no que se acredita fazer contra a própria consciência.

Blomme<sup>270</sup>, ao discutir sobre o desprezo de Deus como pecado, formula a seguinte questão: é necessário um desprezo formal para que haja pecado? O desprezo formal pode ser entendido de duas maneiras: 1) seja que no ato pecaminoso há uma referência expressa a Deus pelo fato de que conscientemente se coloca contra a sua vontade e que se consente opor-se a ele desse modo; 2) seja que neste ato, quer-se realmente desprezar Deus. Se se sustenta que a teoria ética de Abelardo requer um desprezo formal para que haja o pecado, então se supõe que o Palatino atribui a toda falta cometida uma perversidade excepcional, pois, para cometê-la, deve-se querer desprezar Deus no e pelo ato, ou seja, seria exigir uma corrupção da intenção que estaria além daquilo que o pensamento do próprio autor autoriza afirmar. O desprezo vem da contradição inerente ao consentimento no mal, quando, de um lado, se está consciente de que Deus ordena o consentir naquilo que se deve fazer por Ele, e de outro, não hesita em se omitir nesse consentimento, frustrando a honra que lhe é devida. Assim, o pecador então despreza Deus concordando, em seu íntimo, nisto que sabe ser contrário à vontade divina. Neste ou por este consentimento no mal, o homem efetivamente despreza Deus, pois, o sentido último da sua adesão ao mal é a falta de consideração e de respeito pelo criador. Deste modo, mais importante do que o sentido do ato pelo qual se despreza Deus, é a disposição interior daquele que consente no mal. Portanto, parece que a atitude concreta do homem frente a Deus deve ser a de entender que somente a alma é capaz de pecar, uma vez que somente ela é que pode conhecer a vontade de Deus, condição necessária para que haja desprezo. Isto posto, Blomme afirma que o homem não necessita, portanto, agir *ex contemptu* ou *per contemptum Dei* para que haja propriamente o pecado, pois é suficiente que ele despreze Deus em sua adesão ao mal, bastando que reconheça formalmente que este modo de agir

---

<sup>268</sup> Cf. ABELARDO, *CEPR*, IV, 14 (CCCM XI, p. 297, lin. 27 – 38).

<sup>269</sup> Rm XIV, 23

<sup>270</sup> BLOMME, 1958, p. 154 - 7.



é contra a vontade de Deus. Neste sentido é que há em qualquer agir delituoso uma referência expressa a Deus.

Assim, a essência do mal moral é precisamente o desprezo de Deus pelo qual a autodeterminação humana resulta em uma potência na qual *ratio* e *uoluntas* orientam-se para algo que não é conveniente para a sua natureza, algo que é totalmente dissonante da *imago Dei*<sup>271</sup>. Desse modo, o pecado não está na vontade porque esta é um movimento natural indeliberado, ao passo que o pecado requer o consentimento enquanto fruto de uma escolha racional.

Conforme Lottin<sup>272</sup>, o pecado é ordinariamente apresentado como um ato da vontade. Porém, após uma análise mais aprofundada, esta definição se mostra inexata. Com efeito, mesmo o ato contra a vontade, como o que é forçado por um agente externo ou movido pelo medo, pode ser pecado. Em sentido inverso, causa surpresa que alguém concentre toda a sua vontade sobre um ato por causa do prazer que proporciona; e, no entanto, quem dirá que o movimento voluntário é um pecado? Não, o pecado não está na vontade como tal; ele consiste no consentimento a esta vontade. E o *consensus* não é outra coisa senão um desprezo a Deus e uma injúria que se faz a ele. O pecado não consiste, portanto, no ato externo como tal. Nem aumenta o prazer que se poderia encontrar, e tal é o caso de todos os atos que asseguram a conservação do indivíduo e da espécie.

Nesse sentido, o ato exterior não possui qualquer moralidade intrínseca, de modo que o mesmo ato pode possuir distintas intenções e ser avaliado moralmente como opostos, como por exemplo a entrega de Cristo à morte pelo Pai e por Judas. A intenção na ação de ambos não era a mesma, e se Judas fez o bem, não o fez de modo bom<sup>273</sup>.

É possível, ainda, inferir três teses negativas sobre o pecado: 1) pecado não é vício da alma; 2) pecado não é a ação má em si mesma; 3) pecado não é a vontade<sup>274</sup>. Com relação à primeira, Abelardo deixa bastante claro que os vícios inclinam a vontade para algo, que pouco convém ser feito ou afastado (*uoluntatem inclinant ad aliquid, quod minime conuenit fieri uel dimitti*<sup>275</sup>), enquanto que o pecado é o consentimento (*consensum proprie peccatum nominamus*<sup>276</sup>) no mal. Com relação à segunda, o pecado não é o mesmo que a ação má (*nec peccatum idem quod actio mala*<sup>277</sup>) porque pode-se

---

<sup>271</sup> VECCHI, 2005, p. 117.

<sup>272</sup> LOTTIN, 1954, p. 311.

<sup>273</sup> Cf. *Eth.*, p. 18, lin. 461 - 473.

<sup>274</sup> MANN, 2004, p. 280 - 281.

<sup>275</sup> *Eth.*, 02, lin. 19 - 20.

<sup>276</sup> *Eth.*, p. 03, lin. 58.

<sup>277</sup> *Eth.*, p. 02, lin. 22.

realizar alguma ação má de modo bom, não incorrendo, portanto, em pecado, como é o caso da entrega de Jesus feita por Deus Pai e por Judas<sup>278</sup>. Por fim, “consta assim que por vezes se comete pecado sem uma vontade profundamente má, de modo que disso seja certo que não se diz que o pecado é a vontade<sup>279</sup>”, seja a boa porque coincide com a vontade divina, seja a má porque às vezes se é obrigado a execução de algo com vontade má, ou seja, contra a própria vontade, como no caso em que há coação.

Embora a discussão sobre o pecado esteja concentrada na obra *Ethica*, pode-se também verificar algo sobre esse tema nas *Collationes*. Na primeira *collatio*, referente ao diálogo entre o Filósofo e o Judeu, o que se observa é que a compreensão sobre o pecado, embora não haja uma definição como aquela apresentada na *Ethica*, remete, primeiramente, à ideia do não cumprimento da lei judaica que proíbe a concupiscência. Assim, tem-se o trinômio: lei, pecado e concupiscência, de modo que, onde não há a lei, tampouco há a transgressão. Portanto, de forma alguma a compreensão do pecado apresentada pelo Judeu remete à noção de *consensus*. Pelo contrário, a discussão sobre o pecado se insere na discussão sobre a lei<sup>280</sup>. Também observa-se que nessa primeira parte do diálogo o Filósofo toma a vontade como causa da culpa da alma:

De fato, a culpa da alma, quando é cometida pela vontade dela, é assim imediatamente perdoada por seu coração contrito e arrependimento de verdadeira penitência, a fim de que posteriormente não seja mais punido por isso<sup>281</sup>.

Tal compreensão difere completamente daquela dada por Abelardo na *Ethica*, segundo a qual o pecado, que é consentimento no mal, é que torna a alma culpada (*reatus*) e não a vontade. Aliás, como já se disse, na *Ethica* é possível pecar contra a própria vontade, pois basta o consentimento. Assim, parece haver certas imprecisões no vocabulário abelardiano quanto ao termo *uoluntas*, pois, ora este aparece como distinto

<sup>278</sup> *Eth.*, p. 18, lin. 461 - 473.

<sup>279</sup> *Eth.*, p., lin 162 – 164. “Constat itaque peccatum nonnumquam committi sine mala penitus uoluntate, ut ex hoc liquidum sit, quod peccatum est, uoluntatem non dici.”

<sup>280</sup> Cf. *Coll.*, p. 36, § 26: “... ‘Peccatum’ inquit ‘non cognoui nisi per legem: nam concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret: ‘Non concupisces’. Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam” “Não conhecia o pecado, dizia, senão pela lei: pois ignorava a concupiscência, senão até a lei dizer: Não desejarás’. Ora, havida a ocasião, por meio desse mandamento o pecado realizou em mim toda concupiscência”. A passagem refere-se ao Filósofo citando o apóstolo Paulo como alguém pertencente ao judaísmo “... quidam etiam uestrum”, pois o referido apóstolo antes de sua conversão era um fiel cumpridor dos preceitos judaicos.

<sup>281</sup> *Coll.*, p. 74, § 59: “Anime uero reatus, sicut uoluntate ipsius committitur, per eius cor contritum ac uere penitentiae compunctionem statim ita condonatur ut ulterius pro ipso nullatenus dampnetur...”

do consentimento no mal, e portanto do pecado, ora ele é associado ao pecado e tomado como sua causa<sup>282</sup>.

Quanto à segunda parte da obra, referente ao diálogo entre o Filósofo e o Cristão, este último questiona sobre quem não entende que é loucura tomar todos os pecados como iguais, seja o pecado que consiste na vontade, seja o que consiste na ação<sup>283</sup>. Novamente aqui se observa que a compreensão de pecado difere daquela apresentada na *Ethica*, posto que pecado aqui é tomado como podendo consistir na vontade ou na ação.

### 2.3 - Pecado e Vontade<sup>284</sup>

Nos *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos*, obra provavelmente anterior à *Ethica*<sup>285</sup>, Abelardo considera que a Escritura entende o pecado de vários modos. De modo próprio, entende como a culpa da alma e o desprezo de Deus, isto é, a nossa **vontade má** (*praua uoluntate*) a qual nos torna réus junto de Deus<sup>286</sup>. Assim, o *id est* no texto latino torna equivalentes a culpa da alma e o desprezo de Deus com a vontade e, especificamente, com a vontade má. O emprego de *uoluntas* pareceu conveniente a Abelardo porque permitiu uma distinção entre pecado e atos externos. Por outro lado, estabelece que o pecado é a vontade má.

Em outra passagem dos *Comentários*<sup>287</sup>, Abelardo apresenta duas possibilidades de entendimento de ‘querer’ (*uelle*) e o ‘não querer’ (*nolle*), a partir da afirmação ‘não

<sup>282</sup> Cf. BLOMME, 1957, p. 326 - 333. Ainda na mesma obra (p. 341), afirma que a *Ethica* de Abelardo marca um ponto de cristalização facilmente referenciável por possuir sua própria posição que pode ser estranha às outras obras do mesmo autor.

<sup>283</sup> *Coll.*, p. 122, §102: “Quis denique non intelligat quam insanissimum sit dicere ominia peccata paria esse? Siue enim peccatum in uoluntate siue in operatione constituas...”

<sup>284</sup> SILVA, 2008a, p. 71 – 77.

<sup>285</sup> Afirma BUYTAERT (1969, p. 20) que dos muitos problemas morais, alguns são resolvidos nos *Comentários*, outros são anunciados como tendo uma solução esperada na *Ethica*. Assim, como o próprio Abelardo anuncia no texto dos *Comentários* que deixará algumas questões para discutir na sua *Ethica*, é de supor que aquela obra seja anterior.

<sup>286</sup> ABELARDO, *CEPR*, II, 5 (CCCM XI, p. 164, lin. 354 – 356): “Pluribus autem modis peccati nomen Scriptura sacra accipit: uno quidem modo et proprie pro ipsa animi culpa et contemptu Dei, id est **praua uoluntate** nostra qua rei apud Deum statuimur”. (grifo nosso)

<sup>287</sup> ABELARDO, *CEPR*, III, 7 (CCCM XI, p. 207, lin. 672 – 676): “Cum itaque dicitur, *Non quod uolo ago sed quod nolo*, nihil obest si ‘nolle’ et ‘uelle’ proprio et usitato modo sumamus, pro ‘placere’ scilicet atque ‘displicere’, quia frequenter, ut dictum est, in eodem actu et quod placet et quod displicet inuenimus, sicut in ipso coitu carnalis uoluptas et adulterii culpa” – “Assim, quando se diz, Não faço o que quero, mas o que não quero, nada impede que ‘não querer’ e ‘querer’ sejam tomados de modo próprio e usualmente, em lugar de, a saber, ‘agradar’ e ‘desagradar’, porque frequentemente, como se diz, no mesmo alcançamos o que é agradável e o que é desagradável, do mesmo modo que no próprio coito há a volúpia carnal e a culpa

faço o que quero, mas o que não quero’, a qual pode ser entendida, primeiramente, como agradar e desagradar, porque frequentemente isto é dito do mesmo ato, como por exemplo no coito, em que agrada a volúpia carnal e desagradar a culpa decorrente do adultério. Além disso, ‘querer’ e ‘não querer’ também podem ser entendidos como aprovar e desaprovar<sup>288</sup>, como quando se diz que Deus quer ou não quer, pois ele não padece daquele movimento da alma designado por vontade ou volúpia. Por outro lado, *uelle* e *nolle* tomados por ‘agradar’ ou ‘desagradar’, não significam que no homem não há uma vontade que seja capaz de querer segundo a razão, pois se assim o fosse, toda vontade seria necessariamente má e pecado. Assim, a voluptuosidade não esgota o campo semântico de *uoluntas* quando esta se refere ao homem<sup>289</sup>.

A dualidade da vontade expressa em ‘não faço o que quero, mas o que não quero’, igualmente se manifesta na afirmação de que ‘não faço o bem que quero, mas o mal que odeio<sup>290</sup>’. ‘Não faço o bem que quero’, ou seja, não faço o que é aprovado como devendo ser feito, isto é, não faço o que foi assentido racionalmente; e, ‘faço o mal que odeio’, significa dizer o que não quero, isto é, o que mediante o juízo da razão reprovado e condeno. Essa dualidade conflituosa da vontade se explica pela fraqueza da natureza humana e se fundamenta, de um lado, no consentimento<sup>291</sup> racional na lei e, de outro, no desejo tanto a partir da razão quanto a partir da concupiscência. Assim, o espírito deseja contra a carne e a carne contra o espírito<sup>292</sup>. Consequentemente, o pecado se mostra a Abelardo como consistindo em uma concupiscência depravada<sup>293</sup>.

Das obras precedentes à redação da *Ethica*, e nas quais há certa sinonímia entre *uoluntas* e *peccatum*, pode-se inferir que Abelardo ainda estivesse bastante vinculado à

---

pelo adultério”. Abelardo refere-se à passagem de Rm 7, 15, na qual o apóstolo discute sobre a lei e o pecado cometido por meio da concupiscência da carne.

<sup>288</sup> ABELARDO, *CEPR*, III, 7 (CCCM XI, p. 207, lin. 676 – 682): “Possumus et iuxta superiorem ‘uelle’ et nolle pro ‘approbare’ et ‘improbare’ accipere, quomodo et Deus nonnulla uelle et nolle dicitur. Neque enim in eo potest esse commotio animi quae in nobis uoluntas seu uoluptas, id est delectatio, dicitur, sed cum eum uelle aliquid dicimus, aut eius approbationem aut dispositionem significamus” – “Além do que se disse acima, podemos tomar ‘querer’ e ‘não querer’ por ‘aprovar’ e ‘desaprovar’, do modo como se quis que também Deus quer e não quer alguns. Com efeito, não pode haver nele movimento da alma, que em nós é a vontade ou a volúpia, isto é, a deleitação, mas quando se diz que ele quer algo, queremos dizer sua aprovação ou disposição”.

<sup>289</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 128.

<sup>290</sup> ABELARDO, *CEPR*, III, 7 (CCCM XI, p. 205, lin. 619 – 623): “Et hoc est quod dicit NON AGO, id est non facio, BONUM QUOD VOLO, id est quod approbo debere fieri et cui per rationem consentio, SED MALUM QUOD ODI, hoc est quod, ut dictum est, non uolo, sed rationis iudicio reprobato atque damno”. Ver: Rm 7, 19.

<sup>291</sup> Observa-se que aqui Abelardo utiliza *consensus* num sentido positivo, similar ao *consensus* bernardiano como assentimento volitivo/racional ao bem, o que não ocorre na *Ethica*, na qual *consensus* tem o sentido negativo de pecado. Cf. BACIGALUPO, 1992, p. 129.

<sup>292</sup> GI 5, 17.

<sup>293</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 129.

teoria agostiniana do pecado, o que não quer dizer que, com a redação da *Ethica*, Abelardo se oporá completamente àquela teoria<sup>294</sup>, mas que, por meio da ênfase no pecado como exclusivamente fruto do consentimento e da intenção<sup>295</sup>, será estabelecida uma notável diferença com a teoria do Hiponense<sup>296</sup>. Além disso, a não identificação da vontade com o pecado na obra *Ethica*<sup>297</sup> parece demonstrar que Abelardo refinou sua concepção e, conseqüentemente, seu vocabulário<sup>298</sup>.

Conforme o que afirma na *Ethica*<sup>299</sup>, o vício inclina a vontade para algo, que pouco convém ser feito ou afastado, a vontade se apresenta como uma potência da alma ou um móbil suscetível de ser dirigido por inclinações naturais ou adquiridas. Após aventar a possibilidade de que a vontade de fazer uma ação má fosse pecado<sup>300</sup>, porque isto nos tornaria réus junto a Deus, do mesmo modo como a vontade da ação boa nos tornaria justos, ou que a virtude consistiria na vontade boa e o pecado na vontade má, ou seja, que o pecado possuiria ‘ser’, e não seria, portanto, *nulla essentia*<sup>301</sup>, Abelardo adverte para o fato de que às vezes o pecado é cometido sem qualquer vontade má, pois esta é mais uma fraqueza (*infirmitas*) necessária do que propriamente um pecado. A distinção entre vontade má e pecado se fundamenta no fato de que a vontade má não implica necessariamente culpa, razão pela qual Abelardo pode estender a distinção, cara ao mérito ou demérito morais, da vontade má à vontade mesma<sup>302</sup>.

A discussão sobre a diferença entre pecado e vontade má é ilustrada por um exemplo tomado do Livro I do *De Libero Arbitrio*<sup>303</sup> de Agostinho. Trata-se do caso de um servo que foge de seu senhor que queria matá-lo e, encurralado e temendo pela própria vida, mata seu senhor para não ser morto por ele<sup>304</sup>. Após a enunciação do caso, Abelardo estabelece que há uma vontade primeira do servo, que foi a de preservar a vida, a qual não pode ser reputada má. Ocorre, porém, que para preservar sua vida, teve de matar seu senhor, o que poderia sugerir a alguém que a primeira vontade é boa, mas a segunda, a de

<sup>294</sup> Sobre as coincidências nas concepções morais de Agostinho e da ética da intenção de Abelardo, cf. SVENSSON, 2012, p. 103 – 118.

<sup>295</sup> Sobre o papel da intenção na psicologia de Agostinho, ver: MARTINO, 2000, p. 173 – 198.

<sup>296</sup> Sobre a vontade em Agostinho, *lib. arb.*, II, 196 (CSEL 74, p. 86).

<sup>297</sup> *Eth.*, p. 09, lin. 224 – 227.

<sup>298</sup> BLOMME, 1958, p. 330 – 342.

<sup>299</sup> *Eth.*, p. 02, lin. 19 - 20.

<sup>300</sup> *Eth.*, p. 04, lin. 74 – 89.

<sup>301</sup> Conforme DAL PRA (1978, p. 11, nota 20), a tese a que Abelardo estaria aqui se referindo na qual o mal é tomado como ‘ser’, encontra-se em Guilherme de Champeaux, *Sententia* 278, em cuja perspectiva, portanto, o pecado não coincide com o não-ser, mas é algo e se identifica precisamente com a *mala uoluntas*.

<sup>302</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 125.

<sup>303</sup> AGOSTINHO, *lib. arb.*, I, 28 – 29 (CSEL74, p. 10 - 11). Na tradução, AGOSTINHO, 2008, p. 32 – 33.

<sup>304</sup> *Eth.*, p. 04, lin. 90 – 98.

matar seu senhor, é má. A essa primeira objeção - de que o servo teve vontade de matar seu senhor - Abelardo contesta afirmando que o ato de o servo matar seu senhor não implicou numa vontade, pois agiu coagido (*coactus*) e sem querer (*nollens*)<sup>305</sup>. Assim, voluntariamente (*ex uoluntate*) fugiu da morte, mas não foi voluntariamente que matou seu senhor. Então, nesse caso, o servo não incorre em pecado porque a vontade não é pecado. No entanto, por outro lado, incorre em pecado porque consentiu em atentar contra a vida de seu senhor, ainda que não voluntariamente.

No entanto, consentindo delinque em assassinato injusto, ainda que coagido pelo temor da morte, que ele deveria mais suportar que infligir. (...) Assim, como se disse, ele teve vontade de fugir da morte, não de matar seu senhor. Mas, porque consentiu no assassinato, no qual não devia, este seu consentimento injusto, o qual precedeu o assassinato, foi pecado<sup>306</sup>.

Após apresentar uma segunda objeção, segundo a qual o servo teria tido vontade de matar seu senhor para fugir à morte, Abelardo afirma que disso não se poderia inferir simplesmente que teve vontade de matá-lo<sup>307</sup>. Desse modo, o Palatino estabelece a relação entre a vontade (*uoluntas*) e a passividade (*passio*) em termos de fins e meio, de modo que há muitas ações que são executadas contra a vontade e com tristeza da alma, ainda que elas sejam um meio com relação a qualquer outra ação que expressa a vontade. Não só a vontade pode coincidir, por conseguinte, com o desejo e, portanto, com a inclinação natural, mas também é distinta da *passio*, que ocorre precisamente quando, a fim de atingir o fim proposto, tolera a prática de atos específicos contra a vontade.

Desse modo, a vontade de fugir da morte não implicou na vontade de matar seu senhor, ou seja, matou sem vontade, porém, incorrendo em pecado porque consentiu no que deveria antes sofrer do que impor. Nesse caso, a *uoluntas* é ativa, e a *passio* é a condição de receber ou sofrer alguma ação tendo em vista a vontade primeira. Disso ocorre que às vezes se tem vontade de algo tendo em vista outro, como se dissesse que se tolera algo de que não se tem vontade em vista do que se deseja. Tal é o caso do enfermo

<sup>305</sup> *Eth.*, p. 05, lin. 101 – 105.

<sup>306</sup> *Eth.*, p. 05, lin. 114 – 116; 122 - 125. “... deliquit consenciendo, quamuis coactus timore mortis, iniuste interfecioni, quam eum pocius ferre quam inferre oportuit. (...) Voluit itaque, ut dictum est, ille mortem euadere, non dominum occidere. Set quia in occisione consensit, in qua non debuit, hic eius iniustus consensus, qui occisionem precessit, peccatum fuit”.

<sup>307</sup> *Eth.*, p. 05, lin. 126 - 128. Para DAL PRA (1976, p. 14, nota 24), o habitual tratamento lógico de Abelardo implica que, no exemplo do servo que mata seu senhor, seja mantida a distinção entre a vontade de salvar a própria vida e a relutância em matar; e exclui que se possa considerar como má uma vontade em relação à ação final, a saber, o ato de matar, que se realiza e que certamente é pecado.

que tem vontade de ser cortado e queimado a fim de ser curado, ou dos mártires que têm vontade de sofrer para se aproximarem de Cristo, ou do próprio Cristo, que teve vontade do sofrimento para salvar a humanidade. Desse modo, a passividade só pode ocorrer em algo que é contra a própria vontade<sup>308</sup>.

Resta ainda compreender a noção de vontade de modo mais preciso, mesmo já tendo sido estabelecido que “consta assim que por vezes se comete pecado sem nenhuma vontade má, de modo que disso seja certo que não se diz que o pecado é a vontade<sup>309</sup>”. A sequência do texto da *Ethica* apresenta o que Blomme<sup>310</sup> chama de frase de transição para a segunda parte da discussão sobre a vontade: “E dizes que é certamente de tal modo quando pecamos coagidos, mas não quando se peca voluntariamente<sup>311</sup>”. Essa afirmação aponta para a possibilidade alternativa do agir pecaminoso que comporta um movimento da vontade, pois nesse caso a vontade implica em concupiscência, ou seja, vontade má e pecado são o mesmo nesse caso. Porém, se esta vontade má for contida, mas não extinta, então ela consistirá em matéria de luta ou no inimigo contra o qual se luta permanentemente, de modo que quando a submetemos à vontade divina, sobre ela se obtém o triunfo. Assim, o mérito moral junto a Deus consiste, nesse caso, em sobrepujar a vontade má pela vontade divina:

Com efeito, o que de grandioso fazemos por Deus se nada contrário à nossa vontade toleramos, mas antes realizamos o que queremos? Quem, pois, por nós teria gratidão, se nisto que nós dizemos fazer por ele, realizamos nossa vontade?<sup>312</sup>

Na sequência<sup>313</sup>, Abelardo enfatiza que Deus, ao recompensar o homem, pesa antes a alma do que a ação, de modo que esta nada acrescenta ao mérito, seja proveniente de uma vontade má ou boa. Assim, a recompensa é concedida mediante a luta interior que se trava contra a vontade má, indiferentemente às ações.

---

<sup>308</sup> *Eth.*, p. 06, lin. 141 – 147.

<sup>309</sup> *Eth.*, p. 07, lin. 162-164: “Constat itaque peccatum nonnumquam committi sine mala penitus uoluntate, ut ex hoc liquidum sit, quod peccatum est, uoluntatem non dici.”

<sup>310</sup> BLOMME, 1957, p. 321.

<sup>311</sup> *Eth.*, p. 07, lin. 165 – 166: “Et quidem, inquires, ita est, ubi coacti peccamus, set non ita, ubi uolentes...”.

<sup>312</sup> *Eth.*, p. 08, lin. 184 – 188: “Quid enim magnum pro deo facimus, si nichil nostre uoluntati aduersum tolleramus, set magis quod uolumus implemus? Quis etenim nobis grates habeat, si in eo, quod pro ipso nos facere dicimus, uoluntatem nostram impleamus?”

<sup>313</sup> *Eth.*, p. 08, lin. 191 – 194: “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 procedat, sicut postmodum ostendemos”.

Os exemplos utilizados por Abelardo para tratar dessa luta interior estabelecem uma relação de identidade entre vontade (*uoluntas*) e concupiscência (*concupiscencia*), o que se pode verificar quando trata da luxúria (*luxuria*)<sup>314</sup> e da gula (*gula*)<sup>315</sup>. Em todos os exemplos relativos à luxúria e à gula, Abelardo fala de desejo (*desiderium*), mas quando resume o assunto tratado, utiliza o termo *uoluntas* (vontade) em paralelo aos outros: “Ora, para que estas coisas? Para que finalmente fique patente em tais coisas que a vontade mesma ou o desejo de fazer o que não é lícito, de modo algum se diz pecado, mas antes, de preferência, como dissemos, o consentimento<sup>316</sup>”.

Tendo em vista a identificação entre vontade, desejo e concupiscência, tais podem ser tidos como um impulso espontâneo e indeliberado, de acordo com os exemplos apresentados por Abelardo, como o de alguém que vê uma mulher e incide em concupiscência, e sua mente é atingida pela deleitação, como que a dirigir-se à torpeza do coito<sup>317</sup>; ou alguém que passa junto ao pomar de outro e vendo os frutos deleitáveis incide na concupiscência destes, contudo não consente em sua concupiscência, que seria tirar de outro por furto ou rapina, embora sua mente seja instigada em grande desejo pela deleitação do alimento<sup>318</sup>. Segundo Blomme<sup>319</sup>, este impulso pertence à alma, mas pode ter sua origem na fraqueza da carne. Ele é, portanto, ligado à fraqueza da nossa natureza e, por isso, é impossível não tê-lo, não senti-lo e até mesmo destruí-lo, de modo que é uma enfermidade desde logo necessária. Assim, Abelardo entende *uoluntas* como sinônimo de desejo; as notas de decisão e outras similares, que comumente se entende pertencentes à vontade, ele as entende como relativas ao consentimento<sup>320</sup> (*consensus*).

Em contrapartida, em outra passagem da *Ethica*, a vontade é colocada a par do consentimento, elevando-se ao seu nível sem ser totalmente assimilada por ele:

E também, se considerarmos com diligência, veremos em toda parte obras que são determinadas sob preceito ou proibição, os quais mais devem ser relativos à vontade ou ao consentimento das

<sup>314</sup> Cf. *Eth.*, p. 07, lin. 169 - 173.

<sup>315</sup> Cf. *Eth.*, p. 09, lin. 212 - 223.

<sup>316</sup> *Eth.*, p. 09, lin. 224 - 227: “Quorsum autem ista? Vt denique pateat in talibus ipsam quoque uoluntatem uel desiderium faciendi, quod non licet, nequaquam dici peccatum, set ipsum potius, ut diximus, consensus”.

<sup>317</sup> *Eth.*, p. 07, lin. 169 - 172. “Videt aliquis mulierem et in concupiscenciam incidit, et delectacione carnis mens eius tangitur, ut ad turpitudinem coitus accendatur.”

<sup>318</sup> *Eth.*, p. 09, lin. 213-217. “Transit aliquis iuxta ortum alterius et conspectis delectabilibus fructibus in concupiscenciam eorum incidit, nec tamen concupiscencie suae consentit, ut inde aliquid furto uel rapina tollat, quamquam delectacione cibi in magnum desiderium mens eius sit accensa”.

<sup>319</sup> BLOMME, 1957, p. 322.

<sup>320</sup> Como se verá no tópico em que se tratará da intenção e do consentimento.



obras do que às próprias obras. De outra maneira, nada que pertença ao mérito se poria sob preceito, e tanto menos são dignas de preceito, quanto menos estão constituídas em nosso poder. De fato, há muitas coisas pelas quais somos impedidos de agir, mas sempre temos em nosso arbítrio **a vontade e o consentimento**<sup>321</sup>.

Nesse caso, a vontade não se impõe de modo inevitável, mas ao contrário, está a todo momento sob o arbítrio humano, em plano independente de qualquer elemento exterior. Apesar disso, Abelardo não estabelece, na *Ethica*, uma relação explícita entre o pecado e a vontade entendida como sempre passível de controle pela razão, pois se assim fosse, a vontade não acarretaria em certa dualidade a partir da qual ela pode arrastar ao pecado.

Em resumo, Abelardo pretende mostrar que pode haver pecado sem vontade má e, contrariamente, que pode haver vontade má sem que haja o pecado:

Com efeito, ainda que queiramos ou façamos o que não convém, contudo não pecamos por isso, porque isso frequentemente acontece sem consentimento, assim como ao contrário o consentimento sem esses, como em parte já o mostrávamos: na verdade, a vontade sem o consentimento ocorre naquele que incide na concupiscência da mulher vista ou do fruto alheio sem, no entanto, ser arrastado ao consentimento; consentir no mau sem a vontade má ocorre naquele que, contra sua vontade, mata seu senhor<sup>322</sup>.

Segundo Blomme<sup>323</sup>, essa passagem da *Ethica* precisa ser entendida como manifestação do fecundo trabalho de Abelardo no emprego da lógica no seu ensino teológico-moral, no qual recusa incluir a vontade má na definição do pecado, bem ao modo rigoroso pelo qual o Palatino entende a definição, pois definir implica tornar o que está sendo definido convertível com a definição. Na *Logica Ingredientibus*<sup>324</sup>, Abelardo

---

<sup>321</sup> *Eth.*, p. 16, lin. 417-424: “Et si diligenter consideremus, ubicumque opera sub precepto uel prohibicione concludi uidentur, magis hec ad uoluntatem uel consensum operum quam ad ipsa opera referenda sunt. Alioquin nichil, quod ad meritum pertineat, sub precepto poneretur, et tanto minus preceptione sunt digna, quanto minus in nostra potestate sunt constituta. Multa quippe sunt, quibus operari prohibemur, **uoluntatem** uero semper **et consensum** in nostro habemus arbitrio” (grifo nosso).

<sup>322</sup> *Eth.*, p. 15, lin. 389-397: “Et si enim uelimus uel faciamus, quod non conuenit, non ideo tamen peccamus, cum hec frequenter sine consensu contingant, sicut e conuerso consensus sine istis, sicut iam ex parte monstrauius: de uoluntate quidem sine consensu in eo, qui incidit in concupiscenciam uisae mulieris uel fructus alieni nec tamen in consensum pertractus est, de consensu uero malo sine mala uoluntate in illo, qui dominum suum inuitus interfecit”.

<sup>323</sup> BLOMME, 1957, p. 326.

<sup>324</sup> ABELARDO, *LI*, p. 06: “Nunc autem quomodo eadem quinque ad definitiones ualeant, ostendamos. Definitio uero alia substantialis, alia descriptio; substancialis quidem quae speciei tantum est, genus sumit ac differentias ideoque ad eam tam generis quam differentiae quam speciei tractatus ualet. Descriptio uero

apresenta sua concepção de definição, que é de dois tipos: a substancial ou a descrição. A primeira concerne à espécie e é derivada do gênero e da diferença; a outra se fundamenta sobretudo nos acidentes. Porém, para ambas, o conhecimento do ‘próprio’ é útil. Elas têm esse traço comum de constituir as proposições onde o que está definindo (o *definiente*) é convertível com o definido, o próprio sendo precisamente o que convém sempre a todo o definido e a ele somente. Assim, se a definição implica a conversão do que está definindo com a definição, neste caso a vontade não poderá jamais ser entendida como pecado<sup>325</sup>.

Para Bacigalupo<sup>326</sup>, a noção de vontade, no pensamento de Abelardo, tem de ser interpretada sob o aspecto da duplicidade conflituosa que lhe é própria e que decorre da tradição antropológica do platonismo cristão, a qual estabelece que a natureza humana é débil, ou seja, passível de direções contrárias. Em decorrência dessa condição conflituosa da vontade e, portanto, de seu estado de indeterminação moral, Abelardo entende que a vontade má não implica necessariamente culpa. Assim, independente de ser boa ou má, a vontade não se encontra necessariamente dentro da órbita do pecado, pois esta órbita é a do mérito ou da culpa; ou seja, em função do mérito, a vontade – seja boa ou má – não conta em absoluto.

A partir disso, a interpretação da noção de vontade é proposta sob duplo registro: no primeiro, ela é sinônimo de *desiderium* ou *concupiscentia*<sup>327</sup> e, portanto, refere-se à certa inclinação natural, coincidindo com o vício quando se trata de uma vontade má. Nesse caso, uma causa exterior (os demônios<sup>328</sup>, por exemplo) desperta uma paixão, ímpeto ou libido que move a vontade ao mal, propiciando, assim, a formação dos vícios.

No segundo registro, porém, a vontade é pensada na relação com o pecado a partir da afirmação de Abelardo de que mesmo quando há vontade má, pode não haver pecado se não houver consentimento<sup>329</sup>. Se vontade for tomada como *desiderium* ou

---

frequenter ab accidentibus trahitur. Unde ad eam praecipue accidentis cognitio ualet. Proprii autem notitia generaliter ad omnes definitiones prodest quae eius similitudinem in eo tenent, quod et ipsae quoque ad definitum convertuntur” Na tradução de NASCIMENTO (2005, p. 48): “Mostremos agora como os mesmos cinco são úteis para as definições. Há, de fato, uma definição substancial e uma descrição. A definição substancial compete apenas à espécie, incluindo o gênero e as diferenças. Por isso, tanto o tratado do gênero quanto o da diferença e o da espécie são úteis em vista dela. Por outro lado, a descrição é frequentemente derivada dos acidentes. Daí o conhecimento do acidente ser útil principalmente em vista dela. O conhecimento do próprio é útil, de modo geral, para todas as definições que lhe são semelhantes pelo fato de que também elas são convertíveis com o definido”.

<sup>325</sup> GANDILLAC, 1945, p. 85.

<sup>326</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 109 – 163.

<sup>327</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 130.

<sup>328</sup> *Eth.*, p. 23, lin. 623 – 625.

<sup>329</sup> *Eth.*, p. 04, lin. 74 – 82.

*concupiscentia*, então fica patente que vontade e pecado se distinguem pois a vontade se apresenta como uma tendência volitiva procedente da debilidade humana. Porém, tomando como ponto de partida o trabalho de Blomme, para quem Abelardo outorga sobretudo ao consentimento as notas de decisão e outras similares<sup>330</sup>, Bacigalupo, problematiza a noção de vontade a partir da resposta de Abelardo à afirmação de um hipotético interlocutor que afirma que pecado e vontade são o mesmo:

E dirás que é certamente de tal modo quando pecamos coagidos, mas não quando se peca voluntariamente, como quando queremos cometer algo que sabemos não dever ser, de modo algum, cometido por nós. Aqui, pois, vontade má e pecado parecem ser o mesmo. Por exemplo: alguém vê uma mulher e incide em concupiscência, e sua mente é atingida pela deleitação, como que a dirigir-se à torpeza do coito. Então, esta vontade e torpe desejo o quanto são, dizes, diferentes de pecado? <sup>331</sup>

Em sua resposta<sup>332</sup>, Abelardo afirma que esta vontade refreada pela virtude da temperança, mas não extinta, (pois para que haja luta deve haver um inimigo que resista e não um que se dê por vencido), é a vontade má, sobre a qual se triunfa quando ela é subjugada pela vontade divina. Bacigalupo<sup>333</sup> afirma que a influência da potência sensível sobre a vontade é inextinguível porque ela é uma paixão que afeta naturalmente a vontade, dispondo-a a querer sensivelmente. Desta disposição, pode então surgir um vício que incline a vontade ao que não convém. Com relação à vontade refreada, afirma que na luta moral é a concupiscência, ou seja, o desejo intencional de levar a cabo o que a paixão

<sup>330</sup> BLOMME, 1957, p. 172.

<sup>331</sup> *Eth.*, p. 07, lin. 165 – 172: “Et quidem, inquires, ita est, ubi coacti peccamus, set non ita, ubi uolentes, ueluti si tale quid committere uelimus, quod nequaquam a nobis committi debere scimus. Ibi quippe mala illa uoluntas et peccatum idem esse uidetur. Verbi causa: Videt aliquis mulierem et in concupiscentiam incidit, et delectacione carnis mens eius tangitur, ut ad turpitudinem coitus accendatur. Hec ergo uoluntas et turpe desiderium quid aliud, inquis, est quam peccatum?”.

<sup>332</sup> *Eth.*, p. 07, lin. 173 – 184: “Respondeo: Quid, si ista uoluntas per temperancie uirtutem refrenetur nec tamen extinguatur, ut ad pugnam permaneat et ad certamen persistat nec deficiat, set uicta succumbat? Vbi enim pugna, si pugnandi desit materia? Aut unde premium grande, si non sit, quod tolleremus graue? Cum certamen defuerit, non iam superest pugnare, set premium percipere. “Hic autem pugnando certamus, ut alibi coronemur.” Vt uero pugna sit, hostem esse conuenit, qui resistat, non qui prorsus deficiat. Hic uero est nostra mala uoluntas, de qua triumphamus, cum eam diuine subiugamus. Nec eam prorsus extinguimus, ut semper habeamus, contra quod dimicemus”. – “Respondo: e se esta vontade for refreada pela virtude da temperança, sem, porém, ser extinta, de modo que permaneça para a luta e persistindo para o combate não o abandone, mas sucumba vencida? Com efeito, onde pode haver luta se falta a matéria de luta? Ou daí pode haver grande prêmio se nada há que de grave toleramos? Quando falta a disputa, já não resta lutar, mas receber o prêmio. ‘Ora, aqui, disputamos lutando, a fim de sermos coroados em outro lugar’. Na verdade, para que haja luta, convém que haja um inimigo que resista, não que falte absolutamente. Aqui, de fato, está nossa vontade má, da qual triunfamos, quando a subjugamos à divina. Nem a ela absolutamente extinguimos, de modo que sempre temos contra o que lutar”.

<sup>333</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 139.

move a desejar. Uma vez que o que se quer não é conveniente, então este desejo intencional é um vício da vontade. Assim, no exemplo citado na *Ethica*<sup>334</sup>, se naquele que viu uma mulher, surgir o desejo intencional de levar a cabo o coito, supõe-se que sua vontade está viciada e que a disposição se tornou hábito porque se mantém até qualificar o desejo como *uoluptas* ou *concupiscentia*. Não se trata, aqui, somente da vontade má como meramente disposta pela sensibilidade, senão a vontade viciada. Assim, em um ‘instante’ desse ato volitivo surge o consentimento.

A interpretação de Bacigalupo indica que, embora a vontade não seja idêntica ao consentimento, este parece ser, apesar disso, um momento daquela, de modo que é a vontade que consente quando não é capaz de reprimir o desejo mal. Assim, as ‘notas de decisão’, atribuídas por Blomme sobretudo ao consentimento, são também atribuídas à vontade na medida em que esta é intencional. Tal interpretação supõe que a vontade seja capaz de decidir, o que o próprio Bacigalupo questiona<sup>335</sup>.

A problemática da vontade, segundo Bacigalupo, precisa ser entendida na relação dessa com o consentimento, a partir do que o próprio Abelardo apresenta:

Desse modo, não é pecado desejar concupiscivamente uma mulher, mas consentir na concupiscência, nem a vontade do coito, mas o consentimento da vontade é condenável<sup>336</sup>.

A tradução e interpretação dessa passagem, sobretudo da expressão *uoluntatis consensus*, permite a Bacigalupo<sup>337</sup> entender que o ato de consentir é um ato da vontade, não obstante as dificuldades de sustentar tal interpretação, dentre elas o fato de que somente na *Ethica* aparece essa fórmula. De todo modo, uma vez que a vontade é entendida não somente como *desiderium*, resta possível que ela seja concupiscência enquanto desejo intencional.

Em sua argumentação a favor do entendimento da vontade como concupiscência intencional, ou seja, a vontade dotada de certa capacidade de decisão, Bacigalupo cita duas passagens da *Ethica* as quais foram invocadas por Blomme<sup>338</sup> para dizer que o termo

---

<sup>334</sup> *Eth.*, p. 07, lin. 169 – 172.

<sup>335</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 140.

<sup>336</sup> *Eth.*, p. 08, lin. 209 – 211: “Non itaque concupiscere mulierem, set concupiscencie consentire peccatum est, nec uoluntas concubitus, set uoluntatis consensus dampnabilis est”.

<sup>337</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 142 - 143.

<sup>338</sup> BLOMME, 1958, p. 173.

*uoluntas* algumas vezes carrega um sentido vago e extenso, como na passagem<sup>339</sup> em que afirma que Cristo foi crucificado porque ele mesmo assim o quis, ao que acrescenta Abelardo que o ‘querer’ (*uolo, uoluit*), nesse caso, é sinônimo de ‘decidir’ (*dispono, disposuit*), e na passagem<sup>340</sup> em que Abelardo parece colocar no mesmo nível a vontade e o consentimento.

Além de Blomme, Bacigalupo<sup>341</sup> ainda invoca Luscombe<sup>342</sup> para quem Abelardo usa, nestas passagens, a palavra vontade no sentido de consentimento, diferentemente do sentido usual encontrado na *Ethica* em que vontade significa o poder natural de desejar. Assim, Bacigalupo defende que as passagens citadas acima podem provar a validade de uma fórmula como *consensus uoluntatis* para além daquele contexto particular.

Diferentemente de Luscombe e Blomme que, em alguma medida, por conta da vaguidade e extensão do termo *uoluntas* nas obras de Abelardo, concedem que também na *Ethica* é possível observar tal termo como sinônimo de decisão e aprovação, Weingart<sup>343</sup> entende que na *Ethica* a vontade é definida como desejo mal e o pecado é o consentimento neste desejo; assim, como vontade má e pecado não são o mesmo, então para ele o pecado se encontra fora da órbita da vontade. Bacigalupo<sup>344</sup> contesta Weingart negando que a mudança do sentido do termo *uoluntas* das demais obras para a *Ethica* seja apenas uma questão terminológica, bem como contesta que o termo *consensus* substitua a ideia de decisão que Abelardo inicialmente incluiu como parte de *uoluntas*.

Para fundamentar sua interpretação de que consentir é também um ato da vontade, Bacigalupo analisa a passagem a seguir:

Na verdade, não vejo como dizer voluntário este consentimento que não queremos dar, como dizem, segundo alguns, que todo pecado é voluntário, a não ser que entendamos voluntário como

---

<sup>339</sup> *Eth.*, p. 06, lin. 158 - 161: “De quo cum alibi scriptum sit: *Oblatus est, quia ipse uoluit*, aut secundum diuinitatis naturam accipiendum est, in cuius uoluntate fuit illum assumptum hominem pati, aut ‘uoluit’ dictum est pro ‘disposuit’ ...” – “Daí que quando em outro lugar foi escrito: *Foi oferecido, por sua própria vontade*, deve-se tomar ou segundo a natureza da divindade, em cuja vontade foi determinado que a humanidade assumida por ele devesse sofrer, ou é dito “quis” no sentido de ‘dispôs’ ...”

<sup>340</sup> *Eth.*, p. 15, lin. 418 – 420: “... magis hec ad uoluntatem uel consensum operum quam ad ipsa opera referenda sunt” – “... os quais (mandamentos e proibições) mais devem ser relativos à vontade ou ao consentimento das obras do que às próprias obras”.

<sup>341</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 144.

<sup>342</sup> LUSCOMBE 1971, p. 25, nota 05.

<sup>343</sup> WEINGART, 1970, p. 52: “The translation of *uoluntas* as ‘wish’ reveals Abailard’s idiosyncratic understanding evil will; for the most part his contemporaries associated *peccatum* with the will by not limiting the definition of *uoluntas* as Abailard did. His example illustrates a sin, namely, consent to murder, without the presence of an evil will because he identifies *uoluntas* with desire. In the *Ethica*, therefore, evil will is defined as evil desire, and sin is defined as consent to an evil desire”.

<sup>344</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 147.

excluindo o necessário, uma vez que, a saber, nenhum pecado é inevitável, ou que dizemos voluntário porque procede de alguma vontade<sup>345</sup>.

Bacigalupo estrutura essa passagem em três proposições, a saber:

A – Um consentimento que não se quer ter não é voluntário.

B – Entendemos voluntário como excluindo o necessário.

C – Chamamos voluntário ao que procede de alguma vontade.

Assim, se B ou C, então A. Porém, apesar de B ou C se mostrarem válidos para Abelardo, ele nega aceitar A. Desse modo, Abelardo ou coloca entre parênteses a validade das proposições ou o alcance de B, restando verificar em que contexto deve aplicar-se a proposição B, ou seja, se todo voluntário é o que não é necessário. Valendo-se da tradução de Hommel e citando uma passagem da *Theologia Scholarium*, Bacigalupo<sup>346</sup> afirma que se pode dizer que voluntário nem sempre exclui necessário, como por exemplo nos casos em que há uma força natural que compele a vontade. Assim, conclui que tal é o caso de todos aqueles elementos volitivos anteriores à formação do vício, de modo que B tem, pois, um alcance restritivo, reformulando as proposições da seguinte forma:

A': Não parece ter sentido que chamemos voluntário a um consentimento que não queremos ter.

B': Se parece ter sentido que entendamos voluntário como excluindo o necessário.

C': Se parece ter sentido que chamemos voluntário àquilo que procede de alguma vontade.

A partir dessa reformulação e segundo B' ou C', conclui<sup>347</sup> que o consentimento que não queremos ter é voluntário porque exclui o necessário, e deve chamar-se assim porque procede de alguma vontade. Apesar disso, segundo A' – que é a proposição fundamental desta passagem – não tem sentido algum chamar voluntário a um consentimento que não se quer ter. O problema todo está na equivocidade do termo

---

<sup>345</sup> *Eth.*, p. 10, lin. 264 – 271: “Quomodo ergo hic consensus, quem habere non uolumus, uoluntarius dicetur, ut secundum quosdam, sicut dictum est, omne peccatum dicamus uoluntarium, profecto non uideo, nisi uoluntarium intelligamus ad exclusionem necessari, cum uidelicet nullum peccatum ineuitabile sit, uel uoluntarium dicamus, quia ex aliqua procedit uoluntate”.

<sup>346</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 149.

<sup>347</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 150.

*uoluntas*, a qual permite afirmar que o consentimento é involuntário em um sentido e voluntário em outro.

Embora Bacigalupo tenha razão no que se refere à equivocidade do termo *uoluntas* nas obras de Abelardo, porém, no que se refere à *Ethica*, sua leitura pretende estabelecer certo sentido para o termo *uoluntas* que concede a tal termo certa capacidade de decisão, de modo que o consentimento torna-se uma faculdade da vontade e não da estimativa<sup>348</sup>. A passagem<sup>349</sup> tomada para justificar a tese de Bacigalupo é a do servo que foge de seu senhor que o persegue para matá-lo. Como já fora apresentada anteriormente, seguir-se-à para a discussão do ponto no qual Bacigalupo fundamenta sua interpretação, a saber:

Pois, aquele que é coagido a matar seu senhor, não tendo vontade de matá-lo, contudo comete este ato por causa de alguma vontade, quando, a saber, quis escapar da morte ou retardá-la<sup>350</sup>.

Para Bacigalupo, a distinção entre a ‘vontade de matar’ e ‘alguma vontade’ é a mesma que existe entre a vontade como desejo intencional e a vontade como desejo prévio, inicial, que se mostra como *desiderium* e *concupiscentia*. Neste caso, *desiderium* não é vontade má, pois se trata do desejo de manter-se com vida, de modo que não se trata de duas vontades, mas de momentos distintos de um mesmo processo volitivo. Assim, num primeiro momento o servo fugiu porque foi a forma de concretizar sua vontade de permanecer com vida. Frustrada esta alternativa, a vontade segue sendo a mesma, mas a **razão**, que antes o havia dito: corre! agora lhe diz: mata-o! Este último **imperativo da razão prática** é ilícito, pois gerou a imediata determinação do fim de uma ação nova que não convém realizar-se nem sequer sob tais circunstâncias<sup>351</sup>.

Se a leitura de Bacigalupo, de um lado, se mostra coerente ao afirmar que ‘alguma vontade’ diz respeito à vontade de preservar sua vida, de modo que não são duas vontades, mas dois momentos distintos do mesmo processo volitivo, pois na morte causada matou sem querer, de outro lado dá margem para questionamentos, dentre eles, o fato de que menciona que a razão é quem adverte sobre a ação a ser realizada, cabendo à vontade o papel decisório, o de levar a cabo o que se avaliou como melhor. Além disso, o exemplo utilizado por Abelardo tinha o propósito de mostrar que se pode pecar sem vontade má,

<sup>348</sup> ABELARDO, *TI*, § 24 - 26, p. 42.

<sup>349</sup> *Eth.*, p. 04, lin. 90 ss.

<sup>350</sup> *Eth.*, p. 11, lin. 270 – 273: “Nam et si ille, qui coactus dominum suum occidit, non habuit uoluntatem in occisione, id tamen ex aliqua commisit uoluntate, cum uidelicet mortem euadere uel differre uellet”.

<sup>351</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 152. Grifo nosso.

ou seja, sem vontade, pois a vontade boa não leva ao pecado. E se pecado é o consentimento, então não há mesmo porque inferir que a decisão enquanto sinônimo de consentimento seja da órbita da vontade.

Ao que parece, Bacigalupo entende a relação da vontade com o consentimento ignorando o *Tratado das Intelecções* e, sobretudo, descolado da problemática da estimativa<sup>352</sup> que, enquanto afecção da alma, é capaz de avaliar e emitir juízos com base no que crê. Além disso, a afirmação da existência de um imperativo da razão prática projeta o pensamento ético de Abelardo para um contexto que lhe é anacrônico, o que acarretaria outros tantos problemas, como o da existência de um *sujeito transcendental*, ou mesmo apenas de um *sujeito*.

O problema da relação da vontade com o consentimento necessita ser contemplado dentro do contexto da afirmação de Abelardo sobre a estimativa como capacidade de avaliar o que é a vontade divina<sup>353</sup>. É a estimativa que é capaz de dizer se a vontade em questão é de acordo com a divina. Se for somente uma vontade humana contrária à divina, é vontade má. Não parece, portanto, que a vontade seja capaz de algum tipo de avaliação ou decisão. Tal papel melhor se atribui à estimativa que é capaz de avaliar e decidir por aquilo que julga ser a vontade de Deus.

