

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA  
**TIAGO TONDINELLI**  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

**ÉTICA E JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE PEDRO ABELARDO**

PORTO ALEGRE  
2007  
TIAGO TONDINELLI

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA

TIAGO TONDINELLI

**ÉTICA E JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE PEDRO ABELARDO**

PORTO ALEGRE  
2007  
TIAGO TONDINELLI

# ÉTICA E JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE PEDRO ABELARDO

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor, pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Luis Alberto De Boni

PORTO ALEGRE

2007

TIAGO TONDINELLI

## **ÉTICA E JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE PEDRO ABELARDO**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor, pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em 25 de junho de 2007.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Cléber e ao Prof. Luis Alberto De Boni pela correção e leitura constantes, mas, acima de tudo, pela paciência.

Ao Prof. Prota pela ajuda na correção geral do texto.

À Profa. Edna Galafassi pela ajuda nas traduções das notas.

*“DIZ-SE AINDA QUE, ESTANDO SÍSIFO QUASE A MORRER, QUIS, IMPRUDENTEMENTE, PÔR À PROVA O AMOR DE SUA MULHER. ORDENOU-LHE QUE LANÇASSE O SEU CORPO, SEM SEPULTURA, PARA O MEIO DA PRAÇA PÚBLICA. SÍSIFO ENCONTROU-SE NOS INFERNOS. E AÍ, IRRITADO COM UMA OBEDIÊNCIA TÃO CONTRÁRIA AO AMOR HUMANO, OBTEVE DE PLUTÃO LICENÇA PARA VOLTAR À TERRA E CASTIGAR A MULHER. MAS, QUANDO VIU DE NOVO O ROSTO DESTE MUNDO, SENTIU INEBRIADAMENTE A ÁGUA E O SOL, AS PEDRAS QUENTES E O MAR, NÃO QUIS REGRESSAR À SOMBRA INFERNAL.”*

*Albert Camus, O Mito de Sísifo*

## RESUMO

O século XII foi marcado por uma discussão filosófica profícua própria da filosofia ética e que se mostra presente em vários escritos de Pedro Abelardo. Esse pensador, seguindo uma tendência que por alguns teóricos foi chamada de humanista, defendia um debate necessário e lícito entre filosofia e teologia e entre razão e fé. Neste sentido, ele é considerado um dos pensadores que deram base para a futura produção filosófica chamada de escolástica. No campo ético, seguindo ensinamentos de filósofos pagãos e cristãos como Santo Agostinho, Boécio, Cícero e Aristóteles, Abelardo defendia que um ato, para ser julgado de forma ética, deve ser analisado segundo a intenção e o consentimento do sujeito que o executa, negando quaisquer propostas cujo fundamento seja apenas baseado nos atos. Assim, Abelardo acabou propondo uma indispensável análise do significado de justiça, separando a noção técnica de Direito do aspecto Moral, sem, com isso, deixar de cobrar das pessoas a responsabilidade por suas más escolhas. Crítico feroz das penitências executadas devido a interesses pessoais e egoístas, dos atos religiosos que se confundiam com meras trocas com Deus e da perspectiva de uma moralidade apenas dependente de um temor em relação a Deus, o Palatino criou um debate muito rico que é importante para o entendimento de vários conceitos éticos e jurídicos contemporâneos.

Palavras-Chaves: Abelardo, Ética, Justiça, Direito, Intenção, Consentimento.

## **ABSTRACT**

Peter Abelard is considered an important thinker of the twelfth Century, mainly due to his theories about ethics and the consequences that can be understood concerning law and justice. He believes that a real moral action must be based on the real will of a person and can never be created only by using the principles from the results present in the society or in the personal life. According to his moral ideas, justice depends on ethics because men develop their ethical life using both foundations: the subjective aspect (consent and will) and the objective one (the law of the Christian Doctrine). The interaction among the personal affairs and the moral limits deserves the defense of the "individuality" and can't be reduced to a simple lecture of moral that relates to only one reference of right or wrong. His examples created to discuss ethics, moral and justice are important in Medieval Times which can be used constantly nowadays for the understanding of the social, moral and juridical aspects. This is clear because the contemporary society is lost in useless values, in monetary purposes and in false dreams only focused in temporary benefits. In Abelard's time, the problem was to discover a good interaction in the influence of Latin philosophy, the rhetoric and logic of Cicero and Aristotle, and the ideas of Christ, showing the necessity to think of the limits among liberty, will and dreams. Nowadays, we must respect the same necessity to build a great temple where people will understand their actions only as a part of a morality focused in their individual culture and not as an immutable truth used to justify selfishness and hatred.

Keywords: Abelard, Ethics, Justice, Law, Intention, Consent.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>1 – INTENÇÃO, PECADO E CONSENTIMENTO</b>	<b>28</b>
1.1 – Apresentação	28
1.2 – A Ética de Abelardo frente à de Aristóteles e a concepção cristã de vício e pecado	37
1.3 – O pecado subjetivo e o pecado objetivo	56
1.4 – A inconveniência da classificação de Abelardo simplesmente como intencionalista	67
1.5 – A Ignorância Culpável	85
1.6 – A Penitência Frutuosa e a Confissão no <i>Scito te Ipsum</i>	91
1.7 – O Pecado Original no <i>Scito te Ipsum</i>	101
1.8 – A Política Pública no <i>Scito te Ipsum</i>	112
<b>2 – LIVRE-ARBÍTRIO E PRESCIÊNCIA DIVINA</b>	<b>121</b>
2.1 – O Problema dos Futuros Contingentes para Pedro Abelardo	121
2.2 – O necessário e o conveniente	131
2.3 – Liberdade e possibilidade: o exemplo do som e do campo	140
2.4 – A expressão <i>Valde Bona</i>	143
2.5 – A influência do <i>Consolação da Filosofia</i>	149
2.6 – O termo <i>bom</i> atribuído a Deus e aos homens	162
<b>3 – CONSIDERAÇÕES ABELARDIANAS SOBRE JUSTIÇA</b>	<b>170</b>
3.1 – O ponto de vista filosófico-cristão sobre a Justiça em Abelardo	170
3.2 – A influência da noção de justiça de Cícero em Abelardo	175
3.3 – As relações entre as virtudes cardeais e o pensamento cristão em Pedro Abelardo	189
3.4 – Lei natural, lei antiga e lei nova	195
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>205</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>214</b>



## INTRODUÇÃO

### *I - A ética entendida sob duas perspectivas*

O objeto deste trabalho não é simplesmente estudar a proposta de Pedro Abelardo em relação à ética<sup>1</sup> e à justiça, mas refletir sobre uma discussão da filosofia moral que vem se repetindo há muito tempo no pensamento ocidental: O que pode ser considerada como a fonte suficiente para um ato ser qualificado como ético?

Essa pergunta sempre acaba se deparando com duas propostas que tentam gerar conclusões opostas. De um lado, forma-se a fila dos que, sob a bandeira de uma construção normativa prática garantida por resultados, defendem a necessidade de tomar as ações realizadas no mundo e a repetição sistemática dessas como sendo os produtores suficientes da moralidade e, por outro lado, juntam-se os que dão um valor superior ao consentimento do homem, afirmando que a concretização do ato é mero atributo secundário se comparado com a intenção, a verdadeira fonte da moralidade.

Essa discussão está presente igualmente, no tempo de Abelardo, quando as escolas catedrais começaram a se desenvolver<sup>2</sup>, sendo que Abelardo

---

<sup>1</sup> Mesmo existindo uma diferenciação conceitual entre ética e moral, sendo que ética pode ser tomada como o estudo abstrato das regras do dever segundo a intenção do agente e moral o estudo das regras éticas diretamente concretizadas em ações (Ética como gênero cuja espécie é a moral, ou ainda, a ética como disciplina que tem, como objeto a moral), preferimos, para esta tese, tomar as duas acepções em certas situações como sinônimas segundo a leitura de que a origem idiomática de ambas, ética do grego *ethos* e moral do latim *morus*, significam ‘costumes’ ou ações realizadas no cotidiano de forma contínua segundo regras do dever autônomo com fundamento na repetição e no conseqüente hábito que disso resulta. Sobre esta diferença, Abelardo, no *Dialogus*, na voz do personagem *Cristão*, diz: “*Quam quidem vos ethicam, id est moralem, nos divinitatem nominare consuevimus*” (PL 178, Col. 1636C). Uma tradução literal desta frase poderia ser feita da seguinte forma, tomando a ética e a moral aparentemente como sinônimos: “*O que, na verdade, vós chamais ética, isto é “moral”, nos chamamos divindade*”. Mas a tradução de Pierre J. Payer toma uma como disciplina da outra: “*What you call ethics, that is, moral discipline, we are accustomed to call divinity*” (Pierre J. Payer. *A dialogue of a philosopher with a Jew, and a Christian*, p. 76) e a tradução de Paul Vincent Spade também sustenta este aspecto: “*Surely the discipline you have usually called ‘ethics’ – that is, morals – we have usually called ‘divinity’*”. (Paul V. Spade. *Dialogue between a Philosopher, a Jew, and a Christian*, p. 93).

<sup>2</sup> Cf. BALLANTI, Graziella. *Pietro. Abelardo – La Rinascita Scolastica del XII Secolo*, p. 12-56 e também LUSCOMBE, David E., *The School of Peter Abelard. The influence of Abelard’s thought in the early scholastic period*, p. 10-23.

encarna a segunda tendência, pois, humanista<sup>3</sup> que era, sustentava um forte apreço pela intenção e pelo consentimento, não se restringindo à avaliação moral somente a partir da concretização dos atos.

Comentamos, nesta introdução, que o principal pensador que assumiu uma posição, em muitos aspectos, oposta à de Abelardo, foi São Bernardo de Claraval.<sup>4</sup>

## II - São Bernardo e Abelardo

São Bernardo, sob o escudo da defesa da fé do monge, focalizava as verdades dogmáticas do cristianismo<sup>5</sup> como superiores a qualquer discurso filosófico<sup>6</sup>.

Em 1139 ou 1140, Guilherme de São Teodorico, depois de ter lido os escritos de Abelardo *Theologia Scholarium* e um certo *Liber Sententiarum*<sup>7</sup>, avisa

---

<sup>3</sup> A definição de “humanista” atribuída a Abelardo refere-se ao alto valor que ele dava para a intenção e as escolhas racionais do indivíduo na determinação do que é moral ou imoral e em suas responsabilidades. A capacidade individual de escolha é, nas palavras de Michael Clanchy, o foro íntimo de cada um (*self*) Cf. CLANCHY, Michael. “Documenting the self: Abelard and the individual in history.” In. *Institute of Historical Research, University of London*, v. 73, n. 193. Além de humanista, Abelardo era poeta e músico, sua arte poética e sua métrica (*ars poétique*) é objeto de estudo de alguns estudiosos como se pode comprovar no texto de Pascale Bourgain: “*L’art poétique d’Abélard dans l’Hymanarius paraclitensis*”. Cf. BOURGAIN, Pascale. op. cit. In. *Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. editées par J. F. Merinhos, Louvain-La-Neuve p. 128-146.

<sup>4</sup> Esta tese versará sobre alguns pontos da ética de Pedro Abelardo, por isso, a discussão que ele encarnou com Bernardo terá o objetivo de simplesmente apresentar o panorama filosófico do autor sem adentrar as teorias filosófico-teológicas de São Bernardo. Para uma compreensão mais ampla do debate entre ambos, além das obras citadas, destacamos a leitura da obra “*Bernard-Abélard ou le cloître et l’école*” escrita por Jacques Verger e Jean Jolivet.

<sup>5</sup> Em suma, Bernardo defende que a Deus agrada que nós tenhamos estas idéias de fé e de esperança. Isto que a fé nos propõe a crer é fundado na própria verdade, demonstrado pela revelação, assegurado pelos milagres, consagrado pelo parto da Virgem, selado pelo Sangue do Senhor e confirmado pela sua gloriosa Ressurreição. Cf. BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS. *Epistola CXC, Contra quaedam capitula errorum Abaelardi seu Tractatus ad Innocentium II Pontificem*, PL 182, 1053-1071A.

<sup>6</sup> “Bernardo: a face do tradicionalismo e de um incontido desejo de defender seus dogmas, nem sempre bem agasalhados sob as roupagens das instituições eclesiásticas da época; para ele, os mistérios cristãos eram apenas mistérios, vale dizer: rochas contra as quais a inteligência se quebra. Abelardo: a face da procura e da renovação, mas impiedosamente crítica e altamente orgulhosa; para ele, os mistérios cristãos eram mistérios, sim, mas eram problemas, vale dizer, oceanos em que a inteligência mergulha, sabendo que nunca poderá esgotá-los. “A primeira chave da sabedoria, escreve em *Sic et Non*, é a interrogação assídua e freqüente. É duvidando que se chega à investigação, e investigando que se chega à verdade.”” Pe. VILELA, Orlando. *O Drama de Abelardo-Heloisa*, p. 118.

Godofredo de Chartres e São Bernardo sobre possíveis heresias de Pedro Abelardo, enviando-lhes treze proposições, dois textos incriminatórios e a *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*.

São Bernardo, diante de tais documentos, responde às cartas de Guilherme de São Teodorico, envia uma carta ao Papa Inocêncio II na qual anexa os *Capitula haeresum XIV Abaelardi*, e uma outra aos cardeais da cúria romana, solicitando-lhes que interviessem contra Abelardo, como se percebe na *Epistola CLXXXVIII*<sup>8</sup>. Ainda, em 1140 (1141), é convocado um concílio em Sens que contaria com a presença do arcebispo de Sens, do Rei Luís VII, São Bernardo, entre outros, para que fossem julgadas as doutrinas de Abelardo.

A discussão entre ambos refere-se a vários assuntos: destacamos, por exemplo, quando algumas monjas que, seguindo os mandamentos de Abelardo, no lugar de dizer: “*Dái-nos hoje o pão nosso de cada dia*”, preferiam: “*Daí-nos hoje nosso pão substancial*”. Bernardo não aceitava essa mudança dos costumes, a que se mantinha firmemente fiel.<sup>9</sup>

A resposta de Bernardo aparentemente se dá no escrito *Apologia S. Bernardi abbatis ad Guillelmum Theoderici abbatem*<sup>10</sup> onde o cisterciense atacava aqueles religiosos que não seguiam plenamente a vida de sofrimentos, pobreza e

---

<sup>7</sup> Cléber Eduardo dos Santos Dias supõe que o *Liber Sententiarum* teria sido escrito por anotações dos alunos de Abelardo tal qual a afirmação percebida no *Confessio Fidei Universis, Epilogus, I*. Cf. DIAS, Cléber Eduardo dos Santos. *PEDRO ABELARDO – CONFESSIO FIDEI UNIVERSIS*, Veritas, v. 51, n. 3, p. 170.

<sup>8</sup> Cf. DIAS, Cléber Eduardo dos Santos. *PEDRO ABELARDO – CONFESSIO FIDEI UNIVERSIS*, Veritas, v. 51, n. 3, p. 169-181.

<sup>9</sup> “*Dominus dicit: "Ego sum", inquit, "veritas"; non ait: "ego sum consuetudo"...praeter consuetudinem omnium tam clericorum quam monachorum longe ante habitam et nunc quoque permanentem, novis quibusdam decretis aliter apud vos divinum officium instituitis agi. Nec tamen inde uos accusandos censetis... Nemini persuadeo ut me in hoc sequatur. Variet uerba Christi prout voluerit. Ego autem sic illa, sicut et sensum, quantum potero, invariata servabo*”. (“Cristo disse: Eu sou a verdade. Não disse: Eu sou o costume... Vós, mesmo contra o costume que se mantém até hoje entre clérigos e monges, modificastes a forma do ofício divino e não vos sentis culpado... Não procuro forçar ninguém a me seguir. Mas, no que me concerne, conservarei invariáveis, na medida do possível, essas palavras e seu sentido”) PETRUS ABAELARDUS. *Epistola ad Bernardum Claraevallensem Abbatem: ML, t. 178, col. 338-340. No lugar de “Daí-nos hoje o pão nosso de cada dia”, as monjas, seguindo os mandamentos de Abelardo, diziam: “Daí-nos hoje nosso pão supersubstancial”*.

<sup>10</sup> Essa obra se encontra em PL 182, 0893-0916-C e trata de alguns assuntos abordados por Bernardo que são a crítica aos que deixam de olhar para seu próprio pecado e ficam apenas observando o pecado dos outros sem seguir as regras monásticas e a busca pelo exemplo na simplicidade e na humildade de Santo Antônio.

reclusão.<sup>11</sup> Ele (Bernardo) acusava-os de serem insinceros e cheios de vícios, pois justificavam estes maus costumes sob a escusa de que seu consentimento estaria límpido e o que faziam não era com uma má intenção.<sup>12</sup>

Abelardo diz que a moral não poderia ser fundada em quaisquer tentativas de barganhas com Deus, sendo que o amor desinteressado por si mesmo seria suficiente para a definição de moral na perspectiva cristã<sup>13</sup> e a piedade não seria contrária à clemência, mas, ambas promoveriam uma relação complementar com a sabedoria humana. Nesse sentido, percebemos outra diferenciação entre Abelardo e Bernardo, já que este valoriza, acima de tudo, a fé como sendo um movimento de piedade antes de classificá-la como um ato dependente do espírito e da razão humana.<sup>14</sup>

Entretanto o racionalismo de Abelardo não pode ser considerado dogmático nem cai em um mecanismo semelhante ao racionalismo iluminista, pois ele não tenta, como foi dito por seus acusadores, explicar todas as concepções divinas pela razão, negando totalmente a fé<sup>15</sup>. Para ele, a linguagem humana, por ser mediada pela razão, pode discursar de forma apenas aproximativa em relação à

---

<sup>11</sup> “Dentro dessa linha, desenvolveu-se toda uma concepção de existência na qual o rigor ascético era anota dominante. O “*contemptus mundi*” prega o desprezo dos bens terrenos, sejam eles a riqueza e a honra, o prazer da alimentação ou o deleite do sexo. A grande maioria dos homens constitui aquela “*massa damnationis*”, entregue aos prazeres. Aos poucos escolhidos cabe a fuga da sociedade e do que ela pode significar; o isolamento do claustro faz São Bernardo exclamar: “*oh beata solitudo, oh sola beatitudo*”, pois é aqui, através da penitência, que se vence a pecaminosidade da carne e obtém-se a salvação. A severidade das regras das ordens religiosas da época, bem como os textos de um Pedro Damiano e de um Bernardo de Claraval, são destemunhas desta visão do mundo” DE BONI, Luis Alberto, *De Abelardo a Lutero*, p. 24.

<sup>12</sup> CLANCHY, M.T. *Abelard, A Medieval Life*, p. 245.

<sup>13</sup> Cf. LUSCOMBE, David E. *Peter Abelard*, p. 17-32.

<sup>14</sup> “À la lettre, Bernard ne dit pas “*sur la piété et sur la foi*”, mais “*sur la piété de la foi*”, *pietate fidei*, voulant marquer, je pense, que la foi est un mouvement de piété du coeur avant d’être un acte de l’esprit, ce qu’Abélard, tout esprit, ne sent point.” (Literalmente, Bernardo não diz “sobre a piedade e sobre a fé”, mas “sobre a piedade da fé”, *pietate fidei*, querendo ressaltar, eu penso, que a fé é um movimento de piedade do coração antes de ser um ato do espírito, a que Abelardo, com todo espírito, absolutamente não sente”) LASSERE, Pierre. *Un conflit religieux au XII siècle*, p. 124.

<sup>15</sup> “Reason could not do everything, that faith was the basis of rational inquiry just as much as it was the subject of it, and that ultimately ‘*omnia exeunt in mysterium*’.” (“A razão não poderia fazer tudo, posto que a fé era a base da inquirição racional somente tanto quanto fosse o sujeito dela e que definitivamente todas as coisas excedem para o mistério.”) MURRAY, Victor A.. *Abelard and St. Bernard. A study in twelfth century*, p. 162 cf. ALLEGRO, Giuseppe. *La Teologia di Pietro Abelardo Fra Letture e Pregiudizi*, p. 125.

substância divina, já que aquela usa categorias meramente humanas, incompletas para produzir uma definição desta.<sup>16</sup>

Bernardo não era contra a razão e a filosofia, mas era contrário à imputação da razão como fim último, elemento capaz de solucionar todos os problemas do homem e explicar os mistérios divinos, ele não aceitava a investigação racional como fruto da mera curiosidade que é o primeiro grau da soberba, pois sentia repulsa pelo cultivo das ciências próprias do intelecto sem a presença da humildade, uma das atitudes morais fundamentais do cristianismo.<sup>17</sup> Por outro lado, Abelardo não era contra a vida monástica e o desenvolvimento do espírito<sup>18</sup>, mas sua tendência dialética o fazia valorizar a filosofia<sup>19</sup>, fato que despertava desconfortos nas mentes religiosas mais ortodoxas.<sup>20</sup>

### III- O sabor dos alimentos e as plantas venenosas

---

<sup>16</sup> Cf. SICKES, J.G., *Peter Abailard*, p. 45 cf. ALLEGRO, Giuseppe. *La Teologia di Pietro Abelardo fra Letture e Pregiudizi*, p. 74.

<sup>17</sup> “La repulsa que San Bernardo sintió por la filosofía no significa en él un rechazo de la razón ni de la investigación racional en sí misma, sino sólo de aquélla que es fruto de la curiosidad, porque ésta es el primer grado de la soberbia, que aleja al hombre de su verdadero objetivo: el conocimiento de sí mismo y el testimonio del yo. Bernardo no quiso cultivar las ciencias que son enseñadas por el intelecto, sino la ciencia de la propia miseria, que a través del conocimiento de sí conduce a una de las actitudes morales fundamentales del cristiano, la humildad” GUERREIRO, Rafael Ramón. *La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo*, In. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, 11-32. p. 26.

<sup>18</sup> “Na Teologia Moral do século XII, o prazer era geralmente considerado como pecado. Note-se que Abelardo foi um dos poucos teólogos de seu tempo que se opôs a esta maneira pejorativa de ver o prazer”. Contudo, “Abelardo não fez exceção total à regra, apesar de ter sido um dos poucos, no seu tempo, que defendeu a naturalidade do prazer, ele, na *Historia Calamitatum*, também pagou tributo aos exageros da tradição moral de seu tempo no que se referia a questões sexuais” ROCHA, Zeferino, *Abelardo-Heloisa*, Cartas, nota 17, p. 345 e nota 49, p. 350.

<sup>19</sup> “Abelardo, desde cedo, travou embate com os mestres tradicionalistas, que o perseguiram por defender o exame crítico das Escrituras à luz da razão. Esse fato, o de Abelardo pensar de modo diferente do que estava predominantemente posto e, mais do que isto, ensinar tal forma de reflexão aos seus educandos, estava abalando sensivelmente dos pilares nos quais a sociedade da época até então se estruturava.” OLIVEIRA, Terezinha e Juliana TAKANA. “Pedro Abelardo e as mudanças no pensamento do século XII.” In. *Acta Scientiarum*, p. 125.

<sup>20</sup> “A diferencia de Pedro Abelardo, que confiesa en su autobiografía su interés por las cosas de Minerva, esto es, por la filosofía, su contrincante y oponente, el monje cisterciense San Bernardo, en ningún momento disimuló su aversión por la filosofía, como podemos leer en muchos de sus textos: ‘Considera cuánto sobrepasa la filosofía de San Pablo a la sabiduría de los filósofos de este mundo, sabiduría que, ciertamente, es insensatez para Dios’. ‘Gózome en pensar que vosotros pertenecéis a esta escuela, que es la escuela sin duda del Espíritu, en la que aprendéis la bondad, la disciplina y la ciencia, y podéis decir con el salmista: He comprendido yo más que todos mis maestros (Ps. 118, 99). ¿Por qué? ¿Acaso porque me vestí de púrpura y de precioso lino, porque disfruté abundantemente banquetes delicados? ¿Acaso porque entendí las sutilezas de Platón, los capciosos razonamientos de Aristóteles o trabajé en entenderlos? De ningún modo, repito, sino porque busqué tus preceptos (Ps. 118,9).’” Idem.

Outra oposição entre Abelardo e Bernardo ocorreu em relação à comida e a certas plantas com propriedades especiais, pois, em Bernardo, o ato de se alimentar deveria se restringir à quantidade necessária, evitando abusos provenientes da gula. A alimentação deve se restringir à necessidade, tendo como causa a fome e nunca o prazer ou o gozo. A moderação deve restringir o homem a uma mesa comum tendo, como objetivo a alimentação da carne, mas nunca deixando de lado a obrigação de apagar os vícios.<sup>21</sup>

Abelardo critica certos exageros desta tendência que acabava negando a validade dos temperos e dos condimentos alimentícios dizendo que Deus anexou o prazer ao ato de alimentação e, se tal prazer fosse a fonte do pecado, de certa forma, seu criador seria culpado.<sup>22</sup>

Em relação aos venenos produzidos a partir de certas plantas, Abelardo não negava as peculiares propriedades naturais das ervas já que Deus, por amar os homens, não poderia tê-las criado simplesmente para prejudicá-los. Para Abelardo, esta qualidade natural não seria maléfica, mas somente a intenção

---

<sup>21</sup> *“Sicut ad crucem, sic accedas ad cibum: id est nunquam voluptate, sed necessitate pascaris, et tamen, non sapor provoret appetitum. Singularitatem fuge, et communitate esto contentus, sciens quia caro pascenda est, et extinguenda sunt vitia. Si quando tibi aliquid superapponitur, tanquam divinitus procuratum accipe illud, hoc tamen habens in animo semper et voluntate, ut alteri magis apponeretur. Pone providentiae tuae modum, ne sapiens tibi videaris. Semper et ubique atque in omnibus operibus time, ne forte excedas in aliquo.”* (“Vá a mesa (alimentar-se) como à cruz; no sentido de que não se prenda jamais à refeição por prazer, mas por necessidade, e que a fome, e não o gozo, provoque o seu apetite. Fuja da singularidade, contente-se com a mesa comum, e saiba que é necessário alimentar a carne e também apagar os vícios. Se, alguma vez, é concedido a você algo a mais recebe-o como enviado por Deus e tem sempre isto no ânimo e na vontade para que seja dado mais ao outro. Modera sua própria providência para que não pareça sábio a si mesmo. Sempre e em todo lugar e em todas as obras tenha temor para que talvez não se exceda em algo”.) BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS. *Formula Honestae Vitae*, 7-8. PL 184, 1170A.

<sup>22</sup> *“Denique et Dominus, ciborum quoque creator sicut et corporum, extra culpam non esset, si tales eis sapores immitteret qui necessario ad peccatum sui delectatione vescentes cogerent. Quomodo enim ad esum nostrum talia conderet vel esum eorum concederet, si haec nos edere sine peccato impossibile esset? Quo modo etiam in eo quod est concessum dici potest committi peccatum?”* (“Por isso, também o Senhor, criador das comidas bem como dos corpos, não estaria sem culpa se tivesse colocado nelas sabores que compeliariam necessariamente a pecar aqueles que os comessem com deleite. Como, pois, ele produziria tais coisas para nossa alimentação ou permitiria que nós as comêssemos se este ato fosse impossível de ser realizado sem pecado? E como se pode dizer que foi cometido pecado em face da algo que é permitido?”) PETRUS ABAELARDUS, *Scito te Ipsum*, p. 18 conforme a edição traduzida por Luscombe. Esta idéia é confirmada: *“il y a en effet, soit dans les herbes, soit dans les semences, soit dans la nature et des arbres et des pierres, de nombreuses forces propres à exciter ou à calmer nos âmes, et qui dans les mains de ceux qui les connaissent peuvent facilement produire cet effet”* Passage (*Ethic C, IV*) *condemné par saint Bernard et le Concile de Sens* (“Há, com efeito, seja nas ervas, nas sementes, na natureza, nas árvores e nos minerais, numerosas forças próprias para excitar ou acalmar nossas almas e que nas mãos destes que as conhecem podem facilmente produzir este efeito”) RÉMUSSAT, Ch., *Abélard*, tomus II, c. VII, n. 484, p. 457.

dos que a usam é que poderia criar uma situação contrária aos princípios da moral cristã. Os venenos não cometem o homicídio, mas são instrumentos utilizados pelo sujeito que detiver a intenção homicida de usá-los.