Nas *Collationes*, por sua vez, não há uma discussão específica sobre a distinção entre pecado e vontade, não obstante ser possível verificar passagens em que as vontades boa e má são abordadas. Assim, por exemplo, o Judeu afirma que para toda a virtude da alma, o verdadeiro amor a Deus e aos homens é suficiente e, mesmo que faltem as obras, o mérito de uma vontade boa e perfeita não é por isso diminuído<sup>354</sup>, ou seja, a vontade boa, mesmo que não resulte numa ação boa, já é digna de mérito. Assim, parece que o mérito da vontade boa consiste em predispor ao consentimento no que é o bom, ou seja, no que agrada a Deus. Disso pode-se supor que a vontade má, por sua vez, não possui mérito, e embora não seja por si só pecado, parece predispor ao consentimento no que não é bom, ou seja, no desprezo a Deus.

Em outra passagem<sup>355</sup>, o Cristão, ao abordar as diferenças entre os pecados, pergunta sobre quem não compreende que é insano dizer que todos os pecados são iguais, sejam os que consistem na vontade, sejam os que consistem na ação, pois é evidente que

---

<sup>352</sup> ABELARDO, *TI*, § 24 - 26, p. 42.

<sup>353</sup> *Eth.*, p. 36, lin. 934 – 939.

<sup>354</sup> *Coll.*, p. 54, §45: “Ad omnem quippe anime uirtutem uera Dei et hominum dilectio sufficit; etsi desint opera, bona tamen ac perfecta uoluntas merito suo nequaquam minuitur”.

<sup>355</sup> *Coll.*, p. 122, §102.



entre os piores homens há um que pode ter uma vontade mais má que a dos outros e agir de modo mais nocivo ou prejudicial, de modo que é, então, a vontade que dirige a ação pecaminosa.

Assim, por meio dessa passagem, pode parecer que Abelardo estaria afirmando que o pecado consiste na vontade. Embora exista essa possibilidade, no entanto, parece mais razoável supor, considerando o que está estabelecido na *Ethica*, que a vontade, enquanto dirige a ação, pode tornar as consequências do pecado piores se for uma vontade ainda pior, mas que a vontade só teria tal efeito uma vez tendo sido o pecado interiormente consumado pela intenção, a qual é anterior à vontade<sup>356</sup> e sem a qual de fato não há pecado. Tal é o que se pode verificar a partir da passagem<sup>357</sup> em que Abelardo discute a entrega de Jesus. Segundo ele, a entrega de Jesus nas mãos dos judeus é lembrada por ter sido feita pelo próprio Jesus, por Deus Pai e pelo traidor Judas: pois, é dito que Deus Pai entregou o Filho, e o Filho a si mesmo e Judas entregou a este. Assim, nesse caso, o diabo e Judas fizeram o mesmo que Deus, e mesmo que pareça que eles fizeram algo bom, não se deve dizer, porém, que o fizeram bem. Ou, mesmo que eles tenham feito ou desejado fazer o que Deus quer fazer; ou, mesmo que tenham a mesma vontade em fazer algo que Deus fez, deve dizer-se, por esta razão, que eles fazem bem, ou que eles têm uma vontade boa porque querem o que Deus quer? De modo algum, pois, se eles fazem ou querem fazer o que Deus quer que seja feito, eles não estão fazendo ou desejando isso porque acreditam ser a vontade de Deus, nem é sua intenção a mesma que de Deus, e ainda que se pudesse dizer que sua vontade é a mesma que de Deus porque querem o mesmo que Ele, na verdade sua vontade é má e a de Deus boa, porque é por diferentes razões que eles desejam fazer isto. Ainda que a ação realizada por diferentes pessoas seja a mesma,

---

<sup>356</sup> A anterioridade da intenção com relação à vontade pode ser depreendida do fato de que, no exemplo que segue, Judas e o diabo não poderiam ter tido a mesma vontade que Deus teve na entrega de Jesus, pois a intenção dos dois primeiros é diferente da intenção divina, de modo que a vontade também é diferente. Assim, a vontade é determinada pela intenção que a antecede. Uma intenção boa conduz a uma vontade boa; uma intenção má conduz a uma vontade má. A vontade aparece como uma espécie de meio que move o indivíduo a lançar-se na tentativa de realização de algo previamente intencionado.

<sup>357</sup> *Coll.*, p. 212 - 214, §215: “Traditio Domini nostri Iesu in manus Iudeorum tam ab ipso Iesu quam a Deo patre uel Iuda proditore fieri memoratur: nam et Pater Filium et Filius se ipsum et Iudas eundem tradidisse dicitur. Cum uero in talibus uel diabolus uel Iudas idipsum fecerit quod Deus, etsi forte ideo bonum aliquod uideantur fecisse, non ideo tamen dicendi sunt bene fecisse. Aut si etiam id fecerint uel fieri uoluerint quod Deus uult fieri, uel eandem faciendo aliquid uoluntatem habeant quam habet Deus, numquid ideo bene facere dicendi sunt, quia scilicet faciunt quod Deus uult fieri, aut ideo bonam habent uoluntatem, quia uolunt id quod Deus? Non utique! Etsi enim faciunt uel facere uelint quod Deus uult fieri, non ideo tamen id faciunt uel facere uolunt quia credunt Deum uelle id fieri, nec eadem intentio est in eodem facto illorum que Dei, et quamquam id uelint quod Deus, eademque illorum et Dei uoluntas in eo dici possit quod idem uolunt, mala tamen eorum uoluntas est et bona Dei, cum id scilicet diuersis de causis uelint fieri. §216: Sic et, cum eadem sit actio diuersorum, quia uidelicet idem agunt, pro diuersitate tamen intentionis actio hujus bona est et illius mala, quia, quamquam idem operentur, tamen hic bene, ille male idipsum facit”.

porque fazem a mesma coisa, ainda assim, por causa das diferentes intenções, esta é boa e aquela é má. Desse modo, a intenção que antecede a toda vontade e toda ação é que determina a existência ou não do pecado.

## 2.4 – Consentimento<sup>358</sup>

Na *Ethica*, após distinguir o vício do pecado, Abelardo afirma que o consentimento no vício é justamente o pecado, ou seja, a culpa da alma pela qual se faz merecedora de condenação ou se determina ré junto a Deus<sup>359</sup>. Assim, esse consentimento no pecado é uma postura em desacordo com a vontade de Deus, ou seja, é uma postura de assentimento e acordo (*consensus*) com o pecado e de desacordo com a vontade de Deus.

Diferentemente da obra *Commentaria in Epistolam Pauli Ad Romanos*<sup>360</sup>, na qual Abelardo acaba por identificar o pecado com *uoluntas/uelle*, *consensus* é o primeiro conceito usado por Abelardo na obra *Ethica* para expressar o núcleo de sua moral; de um lado porque ele refina nesta última o seu vocabulário - evitando as diversas confusões causadas pelos diferentes sentidos de *uoluntas/uelle*; de outro, porque sua filosofia moral alcança a maturidade com a ênfase em que o pecado reside numa espécie de ato mental anterior e independente de qualquer outro pensamento, sentimento ou vontade que se relacionam ao pecado, mas não o definem.

*Consensus* implica na ideia de concordar com algo, de assentir ao testemunho dos sentidos, ou seja, *consensus* é um ato deliberado, portanto, consciente. Dessa forma, segundo Hamelin<sup>361</sup>, o emprego que Abelardo faz de *consensus* está de pleno acordo com o de *adsensus* (*συγκατάθεσις*), cujo uso fora muito comum no meio estoico.

Em Cícero, porém, a noção de *consensus* remete ao acordo universal sobre alguns direitos reconhecidos por todos, como nas expressões *nationum consensus* (acordo das nações) e *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (união de

<sup>358</sup> SILVA, 2008a, p. 82 – 97.

<sup>359</sup> *Eth.*, p. 03, lin. 58 - 60.

<sup>360</sup> ABELARDO, *CEPR*, II, 5 (CCCM XI, p. 164, lin. 354 – 357): “Pluribus autem modis peccati nomen Scriptura sacra accipit: uno quidem modo et proprie pro ipsa animi culpa et contemptu Dei, id est praua uoluntate nostra qua rei apud Deum statuimur” – “A Sagrada Escritura toma o termo ‘pecado’ de vários modos; de fato, de um modo e propriamente, por culpa mesma da alma e por desprezo a Deus, isto é, pela nossa vontade má pela qual somos constituídos réus junto de Deus”.

<sup>361</sup> HAMELIN, 2010, p. 179.

um grande número de homens associados por consentimento de direito e utilidade comum)<sup>362</sup>. Apesar do verniz sócio-jurídico que *consensus* recebe em Cícero, entre os estoicos primazes, *adsensus* (assentimento) – de cuja raiz também deriva *consensus* (*ad-sensus*; *con-sensus*) – tem sua origem nas questões eminentemente epistemológicas, sobretudo quanto ao problema do critério de verdade.

No cerne da teoria do conhecimento estoica está a tese moral de que o sábio estoico nunca comete erros, pois está seguro em sua compreensão da estrutura providencial do mundo, que se identifica com o destino, o qual, por sua vez, é idêntico à vontade de Zeus. Assim, o sábio irá ordenar sua vida de acordo com tal postura, assimilando sua vontade à vontade de Zeus, vivendo de acordo com a natureza e, desse modo, buscando alcançar o bom fluxo da vida. Portanto, o sábio é uma espécie de ideal regulador inatingível que, sob a forma de uma poderosa epistemologia, faz supor que a infalibilidade prática pode nunca ser atingível. Mesmo que o sábio seja apenas uma figura ideal, ainda assim, é melhor ser possível, pelo menos, se aproximar desse ideal e os estoicos, de fato, lhe atribuíram grande importância para os progressos cognitivo e moral.

Assim, na teoria do conhecimento estoica o progresso cognitivo supõe que na alma são produzidas, por meio de um existente, as afecções denominadas representações compreensivas (*phantasiai kataléptiké*) as quais manifestam, de uma só vez, a elas mesmas e àquilo que as provocou<sup>363</sup>. Tais representações são, em princípio, passíveis de compreensão pelo poder natural ao qual os estoicos chamaram *katalépsis* (compreensão), que é a garantia potencial do exercício ético. Desse modo, entender o movimento do conhecimento e o papel do assentimento e das representações no ato de julgar é fundamental para a possibilidade da ação ética, pois a escolha ética se dá quanto aos indiferentes, visto que o que é sabidamente bom e mal não são frutos de uma escolha, mas são uma determinação, pois ninguém escolhe os males em detrimento dos bens<sup>364</sup>.

É nesse contexto que a divisão epicurista do critério de verdade é, de certo modo, assumida pelos filósofos do Pórtico e se torna fundamental, pois a infalibilidade prática implica que a impressão sensível seja um sinal distinto e seguro da verdade, não obstante os estoicos, em sua maioria, diferirem dos epirucistas porque afirmam que as impressões sensíveis isoladas não constituem critério de verdade, pois elas podem ser verdadeiras ou

---

<sup>362</sup> CÍCERO, *Rep.* I, 25, 39. Segundo LIMA-VAZ (2002, p. 206), essa definição remonta a Crisipo, segundo o testemunho de Dion Crisóstomo (Arnin, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 329).

<sup>363</sup> Cf. Diogenes Laertius VII, 49 - 51 (SVF I, 52, 55, 61). In: LONG & SEDLEY, 1987, p. 236-7.

<sup>364</sup> GAZOLLA, 1999, p. 95-100.

falsas à medida que resultam de uma atividade racional que apresenta o dado da impressão por meio de juízos. Assim, para os estoicos, é função do *adsensus* julgar as impressões sensórias, recusando as impressões falsas de modo que estas sejam corrigidas pela razão.

Ora, uma representação compreensiva é o critério para a verdade, porém, o assentimento é o ato final da alma que acolhe as representações compreensivas. Confirmadas em sua existência e compreendidas, só assim o assentimento pode advir. Ele está implicado no ato de consignar o conjunto, o todo recebido e compreendido como unidade do diverso. Sem o assentimento, a própria representação compreensiva não se completaria como critério de verdade<sup>365</sup>.

O assentimento, portanto, é uma adesão da razão àquilo que fora recebido como representação compreensiva prioritária em detrimento das outras representações. Uma representação compreensiva se coloca como prioritária por meio do assentimento da razão a ela, ao mesmo tempo em que o assentimento só pode ocorrer quando a razão compreende o diverso como unidade. No que se refere à ética, fim último da epistemologia estoica, para que ocorra a “[...] ação ética é necessário o esforço da escolha entre as diferentes representações que se imprimem na alma; é preciso o trabalho seletivo e um critério de avaliação para nortear a escolha que transcende o solo primário das noções comuns<sup>366</sup>”, pois estas não fundamentam todas as ações como, por exemplo, a ideia de bem, dos deuses e da providência que são naturais a todos os homens e independem de escolha.

Hamelin<sup>367</sup> ressalta que “[...] o resultado do assentimento dado à impressão cognitiva é a ‘cognição’ (κατάληψις), que se situa entre a ‘ignorância’ (ἄγνοια) e o ‘conhecimento’ (ἐπιστήμη)”. Assim, o fruto do assentimento, que é uma adesão feita por meio da escolha que tem em vista uma representação compreensiva que se impõe por ser a expressão de um conhecimento claro e seguro, é um tipo de conhecimento intermediário que ultrapassa a ignorância, que é incapaz de avaliar e julgar, mas que não atinge a *episteme*, porque esta é própria dos sábios. Nisso reside, provavelmente, a inovação dos estoicos quanto a integrar o assentimento entre as potências racionais do homem.

---

<sup>365</sup> GAZOLLA, 1999, p. 115.

<sup>366</sup> *Idem, ibidem*, p. 98.

<sup>367</sup> HAMELIN, 2010, p. 182.

No mesmo artigo, Hamelin<sup>368</sup> propõe que uma das principais fontes estoicas de Abelardo, no que se refere ao uso do conceito *consensus*, foi Cícero, mas que muitos outros podem tê-lo influenciado também, tais como Sêneca, Epiteto, bem como pensadores cristãos como Martinho de Bracara e Alcuíno. Apesar disso, Agostinho é, indubitavelmente, junto com Cícero, outra fonte privilegiada. Ainda, segundo Hamelin, o Hiponense foi, provavelmente, antes de Abelardo, quem melhor identificou o pecado com o consentimento, não obstante as imprecisões no vocabulário agostiniano, pois muitas vezes a falta moral em Agostinho é identificada com a vontade má ou a concupiscência – o que Abelardo rejeita em absoluto na sua *Ethica*. Assim, para Hamelin, a compreensão de que o pecado reside no consentimento no mal é também afirmada por Agostinho que, numa passagem da obra *A cidade de Deus*, discute a opinião dos peripatéticos e dos estoicos acerca das perturbações da alma, ou seja, se estas atingem ou não o sábio. Para resumir seu posicionamento sobre a questão, Agostinho cita Aulo Gélcio que no seu livro *Noites Áticas*, narra uma viagem marítima que teria feito na companhia de outros passageiros, dentre eles um reputado filósofo estóico que, por causa de fortes sacudidas no barco em virtude das tempestades, empalideceu. Reestabelecida a normalidade temporal, o filósofo é repreendido por seu empalidecimento por um outro passageiro, um rico asiático, pois este se mantivera intrépido mesmo ante a morte iminente.

[...] mas Aulo Gélcio, não com vontade de atacar mas de aprender, logo perguntou ao filósofo qual a razão do seu pavor. Este, para satisfazer um homem inflamado do desejo de aprender, tirou da sacola um livro do estoico Epiteto, em que este consignava as suas ideias concordantes com os princípios de Zenão e de Crisipo, fundadores, como se sabe, da escola estoica. Diz Aulo Gélcio ter lido nesse livro que os estoicos admitem certas percepções da alma a que chamam ‘fantasias’, de que não está em nosso poder saber em que condições e em que momento se produzem na alma. Quando provêm de acontecimentos terríveis, espantosos, comovem fatalmente a alma do próprio sábio – e de tal sorte que, por momentos, também este experimenta o calafrio do medo e a angústia da tristeza, antecipando-se, por assim dizer, estas paixões ao exercício da inteligência e da razão, sem que, contudo, o espírito se contagie com o mal, as aprove ou nelas consinta. Isto é o que está em nosso poder, dizem os estoicos – e é nisto que reside a diferença entre a alma do sábio e a do néscio: no néscio, ela cede às paixões e aceita o assentimento da mente, ao passo

---

<sup>368</sup> *Idem, ibidem*, p. 189 - 191.

que no sábio, embora se veja por necessidade a elas submetido, mantém com mente imperturbável o verdadeiro e estável juízo acerca do que deve apetecer e do que deve razoavelmente evitar<sup>369</sup>.

Embora a alma do sábio também se deixe afetar pelas *phantasíai* provenientes de acontecimentos terríveis, ela não se contagia com o mal e não consente nele, ao passo que o néscio assente, de modo irrefletido, às paixões da alma despertadas pelas ‘fantasias’. Esta passagem é ilustrativa para mostrar que Agostinho conhecia os fundamentos morais estoicos e seu vínculo com o problema do conhecimento; porém, nela não há uma identificação precisa do pecado com o *consensus*. Nesse caso, poder-se-ia afirmar que a falta moral estoica e o pecado não parecem ser, necessariamente, a mesma coisa, pois na concepção antropológica cristã há o pressuposto do pecado original, que faz com que, por mais que se busque a perfeição, ainda assim a condição de pecado seja intrínseca à natureza humana.

Porém, parece que, em alguma medida, ao fundamentar filosoficamente a noção de pecado, Agostinho se valeu da concepção estoica de *consensus*, tal como sugere o *De sermone Domini in monte*<sup>370</sup>, obra na qual desenvolve uma análise revisada e ampliada sobre o pecado, inicialmente contida no livro I do *De libero arbitrio*, o qual fora escrito aproximadamente seis anos antes e que entendia o pecado como desejo desordenado. Nesta análise posterior, pecado é o resultado de três estágios: sugestão, prazer, e consentimento<sup>371</sup>.

---

<sup>369</sup> AGOSTINHO, *ciu.*, IX, 4 (CSEL 40, p. 412 - 413, lin. 16ss.): “Hac illo diuite responsione depulso postea quaesiuit A. Gellius a philosopho non exagitandi animo, sed discendi, quatenam illa ratio esset pauoris sui. Qui ut doceret hominem sciendi studio nauiter accensum, protulit statim de sarcinula sua Stoici Epicteti librum, in quo ea scripta essent, quae congruerent decretis Zenonis et Chrysippi, quos fuisse Stoicorum principes nouimus. In eo libro se legisse dicit A. Gellius hoc Stoicis placuisse, quod animi uisa, quas appellant phantasias nec in potestate est utrum et quando incidant animo, cum ueniunt ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moueant, ita ut paulisper uel pauescat metu, uel tristitia contrahatur, tamquam his passionibus praeuenientibus mentis et rationis officium; nec ideo tamen in mente fieri opinionem mali, nec adprobari ista eisque consentiri. Hoc enim esse uolunt in potestate idque interesse censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit atque adcommodat mentis adsensum; sapientis autem, quamuis eas necessitate patiatur, retinet tamen de his, quae adpetere uel fugere rationabiliter debet, ueram et stabilem inconcussa mente sententiam”. Tradução tomada de: AGOSTINHO, 2008, p. 828-9.

<sup>370</sup> AGOSTINHO, *s. dom. m.*, I, 12, 34 (CCSL 35, p. 36): “Nam tria sunt quibus impletur peccatum: suggestione delectatione consensione”. A sugestão ocorre por meio da memória ou dos sentidos corporais que são provocados a que se deleite no que é ilícito e, por fim, havendo o consentimento, então o pecado se realiza completamente. Assim, esses três momentos se assemelham ao que está descrito em Gênesis, como se a sugestão fosse a serpente; o deleite fosse o apetite carnal figurado em Eva e o consentimento fosse Adão.

<sup>371</sup> MANN, 2004, p. 285; SILVA, 2008a, p. 85.

O emprego do termo *consensus* conectado à discussão dos vícios demonstra que Abelardo delimita a discussão aos vícios da alma e que o *consensus*, nesse caso, refere-se de modo bastante específico ao assentimento que alguém dá ao vício da alma. O pecado não é qualquer consentimento, senão que é o consentimento a um vício da alma que a torna ré perante Deus porque, por meio dele, despreza o criador não fazendo, de modo algum por causa dele, o que acredita dever ser feito em razão dele, ou não afastando por causa dele, o que crê dever ser afastado<sup>372</sup>.

Na obra *Ethica*, após distinguir o pecado do vício<sup>373</sup>, pois este é uma inclinação natural contra a qual se deve lutar, Abelardo postula que somente pelo consentimento ao vício é que se pode pecar:

De fato, a esse consentimento chamamos propriamente pecado, isto é, a culpa da alma, pela qual é merecedora de condenação ou se determina ré junto a Deus. Com efeito, o que é esse consentimento senão o desprezo a Deus e a ofensa a ele? Pois, Deus não pode ser ofendido por dano, mas por desprezo. Certamente ele é aquele sumo poder, que não é diminuído por dano algum, mas vinga o desprezo para consigo. Assim, pecado é o desprezo a nosso criador, e pecar é desprezar o criador, isto é, não fazer de modo algum por causa dele, o que acreditamos dever ser feito por nós em razão dele, ou não afastar por causa dele o que cremos dever ser afastado<sup>374</sup>.

O consentimento no que não convém torna a alma culpada porque despreza e ofende a Deus, os únicos meios pelos quais se pode ofendê-lo, pois ele é o sumo poder que não pode ser diminuído por nenhum dano. Se pecado é, portanto, o desprezo ao criador, pecar é desprezá-lo não fazendo por ele nada daquilo que acreditamos dever ser feito por nós em razão dele, ou não afastar por causa dele o que cremos dever ser afastado. Assim, ofender a Deus é possível somente de forma negativa, ou seja, não se pode ofendê-lo fazendo algo diretamente contra ele, mas somente não fazendo por ele o que se deveria fazer, ou seja, o pecado não possui uma substância, mas é acima de tudo uma falta ou

---

<sup>372</sup> *Eth.*, p. 03, lin. 64 - 8.

<sup>373</sup> *Eth.*, p. 01 - 02, lin. 10 - 20.

<sup>374</sup> *Eth.*, p. 03, lin. 58-68: “Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam anime, qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur. Quid est enim hic consensus nisi dei contemptus et offensa illius? Non enim deus ex damno set ex contemptu offendi potest. Ipse quippe est summa illa potestas, quae dampno aliquo non minuitur, set contemptum sui ulciscitur. Peccatum itaque nostrum creatoris est contemptus, et peccare est creatorem contempnere, hoc est id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, uel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum”.

uma carência humana decorrente do mal uso da liberdade que implica em não escolher o melhor.

Em síntese, poder-se-ia afirmar que nos estoicos primazes a ideia de *adsensus* (συγκατάθεσις) remetia ao assentimento da razão aos sentidos, ou seja, possuía um caráter metodológico; em Cícero o conceito *consensus* implicava em algo como um acordo universal dos povos, ou seja, possuía um caráter sócio-jurídico; em Abelardo verifica-se que *consensus* é tomado em sentido moral na relação com o pecado e, portanto, como assentimento da alma ao vício. Assim, o conceito de *consensus* no Palatino mais se aproxima do sentido originário dado pelos primeiros estoicos, ressaltando-se, porém, que diferentemente dos estóicos, para Abelardo o assentimento não é dado às *phantasíai* oriundas dos sentidos, mas aos vícios. Comparando a teoria estoica do assentimento com a concepção abelardiana de *consensus*, Hamelin afirma que “[...] o acordo mais fundamental diz respeito à identificação da falta de sabedoria ou a da falta moral com a razão<sup>375</sup>”, ou seja, pela razão é possibilitada a escolha de assentir ou não - nas *phantasíai*, no caso dos estoicos, ou nos vícios, no caso de Abelardo. Por conseguinte, o pecado não pode estar na vontade ou nos vícios, mas no consentimento.

Consentimento, portanto, não é apenas pensar em algo de certa maneira: é estar pronto para fazê-lo<sup>376</sup>. É uma antecipação mental, prospectiva e introspectiva, daquilo que se pretende fazer. É um realizar mentalmente o que se pretende realizar empiricamente: “[...] Então, na verdade, consentimos nisto que não é licito, quando nós não recuamos de modo algum de sua execução, **preparados interiormente**, se a possibilidade fosse dada, para fazer aquilo<sup>377</sup>”.

## 2.5 - Intenção<sup>378</sup>

O termo *intentio* aparece pela primeira vez no texto da *Ethica* no contexto em que são discutidas a lei e a proibição<sup>379</sup>. Abelardo enfatiza que não se deve chamar transgressor aquele que faz o que é proibido, mas somente o que consente em fazê-lo, de

<sup>375</sup> HAMELIN, 2010, p. 191.

<sup>376</sup> MARENBNON, 1997, p. 260. “Consent, then, is not just a matter of thinking about something in a certain way: it is being ready to do it”.

<sup>377</sup> *Eth.*, p. 09 [lin.227-229]: “Tunc uero consentimus ei, quod non licet, cum nos ab eius perpetracione nequaquam retrahimus, **parati penitus**, si facultas daretur, illud perficere”. Grifo nosso.

<sup>378</sup> SILVA, 2008a, p. 82 – 97.

<sup>379</sup> *Eth.*, p. 18, lin. 460 – 473.



modo que a proibição deve ser entendida como relativa ao consentimento no que é proibido e não relativa à ação do que é proibido, ou seja, quando se diz “não faças isto ou aquilo”, quer-se dizer “não consintas em fazer isso ou aquilo”, como se dissesse “não pretendas a isso de que és ciente”. Em apoio à sua argumentação, cita Agostinho<sup>380</sup> que resume todo preceito ou proibição relativa à caridade ou à cupidez na afirmação de que ‘a lei não preceitua nada além da caridade, e não proíbe nada além da cupidez’. E ainda cita o Apóstolo Paulo, segundo o qual ‘toda lei está completa em uma única palavra: amarás teu próximo como a ti mesmo<sup>381</sup>’, e ainda, ‘a plenitude da lei é o amor<sup>382</sup>’.

Assim como a lei, que não tem mérito moral absoluto ou em si mesma, também as ações não têm mérito moral, pois “as obras que convém ou não fazer, são igualmente realizadas tanto por homens bons como por maus, os quais só a intenção separa<sup>383</sup>”. A ênfase na intenção<sup>384</sup> determina a análise dos atos externos, atribuindo mérito somente à intenção do agente e jamais à proibição da lei ou à ação mesma.

A passagem que marca o início da discussão sobre a *intentio* ocorre justamente após Abelardo tratar, na esteira da discussão sobre o pecado, das proibições contidas na lei judaico-cristã. Assim, pode-se apontar três momentos do texto da *Ethica* que apresentam a construção da exposição de Abelardo sobre a *intentio*: 1) a discussão sobre o pecado, contemplando sua definição e o papel da vontade no cometimento do pecado<sup>385</sup>; 2) a discussão sobre as proibições contidas na lei judaico-cristã<sup>386</sup>; 3) a intenção como único critério para julgamento do mérito moral<sup>387</sup>.

A partir disso, Abelardo apresenta tal conceito como o critério para o julgamento moral e como núcleo de sua ética, pois somente à *intentio* cabe o julgamento do mérito moral, uma vez que, “com efeito, não o que é feito, mas o ânimo com que se fez é pesado, nem na obra, mas na intenção consiste o mérito da obra ou o louvor<sup>388</sup>”. Desse modo, a

---

<sup>380</sup> AGOSTINHO, *doctr. chr.*, III, 10 (CSEL 80, 35)

<sup>381</sup> GI V, 14.

<sup>382</sup> Rm XIII, 10.

<sup>383</sup> *Eth.*, p. 18, lin 460 – 462: “[...] opera, quae fieri conuenit aut minime, eque a bonis sicut a malis hominibus geri, quos intencio sola separat”.

<sup>384</sup> A tradição de pensamento moral patrística, a qual enfatiza a *intentio* na sistemática do pecado, é provavelmente a fonte da qual Abelardo e seus contemporâneos receberam tal ênfase. Anselmo de Laon (1050 – 1117), por exemplo, tinha que a *intentio*, depois da deleitação (*delectatio*), seria uma fase da ação pecaminosa. Cf. MARENBNON, 1997, p. 252.

<sup>385</sup> *Eth.*, p. 03 – 12; lin. 54 – 299.

<sup>386</sup> *Eth.*, p. 12 – 17; lin. 300 – 460.

<sup>387</sup> *Eth.*, p. 17 – 21; lin 461 – 545.

<sup>388</sup> *Eth.*, p. 17, lin. 470 – 473: “Non enim, quae fiunt, set quo animo fiant, pensanda sunt, nec in opere, set in intencione meritum operantis uel laus consistit”.

mesma ação realizada por diversos é moralmente indiferente, não obstante tratar-se da mesma ação.

A intenção seguirá como único divisor entre o que é moral e o que é relativo às leis e às ações. Embora não sejam contrários, a moralidade está somente na intenção, e jamais no cumprimento da lei ou na execução de alguma ação, como no caso em que Deus pediu que Abraão imolasse seu próprio filho, o que depois o impediu de fazer. Pergunta Abelardo<sup>389</sup> se acaso Deus não fez bem em ordenar o que não era bom que se fizesse. Mas se fez bem, por que depois proibiu? Conclui dizendo que só a intenção da ordem e não a realização do ato excusa a Deus no que foi bom ordenar e bom proibir, pois ele não intencionava que Abraão imolasse o filho, mas que fosse provada sua obediência e constância na fé ou seu amor para com Ele. Então, foi reta essa intenção de Deus nesta ação que não foi reta, assim como foi reta a sua proibição no que proibiu, não para que a proibição fosse observada, mas fosse exemplo para evitar a vanglória. Com isso, Abelardo pretende que a intenção seja critério não só para avaliar as ações humanas, mas também para a compreensão do sentido da lei divina<sup>390</sup>, pois como Deus ordenou o que não foi bom fazer e, ao contrário, proibiu o que foi bom fazer, então a intenção excusa Deus que ordenou bem, como também excusa aqueles que não cumpriram o preceito. Vê-se, portanto, que o sentido da ordem é que deve ser considerado, ou seja, a intenção daquele que deu a ordem, e não a ordem em si mesma.

Porém, se em vez da intenção divina pesar-se mais a ação, ver-se-á que às vezes não somente se quer fazer como realmente se faz algo contra o preceito divino, e isto cientemente e sem culpa de pecado, porque a ação e a vontade não devem ser denominadas más porque não estão em conformidade com o mandamento divino, uma vez que a intenção de quem não cumpre o preceito não diverge da vontade de quem ordena<sup>391</sup>. Nesse caso, os preceitos devem ser entendidos exclusivamente a partir da intenção do ordenante, sob o risco de que uma interpretação literal poderia levar ao erro

---

<sup>389</sup> *Eth.*, p. 20, lin. 511 – 529.

<sup>390</sup> No *Sic et non* (1976, p. 96), de certo modo o tema é também abordado: “Diligenter et illud discutiendum est, cum de eodem diuersa dicuntur, quid ad praecepti coartationem, quid ad indulgentiae remissionem uel ad perfectionis exhortationem intendatur, ut secundum **intentionum diuersitatem** aduersitatis quaeramus remedium...”. - “Quando a respeito do mesmo assunto são ditas coisas divergentes, deve-se examinar o que se refere à obrigação do preceito, o que se refere ao abrandamento da compaixão ou à exortação da perfeição, a fim de que, segundo a **diversidade das intenções**, procuremos uma explicação para textos divergentes...”. Tradução de: DE BONI, 2005, p. 123, (grifo nosso).

<sup>391</sup> *Eth.*, p. 21, lin. 537 – 545.

de não contemplar a real intenção da vontade divina. A intenção faz com que a lei possa ser descumprida para que a vontade do ordenante seja preservada<sup>392</sup>.

A relação entre *consensus* e *intentio* pode ser compreendida, dentre outros modos, com o primeiro referindo-se à compreensão de pecado que envolve os conceitos de vício e vontade má, embora estes não sejam o pecado; e a segunda como ligando-se às leis e as ações. Ou seja, para tratar da dimensão introspectiva ou da consciência do pecado, Abelardo se utilizou do termo *consensus* e para abordar o pecado na dimensão prospectiva ou exterior, utilizou-se de *intentio*. Tal parece ser a interpretação de Dal Pra<sup>393</sup>, para quem a *intentio* decorre da ação que segue o pecado, sem sê-lo, diferentemente do *consensus*, que decorreria da vontade má. Assim, nem a ação e nem a vontade má são de fato critérios para o julgamento do mérito moral, pois somente o *consensus* e a *intentio* é que determinam o pecado: o primeiro no que se refere à vontade, e a segunda no que se refere à ação<sup>394</sup>.

Outra possibilidade de compreensão é a de que a partir da análise do conceito de *intentio* pode-se afirmar que ela é anterior ao *consensus* na medida em que se consente somente àquilo que se intenciona. Bacigalupo<sup>395</sup> avança nessa compreensão tomando como ponto de partida o fato de que o desejo de X, como desejo de algo que se sabe que não é lícito desejar em si mesmo, por seu caráter ativo/intencional é distinto do mero desejo X enquanto vontade má, a qual é livre de culpa, pois é uma vontade que se encontra naturalmente disposta, ou seja, não implica ainda em desejar o que não convém. Apesar de o vício qualificar completamente o ato vicioso, ou seja, desde em que é apenas uma vontade má até se converter na intenção de levar a cabo esse ato, não é ele que distingue um momento do outro, mas o consentimento e a culpa que a este se segue. Assim, frente a este desejo vicioso, a vontade consente enquanto a intenção se mantém mesmo após ter sido advertida pela prudência como sendo intenção má. A intenção, nesse caso, é aquele desejo que pretende ou tende à realização de um fim volitivo enquanto determina o fim imediato de uma ação concreta, avaliando a ocasião e escolhendo os meios. Se a concupiscência, tanto a carnal quanto a espiritual, é um desejo que tende ao fim volitivo, este desejo é, de certa forma, intencional.

---

<sup>392</sup> A noção de *intentio* parece aqui aproximar-se fortemente da noção de amor (*dilectio*) como expresso em Rm 13,10, tema que será abordado no Capítulo IV de nossa tese.

<sup>393</sup> DAL PRA, 1976, p. 33, nota 76.

<sup>394</sup> Para LOTTIN (1954, p. 311), “C’est à propôs des actes externes que ce nouveau vocable est employé”. – “É a propósito dos atos externos que o novo vocábulo é empregado”.

<sup>395</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 160 – 161.

Ainda, conforme Bacigalupo<sup>396</sup>, pode-se entender a intenção como um desdobramento do desejo, o momento central, em se tratando da determinação do ato moral, do consentimento/assentimento. Deste modo entende-se também como é que a intenção má procede por um lado, e segue por outro, o consentimento, a saber: primeiro como intenção má determinada como tal pelo juízo prático, e em segundo lugar determinada como tal pela vontade mesma, isto é, pelo não reprimir no que consiste o consentimento.

Isto posto, entende-se a *intentio* como um movimento interior da alma que antecede a realização de um ato guiado pela vontade, ou seja, ao tender à realização de um fim volitivo que tem sua culminância numa ação concreta, a *intentio* permite realizar conscientemente (isto é, na alma) o fim mesmo da vontade que, uma vez consentida, poderá implicar num ato bom porque guiado por uma vontade boa e, portanto, conforme à vontade divina, ou poderá implicar num ato mal porque guiado por uma vontade má e, portanto, contrária à vontade divina e, nesse caso, também pecado, pois despreza a vontade divina e ofende a Deus.

Abelardo afirma que as intenções provêm ou de uma afecção da alma, ou da fraqueza ou da deleitação da carne<sup>397</sup>. Após estabelecer o dualismo da carne contra o espírito, segundo o qual a alma, pela deleitação que tem na carne, deseja o que, contudo, pelo juízo da razão rejeitaria ou não deveria desejar, afirma que Deus é chamado de perscrutador do coração e dos rins, isto é, que inspeciona intenções e consentimentos daí provenientes, ou seja, provenientes da dupla concupiscência, da carne e da alma<sup>398</sup>.

Segundo Bacigalupo<sup>399</sup>, a expressão “daí provenientes” (*inde prouenientium*) parece indicar que a *intentio* precede o *consensus* enquanto ela implica certa unidade com o desejo de X; porém, não somente não se pode descartar o fato de que *consensus* e *intentio* coincidem no que se refere à culpa, mas também que a intenção má seja vista como consequência de consentir no que não convém. Então, e somente nesse sentido, a

---

<sup>396</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 163.

<sup>397</sup> *Eth.*, p. 26, lin. 696 – 698: “... quarumlibet intencionum ex affectione animae uel infirmitate seu delectatione carnis proueniencium” – “... de quaisquer intenções, provenham elas de uma afecção da alma, ou da fraqueza ou da deleitação da carne”.

<sup>398</sup> *Eth.*, p. 27, lin 710 - 714: “Iuxta hec igitur duo, concupiscenciam carnis et concupiscenciam animae, quae premisimus, *probator cordis et renum* dicitur deus, hoc est ‘*inspector* intencionum uel consensusum inde proueniencium” – “Portanto, de acordo com estas duas que apresentamos - concupiscência da carne e concupiscência da alma - diz-se que Deus é aquele que perscruta o coração e os rins, ou seja, o inspetor das intenções e dos consentimentos daí provenientes”.

<sup>399</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 161.

intenção não precederia ao consentimento, pois a rigor, parece que Abelardo toma *consensus* como consequência de *intentio*.

Os termos *intentio* e *consensus*, na passagem referida acima<sup>400</sup>, são unidos por meio do conectivo *uel* que atesta a identidade de significado dos termos. Por outro lado, tais termos se relacionam a *cor* e *renes*, presentes na *auctoritas* bíblica, os quais são alusivos à concupiscência da alma e à concupiscência da carne. Assim, pode-se supor que Abelardo também quisesse exprimir terminologicamente a passagem da dualidade da *auctoritas* à unidade da sua concepção de pecado, na qual *intentio* e *consensus* tornam-se o mesmo e ocupam lugar central<sup>401</sup>; inclusive, só há concupiscência da alma, pois não se pode ter concupiscência ou desejo por algo a não ser quando se tem vontade desse algo<sup>402</sup>. Deste modo, a unidade é garantida pelo fato de que mesmo as afecções ou fraquezas instigadoras da concupiscência ou do desejo carnal, necessariamente afetam a vontade que, enquanto afecção da alma, liga-se ao consentimento e à intenção.

No que se refere às ações, a intenção é, para Abelardo, o único critério de moralidade e, portanto, de imputabilidade das ações. Porém, não só Abelardo tratou do tema da imputabilidade moral das ações durante o século XII. Autores como Bernardo de Claraval, Ruperto de Deutz, Guilherme de Saint Thierry, entre outros, abordaram a temática sob várias perspectivas<sup>403</sup>. Assim, observa-se que durante o século XII muito se discutiu sobre o grau de imputabilidade das ações, o que em parte motivou a realização, no século posterior, do IV Concílio de Latrão, em 1215<sup>404</sup>. Mencione-se, por exemplo, a transformação do ato penitencial, que de início era excepcional e público, e pretendeu-se que viesse a ser, apoiado na reflexão dos pesquisadores em ciência jurídica sobre o pecado e sobre a causa ‘íntima’ da falta, ao mesmo tempo discreto, periódico e obrigatório. Essa medida representou, nos dizeres de Duby<sup>405</sup>, um enquadramento, uma postura inquisitória, pois se tratava de desentocar o que se dissimulava de insubordinação, de heresia, nas consciências, desvendando as clausuras do privado. Morris<sup>406</sup>, por sua vez,

---

<sup>400</sup> *Eth.*, p. 27, lin 710 – 714.

<sup>401</sup> DAL PRA, 1976, p. 47, nota 110.

<sup>402</sup> *Eth.*, p. 27, lin. 704 – 705.

<sup>403</sup> MORRIS, 1987, p. 70 – 79.

<sup>404</sup> Em seu Cânone 21, por exemplo, o Concílio de Latrão estabelece que “todo fiel, de uno y de otro sexo, una vez llegado al uso de razón, debe confesar sinceramente todos sus pecados por sí mismo a su parroco, al menos una vez al año, cumplir con esmero en la medida de sus posibilidades la penitencia que le hubiera sido impuesta y recibir con respeto, al menos por pascua, el sacramento de la eucaristia...” FOREVILLE, 1973, p. 174.

<sup>405</sup> DUBY, 2009, p. 550.

<sup>406</sup> MORRIS, 1987, p. 73.

afirma que o resultado da ênfase na contrição foi a adoção generalizada da prática da confissão individual entre os anos 1000 e 1200.

Deste modo, tem-se de um lado os que viam na ação má a única passível de imputabilidade; de outro, aqueles que viam na psicologia dos atos humanos outros elementos passíveis de imputabilidade. Dentre estes últimos encontra-se Abelardo, para quem o mal não está na obra, mas somente na intenção do agente. Citando Agostinho<sup>407</sup>, afirma o Palatino que é bom que o mal exista, pois 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. Assim, por meio de uma intenção boa o mal é usado para o bem.

A intenção é denominada boa por si mesma, ao passo que a obra boa depende da intenção boa. Deste modo, a mesma obra realizada pelo mesmo homem, em tempos diversos, é denominada boa ou má a depender da intenção que a motiva, variando assim o bem e o mal tal como se verifica na seguinte proposição: “Sócrates está sentado”; a significação desta proposição tem sua veracidade ou falsidade variando conforme o estado de Sócrates. Assim, citando Aristóteles<sup>408</sup>, Abelardo conclui afirmando:

Certamente, tal mudança de variedade acerca do verdadeiro e do falso, diz Aristóteles que ocorre nestes não porque estes, que mudam a respeito do verdadeiro e do falso, recebam algo de sua mudança, mas porque o substrato real, isto é, Sócrates, em si mesmo se move, a saber, do estar assentado ao estar de pé, ou ao inverso<sup>409</sup>.

O bem e o mal de uma ação são comparados, por Abelardo, com a verdade e a falsidade na proposição. O que parece relevante é o fato de que tanto o bem e o mal da ação, quanto a verdade e a falsidade da proposição, não podem ser tomados isoladamente,

---

<sup>407</sup> *Eth.*, p. 30, lin. 784-787. Segundo Luscombe (1971, p. 47, nota 02), Abelardo estaria possivelmente se referindo às seguintes obras de Agostinho: *Enchiridion*, cap. XI e XXVII (PL 40, col. 236 e 245); *De ciuitate dei*, XXII, 1, 2 (CCSL 48, p. 806 ou PL 41, col. 751) e *Opus imperfectum contra Iulianum*, v. 60 (PL 45, col.1495).

<sup>408</sup> ARISTÓTELES, *Cat.*, V, 4 a-b (p. 17 – 18). Conferir o comentário de Abelardo a esta passagem: “Sed dico, quod cum a rebus removet verum et falsum, quod affirmationi et negationi convenit, oportet verum et falsum accipere sicut affirmationi et negationi conveniunt, alioquin differentiam non facerent. Dicamus itaque res non esse veras vel falsas eo modo quo sunt propositiones verae vel falsae, hoc est res ipsas non proponere verum vel falsum, quod quidem verum est”. ABELARDO, *LI*, p. 280, lin. 41; p. 281, lin. 1 – 6.

<sup>409</sup> *Eth.*, p. 35, lin. 907-912: “Quam quidem permutationem uarietatis circa uerum et falsum ita in his contingere Aristoteles dicit, non quod ipsa, quae circa uerum et falsum mutantur, aliquid suscipiant sui mutatione, set quod res subiecta, id est Socrates, in seipso moueatur, de sessione scilicet ad stationem uel econuerso”.

ou seja, ignorando-se a intenção, no caso da ação moral, ou ignorando-se o estado das coisas, no caso da afirmação ou negação.

Determinar o que seja de fato a intenção boa é uma das questões que se impõem a Abelardo no texto da *Ethica*. Assim, a primeira hipótese que o Palatino apresenta é a de que “porém, há os que julgam a intenção boa ou reta, sempre que se crê agir bem e agradar a Deus o que faz<sup>410</sup>”. Neste caso, os perseguidores de Cristo estariam fazendo o bem porque julgaram agradar a Deus no cumprimento zeloso de suas funções. Mas, esta não poderia ser uma intenção boa porque, embora tivessem grande zelo, tais perseguidores não tinham o entendimento necessário e se enganaram neste desejo de querer agradar a Deus, ou seja, sua intenção foi errônea:

Desse modo, o Senhor, quando diligentemente distingue as obras segundo a intenção reta ou não reta, chamou olho da mente, isto é, a intenção “simples”, como se dissesse puro de mancha, capaz de ver de modo claro, e, ao contrário, chamou “tenebroso”, quando disse: *Se teu olho for simples, todo o teu corpo será iluminado*, isto é, ‘se a intenção for reta, toda a massa de obras daí proveniente, que pode ser vista como coisas corporais, será digna de luz, isto é, boa’, e vice-versa. Assim, a intenção não deve ser denominada boa porque parece boa, mas porque é tal como é estimada, a saber, quando crê agradar a Deus naquilo a que tende, de modo algum fracassa nesta sua estimativa. Doutra forma, os próprios infieis, assim como nós, teriam obras boas, desde que eles também, não menos que nós, acreditam salvar-se por suas obras ou agradar a Deus<sup>411</sup>.

Note-se que na passagem da *Ethica* em questão<sup>412</sup>, Abelardo inicia afirmando que embora alguns julguem a intenção boa ou reta porque ‘alguém crê agir bem e que o que faz agrada a Deus’ (*bene agere credit et deo id placere*), na sequência utiliza uma metáfora bíblica para distinguir a intenção reta da não reta: “não é simples o olho do

<sup>410</sup> *Eth.*, p. 35, lin. 913 – 915: “Sunt autem, qui bonam uel rectam intencionem esse arbitrantur, quocienscumque se aliquis bene agere credit et deo id placere, quod facit...”.

<sup>411</sup> *Eth.*, p. 36, lin. 925ss: “Diligenter itaque dominus, cum secundum intencionem rectam uel non rectam opera distingueret, oculum mentis, hoc est intencionem, “simplicem” et quasi a sorde purum, ut clare uidere possit, aut econtrario “tenebrosum” uocauit, cum uidelicet dixerit: *Si oculus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit*, hoc est ‘si intencio recta fuerit, tota massa operum inde proueniencium, que more corporalium rerum uideri possunt, erit luce digna, hoc est bona’. Sic et econtrario. Non est itaque intencio bona dicenda, quia bona uidetur, set insuper quia talis est, sicut estimatur, cum uidelicet illud, ad quod tendit, sic deo placere credit, ut in hac insuper existimacione sua nequaquam fallatur. Alioquin ipsi eciam infideles sicut et nos bona opera haberent, cum ipsi eciam non minus quam nos per opera sua saluari uel se deo placere credant”.

<sup>412</sup> *Eth.*, p. 36, lin. 913ss.

coração, de modo que possa ver claramente, isto é, ‘precaver-se de seus erros’<sup>413</sup>. O ‘olho do coração’ (*oculus cordis*) ou ‘olho da mente’ (*oculus mentis*)<sup>414</sup>, representa a intenção e deve ser simples (*simplex*) para que haja a distinção entre a intenção reta e não reta; estas remetem, conforme o próprio texto, à seguinte passagem escriturística: “Se teu olho for simples, todo o teu corpo será iluminado<sup>415</sup>”. Ao que glosa Abelardo dizendo que se a intenção for reta, toda as obras dela provenientes serão boas; ou seja, a intenção boa irradia luz sobre as ações determinando moralmente sua condição. A intenção está para o olho simples assim como as obras para o corpo. O que distingue as obras boas e as intenções boas é a simplicidade do olhar, ou seja, a própria intenção. O raciocínio até este ponto do texto se constitui numa espécie de *petitio principii*, pois a intenção boa distingue as obras boas das más, e a intenção boa está na simplicidade do olhar, o qual é a própria intenção boa. Porém, tal pode ser resolvido à medida que Abelardo afirma que a “intenção não deve ser denominada boa porque parece boa, mas porque é tal como é estimada, a saber, quando crê agradar a Deus naquilo a que tende, de modo algum fracasse nesta sua estimativa<sup>416</sup>”. Assim, a intenção boa é fruto da capacidade estimativa daquele que avalia que sua ação, porque guiada por uma intenção boa, agrada a Deus. Avalia-se como boa a intenção e, por isto, também a ação pode ser considerada boa.

A passagem ainda revela a relação existente entre crer (*credere*) e estimar (*aestimare*). Deve-se observar que a intenção boa não é fruto de uma crença qualquer, mas de uma crença capaz de avaliar o objeto no qual se crê. No *Tractatus De Intellectibus*, Abelardo afirma que a estimativa é uma das cinco afecções da alma, junto da sensação, imaginação, ciência e razão<sup>417</sup>. Além disso, afirma que:

[...] A estimativa, sobretudo, parece ser a mesma coisa que a intelecção, porque às vezes dizemos intelecção em vez de estimar, e o nome de opinião, que é a mesma coisa que a estimativa, algumas vezes é empregado no lugar de intelecção. Mas elas

<sup>413</sup> *Eth.*, p. 36, lin. 923 - 925: “...nec *simplex* est *oculus cordis*, ut clare uidere queat, hoc est ‘ab errore sibi providere’.

<sup>414</sup> *Eth.*, p. 36, lin. 927.

<sup>415</sup> *Eth.*, p. 36, lin. 930: “*Si oculus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit*”. Mt VI, 22.

<sup>416</sup> *Eth.*, p. 36, lin. 934 - 37: “Non est itaque intencio bona dicenda, quia bona uidetur, set insuper quia talis est, sicut estimatur, cum uidelicet illud, ad quod tendit, sic deo placere credit, ut in hac insuper existimacione sua nequaquam fallatur”.

<sup>417</sup> ABELARDO, *TI.*, p. 103, lin. 12. “[...] Inde autem maxime existimatio idem quod intellectus uidetur esse, quod nonnumquam intelligere pro existimare dicimus, et opinionis nomen, quod idem est quod existimatio, ad intellectum quandoque transfertur. Sed differunt quod existimare credere est, et existimatio idem quod credulitas siue fides”.



diferem porque estimar é crer, e a estimativa é a mesma coisa que a crença ou a fé<sup>418</sup>.

Na *Ethica*, *existimatio* remete à capacidade de avaliar que algo seja assim e não de outro modo, carregando consigo uma ideia de adesão à crença ou opinião<sup>419</sup>. Assim, a *existimatio* impõe-se pela força de persuasão que, se não chega a ser uma *ratio* ou *scientia*, estaria longe de ser uma simples crença infundada. Jolivet<sup>420</sup> sustenta que a palavra *existimatio* em Abelardo designa a atitude mental daquele que, na disputa dialética, ouve as proposições que lhe são submetidas para conceder certa adesão ou estabelecer um acordo. Portanto, é no contexto do exercício dialético que a *existimatio* ganha seu significado pleno. Tal é o que se observa na obra *Collationes*, quando, ao final do texto, o Cristão vai propor o sentido de “bom” ao discutir acerca da intenção boa:

**Cristão:** [...] Então, quando se diz “bom homem”, ou “bom artesão”, ou “bom cavalo”, e assim por diante, quem ignora que este nome “bom” muda seu sentido quando unido às diversas coisas? Certamente, dizemos que um homem é bom em virtude dos costumes, um artesão por causa do conhecimento, um cavalo por causa da força, da velocidade e do que o torna útil. Ora, o significado de “bom” varia a partir do que se ajunta a este, de modo que não receamos unir a esta palavra mesmo coisas viciosas; por exemplo, ao dizer um ladrão é bom, ou ótimo, porque é rápido ou habilidoso em realizar esta maldade<sup>421</sup>.