Assim, um dos suportes da ética de Abelardo que será debatido neste escrito é o da necessidade de uma reflexão em relação à intenção do sujeito e da sua respectiva responsabilidade diante da prática dos maus atos, não sendo possível a condenação do prazer criado naturalmente por Deus e presente em certas ações humanas. Assim, se essa qualificação maléfica ao prazer corpóreo fosse interpretada radicalmente, até mesmo os cônjuges que têm prazer no intercurso sexual<sup>23</sup> teriam que ser condenados constantemente:

Há os que devem estar consideravelmente perturbados quando nos ouvem dizer que o ato de pecar não adiciona nada à culpa ou à danação ante Deus. Objetam que, na ação de pecar, segue-se um certo prazer que aumenta o pecado, como no curso sexual, ou naquele ato de comer já mencionado. Não seria absurdo para eles dizerem isto, se eles provassem que este tipo de prazer carnal é um pecado e que ninguém pode cometer nada assim sem pecar. Se eles realmente admitem isso, não é definitivamente legal para ninguém ter este prazer carnal. Portanto, os cônjuges não estão imunes do pecado quando eles se unem neste prazer carnal que lhes é permitido, nem aquele que aprecia a consumação prazerosa de sua própria fruta.<sup>24</sup>

Abelardo realiza um debate que leva em consideração a intenção e o consentimento do sujeito sem deixar de analisar os atos concretizados que estariam em conformidade ou não com as objetivas leis cristãs. É por isso que uma moralidade cujos motores se encontram apenas na exterioridade não tem valor absoluto para a compreensão da ética sob o ponto de vista cristão em que Deus dá

---

<sup>23</sup> Sobre as relações sexuais conjugais (*copulae nuptialis usus*), Abelardo, apesar de aproximá-las do consumo de comidas e bebidas deliciosas e, neste sentido, classificá-las de moralmente indiferentes, na *Epistola VIII* escreveu que elas não são inteiramente vazias de pecado. (ed. T. P. McLaughlin, 'Abelard's Rules for Religious Women', *Medieval Studies*, xviii (1956) ou PL 178, 298A). cf. LUSCOMBE, D. E. *Translation of Peter Abelard's Ethics*. n. 1, p. 18.

<sup>24</sup> "*Sunt qui non mediocriter moveantur cum audiant nos dicere operationem peccati nihil addere ad reatum vel ad damnationem apud deum. Obiciunt quippe quod in actione peccati quaedam delectatio sequatur quae peccatum augeat, ut in coitu vel esu illo quem diximus. Quod quidem non absurde dicerent, si carnalem huiusmodi delectationem peccatum esse convincerent, nec tale quid committi posse nisi peccando. Quod profecto si recipiant, utique nemini licet hanc carnis delectationem habere. Unde nec coniuges immunes sunt a peccato cum hac sibi carnali delectatione concessa permiscerentur, nec ille quoque qui seu delectabili sui fructus vescetur.*" PETRUS ABAELARDUS, *Scito te Ipsum*, p. 18.

aos homens o livre arbítrio, ou seja, a responsabilidade de escolher o certo ou o errado em conformidade com suas intenções.

#### *IV - O amor divino, as penitências e as ilícitas atividades dos religiosos.*

Em relação ao amor divino, Abelardo acreditava que ele não depende de qualquer recebimento de recompensas e, também, não proíbe as disputas dialéticas que prezam a busca racional pela verdade. Ele (Abelardo) define o amor puro colocando-o sob o plano do conhecimento racional e dizendo que ele corresponde ao amor que é motivado pela perfeição divina e que se mantém intacto mesmo perante a ausência de recompensas.<sup>25</sup> É evidente que Bernardo nunca aceitaria o aspecto racional desta proposta de Abelardo, pois considerava este amor como dependente de um estado excepcional jamais completamente acessível nesta vida.<sup>26</sup>

Abelardo separa a ordem dos fatos da ordem da intenção e empreende um debate racional, realista e prático sendo que um ato considerado bom não acrescenta nada à intenção e, por isso, não pode ser considerado fundamento para a classificação da moralidade. Muitas vezes, este posicionamento tornava-se contraposto a certas opiniões de São Bernardo, que não eram muito confortáveis à utilização da dialética e da razão para discussões envolvendo elementos teológicos,.

É fundamental enfatizar que, em relação às penitências, Abelardo critica também o seu uso econômico e egoísta, ou seja, quando a barganha feita por muitos religiosos deixa de ser apenas um crime contra si mesmo e passa a ser um

---

<sup>25</sup> Abelardo pensava no verdadeiro amor do homem como fundado no desejo por felicidade, mas esta não se confundia com o prazer do apetite sensível ou com os desejos oriundos da inclinação de um vício, mas se dava devido ao puro amor em relação a Deus e à Caridade (amor desinteressado). Cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant, E. Mangenot and E., Amann (Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1932), p. 2217-28.

<sup>26</sup> “*Abélard donne une définition dialectique de l’amour: Saint Bernard parle de l’amour pur comme d’un état exceptionnel, qui n’est même jamais complètement accessible en cette vie. En outre Abélard précisément parce qu’il se tient sur le plan de la connaissance rationnelle définit l’amour pur comme un amour motivé par la perfection divine seule, et qui se maintient intact, même s’il ne doit pas être récompense. Nous avons vu que saint Bernard n’accepterait jamais une telle hypothèse*” (“*Abelardo dá uma definição dialética de amor. Santo Bernardo fala do amor puro como um estado excepcional, que não é nunca completamente acessível em vida. Por outro lado, Abelardo precisamente porque segue o plano do conhecimento racional define o amor puro como um amor motivado pela perfeição divina somente, e que se mantém intacto, mesmo se ele não deva ser recompensado. Nós vimos que São Bernardo nunca aceitaria uma tal hipótese.*”) GILSON, Etienne. *L’amour désintéressé – appendice – cf. La theologia mystique de Saint Bernard*, p. 185.

crime contra o próximo.<sup>27</sup> A defesa do uso das penitências, quando vinculadas a trocas com Deus, culmina em um mal maior, pois os homens da Igreja, com a desculpa de que se deve sofrer para receber a Graça, passam a exigir dos fiéis inúmeros atos, não mais somente de sofrimento físico, mas vinculados a doações monetárias que exploram a pobreza.<sup>28</sup>

Bernardo também caminhou neste sentido e, por isso, realizou uma crítica semelhante direcionada a todos os monges que, dominados pela vaidade e disseminando a superficialidade dos vícios, descansavam ilicitamente na intemperança das comidas e bebidas, no usufruto das vestes, das roupas de dormir, dos apetrechos de cavalgar e na construção de edifícios.<sup>29</sup>

Essa falha moral presente entre os monges deveria ser punida, como dizia Bernardo, pelos respectivos superiores de cada ordem, mas que, muitas vezes dificilmente assim procediam por também sofrerem de tais vícios: *“Não se sabe facilmente repreender nos outros isto que não gera culpa para si mesmo.”*<sup>30</sup>

A partir dessas primeiras colocações, Abelardo e Bernardo, apesar de se distanciarem em relação a certos posicionamentos filosóficos e teológicos, concordavam na necessidade de uma crítica à leviandade, à insinceridade e ao auto-engano, principalmente em relação a muitas situações incorretas que ocorriam

---

<sup>27</sup> ESTEVÃO, José Carlos. “Abelardo: crítica do poder das chaves”. In. *VERITAS* n.150, p. 199-208.

<sup>28</sup> *“L’auteur do Scito considère cependant comme des criminels coupables d’une faute plus grave que celle d’Adam, ceux qui de cent manières autuor de lui exploitent et dépouillent les pauvres gens, et davantage encore ces confesseurs qui, tarifant les “satisfactions” pénitentielles, se font remettre les biens si mal acquis au lieu d’eu exiger restitution aux miséreux” (“O autor do Scito considera entretanto como criminosos culpados de uma falta mais grave que a de Adão, estes que exploram e despojam os pobres segundo cem maneiras diferentes e, também, de forma ainda pior, os confessores que, tarifando as satisfações penitenciais, tomam para si os bens mal adquiridos no lugar de exigir a restituição deles aos miseráveis”)* GANDILLAC, Maurice de. *Intention et loi chez Abélard*, p. 602.

<sup>29</sup> *“Nullus quippe ordo quidpiam recipit inordinatum: quod vero inordinatum est, ordo non est. Unde non adversum Ordinem, sed pro Ordine disputare putandus ero, si non Ordinem in hominibus, sed hominum vitia reprehendo.” (“Na realidade, nenhuma ordem aceita algo de desordenado; o que é desordenado não é ordem. Por consequência, não me devem considerar como disputando contra a Ordem mas pela Ordem, se acaso, repreendo não a Ordem nos homens mas os vícios dos homens (...))* BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS. *Apologia S. Bernardi abbatis ad Guillelmum Theoderici abbatem*. PL 182, 0908B, c. VII. Nessa mesma perspectiva: *“Miror etenim unde inter monachos tanta intemperantia in comessionibus et potationibus, in vestimentis et lectisterniis, et equitaturis, et construendis aedificiis inolescere potui” (“Eu me admiro em ver, entre os monges, tanta intemperança nas comidas e bebidas, nas vestes e nas roupas de dormir, nos apetrechos de cavalgar e na construção de edifícios (...))* Idem. PL 182, c. VIII, 0908C.

<sup>30</sup> BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS. *Apologia S. Bernardi abbatis ad Guillelmum Theoderici abbatem*. PL 182, c. XI, 0913D.

entre os religiosos.<sup>31</sup> Na crítica aos cluniacenses<sup>32</sup>, por exemplo, Bernardo não concordava com o uso de roupas caras e coloridas, de pedras preciosas e de enfeites exagerados e grandiosos que criavam uma ostentação litúrgica e dizia que tal situação representava uma ação mentirosa, pois entrava em conflito com o ideal ascético e com o voto de pobreza presente nos seguidores de Cristo conforme inúmeras partes da Regra de São Bento.<sup>33</sup>

Abelardo, igual ao seu rival, criticava o luxo presente em certas ordens religiosas, mas sua justificativa estava mais atrelada ao estudo da intenção do que ao das obras, pois, para ele (Abelardo), o grande problema ético da ostentação de roupas e de exagerados enfeites se relacionava com a ímpia intenção do realizador que não seguia voluntariamente os mandamentos de Cristo. Isso o fazia concluir que a intenção não teria origem no fato exteriorizado, mas este é que seria um resultado contingente oriundo daquela.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> “Both Abelard and St. Bernard were Valiants-for-the-truth, they were both opposed to shallowness and insincerity and self-deception in matters that touched the Christian life, while Abelard speaks as strongly as Bernard himself against the corruption of the Church” (“Tanto Abelardo quanto São Bernardo eram Valentes-para-a-verdade, ambos eram opostos à leviandade e à insinceridade e ao auto-engano em assuntos que tocavam à vida cristã, ao passo que Abelardo fala tão fortemente quanto o próprio Bernardo contra a corrupção da Igreja”) MURRAY, Victor A., *Abelard and St Bernard. A study in twelfth century*, p. 161 cf. ALLEGRO, Giuseppe. *La Teologia di Pietro Abelardo Fra Letture e Pregiudizi*, p. 125.

<sup>32</sup> Os cluniacenses (do latim medieval cluniacenses, de Cluniacum, Cluny) representam um ramo da Ordem beneditina reformada na abadia de Cluny que possibilitou o convívio de doze monges e foi fundada em 909-910 com o nome de Ordem dos cluniacenses. Sua grande característica foi ter conseguido fugir da decadência e da secularização, com uma política de dependência direta de Roma e devido à "iluminada santidade" de seus grandes abades: após a morte de Bernon (927), até 1156 sucederam-no Odon, Aimaro, Maiolo, Odilon, Hugo, Pôncio de Melgueil e Pedro, o Venerável (1122-1156). A Ordem cluniacense distinguiu-se por um acentuado espiritualismo e por uma liturgia muito elaborada que, dentre outras coisas, previa uma solene comemoração dos mortos e um culto privilegiado à cruz e a Maria tendo sofrido oposição da ordem de São Bernardo.

<sup>33</sup> “*Quaeritur ad induendum, non quod utilius, sed quod subtilius inveniatur: non quod repellat frigus, sed quod superbire compellat: non denique juxta Regulam, «quod vilius comparari potest» (Reg. S. Benedicti, cap. 55), sed quod venustius, imo vanius ostentari.*” (“X.24 - Para vestir, procura-se não o que é mais útil mas o que se acha mais fino, não o que afasta o frio mas o que satisfaz o amor próprio; não, por último, o que, segundo a Regra, se ode comprar de mais vil, mas o que é mais elegante e até com mais vaidade se pode mostrar.”). BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS. *Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici Abbatem*. 537 CAPUT X: *Vestium ornatum luxumque in eisdem persequitur*, PL 182, 0912B. Tradução de Geraldo J.A. Celho Dias, OSB. *Revista Mediaevalia*, 11-12 (1997), p. 57.

<sup>34</sup> “*Cuius quidem consilii immo praecepti diuini multos huius habitus nostri contemptores adhuc graviter sustinemus qui, cum diuina celebrant officia claustris vel choris eorum reseratis, publicis tam feminarum quam virorum aspectibus impudenter se ingerunt, et tunc praecipue cum in solemnitatibus pretiosis polluerint ornamentis, sicut et ipsi quibus se ostentant saeculares homines. Quorum quidem iudicio tanto festiuitas habetur celebrior, quanto in exteriori ornatu est ditior et in epulis copiosior.*” (“Ainda hoje, suportamos com indignação muitos colegas de hábito, que desprezam este conselho, ou antes, este preceito divino: que a pureza da oração não seja perturbada por nenhum motivo e nosso olhar não distraia a alma infeliz. Estes, quando celebram os santos ofícios, abrem as portas dos seus claustros e dos seus coros e imprudentemente, afrontam os olhares tanto dos homens, quanto das mulheres. Isso acontece, sobretudo, nas festas mais solenes quando ostentam suas

A concepção de Abelardo sobre a moral estava baseada na vontade humana<sup>35</sup>, no poder da escolha individual de cada um em consentir com o que está em conformidade ou não com a vontade divina, dando sentido para o ato moral, por isso haveria um espaço para o debate ético no pensamento abelardiano entre a intenção humana e o ato voluntário: ambos elementos relevantes para o entendimento da moralidade e, também, dados presentes no cristão, no filósofo e no judeu.

Bernardo fundou sua concepção moral conforme a necessidade do seguimento das regras cristãs, fazendo com que a observância austera da regra beneditina fosse o elemento diferenciador. Tal situação pôde ser comprovada na formação e no desenvolvimento do monastério de Cîteaux em que os primeiros fundadores e, posteriormente, Bernardo se destacaram justamente pela sua formação ética que repousava sobre a Regra de São Bento.<sup>36</sup>

São Bernardo, diante da construção filosófica de Abelardo, promoveu uma severa crítica à noção de vontade e de pecado, não simpatizando com suas colocações sobre o pecado original<sup>37</sup>, a concupiscência<sup>38</sup>, o pecado de deleite, o

---

*vestes preciosas, como fazem os próprios homens mundanos, diante dos quais se exibem. Segundo seu modo de pensar, a solenidade é tão mais importante, quanto mais ricos são os ornamentos externos e mais abundantes as oferendas*) PETRUS ABAELARDUS. *Epistola Quinta, 18* cf. ROCHA, Zeferino, *Abelardo-Heloisa, Cartas*. p. 259.

<sup>35</sup> O termo “vontade” na *Ética (Scito te Ipsum)* pode parecer obscuro para os leitores modernos isto porque Abelardo, nesta obra, usa “*voluntas*”, muitas vezes no sentido de desejo, sendo, portanto, necessária uma leitura contextual neste livro. Contudo, em seu *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* (207-209), ele distingue os três significados de “*velle*”, ou seja, *voluntas*, *desiderium* e *delectatio*, da idéia de “*approbare*”. APUD KING, Peter. *Abelard’s Intentionalist Ethics*.n. 6, p. 3.

<sup>36</sup> “*Nul n’ignore que le monastère de Cîteaux était né d’un puissant effort pour restaurer dans sa pureté l’observance de la règle bénédictine. Robert de Molesne, et ses successeurs: Albéric, saint Etienne Harding, avaient énergiquement poursuivi l’entreprise; elle avait déjà trouvé son orientation définitive lorsque Bernard et ses compagnons joignirent la petite troupe de leurs disciples. Il est donc naturel de supposer que la Règle de saint Benoit exerça une influence considérable sur la pensée de saint Bernard. C’est avec pleine raison que Dom U. Berlière, au début de son livre sur L’Ascèse bénédictine écrit au sujet de Cîteaux: ‘Sa formation ascétique repose sur la Règle (...)’* (“*Não se ignora que o monastério de Cîteaux nascera de um grande esforço para restaurar, na sua pureza, a observância da regra beneditina. Robert de Molesne, e seus sucessores: Albéric, saint Etienne Harding, tinham energicamente perseguido esta empreitada que então encontrou sua orientação definitiva quando Bernardo e seus companheiros juntaram o pequeno bando de seus discípulos. É então natural supor que a Regra de São Bento exerceu uma influência considerável sobre o pensamento de São Bernardo. É com toda razão que Dom U. Berlière, no início de seu livro sobre a Ascese beneditina, escreve sobre o motivo de Cîteaux: ‘Sua formação ascética repousa sobre a Regra (...)’*”) GILSON, Étienne. *La théologie mystique de Saint Bernard*. p. 24-25.

<sup>37</sup> No texto *Capitula haeresum Petri Abaelardi* (PL 182, 1045), a oitava heresia é “*Quod non contraximus ex Adam culpam, sed poenam.*” PL 182, 1052B. Ou seja, que aos descendentes de Adão, não foi transmitida a culpa, mas somente a pena do pecado primordial.

pecado da fraqueza e o pecado da ignorância.<sup>39</sup> Além disso, ele não se sentia à vontade diante de outras afirmações de Abelardo, umas relacionadas a Cristo, como a descida ao inferno, e outras sobre a prática religiosa como os sacramentos do altar e a atuação dos padres na remissão dos pecados.<sup>40</sup>

#### V – O problema da fé quando entendida como opinião

A diferenciação entre ambos é evidente em relação ao entendimento da fé como opinião, já que Abelardo, no início de sua *Theologia Scholarium*, a define como sendo *aestimatio* (opinião): “A fé é a opinião (*aestimatio*) das coisas não aparentes, isto é, não sujeitas aos sentidos corpóreos.”<sup>41</sup>

São Bernardo, reprovando esta definição de fé como sendo uma opinião, ou ainda, uma conjectura<sup>42</sup>, chama a *Theologia* de Abelardo de Estultologia (*Stultiologia*), pois desconsideraria os fundamentos sólidos da verdade cristã,

---

<sup>38</sup> A décima terceira heresia apontada refere-se à posição de Abelardo de que o vício corpóreo que inclina o homem ao prazer da carne não é pecado se não houver consentimento com o mal: “XIII. *De suggestionem, delectationem, et consensu. Sciendum quoque quod suggestio non est peccatum illi cui suggestio fit, nec delectatio consequens suggestionem, quae delectatio inest ex infirmitate et memoria voluptatis, quae est in impletione illius rei quam adversarius suggerit; sed solus consensus, qui et contemptus Dei dicitur, in quo peccatum consistit*”. Idem, PL 182, 1054B.

<sup>39</sup> A décima primeira heresia critica o comentário de Abelardo de que os que crucificaram Cristo, por não saberem da sua natureza divina, não teriam pecado: “XI. *Quod non peccaverunt qui Christum crucifixerunt ignoranter; et quod non sit culpa adscribendum quidquid fit per ignorantiam.*” Ibidem, PL 182, 1053B. Abelardo nunca disse isso, mas comentou que há, nesse caso, um pecado menos grave que corresponde às ações não convenientes realizadas na ignorância, posição que estudaremos no decorrer desta tese.

<sup>40</sup> Bernardo critica o principal escrito ético de Abelardo, “*Conhece-te a ti mesmo*”: “*Legite et alium, quem dicunt Sententiarum ejus; necnon et illum qui inscribitur Scito te Ipsum; et animadvertite quanta et ipsi silvescant segete sacrilegiorum atque errorum: quid sentiat de anima Christi, de persona Christi; de descensu Christi ad inferos, de Sacramento Altaris; de postestate ligandi atque solvendi; de originali peccato, de concupiscentia, de peccato delectationis; de peccato infirmitatis; de peccato ignorantiae; de opere peccati; de voluntate peccandi...*” (“*Lede também suas Sentenças e seu Conhece-te a ti mesmo, e vedes como o erro e o sacrilégio ali pululam: o que ele pensa em relação a Cristo, a sua pessoa, à sua descida aos infernos, sobre o sacramento do altar, sobre o poder de ligar e desligar, sobre o pecado original, sobre a concupiscência, sobre o pecado de deleite, sobre o pecado da fraqueza, sobre o pecado da ignorância, sobre o próprio ato do pecado e sobre a vontade de pecar*”). BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS. *Epistola CLXXXVIII, Ad Episcopos et Cardinales Curiae, De Eodem. Monet ad vigilandum adversus Petri Abaelardi errores*. PL 182, 0353B.

<sup>41</sup> “*Est quippe fides aestimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporeis non subiacentium*” PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Scholarium*. Corpus Christianorum, 318, 5-6.

<sup>42</sup> “*Sed Augustinus aliter: Fides, ait, non conjectando vel opinando habetur in corde in quo est, ab eo cujus est; sed certa scientia, acclamante conscientia.*” BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS. *Bernardi Abbatis contra quaedam capitula errorum Abaelardi Epistola CXC seu Tractatus ad Innocentium II Pontificem*. PL 182, 1062A.

apoiando-se na maneira disponível e conveniente de cada um pensar e dizer isto que é do capricho de seu espírito.<sup>43</sup> Ora, por este entendimento de São Bernardo, Abelardo cairia em um *escandaloso ceticismo* se definisse a fé como opinião, isto porque não se pode definir a fé como sendo um elemento incompleto<sup>44</sup> ou uma conjectura incerta da razão humana, mas uma certeza: “*Non est enim fides aestimatio, sed certitudo.*”<sup>45</sup>

O sentido criticado por São Bernardo, é o sentido filosófico que entende a *opinião* como sendo um conhecimento ainda sem reflexão intelectual, localizado entre a perfeita ciência e a completa ignorância, sendo que este saber incerto gera o senso comum, ou seja, um acúmulo de crenças, medos, superstições, ignorância ou presunções muitas vezes infundadas e afastadas do saber verdadeiro (*epistème*).<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Idem. PL 182, 1061C.

<sup>44</sup> “*Saint Bernard reproche à Abélard, à tort en fin de compte, son étude de la foi chrétienne comme aestimatio, c'est-à-dire comme opinion. Il y voit un scandaleux scepticisme, alors que le terme désigne en logique une connaissance qui n'est pas parfaite.*” JACQUES Paul. *Histoire intellectuelle de l'occident médiéval*, p. 168. Essa mesma idéia é compartilhada por Victor Murray: “*Bernard is antagonistic to Abelard because he insists on making everything intelligible, because there is nothing that he will not make a subject of dialectical discussion, because he has no reverence and looks into the secrets things of God and makes jokes about them because to him faith is a matter of opinion (aestimatio) and because he has no use for authority (save indeed that Revelation in the Scriptures) and prefers his own opinion to that of the Fathers*” (“*Bernardo é antagônico a Abelardo porque ele insiste em tornar tudo inteligível, porque não há nenhum assunto que ele não deixe de submeter à discussão dialética, porque ele não tem reverência alguma, investiga os segredos das coisas de Deus e faz piadas sobre eles, porque para ele a fé é um problema de opinião (aestimatio) e porque ele não dá importância para a autoridade (salvo aquela encontrada nas Escrituras) e prefere sua própria opinião à dos Pais da Igreja*”) MURRAY, Victor A., *Abelard and St. Bernard. A study in Twelfth Century*, p. 140 cf. ALLEGRO, Giuseppe. *La Teologia de Pietro Abelardo Fra Letture e Pregiudizi*, p. 124.

<sup>45</sup> Ibidem. PL 182, 1062B.

<sup>46</sup> “*Este termo tem dois significados: o primeiro, mais comum e restrito, designa qualquer conhecimento (ou crença) que não inclua garantia alguma da própria validade; no segundo, designa genericamente qualquer asserção ou declaração, conhecimento ou crença, que inclua ou não uma garantia da própria validade. Este segundo significado é mais usado do que explicitamente definido. No primeiro significado, Opinião contrapõe-se à ciência (conhecimento verdadeiro ou episteme) (...) Os dois significados se encontram em Aristóteles, que, por um lado afirma, como Platão, que, ao contrário da demonstração e da definição, as opiniões estão sujeitas a mudar e portanto não constituem ciência (Metafísica, VII, 15, 1039 b 31); por outro lado declara: ‘Por princípio entendo as opiniões comuns nas quais todos os homens baseiam suas demonstrações; por exemplo que uma asserção deve ser afirmativa ou negativa, que nada pode simultaneamente ser e não ser, etc. (Ibid., III, 2, 996 b 27)’.*” ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. p. 729.

Definir a fé como opinião segundo esta perspectiva filosófica<sup>47</sup> não era conveniente para Bernardo, já que, desta forma, ela seria classificada como um *conhecimento que flutuará entre a verdade e a mentira*, não condizendo com uma verdadeira crença e dando margens a possíveis dúvidas inaceitáveis para o sentido cristão desse termo<sup>48</sup>. Entretanto, Abelardo não usou o termo *aestimatio* (*opinião*) exatamente no sentido acima descrito, pois, apesar de ser um conhecedor da lógica aristotélica, sabia da necessidade da tradição eclesiástica para o estudo da fé.<sup>49</sup>

Para um breve esclarecimento sobre este aspecto, seguimos o itinerário de Sergio Paolo Bonanni em seu livro *Parlare della Trinità, Lettura Della Theologia Scholarium di Abelardo*.<sup>50</sup>

Em primeiro lugar, Abelardo faz referência a algumas partes das cartas apostólicas em que há uma exortação dos fiéis a estarem sempre prontos para responder em sua própria defesa contra todo aquele que lhe indagar sobre a

---

<sup>47</sup> Em relação ao termo “opinião”, apesar de Abelardo não ter conhecido a *Ética a Nicômaco*, mas outras obras como as *Categorias*, preferimos transcrever a definição do Estagirita localizada naquele livro para um esclarecimento do termo: “*Também, por esta razão, não se pode identificar a escolha com a opinião, visto que esta se relaciona com toda espécie de coisas, e não menos com as eternas e impossíveis do que com as que estão ao nosso alcance; e, além disso, a opinião se distingue por sua verdade ou falsidade, e não por sua bondade ou maldade, ao passo que a escolha se caracteriza, acima de tudo, por estas últimas*”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 61.

<sup>48</sup> “*Il nous suffira de signaler la définition qu’il donne de la foi, au début de son Introduction à la Théologie, comparée à celle que donne saint Bernard, dans son traité de la Considération. Suivant Abélard, la foi est l’opinion que nous avons des choses non apparentes. Suivant l’abbé de Clairvaux, la foi est la prélibation volontaire et assurée d’une vérité que nous ne possédons pas encore. Entre ces définitions bien caractéristiques, il y a, comme le fait observer Gerson, toute la différence de l’opinion à la véritable croyance, du soupçon à la certitude. Si la foi est flottante, dit saint Bernard, notre espérance n’est-elle pas vaine?*” (“*Bastará a nós assinalar a definição que ele dá da fé no princípio de sua Introdução à Teologia, comparada a esta que dá São Bernardo em seu tratado da Consideração. Segundo Abelardo, a fé é a opinião que nós temos das coisas não aparentes. Segundo o abade de Clairaval, a fé é a prelibação voluntária e assegurada de uma verdade que nós não possuímos ainda. Entre estas definições tão características, há, como o faz observar Gerson, toda a diferença de opinião entre a verdadeira crença, da suspeita à certeza. Se a fé for flutuante, diz Santo Bernardo, nossa esperança não será vã?*”) BONNIER, Édouard. *Abélard et Saint Bernard*. p. 112.

<sup>49</sup> “*En somme, s’il se livre à un si gros travail de dialectique, c’est que la situation intellectuelle l’y contraint (mais il s’y livre avec une satisfaction évidente !). Sous ce second point de vue, Abélard prend la défense de la tradition ecclésiastique, et s’oppose à des dialecticiens comme son ancien maître Roscelin, qui avait traité de la Trinité d’un point de vue purement rationnel.*” (“*Em suma, se ele se livra de um trabalho dialético tão considerável, é porque a situação intelectual assim o obriga (mas ele se livra com uma satisfação evidente!). Sob este segundo ponto de vista, Abelardo sai em defesa da tradição eclesiástica, e se opõe à dos dialéticos como seu antigo mestre Roscelin, que tinha tratado a Trindade de um ponto de vista puramente racional e havia criticado a formulação*”) JOLIVET, Jean. *Introduction*, p. 9. APUD PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Summi Boni (Du bien suprême - introduction, traduction et notes par Jean Jolivet)*.

<sup>50</sup> BONANNI, Sergio Paolo. *Parlare della Trinità Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*. p. 106-111.

razão de suas esperanças<sup>51</sup> e é essa referência à esperança que esclarece o uso da palavra opinião na definição abelardiana.