O uso atributivo de “bom” feito pelo Cristão implica que os termos associados numa proposição determinam o sentido de “bom”. Assim, quando se diz um “bom” ladrão significa dizer que uma pessoa é perita em roubar, ou seja, alguém que é bom enquanto especializado em roubar. Por outro lado, “bom” pode ser usado também de modo não-atributivo, como, por exemplo: 1) quando se diz de algo que não é “um bom homem” ou “bom cavalo” ou “bom ladrão”, mas bom sem qualquer qualificação específica; 2) quando

<sup>418</sup> ABELARDO, *TI*, p. 108, lin. 25 - 30: “... Inde autem maxime existimatio idem quod intellectus uidetur esse, quod nonnumquam intelligere pro existimare dicimus, et opinionis nomen, quod idem est quod existimatio, ad intellectum quandoque transfertur. Sed differunt quod existimare credere est, et existimatio idem quod credulitas siue fides”.

<sup>419</sup> MICHAUD-QUANTIN, 1970a, p. 9 - 24.

<sup>420</sup> JOLIVET, 1987, p. 25-26.

<sup>421</sup> *Coll.*, p. 204, § 201: “**Christianus:** [...] Quippe cum dicitur bonus homo uel bonus faber aut bonus equus et similia, quis nesciat hoc nomen ‘bonus’ ex adiunctis diuersum mutare sensum? Hominem nempe bonum ex moribus dicimus, fabrum ex scientia, equum ex uiribus e uelocitate uel que ad usum eius pertinent. Adeo autem ex adiunctis boni significatio uariatur, ut etiam cum nominibus uitiorum ipsum iungere nom uereamur, dicentes scilicet bonum uel optimum furem eo quod in hac malitia peragenda sit callidus uel astutus”.

se descreve, não coisas, mas o que é dito sobre elas, denominados *propositionum dicta* (ditos das proposições)<sup>422</sup>:

[...] Contudo, como me ocorre agora, julgo que é dito ‘bom’ simplesmente, isto é, uma ‘coisa boa’, aquela que, quando apta para algum uso, por ela a conveniência ou dignidade de nenhuma coisa é necessariamente impedida. Em contrapartida, creio que é denominada ‘coisa má’ aquela pela qual uma dessas duas é necessariamente impedida<sup>423</sup>.

Neste contexto da definição do ‘bom’, o Cristão afirma que é muito difícil elaborar definições capazes de distinguir com exatidão as coisas<sup>424</sup>, pois, por exemplo, no que se refere às palavras, no uso ordinário da fala, aprende-se as coisas às quais se aplicam, mas nem por isto se está em plena condição de especificar qual é o seu significado ou como elas devem ser concebidas. Além do que, há muitas coisas para as quais não se concebe uma definição dizendo o que elas são ou nomeando-as, pois mesmo que se conhecesse a natureza de tais coisas, não haveria palavras para elas em uso.

Assim como as palavras devem ser entendidas dentro dos *propositionum dicta* nos quais estas se unem umas às outras e seus significados são dados, igualmente o bem e o mal devem ser entendidos no contexto em que ocorrem, pois há casos em que o mal pode provir do bem, e o contrário também ocorre. No que se refere ao bem que pode causar o mal, o Cristão<sup>425</sup> exemplifica com alguém que durante muito tempo se esforçou por fazer obras boas e que tomado pelos elogios e convencido de sua virtude, ou é levado ao orgulho ou atrai a inveja de outros sobre si. Nesse caso, é evidente que o mal vem do bem e frequentemente o bem é a causa do mal. Em contrapartida, muitas vezes as pessoas se recuperam a partir de um grande mal causado por um vício, tornando-se mais fortes e melhores do que antes.

A ideia de que alguém que faz o mal a outro poderia estar fazendo um bem, parece contraditória, mas o que se observa é que o Cristão está avaliando a relação entre bem e mal em termos de necessidade *de re* (da coisa) e não de necessidade *de dicto* (da palavra).

---

<sup>422</sup> *Coll.*, p. 205, § 202. Segundo ORLANDI (p. 204, nota 251), o termo *dictum* parece ter sido invenção do próprio Abelardo. Em suas obras de lógica, ele oscila entre usá-lo para dizer algo equivalente à compreensão atual de “proposição” e significando “estado de coisas”, que é o seu significado aparente aqui.

<sup>423</sup> *Coll.*, p. 205, § 203: “[...] Quantum tamen michi nunc occurrit, bonum simpliciter idest bonam rem dici arbitror, que cum alicui usui sit apta, nullius rei commodum uel dignitatem per eam impediri necesse est. E contrario malam rem uocari credo, per quam alterum horum impediri necesse est”.

<sup>424</sup> *Coll.*, p. 207, § 206.

<sup>425</sup> *Coll.*, p. 209, § 208:

Assim, alguém que faz um mal e que estaria, na verdade, fazendo um bem, não faz necessariamente o mal, pois este não é o fim último da ação. Na relação que se estabelece entre as ações, mesmo as ações más são dirigidas para um bem, pois Deus “[...] também usa bem dos males, e dispõe otimamente o que é péssimo<sup>426</sup>”.

## 2.6 - Hábito e Virtude<sup>427</sup>

Tendo sido considerados alguns conceitos fundamentais do pensamento ético de Abelardo, sobretudo no que se refere à ordem geral, torna-se necessário avançar para elementos da ordem particular. Assim, a partir da discussão sobre hábitos e virtudes, tem-se a consideração dos elementos dessa ordem, os quais Abelardo tratou, sobretudo, na obra *Collationes*, especificamente da metade para o fim dessa obra, ou seja, no fim do segundo diálogo havido entre as personagens Filósofo e Cristão.

As virtudes são consideradas por Abelardo no contexto da discussão sobre os caminhos (leis) que conduzem ao sumo bem<sup>428</sup>. Embora, no que se refere à moral, só faça sentido tratar de vícios e virtudes da alma<sup>429</sup>, estes são como que intermediários entre a interioridade e a exterioridade, pois se de um lado são relativos à interioridade porque são próprios da alma, de outro, são caminhos particulares para se alcançar o sumo bem, pois ninguém pode ser prudente, justo e temperante somente na sua interioridade, mas deve sê-lo também em suas ações. Apesar disso, as virtudes, assim como os vícios, são manifestos e por si só não determinam a moralidade da ação, pois alguém poderia praticar uma ação tipicamente viciosa por coação ou uma ação tipicamente virtuosa apenas por vanglória.

Isto posto, nas *Collationes*<sup>430</sup>, logo após o início do segundo diálogo, o Cristão estabelece um paralelismo entre a doutrina cristã e a filosofia grega, a qual tem a personagem Filósofo como representante. Tal paralelismo irá marcar todo o diálogo entre ambos, o que pode significar que para Abelardo a filosofia grega, ao seu modo, buscou alcançar as virtudes da vida cristã<sup>431</sup>. O Cristão, então, define a finalidade e o

<sup>426</sup> *Eth.*, p. 62, lin. 1620-21: “[...] qui malis eciam bene utitur” et “queque pessima optime disponit”.

<sup>427</sup> SILVA, 2008a, p. 62 – 66.

<sup>428</sup> *Coll.*, p. 8, § 7.

<sup>429</sup> Cf. *Eth.*, p. 01, lin. 01: “Mores dicimus animi uicia uel uirtutes...”

<sup>430</sup> Cf. *Coll.*, p. 82, §67.

<sup>431</sup> Sobretudo no que se refere à concordância expressa pelas personagens Cristão e Filósofo de que a ética é o fim de todas as disciplinas. Cf. *Coll.*, p. 84, § 68.

cumprimento de todas as disciplinas: pelos filósofos ela é chamada de ética ou moral e pelos cristãos de estudo do que é divino (*diuinitas*), justificando que os cristãos assim a chamam porque o nome indica aquilo que se pretende alcançar, a saber, o próprio Deus, ao passo que para os filósofos se chega a Deus pelos bons costumes, ou seja, pelas virtudes<sup>432</sup>.

A discussão sobre a virtude perpassa todo o segundo diálogo, ora com o Cristão aludindo às virtudes cristãs como meio de se alcançar o sumo bem, ora com o Filósofo afirmando que a virtude deve ser buscada por si mesma<sup>433</sup>, conforme pensava Cícero:

Das coisas a serem procuradas, há três gêneros. E, por outro lado, existe um número correspondente de coisas a serem evitadas. Pois, há coisas que por sua força nos atraem para si, sem sermos arrebatados por alguma vantagem, mas arrastados por sua dignidade; desse gênero são a virtude, a ciência e a verdade. Mas, há aquilo que deve ser desejado não em razão de sua própria força e natureza, mas em razão de seu proveito e de sua utilidade; deste gênero é a pecúnia. Além disso, há algum formado por partes desses outros em combinação, que nos seduz e atrai por sua força e dignidade, e que traz em si alguma utilidade, pela qual é mais desejado, como a amizade e a boa estima. E destes, seus opostos serão facilmente percebidos, de modo que nos calamos sobre eles<sup>434</sup>.

Assim, para Cícero, a virtude, a ciência e a verdade possuem uma dignidade tal que somos arrastados não pela vantagem que por elas alcançamos, mas pela força ou excelência que lhes são próprias. Portanto, o Filósofo das *Collationes* mostra-se bastante coerente com os fundamentos estoicos. De todo modo, os interlocutores estão de comum acordo quanto à necessidade de se buscar a virtude, porém, enquanto o Cristão invoca os argumentos de autoridade (*loci auctoritatis*) para fundamentar a fé na Escritura pela qual se pode alcançá-la, o Filósofo se vale da busca racional (*rationum inquisitione*) como instrumento para alcançar a virtude inscrita na lei natural.

---

<sup>432</sup> Cf. *Coll.*, p. 82, § 67.

<sup>433</sup> Cf. *Coll.*, p. 110 – 112, § 91.

<sup>434</sup> CÍCERO, *Inuent. Rhet.*, II, 52 (p. 124): “Rerum expetendarum tria genera sunt. Par autem numerus vitandarum ex contrariaparte. Nam est quiddam, quod sua vi nos alliciat ad sese, non emolumento captans aliquo, sed trahens sua dignitate; quod genus virtus, scientia, veritas est. Aliud autem non propter suam vim et naturam, sed propter fructum atque utilitatem, petendum; quod genus pecunia est. Est porro quiddam ex horum partibus junctum, quod et sua vi, et dignitate nos inductos ducit, et prae se quandam gerit utilitatem, quo magis expetatur; ut amicitia; bona existimatio. Atque ex his horum contraria facile, tacentibus nobis, intelliguntur”.

Em certo ponto do texto, Abelardo, por meio do Filósofo, propõe uma definição de virtude, conforme Aristóteles no livro VIII das *Categorias*:

Virtude, dizem, é o melhor hábito da alma. Assim também, reciprocamente, penso que vício é o pior hábito da alma. Aqui chamamos hábito o que Aristóteles nas *Categorias* distinguiu quando ele incluiu hábito e disposição nas primeiras espécies de qualidade. Então, um hábito é a qualidade de uma coisa, não implantada naturalmente nela, mas alcançada por aplicação e deliberação, e difícil de mudar<sup>435</sup>.

Abelardo não conheceu as obras éticas do Estagirita, bem como não conheceu a *Metafísica*, mas, em contrapartida, glosou várias vezes as *Categorias* e o *Da Interpretação* em suas obras de lógica. Na passagem acima, a obra aristotélica utilizada por Abelardo não tem o propósito de discutir a ética; antes, as *Categorias* fazem parte do *Órgano*, conjunto de tratados lógicos que inclui *Da Interpretação*, *Análíticos Anteriores*, *Análíticos Posteriores*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*.

Dentre outros, é de Cícero que Abelardo<sup>436</sup> toma emprestado o termo *habitus* e o utiliza primeiramente em suas obras de lógica, como na *Logica Ingredientibus*, e em suas obras éticas. Na *Logica Ingredientibus*, mais precisamente nas *Glosas sobre as Categorias de Aristóteles*, Abelardo afirma que:

Haver (*habere*) igualmente se toma como nome (*nomen*), como se fosse dito ‘hábito’ (*habitus*), do qual há três significações. Com efeito, há o hábito que com a disposição é posto sob a primeira espécie de qualidade, assim como há o hábito de privação. Além disso, neste mesmo lugar, hábito é dito de certas propriedades, as quais, conforme testemunha Boécio, procedem das coisas extrínsecas que são possuídas, como a partir das armas que possuo, inere em mim certa propriedade, a qual é denominada ter ou estar armado. Com efeito, este ‘estar armado’ não designa uma afecção, pela qual se toma ‘estou armado’, ‘estás armado’, mas

<sup>435</sup> *Coll.*, p. 128, § 111: “Virtus, inquit, est habitus animi optimus; sic e contrario vitium arbitror esse habitum animi pessimum. Habitum uero hunc dicimus, quem Aristoteles in Categoriis distinxit, cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit. Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis”.

<sup>436</sup> O trabalho de pesquisa sobre a recepção do pensamento antigo pelos medievais é um capítulo à parte na História da Filosofia Medieval. No caso específico de Abelardo, tem sido objeto de pesquisas nacionais e internacionais. Para o propósito desse trabalho, são tomadas algumas passagens citadas ou referenciadas pelo Palatino com relação ao pensamento antigo, de modo a contemplar, ainda que sumariamente, os conceitos mais expressivos da ética de Abelardo considerando a recepção do pensamento antigo.

certa propriedade a qual se diz ‘haver’ surgida após a afecção e permanente, não transitória, assim como é a afecção<sup>437</sup>.

O primeiro sentido de hábito remete à primeira espécie de qualidade, conforme a definição aristotélica<sup>438</sup>. O segundo sentido é o de hábito como oposto a privação, o qual é mencionado por Aristóteles nas *Categorias*<sup>439</sup> ao abordar os pares de opostos, afirmando que a privação é um dos quatro tipos de oposição dos relativos, ou seja, um tipo de oposição de privação da posse, tal como a cegueira em relação à visão. Por fim, o terceiro sentido de hábito se refere às propriedades exteriores das coisas. Comentando esse sentido, Abelardo se utiliza dos mesmos exemplos utilizados por Aristóteles quando aborda o *ter* (ἔχειν) tomado de modo específico<sup>440</sup>. Em outra passagem na *Dialectica*<sup>441</sup>, Abelardo retoma esses mesmos sentidos de *habere* tratados na *Logica Ingredientibus*:

Ora, o vocábulo ‘hábito’ possuiu múltiplas significações junto aos filósofos. Com efeito, estabelecemos que o hábito é, com a disposição, uma espécie de qualidade. Também há o hábito de privação, como a visão, cuja privação é a cegueira. Do mesmo modo há ainda o hábito tomado em sentido mais geral, o qual Aristóteles tomou por ‘ter’ e sobre o qual é necessário discutir agora e do qual, conforme Aristóteles, estabelecemos, precedentemente, muitos modos; todavia, quanto ao número destes modos, deve ser atribuído a Aristóteles, em razão do que dissemos precedentemente, ou antes a Boécio, que traduziu os predicamentos (*Categorias*), ou ainda talvez deva ser atribuído a algum outro filósofo? Sobre isso costuma haver grande dissenso.

---

<sup>437</sup> ABELARDO, *LI*, p. 258: “Habere quoque loco nominis ponitur, ac si diceretur ‘habitus’. Cuius habitus tres sunt significationes. Est enim habitus qui cum dispositione sub prima specie qualitatis ponitur, est etiam habitus privationis. Praeterea habitus hoc loco dicuntur quaedam proprietates, quae teste Boethio veniunt ex rebus extrinsecis, quae habentur, ut ex armis, quae habeo, quaedam mihi inest proprietas, quae Habere vocatur sive armatum esse. Hoc enim loco armatum esse non passionem designat, a qua sumptum est, armor, armaris, sed proprietatem quandam quae Habere dicitur post passionem innata et permanens non transitoria, sicut est passio”.

<sup>438</sup> ARISTÓTELES, *Cat.* 8b 25-9a 5 (p. 24).

<sup>439</sup> ARISTÓTELES, *Cat.*, 11b 15-25 (p. 29).

<sup>440</sup> ARISTÓTELES, *Cat.*, 11b 10-15 (p. 29): “Quant aux catégories restantes, le temps, le lieu et la possession, en raison de leur nature bien connue nous n’avons rien de plus à en dire que ce qui a été exposé au début, savoir que la possession signifie des états tels que être chaussé, être armé; le lieu, c’est, par exemple, au Lycée, et ainsi de suite, comme nous l’avons indiqué plus haut”.

<sup>441</sup> ABELARDO, *Dial.*, lib III, p. 109, lin. 22 - 31: “‘Habitus’ autem vocabulum multiplicem significationem apud philosophos habuit. Est enim habitus quem simul cum dispositione speciem qualitatis posuimus. Est etiam habitus privationis, ut *visio*, cuius est privatio *cecitas*. Est quoque *Habitus* generalissimum pro quo ‘habere’ Aristoteles posuit, de quo in presenti nobis est disserendum, cuius multos modos secundum Aristotelem supra posuimus; de qua tamen enumeratione modorum, utrum Aristotili sit deputanda propter suprapositam causam, nam potius Boetio, qui predicamenta transtulit, vel alicui fortasse philosophorum ascribenda, magna solet esse dissensio”

Segundo Hamelin<sup>442</sup>, apesar de Abelardo retomar na *Dialectica* os três sentidos de *habere* contidos na *Logica Ingredientibus*, naquela primeira acrescenta que não há certeza sobre o autor da origem do número de modos da categoria ‘ter’, o que denota que Abelardo não tinha o texto original e nem mesmo uma versão latina completa das *Categorias*, bem como acrescenta que havia um importante debate entre os filósofos sobre essa questão. Disso, pode-se inferir que Abelardo, embora não pretendesse pôr fim ao problema, contorna-o para poder se valer da noção de hábito como elemento da definição de virtude.

O termo hábito, ao que parece, tem nas obras lógicas de Abelardo sentido semelhante ao contido nas *Categorias*, bem como na *Ethica* e no *Sic et non*; porém, o mesmo não se pode dizer das *Collationes*, obra na qual se observam, de modo mais contundente, elementos da filosofia estoica. Nesta obra, a virtude, entendida como hábito, implica que não se trata de qualquer hábito, mas de um hábito da alma. Acrescente-se ainda que não é qualquer hábito da alma, mas o melhor hábito da alma, pois a condição de ótimo (*optimus*), ou de excelência, advém do fato de ser adquirida a custa de aplicação ou esforço e possui um caráter de estabilidade. Ao afirmar a virtude como hábito e não como disposição, Abelardo enfatiza o caráter de estabilidade do hábito em oposição ao caráter transitório da disposição. Embora a estabilidade não seja necessariamente derivada do esforço, é evidente a ligação das características de *habitus* com seu caráter de *optimus*.

Hamelin<sup>443</sup> afirma que no texto aristotélico do qual Abelardo se valeu não está explícita a compreensão de que a virtude é um hábito ‘da alma’ e que não se trata de qualquer hábito da alma, mas sim do melhor. Assim, Abelardo teria recebido de outras fontes, nesse caso a estoica, a compreensão de que a virtude é um hábito ‘da alma’ e o ‘melhor’, o mais ‘excelente’ deles. A julgar procedente a afirmação de Hamelin, pode-se afirmar, então, que Abelardo teria invocado o texto aristotélico como recurso autoritativo, ou seja, mais com a finalidade de atribuir autoridade à sua definição do que de fornecer a fonte conceitual da qual se valia, pois sua definição também se aproxima da de Cícero, tal como segue:

Ora, que o todo ou alguma parte seja buscado, em razão de si, chamaremos de “honroso”. Como há duas partes do mesmo, uma

---

<sup>442</sup> HAMELIN, 2015, p. 81.

<sup>443</sup> HAMELIN, 2015, p. 85. Notar que o autor traduziu ‘*habitus animi*’ por hábito do ‘espírito’ e em alguns momentos usa ‘mente’ como sinônimo de espírito.

das quais é simples e a outra composta, consideramos a simples primeiro. Portanto, nesse gênero a virtude abraça todas as coisas com uma só força e sob o mesmo nome. Pois, a virtude é um hábito da alma, ao modo da natureza e de acordo com a razão. Eis porque conhecendo todas suas partes, será considerada toda a força simples da honradez. Possui, portanto, quatro partes: prudência, justiça, fortaleza e temperança<sup>444</sup>.

É certo que entre a concepção de virtude aristotélica e estoica de Cícero não há incompatibilidade, antes parece se tratar da dinâmica própria da recepção do pensamento antigo. Nem na passagem acima, nem em outras nas quais entende a virtude como o melhor hábito da alma, Cícero menciona a fonte da qual teria se valido. Assim, poder-se-ia ainda supor que Abelardo estaria se valendo também de outras fontes, como Sêneca (04 a.C. – 65 d.C.) e Agostinho (354 - 430), os quais igualmente se valem de Cícero. Também Boécio (480 – 525) pode ter sido uma das fontes de Abelardo, sobretudo porque, no *Sic et non*, o Palatino assim se pronuncia:

[...] O mesmo (Boécio) no *Livro das Divisões*: a fim de que a divisão converta-se em si mesma, como o termo. Ora, o termo converte-se assim: a virtude é um hábito excelente da mente; reciprocamente, um hábito excelente da mente é virtude. Do mesmo modo, o mesmo (Boécio) no segundo livro dos Tópicos: considere a questão sobre se a virtude da mente bem constituída é um hábito [...]<sup>445</sup>.

Hamelin<sup>446</sup> é taxativo ao afirmar que a passagem acima não deixa dúvida de que Abelardo está de fato se valendo de Boécio, pois as expressões usadas na *Ethica*, a saber, a virtude é ‘um excelente hábito da alma’ (*habitus mentis optimus*) ou a virtude é um ‘hábito de uma mente bem constituída<sup>447</sup>’ (*habitus bene constitute mentis*) encontram-se em Boécio conforme a passagem acima. A semelhança de expressões usadas por Boécio e Abelardo pode revelar que o segundo estaria se valendo do primeiro sem o citar. Mas

<sup>444</sup> CÍCERO, *Inuent. Rhet.*, II, 53: “Quod autem totum, aut aliqua ex parte, propter se petitur, honestum nominabimus. Quare cum ejus duae partes sint, quarum altera simplex, altera juncta sit, simplicem prius consideremus. Est igitur in eo genere omnes res una vi, atque uno nomine amplexa virtus. Nam virtus est animi habitus, naturae modo, rationi consentaneus. Quamobrem omnibus ejus partibus cognitis, tota vis erit simplicis honestatis considerata. Habet igitur partes quatuor; prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam”.

<sup>445</sup> ABELARDO, *SN*, 1976, p. 499 (Q. 144): “... *Idem in libro Divisionum*: Ut in se ipsa divisio sicut terminus conuertatur. Conuertitur enim terminus sic: uirtus est mentis habitus optimus; rursus, habitus mentis optimus uirtus est. *Idem in secundo Topicorum*: Sit quaestio an uirtus mentis bene constitutae sit habitus...”.

<sup>446</sup> HAMELIN, 2015, p. 88.

<sup>447</sup> *Eth.*, p. 86, lin. 2251 - 2252.



pode também revelar que ambos estariam se valendo de um terceiro. Assim, sem que haja a citação nominal da fonte, não é tarefa simples e fácil estabelecer com precisão de quem Abelardo estaria se valendo. Não obstante, além destes que são mencionados ao longo do trabalho, tais como Aristóteles, Cícero, Boécio e Sêneca, não se pode deixar também de considerar as fontes cristãs, como a própria Escritura – e nesse caso, o apóstolo Paulo<sup>448</sup> de modo particular – e os Padres da Igreja, como Agostinho de Hipona<sup>449</sup>. Enfim, ao que tudo indica, a filosofia ética de Abelardo pode ser considerada como exemplo clássico do processo de recepção do pensamento antigo.

Além dessas fontes, Bejczy<sup>450</sup>, ao mencionar o terceiro fenômeno relacionado à renovação do pensamento moral do século XII, afirma que naquele século a vigorosa recepção do pensamento clássico deu-se basicamente por meio de dois autores romanos de diferentes origens filosóficas: Cícero, um nobre campeão do estoicismo romano, e Macróbio, filólogo romano que em seus *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis* (*Comentários ao sonho de Cipião, de Cícero*) transmitiu a ética neoplatônica de Plotino ao ocidente latino. Abelardo pode ter se valido da noção de virtude, transmitida por Macróbio, para quem somente a virtude pode tornar alguém bem aventurado e por nenhuma outra via pode-se chegar a isso; aqueles que estimam que as virtudes são encontradas apenas em homens que filosofam, afirmam abertamente que ninguém é bem aventurado, a não ser os filósofos. Com efeito, assumindo a sabedoria no conhecimento das coisas divinas, dizem que somente estes homens são sábios porque procuram as verdades com agudeza de espírito. Assim, na opinião destes, é só aqui que as virtudes são exercidas e a estas atribuem quatro funções (*officia*), a saber: prudência (*prudentialia*) que consiste em desprezar (*despicere*) esse mundo e tudo o que há nele na contemplação do que é divino, dirigindo toda a atenção da alma para as coisas divinas; temperança

---

<sup>448</sup> Paulo é de longe o apóstolo mais citado, embora não seja o único, pois Abelardo também cita Pedro, Tiago, João, Lucas, etc. Ao menos vinte vezes Abelardo o cita diretamente pela alcunha “O Apóstolo”, como no exemplo a seguir, ou indiretamente fazendo alusão às passagens de suas cartas aos Romanos, aos Coríntios, aos Gálatas, a Timóteo, aos Filipenses, etc. “*Caro enim, apostolus ait, concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem...*” - “Com efeito, a carne, diz o Apóstolo, deseja contra o espírito, e o espírito contra a carne” (Gl. V, 17).

<sup>449</sup> Agostinho de Hipona é, dentre os autores da Patrística, um dos mais citados. Abelardo o cita nominalmente sete vezes no texto da *Ethica* e por duas vezes o menciona como “doutor” e “doutor da Igreja”. Como exemplo da citação nominal de Agostinho na *Ethica* (p. 17, lin. 450 – 454): “Quod et beatus diligenter considerans Augustinus omne preceptum uel prohibitionem ad caritatem uel cupiditatem potius quam ad opera reducens ait: ‘Nichil precipit lex nisi caritatem et nichil prohibet nisi cupiditatem’”. – “O que também o bem-aventurado Agostinho, com diligente consideração, reduzindo todo preceito ou proibição antes à caridade ou à cupidez que à obra, disse: “A lei não preceitua nada além da caridade, e não proíbe nada além da cupidez”

<sup>450</sup> BEJCZY, 2005, p. 02-3.

(*temperantiae*) que é abandonar todas as exigências (*usus*) do corpo; fortaleza (*fortitudinis*) que consiste em que a alma não se aterrorize em se retirar do corpo sob a orientação da filosofia, e não se horrorize com a altitude da perfeita ascensão ao que é superior; justiça (*iustitiae*), que é consentir em que há somente um único caminho para este modo de vida, qual seja, a obediência a cada virtude<sup>451</sup>. Assim, o Filósofo das *Collationes* parece devedor tanto de Cícero quanto de Macróbio na sua defesa da filosofia como única forma de se alcançar a virtude e também na divisão desta<sup>452</sup>.

Segundo Bejczy<sup>453</sup>, do século XII ao XV, o *De inuentione* de Cícero e os *Commentarii* de Macróbio permaneceram as fontes antigas mais frequentemente citadas para as definições e classificações das virtudes cardeais. Antes do século XII, Cícero, Macróbio e outros autores clássicos eram conhecidos no ocidente latino, mas suas obras eram praticamente ignoradas no pensamento moral, que foi amplamente dominado pela autoridade de Gregório Magno e escritores da tradição monástica de João Cassiano. Apenas os mais famosos autores carolíngios citaram diretamente Cícero. A maioria dos primeiros autores medievais parecia não se dar conta de que o pensamento moral cristão tinha antecedentes clássicos, e que sobretudo as virtudes cardeais eram de origem não-cristã.

Tal leitura mostra-se passível de constestação, pois não se pode ignorar que Agostinho de Hipona, por exemplo, reconheceu a filiação das virtudes cardeais: “Deste modo, também não terei dúvida em definir da seguinte maneira aquelas quatro virtudes cuja força oxalá esteja presente do mesmo modo nas mentes como seus nomes estão na boca de todo mundo [...]”<sup>454</sup>. Ou ainda, no *De Libero Arbitrio*, no qual Agostinho, pela primeira vez em suas obras, retoma da tradição as quatro virtudes<sup>455</sup>. Por fim, a pesquisa

---

<sup>451</sup> Cf. MACRÓBIO, I, VIII, 3 (p. 57): “Solae faciunt virtutes beatum, nullaque alia quisquam via hoc nomen adipiscitur. Unde qui aestimant nullis nisi philosophantibus inesse virtutes nullos praeter philosophos beatos esse pronuntiant. Agnitionem enim rerum divinarum sapientiam proprie vocantes eos tantummodo dicunt esse sapientes qui superna et acie mentis requirunt et quaerendi sagaci diligentia comprehendunt et, quantum vivendi perspicuitas praestat, imitantur: et in hoc solo esse aiunt exercitia virtutum, quarum sic officia dispensant. Prudentiae esse mundum istum et omnia quae in mundo insunt divinorum contemplatione despicere omnemque animae cogitationem in sola divina dirigere: temperantiae omnia relinquere, in quantum natura patitur, quae corporis usus requirit: fortitudinis non terreri animam a corpore quodammodo ductu philosophiae recedentem, nec altitudinem perfectae ad superna ascensionis horrere: iustitiae ad unam sibi huius propositi consentire viam uniuscuiusque virtutis obsequium”.

<sup>452</sup> Segundo Macróbio, o qual segue e cita o *tratado das virtudes* de Plotino, as virtudes se classificam em: políticas (*politicae*); purgatórias (*purgatoriae*); da alma purificada (*animi purgati*); exemplares (*exemplares*). Cf. MACRÓBIO, I, VIII, 5-7 (p. 58-9).

<sup>453</sup> BEJCZY, 2005, p. 03.

<sup>454</sup> AGOSTINHO, *mor*, I, 15, 25 (CSEL 90, p. 29, lin. 12 - 14): “Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem...”

<sup>455</sup> AGOSTINHO, *lib. arb.*, I, 89 (CSEL 74, p. 26).

de Jaeger defende justamente que não só vários conceitos da filosofia grega, mas também as virtudes que fundamentavam a educação do homem grego foram tomadas pelo cristianismo desde suas mais remotas origens<sup>456</sup>.

Enfim, no século XII os autores estavam bem cientes dessa origem grega das virtudes cardeais e aceitaram o desafio colocado pela existência da filosofia moral não-cristã, seja por rejeitar inteiramente suas afirmações ou por tentar definir uma fronteira entre a bondade natural, tal como concebida e praticada pelos antigos, e a virtude cristã.

Marenbon<sup>457</sup> sugere que, embora Abelardo possa ter sido influenciado por algumas destas ou por todas estas fontes, a subdivisão baseada em quatro virtudes que o Filósofo das *Collationes* apresenta é notável por suas diferenças daqueles esquemas anteriores e torna claro que Abelardo tomou essas categorias a partir de mais de um lugar e as organizou ao seu modo num esquema muito melhor estruturado. Nenhum de seus contemporâneos do século XII, que se valeram das mesmas fontes, efetuou tal reordenação.

Uma vez estabelecido que a virtude é o melhor hábito da alma, e os sentidos do termo hábito, Abelardo, por meio do Filósofo das *Collationes*, expõe uma classificação das virtudes<sup>458</sup> que, à primeira vista poderia parecer mera repetição da classificação feita por Cícero no *De inuentione*, para quem há quatro virtudes cardeais: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Essas virtudes são, para o Estoico, cada uma, um aspecto da excelência humana que unidas tornam o homem apto para a vida civil. Para Agostinho e outros, *habitus* possui certo grau de estabilidade e de constância que os levaram a entendê-lo como uma ‘segunda natureza’, isto porque Cícero, embora não tivesse empregado tal expressão, deixou-a subentendida<sup>459</sup>.

Sócrates teria sido, segundo o Filósofo das *Collationes*<sup>460</sup>, o primeiro a apontar o valor do estudo da moral, bem como teria sido o autor da teoria das quatro virtudes, a saber: a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. Para Cícero, por exemplo, a prudência é a ciência das coisas que são boas, ou más, ou nem boas e nem más. Suas partes são a memória, a inteligência e a providência. A memória é a faculdade pela qual o espírito recupera o conhecimento das coisas que se foram. A inteligência é aquela pela

---

<sup>456</sup> Cf. JAEGER, 2002, p. 89.

<sup>457</sup> MARENBNON, 1992, p. 306.

<sup>458</sup> *Coll.*, p. 128 -148, §111 - 139.

<sup>459</sup> HAMELIN, 2004, p. 222 - 223.

<sup>460</sup> *Coll.*, p. 130, §115.

qual se percebe o que existe no presente e a providência é aquela pela qual é visto o que está para acontecer<sup>461</sup>.

Abelardo, porém, reformula a relação entre as virtudes de um modo que não encontra paralelo em seus predecessores. Nas *Collationes*<sup>462</sup> afirma que alguns entendem que a prudência é a ciência dos costumes e, por sua capacidade de discernir, é mais do que uma virtude individual; antes, é a origem das demais e denominada de ciência dos bens e dos males. Porém, para ele, a prudência é a habilidade para distinguir entre coisas boas e más, mas a posse dessa virtude não implica em mérito, porque pode haver prudência em pessoas más ou boas. Desse modo, da prudência nunca é dito corretamente ser uma virtude ou um excelente hábito da alma<sup>463</sup>. A prudência, assim como a fé e a esperança que são próprias tanto dos bons como dos maus, não deve ser definida como virtude, mas como um guia ou incitamento que faz surgir as virtudes (*incitamentum ad uirtutes*). Assim, a natureza da prudência não é como a das virtudes porque estas são inconciliáveis nos contrários, ou seja, uma pessoa viciosa não pode ser virtuosa. No inconcluso segundo livro da *Ethica*, a prudência é definida antes como “mãe” das virtudes e não como virtude, pois a ela pertence a dispensação do que convém a cada um segundo o tempo, o lugar e o mérito das pessoas<sup>464</sup>.

A justiça, segunda virtude a ser discutida pelo Filósofo das *Collationes*<sup>465</sup>, é definida como aquela que, enquanto preservada a utilidade comum, atribui a cada um segundo sua própria dignidade<sup>466</sup>. Apesar de ser dirigida ao indivíduo, só há justiça

---

<sup>461</sup> CÍCERO, *Inuent. Rhet.* II, 53: “Prudentia est rerum bonarum, et malarum, neutrarumque scientia. Partes ejus, memoria, intelligentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt. Intelligentia est, per quam ea perspicit, quae sunt. Providentia est, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum fit”.

<sup>462</sup> *Coll.*, 2003, p. 130, §115.

<sup>463</sup> *Coll.*, p. 132, §117: “Horum itaque discretio, tam bonorum scilicet quam malorum, prudentia dicitur. Que quidem discretio, quia eque peruersis ut bonis inesse potest hominibus, nec meritum habet, nequaquam uirtus uel optimus animi habitus recte dicitur”.

<sup>464</sup> *Eth.*, p. 85, lin. 2237 - 2240: “Prudencia, id est ‘boni malique discrecio, ‘mater’ est ‘uirtutum’ pocius quam uirtus. Ad hanc pertinet pro tempore uel loco et personarum dignitate dispensaciones facere”.

<sup>465</sup> *Coll.*, p. 134, §118: “Iustitia itaque uirtus est, communi utilitate seruata, suam cuique tribuens dignitatem...”. A definição de justiça distributiva também aparece numa obra teológica de datação anterior às *Collationes*, a *Theologia Christiana*, na qual Abelardo assim se expressa: “Iustitia namque est quae unicuique reddit quod suum est, siue poenam siue gloriam pro meritis retribuendo”. *TChr*, III, 182 (CCCM XII, p. 263, lin. 2241 – 2243)

<sup>466</sup> Parece muito próxima da definição de Cícero (*Inuent. Rhet.* II, 53): “Iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem. Ejus initium est ab natura profectum: deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione uenerunt: postea res et ab natura profectas, et ab consuetudine probatas, legum metus, et religio sanxit”. - “A justiça é um hábito da alma que, observando a utilidade comum, atribui a cada um o que é seu segundo a dignidade. Seu início é o aperfeiçoamento pela natureza; depois, alguns vieram ao costume em razão da utilidade; após isso, o medo das leis e a religião sancionaram as coisas aperfeiçoadas pela natureza e aprovadas pelo costume”.

quando preservada a utilidade comum (*communi utilitate*), pois do contrário haveria prejuízo e injustiça à comunidade, tal como pensava Sócrates, para quem tudo deveria ser posto em comum para a utilidade de todos<sup>467</sup>.

A fortaleza e a temperança se mostram necessárias porque às vezes a justiça se desvanece frente a algum temor ou frente à cupidez. Assim, a fortaleza (*fortitudo*) poderá resistir ao temor (*timorem*), e a temperança (*temperantia*) poderá resistir à cupidez (*cupiditate*). Fortaleza e temperança são certa constância e firmeza da alma pelas quais somos capazes de cumprir aquilo que, por justiça, queremos. Seus contrários são chamados fraquezas da alma (*infirmities animi*) e incapacidades para resistir aos vícios (*impotentie uitis resistendi*), tais como a frouxidão (*ignauia*) e a covardia (*pusillanimitas*). Desse modo, a fortaleza é considerada a resistência racional ao sofrimento e a proteção frente aos perigos, a qual depende sobretudo do amor à justiça, qual seja, o empenho em repelir o mau. A temperança é a firme e moderada dominação da razão sobre a libido e sobre outros nocivos ímpetos da alma<sup>468</sup>.

Assim, o Filósofo torna clara a tese de que as virtudes são auxiliares da justiça: a fortaleza garante que o temor não impeça o ser humano de realizar sua vontade e a temperança garante que a cupidez ou outro impulso nocivo não interfira nela. Parece que a compreensão do Filósofo, em alguma medida, mostra-se próxima de Cícero, para quem a justiça é a luz mais alta a qual uma virtude pode chegar<sup>469</sup>.

Ao escrever as *Collationes*, Abelardo discute as virtudes como conservado nas *Sententie*, demonstrando a distinção entre a justiça, que é uma vontade (*uoluntas*)<sup>470</sup>, e a fortaleza e a temperança que são potências (*potentiae*)<sup>471</sup>.

Para o Filósofo, por meio da prudência as outras virtudes são conhecidas e se chega a distingui-las não só dos vícios que lhes são contrários, mas também daqueles outros que são similares às virtudes, pois se não se conhece a virtude, como se pode adqui-la e praticá-la? O Filósofo segue na exposição de outras virtudes classificando-as

<sup>467</sup> Cf. *Coll.*, p. 134, § 118. Abelardo refere-se ao seguinte texto: PLATÃO, *Timeo*, 18c-d (1992, p. 157 - 158).

<sup>468</sup> Cf. *Coll.*, p. 136, § 120 - 123.

<sup>469</sup> CÍCERO, *De Officiis*, I, 7: "... iustitia, in qua virtutis est splendor maximus..."

<sup>470</sup> ABELARDO, *Sent.* 260 (CCCM VI, p. 136, lin. 3079 - 3080): "Hec animi uoluntas, his duobus quasi fulcimentis innixa, iusticia est" - "Esta vontade da alma, como que respousando sobre seus dois suportes, é a justiça". Os dois suportes sobre os quais a justiça repousa são as virtudes *fortitudo* e a *temperantia*.

<sup>471</sup> ABELARDO, *Sent.* 261 (CCCM VI, p. 136, lin. 3080 - 3082): "Notandum uero est quod cum iusticia uoluntas animi sit, fortitudo et temperantia, cum earum contrarie impotentie sint, potentias esse necesse est". - "No entanto, deve-se notar que como a justiça é a vontade da alma, é necessário que a fortaleza e a temperança sejam potências, uma vez que seus contrários são impotências".

como partes da justiça, a saber: o respeito (*reuerentia*), a beneficência (*beneficentia*), a veracidade (*ueracitas*) e a reivindicação (*uindicatio*)<sup>472</sup>.

Nas *Collationes*<sup>473</sup> as virtudes e os vícios são considerados, por Abelardo, bons ou maus em si mesmos, ao passo que as ações, por exemplo, são boas ou más acidentalmente e são, por isso, indiferentes, pois devem ser julgadas somente segundo a intenção de quem as pratica. O texto das *Collationes* parece diferir, nesse aspecto, do texto da *Ethica*, pois no contexto desta última torna-se difícil falar de vícios e virtudes em si mesmos, pois só na relação destes com a intenção do agente é que se pode determinar a moralidade, ou seja, no limite, só a intenção é que determina a virtude e o vício. Ressalte-se, porém, que os vícios do corpo talvez possam ser tomados em si mesmos, mas estes não interessam ao tratamento ético. Lottin<sup>474</sup> menciona que depois do Concílio de Sens (1140), no qual as obras de Abelardo sofreram uma segunda condenação, ele teria modificado sua posição concedendo que há certas instâncias de ordem moral que são boas em si, substancial e necessariamente, tais como as virtudes; e outras que são más, tais como os vícios. Apesar disso, ele mantém que os atos são em si indiferentes e não se tornam moralmente bons senão pela intenção boa que os antecede. Assim, considerando que a *Ethica* é anterior às *Collationes*, então Abelardo teria revisado parcialmente sua concepção. Nesse sentido, se das ações pode-se dizer que são boas ou más dependendo das intenções que as dirigem, daquilo que é considerado bom ou mau por si mesmo ou por sua própria natureza, são sempre diversos um do outro e jamais um se torna o outro<sup>475</sup>.

Segundo Marenbon<sup>476</sup>, em Abelardo o sistema das quatro virtudes cardeais assume uma estrutura hierárquica na qual a justiça requer a prudência e é fortalecida pela coragem e pela temperança, ou seja, as virtudes se estabelecem numa relação de dependência em que a justiça depende da prudência para dispor equanimemente, mas também da fortaleza e da temperança para executar tais atos de justiça.

Para Sócrates e Platão<sup>477</sup>, provavelmente os primeiros a tratarem das quatro virtudes e da relação entre elas, *sofia* e *phronesis* designam a sabedoria enquanto conhecimento do inteligível, ou seja, sabedoria contemplativa. Aristóteles, porém, entende *phronesis* conciliando a significação intelectual e prática, implicando num estado

---

<sup>472</sup> Cf. *Coll.*, p. 138, § 126.

<sup>473</sup> *Coll.*, p. 131, § 116.

<sup>474</sup> LOTTIN, 1954, p. 313.

<sup>475</sup> Cf. *Coll.*, p. 130 - 132, §116.

<sup>476</sup> MARENBNON, 1997, p. 286.

<sup>477</sup> PLATÃO, *República*, IV, 439d ss; *Banquete*, 196b; *Leis*, I, 631b.

emotivo e numa tendência à ação; em suma, uma disposição interior muito mais complexa e nuanceada que o simples fato de pensar ou de conhecer, de modo que exprime o homem todo em sua maneira de reagir presentemente a um estímulo exterior<sup>478</sup>. Os estóicos, por sua vez, deram ao termo *phronesis* uma conotação prática como uma virtude intelectual voltada para a ação, visto que ignoravam o mundo inteligível. Na passagem da tradição grega para a latina, Cícero utilizou o termo *prudencia* para traduzir *phronesis*. E, por fim, Ambrósio e toda a Idade Média latina tomaram de Cícero a lista das quatro virtudes cardiais<sup>479</sup>.

Desse modo, parece razoável propor que Abelardo recebeu tanto de Aristóteles quanto de Cícero e de outros parte de sua concepção ética<sup>480</sup>. Aliás, tanto Aristóteles quanto Cícero são citados nominalmente no texto das obras éticas abelardianas<sup>481</sup>. Com isso também parece concordar Bacigalupo ao afirmar que a fonte de Abelardo na discussão sobre as virtudes é a tradição política recoberta por um verniz cristão mais ou menos ostensivo, como parece que teria de ocorrer segundo o ideal monástico que Abelardo teria em mente<sup>482</sup>.

A conciliação das virtudes filosóficas com os preceitos cristãos promovida por Abelardo foi entendida por Delhaye<sup>483</sup> como certo retorno ao ideal moral clássico grego porque ignorou o papel da graça e da caridade na realização da felicidade humana que seria obtida por meio da prática virtuosa. De fato, nas principais obras éticas Abelardo não afirma o papel da graça na discussão sobre as virtudes, concedendo a estas a possibilidade de razão suficiente para se alcançar a felicidade.

As concepções agostinianas também são tomadas por Abelardo quanto à virtude. Dentre elas destacam-se: 1) a caridade como ápice das virtudes, de modo que ela é o fundamento de todas as virtudes para pagãos e cristãos; 2) a caridade como critério de divisão entre justos e injustos, pois o amor é a lei pela qual ocorre o julgamento e a divisão<sup>484</sup>.

---

<sup>478</sup> FESTUGIÈRE, p. 396: "... impliquent un état émotif et une tendance à l'action, bref, une disposition intérieure beaucoup plus complexe et nuancée que le simple fait de penser ou de connaître, en sorte qu'ils expriment l'homme tout entier dans la manière dont il réagit présentement à telle ou telle excitation extérieure".

<sup>479</sup> AUBENQUE, 2003, p. 63, nota 9.

<sup>480</sup> Sobre essa temática, indicam-se os trabalhos publicados pelo Prof. Guy Hamelin, listados na bibliografia.

<sup>481</sup> Quanto à citação nominal de Aristóteles: *Coll.*, p. 106, § 85; *Eth.*, p. 35, lin. 908. Quanto à citação nominal de Cícero: *Eth.*, p. 48, lin. 1234; *Coll.*, p. 94, §74.

<sup>482</sup> BACIGALUPO, 2000, p. 123.

<sup>483</sup> DELHAYE, 1980, p. 25.

<sup>484</sup> MAGNAVACCA, 2000, p. 60 - 61.

Nas *Collationes*<sup>485</sup>, o Cristão denomina virtude somente o que é fonte de ações que obtêm mérito perante Deus. Nesse sentido, apenas a caridade poderia ser considerada propriamente uma virtude, pois, conforme as citações bíblicas evocadas pelo Cristão, somente as ações em que Deus é seu principal fim podem ser tidas como virtuosas. Desse modo, parece haver coerência com o que é proposto na *Ethica*, na qual há, de modo breve, uma única definição de virtude, segundo a qual essa consiste na vontade boa<sup>486</sup>, isto é, na vontade da obra boa. 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 existência na alma<sup>487</sup> o indivíduo torna-se propenso a pecar. Assim, além dos vícios da alma, há muitos outros que não se referem à moralidade e, portanto, não tornam a vida humana nem mais e nem menos digna de vitupério ou louvor, ou seja, são moralmente indiferentes. Por isso, tais vícios são comuns a bons e maus, como o embotamento do espírito ou a velocidade de engenho, ser desmemoriado ou ter boa memória, a ignorância ou a ciência<sup>488</sup>.

Ao final da discussão sobre hábitos e virtudes, restaria ainda perguntar por que Abelardo trata de vícios e virtudes da alma se a moral se fundamenta na intenção, ou ainda, qual o lugar destes na moral abelardiana?

Pode-se supor que a conciliação dos conceitos filosóficos oriundos da antiguidade<sup>489</sup> com os conceitos da moral cristã, ao que parece, requereu um grande esforço de Abelardo. À medida que objetivava uma abordagem filosofante da moral cristã, Abelardo não poderia simplesmente ignorar todo o arcabouço conceitual advindo da tradição grega. Por outro lado, a doutrina cristã implica em conceitos ignorados pela tradição filosófica grega e até mesmo inconciliáveis com esta<sup>490</sup>. Assim, a compreensão de virtude enquanto hábito não pode, por exemplo, ser compreendida como fruto exclusivo do esforço humano e, portanto, razão suficiente para a vivência ética.

Além disso, assim como vício não é o mesmo que pecado, a virtude, por si só, não é razão suficiente para salvação, pois esta é, antes de tudo, fruto da graça. Deste modo, a virtude enquanto melhor hábito da alma (*habitus animi optimus*) é um meio para se

---

<sup>485</sup> *Coll.*, p. 118, §100.

<sup>486</sup> *Eth.*, p. 04, lin.74 – 78 (grifo nosso): “Set 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 et peccatum in mala consistat, nec in non esse tantum, uerum etiam in esse sicut et illa”.

<sup>487</sup> *Eth.*, p. 2, lin. 26 - 27: “Hoc autem uicium in anima est, ut uidelicet facilis...”

<sup>488</sup> *Eth.*, p. 01, lin. 10 – 15.

<sup>489</sup> Apesar do contato limitado de Abelardo com a literatura moral grega, é sabido que o Palatino teve forte influência aristotélica e estoica, como já foi mencionado. Cf. HAMELIN, 2004, p. 220.

<sup>490</sup> Tome-se como exemplo os conceitos de criação *ex nihilo*, redenção humana, trindade divina, graça divina, etc.



alcançar a moralidade, pois ela é sempre um hábito, ou seja, uma disposição, com certo grau de estabilidade, para a caridade. E assim como o vício, que é uma inclinação ao mal, a virtude pode ser entendida como um hábito adquirido, ou costume<sup>491</sup>, que conduz ao bem.

Enfim, a discussão sobre virtude e vício se faz necessária não só porque Abelardo não ignora a discussão ética da tradição filosófica, sobretudo estoica, mas também porque, por meio dessa discussão, pode estabelecer o lugar desses conceitos na estrutura moral da intenção, a saber, vício não é o mesmo que pecado e a virtude por excelência é a caridade<sup>492</sup>.

---

<sup>491</sup> *Coll.*, p. 100, § 80: “... mores autem uirtutes uel eis contraria uitia constat appellari”.

<sup>492</sup> A discussão sobre a caridade como a virtude por excelência é retomada no capítulo IV.

### CAPÍTULO III

#### A MORAL DOS PENITENCIAIS E A MORAL DA INTENÇÃO

A exposição dos conceitos fundamentais possibilitou afirmar que o consentimento e a intenção são o núcleo da ética abelardiana, de modo que não se pode falar em moralidade sem que se considere a intenção do agente. Porém, a ética abelardiana apresenta-se em contraste direto com certa concepção ética vigente a sua época, a qual implicava numa leitura moral legalista porque fundamentada na observância de regras. Assim, observa-se que, no contexto do século XII, a discussão ética detinha-se, em grande medida, no estabelecimento de regras de conduta e nos penitenciais, os quais eram como que prontuários para a confissão que focavam as ações e previam para cada ação faltosa uma determinada pena.

Dessa forma, pretende-se, nesse capítulo, apresentar as bases da moral dos penitenciais em contraste com a moral da intenção, bem como avançar na discussão sobre os desdobramentos da ética de Abelardo, abordando a consciência como foro moral, do qual se depreende a existência de duplo juiz: o da interioridade e o da exterioridade. Por fim, como a moralidade é exclusivamente da consciência e, portanto, objeto de julgamento do juiz da interioridade, resta que as ações nada acrescentam ao mérito moral, mas são julgadas apenas para utilidade comum (*communis utilitas*)

Os penitenciais adotavam um critério prevalentemente exterior e totalmente tarifário e, portanto, objetivista. Abelardo opôs-se à concepção moral atestada pelos penitenciais, provocando como que um “choque subversivo<sup>493</sup>” com uma proposta moral pautada no consentimento e na intenção. Na medida em que é o consentimento interior que determina a moralidade do ato, a moral ganha contornos próprios da consciência, pois o critério para o julgamento da moralidade deixa de ser a ação exterior.

---

<sup>493</sup> CHENU, 2006, p. 19.

Assim, para a análise dessas concepções que conflitam, adotar-se-á a literatura sobre os livros penitenciais com o objetivo de melhor caracterizar a prevalência do cumprimento das regras em detrimento da avaliação da consciência. De outro lado, adotar-se-á sobretudo a obra *Ethica* de Abelardo, em especial as passagens em que melhor é caracterizado o foro da consciência no qual de fato ocorre a avaliação moral. Com isso, acredita-se que os domínios da moral dos penitenciais e da moral da intenção restarão caracterizados como duas posturas presentes no contexto do século XII.