O operar divino não poderia ser compreensível pela razão a partir de provas da experiência, pois, se assim fosse, não seria digno de admiração, não estando em grau de oferecer a esperança<sup>52</sup>. Por isso, Abelardo propõe dois planos diversos para o entendimento da fé: o primeiro define uma fé meritória como a de Abraão que confiou dando plena atenção à verdade, não se importando com as impossibilidades da natureza e com as provas da experiência, e o segundo plano refere-se à fé que não tem mérito, ou seja, aquela que não é induzida pelo testemunho da divina autoridade, mas pelos argumentos da razão. Nesse segundo tipo, destacamos a conversão de Tomé que ocorre apenas diante da comprovação pelos fatos da experiência e a conversão de Paulo que se deu graças a um fato excepcional colocando-o face a face com a verdade e fazendo-o reconhecer seus erros.<sup>53</sup>

Assim, a presença simultânea de dois planos está presente no desenvolvimento do itinerário filosófico de Abelardo: a exigência de discernimento próprio da razão e a investigação dos elementos da fé, sendo que a relação entre razão e fé evitaria a cegueira de um povo que tanto poderia deixar de crer em Deus por se apegar de forma exagerada à razão ou, por outro lado, impropriamente considerar qualquer ídolo como sendo o verdadeiro criador do céu e da terra.<sup>54</sup>

Essa possibilidade de se discutir sobre o conteúdo da fé não corresponde a uma exaltação filosófica, mas é profundamente teológica e dizer que

---

<sup>51</sup> Segundo Bonanni, Abelardo usa os seguintes trechos para se referir à exortação dos fiéis: A) I São Pedro 3, 15-16: *“Portanto, não temais as suas ameaças e não vos turbeis. Antes santificai em vossos corações Cristo, o Senhor. Estai sempre prontos a responder para vossa defesa a todo aquele que vos pedir a razão de vossa esperança, mas fazei-o com suavidade e respeito. Tende uma consciência reta a fim de que, mesmo naquilo em que dizem mal de vós, sejam confundidos os que desacreditam o vosso santo procedimento em Cristo”*. B) Colossenses 4, 6: *“Que as vossas conversas sejam sempre amáveis, temperadas com sal, e sabeis responder a cada um devidamente”*.

<sup>52</sup> Para isto, Abelardo usa a *Homelia 26, 1* de Gregório (PL 76, 1197 C) em sua *Theologia Scholarium*: *“Sciendum nobis est quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis, nec fides habet meritum, cui humana ratio prebet experimentum”* (“Devemos saber que a operação divina, se fosse compreensível pela razão, não seria digna de admiração, nem poderia ser meritória aquela fé que a razão humana fosse capaz de oferecer prova de experiência”) PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Scholarium*, II, 45, 710-713) APUD BONANNI, Sergio Paolo, op. cit. p. 106.

<sup>53</sup> Cf. *Theologia Scholarium* II, 46, 744-745 APUD BONANNI, Sergio Paolo. op. cit. p. 107

<sup>54</sup> Cf. *Theologia Scholarium* II, 45, 722-725 Idem p. 108.

a fé é uma *opinião* não significa, conforme estas explicações, classificá-la como *conhecimento incerto ou incompleto*, mas, ao contrário, demonstra que a fé não pode ser entendida a partir da impressão imediata dos sentidos e, justamente por isso, transmite aos fiéis a esperança e a admiração. Nas palavras de Bonanni, a definição de *opinião* utilizada por Abelardo, atribui à fé uma *inteligência espiritual*<sup>55</sup> e o fato de ser espiritual não diminui o fato de ser inteligência, ou seja, fruto do empenho da razão.<sup>56</sup>

Abelardo, dentre as suas perspectivas sobre a fé, destaca a definição de São Gregório<sup>57</sup> sem deixar de se referir às célebres palavras de São Paulo que pensava na fé como sendo *a garantia das coisas esperadas e a prova das que não se vêem* (Hebr. II, I). No *Theologia Scholarium*, ele diz que a fé é o crer no que não se vê em correspondência com a verdade que é a visão daquilo em que se tem fé. Por isso, o conhecimento da verdade depende da crença, pois se crê para conhecer e não o contrário:

O que promete aos crentes? Conheceréis a verdade. Creram não porque conheceram, mas para conhecerem. Cremos para que conheçamos; não conhecemos para que creiamos. O que é a fé, a não ser crer o que não se vê? Fé é, portanto, crer no que não se vê, e a verdade é ver aquilo em que se tem fé. É a verdade, mas ainda se crê, não se vê.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Cremos que Bonanni usa o termo *inteligência espiritual* como sendo aquela que não age segundo um processo de conhecimento baseado na experiência e nas categorias racionais (processo de abstração). A inteligência espiritual, sem negar os mecanismos racionais, depende da esperança, da caridade e da fé, suportes indispensáveis da filosofia cristã e que não são conhecidos pela abstração.

<sup>56</sup> Cf. BONANNI, Sergio Paolo. op. cit. p. 109.

<sup>57</sup> “*Novimus quoque ipsum beatum Gregorium saepius in scriptis suis eos qui de resurrectione dubitant congruis rerum exemplis vel similitudinibus ratiocinando ipsam astruere, pro qua tamen superius dixit fidem non habere meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Numquid hii quos rationibus suis in fide resurrectionis aedificare volebat, has eius rationes secundum ipsius sententiam refellere poterant secundum quam scilicet astruere dicitur nequaquam de fide humanis rationibus disserendum esse, qui nec hoc astruere dicitur ipse propriis exhibuit factis.*” (“Sabemos que o próprio bem aventurado Gregório, refletindo freqüentes vezes em seus escritos sobre a ressurreição, instruiu sobre a mesma, com apropriados exemplos e comparações, aqueles que dela duvidam, para cuja conquista, porém, disse que a fé, à qual a razão humana oferece recursos, não tem nenhum mérito. Poderiam, por acaso, aqueles, aos quais ele queria firmar na fé da ressurreição com seus argumentos, refutar essas suas razões conforme sua sentença, segundo a qual se diz que ele ensinou que de forma alguma se deve discutir sobre a fé com raciocínios humanos, isso ele mostrou com suas próprias obras.”) PETRUS ABAELARDUS. TSch. 431, 731-740.

<sup>58</sup> “*Quid promittit credentibus? "Cognoscetis veritatem". Non quia cognoverunt sed ut cognoscerent, crediderunt. Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. Quid est enim fides, nisi credere quod non vides? Fides ergo est quod non vides credere, veritas quod credidisti videre. Veritas est, sed adhuc creditur, non videtur*”. PETRUS ABAELARDUS. TSch., 323, 148-154.

A ética de Abelardo leva em consideração a intenção e o consentimento contrapostos à concretização dos atos sem deixar de perceber a relevância da fé e a objetividade das leis cristãs.

## VI – A natureza de Cristo, os filósofos pré-cristãos e a interioridade

Bernardo também criticava a aura cristã que Abelardo dava para os filósofos e, com isso, acabava chegando ao extremo de criar um pré-cristianismo perceptível no projeto filosófico dos gregos e em muitas considerações estoicas de pensadores romanos.<sup>59</sup>

Édouard Bonnier comenta que outra possível crítica de Bernardo a Abelardo seria que alguns escritos deste mostravam Jesus Cristo não como o filho de Deus encarnado, mas como um sábio pertencente a uma corrente filosófica<sup>60</sup>. No entanto, é importante destacar que, apesar de Abelardo defender uma proposta filosófica e dialética, essas afirmações de Bernardo não seriam exatas, pois o Palatino<sup>61</sup> nunca negou a natureza divina de Cristo em nenhum de seus escritos.

A interioridade é um dos principais temas debatidos em relação à moral de Abelardo e à de Bernardo, pois este segue um paradigma vinculado com o

---

<sup>59</sup> *"Bernardo riteneva che dovesse considerarsi concluso il periodo fondamentale dell'interpretazione del patrimonio della fede e che fosse ormai iniziato il tempo nel quale era necessario assumere un atteggiamento di aperta e rigorosa conservazione della tradizione accumulata. Né doveva essere tollerato che, per meglio approfondire il significato della fede e dei suoi dogmi più importanti, si facesse ricorso alle dottrine dei filosofi pagani."* ("Bernardo defendia que se deveria considerar concluído o período fundamental de interpretação do patrimônio da fé e que, então, iniciado o tempo no qual fora necessário assumir uma postura de aberta e rigorosa conservação da tradição acumulada. Assim, não deveria ser tolerado que, para melhor aprofundar o significado da fé e dos seus dogmas mais importantes, se fizesse recurso às doutrinas dos filósofos pagãos") DAL PRA, Mario. *Introduzione - Conosci Te Stesso o Etica di Pietro Abelardo*, p. XXV.

<sup>60</sup> *"Signalons des points plus faciles à saisir et où se dessinent plus clairement les tendances de la théologie d'Abélard. La pierre angulaire du christianisme, c'est, on le sait, la doctrine de la rédemption. Considérer le Christ comme un philosophe qui est venu nous donner de bons conseils et de bons exemples, c'est détruire tout ce qu'il y a de surnaturel dans la religion."* ("Assinalemos alguns pontos mais fáceis de se conhecer e onde se esboçam mais claramente as tendências da teologia de Abelardo. A pedra angular do cristianismo, é, como se sabe, a doutrina da redenção. Considerar Cristo como um filósofo que veio nos dar bons conselhos e bons exemplos, é destruir tudo isto que há de sobrenatural na religião") BONNIER, Édouard. *Abélard et Saint Bernard*. p. 109.

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

mundo dos mistérios e dos martírios inexplicáveis, enquanto aquele busca uma análise racional e axiológica, criando uma noção especulativa de moralidade.

As regras do claustro não são escolhas racionais que constroem um sistema moral de análise do mundo, mas se classificam como sendo o verdadeiro objetivo da disciplina espiritual dos monges. Na perspectiva cisterciense, o seguimento dessas regras significava a visão e a união espiritual com Deus, a paz e o repouso, júbilo e contemplação, elementos que de forma recíproca construir-se-iam na caridade fraterna. Por outro lado, Abelardo preferiu um esforço racional para o entendimento da moralidade e, sem negar a fé e a objetividade das leis de Cristo, insistiu na intenção, no valor intrínseco da conduta ética e na responsabilidade, nunca classificando a moralidade somente a partir da execução das obras.

## Capítulo I – INTENÇÃO, PECADO E CONSENTIMENTO.

### 1.1 - Apresentação

Os escritos de Abelardo<sup>62</sup> com um forte teor ético são diretamente o *Scito te ipsum (Ethica)*, o *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et christianum* e a *Carmen ad Astralabium* e, indiretamente, o *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, o *Theologia Scholarium* e o *Theologia Christiana*.<sup>63</sup> Abelardo foi um dos principais moralistas de seu tempo, o *Scito te Ipsum* é um tratado de moral com grande originalidade em que há princípios importantes como a intenção, a responsável por tornar boas ou más nossas ações.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Os textos em língua latina dos escritos de Abelardo foram traduzidos com o auxílio (cotejados) das traduções em inglês feitas por Luscombe (*Peter Abelard's Scito te Ipsum*) e Paul Vincent Spade (*Ethical Writings – Scito te Ipsum and Dialogue between a Philosopher, a Jew, and a Christian*) e a tradução para o italiano de Mario Dal Pra (*Conosci Te Stesso o Etica*). Além desses textos, de forma complementar, serão usados o *Theologia Scholarium*, o *Theologia Christiana*, o *Comentário ao Hexameron*, o *Carmen ad Astrolabium*, o *Commentaria Epistolam Pauli ad Romanos* e outros escritos de Abelardo, muitos deles sem tradução para a língua portuguesa e, por isso, traduzidos diretamente do latim com a participação fundamental de meu orientador Prof. Luis A. De Boni, do Prof. Aluizio Favaro e da Profa. Edna Galafassi. Outro texto de importância está localizado em *A New Student for Peter Abelard: The Marginalia in British Library Ms Cotton Faustina A.X* de Luscombe e Charles Burnett. Este texto, apesar de não ter sido escrito por Abelardo, parece ser uma compilação dos temas abordados em suas aulas e contém questões sobre o pecado original e o atual, sobre a intenção, desprezo, consentimento e confissão, aproximando-se de muitos exemplos presentes no *Scito te Ipsum*. Cf. BURNETT, Ch. – David LUSCOMBE. “A New Student for Peter Abelard”. *The Marginalia in British Library Ms. Cotton Faustina A.X*. In. *Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Editées par J. F. Merinhos, p. 163-186. Também é importante frizar que os outros autores usados ao longo desta tese, principalmente Cícero, Boécio e Agostinho, por terem suas obras devidamente traduzidas em língua portuguesa, serão apenas citados em português sem necessariamente serem seguidos do texto respectivo em língua latina. Isso nos parece conveniente principalmente para evitar o excesso desnecessário de páginas, enquanto os textos de Abelardo, por terem sido traduzidos do latim diretamente, serão sempre acompanhados do texto original nessa língua.

<sup>63</sup> Note-se que, em vários outros escritos de Abelardo e também de Heloísa, é possível perceber a discussão moral interposta por Abelardo. Por exemplo, na carta escrita por sua amante Heloísa com intuito de responder à *Historia Calamitatum*, ela tenta convencer Abelardo da inocência dos seus atos, pois sua paixão não fora premeditada. Em relação a si mesma, o amor havia surgido sem um consentimento maléfico. Ela diz que “*Et plurimum nocens, plurimum, ut nosti, sum innocens: non enim rei effectus, sed efficientis affectus in crimine est, nec quae fiunt, sed quo animo fiunt, aequitas pensat*” (“Sou muito culpada, como sabes, sou muito inocente, pois, no delito, o que conta não é o que é feito, mas a intenção do agente. A justiça pondera não as coisas realizadas, mas a intenção com a qual elas são realizadas.”). HELOISSA. *Epistola II, Quae est Heloissae ad Petrum Deprecatoria* Cf. ROCHA, Seferino, Abelardo-Heloísa, p. 189.