### 3.1 - A moral dos penitenciais

A moral dos penitenciais designa o conjunto de regras contido nos livros penitenciais (*Libri paenitentiales*), ou simplesmente penitenciais, os quais se destacam em razão de sua composição, constituindo-se num gênero literário irreduzível, porque contém elevado realismo na documentação que apresenta e porque oferece grande riqueza de informações. Desse modo, os penitenciais são também a história da moral e dos costumes da civilização, o comportamento humano em sociedade e nas relações as mais íntimas, como a alimentação e a higiene, com um rigor raro e uma linguagem objetiva<sup>494</sup>.

Dentre outras funções, os penitenciais eram o meio pelo qual os fiéis reconciliavam-se com a comunidade religiosa, qual seja, a Igreja, e, de modo particular, a paróquia. De fato, o foco estava na reintegração destes ao seio da Igreja, pois os penitentes não poderiam participar da eucaristia, ou seja, comungar do corpo de Cristo, sem que estivessem purificados dos pecados cometidos.

No período medieval e, sobretudo, no período em que o uso dos penitenciais foi prática comum, a sociedade coincidia com a Igreja, a qual era um mundo heterônimo que determinava não somente a relação do indivíduo com a vida após a morte, mas, mais importante que isso, promovia a inscrição do céu na terra. Ou seja, a Igreja não era somente a que abria as portas do paraíso aos fiéis, mas era igualmente fundamental para as manifestações e relações espaciais (a igreja, o cemitério, a paróquia, o reino cristão, a cristandade), as quais foram centros de definição da comunidade e fora das quais a sociedade medieval era inconcebível. As realidades de inclusão ou exclusão, em suas variantes topológicas, são uma importante característica do discurso penitencial medieval

---

<sup>494</sup> VOGEL, 1978, p. 13.

que tem como fundamento a noção de Igreja como comunidade de fiéis organizados sob uma determinada jurisdição<sup>495</sup>.

Nesse contexto, os penitenciais se apresentavam como um instrumento da Igreja para aferir adequadamente os pecados dos cristãos durante a confissão, a qual poderia ser solene, pública ou privada. Portanto, os penitenciais alcançaram ampla divulgação em toda a cristandade medieval por ter servido como manual aos que os utilizavam para o trabalho cotidiano.

Os livros penitenciais são constituídos por escritos de várias dimensões, desde uma folha única a um opúsculo ou um pequeno tratado, nos quais constam as listas de pecados, atribuindo a cada um destes uma taxa ou uma tarifa de expiação, as quais consistem, na maioria dos casos, em um número determinado de dias, meses ou mesmo anos de jejum, ou ainda em outras obras de piedade e de caridade. Estas listas são muito frequentemente incoerentes e incompletas. Elas variam de um penitencial a outro, mas são sempre formuladas com uma fonte casuística<sup>496</sup>.

Desse modo, a especificidade do livro penitencial reside na taxação ou tarifação, que deve ter sido criada, ao que tudo indica, nas Ilhas Britânicas no século VI e introduzida no continente por monges escoceses e anglo-saxões no século VII, como fica patente pelo Concílio de Chalons-sur Saône (c. 644-55)<sup>497</sup>.

Os termos ‘livros penitenciais’, ‘penitenciais’, ou apenas ‘penitencial’, (quando se trata de um documento preciso), são relativamente recentes, como o são igualmente os equivalentes latinos *Paenitentiale*, *Liber paenitentialis*, *Poenitentiarius*, *Libellus paenitentiae*, pois nos manuscritos ou não há nenhum título (o documento começa às vezes com o primeiro cânon), ou eles são introduzidos por fórmulas indiferenciadas como: *incipit iudicium culparum, dictum, dicta, Corrector sive Medicus, Discipulus, libellus, excarpus, scarapsus, incipiunt canones, excerptum*<sup>498</sup>.

No que se refere à estrutura de todo penitencial, ela se formula, de modo geral, do seguinte modo: ‘se tu fizeste tal pecado, (ou: tu fizeste tal pecado?), deverás cumprir tal expiação ou penitência’:

---

<sup>495</sup> IOGNA-PRAT, p. 149 – 172.

<sup>496</sup> VOGEL, 1978, p. 28.

<sup>497</sup> *Idem*, 1969, p. 15-16, nota 15.

<sup>498</sup> VOGEL, 1978, p. 28.

Se alguém mata um homem voluntariamente, 7 anos de penitência; se um inocente, 10 anos de penitência; se um diácono, 14 anos de penitência; se um presbítero, 21 anos de penitência<sup>499</sup>.

Ou, de uma maneira mais esquemática, do seguinte modo: ‘a tal pecado, tal expiação penitencial’:

Cometeste homicídio voluntariamente sem necessidade, não contra alguém desprezível, mas para satisfação de tua cupidez, a fim de tomar para si, desse modo, os bens quando mataste? Se cometeste, quarenta dias contínuos de jejum a pão e água, o que comumente chamam carina e, do mesmo modo, observar os sete anos seguintes<sup>500</sup>.

As tarifas ou taxas são acompanhadas de listas de comutação ou redenção (nos textos são designadas pelo verbo *redimere* ou *se redimere*), as quais não devem ser confundidas com a composição da lei, sua correção e o complemento indispensável ao sistema. Considerando que as tarifas se somam umas às outras à medida que se acumulam os pecados, há períodos de jejum que facilmente ultrapassam a duração de uma vida. Desse modo, a comutação tem a função corretiva prática de tornar a pena factível de expiação, modificando a tarifa penitencial, que é basicamente o jejum; porém, a comutação o faz dentro do quadro da penitência tarifária, ou seja, em um contexto religioso, de modo que ela se refere à taxação das faltas inscritas nos livros penitenciais. Sejam quais forem as modalidades, a comutação continua a ser uma obra de penitência e, como tal, tende à reparação espiritual do pecado<sup>501</sup>. Como exemplo de comutação, mencione-se a que consta no II título dos *Canones Hibernenses*, sob a epígrafe *Início das Comutações*: “Comutações por sobreposição: 100 salmos e 100 genuflexões ou 3 quingentésimas genuflexões e 7 cânticos<sup>502</sup>”.

A composição legal (*compositio*), por sua vez, consiste em uma sanção pecuniária minuciosamente calculada seguindo a posição social das pessoas lesadas e a natureza do

<sup>499</sup> Poenitentiale Fulberti, WASSERSCHLEBEN, 1851, p. 623: “Si quis hominem occiderit sponte, VII annis poeniteat; si immeritum, X ann. poeniteat; si diaconam, XIV ann. poenit.; si presbyterum, XX et uno anno poenit”.

<sup>500</sup> Corrector Burchardi, IN: WASSERSCHLEBEN, 1851, p. 631: “Fecisti homicidium uoluntarie sine necessitate, non inhoneste, sed per tua cupiditatem, ut sua sibi tollereres, et sic cum interfecisti? Si fecisti, XL dies continuos, quod vulgas carinam vocant, ita ut consuetudo est i. p. e. a. debes jejunare et VII annos sequentes sic observes”.

<sup>501</sup> VOGEL, 1978, p. 43 - 44.

<sup>502</sup> Canones Hibernenses, IN: WASSERSCHLEBEN, 1851, p. 139: “De Arreis Incipit – Arreum superpositionis C psalmi et C flexiones genuum uel III quingenta et cantica VII”. Para mais detalhes sobre os Canones Hibernenses, ver: VOGEL, 1978, p. 47.

delito (o assassinato e, por extensão, qualquer violação da pessoa, tais como estupro e roubo). Ela tende, principalmente, a satisfazer a justiça temporal, por meio da oferta de compensação à vítima ou a sua família e, assim, evitar reações inspiradas por vingança. Na prática, quando a comutação é estimada em numerário – que não é mais do que uma modalidade entre diversas outras, apesar de ser a mais comum – ela se traduz por uma multa e, assim, assemelha-se à *compositio*, pois não difere no seu princípio e no efeito que produz<sup>503</sup>. Como exemplo de *compositio* mencione-se a encontrada no *Poenitentiale Vinniai* (penitencial irlandês da segunda metade do século VI):

Sobre os leigos, se a partir de qualquer um dos seus atos vier a ser convertido ao Senhor antes de todo o mal que fez, isto é, de fornicar e derramar sangue, que se penitencie durante 3 anos e permaneça desarmado, salvo o caso de tão somente ter a chibata em sua mão, e não permaneça com sua esposa; no primeiro ano, que se penitencie com pão e água sob medida e não permaneça com sua esposa. Depois da penitência de três anos, deve entregar dinheiro, pela redenção de sua alma, como fruto da penitência, nas mãos do sacerdote e deve oferecer uma ceia aos servos de Deus; e na ceia estará unido e será recebido em comunhão e habitará com sua esposa após a penitência íntegra e perfeita; e, se assim agradar, será recebido no altar<sup>504</sup>.

Desde os tempos antigos, a esmola é reconhecida como uma prática absolutória. A multa ou sanção numerária, forma clássica de expiação reparatória no foro civil, acaba por se tornar também a comutação penitencial por excelência. Uma vez que os penitentes relutassem em jejuar, a prática comum era a de comprar a permissão para beber vinho ou para comer carne e, portanto, para se esquivar do jejum penitencial, convertendo a penitência em uma composição financeira. O concílio reformador de Châlon-sur-Saône (813), adverte os fiéis que pecam com a consciência tranquila ao esperar que uma esmola adequada os redima de seus pecados<sup>505</sup>.

Em alguns livros penitenciais são conservados os inventários detalhados destas comutações, as quais podem ser em forma de doações de terra, construções de igrejas ou

<sup>503</sup> VOGEL, 1978, p. 43 - 44.

<sup>504</sup> *Poenitentiale Vinniai*, IN: WASSERSCHLEBEN, 1851, p. 116: “De laicis si quis ex malis actibus suis conversus fuerit ad Dominum et omne malum antea egerit, i. e. fornicando et sanguinem effundendum, III annis peniteat et in hermis existat nisi virgam tantum in manu ejus et non maneat cum uxore sua, sed in primo anno peniteat cum pane et aqua per mensuram et non maneat cum uxore sua. Post penitentiam trium annorum pecuniam dabit pro redemptione anime sue et fructum penitentiae in manu sacerdotis et cenam faciat servis Dei et in cena consumabitur et recipiatur ad communionem et intrabit ad uxorem suam post integram penitentiam et perfectam, et si ita libuerit, jungatur altario”.

<sup>505</sup> VOGEL, 1978, p. 50.

mosteiros. Os beneficiários são, em tese, os pobres, a Igreja e os servos de Deus, dentre os quais os monges e os confessores. O *Poenitentiale pseudo-Egberti*, por exemplo, prescreve que a doação de esmola seja feita em três partes: uma deve ser depositada sobre o altar de Deus, a outra deverá ser consagrada ao pagamento da liberdade de um escravo, e a terceira parte deve ser distribuída aos pobres<sup>506</sup>. Observe-se, porém, que não há menção quanto ao quantitativo que será destinado a cada parte na qual a esmola será empregada. Além disso, as penitências comutadas em esmolos não raro eram tidas como um meio de enriquecimento dos confessores e denunciadas por vários concílios<sup>507</sup>.

Outra forma de comutação era a prática de mandar rezar um determinado número de missas em expiação dos pecados. Tal prática parece ter sido generalizada com a comutação da penitência em dinheiro, pois assim, em vez de doar diretamente ao confessor certo valor, pagava-se pela missa que se mandava celebrar. Vogel<sup>508</sup> apresenta uma lista de equivalência extraída de diferentes penitenciais: 7 dias de jejum equivaleriam ao pagamento pela celebração de uma missa; 4 meses de jejum, 10 missas; 9 meses de jejum, 20 missas; 1 ano de jejum, 30 missas. Os honorários são indicados por meio de uma tabela de pagamento das missas (*stipendia missarum*). Embora houvesse o limite de 7 missas diárias para cada sacerdote, no caso das missas penitenciais, poder-se-iam celebrar quantas fossem necessárias, o que se tornou motivo de fonte de lucro para os confessores gananciosos. Assim, o que se observa é que essa forma de comutação não eliminou a tendência de mercantilizar as práticas penitenciais, pois o confessor ganancioso poderia, a seu arbítrio, não só celebrar várias missas penitenciais diariamente, mas também poderia estabelecer valores outros para cada missa a depender do tipo de pecado, fato que encontrará críticas e interdições em alguns concílios e sínodos, como o de York (1195), que proibiu os confessores de imporem aos leigos comutar a penitência por missas que seriam pagas<sup>509</sup>.

Há ainda a forma de comutação por terceira pessoa ou comutação vicária, que consiste em contratar um substituto para que faça a penitência no lugar daquele a quem fora imputada a pena, rompendo a relação entre a culpa e a expiação. Tal prática teria sido comum do século VIII ao século XII. Essa forma de comutação é feita com base em

---

<sup>506</sup> *Poenitentiale pseudo-Egberti*, IN: WASSERSCHLEBEN, 1851, p. 341: “Hujusmodi eleemosynae tribus modis erogandae sunt: unus est, ut super Dei altare deponantur, alter, ut homo ex servitute redimatur, et deinde liberetur, tertius, ut Dei egenis distribuantur”.

<sup>507</sup> VOGEL, 1978, p. 51.

<sup>508</sup> *Idem, ibidem*, p. 51 - 52.

<sup>509</sup> *Idem, ibidem*, p. 52.

cálculos complicados ao corresponder os anos de penitência ao número de justos (*iusti*), geralmente os monges, para a substituição. Além disso, a comutação vicária também sofreu reações contrárias ao emprego de monges para expiar a culpa de outrem, como no concílio de Cloveschoe (747). As várias formas de comutação ou redenção são, segundo Vogel<sup>510</sup>, tão antigas quanto as tarifas penitenciais, de modo que não são, portanto, uma inovação tardia, nem mesmo uma exceção e tampouco, em seu princípio, um caso de evidente abuso. Antes, as comutações são como que um corretivo necessário para as taxas previstas nos livros penitenciais.

Para além da penitência canônica e da penitência tarifária, as *remissiones* são outra forma de perdão dos pecados. Elas são constituídas por listas de práticas com o propósito de atenuar ou mesmo extinguir a penitência tarifária. Há duas listas conservadas desde a Antiguidade Cristã: uma atribuída a Orígenes (c. 185 - 253) com sete práticas (batismo, martírio, caridade, esmola, mortificações, conversão dos pecadores e perdão das ofensas) e a outra de João Cassiano (c. 360 - 435), com 12 práticas (batismo; martírio; caridade; esmola; derramamento de lágrimas; confissão do delíto; sofrimento da alma e do corpo; correção dos costumes; intercessão dos santos; o mérito da fé e da misericórdia; a conversão dos pecadores e o perdão das ofensas). As duas listas são reproduzidas nos livros penitenciais. Em tese, as *remissiones* permitem ao pecador deixar de cumprir a penitência, fugindo do jejum, embora não haja nos penitenciais nenhuma evidência concreta de como isso era feito. A partir do final do século XII, as listas de *remissiones*, assumem, por exemplo, com Pedro de Poitiers (c. 1130 - 1205), um caráter teológico e moral, ou seja, deixam de ter o aspecto de lista de práticas cuja finalidade era de meramente atenuar as penitências tarifárias<sup>511</sup>.

Na penitência tarifária, a confissão detalhada é o pré-requisito que permite ao confessor impor a tarifa exata correspondente à falta cometida. Desde o início do século VIII, observam-se abundantes provas de que a confissão auricular era recomendada: o Concílio Germânico (742), São Pirmin (†758), Teodulfo de Órleans († 821), entre outros, são defensores dessa prática. Alguns grandes personagens são assistidos individualmente por confessores: Pepino ‘o Antigo’, pelo bispo de Witto; Teodorico III, por Ansberto de Rouen; Gualberto Earl, por São Bertino. Ao mesmo tempo em que a confissão auricular foi se implantando, nota-se, mesmo nos livros oficiais da penitência tarifária, evidência muito clara a favor de uma confissão diretamente a Deus (*confessio soli Deo*), a qual era

---

<sup>510</sup> VOGEL, 1978, p. 53.

<sup>511</sup> *Idem, ibidem*, p. 54 - 55.



tida como suficiente para remover o pecado, sobretudo se fosse leve. O concílio reformador de Châlon-sur-Saône (813), por exemplo, aprovou que aqueles que não quisessem confessar suas faltas ao confessor, que o fizessem somente a Deus. Em contrapartida, Burcardo de Worms (c. 965- 1025), cujos escritos se encontram no período em que a confissão auricular era, efetivamente, parte dos costumes, em discordância com os bispos reformadores de 813, não contempla a *confessio soli Deo* senão como um ato devocional que não dispensava a confissão ao sacerdote<sup>512</sup>.

Como se observa, a comutação ou redenção, nas suas variadas formas, contribuiu para eliminar, gradativamente, a prática da taxaço penitencial. Nessa mesma perspectiva, tem-se ainda as *remissiones*, a *confessio Deo soli* e a livre iniciativa do confessor, a qual muitas vezes era praticada com propósito de enriquecimento e colocava em questão todo o sistema de taxaço dos pecados. Em seu trabalho sobre os penitenciais, Vogel afirma que estas práticas estariam em processo evolutivo, o qual atingiria sua conclusão em finais do século XII, pois foi nesta época que os *Libri paenitentialies* teriam cedido lugar às *Summae confessorum* após certo período de coexistência<sup>513</sup>.

As *Summae confessorum* são, basicamente, coletâneas de subsídios para confessores, as quais se difundiram gradualmente a partir do final do século XII sob diversos nomes: *summa de poenitentia*, *summa de confissionibus*, *summa de casibus*, *summa de virtutibus et vitiis*. Elas são relativamente completas porque informam aos confessores sobretudo quanto às disposições jurídicas da confissão, levando em conta coleções de direito canônico e romano. Há basicamente três tipos dessas sumas: 1) a que segue o modelo da *Summa de casibus conscientiae et de matrimonio*, de Raimundo de Peñafort (c. 1230) e a *Summa confessorum* de João de Friburgo (1298); 2) o segundo tipo segue a ordem alfabética (é o caso da *Summa Monaldina*, publicada antes de 1274); 3) e a que segue um catálogo de virtudes e de vícios (como, por exemplo, João de Erfurt por volta de 1300, e também a *Summa Astesana*). Tais sumas, em qualquer um desses tipos, foram consideradas supérfluas após o Concílio de Trento (1545 - 1563) e abandonadas pelos confessores<sup>514</sup>.

Assim, nesse processo evolutivo no qual os *Libri paenitentialies* foram sendo substituídos, dos dois elementos constitutivos da penitência tarifária, *ex parte paenitentis*, ou seja, a confissão detalhada dos pecados e sua taxaço proporcional, só permaneceu a

---

<sup>512</sup> VOGEL, 1978, p. 55-7.

<sup>513</sup> *Idem, ibidem*, p. 58.

<sup>514</sup> LEXICON, 2003, p. 722.

confissão, pois o jejum penitencial foi eliminado ou reduzido a mera palavra (*res de solo titulo*), pelo jogo de comutações. A confissão feita ao sacerdote (*confessio sacerdote data*) não é mais, como anteriormente, uma condição prévia e necessária para a imposição das tarifas previstas, mas se torna o ato penitencial por excelência, porque é o único ato que o pecador ainda tem de realizar. E, desse modo, torna-se obsoleto um dos axiomas fundamentais que tinha governado toda a instituição penitencial, o de que sem expiação antecedente não há reconciliação ou absolvição possível<sup>515</sup>.

### 3.2 - A moral da intenção

É nesse contexto de transição do modelo da penitência tarifária para a confissão como obra expiatória por excelência que se inserem as críticas de Abelardo e a tese de que a expiação só pode ser feita por meio do arrependimento da consciência, ou seja, por algum mecanismo da alma que remeta o indivíduo a avaliar interiormente sua decisão que foi a de desprezar Deus ao consentir no que se sabe que não deveria consentir<sup>516</sup>.

O clássico trabalho de Paul Anciaux, *La Théologie du sacrement de pénitence au XIIIe siècle*<sup>517</sup>, à época apresentou certa contribuição com novas pesquisas, geralmente na forma de longas passagens de manuscritos até então inacessíveis. Anciaux situa Abelardo no centro do desenvolvimento da teologia penitencial, embora negasse que a limitação do poder sacerdotal, que Abelardo defende, fosse contrária à doutrina patrística do início do período medieval. Com efeito, Anciaux deixou claro que a compreensão moderna da Igreja sobre o sacramento da penitência e sobre o poder do sacerdote não tinha precedentes pré-escolásticos e só foi posta em prática pelos grandes autores do século XIII. Por conseguinte, ele assume a noção de evolução para descrever o ensinamento da Igreja<sup>518</sup>. Nesse sentido, no que se refere à moral penitencial, para Anciaux, Abelardo representa a evolução de uma prática que deixou de ser meramente instrumental e exterior para uma prática interior e pessoal.

Em suas obras éticas Abelardo não faz menção direta aos penitenciais, muito embora sua concepção moral coloque-se como crítica à prática da tarifação da penitência,

---

<sup>515</sup> VOGEL, 1978, p. 58-9.

<sup>516</sup> Veja-se a definição de pecado de Abelardo: *Eth.*, p. 03, lin. 64 - 68.

<sup>517</sup> ANCIAUX, 1949.

<sup>518</sup> ANCIAUX, 1949, p. 273 - 274; 352.

como se pode depreender da passagem da *Ethica*<sup>519</sup> em que trata da penitência infrutuosa, criticando a avaria do sacerdote que promete uma vã segurança e estabelece o preço de um denário por uma missa, cinco soldos por uma trintena e para cada hora canônica, e sessenta soldos pelas missas por um ano<sup>520</sup>.

Para o Palatino, há três coisas na reconciliação do pecador com Deus, a saber, a penitência, a confissão e a satisfação<sup>521</sup>. A penitência é a forma pela qual a culpa pode ser expiada, ou seja, é a dor da alma sobre aquelas coisas em que delinuiu, quando alguém se arrepende de ter-se excedido em algo<sup>522</sup>. Com esse gemido e contrição do coração, não permanece o pecado, isto é, a aversão a Deus ou o consentimento no mal, porque a caridade de Deus, inspirando tal gemido, não admite a culpa. Por meio desse gemido imediatamente<sup>523</sup> se reconcilia com Deus e se obtém o perdão do pecado passado<sup>524</sup>. Porém, nem toda penitência é tida como razão suficiente para gerar o fruto do arrependimento. Há penitências infrutuosas e frutuosas. Segundo Abelardo, a penitência frutuosa é aquela que procede não do temor a Deus, mas do amor a Ele, quando se sente dor por tê-lo ofendido e desprezado, porque mais do que justo, ele é bom<sup>525</sup>. Assim, o arrependimento frutuoso do pecado é a dor e a contrição da alma decorrentes antes do amor de Deus do que do temor da pena<sup>526</sup>. Nesse sentido, se alguém que deixou esta vida abruptamente com esse gemido da alma, sem que tivesse ocasião para realizar a confissão ou a satisfação, de modo algum será condenado, pois o pecado é perdoado por Deus, de modo que este não é merecedor da punição eterna de Deus pelos pecados cometidos<sup>527</sup>.

Após tratar da penitência, Abelardo discorre sobre a confissão<sup>528</sup>. A fim de justificar o valor desta prática, cita o Apóstolo Tiago, o qual afirma: “confessai-vos uns

<sup>519</sup> *Eth.*, p. 55, lin. 1435 - 1443.

<sup>520</sup> O que evidencia a crítica de Abelardo sobretudo à comutação sob a forma numerária para expiação dos pecados. Ver: VOGEL (1978, p. 50) que trata da comutação sob a forma numerária.

<sup>521</sup> Cf. *Eth.*, p. 51, lin. 1323-4.

<sup>522</sup> Sb V 2,3. Cf. *Eth.*, p. 51, lin. 1325 – 27: “Penitencia autem proprie dicitur dolor animi super eo, in quo deliquit, cum aliquem scilicet piget in aliquo excessisse”.

<sup>523</sup> Observar que Abelardo insiste em que a penitência frutuosa garante imediatamente (*statim*) o perdão e a reconciliação com Deus, o que implica dizer que a prática sacramental estabelecida pela Igreja tem um papel exterior e complementar, a qual pode, inclusive, ser dispensada em alguns casos.

<sup>524</sup> *Eth.*, p. 58, lin. 1517-22: “Cum hoc autem *gemitu* et *contricione cordis*, quam ueram penitentiam dicimus, peccatum non permanet, hoc est contemptus dei siue consensus in malum, quia caritas dei hunc gemitum inspirans non patitur culpam. In hoc statim gemitu deo reconciliamur et precedentis peccati ueniam assequimur...”.

<sup>525</sup> *Eth.*, p. 56, lin. 1461-65.

<sup>526</sup> Nesse sentido, o arrependimento inspirado pela caridade divina é também graça divina.

<sup>527</sup> *Eth.*, p. 59, lin. 1531 – 33.

<sup>528</sup> Abelardo dedica certo número de páginas da *Ethica* para discutir a confissão, as quais correspondem, na edição que aqui adotamos como referência, às páginas 65 - 84. Na edição de David Luscombe (1971), compreendem aos seguintes capítulos: Cap. XXIV – *De Confessione*, p. 98-100; Cap. XXV – *Quod non*

aos outros vossos pecados, e orai uns pelos outros, para que vos salveis; com efeito, muito vale a prece assídua do justo”<sup>529</sup>. Após isso, Abelardo insere no texto uma dificuldade como que para inaugurar a discussão sobre a possibilidade de se realizar a confissão, ao afirmar que há aqueles que pensam que só se deve confessar a Deus<sup>530</sup>. Mas Abelardo não vê de que vale a confissão junto de Deus, que tudo sabe, ou que indulgência se poderia obter ao verbalizar a Ele os pecados cometidos<sup>531</sup>. Ao que tudo indica, trata-se de uma dificuldade porque na sequência Abelardo apresentará algumas causas pelas quais os penitentes se confessam, sobretudo para se salvarem. Mas também para serem auxiliados com as orações daqueles a quem se confessam, ou porque na humildade da confissão grande parte da satisfação se realiza e maior indulgência se obtém no arrependimento<sup>532</sup>. Assim, embora a confissão não seja garantia de arrependimento, ela se mostra útil porque por meio desta prática exterior pode-se obter certos benefícios que dizem respeito àquele que peca e reconhece seu pecado. A confissão ao sacerdote, por sua vez, serve de instrumento para a imposição da satisfação apropriada, por meio da qual se pode purgar satisfatoriamente os pecados, pois a confissão torna manifesto o que foi ocultado<sup>533</sup>.

Embora útil, a confissão às vezes pode ser dispensada<sup>534</sup>, como foi o caso em que Pedro<sup>535</sup>, por vergonha ou receio da confissão, deu satisfação antes com o pranto do que com a confissão. Porém, Abelardo faz questão de ressaltar, seguindo o comentário de Ambrósio<sup>536</sup> à passagem que trata do pranto de Pedro, que, nesse caso, a vergonha do Apóstolo para com a confissão não era uma vergonha por si mesmo, mas pela Igreja que

---

*numquam confessio dimitti potest*, p. 100-110; Cap. XXVI – *Utrum generaliter ad omnes pertineat prelatos soluere et ligare*, p. 112 - 126.

<sup>529</sup> Tg V, 16. Cf. *Eth.*, p. 65, lin. 1695 – 6: “*Confitemini alterutrum peccata uestra et orate pro inuicem ut saluemini. Multum enim ualet deprecacio iusti assidua*”.

<sup>530</sup> Segundo ESTÊVÃO (2009, p. 54, nota 108), Abelardo se refere à Igreja Ortodoxa Grega. DAL PRA (1976, p. 95, nota 233) afirma que a confissão somente a Deus era opinião corrente na Igreja Grega à época de Abelardo. As razões para isso encontram-se nos problemas doutrinários e políticos, haja vista o cisma de 1054. No entanto, as fontes utilizadas por Abelardo para essa questão são difíceis de determinar, de modo que o Palatino poderia estar simplesmente reproduzindo uma compreensão comum daquela época acerca da Igreja Ortodoxa Grega, ou, como afirma Luscombe (1971, p. 98, nota 2), ele poderia, por exemplo, ter em mente a versão do cânone 33 do II Concílio de Châlons, com a qual concorda o que afirma VOGEL (1978, p. 56) ao tratar da *Confessio Deo soli*.

<sup>531</sup> *Eth.*, p. 65, lin. 1695 – 1700: “*Sunt qui soli deo confitendum arbitrantur, quod nonnulli Grecis imponunt. Set quid apud deum confessio ualeat, qui omnia nouit, aut quam indulgenciam lingua nobis impetret, non uideo...*”

<sup>532</sup> *Eth.*, p. 65, lin. 1702 – 1708.

<sup>533</sup> *Eth.*, p. 66, lin. 1713 – 1720.

<sup>534</sup> *Eth.*, p. 67, lin. 1741 – 1745.

<sup>535</sup> Lc XXII, 6.

<sup>536</sup> AMBRÓSIO DE MILÃO, *Expositio euangeliū secundum Lucam*, X, 88 (CCSL 14, p. 371).

ele talvez soubesse que viria a presidir e que a confissão pública de sua tríplice negação poderia escandalizar. Assim, Pedro teria agido não por soberba, mas por providência<sup>537</sup>.

Além disso, pela mesma providência, pode-se adiar a confissão ou mesmo dispensá-la totalmente se não se tiver cometido pecado, pois às vezes a confissão mais prejudica do que aufere proveito, e não se incorre em culpa alguma frente a Deus quando de modo algum não se o despreza<sup>538</sup>. Ao propor que a confissão possa ser dispensada, Abelardo novamente indica que a falta ética ou o pecado tem como remédio eficaz o arrependimento interior e não uma prática exterior. Desse modo, a falta ética ou o pecado e sua remissão mostram-se matérias para o julgamento exclusivamente divino, ao passo que a ação em si mesma e a vergonha são matérias para o julgamento humano.

### 3.2.1 – A consciência como foro moral

Uma vez que o pecado e seu remédio são interiorizados, pode-se supor, então, que a consciência é o foro moral por excelência, pois nela não só o pecado é cometido como também nela a verdadeira reconciliação com Deus é realizada. Assim, a consciência é o foro moral por excelência porque nela se dá todo o processo do conhecimento, assentimento e consentimento àquilo que não deve ser feito por causa de Deus, ou àquilo que deve ser afastado por causa dele, ou seja, o pecado.

Não há nas obras éticas de Abelardo uma discussão precisa e detalhada sobre o que seja a consciência, não obstante tal termo estar subjacente a toda discussão ética e, sobretudo, na base da moral da intenção, uma vez que, para Abelardo, não pode haver pecado senão contra a consciência<sup>539</sup>, ou seja, é por meio da consciência que se pode consentir e intencionar a ofensa e o desprezo por Deus. Além disso, a consciência é, de certo modo, o que justifica o uso da epígrafe *Scito te ipsum*, presente em uma das obras de Abelardo. Por meio de tal epígrafe, Abelardo propõe que cada um inspecione a própria consciência, pois se ela nada acusa, não há pecado em sentido estrito<sup>540</sup>. Assim, a

---

<sup>537</sup> *Eth.*, p. 67, lin. 1754 – 1768.

<sup>538</sup> *Eth.*, p. 68, lin. 1779 – 1785.

<sup>539</sup> *Eth.*, p. 37, lin. 955 – 957.

<sup>540</sup> Cf. ESTÊVÃO, 2015, p. 60.

consciência parece implicar nessa interioridade<sup>541</sup> irreduzível na qual ocorre o conhecimento da vontade de Deus e a decisão em cumpri-la ou desprezá-la.

Uma vez que as obras éticas pouco oferecem para uma melhor compreensão do que seja a consciência, pode-se investigar em outras obras de Abelardo. Nesse sentido, Bacigalupo, por exemplo, afirma que consciência pode ser entendida como sinônimo de razão<sup>542</sup>, ou seja, potência de discernir, de deliberar sobre uma natureza ou propriedade presente ou não no objeto do conhecimento, tal como consta no seu *Tratado das Intelecções*<sup>543</sup>. Para Abelardo, a diferença entre razão e racionalidade está em que a segunda é comum a todos os espíritos capazes de discernir, ao passo que a primeira é própria dos seres distintos, ou seja, daqueles que discernem com facilidade, isto é, discernem sem a dificuldade decorrente de alguma fraqueza da idade ou da deformidade corporal, a qual pode trazer algum tipo de perturbação, como a insanidade ou a estultícia<sup>544</sup>.

Assim, a razão é uma afecção da alma que participa, direta e ativamente, do processo de intelecção, inclusive como sua pré-condição, e a partir da qual poderá então haver ou não o consentimento, ou seja, a adesão do indivíduo àquilo que sua razão ou consciência é capaz de discernir em conformidade com o que estima ser a vontade de Deus.

Em linhas gerais, a percepção sensorial, que ocorre necessariamente por meio de um ‘instrumento corpóreo’, fornece os elementos básicos para a intelecção que, por sua vez, pode operar sem qualquer instrumento corpóreo e sem a presença corpórea daquilo sobre o qual opera<sup>545</sup>. Assim, os sentidos captam a propriedade do objeto sem, no entanto, discernir esta informação a ponto de elaborar um conhecimento preciso, seguro e

---

<sup>541</sup> Abelardo se utiliza dos termos *interius* (*Eth.*, p. 25, lin.644) e *penitus* (*Eth.*, p. 09, lin. 229) para denotar a interioridade. Com relação à primeira passagem, remete à interioridade da alma suscetível às sugestões dos demônios; com relação à segunda, remete à interioridade na qual há o consentimento e pela qual nos preparamos para agir contra a vontade de Deus assim que a possibilidade for dada. Apesar disso, o uso que Abelardo faz destes termos para denotar a interioridade difere enormemente do uso que faz Agostinho, uma vez que para o Hiponense “o movimento de autoconhecimento leva o homem a descobrir, no ‘interior do seu interior’, aquilo que é a base de sua existência, Deus mesmo... Ora, como o aristotelismo de Abelardo exige o abandono da noção de participação, o exame da consciência só pode conduzir à compreensão da condição da alma em relação a Deus. A relação com Deus é de exterioridade, como a que se dá entre indivíduos diversos...” (ESTÊVÃO, 2015, p. 60). Assim, enquanto em Agostinho a relação com a interioridade é para encontrar Deus como ‘mais interior do que meu íntimo, e mais alto do que meu cume’ (*conf.*, III, 6), em Abelardo a relação com a interioridade é para encontrar a si mesmo enquanto ser consciente que pode amar Deus ou ofendê-lo desprezando-o por meio do consentimento e da intenção.

<sup>542</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 235 - 250.

<sup>543</sup> ABELARDO, *TI*, §7, p. 28.

<sup>544</sup> ABELARDO, *TI*, § 8 - 9, p. 30.

<sup>545</sup> ABELARDO, *TI*, § 2 - 3, p. 24 - 7.

imediatamente. Como não há intelecção sem que a razão possua em si algo que atenda a uma propriedade ou à natureza de um objeto percebido, fica impossibilitado que a intelecção seja autônoma em relação ao conteúdo proveniente do sentido na sua operação<sup>546</sup>. Dito de outro modo: a sensação é a afecção da qual surge todo o conhecimento humano<sup>547</sup>.

A imaginação, por sua vez, é este conteúdo mínimo obtido por meio da sensação e que funciona como uma certa recordação do sentido, que é retida no espírito e é imprescindível para a obtenção de intelecções. Semelhantemente ao que se diz dos sentidos, da imaginação diz-se que ela é também uma percepção confusa da alma porque incapaz de deliberar<sup>548</sup>. Apesar de ocorrer no espírito simultaneamente à sensação, a imaginação também não delibera algo a partir da razão porque possui um caráter de repositório de conteúdo e de recordação das sensações<sup>549</sup>.

Enquanto a sensação se volta às imagens das coisas exteriores, isto é, às características ou propriedades do que é conhecido, que guarda no entendimento, a intelecção, por sua vez, se volta para o sentido mesmo do que é conhecido<sup>550</sup>, de modo que dela se diz ser a reflexão própria da alma<sup>551</sup>. Assim, as sensações, que são frequentes, despertam por primeiro; após isto, o espírito humano se eleva até a imaginação e, finalmente, até a intelecção<sup>552</sup>.

A partir da intelecção, que é uma afecção da alma e uma atividade especulativa da razão, a estimativa<sup>553</sup> opera na formação de um juízo sobre algum conteúdo. Abelardo, ao tratar da estimativa, enfatiza a diferença entre esta e a intelecção, porque muitas vezes

<sup>546</sup> ABELARDO, *TI*, § 4, p. 26.

<sup>547</sup> ABELARDO, *TI*, § 18, p. 38: “(...) ipsa sensus consuetudo, a quo omnis humana notitia surgit...”

<sup>548</sup> ABELARDO, *TI*, § 13, p. 32.

<sup>549</sup> ABELARDO, *TI*, §12, p. 32. GRELLARD (2003, p. 8-9) afirma que há, portanto, duas afecções corporais (sensação e imaginação) e três espirituais (estimativa, ciência e razão). No entanto, a linha divisória não está tanto nesta oposição entre o corpóreo e o espiritual, quanto na relação de cada uma destas condições no processo de intelecção, pois sensação, imaginação e razão são condições de possibilidade de intelecção.

<sup>550</sup> DIAS, 2007, p. 100.

<sup>551</sup> ABELARDO, *TI*, § 5, p. 28: “*ipsa animi excogitatio*”.

<sup>552</sup> ABELARDO, *TI*, § 20, p. 38.

<sup>553</sup> Abelardo se utiliza do termo *existimatio* (não só no *Tractatus de Intellectibus*) para expressar essa afecção da alma que é uma espécie de fé ou crença. A semântica do termo em Abelardo tem sua origem em Cícero, para quem *existimare* significava o ato de assentir (*Verrinas*, 3, 190 e 4,66; e *Epistulae ad Atticum* 6, 2.3). DIAS, (2007, p. 103, nota 300), opta por traduzir *existimatio*, *existimare* por ‘consideração, considerar’, pois, acredita que traduzir *existimatio* por assentimento empobrece semanticamente o termo. Em parte parece razoável a afirmação de Dias, pois ‘considerar’ implica no cuidado de avaliar para emitir sua discordância ou concordância a um conteúdo inteligido, ao passo que assentir supõe a adesão que, eventualmente pode sugerir que não houve a devida avaliação. Aqui, porém, opta-se por traduzir *existimare* por estimar, como sugere P. Morin, (1994, p. 43 – *existimatio - estimative*), na tradução que apresenta da obra de Abelardo, de modo que estimar pressupõe necessariamente que haja a devida avaliação para então ocorrer o assentimento.

se diz inteligir no lugar de estimar<sup>554</sup>. Porém, elas diferem, porque estimar é crer, e a estimativa é a mesma coisa que a crença ou a fé. Por outro lado, inteligir é representar mentalmente por meio da razão, crendo ou não que assim o seja. Daí que, quando se ouve dizer ‘o homem é madeira’, não se deixa de conceber a intelecção desta proposição, ainda que não se dê fé a isso que concebo, isto é, ainda que não creia que isso seja, na realidade, conforme se concebe. Isto porque quem quer que estime algo, entende necessariamente o que estima; mas não o inverso<sup>555</sup>. Assim, inteligir é perceber pela razão, crendo ou não no que é percebido pela razão. Nesse sentido, a proposição usada por Abelardo, ‘o homem é madeira’, é passível de compreensão e não há necessidade de que se creia nisso para que se o compreenda. Deste modo, tudo o que se estima ou se crê, se compreende, mas nem tudo o que se compreende, se estima ou se crê. Portanto, não há estimativa disso que está na proposição, ou seja, da conjunção ou da divisão<sup>556</sup>.

A estimativa<sup>557</sup>, embora não seja uma atividade racional da mesma natureza da intelecção, torna-se fundamental no processo de conhecimento daquelas realidades inalcançáveis pela ciência<sup>558</sup>. Assim, tanto o conhecimento ético como o teológico, para Abelardo, implicam em que haja, por parte do indivíduo, além da *notitia* (conhecimento intelectual), a *existimatio* (estimativa) como capacidade de avaliar e dar adesão a um conteúdo de intelecção. A estimativa, empregada na avaliação dos dados de uma intelecção, leva à formação de um juízo, o qual é um passo além da intelecção, mas que não é ciência porque não é certeza. Desse modo, o juízo estimativo se apresenta como um nível de conhecimento entre a intelecção e a ciência. Nesse sentido, como afirma Ulivi, no uso que Abelardo faz de *existimatio* e que fora mal compreendido por Guilherme de Saint Thierry e por São Bernardo, não se trata de uma tentativa de racionalizar a fé, mediante a demonstração de sua justificativa racional. Abelardo disse, “simplesmente, que a *existimatio* (e, conseqüentemente a fé), se exerce exclusivamente sob intelecções, o que quer dizer que não se pode crer senão nisto de que se tem intelecção, mas que o crer pode livremente estar ou não junto às intelecções (...)”. Em suma, “(...) com a *existimatio*

<sup>554</sup> ABELARDO, *TI*, § 24, p. 42: “*intelligere pro existimare*”.

<sup>555</sup> ABELARDO, *TI*, § 25, p. 42: “*Intelligere autem speculari est per rationem, siue ita credamus esse siue minime. Vnde cum audio dici homo lignum est, non minus huius propositionis intellectum concipio, si tamen conceptui fidem non adhibeam, hoc est non ita ut concipio esse credam. Omnis itaque qui aliquid existimat, id quod existimat necessario intelligit; non autem e converso*”.

<sup>556</sup> Cf. RÉMUSAT, 1845, Tome I, livre II, p. 490.

<sup>557</sup> RÉMUSAT (1845, tomo I, livro II, p. 490, nota 1), afirma que o uso que Abelardo faz do termo *existimatio*, tornando-o sinônimo de fé, não encontra similar em autores anteriores a ele e que o Palatino teria chegado a essa compreensão pela leitura de um fragmento da obra aristotélica *De Anima* (III,3).

<sup>558</sup> Sobre a diferença entre a estimativa e a ciência, ver ABELARDO, *TI*, § 27, p. 44.



o discurso se realiza num plano estritamente psicológico, e (...) à *fides* não é atribuída nenhuma confirmação ou negação de sua confiabilidade”<sup>559</sup>.

Realizada essa breve digressão pela obra *Tractatus de Intellectibus* para entender minimamente como se estrutura o processo de conhecimento segundo Abelardo, passa-se à verificação de algumas passagens na *Ethica* nas quais consciência pode ser tomada como sinônimo de razão e, a um só tempo, investiga-se o uso do conceito ‘consciência’.

Bacigalupo<sup>560</sup> afirma que a crença (*credulitas*) é o termo privilegiado para expressar a consciência na análise da culpa que Abelardo realiza na *Ethica*. Tomando a definição de pecado, a saber, “pecado é o desprezo a nosso criador, e pecar é desprezar o criador, isto é, não fazer de modo algum por causa dele, o que acreditamos dever ser feito por nós em razão dele, ou não afastar por causa dele o que cremos dever ser afastado<sup>561</sup>”, entende que a expressão “*quod credimus*” (o que acreditamos) revela uma prescrição, ou seja, uma ação possível, a qual implica uma representação prévia que se oferece ao juízo que, uma vez reconhecido, constitui-se num valor normativo<sup>562</sup>. Assim, alguém se torna culpável quando atua ou pretende atuar contra os preceitos nos quais crê e, ao fazê-lo, despreza Deus. Portanto, a crença é tida como o resultado de um processo pelo qual o intelecto apreende primeiro certos dados (*notitiae*) e em seguida discerne sobre eles, julga e pronuncia um imperativo. Desse modo, para agir segundo o imperativo, o intelecto deve partir da reflexão na qual o imperativo geral (*fac bonum*) é confrontado com as *notitiae* procedentes de uma determinada conjuntura moral. Dessa reflexão, resulta o reconhecimento do *bonum* em algum dos atos, ou seja, por meio de certo *arbitrium* o *bonum* é reconhecido e impõe-se imperativamente.

A sinonímia estabelecida entre *existimare*, *credere*, *credulitas* e *fides*, encontra sua base na própria obra de Abelardo<sup>563</sup>. Como a *existimatio* pressupõe o *intellectus*, mas

---

<sup>559</sup> ULIVI, 1976, p. 34: “Non si trata di un tentativo di razionalizzazione della fede, mediante la dimostrazione della sua giustificabilità razionale: si dice, semplicemente, che la *existimatio* (e quindi la *fides*) si esercita esclusivamente su intellezioni, il che vuol dire che non si può credere se non ciò di cui si abbia intellezione, ma che il credere può liberamente essere o non esser aggiunto alle intellezioni... Ciò che preme di mettere in luce è che per ora, con la *existimatio*, il discorso si tiene su un piano strettamente psicologico, e che alla *fides* non è attribuita nessuna conferma o smentita della sua attendibilità”.

<sup>560</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 235.

<sup>561</sup> *Eth.*, p. 03, lin. 64 - 68: “Peccatum itaque nostrum creatoris est contemptus, et peccare est creatorem contempnere, hoc est id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, uel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum”

<sup>562</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 236-7.

<sup>563</sup> ABELARDO, *TI*, § 24, p. 42: “Sed differunt quod *existimare* credere est, et *existimatio* idem quod *credulitas* siue *fides*” – “Mas elas diferem (estimativa e intelecção), porque estimar é crer, e estimativa é o mesmo que a crença ou a fé”.

não o contrário<sup>564</sup>, infere-se que só é possível estimar e assentir a partir da apreensão primeira da *notitia* (o dado primeiro que chega ao intelecto por meio da sensação) pelo intelecto. Desse modo, estimar é um ato judicativo<sup>565</sup> que implica na crença enquanto reflexão sobre as *notitae* e da qual resulta o reconhecimento do bem. Nessa perspectiva, a crença (*credulitas*) não é oposta ao *intellectus*, pois ambas estão na mesma ordem de operação intelectual de apreensão dos dados fornecidos pela sensação; diferem, porém, no fato de que a primeira é judicativa e a segunda é a capacidade de representar mentalmente as *notitiae*.

Weingart<sup>566</sup>, tomando por base a *Theologia Scholarium*<sup>567</sup>, afirma que há uma clara distinção entre, de um lado, crer (*credere*) e inteligir (*intelligere*), e de outro, conhecer (*cognoscere*) ou manifestar (*manifestare*). *Credere* se associa a *intelligere* e se refere ao conhecimento indireto de um objeto do qual não se possui experiência sensível. Em contrapartida, *cognitio* é um conhecimento científico direto e judicativo que procede demonstrativamente. Desse modo, crer não é conhecer cientificamente, pois é um juízo que não demonstra a verdade ou falsidade de uma proposição, mas, frente às proposições deônticas, assente ou não, atribuindo-lhes ou não um caráter normativo. Assim, partindo dessa interpretação tomada da *Theologia Scholarium*, a crença (*credulitas*) e a estimativa (*existimatio*) se tornam sinônimas.

No que se refere à fé (*fides*), a *existimatio* é sinônimo desta em certos assuntos próprios da crença, pois que a fé exige justamente esse assentimento no que não é aparente. Nesse sentido, para Weingart há uma distinção entre *credulitas* e *fides*, pois enquanto a primeira remete ao conteúdo moral como ato de crer em um preceito, a segunda remete ao conteúdo de fé enquanto argumento das coisas não aparentes. Esta crença, se desdobra em: 1) ato de crer (*fides qua creditur*) enquanto assentimento intelectual a uma determinada proposição resultante do juízo; 2) aquilo em que se crê

---

<sup>564</sup> ABELARDO, *TI*, § 25, p. 42.

<sup>565</sup> ULIVI, 1976, p. 33-34.

<sup>566</sup> WEINGART, 1970, p. 05.

<sup>567</sup> ABELARDO, *TSch I*, 11 (CCCM XIII, p. 322, lin. 102 – 115).

(*fides quae creditur*)<sup>568</sup>, enquanto proposições deônticas que são reconhecidas como preceitos morais<sup>569</sup>.

Ao comentar tal distinção elaborada por Weingart, Bacigalupo<sup>570</sup> afirma que a distinção entre *credutitas* e *fides* está presente na obra de Abelardo como uma distinção entre o assentimento intelectual ao conteúdo de fé - como *comprehensio animi* e sem necessária referência moral – e o mesmo assentimento intelectual aos preceitos divinos. Porém, *credulitas* não é um termo que Abelardo utiliza explicitamente, pois utiliza *credere*, e ao utilizá-lo reserva este uso à discussão moral. Assim, a crença não deve ser entendida como um “ver” quais são os conteúdos dos preceitos que convém fazer por causa de Deus, mas antes como “aceitar” intelectual e volitivamente que tais preceitos são efetivamente o que se deve fazer.

Em decorrência disso, o pecado culpável, enquanto ação consciente e voluntária que despreza e ofende Deus, pressupõe necessariamente a razão, que é a capacidade de discernir com facilidade. A razão, por sua vez, estima o que crê ser a vontade de Deus, mas, apesar disso, consente em fazer o contrário dela. Desse modo, o pecado em sentido estrito implica necessariamente na capacidade racional ou na consciência, tal como se observa na seguinte passagem da *Ethica*:

De fato, como lembra São Jerônimo e é manifesto pela razão, enquanto a alma está na idade infantil, carece de pecado. Portanto, estando limpa do pecado, como pode estar suja pela imundice do pecado, a não ser que o primeiro seja entendido com relação à culpa, e este último com relação à pena? Pois, não pode ser culpada de desprezar a Deus, porque **ainda não percebe pela razão** o que deve fazer. Contudo, não é imune à mácula do pecado dos primeiros pais, dos quais já contraiu a pena, mas não a culpa, e sofre a pena do que eles cometeram na culpa<sup>571</sup>.

<sup>568</sup> WEINGART, 1970, p. 02 - 03: “In the scholastic tradition he (Abelard) understands it (*fides*) in the twofold sense of *fides quae creditur* and *fides qua creditur* without presenting the terminological distinction. The former is *fides Catholica*, the body of orthodox teaching which, stated propositionally, expresses the self-disclosure of God. The latter is man’s unique act of creedal assent to this orthodox doctrine which, in the order of salvation, is justifying when infused with love; it is necessary for salvation”. - “Na tradição escolástica, Abelardo entende *fides* no duplo sentido de: *fides quae creditur* e *fides qua creditur* sem apresentar a distinção terminológica. O primeiro é a fé católica, o corpo de ensino ortodoxo que, declarado proposicionalmente, expressa a auto-revelação de Deus. O último é o ato único de aceitação do homem dessa doutrina ortodoxa que, na ordem da salvação, justifica quando é infundido com amor; ele é necessário para a salvação”. Para fundamentar a compreensão de Abelardo sobre *fides Catholica*, Weingart faz referência a: *Tsum* I, § 6, (CCCM XIII, p. 88, lin. 63 - 65); *Tsch*, I, 16 (CCCM XIII, p. 325, lin. 198 - 200).

<sup>569</sup> WEINGART, 1970, p. 06 - 7.

<sup>570</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 240.

<sup>571</sup> *Eth.*, p. 14, lin. 351 - 359. “Vt uero beatus meminit Ieronimus et manifesta ratio habet, quamdiu anima in infantili etate constituta est, peccato caret. Si ergo a peccato munda est, quomodo sordibus peccati

Ressalte-se que o “perceber pela razão” - que não é outra coisa do que ser capaz de discernir com facilidade os dados recebidos pela sensação e presentes à inteligência - é condição prévia para imputação de culpa. Assim, pode-se supor três elementos necessários para o estabelecimento do pecado culpável: 1) a *notitia* ou o saber acerca do preceito; 2) o assentimento intelectual ao seu caráter de norma moral, que é o fundamento da *credulitas*; 3) o consentimento (*consensus*) em agir contra o que se crê<sup>572</sup>. Os três elementos, portanto, implicam no fato de que a consciência é o foro moral por excelência, posto que o que vem após esses elementos, como a execução mesma do ato, por exemplo, e que se dá em âmbito externo à consciência, em nada alterará o caráter da falta moral.