<sup>64</sup> Cf. ENCICLOPEDIA CATTOLICA. p. 64. Abelardo é considerado um dos primeiros pensadores medievais a desenvolver uma filosofia ética que buscou as perguntas sobre a conduta moral sem ficar presa a um objetivo moralizador que somente prescrevia uma conduta às pessoas sem analisar a natureza da moralidade: “*In two of his works, the Collationes and Scito te Ipsum, Abelard begins to develop a truly philosophical ethics. Medieval thinkers before him had, indeed, discussed good and evil, sin and punishment, virtue and vice: but they had been either moralizers, urging certain sorts of behaviour rather than analysing the nature of morality; theologians, basing themselves on the authority of Scripture; or metaphysicians, interested in goodness in*

Em primeiro lugar, é interessante notar que o princípio de sua construção ética leva em consideração a célebre divisão da moral em três períodos empreendida por muitos pensadores e, em especial, por Hugo de São Vitor<sup>65</sup>. No primeiro período, a lei moral seria interpretada pelos filósofos. No segundo, apareceria a primeira manifestação escrita, com forte teor coercitivo, percebida na lei de Moisés e nas manifestações ortodoxas do Judaísmo. No terceiro, perceber-se-ia, no nascimento de Cristo, o ser desvelado no amor e na Graça, trazendo, para a discussão moral, o perdão e a humildade.<sup>66</sup>

Esse seguimento de uma proposta semelhante à de Hugo em relação aos estágios ou períodos da ética é mantido no *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et christianum*, pois o personagem *Filósofo* critica a moral do outro personagem, o *Judeu*, dizendo que esta era fundada exclusivamente na exteriorização de atos, como, por exemplo, na circuncisão.

Abelardo, no *Dialogus*, fez com que o personagem *Judeu* defendesse exatamente a perspectiva de valorização dos ritos exteriores como sendo indispensáveis para a construção de uma atitude moral e, diante das críticas do personagem *Filósofo*, o personagem *Judeu* defende que as observâncias carnais da lei escrita não são práticas supérfluas, mas têm indispensável utilidade para suprimir os sentimentos maliciosos e, com isso, fortificar a religião e a moralidade:

Embora admitamos que as pessoas podem ser salvas conforme o exemplo dos primeiros santos, pela lei natural somente, sem circuncisão ou quaisquer outras observâncias carnais da lei escrita, todavia, deve-se admitir que estas últimas não foram acrescentadas superfluamente, mas,

---

*relation to the origin and ultimate perfection of the world, rather than in reference to moral conduct.*” (“Em dois de seus trabalhos, o *Collationes* e o *Scito te Ipsum*, Abelardo começa a desenvolver uma verdadeira ética filosófica. Pensadores medievais antes dele tinham, certamente, discutido o bem e o mal, pecado e pena, virtude e vício: mas eles tinham sido mais moralizadores, incitando certos tipos de comportamento e não analisando a natureza da moralidade; teólogos, baseando-se na autoridade da Escritura; ou metafísicos, interessados na bondade em relação à origem e à perfeição suprema do mundo, ao invés da conduta moral”). MARENBNON, John. *Abelard and the beginnings of medieval ethics*, p. 157.

<sup>65</sup> HUGO S. VITOR. *De sacr. Legis natur. Et Scriptae*. PL 176 – 312 a 313 e *De Scripturis et Scriptoribus Sacris*, 17. PL 175, 24.

<sup>66</sup> “Serán Hugo de San Victor y Pedro Abelardo los primeros que se ocupen tanto de la definición como de la clasificación de las virtudes. Hugo de San Victor marca el inicio de una corriente teológica, de inspiración agustiniana, que liga estrechamente la virtud a gracia. Pedro Abelardo inaugurará a su vez, una corriente más filosófica de origen aristotélico. Sacará a la luz la primera definición filosófica de virtud, basándose en el texto de las *Categorías* de Aristóteles, comentado por Boecio, quien colocaba las ciencias y las virtudes entre los hábitos y cualidades firmemente arraigadas en la mente.” ALARCÓN, Maria José Cano. *Teologia Moral de Pedro Abelardo* – EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA - XXIX, p. 34.

ao contrário disso, elas têm uma grande utilidade para estender ou fortificar com segurança a religião e para melhor suprimir os sentimentos maliciosos.<sup>67</sup>

O personagem *Filósofo* também afirma que a moral defendida pelo personagem *Cristão* corresponderia a uma loucura, pois a fé não se resumiria a um debate racional e nem dependeria de elementos filosóficos. Esse personagem complementa esta idéia ao dizer que a fé do personagem *Cristão* se funda em uma crença que não pode ser conhecida nem minimamente discutida pelo senso racional e, nesse sentido, não seria objeto da filosofia: “*Si enim fides ratione minime sit discutienda, ne meritum amittat, nec quid credi oporteat animi iudicio sit discutiendum*”.<sup>68</sup>

Assim, pode-se perceber um afastamento entre o pensamento filosófico e a fé cristã que se mostra na passagem em que o apóstolo Paulo, perante o pensamento dos gregos, defende a loucura da fé diante da certeza da filosofia.

Seguindo essas considerações, o personagem *Filósofo* diz que os cristãos não se envergonham em ensinar que acreditam em algo que não pode ser entendido, fazendo com que a fé se afaste de uma compreensão mental. Esta crença em elementos que, muitas vezes, não podem ser concebidos oralmente, poderia criar um grupo separado de eleitos que se orgulhariam em acreditar em coisas impossíveis de serem discutidas por instrumentos filosóficos. Tal grupo não se importaria com as pessoas que dele estivessem excluídas e preferiria classificá-las como incapacitadas da misericórdia de Deus:

Frequentemente, estas pessoas já caíram em tal loucura que eles não se envergonham em ensinar que acreditam em algo em que admitem que não podem entender - como se a fé consista mais em palavras proferidas do que em uma compreensão mental, e pertença mais à boca do que ao coração. Assim, também eles se orgulham mais quando eles parecem acreditar em muitas coisas que são incapazes de serem discutidas oralmente ou concebidas mentalmente. A unicidade de sua seita os faria tão

---

<sup>67</sup> “*Etsi concederemus nunc quoque more priorum sanctorum homines salvari posse sola naturali lege absque videlicet circumcissione aut ceteris legis scriptae carnalibus observantiis, non tamen haec superflue adiuncta esse concedendum est, sed plurimum utilitatis habere ad amplificandam vel tutius muniendam religionem et ad malitiam amplius reprimendam .*” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*. PL 182, Col. 1623A.

<sup>68</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*. PL 182, Col. 1639A.

pretenciosos e superiores que eles consideravam qualquer pessoa como estando separada deles na fé que eles julgavam como incapacitadas da misericórdia de Deus.<sup>69</sup>

As idéias de Abelardo sobre a moralidade não se confundem exatamente com as colocações do personagem *Filósofo*, mas o debate empreendido no *Dialogus*, tem o objetivo de promover diferenças e semelhanças entre a moral filosófica e a religiosa, auxiliando a compreensão das idéias de Abelardo em relação à moral presentes no *Scito te Ipsum*.

A moral de Abelardo, fundada em um amplo valor dado à intenção, originou-se da tradição filosófica greco-romana, bem como das virtudes clássicas que foram cristianizadas e influenciaram toda a construção moral do século XII sendo que ele (Abelardo) “*claramente radica el pecado en el consentimiento, en el mismo acto de la voluntad libre por el cual consentimos en hacer algo malo o dejar de hacer lo que debemos hacer.*”<sup>70</sup>

Ao valorizar a análise da intenção e do consentimento, Abelardo mostrou que tomar uma ação como boa ou má apenas a partir de sua concretização poderia promover o esvaziamento de seu significado e de seu sentido moral<sup>71</sup>, sendo interessante notar que ele critica tanto o seguimento cego e dogmático de leis religiosas determinantes de atos exteriores (legalismo), quanto o viver pelo prazer oriundo do corpo e que se funda em uma apologia quase hedonística como faziam os ‘goliardos’. Sua proposta é de unificar a objetividade da moral cristã com a intenção sem, com isso, cair em um relativo subjetivismo, pois, ele leva em conta o

---

<sup>69</sup> “*Hi etiam in tantam saepe prorumpunt insaniam, ut, quod se non posse intelligere confitentur, credere se profiteri non erubescant, quasi in prolatione verborum potius quam in comprehensione animi fides consistat et oris ipsa sit magis quam cordis. Qui hinc quoque maxime gloriantur, cum tanta credere videntur, quae nec ore disseri nec mente concipi valeant. Quos etiam adeo praesumptuosos et elatos facit propriae sectae singularitas, ut, quoscumque a se viderint in fide divisos, a misericordia Dei iudicent alienos et omnibus aliis condemnatis solos se praedicent beatos.*” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 182, Col. 1615 A – 1615B.

<sup>70</sup> ALARCÓN, Maria José Cano. *Teologia Moral de Pedro Abelardo – EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA - XXIX*, p. 38.

<sup>71</sup> “*A ética de Abelardo constitui um dos caminhos mais interessantes da história da filosofia escolástica do século XII, precisamente porque descobriu que o valor real dos atos é a intenção, que só Deus pode avaliar e julgar, ao passo que considerar as ações do homem tomadas em si mesmas, separadas da intenção boa ou má da qual procedem, é fazer uma abstração que esvazia as próprias ações de qualquer significado.*” SANTOS, Jorge Augusto da Silva. *A Qualificação Moral do Ato Humano na Ethica ou Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo*, p. 181.

sujeito (ato interior), o objeto (ato exterior) e os mandamentos objetivos dados por Cristo.<sup>72</sup>

Para criar uma doutrina do pecado que dê condições para o entendimento da intenção, Abelardo refere-se ao consentimento (*consensus*), dizendo que não se pode, por exemplo, culpar alguém que tenha quebrado a lei agindo ignorantemente sem que tenha desprezado as normas cristãs (*“Non est, iniques, transgressor quia transgressioni non consensit in eo quod ignoranter egit”*<sup>73</sup>). À luz de seu pensamento, o pecado não poderia ser orientado apenas pelo que se executa, mas depende da relação entre o mau ato, a intenção prévia de comandá-lo e, principalmente, o consentimento com o mal ou o desprezo por Deus.<sup>74</sup>

Estudando a ética de Pedro Abelardo, Thomas Williams percebe três formas de o pecado poder ser entendido:

A primeira forma seria a de se pensar no pecado como aquele que diretamente faz com que os homens se tornem culpados perante Deus, ou seja, o desprezo por Ele (pecado em sentido estrito). A segunda corresponde à punição de um ato maléfico realizado, ou seja, a pena pelo pecado estrito que foi cometido. Por

---

<sup>72</sup> “Abelardo introduz a nova noção de *consensus*, e tal procedimento causa problemas: a interferência desses dois termos, para tematizar a interiorização, torna difícil a compreensão e a sistematização do método da qualificação moral da *Ethica*. Fazer a distinção entre essas duas noções sem dissociá-los não parece sempre indiscutível. Seja como for, Abelardo qualifica o ato humano levando em conta tanto o sujeito (ato interior), como o objeto (ato exterior). Assim procedendo, ele não subscreve um relativismo ou subjetivismo moral. Desejando desenvolver uma doutrina do pecado que preencha as condições da idéia de interiorização, Abelardo realiza seu objetivo: a nova noção de *consensus* (consentimento). Mas ele utiliza também a antiga noção de *intentio*.” SANTOS, Jorge Augusto da Silva. *A Qualificação Moral do Ato Humano na Ethica ou Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo*, p.187.

<sup>73</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te ipsum*, p. 26.

<sup>74</sup> O termo “*consensus*” já havia sido usado por outros escritores antes de Abelardo, mas, geralmente, se relacionava ao “consentimento com um desejo (carnal)”, ao “consentimento com uma tentação”, ao “consentimento com apetites” e, outras vezes, de forma vaga, apenas como “consentimento” o que gerava uma confusão entre *intenção* e *consentimento*. Assim, se vê, por exemplo, Agostinho dizer em *Expositio quarundam propositionum ex ep. ad Romanos* (MPL 35, 2066): “*Non enim in ipso desiderio pravo, sed in nostra consensione peccamus*” (consenso com um desejo); Gregório o Grande em *Moralia in Job XXI*, iii, 7 (CC 143 A) p. 1068: 20-2: “*...aliud esse quod animus de temptatione carnis patitur, aliud vero cum per consensum delectationibus obligatur*” (consenso com a tentação da carne); Anselmo em *De conceptu virginali II*, p. 144: “*Quare non eos [sc. appetitus] sentire, sed eis consentire peccatum est*” (consentimento com apetites). Abelardo usou o termo *consensus* sempre evitando confundí-lo com desejo (*velle, desiderium*) ou vontade (*voluntas*), definindo-o como “*consentimento com uma ação*” e propondo a necessidade do entendimento do ato moral partindo dos aspectos objetivos (atos concretizados) e também dos subjetivos (intenção). Cf. MAREBON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*. p. 259-261.

fim, a terceira, seguindo a definição de São Paulo, corresponde ao pecado que é entendido como o sacrifício de Cristo: *Cristo tornou-se pecado para nós*.<sup>75</sup>

Esta proposta moral de Abelardo deu margem a inúmeras críticas que sugeriam que ele havia promovido uma completa separação entre os níveis externo e interno, pensando no pecado a partir do consentimento e definindo-o impropriamente quando avaliado somente segundo o ato concretizado.<sup>76</sup>

Abelardo complementou estas idéias sobre moralidade com a perspectiva cristã da caridade ou amor reto (*honestus*) que se define como a necessidade de amar aquilo que é direcionado por Deus para ser amado, sendo que o amor honesto, fruto da caridade, não pode existir com um sentimento nascido do ódio ou da cobiça, tendo, como características centrais, o desinteresse, a suficiência em suprir todas as necessidades e a abrangência sobre todas as virtudes.<sup>77</sup>

Abelardo dá o exemplo daquele que deseja o descanso eterno da pessoa odiada segundo a justificativa de que esta estaria em um lugar bem melhor, pois, morrendo, se afastaria dos sofrimentos do mundo e finalmente gozaria do amor máximo no Paraíso. No entanto, este que deseja é movido mais pelo ódio do que pela caridade, pois quer, de qualquer modo, que o indivíduo se ausente o quanto antes do mundo, desejando o seu descanso mais por causa de si mesmo do que por causa dele. É óbvio que, neste caso, mesmo havendo uma manifestação de vontade aparentemente semelhante à caridade, a intenção não está vinculada com ela, sendo apenas fundada nos desejos pessoais torpes e não em uma atitude moral cristã:

---

<sup>75</sup> “In the strict sense, “sin” means actual contempt for God, which is what makes us guilty before God. In a second sense, however, “sin” means the punishment to which we are liable on account of sin in the first sense. Yet a third sense is involved when Paul says that Christ became sin for us, here “sin” means a sacrifice for sin in a strict sense” (Comm. Rom. 164)” (“Abelardo percebe que a escritura usa a palavra “pecado” em vários sentidos. No sentido estrito, “pecado” significa desprezo atual por Deus, que é o que nos torna culpados diante de Deus. No segundo sentido, contudo, “pecado” significa a punição que nos é imputada em decorrência do pecado em sentido estrito. Ainda um terceiro sentido ocorre quando Paulo diz que Cristo tornou-se pecado para nós, ou seja, o “pecado” significa o sacrifício devido ao pecado em sentido estrito”) WILLIAMS, Thomas. *Sin, Grace and Redemption*, p. 265.