Acrescente-se outro exemplo extraído da *Ethica* pelo qual se pode afirmar que a consciência é o foro moral por excelência, porque é condição *sine qua non* para que haja o conhecimento do preceito, o assentimento intelectual e o consentimento na ação. Trata-se da passagem em que Abelardo discute sobre a imputabilidade da culpa aos perseguidores dos mártires e de Cristo, os quais muitas vezes agiram de tal modo julgando agradar a Deus. Conclui Abelardo dizendo:

Com efeito, **aqueles que ignoram a Cristo** e por isso rejeitam a fé cristã, porque a creem contrária a Deus, que desprezo a Deus possuem nisto que fazem por causa de Deus, julgando fazer bem, sobretudo porque o Apóstolo diz: *Se nossa coração não nos repreende, temos confiança junto de Deus* (I Jo 3, 21): como se dissesse ‘quando não presumimos contra nossa consciência, sem motivo tememos ser tomados como réus de culpa junto de Deus’?<sup>573</sup>

Ignorar a Cristo é não ter a *notitia* do preceito cristão, ou seja, é desconhecer as razões pelas quais se deve agir de tal modo que agrade a Deus em vez de desprezá-lo. De

---

immunda est, nisi quia hoc de culpa, illud intelligendum est de pena? Culpam quippe non habet ex contempto dei, quia, quid agere debeat, **nondum racione percipit**. A sorde tamen peccati priorum parentum immunis non est, a qua iam penam contrahit, set non culpam, et sustinet in pena, quod illi commiserunt in culpa”. (grifo nosso) Quanto à citação de Jerônimo, ver JERÔNIMO, *Commentariorum in Hiezechielem*, IV, 16. Observar que a concepção de Abelardo com relação à alma na idade infantil ser livre de pecado é contrária, por exemplo, à de Agostinho (*conf.*, I, 7; VII, 3).

<sup>572</sup> BACIGALUPO, 1992, p. 241.

<sup>573</sup> *Eth.*, p. 36, lin. 949 – 57: “**Qui enim Christum ignorant** et ob hoc fidem Christianam respuunt, quia eam deo contrariam credunt, quem in hoc contemptum dei habent, quod propter deum faciunt et ob hoc bene se facere arbitrantur, presertim cum apostolus dicat: *Si cor nostrum non reprehendit nos, fiduciam habemus ad deum*, tamquam si diceret: ‘Vbi contra conscienciam nostram non presumimus, frustra nos apud deum de culpa reos statui formidamus?’” (grifo nosso).

fato, quem ignora, seja pela falta de conhecimento, seja pela impossibilidade de conhecer<sup>574</sup>, não pode formular um juízo e, portanto, dar seu assentimento.

A passagem citada acima oferece ainda outra situação para análise. Mesmo sabendo algo da fé cristã, como os judeus sabiam, pois ouviram os ensinamentos de Cristo, não creram nela e por isso julgaram os ensinamentos cristãos contrários a sua fé e merecedores de perseguição. Assim, nesse caso, deu-se o conhecimento dos ensinamentos cristãos (*notitia*), de modo que a ignorância não era total. Bem como houve o julgamento pelo qual creram que o ensinamento cristão era contrário a Deus (*deo contrariam credunt*). Faltou, porém, o assentimento à *notitia* do ensinamento cristão, resultando em que não se pode imputar culpa também a estes porque embora houvesse a *notitia*, não houve o assentimento ao ensinamento outorgando-lhe a condição de preceito, e menos ainda o consentimento (*consensus*).

Em resumo, apesar da dificuldade de se estabelecer um sentido preciso para o termo consciência nas obras éticas de Abelardo porque ele próprio não elaborou uma análise metódica desse termo, apoiando-se em outras obras pode-se considerar que consciência está subjacente a toda a moral da intenção porque implica na capacidade de discernir com clareza, ou seja, ela é a razão que permite identificar o que seja a vontade de Deus. Mas, também, a consciência se mostra pela crença de que aquilo que se crê ser a vontade de Deus se constitui num valor normativo, pois somente a consciência moral pode elevar um juízo a essa condição normativa.

### 3.2.2 – A intenção é o único critério que separa bons e maus

A crítica velada à moral dos penitenciais contida na *Ethica* indica que a interioridade ou a consciência é o espaço por excelência da decisão moral, em detrimento da exterioridade que se volta para as ações que são moralmente indiferentes, ou para certas práticas ritualísticas que por si só não garantem a moralidade. Assim, se pensarmos a obra *Ethica* como um todo e em seu endereçamento, ela parece ter sido escrita diretamente para o indivíduo pois fala à consciência daquele que está na busca do

---

<sup>574</sup> Nesse caso estão os estultos e as crianças. Cf. *Eth.*, p. 38, lin. 968- 70.

autoconhecimento moral<sup>575</sup>. Se destinada aos monges<sup>576</sup>, tanto melhor, pois comprova ainda mais o que aqui se supõe: tratar-se de uma obra cujo propósito é dirigir-se diretamente à consciência moral do indivíduo que visa o autoconhecimento enquanto busca praticar a virtude e afastar-se do mal, diga-se, afastar-se do pecado. É neste sentido que se supõe que o teor da obra é introspectivo, dado que a consciência individual tem lugar central na busca do autoconhecimento. De tal sorte que o texto inicia, já no prólogo, por distinguir o que de fato interessa à obra: “vícios ou virtudes **da alma** que nos tornam propensos às obras boas ou más<sup>577</sup>”. Assim segue o texto em grande parte, propondo uma reflexão a partir dos elementos morais relativos à interioridade da alma; aliás, diga-se, a moralidade para Abelardo está exclusivamente na consciência e não nos atos, ou seja, na interioridade e não na exterioridade. Observa-se, igualmente, que, pelos exemplos utilizados no texto, Abelardo propõe a reflexão sobre a moral a partir da consideração da intenção do indivíduo, e jamais a partir das ações externas.

Neste contexto, ao afirmar que as obras que convém ou não fazer, que são igualmente realizadas tanto por homens bons como por maus, **os quais só a intenção separa**<sup>578</sup>, isto é, distingue, Abelardo estabelece a existência de dois domínios: o exterior, relativo à ação e objeto de julgamento dos homens e suas instituições, que corresponderia à moral dos penitenciais; e o interior, relativo à intenção, objeto exclusivo do julgamento divino e que corresponderia à moral da intenção. O exemplo que Abelardo utiliza para ilustrar a distinção destes domínios não poderia ser mais expressivo: o sacrifício de Jesus. Invocando Agostinho como autoridade<sup>579</sup>, Abelardo afirma que a entrega do Filho foi feita por Deus Pai, foi feita pelo Filho e foi feita também por Judas, o traidor; o que levaria a concluir que o traidor fez o mesmo que Deus. Disso pergunta<sup>580</sup>:

<sup>575</sup> ESTÊVÃO, 2015, p. 60: “Cabe a cada homem inspecionar a própria consciência, pois se não há acusação da consciência, tampouco há pecado. Este é o sentido do título da Ética: Conhece-te a ti mesmo”

<sup>576</sup> FUMAGALLI, 1974, p. 74 – 75.

<sup>577</sup> *Eth.*, p. 01, lin. 01-02, (grifo nosso): “... Mores [dicimus] **animi** uicia uel uirtutes, quae nos ad bona uel mala opera pronos efficiunt”.

<sup>578</sup> *Eth.*, p. 17, lin. 461 – 463 (grifo nosso): “Constat quippe opera, quae fieri conuenit aut minime, eque a bonis sicut a malis hominibus geri, **quos intencio sola separat**”.

<sup>579</sup> AGOSTINHO, *Ep. Io tr.*, VII, 7, (PL 35, col 2032 – 2033): “[...] sed quae res discernit Patrem tradentem Filium, seipsum Filium tradentem, et Iudam discipulum tradentem magistrum suum? Quia hoc fecit Pater et Filius in caritate; fecit autem hoc Iudas in prodicione. Videtis quia non quid faciat homo, considerandum est; sed quo animo et voluntate faciat” – “[...] mas o que distingue o Pai entregando o Filho, o Filho entregando a si mesmo, e o discípulo Judas entregando seu mestre? Isto: o Pai e o Filho o fizeram por caridade; mas Judas o fez por traição. Vedes porque não se deve considerar o que faz um homem, mas com que espírito e vontade o faz”. Além de se valer do Hiponense como argumento autoritativo, até certo ponto as interpretações entre Abelardo e Agostinho se aproximam, embora para Abelardo o que separa são somente as intenções e em Agostinho não há essa exclusividade, mas além da intenção (*animo*) há também a vontade (*uoluntate*).

<sup>580</sup> Cf. *Eth.*, p. 17, lin. 465-470.

Mas acaso, por esta razão, ele agiu bem? Ainda que tenha sido algo bom, de todo modo não o fez bem ou o que lhe deveria ser de proveito. Com efeito, não o que é feito, mas o espírito com que se faz é avaliado, nem na obra, mas na intenção consiste o mérito ou o louvor da obra<sup>581</sup>.

A igualdade das ações nada acrescenta à moralidade dos agentes, ou seja, os mesmos atos executados por vários agentes podem ser moralmente diversos, pois no modo como uma ação é executada, ou seja, na intenção ou no espírito que guia uma ação, é que reside toda a moralidade. Assim, a prevalência da interioridade em detrimento da exterioridade possibilita afirmar a existência desse duplo domínio que - ainda que não se trate da subjetividade moderna na qual o ser humano é “afirmado como fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (*subjectum*, sujeito) ou ainda, seu autor”<sup>582</sup> – indica um possível início da alteração para um paradigma no qual o consentimento e a intenção são o critério em detrimento da ação exterior.

Este duplo domínio que se tem indicado, a saber, a moral dos penitenciais e a moral da intenção, se desdobra ainda na disjunção entre a justiça e a ética, como se observa em vários exemplos utilizados por Abelardo no texto da *Ethica*, tal como o que segue:

Pois, muitas vezes, o mesmo é feito por pessoas diversas, um por justiça, outro por perversidade; como duas pessoas que enforcam um réu – aquele, na verdade, pelo zelo de justiça, este por ódio de antiga inimizade; embora seja a mesma a ação de enforcar, e em qualquer caso façam o que é bom que seja feito e o que a justiça exige, no entanto, pela diversidade de intenções, o mesmo é feito, por diversos, mal e bem<sup>583</sup>.

Assim, compete à justiça o julgamento das ações humanas, ao passo que a moral refere-se às intenções dos agentes<sup>584</sup>. Dessa distinção entre o domínio interior ou moral e

<sup>581</sup> *Eth.*, p. 18, lin. 470 - 473: “Set numquid ideo bene fecit? Aut si bonum, non utique bene uel, quod ei prodesse debuerit. Non enim, quae fiunt, set quo animo fiant, pensanda sunt, nec in opere, set in intencione meritum operantis uel laus consistit”.

<sup>582</sup> RENAUT, 2004, p. 10.

<sup>583</sup> *Eth.*, p. 18, lin. 474 - 479. “Sepe quippe idem a diuersis agitur, per iusticiam unius et per nequiciam alterius: ut si unum reum duo suspendant – ille quidem zelo iusticie, hic antiquae odio inimiciciae – et cum sit suspensionis eadem actio et utique, quod bonum est fieri et quod iusticia exigit, agant, pro diuersitate tamen intencionis idem a diuersis fit male et bene”

<sup>584</sup> Ver o artigo de BACIGALUPO (2000, p. 117-134), para quem a *Ethica* de Abelardo defende a existência de dois fóruns distintos: da moral e da política.

o domínio exterior ou da justiça, decorre a crítica de que as penas imputadas por aqueles que têm o poder para tal, somente alcançam a dimensão da exterioridade, tal como se verifica na crítica de Abelardo ao poder dos bispos de ligar e desligar (*potestas ligandi atque solvendi*), mais conhecida como “crítica do poder das chaves”. Na crítica, após afirmar que o poder dado aos apóstolos não teria sido igualmente dado a todos os sucessores destes, porque “muitos são os bispos que não têm nem religião nem discernimento<sup>585</sup>”, ou seja, têm uma vida reprovável e não vivem em conformidade com a vida apostólica<sup>586</sup>, Abelardo afirma que as palavras ditas por Cristo aos apóstolos<sup>587</sup> caberiam somente às pessoas destes e não a todos os bispos. Deste modo, Abelardo estabelece aqui uma hipótese restritiva quanto às pessoas individuais (*personis specialiter*<sup>588</sup>). Abelardo apresenta ainda outra hipótese para negar a *potestas ligandi atque solvendi*: trata-se da compreensão, tomada de São Jerônimo, de que somente poderiam ligar e desligar aqueles que tivessem poder de discernir entre puros e impuros<sup>589</sup>, de modo que o poder episcopal, nesse caso, limitar-se-ia a uma função meramente declaratória. Assim, em coerência com a compreensão da moral da intenção, o sacramento da confissão na sua materialidade – a confissão pública ou privada dos pecados e o gesto de absolvição – seria um ato meramente exterior que não alcançaria de fato aquilo a que se propõe: o arrependimento. Em acréscimo, como é na intenção que reside o pecado, é por meio do arrependimento interior (*contritio*) que o indivíduo alcança o perdão. Se é na interioridade que se constitui a falta moral, ou seja, o pecado, é exclusivamente na interioridade que se pode alcançar a reparação por meio da contrição. Assim, toda a prática penitencial exterior, quando não condizente com a contrição, torna-se meramente ato exterior sem qualquer valor moral. A esse propósito, assim se manifestou Chenu:

Na linha abelardiana, a contrição há de tornar-se o centro da disciplina penitencial: ela libera imediatamente do pecado,

<sup>585</sup> *Eth.*, p. 74, lin. 1959 – 1960: “... multi sunt episcopi nec religionem nec discrecionem habentes”.

<sup>586</sup> Trata-se da crítica de Abelardo ao clero simoníaco. Cf. ESTÊVÃO, 1993, p. 199 - 208.

<sup>587</sup> Cf. Mt XVIII,18: “Em verdade vos digo: o que ligardes na terra será ligado no Céu, o que desligardes, será desligado”.

<sup>588</sup> Cf. *Eth.*, p. 75, lin. 1976 – 1979.

<sup>589</sup> *Eth.*, p. 76, lin. 2007 – 2012: “Legimus in Leuitico de leprosis, ubi iubentur, ut ostendant se sacerdotibus et, si lepram habuerint, tunc a sacerdote immundi fiant, non quod sacerdotes mundos faciant uel immundos, set quod habeant noticiam de leprosis et non leprosis et possint discernere, qui mundus uel immundus sit”. “Lemos no Levítico, a propósito dos leprosos, onde são mandados a apresentarem-se aos sacerdotes; e se tiverem lepra, então são declarados impuros pelo sacerdote; não que os sacerdotes os tornem puros ou impuros, mas eles têm o conhecimento de quais são leprosos e quais não são e podem discernir quem é puro ou impuro”.



reduzindo o papel da absolvição, que se torna declaratório, o que ameaçava mesmo o poder das chaves, quer dizer, o perdão dos pecados fundado sobre a autoridade sacerdotal, fator societário objetivo<sup>590</sup>.

A crítica de Abelardo ao poder de ligar e desligar não se restringe à condição de participação dos bispos na graça concedida aos apóstolos, mas também no fato mesmo de que sem a contrição individual, sem o ato interior pelo qual há a intenção de arrependimento, não há possibilidade de reparação. Se pela intenção o pecado e a falta moral se realizam, igualmente pela intenção se realiza a reparação. Dessa forma, a ação pecaminosa não se pode chamar propriamente pecado, e esta nada acrescenta ao pecado em si mesmo<sup>591</sup>, o que faz Abelardo questionar, então, o motivo pelo qual se impõe aos penitentes uma satisfação (*satisfactio*) mais pesada pelo efeito da ação do que pelo próprio pecado. Para responder a esse questionamento, utiliza o exemplo de uma mulher pobre que tem uma criancinha lactente e por não possuir roupa suficiente para cobri-la, põe-na junto a si de modo a favorecê-la com seus próprios panos e, vencida pela força da natureza, sufoca a quem abraça com imenso amor. Ao que acrescenta uma citação de Agostinho, do *Comentário da Epístola de São João*: “Tem a caridade e faz o que quiseres<sup>592</sup>”. No texto do Hiponense, a essa passagem segue-se a exortação dirigida aos cristãos sobre como conservar a caridade, sabendo que ela não é depravada e tediosa, mas que é fervorosa na hora de corrigir, de modo que faz com que se rejubile com os bons costumes e corrija os maus costumes, querendo assim, amar o homem e não o erro<sup>593</sup>. Observa-se, portanto, que o contexto da referida passagem é o de apelo ao amor pelo ser humano em detrimento dos atos que este pratica. O amor deve ser dirigido aos homens pois a moralidade de seus atos é conhecida somente de Deus, embora, às vezes, se imponha, por satisfação, certa pena a fim de que sirva como meio para precaução em seus atos. Para concluir a passagem, Abelardo aponta, novamente, para a existência dos

---

<sup>590</sup> CHENU, 2006, p. 23.

<sup>591</sup> *Eth.*, p. 25, lin. 649 - 650: “...opus peccati non proprie peccatum dici uel quicumque etiam addere ad augmentum peccati”.

<sup>592</sup> *Eth.*, p. 25, lin. 663 - 664: “ ‘Habe’, inquit Augustinus, ‘caritatem et fac, quicquid uis’ ”. Abelardo estaria se referindo à *Ep. Io. tr.*, VII, 8 (PL 35, col. 2033). Ressalte-se que Agostinho utiliza *dilectio* no tratado VII: “Dilige, et quod vis fac” (VII, 8), como estaria na vulgata. O sentido de *dilectio* é o amor das coisas espirituais, da benevolência de Deus para com a humanidade. No início da mesma obra, tratado I, Agostinho usa o termo *amor* para designar a antítese entre o amor ao bem e ao mal, ou o amor para com as coisas criadas. Já no tratado VIII, a ênfase é na *caritas*, ou seja, o Hiponense ressalta o aspecto do amor enquanto virtude teologal.

<sup>593</sup> AGOSTINHO, *Ep. Io. tr.*, VII, 11, (PL 35, col. 2034).

domínios interior e exterior, dessa vez expressos pelas palavras “ocultas” (*occultis*) e “manifestas” (*manifestis*):

Com efeito, os homens não podem julgar o que é oculto, mas o que é manifesto, e não pesam tanto a imputação da culpa quanto a execução da ação<sup>594</sup>.

O domínio interior é conhecido somente por Deus, que considera a intenção do agente. O exterior, é objeto de julgamento humano que se faz necessário para a utilidade comum (*communis utilitas*), ou seja, para o estabelecimento da justiça.

### 3.2.3 – O juiz da interioridade e da exterioridade

A moral dos penitenciais e a moral da intenção, das quais se pressupõe a existência de dois domínios, implicam em que haja também dois juízes, um da interioridade e outro da exterioridade. Quanto ao juiz da interioridade, Deus é o único que pode conhecer a interioridade do indivíduo:

De fato, só Deus, que não atenta tanto ao que se faz, mas ao espírito com que se faz, pesa com veracidade a culpabilidade de nossa intenção e examina a culpa com juízo verdadeiro: por isso é dito *perscrutador do coração e dos rins, e que vê no escondido*. Com efeito, aí vê sobretudo onde ninguém vê; porque ao punir o pecado, não atenta à ação, mas ao espírito, ao passo que nós, ao inverso, não atentamos ao espírito que não vemos, mas à ação que conhecemos. Daí, frequentemente, por erro ou, como dissemos, por coação da lei, punimos os inocentes ou absolvemos os culpados<sup>595</sup>.

O que faz de Deus ‘perscrutador do coração e dos rins<sup>596</sup>’ é o fato de que ele vê o escondido e pesa a intenção em detrimento da ação, por oposição, portanto, ao juízo

<sup>594</sup> *Eth.*, p. 26, lin. 683 - 685: “Non enim homines de occultis, set de manifestis iudicare possunt, nec tam culpe reatum quam operis pensant effectum”

<sup>595</sup> *Eth.*, p. 26 - 27, lin. 685 - 694: “Deus uero solus, qui non tam, quae fiunt, quam, quo animo fiant, attendit, ueraciter in intencione nostra reatum pensat et uero iudicio culpam examinat. Vnde et probator cordis et renum dicitur et in abscondito uidere. Ibi enim maxime uidet, ubi nemo uidet, quia in puniendo peccatum non opus attendit set animum, sicut nos e conuerso non animum, quem non uidemus, set opus quod nouimus. Vnde sepe per errorem uel per legis, ut diximus, coactionem innocentes punimus uel noxios absoluimus”.

<sup>596</sup> Jr XX,12.

humano que só alcança o que é manifesto e pesa a ação, ignorando a intenção. Essa oposição não significa, porém, que necessariamente todo juízo humano é contrário ao divino ou que todo juízo divino é contrário ao humano. Por outro lado, por mais que o juízo humano se assemelhe ao divino, ele o faz mais por acidente do que por essência, pois essencialmente o juízo humano não alcança o que o juízo divino vê, o qual vê sobretudo onde ninguém vê<sup>597</sup>.

Abelardo explica que dizer que Deus é perscrutador dos rins e do coração significa que ele escrutina e conhece quaisquer intenções, sejam elas provenientes de uma afecção da alma, da fraqueza da alma ou do prazer da carne<sup>598</sup>. Ao se valer de conhecida passagem do profeta Jeremias<sup>599</sup>, o Palatino segue a tradição judaico-cristã que entende o coração como sede do pensamento e os rins como sede dos sentimentos mais profundos, as paixões do ser humano: o coração significaria a alma, e os rins, a carne. Coração e rins são regularmente associados entre si nas Escrituras<sup>600</sup>, o que implica que certas experiências emocionais e psicológicas são associadas, por sua vez, aos órgãos do corpo, o coração ligado à capacidade de decisão e os rins às paixões. O sentido alegórico do texto serve à Abelardo de fundamento autoritativo. Nas Escrituras, as emoções não podem ser separadas do corpo físico, sejam emoções boas ou más, como a alegria e a tristeza. Em Provérbios, por exemplo, o pai diz ao filho: “E exultarão os meus rins, quando os teus lábios falarem coisas retas<sup>601</sup>”. Aqui, como se vê, os rins representam uma boa emoção, uma alegria profunda que toma conta de todo o ser do pai. De outra parte, em Jeremias o coração é mais enganoso do que qualquer outra coisa e sua doença incurável<sup>602</sup>. Enfim, rins e coração denotam a oposição que o próprio texto da *Ethica* pretende estabelecer entre alma (*anima*) e carne (*caro*); porém, de Deus se diz que perscruta os rins e o coração (*renes et cor*).

Apesar de afirmar que Deus perscruta quaisquer intenções, provenham elas de uma afecção da alma, ou da fraqueza da alma ou do prazer da carne, Abelardo observa que os pecados são apenas da alma e não da carne, pois só pode haver culpa e desprezo

---

<sup>597</sup> *Eth.*, p. 26, lin. 689: “... Ibi enim maxime uidet, ubi nemo uidet...” – “Com efeito, aí vê sobretudo, onde ninguém vê...”.

<sup>598</sup> *Eth.*, p. 27, lin. 695 - 697: “Probator, id est cognitor, cordis et renum dicitur deus, hoc est ‘quarumlibet intencionum ex affectione animae uel infirmitate seu delectacione carnis proueniencium’”. Segundo LUSCOMBE (1971, p. 41, nota 3), Abelardo estaria reproduzindo a origem dos pecados já consagrada por Gregório Magno XXXI, 45, (PL 76, 621).

<sup>599</sup> Jr XX, 12.

<sup>600</sup> Sl VII, 8 - 10; 1Rs VIII, 39; Ap II, 19-23.

<sup>601</sup> Pv, XXIII, 16.

<sup>602</sup> Jr XVII, 9.

de Deus onde ele é conhecido e onde há razão<sup>603</sup>. Apesar disso, diz-se que alguns pecados são pecados do espírito e outros da carne porque têm nos vícios da alma e na fraqueza da carne a sua origem, de modo a incitar a alma a que consinta na concupiscência. Assim, citando Paulo<sup>604</sup>, afirma que “a carne deseja algo contra o espírito, e o espírito contra a carne<sup>605</sup>”, marcando outra vez a oposição anteriormente feita entre coração e rins.

No texto escriturístico, *probator* vem seguido de *iusti*<sup>606</sup>, ou seja, Deus é o que perscruta o justo e conhece em profundidade o íntimo de cada ser, de modo que dispõe a pena a cada um conforme o tanto de culpa, e a todos que igualmente o desprezam, igualmente são punidos, sejam de que condição ou profissão forem<sup>607</sup>, como é o caso que se discute de um monge e de um leigo que consentem na fornicação, de sorte que se a mente do leigo estiver de tal modo excitada que ele, mesmo se fosse monge, não desistiria desta torpeza por reverência a Deus, mereceria a mesma pena que o monge<sup>608</sup>. O caso citado, além de ser explícita crítica à moral dos estados é, conseqüentemente, segundo Dal Pra<sup>609</sup>, uma referência negativa aos penitenciais que, na atribuição de penitências de modo unicamente tarifário, fazem distinção entre leigo e monge.

Como visto anteriormente, a moral da intenção proposta por Abelardo não toma em consideração a distinção entre leigo e monge, pois a ordem ou o estado no qual alguém se encontra não determina a intenção moral do agente, ou seja, a moralidade é da esfera da consciência e não decorre da função profissional ou do estado social. Desse modo, a penitência, na compreensão do Palatino, além de não dever ser mensurada por meio de uma regra exclusivamente tarifária, mas sim pela contrição do coração<sup>610</sup>, não deve fundamentar-se na condição social do penitente, mas na intenção. Em resumo, é próprio da moral da intenção a consideração exclusiva da consciência do indivíduo na análise moral, ignorando-se completamente a que ordem, condição ou estado pertence, ou seja, a moral da intenção ignora completamente a moral dos estados.

---

<sup>603</sup> *Eth.*, p. 27, lin. 698-703: “Cum enim omnia peccata sint animae tantum, non carnis – ibi quippe culpa et contemptus dei esse potest, ubi eius noticia et racio consistere habet -, quaedam tamen peccata spiritualia, quaedam carnalia dicuntur, hoc est quaedam ex uiciis animae, quaedam ex carnis infirmitate proueniencia”.

<sup>604</sup> Gl V, 7.

<sup>605</sup> *Eth.*, p. 27, lin. 706 - 707.

<sup>606</sup> Jr XXIX, 12: “Et tu, Domine exercituum, probator iusti, qui vides renes et cor, videam, quaeso, ultionem tuam ex eis; tibi enim revelavi causam meam”. E tu, Senhor dos exércitos, perscrutador do justo, que vês rins e coração, imploro que eu veja a tua vingança contra eles; pois a ti revelei minha causa.

<sup>607</sup> *Eth.*, p. 29, lin. 750 - 761.

<sup>608</sup> *Eth.*, p. 29, lin. 762 - 770.

<sup>609</sup> DAL PRA, 1976, p. 49, nota 114.

<sup>610</sup> *Eth.*, p. 58, lin. 1517.

A noção de moral dos estados remete à organização social da Idade Média, que ocupa um capítulo à parte na história medieval. Há uma vasta produção de textos sobre os modos de organização e as funções desempenhadas de acordo com cada estrato social. Sem pretender aprofundar na análise do tema, pode-se mencionar que as três ordens - sacerdotes (*oratores*), guerreiros (*bellatores*) e camponeses (*laboratores*) - surgidas por volta do ano mil, constituem-se em novidade que logo conheceu grande sucesso, pois apesar de distintas, são complementares e juntas formam o corpo harmonioso da sociedade. Assim, embora a sociedade dos fiéis constitua um só corpo - a igreja enquanto corpo místico de Cristo - o corpo social, porém, compreende três ordens, pois a lei humana os distingue em nobres, servos e guerreiros<sup>611</sup>. O termo ordem (*ordo*), pertence a um vocabulário ideológico muito particular, o religioso, e é mais carolíngio do que propriamente feudal, de modo que designa uma visão religiosa da sociedade dividida entre clérigos e leigos, ou dividida entre espiritual e temporal<sup>612</sup>.

Segundo Michaud-Quantin<sup>613</sup>, a origem da organização social medieval nestas três ordens reflete a concepção fundamental da mentalidade da Idade Média: a sociedade, à imagem da natureza, repousa sobre a desigualdade dos elementos que a compõem, de um a outro não há clivagem, ruptura, mas transição contínua do maior para o menor. Tal divisão social possivelmente surgiu a partir da livre interpretação da obra de Boécio, *Consolação da Filosofia*, elaborada pelo rei Alfredo o Grande, da Inglaterra, no fim do século IX.

A divisão tripartite é um símbolo da harmonia social de modo que as relações eram mantidas entre si por meio das funções desempenhadas por cada ordem. Assim, caberia ao *oratores* a função da administração e o governo da igreja; aos *bellatores* caberia a defesa da igreja e do seu povo; e aos *laboratores*, gente desprovida de qualquer bem e por isso considerada raça maldita, caberia o trabalho do campo de onde se obtém o sustento de todos. Portanto, a unidade da cristandade se vê organizada nessa tripartição: uns oram, outros combatem, e os outros, enfim, trabalham.

A divisão social em três ordens remete a outras subdivisões, como por exemplo, a subdivisão jurídica entre clérigos (*clerici*), religiosos (*religiosi*) ou regulares, e leigos (*laici*). O clérigo é aquele que recebeu a tonsura e goza de certos privilégios: qualquer falta sua só pode ser punida com a excomunhão reservada ao papa; ele não pode ser

---

<sup>611</sup> LE GOFF, 2005, p. 257.

<sup>612</sup> *Idem, ibidem*, p. 262.

<sup>613</sup> MICHAUD-QUANTIN, 1970b, p. 177.

julgado por um tribunal eclesiástico; ele pode ser encarregado das funções de governo ou da administração da igreja e pode, por isso, aceitar algum benefício, mas, em troca, deve se abster da atividade comercial, da caça e dos jogos de azar. Os regulares são os que abraçaram uma das regras aprovadas no IV Concílio de Latrão. O termo *religiosus* tem maior alcance e serve para designar aqueles que vivem isolados e que levam uma vida consagrada à piedade; o termo abrange ainda os membros pertencentes a associações piedosas ou de caridade, com ou sem determinados trajés, com ou sem votos perpétuos. Os religiosos partilham os privilégios clericais, mas normalmente não têm acesso a um benefício; as proibições que recaem sobre eles são mais pesadas do que as impostas aos clérigos e são proibidos de fazer estudos jurídicos ou médicos. Quanto ao leigo, é difícil defini-lo de outra forma que não negativamente: não é nem clérigo nem religioso, e suas funções não são positivas. Ao leigo é prescrito abster-se de qualquer interferência no governo ou na administração da Igreja; em particular, ele é proibido de pregar nos movimentos de reforma sem permissão especial do papa. Qualquer outra atividade, exceto as que constituem pecado ou ocasião de pecado, não lhe é, no entanto, proibida<sup>614</sup>.

As transformações socioeconômicas ocorridas ao final do século XI e ao longo do XII, as quais constituem certo tipo de “renascimento”<sup>615</sup>, ocasionaram o aparecimento de novas funções caracterizadas por novas profissões que romperam com a estruturação da sociedade em ordens:

Houve assim uma mudança profunda na substituição, por vezes desde o século 11 de *ordo* por *conditio* (condição), e, por volta de 1200, por “estado”. Esta laicização da visão da sociedade seria em si mesma importante. Mas, sobretudo, ela foi acompanhada de uma destruição do esquema tripartido que corresponde a uma evolução capital da própria sociedade medieval<sup>616</sup>.

O elemento causador dessa mudança social é, em grande medida, a classe dos mercadores, economicamente poderosa que não se submete nem ao clero e nem ao guerreiros, e que promoveu a passagem de uma economia fechada para uma economia aberta por meio do comércio com vários povos. Acrescente-se a isso o surgimento das profissões especializadas que obrigaram a composição de uma nova estrutura social na

---

<sup>614</sup> MICHAUD-QUANTIN, 1970b, p. 165 – 166.

<sup>615</sup> Sobre o renascimento do século XII, conferir o clássico estudo de: HASKINS, 1927.

<sup>616</sup> LE GOFF, 2005, p. 263.

qual a posição do indivíduo não é medida pela função religiosa, mas pela condição socioprofissional, o estado (*status*).

O termo estado, nesta acepção que designa uma condição socioprofissional, é um novo vocábulo que não provém do direito romano e nem da antiguidade em geral, bem como não pertence à linguagem corrente da Alta Idade Média (século V ao XI), ainda que os autores deste período não o ignorassem, mas lhe atribuíam um sentido vago, a saber, o da condição em que alguém está, a qual era indicada por um termo determinativo, adjetivo ou genitivo. Assim, o novo vocábulo designa uma nova condição, a dos indivíduos em relação à profissão que desempenham.

Vários são os estados elencados pelos moralistas e juristas dos séculos XII e XIII<sup>617</sup>. Porém, cada grupo desempenha uma atividade necessária para o bom funcionamento da sociedade, o que representa um todo orgânico, compreensão que já se manifestava no esquema tripartite. É certo que cada grupo tem deveres específicos e, conseqüentemente, se expõe a determinados delitos morais, mas estes são a consequência e não a causa da sua participação no grupo.

Le Goff alerta, porém, para o fato de que esse reconhecimento dos estados pela Igreja foi acompanhado de uma atenta vigilância, de modo que os novos pecados específicos, os pecados de classe, são impostos como rótulos distintivos, fazendo surgir uma moral profissional. Assim, a expressão máxima desse reconhecimento é a inserção dos estados na prática da confissão e na penitência a ponto de que “os manuais dos confessores, que, no século 13, definem os pecados e os casos de consciência, acabam por catalogar os pecados por classes sociais. A cada estado, seus vícios e seus pecados. A vida moral e espiritual se socializou segundo a sociedade dos ‘estados’<sup>618</sup>”.

Desse modo, os manuais dos confessores, que representam certa evolução dos penitenciais, contemplam essa nova realidade social, sem, no entanto, deixar de considerar somente a ação na avaliação do pecado e na imposição da pena. Quanto a essa questão, a crítica de Abelardo é a de que “Deus, pois, atenta somente para o espírito na remuneração do bem ou do mal, e não a execução das obras, nem pesa o que provém da nossa culpa ou de nossa boa vontade, mas julga o próprio espírito pelo propósito de suas

---

<sup>617</sup> Para uma lista com várias dessas profissões e as instituições às quais se ligam, ver: MICHAUD-QUANTIN, 1970b, p. 181 - 183.

<sup>618</sup> LE GOFF, 2005, p. 266.

intenções, não pela execução exterior da obra<sup>619</sup>”. Desse modo, observa-se evidente contraposição de Abelardo com relação à prática dos penitenciais que, seja na confissão individual, seja no contexto em que a vida moral e espiritual se socializou, avalia o pecado somente a partir da ação e não da intenção.

### 3.2.4 – A ação nada acrescenta ao mérito moral

Se somente Deus perscruta o íntimo do ser humano e, por isso, somente ele é capaz de julgar a intenção de cada um, a ação, por sua vez, é objeto do julgamento humano porque é manifesta e pode ser conhecida de todos. Nesse sentido, ação e intenção se contrapõem, seja porque a primeira é objeto de conhecimento de todos e a segunda só pode ser conhecida de Deus, seja porque o julgamento da primeira tem como propósito a utilidade comum (*communis utilitas*) à medida que serve de exemplo para a coletividade, ao passo que o julgamento da segunda implica no reconhecimento individual de que a falta moral fora cometida por meio do desprezo de Deus (*contemptus Dei*). Assim, só a intenção pode ser considerada na remuneração junto a Deus.

Muitas vezes os pecados menores são punidos com penas maiores não tanto pelo dever de justiça, mas para obter moderação, buscando a utilidade comum<sup>620</sup>. Para Dal Pra<sup>621</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 isto, não seria correto dizer que Abelardo se referiria mais ao campo do direito, em sentido estrito e técnico, do que ao campo da moral, 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>622</sup>. Apesar, disto, é inequívoco que há uma

<sup>619</sup> *Eth.*, p. 30, lin. 774-778: “Solum quippe animum in remuneracione boni uel mali, non effecta operum deus attendit ne, quid de culpa uel de bona uoluntate nostra proueniat, pensat, set ipsum animum in proposito suae intencionis, non in effectu exterioris operis diiudicat”.

<sup>620</sup> *Eth.*, p. 29, lin. 747 – 750.

<sup>621</sup> DAL PRA, 1976, p. 48, nota 112.

<sup>622</sup> O exemplo citado por BLOMME (1958, p. 202, I) de *commotio populi* é aquele que Abelardo menciona acerca da mulher que, para aquecer seu filhinho, acaba por sufocá-lo por entre os panos (*Eth.*, p. 25, lin. 658 - 670). Ao dirigir-se ao bispo, é imposta a essa mulher, por satisfação, uma grave pena, não pela culpa do que cometeu, mas para que ela não cometa tal ato novamente e para que sirva de exemplo às outras



clara distinção entre a dimensão exterior, social e legal, e a dimensão interior e intencional na abordagem de Abelardo, ou seja, se é correto afirmar que Abelardo não tratou do direito em sentido estrito, igualmente é correto afirmar que tampouco ignorou a existência da exterioridade e da interioridade.

Para aqueles que afirmam que a operação também é digna de remuneração, assim como o é a intenção, alegando que há duas coisas boas, a intenção e a ação enquanto efeito da intenção, de modo que um bem acrescido de outro deve valer mais do que um bem singular, Abelardo contesta que o todo não vale mais do que as partes e que há muitos seres, animados ou inanimados, cuja multiplicidade é mais útil do que cada uma das partes compreendidas nesta e, nem por isto, implica maior remuneração<sup>623</sup>. Enfim, após aventar a possibilidade de que nas coisas animadas a ação acrescentaria algo de bom à intenção de modo a aumentar a remuneração, Abelardo conclui a passagem tomando como exemplo duas pessoas que tendo o mesmo propósito de construir casas para os pobres, uma concretiza tal propósito enquanto a outra não o faz porque lhe roubaram o dinheiro com o qual construiria as casas. Ao que pergunta:

Acaso uma ação que é exterior pode diminuir seu mérito junto de Deus, ou a malícia de outro pode torná-lo menos aceitável a Deus, ele que, o quanto pôde, fez por causa de Deus? Se assim fosse, a quantidade de dinheiro poderia tornar alguém melhor ou mais digno, se, a saber, isso pudesse contribuir para o mérito ou o aumentasse, e quanto mais ricos os homens fossem, melhores poderiam tornar-se, pois eles, pela copiosidade de riquezas, poderiam adicionar mais em obras à sua devoção<sup>624</sup>.

---

mulheres de modo que se tornem mais cautelosas. Ainda para Blomme, tal passagem do texto abelardiano visa uma regra dos penitenciais, expressa nesses termos: “Si quis laicus infantem suum oppresserit uel mulier, anno integro in pane et aqua poeniteant et duobus aliis abstineant se a vino et carnibus”. LUSCOMBE (1971, p. 39, nota 03), afirma que Blomme ilustra o contexto penitencial e canônico desta punição, mas ele estaria equivocado em ver neste exemplo uma objeção de Abelardo aos grosseiros métodos objetivos de julgamento empregados pelo clero, pois este exemplo é apresentado para mostrar a razoabilidade no nível humano ao impor punições mesmo que excessivas. Seja como for, ainda que esse exemplo não sirva como crítica aos métodos morais objetivistas empregados à época de Abelardo, ele remete à noção de uma moral social construída a partir de regras voltadas exclusivamente para a ação e suas consequências.

<sup>623</sup> *Eth.*, p. 31, lin. 801 – 823.

<sup>624</sup> *Eth.*, p. 32, lin. 830 – 838: “Numquid eius meritum id, quod exterius est actum, minuere potuit apud deum, aut malicia alterius eum minus acceptabilem deo efficere potuit, qui, quantumcumque ualuit, pro deo fecit? Alioquin pecunie magnitudo unumquemque meliorem ac digniorem facere posset, si uidelicet ad meritum uel augmentum meriti proficere ipsa posset, et, quo diuiciores homines essent, meliores fieri possent, cum ipsi ex copia diuiciarum deuocioni sue plus possent in operibus adere”.

O que Abelardo recusa aceitar é o estabelecimento de um cálculo matemático e quantitativo no julgamento das intenções e ações, pois, a rigor, só a intenção é digna de mérito junto a Deus e seu julgamento é qualitativo e não quantitativo. Aliás, uma de suas críticas é justamente contra a concepção tarifária presente nas práticas penitenciais, segundo a qual a quantidade e o tipo de ação pecaminosa determinariam a quantidade e o tipo de pena, ignorando por completo a intenção<sup>625</sup>. Porém, às obras é atribuído algum tipo de retribuição em prêmio ou pena, tanto mais estas incitam ao bem e afastam do mal, ou ainda sirvam de exemplo para fazer o que convém e evitar o que não convém<sup>626</sup>. Como o julgamento das obras não alcança a intenção do agente, elas só podem ser consideradas à medida que estimulam o bem ou o mal.

Desse modo, enquanto a natureza moral da obra é acidental, pois sua moralidade está condicionada à intenção que a precede e a determina, a natureza moral da intenção é necessariamente substancial porque, por si mesma, determina a moralidade do agente, ou seja, a boa intenção pode ser reta em si mesma, mas a obra é boa não porque recebe em si algo de bem, mas porque procede da boa intenção<sup>627</sup>.

Em síntese, a moral penitencial, que avalia somente a ação e impõe as penas pelo critério exclusivamente quantitativo, considerando, portanto, somente a exterioridade, é contraposta à moral da intenção que considera a intenção e que tem na consciência o foro para o julgamento divino, pois Deus ‘perscruta rins e coração’. Enquanto a consciência é o foro no qual ocorre o julgamento da intenção, o julgamento das ações, no foro exterior, pesa somente a ação e não a intenção, atingindo somente a dimensão da utilidade comum ao punir certas ações. Desse modo, em sentido estrito, somente a intenção poderá dizer-se boa, a qual é também denominada caridade, e que, por sua vez, é entendida na perspectiva da interioridade.

---

<sup>625</sup> VOGEL, 1978, p. 50-1.

<sup>626</sup> *Eth.*, p. 32, lin. 844 – 849.

<sup>627</sup> *Eth.*, p. 35, lin. 792 – 796.

## CAPÍTULO IV

### A OBRA BOA, A CARIDADE E A LEI

O percurso realizado até esse ponto da tese, a saber, a exposição e a discussão das principais obras éticas de Abelardo, bem como a discussão dos conceitos éticos fundamentais, conduziram à investigação da moral da intenção em contraponto à moral dos penitenciais. Dessa investigação segue-se que a intenção boa, núcleo da moral abelardiana, implica na estimativa enquanto faculdade daquele que é capaz de avaliar o que seja a vontade de Deus para que possa agir de acordo com ela. Desse modo, agindo de acordo com a vontade de Deus, realizar-se-ão obras boas, não porque sejam tais em si mesmas, mas porque têm na intenção boa a origem de sua bondade.

Assim, nesse capítulo tomar-se-á a intenção boa como ponto de partida para a discussão sobre a obra boa, a caridade e a lei, isto porque a intenção boa é o que permite dizer que uma ação é boa e virtuosa, a qual, por sua vez, tem na caridade seu ápice. E, por fim, pretende-se investigar a relação da caridade com a lei e de que forma a caridade é a própria lei.

#### **4.1 – Da intenção boa procede a obra boa**

De acordo com o que fora estabelecido, a intenção é o núcleo da moral abelardiana, pois ela é, junto com o consentimento, o critério para a avaliação do mérito moral. Porém, enquanto critério, faz-se necessário determinar o que é uma intenção boa, pois, segundo Abelardo, não basta dizer que se tem uma intenção boa porque parece boa, mas, antes, é necessário que se estime que a intenção agrada a Deus<sup>628</sup>. Como se viu, a intenção boa não é decorrente de uma mera impressão subjetiva, mas fruto de uma análise que leva em consideração um critério: a vontade divina. Apesar disso, esta análise, que

---

<sup>628</sup> *Eth.*, p. 36, lin. 934 - 937.

Abelardo denomina de estimativa, é uma opinião, ou crença, ou credulidade ou fé, ou seja, uma afecção da alma que está entre a inteligência e a ciência<sup>629</sup>, de modo que a avaliação da intenção parece conservar uma dimensão que transcende à capacidade humana de avaliar com exatidão, o que pode ter levado Abelardo a não hesitar em afirmar que somente Deus é quem perscruta o consentimento e a intenção<sup>630</sup>, ou seja, somente Deus é quem conhece realmente a intenção que guia as ações.

Outra forma, porém, de se analisar o problema da estimativa, é pensar que Abelardo, em vez de sublinhar a limitação humana face ao conhecimento da intenção, estaria na verdade estabelecendo um modo de julgamento próprio das realidades que não são objeto nem da sensação nem da ciência. Neste caso, afirmar que a estimativa é uma opinião ou crença e que somente Deus é quem perscruta as intenções, não implicaria em nada que desabonasse a condição humana, antes, porém, serviria para demarcar os limites das possibilidades de conhecimento e as especificidades das realidades próprias de cada tipo de conhecimento.

Michaud-Quantin<sup>631</sup> enfatiza o contexto jurídico em que *aestimatio* surge e é empregada com o sentido de avaliação, pois o verbo *aestimare* indica o ato de apreciar um valor material ou moral, ou estimar o preço de uma mercadoria, ou o peso de um objeto, ou estimar o mérito de um ato. Assim, com exceção da *Glosa Ordinária*, atribuída à Azon, do fim do século XII, que comenta o *Digesto* de Justiniano I e na qual a estimativa é uma sentença ou uma opinião (*Aestimatio, id est sententia uel opinio*), o sentido será sempre aquele de uma apreciação geralmente monetária; portanto, o sentido se liga à noção subjacente de que o valor determinado não é evidente em si ou legalmente fixado. Em decorrência disso, a *actio aestimatoria* (ação para obter uma avaliação) resulta de um acordo mútuo entre as partes. Observa-se ainda um sentido ativo e outro passivo do substantivo *aestimatio*: o ativo designa o ato de estimar; o passivo indica o valor que foi atribuído ao objeto estimado. Assim, em sua origem, *aestimatio* implica em que haja acordo entre as partes que têm diante de si o valor moral ou material sob análise. No contexto da ética abelardiana, o acordo deve ocorrer, sobretudo, entre o indivíduo e Deus, pois os homens, de modo geral, avaliam mais as obras do que a intenção<sup>632</sup>.

---

<sup>629</sup> ABELARDO, *TI*, p. 42, § 24 – 26.

<sup>630</sup> *Eth.*, p. 27, lin. 710 – 714.

<sup>631</sup> MICHAUD-QUANTIN, 1970a, p. 171.

<sup>632</sup> *Eth.*, p. 26, lin. 683 – 685.

Desde a época clássica, *aestimare* significa, por extensão ao sentido ativo, julgar, pensar e crer. Vê-se, ainda, surgir dois outros termos: o composto *existimare* e a palavra *extimare*, os quais remontam à antiguidade clássica e nos séculos XII e XIII são tomados como sinônimos de *aestimare*. É com a acepção de pensar ou julgar que os filósofos e os teólogos do século XII formarão um outro sentido técnico da palavra *aestimare* e seus sinônimos: o sentido de um conhecimento inferior, sobretudo com relação à certeza que se busca atingir. O termo *existimatio* foi motivo de contenda entre Abelardo e Bernardo<sup>633</sup> e seus seguidores, pois para Abelardo *existimatio* designa a fé cristã<sup>634</sup>, ou seja, um tipo de conhecimento que se diferencia do científico, pois é uma apreensão da verdade que não pode fornecer a mesma certeza por meio das demonstrações da ciência aristotélica. O uso do termo chocou profundamente seus adversários, seja porque viram no modo como Abelardo o empregou um caráter meramente subjetivo, seja porque viram na *existimatio* o modo de conhecimento próprio dos céticos, que não possuem um conhecimento seguro e duvidam de todas as coisas<sup>635</sup>. Assim, nesse segundo caso, o problema é de crítica textual, pois quando Abelardo menciona que a *existimatio* é conhecimento das coisas inaparentes, quer com isso estabelecer um modo de conhecimento tendo em vista o *subjectum* que lhe é próprio, a saber, as verdades de fé.

Nesse sentido, Grellard<sup>636</sup>, ao avaliar o problema do assentimento em Abelardo, parte do pressuposto de que a constituição da crença como objeto filosófico se dá na confluência das disciplinas afins da lógica e da psicologia, de modo que *fides* ou *credulitas*, dados por Abelardo como sinônimos de *existimatio*, implicam em que Abelardo procurava distinguir o assentimento falível, próprio da crença, do saber propriamente dito, ou seja, trata de determinar uma forma de conhecimento que não atingiu ainda o nível do conhecimento científico. Portanto, deve-se distinguir entre a crença que é um assentimento em sentido amplo, capaz de diferentes graus, e a fé no sentido religioso, que é um assentimento dotado de certeza. Desse modo, a fé não se opõe à ciência, mas dela se aproxima pela ideia de certeza, pois enquanto a fé é um

---

<sup>633</sup> Bernardo de Claraval, na carta ao Papa Inocêncio II, acusa Abelardo de desde o início de sua Teologia, ou antes, de sua Estultologia, definir a fé como estimativa, como se fosse lícito a cada um pensar e dizer o que bem entendesse, ou como se os mistérios da fé dependessem das variadas e inconstantes opiniões. “Denique in primo limine Theologiae, vel potius Stultilogiae suae, fidem definit aestimationem (Teologiae livro I, pagg. 977 et 1061). Quasi cuique in ea sentire et loqui quae libeat liceat; aut pendeant sub incerto in vagis ac variis opinionibus nostrae fidei sacramenta...” BERNARDO DE CLARAVAL, *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi* (PL 182, col. 1061C).

<sup>634</sup> ABELARDO, *TSch*, I, 2 (CCCM XIII, p. 318, lin. 5 - 6): “Est quippe *fides* existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporeis non subiacentium”.

<sup>635</sup> MICHAUD-QUANTIN, 1970a, p. 174 – 176.

<sup>636</sup> GRELLARD, 2003, p. 10 - 12.

assentimento dotado de certeza, a ciência é a certeza mesma do espírito, ainda que não haja estimativa ou intelecção<sup>637</sup>.

A consideração sobre a *existimatio* possibilita a compreensão de que as ações são avaliadas por meio de certo tipo de assentimento prático, ou seja, por meio da fé que parte de uma certeza corroborada pelo fato de que tal ação é conforme à vontade divina. Desse modo, se de um lado as obras nada acrescentam ou diminuem ao mérito moral<sup>638</sup>, de outro, a fé sem obras é vã, conforme a paráfrase do Filósofo das *Collationes*<sup>639</sup> que, após definir a prudência como a virtude capaz de distinguir os bens dos males, afirma que enquanto a fé e a esperança são comuns a eleitos e condenados, a caridade é própria das pessoas boas.

Como a fé e a esperança sem obras se tornam inúteis ou até mesmo prejudiciais, o mesmo ocorre com a prudência, pois se é mais culpado quando, conscientemente, alguém evita fazer o que deve fazer ou faz o que não deve ser feito, do que se isso acontecesse por ignorância<sup>640</sup>. Assim, Abelardo parece estabelecer certa relação entre a fé e a prudência, pois ambas possuem caráter de decisão: a fé enquanto estima a obra boa e a prudência enquanto disposição prática para a escolha dos bens em detrimento dos males. Observa-se, assim, que a obra boa, embora não acrescente ou diminua nada à moralidade, expressa a fé e manifesta a prudência.