<sup>76</sup> “À luz de alguns textos e de sua concepção de pecado, (críticos) atribuem as seguintes afirmações a Abelardo: não é o ato exterior que é pecado, ele não é senão o resultado do pecado; o pecado não consiste senão no consensus; é só impropriamente (improprie) que o ato exterior pode ser qualificado de pecado. Através da separação absoluta dos níveis interno e externo, Abelardo não mais teria visto o ato em sua entidade objetiva, constituída pelo ser mesmo do ato” SANTOS, Jorge Augusto da Silva. *A qualificação do ato humano na Ethica ou Scito te Ipsum*. p. 184.

<sup>77</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*. PL 182, Col. 1648A.

A caridade é o amor honesto que, com certeza, se dirige ao fim devido; a cobiça, ao contrário, denomina-se amor não-honesto, amor torpe. O amor é a boa vontade para com alguém por causa dele mesmo. Por ela (boa vontade) evidentemente desejamos que esse alguém se sinta assim como acreditamos que seja bom que ele se sinta e isso desejamos não por nossa causa, mas por causa dele. Pois, muitas vezes acontece que, odiando uma pessoa e querendo, de qualquer modo, livrar-nos dela, desejamos que ela seja logo levada para o reino celeste a fim de usufruir daquela suprema glória, em comparação à qual nada de melhor lhe pode acontecer. No entanto, procedendo assim não o fazemos por amor a ela, mas sim por nós, em atenção, nesse caso, não tanto ao bem dela quanto ao nosso.<sup>78</sup>

A caridade é o amor desinteressado que é realizado entre as pessoas, direcionado para um fim que não se encontra nos interesses egoístas de nenhuma das partes e, por este aspecto, o altruísmo cristão presente em Abelardo relaciona a caridade com a regra de ouro de só fazer ao próximo aquilo que deve e pode ser feito a si mesmo.

Percebemos, ao ler o *Dialogus*, que Abelardo, para estudar a moralidade, usou conceitos filosóficos, como as definições de virtude (*habitus animi optimus*) e vício (*habitus animi pessimum*) localizadas nas *Categorias* de Aristóteles<sup>79</sup>, mas ele não deixou de defender o aspecto cristão da moralidade, mostrando que a fé e a esperança, apesar de não poderem ser chamadas propriamente de virtudes, pois não dependem diretamente do mérito<sup>80</sup>, também participam dos atos morais incentivando e guiando as virtudes humanas.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> “*Caritas vero est amor honestus, qui ad eum videlicet finem dirigitur ad quem oportet, sicut e contrario cupiditas amor inhonestus ac turpis appellatur. Amor vero est bona erga alterum propter ipsum voluntas, qua videlicet optamus ut eo modo se habeat quo se habere bonum ei esse credimus, et hoc eius potius quam nostri causa desideramus. Saepe namque contingit ut, aliquem odientes et ab eo quoquo modo nos liberare volentes, optemus eum ad caelestia iam transferri et superna illa gloria frui, quo melius ei contingere nihil potest. Nec id tamen eius amore gerimus quia pro nobis id potius quam pro ipso agimus, nec tam illius utilitatem quam nostram in hoc intendentes*” PETRUS ABAELARDUS. TSch., 319, 17-26.

<sup>79</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 182, Col. 1651C e em *Scito te Ipsum*, l. 2. p. 129.

<sup>80</sup> Deve-se perceber que Abelardo, não aceitando o termo virtude para estes elementos justamente por eles poderem estar presentes nos bons e nos maus sem quaisquer distinções, enfatiza sua definição de vícios e virtudes do ânimo como sendo aqueles costumes que inclinam a vontade humana para algo que de modo nenhum deve ser feito ou deixado de fazer e que corresponde à primeira idéia apresentada no *Scito te Ipsum*.

<sup>81</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christiaum*. PL 182, Col. 1652D-1653A.

Ao falar da caridade, o personagem *Filósofo* enfatiza que ela não se confunde com a fé nem com a esperança, pois, enquanto estas são comuns aos eleitos e aos réprobos, a caridade pertence especialmente às pessoas boas.<sup>82</sup>

Da mesma maneira, a justiça que, no sentido filosófico, é definida como o ato de dar a cada um o que lhe é devido (mérito) diante da caridade, ou seja, do amar a todos desinteressadamente, passou também a ser uma idéia propriamente cristã.

No *Dialogus*, o personagem *Cristão* diz que se o termo virtude for definido como aquilo que obtém mérito de Deus, somente a caridade assim poderia ser denominada: “*Revera, si proprie virtus intelligatur, quae videlicet meritum apud Deum obtinet, sola caritas virtus appellanda est*”.<sup>83</sup>

Diante dessas inúmeras influências para o entendimento da virtude, Abelardo, já no começo do *Scito te Ipsum*, propôs um esclarecimento, separando o que pode ser chamado de vício e virtude no sentido moral, dos vícios e virtudes do corpo, bem como de outros que, apesar de pertencerem ao ânimo<sup>84</sup>, não se conectariam com a moral. A fraqueza física ou a robustez (vigor), a lentidão e a velocidade, o ser coxo ou ereto e a cegueira e a visão são vícios e virtudes do corpo e, por pertencerem a ele, não seriam morais. Assim, também a obtusidade da mente ou a perspicuidade da inteligência, o fato de ser esquecido ou de ter boa memória e

---

<sup>82</sup> O personagem *Filósofo* começa dizendo que Agostinho pensava em estender a definição de virtude para a esperança e para a fé (ambas comuns aos réprobos e aos eleitos), mas reduziria a caridade especialmente e propriamente aos bons: “*Augustinus quandoque virtutis nomen usque ad fidem etiam et spem extendit, quandoque ad solam caritatem contrahit, quae videlicet propria et specialis est bonorum, cum ceterae duo tam reprobis quam electis sint communes*. PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 182, Col. 1652C-1652D. Todavia, percebendo que a prudência, a esperança e a fé não dependem de mérito, o personagem *Filósofo* se redime dizendo que “por pertencerem igualmente aos bons e aos maus, elas não poderiam ser definidas como virtudes (no sentido filosófico), mas como guias para as virtudes: “*Prudentia itaque sicut fides vel spes, quae aliaequae ut bonis hominibus conveniunt, non tam virtutes dicendae sunt quam ducatum quendam vel incitamentum ad virtutes praebere*”. Idem. 1652D-1653A. Maiores esclarecimentos sobre a relação entre as virtudes clássicas e o cristianismo serão tratados mais à frente.

<sup>83</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christiaum*. PL 182, Col. 1648B.

<sup>84</sup> A expressão de Abelardo é “*Sunt autem vitia seu bona non tantum animi sed etiam corporis*”. Luis Alberto De Boni em *A Ética de Pedro Abelardo* IN *De Abelardo a Lutero – Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*, p. 43, traduz como “*Há vícios ou bens não só do ânimo, mas também do corpo*”. Paul Spade usa, para a palavra latina *animus*, a palavra inglesa “mind” que pode literalmente ser traduzida como “mente”: “*Not only are there the mind’s vices or goods, but also the body’s* (*Ethical Writings translated by Paul Vincent Spade*, p. 1). Por fim, Luscombe, na sua tradução, também diz: “*There are vices or goods not only of the mind but also of the body*” (*Peter Abelard’s Ethics translated by D. E. Luscombe*, p. 3). Apesar de ‘mind’ poder ser, em português, ‘mente’, para evitar confusões com o uso coloquial do termo, em linguagem filosófica, o mais correto certamente é ‘ânimo’.

a ignorância e a ciência, por pertencerem tanto aos bons quanto aos maus, também se afastariam das virtudes e vícios morais.<sup>85</sup>

Abelardo pensa nos vícios e nas virtudes no sentido moral como costumes do ânimo<sup>86</sup> que inclinam a vontade (no sentido de apetição racional ou escolha<sup>87</sup>) ou para as ações que de modo nenhum devem ser feitas ou para outras que, ao contrário, sempre devem ser feitas.

A virtude é uma atividade da razão, mas também um hábito que se adquire mediante a ação, a prática, o exercício<sup>88</sup> e, uma vez adquirida, estabiliza-se, mecaniza-se e torna-se quase uma segunda natureza. Os vícios de forma semelhante às virtudes, de tanto serem repetidos também são executados conforme um exercício habitual e passam a orientar a vida das pessoas.

---

<sup>85</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 2. Idéia que pode ser esclarecida com as palavras de RÉMUSAT: “*Les habits sont les vices ou les vertus de l’âme qui nous rendent enclins aux bonnes ou aux mauvaises actions. Les défauts ou vices sont contraires aux vertus, comme la lâcheté à la fermeté, l’injustice à la justice. L’âme a des défauts et de bonnes qualités qui n’ont nul rapport aux moeurs, comme la lenteur ou la promptitude d’esprit, le manque de mémoire ou la mémoire; mais les défauts appelés vices sont ceux qui portent la volonté à quelque chose qu’il ne convient pas de faire*”. “(os hábitos são os vícios ou as virtudes da alma que nos inclinam às boas ou más ações. Os defeitos ou vícios são contrários às virtudes, como a covardia à firmeza, a injustiça à justiça. A alma têm alguns defeitos e algumas boas qualidades que não têm nenhuma relação com os costumes, como a lentidão e a rapidez do espírito, a falta de memória ou a memória, mas os defeitos chamados vícios levam a vontade a alguma coisa que não lhe convém fazer”) RÉMUSAT, Ch. *Abélard*. t. II, c. VII. p. 451.

<sup>86</sup> “*Mores dicimus animi vitia vel virtutes quae nos ad mala vel bona opera pronos efficiunt*.” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. 1, p. 2.

<sup>87</sup> Apesar de não ter conhecido a *Ética à Nicômaco* de Aristóteles, Abelardo indiscutivelmente teve influência dos conceitos de filosofia moral e também da idéia de vontade presente na filosofia clássica que considera a vontade como “o apetite racional ou compatível com a razão, distinto do apetite sensível que é o desejo (...) Aristóteles definiu a Vontade como “apetição que se move de acordo com o que é racional” (*De an.*, III, 10, 433 a 23); o termo voluntário é usado por Aristóteles para definir escolha, que seria “a apetição voluntária das coisas que dependem de nós” (*Ét. Nic.*, III, 3, 1113). Os estóicos concordaram com esse conceito de Vontade, por eles definida como “apetição racional”. Cícero referia-se a essas doutrinas afirmando que “a Vontade é um desejo compatível com a razão, enquanto o desejo oposto à razão, ou demasiado violento para ela é a libidinagem ou a cupidez desenfreada que se encontra em todos os insensatos (*Tusc.*, IV 6, 12)”. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 1008.

<sup>88</sup> “*Aristotle, he (Abelard) says, was right to distinguish virtue from knowledge, since knowledge consists in discerning what should not be done, virtue in doing 'what knowledge perceives and reason persuades*.” (“Aristóteles, Abelardo diz, estava certo em distinguir virtude de conhecimento, já que o conhecimento consiste em discernir o que deveria e não deveria ser feito, virtude em fazer “o que o conhecimento persegue e a razão persuade”) MAREBON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 286.

## 1.2 – A Ética de Abelardo frente à de Aristóteles e a concepção cristã de vício e pecado.

A obra de Aristóteles *Categorias*<sup>89</sup>, apesar de não ter sido feita com o objetivo principal de elucidar a noção de moralidade, teve influência no estudo da ética de Pedro Abelardo<sup>90</sup> e, dentre os inúmeros pensamentos de Aristóteles contidos nas *Categorias*, um dos principais é sobre os *relativos*, ou seja, qualidades da coisa (ou a própria coisa) que só têm sentido na presença de um *correlativo* respectivo. Assim, o adjetivo *grande* só vai ser entendido corretamente na frase *montanha grande*, quando o sujeito que proferiu esta sentença tiver um referencial do que compreende como sendo grande, ou seja, se ele relacionar a montanha com algo, que, em grandeza, possa ser comparado com ela:

Dizem-se relativas todas as coisas tais quantas são ditas serem exatamente de outras, ou, de alguma outra forma, em relação a outra. Por exemplo, o maior se diz exatamente isso que é, do que o outro – pois é dito maior do que alguma coisa. Também o dobro é dito exatamente isso que é, de outra coisa – de alguma coisa, pois, é dito o dobro. (...) Por exemplo, uma montanha se diz grande em relação a outra coisa – com efeito, em relação a certa montanha, diz-se grande esta montanha. E o semelhante é dito semelhante em alguma coisa. E, da mesma forma, as coisas desse gênero são ditas relativas.<sup>91</sup>

Aristóteles diz que o mesmo ocorre com a noção de escravo, como, por exemplo, na frase “*Menón é escravo*”, que, aparentemente, é compreendida como uma sentença inteligível. Contudo, é certo que a palavra *escravo* só pode gerar uma apreensão perfeita correlacionando-se com a noção de senhor. Logo, o relativo *escravo* desta sentença se refere a um correlativo, como, por exemplo, Menón é escravo de seu senhor Alexandre: “*Todos os relativos são ditos em*

---

<sup>89</sup> A tradução utilizada das *Categorias* de Aristóteles será a de José Veríssimo Teixeira da Mata. Editora UFG, 2005.

<sup>90</sup> A influência de Aristóteles é muito grande em Abelardo que, de acordo com o Michael Clanchy, ele era chamado de *nosso Aristóteles* (“*our Aristotle*”) por Pedro Venerável e de *o Aristóteles alternativo* (“*the alternative Aristotle*”) por São Bernardo. Cf. CLANCHY, M. *Abelard, a Medieval Life*. p. 97.

<sup>91</sup> ARISTÓTELES. *Categorias*. 6a36, p. 91.