## 4.2 – A caridade

A obra boa é um ato de caridade pois ela é inspirada por Deus e é a tradução da vontade dele manifestada nas ações humanas conscientemente consentidas e intencionadas. Só por meio da obra boa é possível distinguir os filhos de Deus dos filhos do diabo<sup>641</sup>. Se a virtude for entendida como meio de se obter mérito junto a Deus, então a caridade deve ser considerada como a única virtude, pois ela torna o homem justo, forte, temperante e, por isso, a caridade é corretamente chamada de justiça, fortaleza e

---

<sup>637</sup> ABELARDO, *TI*, 1994, § 27, p. 44.

<sup>638</sup> *Eth.*, p. 08, lin. 192 – 194; *C.*, p. 54, §45 ss.

<sup>639</sup> *Coll.*, p. 132, §117. O Filósofo estaria parafraseando a Carta de Tiago II, 20: “quoniam fides sine operibus otiosa est”.

<sup>640</sup> *Coll.*, p. 132, §117.

<sup>641</sup> *Coll.*, p. 118, §99.

temperança. Apesar disso, ela não é distribuída igualmente a cada um, de modo que um é mais justo que outro, por exemplo<sup>642</sup>.

Abelardo, por mais de uma vez e em suas duas principais obras éticas, estabelece certa equivalência entre a intenção e a caridade (*caritas, amor, dilectio*), o que permite supor que, no limite, o critério ético para o julgamento do mérito moral é a caridade ou amor enquanto disposição interior para a prática do bem. Em Abelardo os termos *caritas, amor e dilectio* se mostram intercambiáveis, isto porque o uso deles à época do Palatino tem por pano de fundo o processo de tradução e a interpretação dos termos gregos *éros* e *agápe* do Novo Testamento para os termos latinos *caritas, amor e dilectio*.

#### 4.2.1 – Algumas considerações vocabulares: *caritas, dilectio e amor*.

Em meio ao processo de tradução dos termos, tem-se a discussão sobre o modo como a filosofia medieval entendeu a problemática do amor que, de um lado, se liga aos pressupostos filosóficos gregos e, de outro, à novidade cristã do amor *agápe*.

Enquanto *amor* e *dilectio* possuem em *amare* e *diligere* seus verbos de origem, *caritas* não tem um verbo originário correspondente. Apesar disso, o que se observa é que, ao longo do processo de tradução e interpretação, para o verbo grego *agapan* fora utilizado, como correspondente latino clássico, o verbo *diligere*. Porém, para o substantivo *agápe*, utilizou-se a forma latina *caritas*, pois *dilectio* foi utilizado como tradução de *agápe* só tardiamente<sup>643</sup>. Apesar de serem empregados indiferentemente por um e outro autor, *amare* e *diligere* não têm valor idêntico. *Amare* é o termo geral que se emprega em todas as acepções do verbo, ou seja, designa a ação de amar em sentido geral, desde a satisfação dos instintos físicos e o sentimento que parte da paixão voluptuosa à afeição mais desinteressada. *Diligere*, por sua vez, implica no amor como sentimento que resulta de uma eleição, de uma escolha. *Amare* é tido, muitas vezes, como mais forte que *diligere* quando denota certa espontaneidade e naturalidade, não obstante encontrar-se também o contrário, sobretudo quando *diligere* vem acrescido da ideia de carinho, respeito e consideração<sup>644</sup>. Em resumo, no latim clássico, *amare* e *amor* são mais comuns que *diligere e caritas*.

<sup>642</sup> *Coll.*, p. 120, §100. Sobre a concepção de virtude em Abelardo, cf. p. 107.

<sup>643</sup> PÉTRÉ, 1948, p. 28 - 29.

<sup>644</sup> *Idem, ibidem*, p. 30 - 31.

Com relação ao latim bíblico, *diligere* também foi utilizado para traduzir o verbo *agapan*, com a diferença de que, para traduzir *agápe*, fora usado não só *caritas*, mas também *dilectio*<sup>645</sup>. Assim, o latim bíblico apresenta a sinonímia entre *agápe* – *caritas* – *dilectio*, quanto aos substantivos, e *agapan* e *diligere* quanto aos verbos. No latim bíblico o uso de *diligere* é mais comum que o de *amare*; *dilectio* e *caritas* mais comuns que *amor*, de tal modo que, considerando a vulgata de Jerônimo, das 114 ocorrências de *agápe* no Novo Testamento, encontram-se 90 traduções por *caritas* e 24 por *dilectio*<sup>646</sup>.

*Agápe* foi utilizado amplamente por escritores do Novo Testamento, de modo que se tornou um dos conceitos mais fundamentais e ricos do cristianismo, como, por exemplo, nas cartas de São Paulo para quem o amor é a maior das virtudes<sup>647</sup>. Em João<sup>648</sup>, os termos *diligere*, *caritas* e *dilectio* têm o mesmo significado e designam o resumo da mensagem cristã, ou seja, a boa nova de Jesus. Assim, tal conceito assume, no Novo Testamento, um sentido notadamente religioso.

Para efeito de melhor compreensão e visualização, segue diagrama elaborado por Nogueira<sup>649</sup>:

<b>Tradução do Grego para o Latim</b>	
<b>Latim Clássico</b>	<b>Latim Bíblico</b>
<i>Agapan</i> → <i>Diligere</i>	<i>Agapan</i> → <i>Diligere</i>
<i>Agápe</i> → <i>Caritas</i>	<i>Agápe</i> → <i>Caritas - Dilectio</i>
<b>Uso do verbo e do substantivo no Latim</b>	
<i>Diligere</i> → <i>Caritas</i>	<i>Diligere</i> → <i>Caritas e Dilectio</i>
<b>Uso mais frequente no Latim</b>	
<i>Amare</i> → <i>Amor</i>	<i>Diligere</i> → <i>Caritas e Dilectio</i>

<sup>645</sup> Sobre o vocábulo *caritas*, suas origens, seus significados e sinônimos, cf. a tese doutoral de PÉTRÉ, 1948, p. 25 – 103.

<sup>646</sup> PÉTRÉ, 1948, p. 47.

<sup>647</sup> *Idem, ibidem*, p. 44. Cf sobretudo o hino à caridade, I Cor 13.

<sup>648</sup> Jo XIII, 34.

<sup>649</sup> NOGUEIRA, 2008, p. 24. Nas páginas 21 a 41, a autora apresenta um breve percurso genético-semântico dos termos *amor*, *caritas* e *dilectio* para a elaboração da hermenêutica do amor no pensamento de Nicolau de Cusa.



O uso dos termos *amor*, *amare* foi praticamente abolido do Novo Testamento, pois, para os escritores neotestamentários, esses termos eram tidos como sinônimos de amor carnal. Apesar disso, alguns autores cristãos, como Ambrósio e Orígenes, os utilizaram em algumas ocasiões denotando o *amor carnalis* ou o *amor spiritualis*. De todo modo, seja no texto escriturístico, seja nos primeiros autores cristãos, o que se observa é o uso mais frequente do termo *caritas* para expressar o amor cristão<sup>650</sup>. Em decorrência disso, o termo *amor*, na compreensão geral dos cristãos, assumiu o sentido de amor profano ou pagão, oposto à *caritas*.

Pseudo-Dionísio Areopagita, porém, fez uso do termo grego *éros*, sobretudo em *De divinis nominibus*, obra na qual ele introduziu *éros* no coração de Deus<sup>651</sup>. Desse modo, o termo deixa de ser visto como sinônimo de amor carnal para ser associado ao amor espiritual, ou seja, o conhecimento do próprio Deus ou a erótica do conhecimento. Segundo Pseudo-Dionísio, para alguns estudiosos da Bíblia, *éros* é um nome mais divino que *agápe* e mesmo o ‘divino’ Inácio teria escrito que ‘meu próprio Amor é crucificado’, referindo-se a Jesus. Assim, não se pode ter medo deste nome *Amor (éros)*, nem se deve temer qualquer declaração alarmante sobre isso, pois os teólogos trataram como equivalentes os nomes *éros* e *agápe*<sup>652</sup>.

Antes de Pseudo-Dionísio, Agostinho de Hipona já empregara o termo latino *amor* no sentido de *éros*, atribuindo, porém, ao termo um sentido moral e espiritual. Além de *amor*, Agostinho utiliza indistintamente *caritas* e *dilectio* e os verbos *amare* e *diligere*:

Julguei que devia recordar isto porque alguns pensam que há diferença entre a «afeição», a «caridade» e o «amor». Dizem eles que a afeição se deve tomar no bom sentido e amor no mau sentido. Mas é absolutamente certo que nem os próprios autores das letras profanas falaram nesse sentido. Vejam, porém, os filósofos se podem fazer essa distinção e com que fundamento. Os seus livros, de resto, são bastante claros ao proclamarem o amor entre as coisas boas, mesmo em relação a Deus. E as Escrituras da nossa religião, cuja autoridade antepomos à de todos

<sup>650</sup> PÉTRÉ, 1948, p. 79.

<sup>651</sup> CARVALHO, 1996, p. 57.

<sup>652</sup> PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 1897, p. 30 [Capítulo IV, Seção XII]: “And yet it seemed to some of our sacred expounders that the Name of Love is more Divine than that of loving-kindness (*ἀγάπη*). But even the Divine Ignatius writes, “my own Love (*ἔρω*) is crucified;” and in the introductions to the Oracles you will find a certain One saying of the Divine Wisdom, “I became enamoured of her Beauty.” So that we, certainly, need not be afraid of this Name of Love, nor let any alarming statement about it terrify us. For the theologians seem to me to treat as equivalent the name of Loving-kindness, and that of Love; and on this ground, to attribute, by preference, the veritable Love, to things Divine, because of the misplaced prejudice of such men as these[...].”

os outros escritos, é preciso notar que elas nenhuma distinção fazem entre amor, afeição e caridade<sup>653</sup>.

Agostinho fundamenta sua afirmação de que não há diferença entre os termos afeição (*dilectio*), caridade (*caritas*) e amor (*amor*) por meio de dois argumentos: 1) o fato de que a própria escritura não faz tal distinção e nem tampouco insere o amor entre as coisas más; 2) o fato de que os filósofos inserem o amor entre as coisas que são boas. Agostinho fora leitor dos autores platônicos, como Plotino<sup>654</sup>, que é citado várias vezes na obra *A Cidade de Deus*. Assim, parece plausível afirmar que o uso de *amor*, como sinônimo de *dilectio* e *caritas*, insere tal termo em um contexto espiritual e moral do movimento da vontade para Deus, visto que o *amor* é o motor íntimo da vontade<sup>655</sup>.

Dessa forma, pode-se dizer que Agostinho reabilita o termo *amor*, excluindo dele a conotação pagã que trazia consigo, e inserindo-o no contexto dos fundamentos da doutrina cristã; ainda, outorga-lhe o mesmo significado que antes era atribuído quase que exclusivamente a *caritas* e a *dilectio*, ou seja, Agostinho tornou o uso do termo *amor* algo próprio do vocabulário cristão. A partir daí, *agápe* também inclui *amor* em paralelo com *caritas* e *dilectio*, de modo que a posteridade usará *amor* também nessa acepção.

Apesar disso, o processo de assimilação e interpretação da cultura e dos termos gregos pelos autores patrísticos e medievais não foi isento de controvérsias, as quais perduraram por muito tempo, mesmo após o surgimento de pensadores com grande capacidade de síntese, como Agostinho. Dentre essas controvérsias, mencionem-se as concepções física e extática, apresentadas por Rousselot como expressões de duas concepções acerca do problema do amor que é assim colocado: é possível um amor que não seja egoísta? Se sim, qual é a relação deste amor pelo outro com o amor próprio, o qual parece ser o fundamento de todas as tendências naturais? Na Idade Média, esse outro é, sobretudo, Deus, de modo que se poderia expressar a pergunta fundamental nesses

---

<sup>653</sup> AGOSTINHO, *ciu.*, XIV, 7, (CSEL 40, vol II, p. 13): “Hoc propterea commemorandum putavi, quia nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem siue caritatem, aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo. Sic autem nec ipsos auctores saecularium litterarum locutos esse certissimum est. Sed uiderint philosophi utrum uel qua ratione ista discernant; amorem tamen eos in bonis rebus et erga ipsum Deum magni pendere, libri eorum satis loquuntur. Sed scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem ceteris omnibus litteris antepoimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem uel caritatem, insinuandum fuit”. (Citamos a partir da tradução: AGOSTINHO, 2000, Vol II, p. 1252)

<sup>654</sup> ARENDT, 1997, p. 174: “Na sua juventude tinha-se deixado tomar por todas as correntes culturais e espirituais da sua época; foi maniqueísta, depois céptico, depois neoplatônico. No fundo, nunca abandonou o seu neoplatonismo, herança de Plotino, o último filósofo grego”.

<sup>655</sup> Cf. GILSON, 2006, p. 252 – 270.

termos: *Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum*<sup>656</sup>? Assim, o amor a Deus é uma forma de amor em concorrência com o amor próprio.

A tradição cristã enfatizava que se deve amar a Deus por ele mesmo, e mais a ele do que a si mesmo. Isto é precisamente o que tornou difícil a posição destes que, discípulos de Agostinho ou de Aristóteles, definiram a vontade do homem pelo apetite de felicidade: eles tiveram que conciliar com este primeiro princípio a possibilidade do amor a Deus pelo qual o homem se dispusesse a sacrificar todos os seus bens corporais e espirituais e até mesmo sua felicidade<sup>657</sup>.

Nesse contexto, tem-se a vertente física, que não significa corporal, mas natural (*physis*), e que designa a doutrina daqueles que fundamentam toda forma de amor real ou possível sobre a propensão necessária dos seres em procurar seu próprio bem. Enquadram-se nesta aqueles que têm no amor sensível um reflexo ou uma imagem falível do amor espiritual e para os quais há, entre o amor a Deus e o amor próprio, uma identidade fundamental, embora em segredo, que os torna a dupla expressão de um mesmo apetite, o mais profundo e o mais natural de todos, ou seja, o amor a Deus e o amor próprio como naturais ao homem<sup>658</sup>.

A vertente física tem nas doutrinas neoplatônicas de Pseudo-Dionísio seu ponto de apoio e foi sistematizada por Tomás de Aquino, o qual, inspirado em Aristóteles, mostra que a unidade, mais do que a individualidade, é a razão de ser, a medida do ideal do amor. O projeto físico ainda podia ser chamado de concepção greco-tomista<sup>659</sup>.

A concepção extática, ao contrário, é geralmente atribuída a um autor e não a uma doutrina, e procura romper com a compreensão que tende a unir o amor ao outro às inclinações egoístas: o amor, para os adeptos dessa escola, é tanto mais perfeito quanto mais coloca o outro fora de si mesmo. Disso segue que o amor perfeito e digno desse nome requer uma real dualidade de termos: o tipo de amor verdadeiro não é mais, como na vertente física, aquele que todo ser da natureza dirige, necessariamente, a si mesmo<sup>660</sup>. Assim, nessa concepção, a ideia de pessoa se sobrepõe à de natureza<sup>661</sup>. A concepção de êxtase de amor foi exposta com grande arte, fervor e sutileza por algumas das figuras

---

<sup>656</sup> ROUSSELOT, 1907, p. 01: “Se o homem, naturalmente, ama mais a Deus do que a si mesmo”

<sup>657</sup> *Idem, ibidem*, p. 02.

<sup>658</sup> *Idem, ibidem*, p. 03.

<sup>659</sup> *Idem, ibidem*, p. 03.

<sup>660</sup> *Idem, ibidem*, p. 03 – 04.

<sup>661</sup> *Idem, ibidem*, p. 56.

mais originais do século XII, como, por exemplo, alguns místicos da Escola de São Vitor, e por Abelardo e seus seguidores.

Para encerrar essa digressão pela qual se pretendeu apresentar resumidamente as origens dos termos *caritas*, *dilectio* e *amor*, mencione-se que: 1) no início do processo de tradução e interpretação dos termos gregos, os termos latinos *caritas* e *dilectio* foram privilegiados para traduzir *agápe* em detrimento de *amor*, pois este último termo era visto como sinônimo do amor carnal (*éros*), o que não exprimiria o amor moral-espiritual que o cristianismo trazia como novidade; 2) as vertentes surgidas durante a Idade Média que trataram da temática do amor, ora privilegiaram a unidade expressada na noção de natureza em detrimento da singularidade; ora a singularidade em detrimento da natureza. Nessa última vertente insere-se Pedro Abelardo, para quem o amor é sinônimo de intenção, ou seja, assim como toda a ética, o amor também deve ser considerado a partir da singularidade de todo existente.

#### 4.2.2 – *Caritas, dilectio e amor em Abelardo*

Conforme afirma Marenbon<sup>662</sup>, a teoria do amor, em Abelardo, combina noções cristãs de caridade com ideias clássicas de amizade. Nesse caso, a referência do Palatino era Cícero, cujo tratado *Laelius De Amicitia*, escrito provavelmente em 44, versava sobre a natureza essencialmente desinteressada da amizade e inspirou muitos pensadores e eruditos do século XII:

Cícero os convencera de que todo fruto do amor verdadeiro se encontra no próprio amor: *omnis ejus fructus in ipso amore est*. Essa tese não somente chamara a atenção de São Bernardo de Claraval, mas também a de Abelardo, que cita várias vezes Cícero a esse respeito<sup>663</sup>.

Para provar a filiação de Abelardo com relação ao pensamento de Cícero no que se refere à amizade, Gilson menciona as várias vezes em que o Estoico é citado no *Comentário da Epístola de Paulo aos Romanos*. Mas, sobretudo, pela versão poética que a doutrina da amizade recebeu nos *Monita ad Astralabium*, verifica-se que Abelardo

---

<sup>662</sup> MARENBNON, 1997, p. 282.

<sup>663</sup> GILSON, 2007, p. 88.

assume a doutrina exposta no *Laelius De Amicitia*, ressaltando, porém, que “ceder à súplica de um amigo cujo pedido é desonesto, é sair do caminho reto da amizade; entretanto, aquele cujas instâncias obrigam o outro a fazê-lo, peca mais gravemente que aquele que, vencido por suas súplicas, acaba por consentir nelas<sup>664</sup>”, ou seja, o amigo que conduz ao que é desonesto torna-se mais culpável do que aquele que constrangido acaba por consentir.

A moral do amor puro, fundamento da doutrina da amizade, é observada, segundo Gilson, na relação amorosa entre Abelardo e Heloísa, sobretudo no que se refere ao casamento proposto para aplacar a cólera do tio de Heloísa, que o recusa, não porque não amasse Abelardo, mas justamente porque sabia que o casamento seria o início da ruína do seu amante. Em relação ao casamento realizado contra a vontade dela, Gilson afirma:

[...] ela era culpada, mas era inocente. Culpada por ter contribuído para a ruína de Abelardo, pelo menos podia fazer esta justiça a si mesma: desejara apenas o seu bem: se o prejudicara grandemente, era com uma grande inocência, *et plurimum nocens, plurimum, ut nosti, sum innocens*<sup>665</sup>.

A frase latina, citada por Gilson e extraída das cartas de Abelardo e Heloísa, ao expressar a oposição entre *nocens* e *innocens* parece manifestar a sinonímia entre o amor e a intenção, elementos que fundamentam a moral abelardiana: sabendo-se inocente, age de forma condenável. Essa angústia, vivida por Heloísa, estrutura-se no conhecimento e no sentimento de sua inocência porque era movida pelo amor e pela intenção boa, mas agia de forma condenável porque promovia, com sua ação, a ruína do amante.

Uma vez que a intenção determina o valor moral do ato, mesmo aquele ato que é repreensível em si mesmo, se for orientado pelo amor puro, ou seja, despido de qualquer interesse que não o amor mesmo, é inocente, pois, neste caso, amor puro e intenção boa são o mesmo. Assim, Heloísa era inocente do crime que cometera, pois jamais consentira nele. Contra a sua vontade fora obrigada ao casamento secreto, mas como é apenas o consentimento que determina a falta moral, então ela era inocente.

O amor puro igualmente deve perpassar a relação do homem com Deus. À época de Abelardo, era comum a ideia de que o amor a Deus (*caritas*), deveria ser altruísta, de

<sup>664</sup> ABELARDO, MA (PL 178, col. 1762B): “Exaudire prece inhoneſta rogantis amici, eſt ab amicitia calle referre pedem. Plus tamen offendit qui cogit ad iſta roganda, quam qui conſenſum dat, prece victus eis..” (Tradução a partir de GILSON, 2007, p. 89).

<sup>665</sup> GILSON, 2007, p. 90. A frase latina citada por Gilson refere-se à: ABELARDO, *Epistola II* (PL 178, col. 186A).

modo que se alguém obedece a lei divina porque espera a recompensa da vida eterna por esta obediência, então deste não pode ser dito que ama a Deus, pois está, na verdade, preocupado com o seu próprio bem. Abelardo tomou entusiasticamente essa linha de pensamento, mas, em vez de enfatizar apenas que aqueles que buscam a recompensa de Deus não o amam, voltou sua atenção para o que estes estão perdendo: o entendimento de que Deus e somente ele deve ser o objeto final do amor<sup>666</sup>.

Nas recensões da *Theologia Scholarium*, a caridade é definida como amor honesto, porque dirigido ao que deve ser: o amor a Deus por causa dele e ao próximo por causa de Deus<sup>667</sup>. Na própria *Theologia Scholarium*, a definição é revisada no seguintes termos: “de fato, a caridade é amor honesto, isto é, que se dirige àquele fim a que convém, assim como, ao contrário, a cupidez é amor desonesto, o qual é chamado torpe”<sup>668</sup>. Segundo Perkams<sup>669</sup>, essa determinação conceitual integra ao conceito cristão de caridade a exigência antiga da boa conduta, pois com a ideia de *honestus* se designa um bem que vale por seu valor intrínseco, como objeto da vontade. Assim, o *amor honestus* é caracterizado pelo fato de que é dirigido ao seu verdadeiro objetivo, que é precioso em si mesmo e que constitui, por esta razão, um bem perfeito.

Observa-se que Abelardo estabelece a oposição entre o amor (*caritas, amor honestus*) que é altruísta na sua intenção, e a cupidez (*cupiditas inhonestus*) que é egoísta, pois busca a satisfação do próprio desejo. Na sequência, acrescenta que o amor é uma vontade boa para com o outro e por causa do outro<sup>670</sup>. Alerta Marenbon que o contexto da passagem é o da discussão sobre o amor como uma disposição e que *uoluntas* aqui deve significar não um ato particular de querer, mas a disposição para tais atos. Dessa forma, a definição tem por base o ideal de amizade de Cícero, que, ao final da passagem, é citado de forma nominal<sup>671</sup>.

<sup>666</sup> MARENBNON, 1997, p. 288.

<sup>667</sup> ABELARDO, *tsch*, § 13 (CCCM XII, p. 405, lin. 124 – 126): “Caritas uero est amor honestus, quid ad hoc uidelicet refertur ad quod debet, ut si Deum ipsum propter se uel proximum diligam propter Deum”.

<sup>668</sup> ABELARDO, *TSch*, I, 3 (CCCM XIII, p. 319, lin. 17 – 19): “Caritas uero est amor honestus, quid ad eum uidelicet finem dirigitur ad quem oportet, sicut econtrario cupiditas amor inhonestus ac turpis appellatur”.

<sup>669</sup> PERKAMS, 2003, p. 07.

<sup>670</sup> ABELARDO, *TSch*, I, 3 (CCCM XIII, p. 319, lin. 19 – 20): “Amor uero est bona erga alterum propter ipsum uoluntas...”. Vale lembrar, como se viu anteriormente, que vontade boa e a intenção boa são intercambiáveis em algumas obras de Abelardo.

<sup>671</sup> MARENBNON, 1997, p. 288. A citação de Cícero por Abelardo refere-se a *TSch*, I, 3 (CCCM XIII, p. 319, lin. 30 – 32): “Quod Tullius quoque, cum amicitiam in II Rethorice diffineret, diligenter prouidebat dicens: ‘Amicitia est uoluntas erga aliquem rerum bonarum ipsius illius causa quem diligit’”.

Apesar disso, porém, enquanto Cícero, pensando na tradição que remontava à *Ética à Nicômaco*, quis enfatizar a reciprocidade na relação humana, Abelardo faz a definição se referir, antes, a um ideal de amor puro: “a vontade que constitui o amor é aquela pela qual escolhemos agir de modo que o que aconteça a outro é o que acreditamos ser para o seu bem, e desejamos isso mais por causa dele do que por nós mesmos”<sup>672</sup>.

Desse modo, o amor ao outro ou altruísmo é tido como condição necessária para se alcançar a caridade, pois ele é a capacidade de fazer o bem ao outro. Apesar disso, o altruísmo não é condição suficiente para que haja a caridade (*caritas*), pois, para que se atinja, é necessário que o amor se dirija ao seu fim próprio, que é Deus, ou seja, esse nível de amor requer a intenção boa, pois ela é a manifestação da consciência humana que pretende fazer o que agrada a Deus.

Segundo Marenbon<sup>673</sup>, a definição ciceroniana de amor que Abelardo introduz na *Theologia Scholarium* é estritamente supérflua, pois se o amor for dirigido adequadamente, isto é, para Deus e por causa d’Ele, necessariamente será altruísta (*honestus*). Porém, ao acrescentar tal definição, Abelardo retoma a discussão sobre altruísmo compartilhada com seus contemporâneos e, ao mesmo tempo, estabelece o lugar subsidiário dele em sua própria teoria do amor, salientando que o altruísmo não é em si confinado à caridade cristã, mas é uma consequência da existência do amor.

---

<sup>672</sup> MARENBNON, 1997, p. 289. A referência é a seguinte passagem: ABELARDO, *TSch*, I, 3 (CCCM XIII, p. 319, lin. 20 – 22): “[...] uoluntas, qua uidelicet optamos ut eo modo se habeat quo se habere bonum ei esse credimus, et hoc eius potius quam nostri causa desideramus”.

<sup>673</sup> MARENBNON, 1997, p. 289.

Nas *Sententie*<sup>674</sup>, Abelardo afirma que o amor (*dilectio*) consiste em amar a Deus ‘de todo o coração’<sup>675</sup>, conforme a frase bíblica que ele glosa como significando amor sem medida. Esse amor está presente em quem está pronto para obedecer a Deus na medida de suas capacidades. Na maior parte de sua obra, Abelardo tende a pensar a obediência a Deus em termos negativos, ou seja, não agir contra seus preceitos. Apesar disso, na discussão sobre o amor, a obediência é apresentada numa certa perspectiva positiva, pois se tudo o que é amado o é por causa de Deus, segue-se que não se deve fazer nada exceto por amor a ele. Assim, obedecer a Deus quando se o ama, torna-se a realização da causa final das ações humanas, portanto, um bem perfeito e adequado para o homem. Este bem perfeito é naturalmente Deus, e só ele pode propor o verdadeiro amor (*amor honestus*) como fim adequado ao homem.

Portanto, a ênfase que o *amor honestus* adquire em Abelardo é decisiva, pois, para ele, Deus não se manifesta primeiramente em ser onipotente, ou criador do universo, mas em ser *amor*. Para que a motivação dos atos seja boa, deve-se amar Deus por esta razão, a saber, porque Deus é amor e, portanto, bom. Deste amor por Deus, Abelardo não propusera alguma justificativa dedutível da ordem do mundo ou de que Deus é o criador, ou procedendo da ideia de que se alcançará a beatitude na união com Deus. Antes, ele separa explicitamente sua tese desta representação de Deus porque ela implica certo interesse subjetivo. O verdadeiro amor por Deus é sempre fundado sobre a certeza ética decisiva de que Deus, sendo amor, é bom e que, então, deve-se cumprir sua vontade<sup>676</sup>.

---

<sup>674</sup> ABELARDO, *Sent.* 246 – 248 (CCCM VI, p. 129 – 130, lin. 2923 – 2938): “Hic solet queri an Deus diligat aliquem modo quem non semper dilexerit. Sed dicimus minime. Queritur etiam si Deus omnes diligat qui eum diligunt. Non. Si opponatur quod ait: *Ego diligentes me diligo*, et similia, dicimus quod de perseveranti dilectione dictum est. Sed notandum quod in dilectione Dei nullus modus; nullus denique terminus est statutus. In dilectione uero proximi est mensura. Dictum est enim: *Diliges dominum Deum tuum ex toto corde*, etc. Ex toto corde Deum diligat qui paratus est ei obedire pro posse suo. Cetera que sequuntur inculcationes sunt. Tale etenim est ac si dicatur: ad eius obsequium implendum totam intentionem tuam extendas. In dilectione uero proximi mensura est ubi dictum est: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. Non ait ‘quantum’ sed ‘sicut’. Est igitur sensus: illud bonum quod tibi uelles fieri si esses in eo gradu, ei uelis in eo gradu in quo est”. – “Aqui costuma ser perguntado: se Deus ama alguém da forma como nem sempre amou. Dizemos que de modo algum. Também se pergunta se Deus ama todos que o amam. Não. Se, opõe-se o que se diz: *Eu amo os que me amam*, e semelhantemente, dizemos que foi dito do amor perseverante. Mas, deve-se notar que no amor de Deus não há modo; enfim, nenhum limite é estabelecido. Porém, no amor ao próximo está a medida. Com efeito, foi dito: *Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração*, etc. Quem ama a Deus de todo coração está preparado para obedecê-lo o quanto pode. Os demais seguem pelo que lhes foi inculcado. Com efeito, é como se dissesse: para completar sua obediência junto a ele amplie toda tua intenção. De fato, no amor ao próximo está a medida, como foi dito: *Ame o teu próximo como a ti mesmo*. Não diz ‘tanto quanto’ mas ‘como’. Portanto, significa: o que de bom que queres que seja feito a ti, queiras para o outro no grau em que [este outro] é”.

<sup>675</sup> Lc X, 27.

<sup>676</sup> Nesse parágrafo fora adotada a ideia de PERKAMS (2003, p. 07 - 08), enfatizando-se, porém, que a noção de *honestus* é um qualificativo de *amor* que designa um bem que vale por seu valor intrínseco, como objeto da vontade. Desse modo, o *amor honestus* é caracterizado pelo fato de que é dirigido ao seu



Se o amor a Deus não tem limites, o amor ao próximo é mensurável, pois a ordem é amar o próximo como a si mesmo, isto é, amá-lo não na mesma medida em que se ama a si mesmo, pois não foi dito amar o próximo ‘tanto quanto’ a si mesmo, mas ‘como’ a si mesmo<sup>677</sup>. Desse modo, a maneira de amar deve ser sempre a partir da intenção boa que leva a querer ao outro o que se quer para si mesmo. A caridade deve, portanto, ser ordenada de acordo com a excelência relativa de seus objetos. Deus, porém, deve ser amado além de todos os outros seres, porque ele é bom além de todos. Os outros devem ser amados de acordo com o seu valor, de modo que se alguém é digno de maior bem do que outro, então se deve ordenar maior caridade para aquele que é mais digno. Marenbon<sup>678</sup> entende que, desse modo, Abelardo adapta a *Regra de Ouro*: faça aos outros o que você gostaria que fizessem a você; não faça aos outros o que você não gostaria que fizessem a você. Assim, pode-se observar a existência de um princípio pelo qual todos são tratados igualmente, ou seja, o princípio de que a caridade para com o outro deve ser de acordo com a caridade que se espera do outro<sup>679</sup>.

Tal como as virtudes, o amor também é uma disposição para a ação boa. Abelardo afirma, nas *Sententie*<sup>680</sup>, que a caridade é a suma virtude na qual todas as outras se apoiam. Citando Agostinho, para quem toda virtude está disposta à caridade, afirma que toda virtude é caridade, de modo que, quando a caridade torna alguém forte, a caridade é fortaleza; quando torna paciente, a caridade é paciência; quando torna humilde, a caridade é humildade, e assim também com as demais virtudes. Como toda virtude é caridade ou existe a partir da caridade, por isso dizem dessas virtudes que não são vontades, mas antes potências.

Segundo Marenbon<sup>681</sup>, a tese de Agostinho de que toda virtude é caridade tem o propósito de sublinhar a diferença entre as virtudes pagãs, tidas como falsas, e as virtudes

---

verdadeiro objetivo, que é precioso em si mesmo e que constitui por esta razão um bem perfeito. Assim, *honestus* só é um bem porque é *amor*, e, portanto, *intentio*, pois, caso contrário, poder-se-ia supor que uma *actio honesta* também fosse um bem em si mesma.

<sup>677</sup> ABELARDO, *Sent.* 248 (CCCM VI, p. 130, lin. 2936): “Non ait ‘quantum’ sed ‘sicut...’”

<sup>678</sup> MARENBNON, 1997, p. 290.

<sup>679</sup> O que remete à Mt XXII, 37 – 39, em que Jesus resume os mandamentos da lei judaica no amor a Deus e no amor ao próximo.

<sup>680</sup> ABELARDO, *Sent.* 251 (CCCM VI, p. 132, lin. 2977 – 2988): “Cum igitur **caritas summa uirtutum sit et in qua omnis uirtus alia quam ipsa innitatur**, de uirtutibus latius et uitiis inquiramus. Sed prius hoc de caritate uideamus quod beatus Augustinus omnem uirtutem caritatem esse uelle uidetur. Cum enim caritas facit fortem, fortitudo caritas est; cum facit patientem, patientia caritas est; cum facit humilem, humilitas caritas est, et sic de aliis. Unde Apostolus: Caritas omnia suffert, omnia sustinet, etc. Quidam tamem hanc auctoritatem Augustini que est ‘Omnis uirtus est caritas’ sic exponunt: **Omnis uirtus est caritas uel est ex caritate**. Hoc autem dicunt propter eas uirtutes que non uoluntates sed magis potentie sunt, ut in sequentibus melius apparebit”. – Grifos nossos.

<sup>681</sup> MARENBNON, 1997, p. 291.

tidas por verdadeiras, que só existem quando há caridade. Nas *Sententie*<sup>682</sup>, Abelardo não contradiz explicitamente essa visão: de fato, Abelardo discute sobre a caridade de uma maneira bastante agostiniana. Porém, na sequência do texto há um relato das virtudes ciceronianas sem nenhuma sugestão de que essas não são virtudes ligadas à caridade. Ao final da discussão<sup>683</sup>, a ligação entre as virtudes ciceronianas e as verdadeiras virtudes é explicitada e evidencia-se, então, que a compreensão de Abelardo é muito diferente da de Agostinho.

Abelardo distingue a justiça, que é uma vontade da alma, da fortaleza e da temperança, que são potências<sup>684</sup>. Glosando a tese agostiniana de que toda virtude é caridade, afirma que esta é entendida como significando que todas as virtudes que consistem na vontade são caridade ou efeitos da caridade, e todas as potências são efeitos dessa caridade<sup>685</sup>. A partir da identificação da justiça com a caridade, na descrição das virtudes ciceronianas, fortaleza e temperança são consideradas como que acessórios da justiça, pois são consideradas efeitos da caridade<sup>686</sup>.

Resta que a teoria de Abelardo sobre o amor tem sua primeira versão nos primeiros rascunhos do que se tornaria a *Theologia Scholarium*, e com algumas adições é incorporada às *Sententie*. Em resumo, Abelardo considerava a caridade como uma disposição, não um ato particular. Sua teoria do amor está, portanto, preocupada com a natureza da disposição de amar a Deus da maneira correta, observando a natureza das volições particulares por meio das quais o amor a Deus pode se manifestar segundo o mérito destas volições particulares.

Em obras posteriores, a temática do amor seguirá, em linhas gerais, o que fora estabelecido nas *Sententie*, com algumas nuances, como se observa nas *Collationes*<sup>687</sup>, onde a personagem Filósofo afirma que antes que a lei mosaica fosse transmitida e antes da observância dos sacramentos estabelecidos pela lei, aqueles que se contentaram com a lei natural, que consiste no amor a Deus e ao próximo, cultivaram a justiça e viveram

<sup>682</sup> ABELARDO, *Sent.* 252 - 260 (CCCM VI, p. 132 – 135, lin. 2989 – 3080).

<sup>683</sup> ABELARDO, *Sent.* 261 (CCCM VI, p. 136 - 137, lin. 3080 – 3103).

<sup>684</sup> ABELARDO, *Sent.* 261 (CCCM VI, p. 136, lin. 3080 – 3082): “Notandum uero est quod cum iusticia uoluntas animi sit, fortitudo et temperantia, cum earum contrarie impotentie sint, potentias esse necesse est”.

<sup>685</sup> ABELARDO, *Sent.* 261 (CCCM VI, p. 136 – 137, lin. 3085 – 3088): “Cum enim diceret Augustinus omnem uirtutem esse caritatem, hoc intellexit ut omnis esset caritas uel effectus caritatis – caritas ut omnes ille que in uoluntate consistunt; effectus ut quecumque potentie sunt”.

<sup>686</sup> MARENBNON, 1997, p. 291.

<sup>687</sup> *Coll.*, p. 24, § 20: “Constat ante ipsam legis traditionem uel sacramentorum legalium obseruationes plerosque lege naturali contentos, qui uidelicet in dilectione Dei consistit et proximi, iustitiam coluisse et acceptissimos Deo exstitisse, utpote Abel, Enoch, Noe et filios eius...”

de modo aceitabilíssimo por Deus, tais como Abel, Enoque, Noé e seus filhos, e também Abraão, Ló e Melquisedeque. Ao estabelecer a sinonímia entre o amor (*dilectio*) a Deus e ao próximo e a lei natural, Abelardo pode argumentar a favor do modo de vida dos patriarcas que viveram a justiça por meio da lei natural. A indiferença moral das obras, nesse sentido, é também defendida pelo Filósofo, de modo que a intenção, que é identificada com o amor, é o único critério moral válido para os que nasceram antes das leis mosaica e cristã, ou seja, para crentes e pagãos.

O Judeu<sup>688</sup>, embora concorde que o amor a Deus e ao próximo basta para gerar todas as outras virtudes da alma, de modo que mesmo que faltem as obras, o mérito de uma vontade boa e perfeita não é por isso diminuído, ressalva que, apesar disso, como Deus quis separar o povo hebreu dos infiéis, deu-lhe a lei mosaica. Portanto, ainda que a perfeição do amor seja suficiente para merecer a bem-aventurança, a lei mosaica fora agregada para uma vida mais santa.

O Cristão<sup>689</sup>, por sua vez, afirma que por meio do sumo ódio ou do sumo amor a Deus, alguém torna-se grato ou não a ele, que é denominado simplesmente sumo bem. Além disso, a verdadeira bem-aventurança consiste em fruir do sumo bem, o qual é justamente denominado sumo amor. Desse modo, o amor é entendido como a realização da bem-aventurança, ou seja, a vivência do amor nesta vida permitirá a contemplação de Deus na vida futura e viver a plenitude da bem-aventurança. Assim, o amor é o que permite alcançar a bem-aventurança na vida futura, tornando-a presente, em alguma medida, já nesta vida<sup>690</sup>. Trata-se, portanto, do ideal da perfeição moral, tese estoica<sup>691</sup> que em Abelardo é associada à graça, dada por Deus, da possibilidade de se viver o amor<sup>692</sup>, pois somente ele pode propor um fim adequado ao verdadeiro amor.

Este pensamento pressupõe a hipótese de que o homem é capaz de amar alguma coisa porque esta coisa é boa. Ele deve possuir a aptidão de se determinar a agir independentemente de a ação ter ou não algum interesse para ele. Abelardo distingue, então, a caridade, resultado do amor a Deus, enquanto vontade de fazer algo por motivos racionais, da tendência natural de adquirir ou receber algo. Nos casos em que as

---

<sup>688</sup> *Coll.*, p. 54 – 56, § 45.

<sup>689</sup> *Coll.*, p. 158, § 149.

<sup>690</sup> *Coll.*, p. 160 – 162; § 152 – 154.

<sup>691</sup> *Coll.*, p. 114 – 116, § 98.

<sup>692</sup> *Coll.*, p. 94, § 75.

motivações se confundem, somente porque a ação é decorrente de uma intenção boa, então ela deve determinar a motivação do agente<sup>693</sup>.

### 4.2.3 – Caridade e intenção

Isto posto, retomem-se as considerações sobre a caridade nas obras éticas pelas quais pode ser observada certa equivalência entre intenção boa e caridade<sup>694</sup>. Uma vez existindo a disposição interior para a ação boa e agindo a partir dela, tudo o mais é lícito fazer, pois, como afirma Abelardo citando Agostinho: “Tem a caridade, diz Agostinho, e faz o que quiseres”<sup>695</sup>. Gilson<sup>696</sup> afirma que tal preceito agostiniano mostra-se um ideal inacessível em sua pureza, pois ele significa o dever de fazer com que a alma seja cada vez mais impregnada da caridade que, ao se sobrepor à cupidez, possibilita os movimentos de uma vontade santificada que traria bons frutos. Assim, embora inacessível em sua pureza, a caridade é o critério pelo qual deve-se pautar a vivência ética, tal como a intenção de agradar a Deus que mesmo não se concretizando em ações, conserva a condição de elemento digno de mérito junto a Deus.

Embora a frase seja atribuída a Agostinho, Svensson<sup>697</sup> afirma que ela não se encontra literalmente no Hiponense. Em Agostinho a frase tem a seguinte redação: “*Dilige, et quod vis fac*” (Ama, e faz o que quiseres). A diferença está no uso dos termos ‘*caritas*’ e ‘*dilectio*’. Abelardo poderia ter retirado a expressão de duas possíveis obras: *do Comentário à Primeira Epístola de São João* ou *do Sermão 107*.

Quanto à primeira<sup>698</sup>, a passagem na qual consta a expressão de Agostinho tem por discussão central que a bondade das ações dos homens só se distingue se procede da

<sup>693</sup> Cf. PERKAMS, 2003, p. 08.

<sup>694</sup> PERKAMS (2003, p. 02 - 03), defende que o conceito de caridade é um conceito-chave de toda a ética de Abelardo, pois tal conceito responde às exigências de sua teoria ética, com seus problemas específicos. Em resumo, a verdadeira caridade é a boa intenção do homem, correspondente à soma de todas as virtudes.

<sup>695</sup> *Eth.*, p. 25, lin. 663 – 664: “Habe”, inquit Augustinus, “caritatem et fac, quicquid uis.”

<sup>696</sup> GILSON, 2006, p. 268.

<sup>697</sup> SVENSSON, 2012, p. 109.

<sup>698</sup> AGOSTINHO, *Ep. Io. tr.*, VII, 8 (PL 35, col. 2033): “[...] Videte quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum, nisi de radice caritatis. Nam multa fieri possunt quae speciem habent bonam, et non procedunt de radice caritatis. Habent enim et spinae flores: quaedam vero videntur aspera, videntur truculenta; sed fiunt ad disciplinam dictante caritate. Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.” – “Vede o que recomendamos, pois não distinguimos as ações dos homens, a não ser a partir da raiz da caridade. Pois, pode-se fazer muito que possui boa aparência, mas não procede da raiz da caridade. Com efeito, as flores também têm espinhos: por outro lado, algumas coisas parecem ásperas, parecem

raiz da caridade, pois muito se realiza com aparência de bondade, mas não procede de fato da caridade. Ao contrário, muitas ações parecem duras e cruéis, mas são levadas a cabo para impor a disciplina sob o ditame da caridade. Nesse contexto é dado o preceito: ama, e faz o que quiseres: se calar, cale por amor; se gritar, grite por amor; se corrigir, corrija por amor; se perdoar, perdoe por amor, de modo que exista na alma o amor enraizado para que dele brote o bem.

Quanto ao *Sermão 107*<sup>699</sup>, o contexto é um tanto quanto semelhante, pois nele a caridade não é comum a bons e maus, e por isso é fator decisivo para impedir tudo o que poderia proceder do mal. Assim, Agostinho enfatiza que a caridade é sempre doce e, por causa dela, deve-se amar a todos os homens de todo coração. Se os homens amassem aos outros como a si mesmos, então não haveria meio pelo qual o pecado pudesse entrar no coração dos homens, pois estariam fechadas todas as portas por onde o diabo entraria na alma. “Então ama e faz o que quiseres. Ama de todo o teu coração, e aquilo que quiseres, pratica para teu próximo. Se te iras, é doce, porque vindo da caridade; se corriges, é suave; mesmo se castigas ou açoitas, é aceitável. Por que isso, irmãos? Porque há verdadeiro amor quando corriges e castigas<sup>700</sup>”. Como se observa, o amor se coloca como critério último, de modo que mesmo quando se realiza algo que aparentemente é mal, como açoitar, ainda assim, se for por amor, então torna-se escusável porque é dirigido pelo amor enquanto intenção boa.

Svensson<sup>701</sup> apresenta duas observações sobre o uso que Abelardo faz da citação de Agostinho: 1) a ênfase na intenção ou no amor, como únicos determinantes da vida moral é, na verdade, o oposto de um afrouxamento dos costumes, sobretudo porque se deve considerar que o *Sermão 107* é um texto antidonatista que tem por propósito realizar

---

cruéis, mas são feitas para o ensino sob o ditame da caridade. Portanto, definitivamente, a ti é ensinado o breve preceito: Ama, e faz o que quiseres: se calares, calis por amor; se gritares, gritas por amor; se corrigires, corrijas por amor; se perdoares, perdoes por amor: haja em ti a raiz do amor, e a partir desta raiz nada pode brotar senão o bem”.

<sup>699</sup> AGOSTINHO, s. 107, 4 (PL 39, col. 1958): “Talem ergo habeamus charitatem, fratres, ut omnes homines toto corde amare possimus. Si totum genus humanum sic diligis quomodo te, non remansit janua unde peccatum intret in te. Omnes aditus, unde diabolos ad animam ingreditur, claudis, si totus homines, sicut te ipsum, dilexeris. Et revera, fratres, quomodo potest fieri ut aliquis alteri homini malum faciat, si illum sicut se ipsum dilexerit”. – “Tenhamos, portanto, uma caridade tal, irmãos, que possamos amar todos os homens de todo coração. Se amares todo o gênero humano tal como a ti, não restaria uma porta por onde o pecado pudesse entrar. Fechas todos os acessos pelos quais o diabo penetra a alma se amares todos os homens tal como a ti mesmo. E, realmente, irmãos, como se poderia fazer que um homem faça mal a outro se ele o amar como a si mesmo”.

<sup>700</sup> AGOSTINHO, s. 107, 4 (PL 39, col. 1958): “[...] Dilige ergo, et quidquid volueris, fac. Ama ex toto corde tuo, et quod volueris exerce in proximo tuo. Si irasceris, dulce est; quia de charitate procedi: si corripis, suave est; si castigas etiam et flagellas, acceptabile est. Quare hoc, fratres? Quia verus amor est, quando corripis et castigas”.

<sup>701</sup> SVENSSON, 2012, p. 109 – 110.

uma recomendação à autoridade política para aplicar a coerção a partir da raiz do amor, de modo que Abelardo jamais usaria a citação significando algo como ‘qualquer coisa que se faça com intenção boa está bem’; 2) enquanto Agostinho enfatiza o amor como fator interior determinante, Abelardo o faz com a razão. Apesar disso, deve-se considerar a liberdade terminológica em ambos os autores e que Agostinho é quem, com maior frequência, distingue a intenção e o amor como estando em planos claramente distintos.

A citação ‘tem a caridade e faz o que quiseres’ ocorre no contexto<sup>702</sup> em que Abelardo utiliza um exemplo para contrapor-se àqueles que se incomodam quando ouvem dizer que a operação do pecado não significa propriamente pecado ou que ela em nada aumenta o pecado; redargui o Palatino que estes, na verdade, deveriam se incomodar com a imputação de uma grande pena de satisfação quando não há culpa alguma ou que, por vezes, deve-se punir aqueles que sabidamente são inocentes. Segue-se então o exemplo segundo o qual uma mulher pobre, que tem uma criancinha lactente, e que não possuindo roupas suficientes, põe-na junto a si de modo a favorecê-la com seus próprios panos. Por fim, movida de misericórdia pela criancinha, sufoca aquela que abraça com imenso amor. Então ocorre a citação: ‘tem a caridade e faz o que quiseres’, a qual encerra a discussão na esfera da intenção e abre a discussão na esfera da punição, que Abelardo entende como necessária para que essa mulher e outras se tornem mais cautelosas em tais situações, como também acontece que às vezes alguém é acusado junto a um juiz por seus inimigos e a pena lhe é imposta, ainda que o juiz saiba de sua inocência. Mas, como seus inimigos insistem e pedem audiência no tribunal, apresentando testemunhas falsas, o juiz se vê obrigado a cumprir a lei e pune o inocente.

Considerando a primeira observação supracitada de Svensson, observa-se que o uso que Abelardo faz da citação de Agostinho é equivalente ao sentido contido no *Sermão 107*, que implica em recomendar à autoridade jurídica (no texto da *Ethica* trata-se do bispo a quem a mulher é apresentada), para que julgue partindo da raiz do amor, ou seja, para que não ignore a intenção do agente na realização da ação, ainda que seja necessário impor a pena. A recomendação contida na citação ‘tem a caridade e faz o que quiseres’ é dirigida, antes, a quem cabe o papel de julgar do que a quem praticou a ação. Assim, trata-se de uma recomendação para que o juiz não esqueça que a punição imposta limita-se à exterioridade, pois a intenção que animou a ação é conhecida somente de Deus.

---

<sup>702</sup> *Eth.*, p. 25, lin. 658 – 678.

Em outra passagem da *Ethica*, a equivalência entre intenção e amor, como critérios determinantes da moralidade, é ainda mais evidente. Trata-se da seguinte passagem: “O que também o bem-aventurado Agostinho, com diligente consideração, reduzindo todo preceito ou proibição antes à caridade ou à cupidez que à obra, disse: ‘A lei não preceitua nada além da caridade e não proíbe nada além da cupidez’<sup>703</sup>”. O tema em questão é quanto a chamar de transgressor não aquele que faz o que é proibido, mas o que consente no que consta ser proibido, ou seja, trata-se da distinção entre a execução da obra proibida e o consentimento na execução da obra proibida.

O contexto do qual é extraída a citação de Agostinho diz respeito às dificuldades encontradas nas Escrituras que devem ser eliminadas e fala, especificamente, ao reconhecimento das expressões com sentido próprio ou figurado, de modo a não tomar uma pela outra, pois tudo o que na Escritura não puder se referir ao sentido próprio nem à honestidade dos costumes, nem à verdade da fé, deve ser entendido em sentido figurado:

Disso segue que, quando a escritura preceitua o que repugna ao costume dos ouvintes, ou condena o que não repugna, os que desde logo têm o espírito vencido pela palavra da autoridade, julguem como expressão de sentido figurado. Ora, a escritura não prescreve nada a não ser a caridade, e nada condena a não ser a cupidez, e desse modo ela forma os costumes dos homens<sup>704</sup>.

Segundo Svensson<sup>705</sup>, Abelardo poderia encontrar muitos outros textos que melhor se ajustariam ao que pretendia, pois o texto agostiniano do qual retira a citação parece sugerir que há certos tipos de inclinações ou desejos que são pecado, e que, portanto, este não se encontra somente no consentimento. Ainda, Abelardo cita Agostinho dizendo que a lei só preceitua a caridade, a qual é contraposta às obras. Mas o que interessa a Agostinho no parágrafo em questão não é uma oposição entre caridade e as obras em geral, mas o apego aos costumes locais como norma de conduta. Assim, enquanto Abelardo afirma que a lei se reduz ao amor, Agostinho afirma que devemos ser

---

<sup>703</sup> *Eth.*, p. 17, lin. 450 – 454: “Quod et beatus diligenter considerans Augustinus omne preceptum uel prohibitionem ad caritatem uel cupiditatem potius quam ad opera reducens ait: ‘Nichil precipit lex nisi caritatem et nichil prohibet nisi cupiditatem’”. A citação de Agostinho refere-se à obra: *doctr. Chr.*, III, 10 (CSEL 80, 35): “Non autem praecipit scriptura nisi caritatem, nec culpat nisi cupiditatem...”.

<sup>704</sup> *doctr. Chr.* III, 10 (CSEL 80, 35): “Eoque contingit ut si quid scriptura vel praeceperit quod abhorret a consuetudine audientium vel quod non abhorret culpaverit, si animum eorum iam verbi vinxit auctoritas, figuratam locutionem putent. 36. Non autem praecipit scriptura nisi caritatem, nec culpat nisi cupiditatem, et eo modo informat mores hominum”

<sup>705</sup> SVENSSON, 2012, p. 110 – 111.

conduzidos ao amor para dar nova forma às obras a partir de uma perspectiva mais rica do que o mero costume.

Ainda que Abelardo pudesse ter se valido de outras fontes agostinianas e ainda que essas outras pudessem melhor se ajustar ao propósito do texto da *Ethica*, a citação agostiniana parece ter sido inserida para marcar que não se deve considerar a lei humana ou os costumes ao chamar alguém de transgressor, pois estes não são critério para o julgamento moral. A única lei que é critério é a lei revelada, a Escritura, que é resumida no amor. Assim, o preceito negativo (não preceitua nada além da caridade, e não proíbe nada além da cupidez), não é um preceito em sentido pleno, mas uma consequência natural daquele que age movido pela caridade, ou *amor honestus*, e não pela cupidez ou *amor inhonestus*<sup>706</sup>.

Assim, a concepção da caridade torna-se um conceito-chave na teoria moral abelardiana porque, além de ser a tradução da intenção boa em obra boa, possui uma relação estreita com os conceitos de *intentio*, *consensus* e *conscientia*, pois a caridade é o meio pelo qual o homem se autodetermina, ou seja, por sua capacidade racional, a caridade se torna a única motivação de sua ação. Nesse sentido, o fundamento da prescrição da caridade é sempre o conhecimento racional do fato de que a ação desejada de uma tal maneira é objetivamente boa. Este conhecimento se efetua por intermédio da vontade de Deus, porém este não é o fundamento último da decisão da ação humana, mas antes a bondade que o homem reconhece em realizar a vontade de Deus<sup>707</sup>.

O amor a Deus se diferencia, fundamentalmente, das outras razões para obedecê-lo, em particular do medo<sup>708</sup>, pois enquanto este pode ocorrer de modo involuntário porque se reconhece que a obediência a Ele é necessária para a própria salvação, o amor resulta do conhecimento de que o que se quer corresponde sempre à vontade de Deus, ou seja, a vontade do homem concorda com a de Deus e, nesse caso, a obediência a ele exprime a natureza humana caracterizada pela razão<sup>709</sup>.

Nas *Collationes* observa-se que a caridade também é equiparada à intenção enquanto critério ético, como na passagem em que Abelardo, por meio do Filósofo, afirma que há aqueles que julgam mais os efeitos das obras do que a qualidade da moralidade da

---

<sup>706</sup> Sobre as definições de *amor honestus* e *amor inhonestus*, cf. p. 165.

<sup>707</sup> PERKAMS, 2003, p. 03.

<sup>708</sup> Nas *Collationes*, por exemplo, Abelardo apresenta a personagem Judeu com um fervor por Deus que é fruto mais do medo do que amor, de modo que não poderia ser chamado moral. Cf. *Coll.*, p. 14, § 13.

<sup>709</sup> PERKAMS, 2003, p. 09.



obra, remunerando a partir do que veem realizado exteriormente<sup>710</sup>. Pela afirmação seguinte, o Filósofo parece aproximar seu pensamento daquele do Cristão sobre a caridade:

De fato, a partir dessa sentença, não julgo que vós estejais longe disso, se considerais cuidadosamente vosso ensinamento. Pois, como sustenta o vosso maior filósofo Agostinho, por um único nome, a caridade compreende todas as virtudes, e só ela, como ele mesmo diz, distingue os filhos de Deus dos filhos do diabo. Com razão comenta em apoio a isso: Onde há caridade, o que poderia faltar? Mas, onde não há caridade, o que pode ser proveitoso? ‘A plenitude da lei é o amor’<sup>711</sup>.

O contexto é o da oposição entre as obras e a qualidade moral das obras, ou seja, entre as obras e a intenção. Agostinho é citado como autoridade pelo próprio Filósofo, o que implica que as duas tradições concordam em que as obras não podem ser tomadas como critério para julgamento moral. Além disso, observa-se que, como já consta nas *Sentenças*, a caridade compreende todas as virtudes. Por fim, a caridade é estabelecida como critério único e suficiente para a ação moral, pois ela é plenitude da lei.

A citação de Agostinho é extraída dos *Tratados sobre o Evangelho de João (In Iohannis Evangelium tractatus*<sup>712</sup>), nos quais, após afirmar que o número quarenta representa certa perfeição das obras boas que se exercitam sobretudo na abstinência da cupidez mundana, cita o Apóstolo Paulo<sup>713</sup> segundo o qual a plenitude da lei é a caridade que nasce por meio da graça de Deus, mediante o Espírito Santo, pois não se a teria por

---

<sup>710</sup> *Coll.*, p. 116 – 118, § 99: “Siquidem in re, non in hominum opinione consistit, qui operum effectum magis quam morum qualitatem diiudicant atque remunerant et, secundum ea que geri exterius vident, alios iustiores uel fortiores siue meliores uel deteriores aliis iudicant” – “Consiste, pois, em como as coisas são, não na opinião dos homens, que julgam e remuneram os efeitos da obra mais do que a qualidade moral, e segundo o que veem da ação exterior, julgam alguns mais justos ou mais fortes, ou melhores ou piores”.

<sup>711</sup> *Coll.*, p. 118, § 99: “[...] A qua profecto sententia nec uos esse longe arbitror, si uestram diligenter consideretis disciplinam. Omnes quippe uirtutes, ut uester ille maximus astruit philosophus Augustinus, uno nomine caritas comprehendit, que sola, ut ipse ait, inter filios Dei et diaboli discernit. Unde et merito quodam loco memiti: Ubi est caritas, quid est quod possit deesse? Ubi uero non est, quid est quod possit processse? ‘Plenitudo quippe legis est dilectio’”.

<sup>712</sup> AGOSTINHO, *Io. eu. tr.*, XVII, 6 (CCSL 36, p. 173): “[...] certum est tamen quadragenario numero significari quamdam perfectionem in operibus bonis, quae maxime opera bona exercentur in abstinentia quadam ab illicitis cupiditatibus saeculi, hoc est, generali ieiunio. Audi et Apostolum dicentem: *Plenitudo Leges charitas*. Charitas unde? Per gratiam Dei, per Spiritum sanctum. Non enim haberemus illam ex nobis, quasi facientes illam nobis... Charitas ergo implet legem...”. “[...] contudo, é certo que o número quarenta significa certa perfeição nas obras boas. Tais obras boas se exercitam sobretudo em certa abstinência da ilícita cupidez mundana, isto é, no jejum geral. Ouça também o Apóstolo dizer: A plenitude da lei é a caridade. De onde vem a caridade? Pela graça de Deus, pelo Espírito Santo. Com efeito, não a teremos a partir de nós, como que desempenhando-a para nós... Portanto, a caridade plenifica a lei...”

<sup>713</sup> Rm XIII, 10.

si mesmo como produto do esforço pessoal, uma vez que é dom de Deus. Assim, a caridade cumpre a lei, ou seja, a caridade é a perfeição da lei.

O ato de caridade expressa a intenção capaz de suscitar não só o que é moralmente bom, mas também de incitar à ação justa, de modo que quem ama com verdadeira caridade, compreende verdadeiramente a vontade de Deus. Assim, amar não significa somente agir em conformidade com uma intenção boa, mas também ter compreendido adequadamente a vontade de Deus. Por conseguinte, o ideal ético de Abelardo é a concordância total da retidão do bem subjetivo com a retidão objetiva da ação. Isso corresponde à meta de qualquer agente moral, de ter a intenção de fazer não somente algo de bom, mas também de justo. Apesar disso, pode-se agir a partir da caridade e cometer erros, pois há formas diferentes de caridade e pode-se possuir esta ou aquela virtude sem ter outras virtudes, de modo que querer ser ou querer tornar-se bom não significa ser perfeito, pois a perfeição, pela qual se age em total acordo com Deus, é melhor entendida como um ideal norteador, cuja realização não deve contar na prática. No limite, toda caridade depende da graça de Deus de modo que só se deve esperar a perfeita felicidade na vida futura.

A caridade para Abelardo não impossibilita o cometimento de ações errôneas ou defeituosas. No entanto, ela é uma condição necessária da moralidade, pois ela pressupõe que a vontade de Deus seja compreendida e que Deus seja amado porque é bom. Porém, mesmo quem ama a Deus pode errar no julgamento de sua consciência, e pode até mesmo, apesar de sua atitude virtuosa, pecar de maneira culpável nesta ou naquela circunstância. Assim, a caridade não é a ausência absoluta do pecado, mas é a intenção boa fruto da avaliação de que o que se faz é de acordo com a vontade divina. Desse modo, se sabe onde Abelardo encontrou os modelos de seu ideal ético: a saber, no conceito estoico de sabedoria, cuja perfeição é igualmente um ideal utópico norteador, mas também na teoria agostiniana do amor. É uma proposta de interpretação cristã do ideal estoico: tornar-se melhor seguramente é agir não só subjetivamente conforme o bem, mas também objetivamente conforme a justiça<sup>714</sup>.

---

<sup>714</sup> PERKAMS, 2003, p. 17-20.

### 4.3 – A caridade e a justiça

Na *Theologia Scholarium*<sup>715</sup> são apresentados alguns argumentos de Jerônimo e Agostinho, autores considerados platônicos por Abelardo, para justificar a criação do mundo, como o fato de que tudo o que existe é gerado a partir de alguma causa necessária, ou o de que como tudo no mundo foi disposto pela providência divina, nada, portanto, é resultado do fortuito, mas tudo se origina do plano divino<sup>716</sup>. Segue disso a ideia de que tudo o que Deus deve fazer, ele o faz porque é necessário que seja feito e, portanto, é justo que assim seja feito. Nesse sentido, a justiça divina é perfeita porque seu querer<sup>717</sup> e seu agir são idênticos, de modo que faz somente o que quer fazer. Assim, pode-se supor que o conceito de justiça divina deriva, nesse contexto, do princípio de causalidade contido na metafísica da criação do mundo que expressa a identidade entre o querer fazer e o fazer divinos, ou seja, trata-se de uma justiça fundamentada num pressuposto metafísico de que Deus é a causa necessária de tudo o que existe, e tudo o que existe só existe porque Deus assim o quis.

Na mesma obra, Abelardo parece dar mais um passo na discussão sobre a justiça divina ao afirmar que é manifesto que tudo o que Deus faz ou evita, ocorre por uma causa justa e razoável, de modo que ele somente faz ou evita o que é necessário ou conveniente fazer ou evitar. Se tudo o que ele faz é necessário que seja feito, é justo, sobretudo, que ele faça tudo o que ele faz, e sem dúvida tudo o que ele faz, ele o deve fazer. O que se deve fazer, certamente não se pode deixar de fazer. De fato, tudo o que é justo que seja feito, é injusto evitar, e quem não faz o que a razão exige peca, igualmente como se fizesse algo com o qual a razão de forma alguma concorda<sup>718</sup>.

Se em decorrência da identidade entre querer fazer e fazer, tudo o que foi feito por Deus, foi porque ele quis, portanto, necessariamente foi feito; no caso do homem, a justiça ocorre quando se faz o que a razão exige ou evita o que a razão condena. Assim, para

<sup>715</sup> ABELARDO, *TSch*, III, 31 (CCCM XIII, p. 513, lin. 416 – 427).

<sup>716</sup> ABELARDO, *TSch*, III, 31 (CCCM XIII, p. 513, lin. 439 – 441): “[...]cum omnia in mundo fieri uel disponi diuina prouidentia conuinceret et nihil casu, nichil fortuito euenire, sed omnia ex diuino prouenire consilio”.

<sup>717</sup> Ressalte-se que nas *Sententiae* a justiça é entendida como uma vontade (*uoluntas*). Cf.: ABELARDO, *Sent.* 260 (CCCM VI, p. 136, lin. 3079 – 3080).

<sup>718</sup> ABELARDO, *TSch*, III, 35 (CCCM XIII, p. 514 - 515, lin. 472 - 480): “Patet itaque quicquid deus faciat aut dimittat, iustum ac rationabilem subesse causam, ut sola illa faciat aut dimittat quae fieri vel dimitti oporteat atque ipsum deceat. Quod si quicquid facit eum facere oportet, iustum est utique ut faciat quicquid facit, ac sine dubio quicquid facit facere debet. Quod si debet, non potest profecto iuste dimittere ne faciat. Omne quippe quod iustum est fieri, iniustum est dimitti, et quisquis id non facit quod ratio exigit, aequo delinquit ac si id faciat quod rationi minime concordat.”

realizar um verdadeiro ato de justiça, o homem deve agir conforme o que a sua razão exige, já que o que ela exige é o ato de justiça que significa o que se deve fazer. Quando alguém contraria os preceitos da razão, age injustamente, pois tudo que é justo, ao deixar de ser executado, gera a injustiça. Desse modo, se em Deus a justiça é o que ele deseja fazer e se confunde com o que é conveniente e necessário, no homem, será justo e conveniente o dever que a razão lhe prescreve e as suas respectivas escolhas em cumpri-lo ou não<sup>719</sup>.

A razão prescreve amar a Deus fazendo sua vontade. Apesar disso, o mandamento para amar procede da qualidade moral do homem, ou seja, pela sua liberdade o homem escolhe seguir ou não o que a razão prescreve. Assim como o amor deve universalmente se orientar para o bem, do mesmo modo deve-se amar cada um quanto mais respeite Deus<sup>720</sup>. Portanto, o homem deve colaborar na manutenção da ordem do mundo planejada por Deus. Ele deve estar pronto, como Deus, tanto quanto possível, para a redenção de muitos homens<sup>721</sup>.

A justiça divina é compartilhada, nesse sentido, com a humanidade que dela pode participar praticando o amor a Deus e ao próximo. Assim, a concepção metafísica da criação do mundo, como um ato de justiça porque a vontade divina coincide com a sua ação, fundamenta a justiça humana, pois o homem é chamado a colaborar com a justiça divina na manutenção da ordem do mundo. Essa concepção parece conciliar a concepção cristã de justiça com a definição filosófica apresentada pelo Filósofo das *Collationes*<sup>722</sup>, para quem a justiça é a virtude que, enquanto preservada a utilidade comum, atribui a cada um segundo sua própria dignidade. Nesse caso, a manutenção do plano de Deus expresso na ordem do mundo por ele criado reflete-se na justiça distributiva, que é a utilidade comum. Ao colaborar nessa manutenção, a dignidade de cada um é atribuída segundo tal colaboração.

Para Perkams, com a definição do Filósofo das *Collationes*, tem-se a possibilidade de interpretar a justiça sob a máxima “a cada um o seu próprio<sup>723</sup>”, ou seja, “a cada um o que lhe é devido”, tomando o “seu” como se referindo ou à pessoa que sofre a ação, ou seja, o paciente, ou àquele que executa a ação, ou seja, o agente. No primeiro caso, o

<sup>719</sup> TONDINELLI, 2007, p. 180 – 181.

<sup>720</sup> ABELARDO, *CEPR*, IV, 13 (CCCM XI, p. 289, lin. 127 – 131).

<sup>721</sup> PERKAMS, 2003, p. 14.

<sup>722</sup> Cf. *Coll.*, p. 134, § 118.

<sup>723</sup> *Coll.*, p. 134, § 118: “[...] Iutitia itaque est, communi utilitate seruata, suam cuique tribuens dignitatem...”.

tribunal procede de acordo com o princípio do bem público, ao qual são subordinados os interesses privados da ação. No segundo caso, a retidão da vontade ativa é a regra de conduta. Nesse último caso, Deus pode, por exemplo, ser reconhecido como um juiz terreno. Porém, ambas as atitudes só são justas se alguém age de acordo com o melhor conhecimento e a melhor consciência possíveis. Esta segunda forma do conceito de justiça é particularmente apropriada para expressar o ideal ético de Abelardo, a saber, que ela é a autodeterminação do homem que é a fonte do bem-agir<sup>724</sup>.

O que Perkams designa como ‘autodeterminação do homem’ é a sua decisão (*consensus*) em agir de acordo com a vontade divina, ou seja, sua intenção boa, de modo que, nesse caso, a justiça ao distribuir a cada um o que lhe é devido, toma em consideração a caridade do agente que atribui mais do que o merecimento de quem recebe, tal como a caridade divina para com a humanidade, que é o exemplo máximo de justiça. Enquanto exemplo máximo de justiça, Deus é evocado por Abelardo como governando toda a estrutura do mundo como uma só grande república<sup>725</sup>, pois sua justiça é caracterizada pelo princípio do amor: fazer o bem para aqueles que são afetados pela ação.

Segundo Marenbon<sup>726</sup>, a identificação da justiça, uma das virtudes ciceronianas, com a caridade cristã pode parecer escandalosa, mas, na verdade, ela está de acordo com a maneira como Abelardo adapta o esquema clássico das virtudes, modificando as ideias sobre a caridade em sua própria teoria do amor. Assim, a virtude da justiça, assumida por Abelardo, consiste em atribuir a cada um de acordo com sua dignidade. Abelardo insiste em que a caridade se distingue de outros tipos de amor por ser corretamente dirigida, e que o amor corretamente dirigido (*amor honestus*) implica em uma ordenação da caridade, na qual o amor é dado a cada um de acordo com sua dignidade. Ao descrever a justiça como uma vontade e sugerir que ela é necessariamente acompanhada da temperança e da coragem, Abelardo tornou-a uma virtude suprema, assim como o fizera com a caridade. Mas pode haver duas diferenças fundamentais entre a caridade e a justiça. Primeiro, a ordenação da caridade reconhece Deus como supremamente digno, enquanto a justiça parece ordenar apenas à dignidade humana. Mas, para Cícero, a adoração a Deus se insere no contexto geral da justiça, e Abelardo, em toda parte, enfatiza que os filósofos, que descrevem a justiça e as outras virtudes, consideravam Deus como ser supremo e dirigiam seu amor a ele. Em segundo lugar, pode-se objetar que a pessoa justa é aquela

---

<sup>724</sup> PERKAMS, 2003, p. 14 -15.

<sup>725</sup> *Coll.*, p. 144, § 131: “[...] totius mundane fabrice tamquam unius magne rei publice procurator”.

<sup>726</sup> MARENBNON, 1997, p. 291 - 292.

que dá aos outros de acordo com o que é justo, enquanto a pessoa caridosa é alguém que ama o outro de acordo com o que é devido.

Para Abelardo, então, alguém que tem a disposição adquirida de querer de modo justo, apoiado, como deve ser, pelas disposições da coragem e da temperança, será, assim, alguém com a disposição para a caridade. Diante da tentação de desobedecer o que ele acredita ser o mandamento de Deus, estará firmemente disposto a resistir; diante da oportunidade de fazer o que ele acredita ser agradável a Deus, estará firmemente disposto a fazê-lo<sup>727</sup>.

Nesse sentido, o querer de modo justo, que é a vontade boa, é a disposição interior, ou a intenção, para a caridade. Observe-se que Abelardo interioriza a caridade, estabelecendo-a na consciência humana, foro exclusivo para o julgamento da moralidade. Portanto, a caridade entendida como prática das obras boas só faz sentido se pensada em relação à intenção boa que deve precedê-la e guiá-la. Não é o cumprimento da lei que determina a caridade, mas é a caridade que plenifica a lei, pois, fé e amor podem viver no coração de todos os homens e torná-los justos, ainda que faltem as obras exteriores<sup>728</sup>.

### 4.3 – A caridade e a lei

Tomando-se a noção de lei a partir das *Collationes*, observa-se que tal noção vem fortemente associada à ideia de caminho, tal como descrito no início da obra: “Observei numa visão noturna, e eis que três homens, vindos de caminhos diversos, detiveram-se na minha presença<sup>729</sup>”. Esses homens - a saber, o pagão que se denomina Filósofo, o Judeu e o Cristão, que caminham até Abelardo, que no texto tem papel de narrador - representam as três leis que são discutidas no texto: a lei natural, representada pelo Filósofo; e as leis reveladas: a judaica e a cristã.

Assim, as leis ou os caminhos, embora diferentes, em um ponto se encontram: todos os três creem e servem ao Deus único, ainda que por fés e práticas diferentes. Nesse

---

<sup>727</sup> MARENBNON, 1997, p. 292.

<sup>728</sup> *Coll.*, p. 34, § 26: “Aut que illa eius sanctificatio tunc fuit, nisi forte per inspirationem Dei iam tunc etiam ipsum crederet atque amaret? Que profecto duo, quibuscumque insint, eum procul dubio iustum efficiunt, quecumque illi exterius adhuc desint”. – “Ou aquela sua santificação não foi então senão, decerto, por já então também, [Jeremias], por inspiração de Deus, já nele crer e o amar? E, de fato, essas duas, sem dúvida, tornam justo qualquer um em quem elas existem, o que quer que ainda lhes falte fora”.

<sup>729</sup> *Coll.*, p. 02, § 01: “Aspiciebam in uisu noctis: et ecce uiri tres, diuerso tramite uenientes, coram me astiterunt”.

sentido, a lei, além de significar cada caminho pelo qual as personagens vêm ao encontro do narrador, significa também cada uma das fé<sup>s</sup><sup>730</sup>. A narrativa apresenta que as três personagens, sob a iniciativa do Filósofo, dirigiram-se a Abelardo para que este atuasse como juiz face às discussões travadas entre eles sem conclusão possível. Ainda, o Filósofo afirma que somente o narrador, ou seja, Abelardo, poderia exercer tal função uma vez que ele conhece bem tanto a força das argumentações filosóficas como os fundamentos de ambas as leis e que, embora tivesse uma fé baseada no Novo Testamento, não descarta o antigo e se dedica ao estudo de ambas<sup>731</sup>. É digno de nota o fato de que o narrador é invocado como juiz porque é capaz de unir conhecimentos filosóficos com o conhecimento do Antigo e do Novo Testamentos, ou seja, parece tratar-se de alguém capaz de elaborar a síntese dessas tradições. Observe-se ainda que o narrador é tido como alguém que se baseia no Novo Testamento, portanto, um cristão, mas que, apesar disso, poderia julgar com justiça porque conhece as três tradições. Mas, para além disso, Abelardo pode estar aqui se colocando como alguém capaz de julgar com justiça porque, no fundo, as três leis, apesar de serem caminhos diferentes para se chegar a Deus, não garantem a salvação, pois a observância da lei por si só não salva<sup>732</sup>, mas o que salva é a intenção boa que é fazer a vontade de Deus, o que pode ser alcançado tanto pela lei natural, quanto pelas leis reveladas judaica e cristã. Nesse sentido, a síntese e o julgamento com justiça que Abelardo promove está em que apresenta a intenção boa como o único critério pelo qual alguém pode se salvar.

A lei natural independe de fontes escritas, não se manifestando em signos exteriores e prescrições<sup>733</sup>, mas, antes, está naturalmente presente em todos os homens, inscrevendo-se no coração de todos que, pela prática dessa lei que consiste em amar a Deus e ao próximo<sup>734</sup>, podem ser justificados. A lei natural é simples, ou seja, não composta, e por isso é por sua natureza anterior às leis reveladas. Ela é a ciência moral chamada ética e consiste somente em preceitos morais interiorizados na consciência

---

<sup>730</sup> *Coll.*, p. 02, § 01.

<sup>731</sup> *Coll.*, p. 2 – 4, § 02 – 03.

<sup>732</sup> Gl III, 11; ver também: *Coll.*, p. 28, § 23: “Quodcunque autem horum eligatis, nichil de lege uideo uobis confidendum esse. Parum etiam ad beatitudinem esset quecumque in terrenis tantum remuneratio consisteret, ut non alia uobis quam iumentis uita exspectanda”. - “Ora, qualquer uma destas que escolhais, nada vejo para vós estardes confiantes na lei. Além disso, uma recompensa que consiste apenas em coisas terrenas, pouco oferece para a felicidade, de modo que vós não podeis esperar uma outra vida que não a de jumentos”. Ainda, *Coll.* p. 36, § 26: “Quod quidam etiam uestrum diligenter considerans et ex legis operibus neminem iustificari...” – Além disso, um dos vossos, considerando diligentemente [argumenta] que ninguém se torna justo pela observância da lei...”.

<sup>733</sup> *Coll.*, p. 6, § 5; p. 32, § 25.

<sup>734</sup> *Coll.*, p. 24, § 20.

humana<sup>735</sup>. Antes mesmo que as leis mosaica e cristã fossem transmitidas, muitos que seguiram a lei natural, praticaram a justiça e viveram na graça, de modo que Enoque, por exemplo, teria sido levado por Deus ao paraíso<sup>736</sup>.

A personagem Cristão estabelece certa equivalência entre os filósofos e os cristãos<sup>737</sup> à medida que afirma que a lei natural foi dada por aquele de quem provém a verdadeira sabedoria, de modo que quem é instruído por ela, deve ser chamado filósofo, ou seja, amante da sabedoria. Assim, ser filósofo ou ser cristão implica em amar a Deus e ao próximo.

Os que abraçam a lei natural consideram que não há sentença mais segura que esta: a virtude é suficiente para a felicidade, e como só a virtude torna alguém bem-aventurado, ninguém pode alcançá-la por outro caminho<sup>738</sup>. Portanto, pela lei natural é possível reconhecer e amar Deus. Assim, parece não haver razão que obrigue a desconfiar da salvação dos gentios, anteriores ao advento do redentor cristão, ainda que nenhuma lei escrita os tivesse instruído, mas para os quais a lei, segundo a natureza, foi suficiente, conforme afirma o Apóstolo, pois ao se fazerem lei para si mesmos, mostraram que as obras da lei estavam inscritas em seus corações, oferecendo suas próprias consciências por testemunho<sup>739</sup>. Como é, ainda, o caso de Cornélio, o qual não creu em Cristo até que Pedro o instrísse, e que reconhecia e amava Deus por meio da lei natural<sup>740</sup>.

Abelardo<sup>741</sup> exemplifica os preceitos da lei natural, afirmando tratar-se do amor a Deus e ao próximo, não matar, não cometer adultério, não mentir, entre outros, de modo que sem que estes sejam observados, ninguém poderá ser justificado, pois tais preceitos sempre estiveram presentes naturalmente em todos os homens unidos aos seus costumes, antes mesmo que as leis escritas fossem reveladas.

---

<sup>735</sup> *Coll.*, p. 08, § 6.

<sup>736</sup> *Coll.*, p. 24, § 20. Para GANDILLAC (1993, p. 10), por exemplo, as *Collationes* colocaram a ousada questão de saber se a razão natural, comum a todos os homens em todos os tempos, é suficiente para garantir a felicidade ou se falta a ela o suplemento de uma revelação.

<sup>737</sup> *Coll.*, p. 88, § 71.

<sup>738</sup> *Coll.*, p. 128, § 109.

<sup>739</sup> ABELARDO, *TChr.*, II, 19 (CCCM XII, p. 141, lin. 285 – 290): “Nulla itaque ratione cogendi uidemur, ut de salute talium diffidamus gentilium qui ante aduentum redemptoris nullo legis scripto instructi, naturaliter, iuxta Apostolum, ea quae legis sunt facientes, ipsi sibi lex erant qui ostendebant opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum”. A referência ao Apóstolo Paulo é relativa à passagem Rm 2, 14 – 15.

<sup>740</sup> *Eth.*, p. 42, lin. 1106 – 1108.

<sup>741</sup> ABELARDO, *PH*, 15 (PL 178, 703AB): “Et moralia (praecepta) quidem quae naturaliter ab omnibus semper complenda fuerunt, et antequam lex scripta daretur, mores hominum ita necessario componunt, ut nisi impleatur quod in eis praecipitur, nemo unquam saluari meruerit. Qualia sunt, diligere Deum et proximum, non occidere, non moechari, non mentiri, et similia, sine impletione quorum nemo unquam justificari potest”.



Apesar disso, se de um lado ninguém será justificado sem observar tais preceitos naturais, por outro lado, só a observância dos mesmos não garante a salvação, tal como o caso de Cornélio, o qual, não crendo em Cristo até que Pedro lhe fosse enviado para instruir-lhe, reconhecia e amava Deus pela lei natural; entretanto, se lhe acontecesse de ter partido desta vida antes da fé em Cristo, Abelardo não ousaria prometer-lhe a eternidade, por maiores que parecessem boas suas obras, nem o enumeraria entre os fiéis, antes, mais entre os infiéis, por maior que fosse o cuidado que Cornélio tivesse dedicado à salvação<sup>742</sup>.

Observa-se aparente contradição entre o que se vinha apresentando a partir da ideia de que a lei natural, uma vez observada, justifica aqueles que vieram antes da lei revelada, com relação à recusa de Abelardo em reconhecer a salvação de Cornélio caso tivesse cumprido os preceitos naturais antes que Pedro o instrísse, o que também parece contrariar o que Abelardo afirma na *Theologia Christiana*, na qual defende a possibilidade de os filósofos pagãos virtuosos se salvarem<sup>743</sup>. Tal contradição talvez possa ser minimizada afirmando-se que Cornélio é posterior à revelação, ao passo que os filósofos pagãos gregos não o eram, ou seja, ao primeiro foi temporalmente possível conhecer a revelação. Pode-se ainda supor que Abelardo estaria enfatizando, no caso de Cornélio, que apenas seguir as prescrições da lei natural não garante a salvação, bem como não garante a salvação apenas cumprir os preceitos da lei revelada, pois em ambos os casos o que conta é a intenção em fazer da lei, seja a natural ou as reveladas, uma forma de agradar a Deus cumprindo a vontade dele e não o mero cumprimento de uma prática aparentemente virtuosa.

Além da lei natural, estão presentes na discussão das *Collationes* as leis antiga e nova, ou seja, o Velho e o Novo Testamentos, representados, respectivamente, pelas personagens Judeu e Cristão. O fundamento da lei antiga, segundo o Judeu, consiste em

---

<sup>742</sup> *Eth.*, p. 42, lin. 1106 – 1114: “Non credebat Cornelius in Christum, donec Petrus ad eum missus de hoc ipsum instruxit. Qui quamuis antea lege naturali deum recognosceret atque diligeret, ex quo meruit de oracione sua audiri et deo acceptas elemosinas habere, tamen si eum ante fidem Christi de hac luce migrasse contingeret, nequaquam ei uitam promittere auderemus, quantumcumque bona eius opera uiderentur, nec eum fidelibus set magis infidelibus connumeraremus, quantocumque studio inquirende salutis esset occupatus”.

<sup>743</sup> ABELARDO, *TChr.*, II, 22 – 34 (CCCM XII, p. 142 – 145). Por meio de suas doutrinas éticas, alguns filósofos antigos poderiam se salvar, como é o caso de Platão, cujo ensino investigava diligentemente Deus e o próprio sumo bem, no qual toda suma beatitude consiste, e cuja reta filosofia determinava amar a Deus, pois todo fim do bem se constitui no amor a Deus. Cf. ABELARDO, *TChr.*, II, 34 (CCCM XII, p. 145, lin. 466 – 470): “Ubi quidem et de Platonica disciplina quam diligenter Deum inuestigauerit et ipsum summum bonum esse definierit, in quo tota beatitudinis summa consistit, et quam recte philosophari determinauerit amare Deum, ut omnium quoque bonorum finem amorem Dei constituat...”

que Deus cuidou de tal modo do gênero humano que se dignou a instruir os homens por meio de uma lei escrita pela qual se refreia a inclinação ao mal pelo temor da pena. Se é verdade que as leis seculares dos príncipes foram instituídas com este mesmo fim, quem poderá negar que o supremo rei também não tomou esse mesmo cuidado? Assim, não se pode governar um povo sem uma lei sob pena de que cada indivíduo se perca em seu arbítrio<sup>744</sup>.

A lei dada aos judeus é manifestação da eleição desse povo por Deus, pela qual se distinguem dos gentios. Consequentemente, a extrema valorização da lei antiga, por meio da estrita observância dos seus ritos exteriores, é a contrapartida do povo judeu pela eleição que lhe coube. Se a santidade permite aos gentios adquirir a beatitude e a imortalidade da alma, com maior razão, argumenta o Judeu, isso é devido aos judeus por meio da observância da lei<sup>745</sup>. Desse modo, como já observou Alárcon<sup>746</sup>, os judeus são levados a confiar que, com os sacrifícios externos, obterão a remissão dos pecados. Mas, se afirmam que o amor a Deus e ao próximo bastam para a justificação da santidade, é incoerente que mantenham que as obras exteriores são necessárias para a salvação da alma. Assim, não há dúvida de que quando alguém é justificado por este amor, nada permanece nele de pecaminoso que necessite de purificação espiritual. Portanto, a antiga lei é apresentada, nas *Collationes*, como um primeiro estágio no contexto de uma economia da salvação, pois este caminho simboliza a interpretação literal da lei.

Afirma o Filósofo das *Collationes*<sup>747</sup> que sobre a lei nova recai o ônus de ser mais perfeita e oferecer mais recompensas, assim como ser mais racional que as duas outras que lhe são anteriores, pois caso contrário, teria sido escrita em vão. A provocação pode implicar na suposição de que a lei cristã é o ápice das leis, mas também pode ser entendida como uma comparação com a lei antiga, e não necessariamente com a lei natural, pois de fato esta não foi revelada, mas antes está inscrita no coração dos homens. Enfim, seja como for, a lei nova apresenta-se como a perfeição da ética:

Na verdade, quando o Senhor transmitiu o novo testamento aos seus discípulos, ele iniciou imediatamente falando desta perfeição que completa o que falta no velho testamento, quando ele disse: ‘A não ser que sua justiça seja abundante...’, e logo após, seguindo ponto a ponto a riqueza da nova lei, declarou

---

<sup>744</sup> *Coll.*, p. 16, § 14.

<sup>745</sup> *Coll.*, p. 48 – 49, § 40.

<sup>746</sup> ALÁRCÓN, 1996, p. 83.

<sup>747</sup> *Coll.*, p. 78, § 62.

cuidadosamente o que falta à perfeição moral e à consumação da verdadeira ética. Certamente, se com diligência compararmos este ensino com os precedentes, facilmente seremos convencidos de que o que foi transmitido pelos antigos, tanto pelos filósofos quanto pelos profetas, sobre a moral e a distinção das virtudes, é nada em comparação com este<sup>748</sup>.

Desse modo, a lei nova implica que se busque a essência da ética, ou seja, o que é o sumo bem e por meio de qual caminho se deve alcançá-lo<sup>749</sup>. Ao longo da discussão entre o Filósofo e o Cristão, é estabelecido que o sumo bem é a bem-aventurança da vida futura e o caminho para alcançá-la é a prática das virtudes<sup>750</sup>. Assim, a lei nova transmitiu uma nova perspectiva de justiça cujo fundamento não está na lei natural ou na lei antiga, mas, antes, na caridade como plenitude da justiça, cujo modelo foi transmitido no sermão da montanha:

Ora, o Senhor Jesus, quando transmitiu o novo testamento, imediatamente no próprio exórdio colocou os fundamentos de tal doutrina, que incitava igualmente o desprezo pelo mundo e o desejo por esta beatitude, dizendo: ‘Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus; e depois: ‘Bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus’. E se diligentemente observarmos todo este conjunto de preceitos e exortações que são apresentados, é desprezada toda a prosperidade ou é tolerada toda adversidade na esperança da vida suprema e eterna<sup>751</sup>.

Assim, a lei nova consiste em realizar a caridade nesse mundo e esperar a plenitude da bem-aventurança na vida futura, ressaltando-se que isso implica em ater-se

---

<sup>748</sup> *Coll.*, p. 82, § 66: “De qua quidem perfectione, que deerant ueteri suo complente, cum ipse Dominus nouum traderet testamentum, statim exorsus discipulis ait: ‘Nisi abundauerit iustitia uestra, etc.’; et statim per singula noue legis habundantiam prosecutus, que morali deerant perfectioni diligenter expressit et ueram ethicam consummauit. In cuius quidem comparatione quicquid ab antiquis tam philosophis quam prophetis de disciplina morum ac discretionem uirtutum traditum fuerat nichil esse facile conuincetur, si diligenter hec cum prioribus conferamus”. A citação “Nisi abundauerit iustitia uestra, etc.”, refere-se à passagem de Mt V, 20.

<sup>749</sup> *Coll.*, p. 84, § 67.

<sup>750</sup> *Coll.*, p. 110, § 88: “Ecce ad hoc disputatio nostra perducta est: ut summum hominis bonum siue ipsum, ut dictum est, finem boni future uite beatitudinem, et qua illuc peruenitur uiam uirtutes ponamus...”. Eis até onde este nosso debate nos conduziu: estabelecemos como sumo bem para o homem ou, como foi dito, o próprio fim do bem, a bem-aventurança da vida futura, e as virtudes como a via pela qual se chega lá...”.

<sup>751</sup> *Coll.*, p. 110, § 89: “[...] Dominus autem Iesus, cum nouum traderet testamentum, in ipso statim exordio tale doctrine fundamentum collocauit, quod et ad contemptum mundi et ad huius beatitudinis desiderium pariter incitaret, dicens: ‘Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum celorum’; et post aliqua: ‘Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum celorum’. Et si diligenter attendamus, ad hoc uniuersa eius precepta uel exhortationes adhibentur, ut spe illius superne et eterne uite omnia contempnantur prospera siue tolerentur aduersa”.

à lei não em sua exterioridade, ou seja, em suas prescrições, mas, a partir da interiorização da lei, tornar-se consciente do que se deve fazer ou evitar, ou seja, tornar-se consciente da vontade de Deus, pois alguém é mais culpável do seu agir quando está ciente dele, e só é possível apelar pela escusa quando se age por ignorância<sup>752</sup>.

Se de um lado é possível interpretar que nas *Collationes* há um esquema ascendente em que ocorre “a positividade de alguns preceitos da lei natural pela lei judaica e, posteriormente, a submissão desta à positividade da lei cristã fundada na revelação<sup>753</sup>”, de outro lado é possível dizer que as três leis comungam do fato de serem caminhos que podem levar à Deus, desde que o critério para qualquer uma delas seja a intenção boa, ou seja, a caridade. De fato, no limite, as três comungam desse preceito máximo: o amor a Deus e ao próximo. Assim, se todas as três cumprissem tal preceito, tudo o mais seria dispensável e as diferenças deixariam de existir como, por exemplo, o cumprimento da circuncisão para os judeus ou dos sacramentos para os cristãos, pois todas estas práticas seriam como que acessórias. Assim, mais do que realizar uma crítica ao aspecto exterior do cumprimento das leis, parece que Abelardo quer promover uma ênfase no que é o essencial, a saber, a intenção boa, que é a caridade. Se tal preceito universal for seguido, agir virtuosamente pela lei natural, realizar a circuncisão ou o batismo, serão apenas sinais exteriores das leis, cujo propósito deve ser apenas o de aludir ao que é o fundamental.

---

<sup>752</sup> *Coll.*, p. 132, § 117: “[...] Magis quippe rei sumus uel dum scienter quod faciendum est uitamus uel quod non est agimus, quam si hec per ignorantiam contingerent, que uidelicet aliquam excusationem pretendere posset”. – “[...] De fato, somos mais culpados quando cientemente evitamos fazer o que devemos fazer ou fazemos o que não deve ser feito, do que se essas coisas acontecessem por ignorância, a saber, que poderia pretender alguma escusa”.

<sup>753</sup> TONDINELLI, 2007, p. 208.

## CONCLUSÃO

Para maior clareza na exposição da conclusão, faz-se necessário retomar o percurso realizado ao longo da tese, observando-se, sobretudo, a problemática que guiou a leitura e a análise dos textos éticos de Abelardo, de modo a perceber quais foram os ganhos e avanços alcançados.

A problemática inicial diz respeito ao modo como Abelardo, utilizando-se de fontes da tradição filosófica greco-romana e cristã, elabora sua concepção ética assimilando elementos diversos e até contraditórios em sua origem. Nesse sentido, o primeiro capítulo permitiu apresentar e discutir as duas obras éticas de Pedro Abelardo, destacando suas estruturas, seus problemas fundamentais e, sobretudo, as fontes filosóficas utilizadas por ele. Não se objetivou uma apresentação completa e de conjunto das obras, pois elas possuem estrutura e escopo diversos; apesar disso, contemplar a discussão e a estrutura próprias de cada obra possibilitou entender melhor o modo como Abelardo fundamenta a sua concepção ética, que de certo modo ele pretende que seja a *ethica nostra*, ou seja, a ética cristã.

A problemática desdobra-se por meio da apresentação dos fundamentos éticos contidos nas obras éticas de Abelardo, uma vez que, por meio destes, pode-se verificar, de forma mais precisa e detalhada, o modo como Abelardo constrói sua concepção ética ao atribuir aos conceitos fundamentais um sentido quase sempre preciso, retomando e reformulando o que recebera das fontes. Assim, por exemplo, vício para Abelardo não é pecado, pois enquanto o primeiro é uma inclinação ao mal, o segundo, em sentido estrito, é sinônimo de desprezo e ofensa a Deus, pois consiste em não fazer por Ele o que se deve fazer ou não evitar por Ele o que se deve evitar, ou seja, pecado é uma decisão da consciência individual que contraria a vontade divina. O pecado, que é ofensa e desprezo de Deus, não é sinônimo de vontade, pois pode-se pecar sem qualquer vontade má, porque a vontade é, às vezes, mais uma fraqueza (*infirmetas*) necessária do que propriamente pecado. Assim, a vontade passiva, que seria melhor denominada paixão (*passio*), pode ocorrer sem que necessariamente haja consentimento da razão com relação à vontade

peçoal em fazer o que se sabe contrário à vontade divina, como no caso em que alguém obriga um religioso a se deitar entre mulheres, e ele é arrastado, pela maciez do leito e pelo contato com estas mulheres, à deleitação, mas não ao consentimento. Nesse caso, não se poderá denominar de culpa essa deleitação que a natureza torna necessária<sup>754</sup>.

Nesse sentido, somente o consentimento e a intenção podem ser tomados como causas do pecado. No contexto da *Ethica*, por consentimento (*consensus*) Abelardo entende o assentimento ou a concordância que alguém dá ao vício da alma, de modo que o pecado não é qualquer consentimento, mas o que é dado a um vício da alma que a torna ré perante Deus. Já a intenção (*intentio*) é entendida como movimento interior da alma pelo qual é antecipada a realização de um ato guiado pela vontade. Assim, no limite, é a intenção que determina a moralidade da ação.

Considerando que os conceitos éticos fundamentais acima expostos melhor se enquadram no que se entende por ética geral, e sem perder de vista a problemática inicial, a ética particular pode ser abordada a partir dos conceitos hábito e virtude. Na elaboração de sua filosofia ética, Abelardo faz referência ao conceito de virtude<sup>755</sup> tomado de Aristóteles, e o entende como significando o melhor hábito da alma (*habitus animi optimus*). E por hábito entende, entre outras coisas, a posse estável de certa qualidade, em oposição ao caráter passageiro da disposição. Porém, o que se observa é que, apesar da origem aristotélica do termo, Abelardo cita Aristóteles nas *Collationes* com o propósito de garantir autoridade ao que afirmava, mas que não necessariamente estaria tomando o termo tal e qual Aristóteles o empregou, pois, além de não conhecer as obras éticas do Estagirita, o que se verifica é que Abelardo reformula a noção de virtude, bem como a relação entre as virtudes, como, por exemplo, entende que a prudência é a habilidade para distinguir entre coisas boas e más, mas a posse dela não acarreta mérito, pois pode haver prudência em pessoas más ou boas. Desse modo, como os contrários não podem coexistir no mesmo, então a natureza da prudência não é a de uma virtude, no sentido rigoroso do termo, mas a de um guia ou incitamento que faz surgir as virtudes (*incitamentum ad uirtutes*).

O que justifica a exposição e a discussão dos conceitos éticos fundamentais é, sobretudo, a convicção de que a concepção ética de Abelardo pode ser denominada de moral da intenção, inclusive porque ela se apresenta como oposta ao modelo moral vigente à época do Palatino, a moral dos penitenciais. Igualmente, a discussão de tais

---

<sup>754</sup> *Eth.*, p. 13, lin. 327 – 332.

<sup>755</sup> *Coll.*, p. 128, § 111.

conceitos aponta para outro desdobramento da problemática inicial: apesar de Abelardo se valer da tradição filosófica greco-romana e da tradição cristã, ele as interpretou ao seu modo, elaborando certo tipo de concepção moral na qual a noção de virtude entendida como ‘melhor hábito da alma’ deixa de ser elemento decisivo, pois as práticas virtuosas não garantem a salvação e nem tampouco a moralidade, que é determinada somente pela intenção do agente. Nesse sentido, a noção de virtude é compreendida como meio para se alcançar a moralidade, pois ela é uma disposição para a caridade. Disso decorre que a concepção moral pensada por Abelardo, a moral da intenção, implica em que as práticas exteriores são moralmente indiferentes e não garantem o arrependimento e nem a salvação.

Em oposição à moral da intenção, a moral dos penitenciais diz respeito às regras contidas nos livros penitenciais (*Libri paenitentiales*), ou simplesmente penitenciais, cuja especificidade está na taxaçoão ou tarifaçoão, ou seja, para cada falta ou pecado, é determinada uma pena. Assim, tal moral ignora por completo a intenção do agente, restringindo-se à materialidade da ação. Observa-se, porém, certa transformação na história da moral dos penitenciais, de modo que, à época de Abelardo, ocorria a transição do modelo da penitência tarifária para a confissão como obra expiatória por excelência. Apesar disso, a compreensão de que a penitência só poderia ser realizada por meio do arrependimento da consciência não era ainda uma prática comum, embora Abelardo, por meio da moral da intenção, propusesse tal compreensão.

Na moral da intenção, portanto, a consciência desempenha papel fundamental, pois é ela que se constitui como foro moral por excelência, uma vez que não pode haver pecado senão contra a consciência<sup>756</sup>, ou seja, é somente consciente que se pode consentir e intencionar o que é contrário à vontade de Deus, de modo a ofendê-lo e desprezá-lo.

Apesar de Abelardo não ter elaborado uma discussão sobre o termo consciência, pode-se depreender de suas obras que ela é sinônimo de razão, ou seja, potência de discernir, de deliberar sobre uma natureza ou propriedade presente ou não no objeto do conhecimento, tal como consta no seu *Tratado das Intelecçoões*<sup>757</sup>. De modo mais específico, quando da análise da culpa realizada por Abelardo na *Ethica*, o termo crença (*credulitas*) parece denotar a consciência, pois que “pecar é desprezar o criador, ou seja, não fazer de modo algum por causa dele, o que acreditamos dever ser feito por nós em

---

<sup>756</sup> *Eth.*, p. 37, lin. 955 – 957.

<sup>757</sup> ABELARDO, *TI*, §7, p. 28.

razão dele, ou não afastar por causa dele o que cremos dever ser afastado<sup>758</sup>”. Desse modo, a crença só encontra razão de ser sob uma base prescritiva que representa uma ação possível, portanto, dotada de valor normativo e objeto do juízo moral. Assim, a crença implica nessa consciência capaz de julgar e determinar certos valores normativos em forma de preceitos.

A consciência como foro moral por excelência permite afirmar a existência de dois domínios: o exterior, relativo à ação e objeto do julgamento dos homens e suas instituições, que corresponderia à moral dos penitenciais; e o interior, relativo ao consentimento e à intenção, objeto exclusivo do julgamento divino e que corresponderia à moral da intenção. Nesse sentido, as obras que convém ou não fazer, igualmente são realizadas tanto por bons como por maus, os quais só a intenção separa<sup>759</sup>, ou seja, a intenção, e não a ação mesma, é o critério que separa os homens em bons e maus. Consequentemente, a igualdade das ações nada acrescenta à moralidade dos agentes, ou seja, os mesmos atos executados por vários agentes podem ser moralmente diversos, pois uma ação só pode ser considerada moral a partir da intenção que a precede.

Da existência do duplo foro decorre a existência de dois juízes: um para a interioridade e outro para a exterioridade. Quanto à primeira, Deus é o único juiz possível, pois somente ele conhece o íntimo do homem. Quanto à segunda, a instituição eclesial, ou outra instituição religiosa ou civil, toma a dimensão da materialidade da ação e ignora a da intenção, até porque, para Abelardo, a compreensão plena da intenção só é conhecida de Deus. Nisso se pode também verificar a noção de consciência como um pressuposto forte, de modo a se constituir numa irredutível noção que perpassa toda a moral da intenção.

Visto que da existência do duplo foro decorre a existência dos dois juízes, e que somente o juiz da interioridade conhece as intenções, cabe ao juiz da exterioridade a punição com vistas à utilidade comum (*communis utilitas*), de modo que as punições sirvam de exemplo para que outras ações semelhantes não ocorram, ainda que as intenções que motivam as ações permaneçam conhecidas somente por Deus.

No contexto da moral da intenção, as ações não são dignas de remuneração, de modo que não há ação boa que seja efeito da intenção boa e por isso merecedora de remuneração, pois de modo algum um bem acrescido de outro vale mais do que um bem singular. Assim, a obra só é denominada boa porque provém de uma intenção boa, mas,

---

<sup>758</sup> *Eth.*, p. 03, lin. 64 – 68.

<sup>759</sup> *Eth.*, p. 17, lin. 461 – 463.



a rigor, a qualidade moral é exclusiva da intenção, a qual é de fato a única merecedora ou não da remuneração.

A intenção boa, por sua vez, não decorre de mera subjetividade, mas sim da avaliação do agente que tem como critério a vontade divina: a essa avaliação Abelardo denomina estimativa, que é a capacidade da alma de avaliar se o que intenciona é de acordo com certo critério, nesse caso, a vontade de Deus. Assim, a estimativa se apresenta como um modo de julgamento adequado para as questões morais, uma vez que os bens morais não são objeto do conhecimento sensorial e nem científico, ressaltando-se que a estimativa é o mesmo que a fé ou a crença, portanto, a certeza do que não se vê.

Abelardo estabelece, em suas obras éticas, certa equivalência entre a intenção e a caridade, de modo que a intenção boa manifesta-se na caridade, fonte de todas as virtudes. Nesse sentido, a caridade, além de ser critério para o julgamento moral, pois toda ação enraizada na caridade tem a intenção boa por fundamento, é também a face concreta, por assim dizer, da intenção boa. Por certo que a ação só pode ser denominada caridosa a partir da intenção que a guia, assim como se denomina uma ação boa somente a partir da intenção boa.

A identificação da intenção com a caridade aproxima a noção ética de Abelardo ao cerne da mensagem cristã, de modo que agir eticamente é agir de acordo com a mensagem cristã, ou seja, é viver a caridade e, desse modo, buscar a salvação. Ainda, a ação boa, que decorre da intenção boa, encontra sua plenitude na caridade, a qual se coloca como ápice do pensamento ético de Abelardo e da mensagem cristã.

Enquanto sinônimo de intenção boa, a caridade não impossibilita que se cometa atos faltosos ou pecados, pois ela é a intenção em tornar a vontade de Deus manifesta nas ações, mas entre a intenção e a ação mesma há outros elementos que podem impedir ou mesmo distorcer a caridade levada a termo pela ação, como por exemplo as circunstâncias adversas exteriores à consciência. Não existe, portanto, a necessidade de que a caridade enquanto intenção boa implique em ações caridosas. Apesar, disso, o pensamento ético abelardiano implica em que tornar-se melhor é agir não só subjetivamente conforme o bem, mas também objetivamente conforme a justiça, a qual consiste em cumprir a vontade de Deus.

Nesse sentido, justiça e caridade se identificam, pois a justiça consiste em fazer a vontade de Deus, o que implica numa decisão consciente e intencional. A caridade é o amor ordenado corretamente para que a cada um seja dado conforme sua dignidade; portanto, a caridade é justa, de modo que o querer algo de modo justo é guiado pela

intenção boa. A justiça não se dá com o cumprimento das leis civis ou religiosas, mas sim por meio da caridade que plenifica a lei, uma vez que a justiça, nesse sentido, é fazer a vontade de Deus. Nesse contexto, a caridade é a plenitude da lei, pois não se limita à observância da lei em sua exterioridade, ou seja, em suas prescrições, mas tem na lei interiorizada e consciente o que deve fazer ou evitar em virtude da vontade de Deus.

O processo de interiorização da vida moral ocorre, portanto, por meio do estabelecimento da intenção como critério moral exclusivo e, ao mesmo tempo, por meio da sinonímia estabelecida entre a boa intenção e a caridade. Assim, a consciência torna-se o foro moral onde é possível decidir-se em fazer a vontade de Deus, que implica na ação de caridade. Face a isso, as ações exteriores não podem ser avaliadas moralmente como boas, virtuosas ou más. Somente a partir do que motiva a ação, ou seja, a intenção que a antecede, é que se pode considerar a moralidade da ação, de modo a poder-se dizê-la ou boa, ou virtuosa ou má<sup>760</sup>.

Observa-se que o pensamento ético de Abelardo pode ser tomado como a expressão da *ethica nostra*, ou seja, da ética cristã, apresentada pelo Cristão nas *Collationes*. Porém, isso não significa que o modo como o Cristão concebe a ética seja o modo dominante no meio cristão da época de Abelardo, bastando mencionar, como exemplo, a concepção tarifária dos penitenciais. Além disso, a ênfase na intenção como critério moral está longe de ser unanimidade entre os teólogos moralistas do século XII.

Apesar de ter se utilizado das fontes da tradição greco-romana e cristã, a ênfase na intenção mostra-se exclusiva de Abelardo, considerando-se, sobretudo, que em decorrência dela, Abelardo interioriza a virtude por meio da caridade, ou seja, entende a virtude como uma disposição para a caridade, indiferentemente de sua concretização em ação virtuosa. Além disso, o Palatino toma a intenção boa como sinônimo de caridade. Desse modo, assim como a lei cristã tem na caridade sua centralidade, Abelardo pretende que a ética tenha na intenção sua centralidade. Porém, para ele, falar em intenção boa ou em caridade, é falar do mesmo sob diferentes registros: o primeiro sob o registro da lei natural, pela qual mesmo os que antecederam a encarnação, uma vez dotados de intenção boa, vivem eticamente<sup>761</sup>; e o segundo, sob o registro da lei revelada, segundo a qual a caridade é graça divina a todos concedida<sup>762</sup>.

---

<sup>760</sup> Parece tratar-se do caso em que o sentido é dado nos *propositionum dicta*. Cf. *Coll.*, p. 205, § 202.

<sup>761</sup> *Coll.* p. 88, §71.

<sup>762</sup> Jo III, 16.

Da mesma forma que o mandamento da caridade pretende resumir a lei e os profetas<sup>763</sup>, ao que se pode glosar que pretende resumir a lei natural e as leis reveladas, a intenção boa pretende resumir toda as concepções éticas fundadas na noção de virtude, ou seja, as concepções éticas que têm a virtude como elemento fundamental para a vivência ética. Dessa forma, a intenção boa está para a ética como a caridade está para as leis naturais e reveladas. Assim, o pensamento ético de Abelardo, apropriando-se de elementos da tradição filosófica greco-romana, apresenta-se como uma forma de conjugar tais elementos dando-lhes um caráter próprio cuja aceitação e continuidade não foram tranquilas, mas antes causaram certa repercussão enquanto se constituía em uma proposta surpreendente<sup>764</sup>.

---

<sup>763</sup> Mt XXII, 37 – 40.

<sup>764</sup> ESTÊVÃO, 2015, p. 57.

## APÊNDICE - A Escola de Pedro Abelardo

Apesar da condenação de 1140, a filosofia de Abelardo fez escola: de modo direto por meio de seus alunos, ou de modo indireto por meio de suas ideias que se disseminaram. Luscombe<sup>765</sup> afirma que a condenação de 1140 provocou tanto quanto resolveu uma série de questões, de modo que os conflitos entre os críticos e os defensores de Abelardo se intensificaram e implicaram em sérios desentendimentos, não só sobre perspectivas e métodos, mas também sobre ensinamentos específicos que continuaram a ser discutidos nos anos seguintes. O estímulo que Abelardo deu ao estudo de ideias e temas particulares sobreviveu à condenação de 1140 e algumas das críticas feitas contra ele naquele momento foram um guia insuficiente para seus contemporâneos. Por outro lado, na escola de Hugo de São Victor, estava em andamento um estudo mais sofisticado e refinado do pensamento de Abelardo, e foi isso que proporcionou o trampolim para muitos desenvolvimentos doutrinários posteriores. Ao longo da década de 1130, 40 e 50, a interação das tradições rivais das escolas de Abelardo e de Hugo é uma característica marcante da discussão teológica. Se as Sentenças (*Summa Sententiarum*) de Pedro Lombardo, que desfrutaram de uma influência tão prolongada ao longo do período medieval, podem ser consideradas como o clímax da atividade contínua dos escolásticos durante a primeira metade do século XII, então é claro que Abelardo, por todos os seus exageros e erros, foi um estímulo importante e contínuo para o debate e a reflexão.

Dentre os escritos de maior repercussão, estão os de teologia<sup>766</sup>. Como exemplo dessa repercussão, pode-se citar a obra de Ricardo de São Vitor (+1173), *De trinitate*, que inevitavelmente lembra Abelardo pelo desejo de formular regras do senso comum para a interpretação do sentido das autoridades<sup>767</sup>. Mas também podem ser citados Hugo de São Vitor, Roberto de Melun (1100 – 1167), João de Salisburia, Pedro Lombardo (1100 – 1160), Gilberto Porretano (1070 – 1154), Arnaldo de Bréscia (1090 – 1155), entre outros,

---

<sup>765</sup> LUSCOMBE, 1970, p. X.

<sup>766</sup> Sobre a escola de Pedro Abelardo, conferir LUSCOMBE, 1970, sobretudo os capítulos III e IV.

<sup>767</sup> LUSCOMBE, 1970, p. 300.

que foram influenciados direta ou indiretamente pelo pensamento e pela obra de Abelardo.

Como repercussão do método de Abelardo empregado sobretudo no *Sic et Non*, pode-se mencionar a *Summa Sententiarum*<sup>768</sup>, que consiste em um resumo de frases, uma revisão e crítica de opiniões e, como tal, própria do trabalho de uma escola teológica. De certa forma, a *Summa Sententiarum* é o ponto de chegada e partida e o centro de circulação para muitos outros escritos e ensinamentos do século XII<sup>769</sup>. Igualmente pode-se mencionar os *libri quatuor Sententiarum*, de Pedro Lombardo, o qual se valeu tanto de Abelardo quanto da *Summa Sententiarum* para a composição de seu trabalho.

No que se refere ao pensamento ético, observa-se que mesmo em vida Abelardo tivera várias de suas teses contestadas ou parcialmente adotadas por alguns de seus seguidores. Além das contestações contidas no processo de condenação no concílio de Sens, em 1140, Pedro Lombardo, ao perguntar sobre o que é o pecado, corrige a ênfase abelardiana sobre a disposição interior do pecador, ou seja, a intenção como único elemento a ser considerado como critério de julgamento moral. Tomando Agostinho por referência, argumenta que o pecado compreende os atos do mal interno e externo à vontade<sup>770</sup>. Na sequência, ele apresenta três pontos de vista sobre a natureza do pecado: a primeira apresentada é a de Abelardo, embora sem o citar - o pecado é a vontade má e não as ações exteriores<sup>771</sup>. As outras duas opiniões mantêm o pecado como sendo, por um lado, a vontade e a ação, e por outro, nem a vontade e nem a ação, já que o mal nada é. Pedro Lombardo, porém, não adota uma postura severa sobre a tese condenada de Abelardo, prosseguindo como se a questão estivesse aberta. Porém, sentencia que o pecado é uma ação má exterior e interior, a saber, um pensamento, uma palavra, uma ação má; mas o pecado consiste principalmente na vontade, a partir da qual procede a ação má, como da árvore má procedem os maus frutos<sup>772</sup>.

Em outra passagem, ao discutir a determinação da moralidade das ações, Pedro Lombardo apresenta duas opiniões sobre o problema de saber se a moralidade de todas as ações é determinada pelo fim e pela intenção. A primeira opinião citada é a de

<sup>768</sup> Sobre a controversa autoria da *Summa Sententiarum*, ver: LUSCOMBE, 1970, p. 198 - 200

<sup>769</sup> LUSCOMBE, 1970, p. 198.

<sup>770</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum*, II, dist. 35, 1 (PL 192, col. 734)

<sup>771</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum*, II, dist. 35, 2 (PL 192, col 735): “voluntatem malum tantum esse peccatum, et non actus exteriores”.

<sup>772</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum*, II, dist. 35, 3 (PL 192, col 735): “Sane dici potest, et libere tradi debet, peccatum esse actum malum interiorem et exteriorem, scilicet, malum cogitationem, locutionem, et operationem; praecipue tamen in voluntate consistit peccatum, ex qua, tanquam ex arbore mala, procedunt opera mala tanquam fructus mali”.

Abelardo: todas as ações são moralmente indiferentes em si mesmas e tornam-se boas ou más apenas pela bondade ou maldade da intenção de seu agente<sup>773</sup>, que é contraposta a outra opinião que afirma que algumas ações são boas ou más em si mesmas, portanto, indiferentes à intenção do agente. Pedro Lombardo assumindo posição intermediária e com base na obra de Agostinho, *Contra Mendacium*, concede que todas as ações são julgadas de acordo com a intenção e a causa, mas algumas ações são más em si mesmas, seja qual for o motivo pelo qual são realizadas<sup>774</sup>. Assim, no que se refere à tese da indiferença moral de todos os atos, Pedro Lombardo é enfático em afirmar que alguns atos são pecados, a saber, os que têm o mal como causa e mesmo que alguns atos eventualmente tenham certo bem como causa, são pecados<sup>775</sup>, pois o que é mal por si mesmo não pode tornar-se bom apenas por causa de uma intenção boa. Desse modo, há atos que são maus por si mesmos, ainda que tenham uma intenção boa como causa. Segue-se com a citação daqueles que crucificaram a Cristo julgando que estavam servindo a Deus: para Lombardo este é um exemplo de uma ação que é pecado por si<sup>776</sup>. Luscombe<sup>777</sup> não hesita em afirmar que com o exemplo dos crucificadores de Cristo, Lombardo tem em mente principalmente Abelardo, ainda que não o mencione diretamente. De fato, não só o exemplo, mas todo o contexto da discussão remete à ética da intenção abelardiana, de modo que Abelardo é um dos principais interlocutores de Lombardo na abordagem de vários temas, dentre eles o pecado, o papel da intenção, a indiferença moral dos atos e o poder das chaves, para ficar somente no que Abelardo tratou, sobretudo, nas obras éticas.

Além das condenações ou dos ajustes realizados nas principais teses éticas de Abelardo, observa-se também que muitas dessas teses contribuíram fortemente para a discussão de certos princípios que culminaram em normativas para a prática da vida da Igreja estabelecidas no IV Concílio de Latrão, o qual fora convocado e presidido pelo Papa Inocêncio III, batizado Lottario di Segni, discípulo de Abelardo<sup>778</sup>. Foreville<sup>779</sup>

<sup>773</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum*, II, dist. 40, 2 (PL 192, col 747): “Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali per se sint, sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus. Secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur”.

<sup>774</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum*, II, dist. 40, 2 (PL 192, col 748).

<sup>775</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum*, II, dist. 40, 3 (PL 192, col 749): “[...] et dignosces quis actus sit peccatum, qui, scilicet, malam habeat causam; nec ille tantum, quia sunt nonnulli actus qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt”.

<sup>776</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum*, II, dist. 40, 3 (PL 192, col 749): “Omnia ergo hominis opera secundum intentionem et causam judicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt, id est, quae sine praevaricatione fieri nequeunt”.

<sup>777</sup> LUSCOMBE, 1970, p. 277.

<sup>778</sup> ESTÊVÃO, 2015, p. 91.

<sup>779</sup> FOREVILLE, 1973, p. 102.

destaca que tal concílio apresentou uma série de ordenanças propriamente pastorais em vez de se limitar a determinar constituições meramente jurídicas. O IV Concílio de Latrão não se beneficiou somente da grande experiência de um grande pontificado, mas também da investigação teológica sacramental realizada nas escolas antes do fim do século XII que buscaram definir a realidade significada nos sacramentos, sobretudo quanto ao sacramento da penitência, determinando a importância da confissão como ato de penitência e de satisfação, a remissão da pena por meio da confissão e a determinação do poder das chaves.

Nesse sentido, parece inegável que a contribuição de Abelardo por meio de sua reflexão acerca do pecado, da penitência, do poder das chaves e sua crítica à moral dos penitenciais, repercutiu nas Escolas de Teologia do século XII, como por exemplo na Escola de Laon, Escola de Chartres e Escola de São Vítor. Embora não seja fácil precisar qual o tamanho da repercussão das ideias de Abelardo no IV Concílio de Latrão, pois há todo um contexto de discussão que envolveu várias escolas e autores, observando-se, porém, alguns dos cânones que resultaram do referido concílio, como por exemplo o vinte e um, do qual se pode inferir que a ênfase abelardiana na intenção e na consciência, no que se refere à penitência, contribuiu, de certa forma, para que a perspectiva meramente objetivista contida na moral dos penitenciais fosse superada pela necessidade do confessor inteirar-se com delicadeza da situação do pecador e das circunstâncias do pecado para poder encontrar assim, com toda prudência, o conselho oportuno e aplicar o remédio apropriado. Assim, ao tempo em que a penitência privada superava definitivamente as tarifas penitenciais, a pesquisa em matéria sacramental estava diretamente ordenada de modo a aplicar as normas da vida cristã aos casos especiais e aos indivíduos, tendo sempre em conta mais a cura da alma pecadora do que o castigo do pecado<sup>780</sup>. O mesmo cânone 21 prescreve a confissão a todo fiel, de ambos os sexos, uma vez atingido o uso da razão, como dever de confessar sinceramente todos seus pecados por si mesmo a seu pároco ao menos uma vez ao ano, e cumprir com esmero, na medida de suas possibilidades, a penitência que lhe for imposta<sup>781</sup>.

Pedro Abelardo ainda foi considerado um dos fundadores da Escolástica, ao lado de Anselmo de Cantuária, Bernardo de Claraval e Ricardo de São Vítor<sup>782</sup>, ou mesmo

---

<sup>780</sup> FOREVILLE, 1973, p. 103.

<sup>781</sup> FOREVILLE, 1973, p. 174.

<sup>782</sup> VIGNAUX, 1994, p. 68.

como ‘pai da Escolástica<sup>783</sup>’. Mas, apesar de certo exagero nessas afirmações, Chenu entende que as exigências do método de Abelardo prefiguram a grande escolástica do século XIII e que ele teria sido o criador da *disputatio*<sup>784</sup>. No entanto, o que se observa é que, apesar das teses de Abelardo terem repercutido para além de seu século, suas obras pouco foram citadas e muitas delas foram quase que ignoradas pelos autores dos séculos XIII e XIV. Tomás, por exemplo, não o cita textualmente e talvez mesmo não tivesse tido contato direto com os escritos do Palatino, mas “[...] acabou por considerar as questões ligadas às suas polêmicas com São Bernardo através das *Sentenças* de Pedro Lombardo”<sup>785</sup>. Provavelmente isso se deve ao fato de que sobre as obras pesava a condenação de 1140, que não só as reportava à condição de condenada, como também dificultava o acesso a elas. Enfim, o que se observa é que o vigor das polêmicas teses, ainda que não tenham sido adotadas na sua integralidade, e mesmo diante da condenação das obras, ressoaram por meio de certas reformas e de certos autores contemporâneos e posteriores a Abelardo.

Com o fim da Idade Média e a crítica moderna, sobretudo, iluminista, Abelardo, bem como diversos outros pensadores medievais, é legado ao esquecimento, vindo a ser revisitado com mais ênfase a partir do século XIX. Nos últimos cinquenta anos os medievalistas têm empreendido grande esforço em elaborar novas edições das obras de Abelardo, conforme pode-se verificar nas referências bibliográficas dessa tese. Além disso, traduções, artigos, teses, dissertações, livros, etc, sobre as obras e o pensamento de Abelardo têm sido publicados. Por fim, as conferências, congressos e colóquios internacionais, como o de Louvain em 1971 e Nantes em 1979, têm contribuído enormemente para a pesquisa e divulgação do pensamento do Palatino.

---

<sup>783</sup> COTTIAUX, 1932, p. 249.

<sup>784</sup> CHENU, 1957, p. 74.

<sup>785</sup> SOUSA-LARA, 2008, p. 94.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I - Obras de Pedro Abelardo:

PEDRO ABELARDO, Pedro. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Dialectica*. First Complete Edition of de Parisian Manuscript by L.M. De Rijk. Assen: Van Gorcum, 1956.

\_\_\_\_\_. Die Logica Ingredientibus. In: PETER ABAELARDS. *Philosophische Schriften*, zum ersten male herausgegeben von Dr. Bernhard Geyer, Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, i.w., 1919, 1921, 1927.

\_\_\_\_\_. *Epistolae*. J. P. Migne, PL, tomus CLXXVIII, col 0113 – 0379. Parisiis, 1885.

\_\_\_\_\_. *Historia Calamitatum*. Texte critique avec une introduction, ed. J. Monfrin. Paris, 1959.

\_\_\_\_\_. *Monita Ad Astralabium*. J. P. Migne, PL, tomus CLXXVIII, col 1759 – 1766A. Parisiis, 1885.

\_\_\_\_\_. Nostrorum Petitioni sociorum. In: PETER ABAELARDS. *Philosophische Schriften*, zum ersten male herausgegeben von Dr. Bernhard Geyer, Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, i.w., 1919, 1921, 1927.

\_\_\_\_\_. *Opera*. Hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit textum ad fidem librorum editorum scritorumque recensuit notas, argumentas, indices adjecit Victor Cousin. (2 volumes) Pariis, prostant apud Aug. Durand: 1849; 1859.

\_\_\_\_\_. *Opera Theologica I: Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Apologia contra Bernardum*. Cura et studio Eligii M. Buytaert OFM. CCCM, XI. Turnholt: Brepols, 1969.

\_\_\_\_\_. *Opera Theologica II: Theologia Christiana, Theologia Scholarivm (recensiones breuiiores), Capitvla Haeresvm Petri Abaelardi (accedunt)*. Cura et studio Eligii M. Buytaert OFM. CCCM, XII. Turnholt: Brepols, 1969.

\_\_\_\_\_. *Opera Theologica III: Theologia 'Summi Boni'; Theologia 'Scholarium'*. Cura et studio E M. Buytaert OFM et C. J. Mews. CCCM, XIII. Turnholt, Brepols, 1987.

- \_\_\_\_\_. *Opera Theologica IV: Scito te ipsum*. Edidit Rainer M. Ilgner. CCCM, CXC. Turnholt, Brepols, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Opera Theologica V: Expositio in hexameron*. M. Roming, D. E. Luscombe, C. Burnett (eds). CCCM, XV. Turnholt: Brepols, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Opera Theologica VI: Sententie Magistri Petri Abaelardi*. Cura et studio David Luscombe. Liber senteentiarum Magistri Petri. Cura et studio Constant J. Mews. CCCM, XIV. Turnholt: Brepols, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Problemata Heloissae*. Heloissae paraclitensis diaconissae problemata cum Petri Abaelardi: solutionibus. J. P. Migne, PL, tomus CLXXVIII, col 0677B – 0730B. Parisiis, 1885.
- \_\_\_\_\_. *Sic et non*. A critical edition by Blanche B. Boyer and Richard McKeon. Chicago, UP, 1976 - 1977.
- \_\_\_\_\_. *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.
- \_\_\_\_\_. *Correspondência de Abelardo e Heloísa*. Texto apresentado por Paul Zumthor. Tradução de Lúcia Santana Martins. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Des Intellections*. Edition, traduction et commentaire par P. Morin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento 30. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca. Edición Bilingüe. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Du Bien Suprême*. (Theologia Summi boni). Introduction, traduction et notes par Jean Jolivet. Bibliothèque Nationale du Québec. Montreal: Les Éditions Bellarmin, 1978.
- \_\_\_\_\_. *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.
- \_\_\_\_\_. *Ética, ou Conhece-te a ti mesmo – Scito te Ipsum*. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas-SP: Ecclesiae, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Ethics*. An edition with introduction english translation and notes by D. E. Luscombe. Oxford University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Lógica para principiantes*. Tradução do original em latim de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª ed. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*. Edited with a revised trans. by David E. Luscombe, after the translation by Betty Radice. Oxford, Clarendon, 2013.

\_\_\_\_\_. Sic et Non. Introdução. In: DE BONI, Luís Alberto de. *Filosofia Medieval: textos*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2005.

## II - Obras de outros filósofos:

### a) Antigos e medievais:

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confessionum libri tredecim*. Recensuit et commentario critico instruxit P. Knöll. S. Aureli Augustini opera, I, 1. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 33. Pragae – Vindobonae, F. Tempsky / Lipsiae, G. Freytag, 1896.

\_\_\_\_\_. *Contra academicos libri tres. De beata vita liber unus. De ordine libri duo*. Recensuit P. Knöll. CSEL, 63. [Vindobonae, F. Tempsky / Lipsiae, G. Freytag, 1922]. New York, Johnson Reprint, 1962.

\_\_\_\_\_. *De civitate Dei libri XXII. Vol. I. Lib. I-XIII. Vol. II. Lib. XIII-XXII*. Recensuit et commentario critico instruxit E. Hoffmann. CSEL, 40 (2 vols). Pragae – Vindobonae, F. Tempsky / Lipsiae, G. Freytag, 1899-1900.

\_\_\_\_\_. *De doctrina christiana libri quattuor*. Recensuit et praefatus est Guilelmus M. Green. CSEL 80. Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1963.

\_\_\_\_\_. *De diuersis quaestionibus octoginta tribus. De octo Dulcitii quaestionibus*. Ed. A. Mutzenbecher. CCSL, 44A. Turnholt, Brepols, 1975.

\_\_\_\_\_. *De libero arbitrio libri tres*. Recensuit Guilelmus M. Green. CSEL, 74. Vindobonae, VÖAW, 1956.

\_\_\_\_\_. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. Ed. J. B. Bauer. CSEL, 90. VÖAW. Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1992.

\_\_\_\_\_. *De sermone Domini in Monte libros duos*. Ed. A. Mutzenbecher. CCSL, 35. Turnholt, Brepols, 1968.

\_\_\_\_\_. *Epistulae, 1-270*. Ed. A. Goldbacher. CSEL, 34, 1-2, 44, 57-58. 5 vols. Pragae – Vindobonae, F. Tempsky / Lipsiae, G. Freytag, 1895-1923.

\_\_\_\_\_. *In Epistolam Iohannis ad Parthos Tractatus Decem*. IN: Aurelii Augustini: Opera Omnia. J.P. Migne, PL, tomus XXXV, col 1977 – 2062. Parisiis, 1885.

\_\_\_\_\_. *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*. Ed. R. Willems, editio altera. CCSL, 36. Turnholt, Brepols, 1990.

- \_\_\_\_\_. *Sermo 107*. Sermones Supposititios, in quator classes subjecto. Classis prima: De Veteri et Novo Testamento. IN: Aurelii Augustini: Opera Ominia. J.P. Migne, PL, tomus XXXIX. Parisiis, 1885.
- \_\_\_\_\_. *Sermones de Vetere Testamento*: id est sermones I-L. Recensuit C. Lambot. CCSL, 41. Turnholt, Brepols, 1961.
- \_\_\_\_\_. *A cidade de Deus*. Vols I, II e III. Tradução, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996 - 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Doutrina Cristã*: manual de exegese e formação cristã. Tradução de Nair de Assis Oliveira. Coleção Patrística, nº 17. São Paulo: Paulus, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução de Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Companhia, 2017.
- \_\_\_\_\_. *O Livre Arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2008.
- AMBRÓSIO DE MILÃO, Santo. *Exameron Libri Sex*. J.P. Migne, PL, tomus XIV, col 0123A – 0274A, Parisiis, 1885.
- \_\_\_\_\_. *Expositio evangelii secundum Lucam*. Ed. M. Adriaen. CCSL, 14, Turnholt: Brepols, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Examerão*: os seis dias da criação. Tradução de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 2009.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. Seckau, 1938-. Edimburgi, Thomas Nelson, 1946-1961 (Vols. I-III). Stuttgart, Frommann, 1984. Ed. de 1946-1961 (em 2 vols)
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (Ἠθικὰ Νικομάχεια). Ed. J. Bywater, Aristotle's Ethica Nicomachea. Oxford, 1894]. Translated by William David Ross. Clarendon Press 1908.
- \_\_\_\_\_. De l'âme. Traduction de J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Métaphysique*. Texte intégral de la traduction de Tricot (traduction de 1953). Éditions Les Échos du Maquis, V. 1, janvier 2014.
- \_\_\_\_\_. *Organon I – Catégories; II De l'Interpretation*. Nouvelle traduction et notes par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 1936.
- \_\_\_\_\_. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Vol II. Edited by Jonathan Barnes. Oxford: Princeton University Press, 1992.

BERNARDO DE CLARAVAL. *Apologia ad Guillelmum Theoderici abbatem*. J. P. Migne, PL, tomus CLXXXII, col 0893A - 0916C, 1885.

\_\_\_\_\_. *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi*, Epistola CXC, Seu Tractatus ad Innocentium II Pontificem. J. P. Migne, PL, tomus CLXXXII, col 1055A– 1072AD, Parisiis, 1885.

\_\_\_\_\_. *As heresias de Pedro Abelardo*. Tradução de Carlos Nougué e Renato Romano. São Paulo: É Realizações, 2017.

BOÉCIO. *In Isagogen Porphyrii commenta. Editio prima [et] editio secunda*. Copiis a G. Schepss comparatis suisque usus recensuit S. Brandt. CSEL, 48. Pragae – Vindobonae, F. Tempsky / Lipsiae, G. Freytag, 1906.

\_\_\_\_\_. *Philosophiae consolationis libri quinque*. Ad fidem codicum recensuit G. Weinberger. CSEL, 67. Pragae – Vindobonae, F. Tempsky / Lipsiae, G. Freytag, 1934.

\_\_\_\_\_. *A Consolação da Filosofia*. Prefácio de Marc Fumaroli. Traduzido do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *The Theological Tractates*, with an English translation by H.F. Stewart & E. K. Rand. *The Consolation of Philosophy*, with the english translation of "I. T." (1609), revised by H. F. Stewart. Cambridge, Massachusetts: The Loeb Classical Library, 1968.

CÍCERO, M. T. *De re publica*. Leipzig: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1964.

\_\_\_\_\_. *De Inuentione Rhetorica Libri duo*. IN: *Opera*. Cum indicibus et variis lectionibus. Tomo Primus, quo Rhetorica continentur. Oxonii e Tipographeo Clarendoniano, 1783.

\_\_\_\_\_. *De officiis*. With an english translation by Walter Miller. The Loeb Classical Library. London: Willian Heinemann, 1913.

\_\_\_\_\_. *De Republica. De Legibus. Cato Maior de Senectute. Laelius de Amicitia*. Recognovit breuque adnotatione critica instruxit J. G. F. Powell. Oxford Classical Texts. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford University Press, 2006.

GILBERTO CRISPIM. *Disputatio Iudaeii cum Christiano*. J. P. MIGNE, Patrologia Latina, tomus CLIX, col 1007 – 1036. Parisiis, 1885.

GREGÓRIO MAGNO, São. *Moralium Libri*, sive expositio librum Beati Job. J. P. Migne, PL, tomus LXXVI, col. 0009 – 0782A. Parisiis, 1885.

GUILHERME DE CHAMPEAUX (Guillelmus de Campellis Catalaunensis Episcopus). *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de Fide Catholica*. (Obra anônima,

erroneamente atribuída a Guilherme de Champeaux). J. P. Migne, PL, tomus 163, col 1045 – 1072. Parisiis, 1885.

GUILHERME DE CONCHES. *Dragmaticon*. CCCM, 152. Turnhout: Brepols, 1997.

HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascalicon: de studio legendi*. J. P. Migne, PL, tomus CLXXVI, col 0770C – 0812B, Parisiis, 1879.

\_\_\_\_\_. *Didascálicon: da arte de ler*. Introdução e tradução de Antonio Marchionni. 2ª edição. Bragança Paulista/SP: Editora da Universidade São Francisco, 2007.

JERÔNIMO. *Commentariorum in Hiezechielem*. Ed. F. Glorie, CCSL, 75, Turnhold: Brepols, 1964.

MACRÓBIO, Ambrósio Teodósio. *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis et excerpta e libro De Differentiis et Societatibus Graeci Latiniqve Verbi*. Praemittuntur Prolegomena et Ciceronis Somnium Scipionis: subiicitur incerti fragmentum de verbo. Typis et sumptibus Godofredi Bassii. Quedlinburgi et Lipsiae, 1848.

OLIVI, Pedro de João. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (Bibliotheca Franciscana Scholastica 4–6), ed. B. Jansen (Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1922–26). [Latin edition of *Summa* Bk II. Includes selected questions from Bk. I.]

PEDRO AFONSO. *Dialogi: in quibus impiae Iudaeorum opiniones evidentissimis cum naturalis, tum coelestis philosophiae argumentis confutantur, quaedamque prophetarum abstrusiora loca explicantur*. J. P. Migne, PL, tomus CLVII, col 536 – 671. Parisiis, 1885.

PEDRO LOMBARDO. *Sententiarum libri quatuor*. J. P. Migne, PL, tomus CXCII, col 519 – 964. Parisiis, 1885.

PLATÃO. *Diálogos VI: Filebo, Timeu, Crítias*. Traducciones, introducciones y notas por Maria Angeles Duran y Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

PORFÍRIO. *Isagoge*. Texte grec et latin, traduction par Alain de Libera et Alain Philippe Segonds. Introduction et notes par Alain de Libera. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. Teologia Mística. Versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho. *Mediaevalia: Textos e Estudos*, 10. Porto, 1996.

\_\_\_\_\_. *Works: the Works of Dionysius the Areopagite*. Now first translated into english, from the original greek, by the Rev. John Parker, M.A. James Parker and Co: London, 1897.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Tradução de Aimon-Marie Roguet et all. São Paulo: Edições Loyola, 2001, v. III.

**b) Outros:**

ARENDDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Ensaio de Interpretação Filosófica. Trad. do francês de A. P. Dinis; Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Serviço de Educação e Bolsas. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal* ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro. Tradução: Márcio Pugliesi. Hemus: Curitiba, 2001.

**III – Edições da Bíblia:**

A SANCTA BÍBLIA. Contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzido em Portuguez pelo Padre Antonio Pereira de Figueiredo. Officina B. Bensley: Londres, 1821.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIA SACRA juxta Vulgatam Clementinam. Editio electronica plurimis consultis editionibus diligenter præparata a Michaele Tvveedale. Cui benignissime auxiliati sunt Mila Bozovic, Margarita Burghart, Ronaldus Conte, Michael Dubiaga, R. P. Joannes Finnegan, Alundis Insensate, Eduardus Kotski, Bertrand Michelet, Michael Morbach, Ricardus Urquhart, Andreja Vasiljevic, et Edgardus Vreuls. Londini, MMV.

**IV - Estudos:**

ALARCÓN, Maria José Cano. Las Fuentes de la moralidad según Pedro Abelardo. *Anuario de Historia de la Iglesia III – Separata*. Instituto de História de La Iglesia, Facultad de Teología. Univesidad de Navarra, 1994.

\_\_\_\_\_. La Teología Moral Fundamental de Pedro Abelardo. *Tesis Doctoral*. Universidad de Navarra: Pamplona, 1996.

ALLEN, Julie A. On the Dating of Abailard's Dialogus: A Reply to Mews. *ViVARIUM*, vol. 36, nº 2. Brill Academic Publishers Inc., 1998.

ANCIAUX, Paul. *La théologie du sacrement de pénitence aux XII<sup>e</sup> siècle*. Louvain: Nauwelaerts / Glemboux, Duculot, 1949.

ANGIONI, Lucas. Em que sentido a virtude é mais exata que a técnica? Notas sobre Ethica Nicomachea 1106B 14-16. *Dissertatio – Revista de Filosofia*, [29], p. 43 – 58, inverno de 2009.

- AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BACIGALUPO, Luis E. Algunas implicaciones políticas de la Ética de Abelardo. In: DE BONI, L. A. (org.). *A ciência e a organização dos saberes na idade média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pp. 117–134.
- \_\_\_\_\_. *Intención y Conciencia en la Ética de Abelardo*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Peru: Lima, 1992.
- BEJCZY, István P. & NEWHAUSER, Richard G. (Editors). *Virtue and ethics in the twelfth century*. Boston: Brill Leiden, 2005.
- BEUJOUAN, Guy. A ciência no ocidente medieval cristão. In: TATON, René (dir). *A ciência antiga e medieval*. Vol III. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959.
- BLOMME, Robert. A propôs de la définition du péché chez Pierre Abélard. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Tomus XXXIII. Louvain, 1957.
- \_\_\_\_\_. *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe. Siècle*. Publications Universitaires de Louvain. Louvain: Éditions J. Duculot, S.A, 1958.
- BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. *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.
- BONI, Luís A. de. *De Abelardo a Lutero*. Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BRAGANÇA-JÚNIOR, Álvaro Alfredo & BIRRO, Renan Marques. O Corrector sive Medicus (ou Corrector Burchardi, ou ainda de poenitentia, c.1000-1025) de Burcardo de Worms (c. 965-1025): apresentação e tradução dos capítulos 1- 4, além das “instruções” de penitência 001 a 095). *Revista Signum*, 2016, vol. 17, nº 1, p. 266 - 309.
- BUYTAERT, E.M. Introduction. In: PEDRO ABELARDO. *Opera Theologica I: Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Apologia contra Bernardum*. Cura et studio Eligii M. Buytaert OFM. Corpus christianorum continuatio mediaevalis. Tomo XI. Turnholt: Brepols, 1969.
- CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. Pedro Abelardo: da razão à fé. *Leopoldianum*, 13, 1986, pp. 23-30.
- CANTO-SPERBER, Monique & OGIEN, Ruwen. *O que devo fazer? A filosofia moral*. Tradução de Benno Dischinger. Editora Unisinos: São Leopoldo-RS, 2004.
- CARVALHO, Mario Santiago de. Estudo Complementar. IN: PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. Teologia Mística. Versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho. *Mediaevalia: Textos e Estudos*, 10. Porto, 1996.



- \_\_\_\_\_. *Lógica e Paixão: Abelardo e os Universais*. Coimbra: Minerva Coimbra, 2001.
- CHAVES-TANNUS, Marcio. *A Ética de Pedro Abelardo*. Uberlândia/MG: EDUFU, 1996.
- 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.
- \_\_\_\_\_. *La théologie au douzième siècle*. Paris: J. Vrin, 1957.
- \_\_\_\_\_. *O Despertar da Consciência na Civilização Medieval*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2006.
- CLANCHY, Michael. *Abélard: A Medieval Life*. Oxford: Wiley Blackwell Publishing, 1999.
- COLISH, M.L. *The stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages*. Vol 2. Leiden; New York: E. J. Brill, 1985.
- COTTIAUX, J. La conception de la théologie chez Abélard. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XXVIII. Louvain: 1932.
- COURCELLE, Pierre. *Connais-toi toi-même: de Socrate a Saint Bernard*. Études Augustiniennes. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1974.
- DAHAN, Gilbert. *Lire la Bible au Moyen Âge: Essais d'Herméneutique Médiévale*. Genève: Droz, 2009.
- 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.
- DELHAYE, P. Quelques points de la morale d'Abélard. *Sapientiae Doctrina*. Melanges de theologie et de litterature medievals offerts a dom Hildebrand, Bascour, n° Special, Louvain, 1980.
- DIAS, Cléber Eduardo dos Santos. O processo cognitivo no *Tractatus de Intellectibus* e na *Dialectica* de Pedro Abelardo. *Tese de Doutorado*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS: Porto Alegre, 2007.
- DIEBE, Edsel Pamplona. O processo de intelecção em Pedro Abelardo. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP: Marília, 2010.
- DUBY, Georges (org). *História da vida privada 2: da Europa feudal à Renascença*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- ESTÊVÃO, J. C. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2015.
- \_\_\_\_\_. Abelardo e Heloísa. Pedro Abelardo, Ética ou Conhece-te a ti mesmo. *Concurso de Livre-Docência*. Universidade de São Paulo-USP: São Paulo, 2009.
- \_\_\_\_\_. A ética de Abelardo e o indivíduo. *Dissertação* (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1990.
- \_\_\_\_\_. Martorell e Abelardo: Realismo e Nominalismo em Múltiplas Histórias. *Signum*, Revista da ABREM: Associação Brasileira de Estudos Medievais. Nº 2, 2000.
- \_\_\_\_\_. Abelardo: crítica do poder das chaves. Revista *Veritas*, V. 38, nº 150. Porto Alegre: 1993.
- \_\_\_\_\_. Sobre consciência e teologia em Abelardo. *Cadernos de Trabalho CEPAME*. Caderno I: 1992, (3), p. 49 – 58.
- FESTUGIÈRE, André Jean. Les origines de la pensée européenne. In: *Revue des Études Grecques*, tome 66, fascicule 309-310, Janvier-juin 1953.
- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV: Historia de los Concilios Ecumenicos*. Tradução de Julio Gorriho. Vitoria: Editorial Eset, 1973.
- FRAIOLI, Deborah. L'intention dans l'Éthique d'Abélard: en savons nous plus qu'Héloïse? In: JOLIVET, J. & HABRIAS, H. *Pierre Abélard: Colloque International de Nantes*. Presses Universitaires de Rennes. Année d'édition: 2003. Publication sur OpenEdition Book: 08 juillet 2015, p. 377-388. Disponível em: <http://books.openedition.org/pur/18419>.
- FUMAGALLI, Maria T. Beonio Brocchieri. *Introduzione a Abelardo*. Roma-Bari: Laterza, 1974.
- \_\_\_\_\_. *La Logica di Abelardo*. Firenze: La Nuova Italia, 1969.
- \_\_\_\_\_. La Relation entre logique, physique et théologie chez Abélard. In: BUYTAERT, E.M. (ed.) *Peter Abelard: Proceedings of The International Conference*. Leuven University Press: Louvain, 1971, pp. 153-162.
- \_\_\_\_\_. O Intelectual. In: LE GOFF, J. (dir.). *O Homem Medieval*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp. 125-141.
- GANDILLAC, M. de. Introduction. 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. 07-55.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres choisies d' Abélard*. Textes présentés et traduits par Maurice de Gandillac. Paris, Aubier, 1945.

- GAZOLLA, Rachel. *O Ofício do Filósofo Estoico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Heloísa e Abelardo*. Tradução de Henrique Ré. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris: Vrin, 1969.
- \_\_\_\_\_. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GODMAN, Peter. *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages: Abelard, Heloise, and the Archpoet*. Cambridge University Press: Cambridge, 2009.
- GOMES, João. Pierre Abélard et la question de l'individu: conscience et mémoire individuées. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre – BUCEMA*. Hors-série n° 2, 2008.
- GRELLARD, Christophe. Fides sive credulitas: le problème de l'assentiment chez Abélard, entre logique et psychologie. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Tome 70, 2003/1.
- HAMELIN, Guy. As fontes aristotélicas e estoicas em Abelardo: a noção de “consentimento” (consensus – σύγκατάθεσις). *Veritas*. Vol. 55, n° 2: Porto Alegre: maio/ago. 2010.
- \_\_\_\_\_. Habitus e Virtude em Pedro Abelardo: uma dupla herança. *Kriterion*, n° 131. Belo Horizonte: jun. 2015.
- \_\_\_\_\_. 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.
- \_\_\_\_\_. *L'origine de la doctrine de la vertu comme habitus chez Pierre Abélard*. Thèse présentée à L'Université du Québec à Trois-Rivières, comme exigence partielle du doctorat en philosophie. Quebec, 1996.
- HASKINS, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1927.
- ILGNER, Rainer M. Scito te ipsum – Ethica nostra sur les origines et la signification des titres de l'étiq. In: JOLIVET, J. & HABRIAS, H. *Pierre Abélard: Colloque International de Nantes*. Presses Universitaires de Rennes. Année d'édition: 2003. Publication sur OpenEdition Book: 08 juillet 2015, p. 357-376. Disponível em: <http://books.openedition.org/pur/18421>.

- \_\_\_\_\_. Vorwort. IN: ABAELARDI, *Petri. Opera Theologica IV: Scito te ipsum*. Edidit Rainer M. Ilgner. Corpus christianorum, continuatio mediaevalis, 190. Turnholt, Brepols, 2001. LXIX + 107 p.
- IOGNA-PRAT, Dominique. Topographies of Penance in the Latin West (c. 800 – c. 1200). Translated by Graham Robert Edwards. IN: FIREY, Abigail (edit.). *A New History of Penance*. Brill's Companions to the Christian Tradition. Vol XIV. Leiden-Boston, 2008.
- JACOBI, Klaus. Philosophy of language, in: BROWER, J. E.; GUILFOY, K. (eds.). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 126-157.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 2002.
- JOLIVET, Jean. Abélard et le Philosophe. Occident et Islam au XIIe siècle. *Revue de l'Histoire des Religions*, clxiv, 1973, p. 181-9.
- \_\_\_\_\_. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Suisse-Paris: CERF, 1994.
- \_\_\_\_\_. *La Théologie D'Abélard*. Suisse-Paris: CERF, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable*. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle (abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972). Editions du Centre national de la Recherche scientifique: Paris, 1975.
- KING, Peter. Metaphysics. In: BROWER, Jeffrey E. & GUILFOY, Kevin. *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 65-125.
- KLITZSCH, Ingo. *Die "Theologien" des Petrus Abaelardus*. Genetisch-Kontextuelle analyse und theologiegeschichtliche reлектüre. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2010.
- KNEALE, William & KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da Lógica*. Tradução de Manuel Lourenço. 2ª Edição. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1968.
- KRAMER, Susan R. We Speak to God with our Thoughts: Abelard and the Implications of Private Communication with God. *Church History*, Vol. 69, Issue 01. March 2000.
- KRETZMANN, Norman. Syncategoremata, exponibilia, sophismata. IN: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge Pressa, 2008.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Os Intelectuais na Idade Média*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2003.
- LÉVY, Carlos. Crisipo nas Tusculanas. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (orgs) *As Paixões Antigas e Medievais*. Tradução de Miram Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008.
- LEXICON – *Dicionário Teológico Enciclopédico*. Tradução de João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.
- LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- \_\_\_\_\_. Alain. *Arqueologia do Sujeito: nascimento do sujeito*. Tradução de Fátima Conceição Murad. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013.
- \_\_\_\_\_. *De la lecture à la paraphrase: remarques sur la citation au Moyen Âge*. Langages, 73, 1984, p. 17-29.
- \_\_\_\_\_. *L'invention du sujet moderne: cours du Collège de France 2013-2014*. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 2015.
- \_\_\_\_\_. La logique du moyen age comme logique naturelle (Sprachlogik): vues medievales sur l'ambiguïté. IN: MOJSISCH, Burkhard (herausgegeben von). *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*. Mit Beiträgen von Tilman Borsche, Donatella Di Cesare, Gerhard Endres, Wilfried Kuhn, Alain de Libera, Burkhard Mojsisch, Rudolf Rehn. Bochumer Kolloquium, 2-4, Jun. 1982. Verlag B.R. Gruner: Amsterdam, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.
- LIMA-VAZ, H.C. *Ética e Direito*. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. *The hellenistic philosophers*. Vol I: translations of the principal sources, with philosophical commentary. Cambridge University Press, 1987.
- LOTTIN, Odon. “L'intention morale de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin”. In: LOTTIN, Odon. *Psychologie et morale au XIIe 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.

- \_\_\_\_\_. Preface; Introduction. IN: ABELEARDO, Pedro. *Opera Theologica VI: Sententie*. Cura et studio David Luscombe. Corpus christianorum continuatio mediaevalis. Tomo XIV. Turnholt: Brepols, 2006.
- \_\_\_\_\_. *The School of Peter Abelard: the influence of Abelard's thought in the early scholastic period*. Cambridge University Press, 1970.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- MAGNAVACCA, Silvia. *Vester maximus philosophus: San Agustín en el Diálogo de Pedro Abelardo*. CONICET. Universidad de Buenos Aires. *Dialoché*, 1, 2, 2000.
- MANN, W. E. "Ethics". In: BROWER, J. E. e GUILFOY, K. (Eds.). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MARTINO, Carla di. Il ruolo della *intentio* nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate*. *Revue des Études Augustiniennes*, (2000), 173 – 198.
- MARCHESE, Alessandro. Abelardo: l'ethica e il consensus. *Tesi di Laurea in Storia della Filosofia Medievale*. Università degli Studi di Pavia, Facoltà di Lettere e Filosofia. Anno accademico 1998.
- MARENBNON, John. Abelard's Ethical: Two definitions from the *Collationes*. In: *From Athens to Chartres: neoplatonism and medieval thought: studies in honour of Edouard Jauneau*. Leiden: E.J. Brill, 1992.
- \_\_\_\_\_. Introduction. In: ABELARDO, Pedro. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MARMURSZTEJN, Elsa. *L'autorité des maîtres: Scolastique, normes et société au XIIIe. Siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- MATTHEWS, Gareth B. Aristotelian Categories. In: *A Companion to Aristotle*. Blackwell Companions to Philosophy. Edited by Georgios Anagnostopoulos. Blackwell Publishing: Oxford, 2009.
- MAYER, C. Augustinus-Lexikon. Basileia: Schwabe & Co.AG, 1996.
- MCMAHON, Kevin A. Penance and Peter Abelard's move within. *The Saint Anselm Journal*, 6.2. Spring, 2009.
- MESQUITA, António Pedro. Introdução Geral. In: ARISTÓTELES, *Obras Completas*. Coordenação de António Pedro Mesquita. Vol I, Tomo I. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 2005.

- MEWS, C. J. On Dating the Works of Peter Abelard, IN: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 52, 1986.
- \_\_\_\_\_. Un lecteur de Jérôme au XIIe. Siècle. IN: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*. Ed. Y.M. Duval: Paris, 1988.
- MICHAUD-QUANTIN, Pierre. Aestimare et aestimatio. IN: *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*. Avec la collaboration de Michel Lemoine. Roma, Ateneo, 1970a.
- \_\_\_\_\_. Les categories sociales dans le vocabulaire des canonistes et moralistes au XIIe siècle. IN: *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*. Avec la collaboration de Michel Lemoine. Roma, Ateneo, 1970b.
- \_\_\_\_\_. La conscience individuelle et ses droits chez les moralistes de la fin du moyen-âge. IN: WILPERT, P. (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia*, 5. *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*. Berlin: W. DE Gruyter, 1968.
- MOODY, Ernest A. *Truth and Consequence in Medieval Logic*. Amsterdã: North-Holland Publishing Company, 1953.
- MORRIS, Colin. *The discovery of the individual, 1050-1200*. Toronto: Medieval Academy of America, 1987.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur R. O entendimento da fé segundo Santo Agostinho. *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte/MG, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Amor, caritas e dilectio – elementos para uma hermenêutica do amor no pensamento de Nicolau de Cusa*. *Dissertação de Doutorado em Filosofia*. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008.
- NORMORE, Calvin G. Who is Peter Abelard? IN: MATHIEN, Thomas & WRIGHT, D G. (eds). *Autobiography as Philosophy: the philosophical uses of self-presentation*. Abingdon: Routledge, 2006.
- ORLANDI, Giovanni. Introduction. In: ABELARD, Peter. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- PERKAMS, Matthias. Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard. In: JOLIVET, J. & HABRIAS, H. *Pierre Abélard: Colloque International de Nantes*. Presses Universitaires de Rennes. Année d'édition: 2003. Publication sur OpenEdition Book: 08 juillet 2015, p. 357-376. Disponível em: <http://books.openedition.org/pur/18417>.
- PERNOUD, Régine. *Eloísa Y Abelardo*. Tradução de Gloria Alonso de Jáuregui. Espasa-Calpe, S.A.: Madrid: 1973.

- PÉTRÉ, Hélène. Caritas - Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne. *Thèse pour le Doctorat ès-Lettres* présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948.
- RÉMUSAT, Charles de. *Abélard: sa vie, sa philosophie et sa théologie*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangue, 1845.
- RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Tradução de Elena Gaidano. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- ROUSSELOT, Pierre. Pour L'Histoire du Problème de L'Amour au Moyen Age. *Thèse* présentée a la Faculté des Lettres de L'Université de Paris. Aschendorffsche Buchhandlung: Münster, 1907.
- 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.
- SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes da. *A intentio dos atos humanos no Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo. Dissertação de Mestrado*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. São Paulo, 2008a.
- \_\_\_\_\_. Considerações sobre problemas éticos em Pedro Abelardo: Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos e a Ética. In: *Filosofia medieval*. Organizadores: Marcelo Carvalho, Roberto Hofmeister Pich, Marco Aurélio Oliveira da Silva, Carlos Eduardo Oliveira. São Paulo: ANPOF, 2015, 450 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF), p. 129-142.
- \_\_\_\_\_. O preceito délfico no século XII e no scito te ipsum. *Lumem Veritatis – Revista de Inspiração Tomista*. Ano I, nº 4, julho a setembro 2008. Mairiporã - SP, 2008b, pp. 44 – 61.
- SOUSA-LARA, Duarte. *A especificação moral dos actos humanos segundo são Tomás de Aquino*. Thesis ad doctoratum in theologia. Dissertationes – Series Theologica XXIV. Roma: EDUSC, 2008.
- STOW, Kenneth R. *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*. Harvard University Press: Cambridge, 1992.
- SVENSSON, Manfred. Indiferencia, ambivalencia y tipos de consentimiento. Agustín en el Scito te Ipsum de Abelardo. *Kriterion – Revista de Filosofia*. Vol LIII, nº 125, Janeiro a Junho 2012. Belo Horizonte-MG, 2012, p. 103-118.
- TAVARES, André Luís. A Reelaboração da Noção Boeciana de Pessoa na Summa Theologiae de Tomás de Aquino (Prima Pars, Quest 29). *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Guarulhos: 2014.



- TONDINELLI, Tiago. A ética de Pedro Abelardo frente à de Aristóteles e a concepção cristã de vício e pecado. *Kalagatos – Revista de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará*, Vol. 04, nº 08, Fortaleza: verão 2007, p. 173 - 213.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Justiça no Pensamento de Pedro Abelardo. Tese de Doutorado*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS. Porto Alegre, 2007.
- ULIVI, Lucia Urbani. *La Psicologia di Abelardo e il ‘Tractatus de Intellectibus’*. Prefazione di Sofia Vanni Rovighi. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1976.
- VECCHI, Gaia de. *L’Etica o Scito te Ipsum di Pietro Abelardo: analisi critica di un progetto di teologia morale*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana (PUG), 2005.
- VIGNAUX, Paul. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- VOGEL, Cyrille. *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Cerf, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Les “Libri Paenitentiales”*. Brepols – Turnhout – Belgium, 1978.
- VON MOOS, Peter. Les Collationes d'Abélard et la “question juive” au XIIe siècle. *Journal des savants*. 1999, N° 2. pp. 449 - 489.
- WASSERSCHLEBEN, F. W. H. *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche: nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*. Halle: verlag von Ch. Graeger, 1851.
- WEINGART, Richard E. *The logic of divine love: a critical analysis of the soteriology of Peter Abailard*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- WIELAND, Georg. Ethica docens – ethica utens. IN: ZIMMERMANN, A. (org.) *Miscellanea Medievalia*, Band 13/2. Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. W. de Gruyter: Berlim, 1981, p. 591-601.
- XENOFONTE. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Tradução de Líbero Rangel de Andrade através da versão francesa de Eugène Talbot. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1972.
- ZIMMERMANN, Michel (ed.). Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. *Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles Saint-Quentin-em-velines* (14-16 juin 1999). Paris: École des Chartes, 2001.