*relação a correlativos. Por exemplo, o escravo é dito escravo do senhor e o senhor é dito senhor do escravo*".<sup>92</sup>

Na seqüência desse raciocínio, Aristóteles usa a mesma idéia para o entendimento do vício e da virtude, dizendo que é possível reagrupá-los como opostos, ou seja, o entendimento de um depende da compreensão do significado do outro.<sup>93</sup>

A oposição entre vício e virtude se dá devido à presença da deliberação da vontade na virtude e na ausência da mesma no vício: "*A contrariedade também está nos relativos; por exemplo, a virtude é contrária ao vício, sendo cada um desses um relativo.*"<sup>94</sup>

A relação entre relativo e correlativo pode ocorrer erradamente quando a aplicação for inapropriada tal como ocorre quando a palavra *asa* é aplicada à palavra *pássaro*. Não é do pássaro, enquanto pássaro, que a asa é dita, mas ela é dita pelo fato dele ser alado e não de ser pássaro, pois existem muitos outros animais que têm asas e não são pássaros. Assim, o correto seria a correlação entre a asa e o alado, já que "*a asa é asa do alado, e o alado é, pela asa, alado*".<sup>95</sup>

No *Scito te Ipsum*, Abelardo refere-se a este exemplo de Aristóteles para explicar um erro semelhante que há na relação entre o pecado e a concretização de um ato mau que pode ser com ou sem desprezo por Deus. Aristóteles mostrou que há erro quando se faz uma correlação indevida como no caso da relação entre a asa e o pássaro, justamente porque existem asas em outros animais e não apenas nos pássaros, logo a presença da asa não é suficiente para afirmar a presença de um pássaro.

Contudo, também, há uma correlação indevida na relação entre um ato mau e o pecado, porque atos maus podem ser feitos sem o desprezo por Deus

---

<sup>92</sup> Idem. 6b18, p. 92.

<sup>93</sup> "*Então, as coisas tais quantas se opõem como relativos são ditas serem as que elas são exatamente a partir dos opostos, ou, de alguma outra forma, são ditas umas em relação às outras.*" Idem. 11b31, p. 107.

<sup>94</sup> Idem. 6b11, p. 91.

<sup>95</sup> Ibidem. 6b36, p. 92.

quando, por exemplo, determinados pela ignorância<sup>96</sup> não sendo pecados propriamente ditos. A presença do ato mau não é suficiente para afirmar a presença do pecado o qual depende do consentimento com o mal e do desprezo por Deus.

Assim, a construção: “há asa nesse animal, logo ele é um pássaro” é errada, pois há animais que não são pássaros e têm asas. Da mesma forma, “há um ato mau feito pelo homem, logo ele cometeu um pecado” também não é certa, pois existem atos maus que não provém do desprezo do agente por Deus e, por isso, não há consentimento com o mal<sup>97</sup>:

Assim, Aristóteles, no capítulo sobre a relação, quando falou da correlação errada dos relativos, disse: ‘Mas, algumas vezes, verá que não pode haver correlação de termos se estes termos não forem designados convenientemente para o que foi dito’. Pois, se peca este que faz a correlação – por exemplo, ‘se a asa é correlacionada com pássaro - a correlação não é recíproca porque pássaro não é correlativo com asa’. Então, deste modo, se chamamos de pecado toda coisa que nós fazemos viciosamente ou toda coisa que temos contra a nossa salvação, nós certamente diremos que a infidelidade e a ignorância do que é necessário crer para a salvação, são pecados, ainda que, nestes casos, nenhum desprezo por Deus é visto. Contudo, eu penso que o pecado é propriamente dito somente a isto que nunca pode verificar-se sem que haja culpa<sup>98</sup>.

Abelardo, em outra passagem do *Scito te Ipsum*, refere-se à proposta de Aristóteles nas *Categorias* de que uma proposição, por exemplo, *Sócrates está*

---

<sup>96</sup> Lembremos, nesse caso, que Abelardo se refere à ignorância que não foi causada por negligência do agente que, como veremos mais à frente, também é culpável.

<sup>97</sup> “Há, pois, relação entre a asa e o que é alado; e não entre a asa e o pássaro, pois poderia haver aves sem asas e asa daquilo que não é ave. Desse modo, a relação tende ao mais genérico possível, para que a realidade não lhe oponha arestas súbitas.” DA MATA, José Veríssimo Teixeira, *Introdução da obra por ele traduzida: Categorias* in ARISTÓTELES. *Categorias*. p. 48. Esta colocação faz referência à relação entre asa e pássaro, provando a incoerência da mesma a partir de duas proposições: “pode haver pássaros sem asas” e “há outros animais com asas que não são pássaros”. Ao usar o mesmo raciocínio para os atos maus e os pecados, Abelardo provou a incoerência da relação somente a partir da impossibilidade da proposição: “pode haver atos maus sem pecados”. Contudo, se tentássemos criar uma sentença semelhante a “porque há outros animais com asas que não são pássaros”, apareceria a seguinte frase: “porque há outros atos com pecados que não são atos maus.” É certo que, no contexto do pensamento de Abelardo, é impossível a construção desta segunda alternativa. No *Scito te Ipsum*, está claramente escrito que “*Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficitur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit*” (p. 4), ou seja, o vício é o que nos inclina a pecar, consentindo com o que não é conveniente (consentimento com o mal). Se há pecado propriamente dito em um ato, é evidente que há um ato mau, logo se, em um ato, está contida a noção de pecado ele será também mau.

<sup>98</sup> “*Unde Aristoteles in Ad aliquid, cum de vitiosa relativorum assignatione loqueretur, ait: At vero aliquotiens non videbitur conuertia nisi convenienter ad quod dicitur assignetur. Si enim peccet is qui assignat, ut ala si assignetur aui, non convertitur ut sit auis alae. Si ergo isto modo peccatum dicamus omne quod vitiose agimus vel contra salutem nostram habemus, utique et infidelitas et ignorantia eorum quae ad salutem credi necesse est peccata dicemus, quamvis ibi nullus Dei contemptus videatur. Proprie tamen peccatum illud dici arbitror quod nusquam sine culpa contingere potest.*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 62; 64.

sentado, pode ser verdadeira ou falsa dependendo da comprovação empírica respectiva: se Sócrates estiver realmente sentado, a proposição é verdadeira, mas, se ele estiver andando será falsa.<sup>99</sup>

A mesma idéia de Aristóteles, segundo Abelardo, valeria para a análise moral e para a comprovação do pecado, pois o ato varia em torno do conceito de bom e mau (“[...] ita circa bonum et malum variari videtur”), e depende da intenção e do posterior consentimento para receber uma qualidade definitiva. Esta situação se assemelha à sentença “Sócrates está sentado” que também muda, sendo, verdadeira ou falsa em relação a uma determinação que não depende dela mesma, mas de uma outra circunstância: “sicut haec propositio ‘Socrates sedet’ vel eius intellectus circaverum et falsum variatur, modo Socrate sedente modo stante”.

100

A influência de Aristóteles percebida a partir da apresentação desses trechos do *Categorias* e do *Scito te Ipsum* remete-nos a algumas elucidações de Guy Hamelin acerca deste tema quando diz que podemos destacar duas grandes aproximações e um evidente afastamento entre a ética de Abelardo e a ética do Estagirita<sup>101</sup>.

A aproximação se refere à definição de virtude que, como já comentamos, Abelardo apresenta no início do *Scito te Ipsum*: a virtude como costume ou hábito do espírito (ou do ânimo<sup>102</sup>) que nos torna inclinados às boas ou às más ações.

---

<sup>99</sup> ARISTÓTELES. op. cit. 4a10, p. 84.

<sup>100</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 52.

<sup>101</sup> “Pierre Abélard n’a qu’un accès direct restreint à ces textes philosophiques qui se limite pratiquement aux seuls traités du Stagirite qui font partie du corpus de la logica vetus. Malgré ce contact limité la littérature philosophique de l’antiquité grecque, un examen même sommaire de la doctrine de la vertu d’Abélard laisse apparaître une forte influence aristotélicienne, notamment en ce qui concerne l’important thème de la nature a de la vertu. (Pedro Abelardo não tem senão um acesso restrito a estes textos filosóficos que se limita praticamente aos únicos tratados do Estagirita que fazem parte do corpus da logica vetus. Apesar deste contato limitado da literatura filosófica da antiguidade grega, um exame mesmo sumário da doutrina da virtude de Abelardo deixa aparecer (torna evidente) uma forte influência aristotélica, notadamente nisto que concerne ao importante tema da natureza e da virtude)” HAMELIN, Guy. *L’influence d’Aristote et Ciceron chez Pierre Abéard*, p. 220.

<sup>102</sup> Já comentamos que Luís Alberto de Boni usou, no início da sua tradução do *Scito te Ipsum*, a expressão: *vícios e virtudes do ânimo* e não vícios ou virtudes do espírito ou da mente (op. cit. p. 43). Certamente, o uso do termo ânimo impede a confusão desta palavra com o sentido teológico e cristão de espírito que é diverso da interpretação filosófica presente neste caso.

O personagem *Filósofo*, no *Dialogus*, se refere diretamente à Aristóteles que definia a virtude e o vício como qualidades racionais de escolha que são inatas ao homem e que vão, cada vez mais, sendo conquistadas diante de um esforço deliberado e difícil de ser modificado. Se esse esforço for o melhor possível, haverá o melhor hábito do espírito, ou seja, a virtude, mas se, ao contrário, se der o pior esforço possível, conseqüentemente também aparecerá o pior hábito do espírito que é o vício:

A virtude, ele diz, é o melhor hábito da alma como de modo inverso, o vício, eu creio, seja o pior hábito. Isto que nós chamamos então de hábito é esta primeira espécie de qualidade que Aristóteles define em suas Categorias, como sendo formada segundo a maneira e a disposição de ser. O hábito é então uma qualidade da escolha que é naturalmente inata para ele e que se conquista por um esforço deliberado difícil de se modificar.<sup>103</sup>

Abelardo seguiu a tradição aristotélica em relação aos hábitos que são fundamentos dos atos morais mostrando que são naturais e inatos não no sentido de que as pessoas já nascem com os mesmos, mas que o grande esforço em realizá-los e a contínua repetição durante a vida os elevam ao grau de *quase permanência*<sup>104</sup>. Esta *quase permanência* dos hábitos do espírito são as atitudes mentais concernentes ao domínio dos costumes e não se confunde com os hábitos corporais.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> ““*Virtus*”, inquit, “est habitus animi optimus”; sic e contrario vitium arbitror esse habitum animi pessimum; habitum vero 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 conquistata et difficile mobilis.” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 182, Col. 1651C-1651D.

<sup>104</sup> “En plus d’accepter la thèse selon laquelle la vertu est un habitus de l’esprit, Abélard reprend également du Stagirite l’idée que cet habitus n’est pas du tout naturel, bien qu’il puisse être comparé à une seconde nature en raison de sa grande stabilité et de sa quasipermanence. L’habitus est, en réalité, acquis à la suite d’un long effort, comme le confirme Abélard dans l’extrait cité ci-dessus”. (“Além de aceitar a tese de que a virtude é um hábito do espírito, Abelardo repete igualmente do Estagirita a idéia de que este hábito não é totalmente natural, embora ele possa ser comparado a uma segunda natureza por causa de sua grande estabilidade e de sua quase permanência. O hábito é, na realidade, adquirido em conseqüência de um longo esforço, como confirma Abelardo no trecho citado acima”) HAMELIN, Guy. *L’influence d’Aristote et de Cicero chez Pierre Abelard*, p. 223.

<sup>105</sup> “S’appuyant sur les exemples introduits par Aristote, Abélard précise, en outre, qu’il ne s’agit pas de n’importe quelle sorte d’habitus mas bien de habitus de l’esprit, excluant par le fait même les habitus corporels, ainsi que les aptitudes mentales qui ne concernent pas le domaine des moeurs.” (“Apoiando-se sobre os exemplos introduzidos por Aristóteles, Abelardo precisa além disso que não se trata de qualquer tipo de hábito, mas hábitos do espírito, excluindo de fato mesmo os hábitos corporais, assim como as aptidões mentais que não concernem ao domínio dos costumes”) Idem. p. 220.

Aristóteles, nas *Categorias*, estabeleceu a diferença entre os hábitos e as disposições, colocando, dentre aqueles, as virtudes e os vícios. Os hábitos são mais duráveis e estáveis e as disposições sofrem contínuas e rápidas mudanças, relacionando-se com os bens móveis:

Digo qualidade aquilo segundo o que alguns são, de alguma maneira, qualificados. E é a qualidade daquelas coisas que são ditas de muitas maneiras. Uma espécie de qualidade, sejam ditas, o hábito e a disposição. O hábito difere da disposição pelo fato de ser mais durável e mais estável. Tais são os conhecimentos e a virtude, pois o conhecimento parece ser do que é constante e de difícil remoção, mesmo se alguém apreende moderadamente um conhecimento, se não acontece uma grande mudança por doença ou por alguma coisa desse gênero. Da mesma forma, a virtude. Por exemplo, o sentido de justiça, a ponderação e cada qualidade desse tipo não parece ser bem móvel, nem bem mutável. Disposições são ditas as que são bem móveis e que se mudam rapidamente; por exemplo aquecimento e resfriamento, a doença e a saúde, e todas as qualidades desse tipo. De fato, o homem, de alguma forma, está disposto, segundo elas; rapidamente se modifica, de quente passando a frio; e do estar saudável ao estar doente.<sup>106</sup>

O pensamento moral de Aristóteles teve grande relevância no tempo de Abelardo como se pode comprovar em vários escritos de outros pensadores.

Hugo de São Vitor, por exemplo, cuja obra teve influência do pensamento de Abelardo<sup>107</sup>, em seu *Didascalicon*, dividia a filosofia em três partes que corresponderiam a três remédios contra os principais males aos quais os homens estão sujeitos: a sabedoria contra a ignorância, a virtude contra o vício e a necessidade contra a enfermidade. É exatamente nesta passagem que Hugo define, de forma semelhante à de Abelardo, a virtude como sendo um hábito do ânimo (do espírito) que é conforme a razão da natureza, “*virtus est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus*”, e, por isso, também é responsável pela arte prática (a

---

<sup>106</sup> ARISTÓTELES. *Categorias*. 8b25-8b26. p. 98.

<sup>107</sup> A influência indireta de Abelardo no pensamento de Hugo de São Vitor pode ser confirmada em vários estudos, não só em relação à ética, mas, principalmente, em discussões sobre a natureza da Trindade e sobre a noção de sabedoria, benignidade e potência. Entretanto não há nenhum relato histórico de que ambos tenham se encontrado algum dia: “*Não possuímos qualquer relato histórico segundo o qual Abelardo se terá encontrado com Hugo de S. Vitor, mas é certo que já os seus contemporâneos coligiram as obras de ambos nos manuscritos para os quais as copiaram. Uma análise detalhada dos seus escritos revela que ambos têm muito mais em comum do que geralmente se crê ser o caso.*” STAMMBERGER, Ralf M. W. ‘*De longe ueritas uidetur, diuersa iudicia parit!*’: *Hugh of Saint Victor and Peter Abelard*, in: Jean JOLIVET / Henri HABRIAS: *Pierre Abélard, à l’aube des universités. Actes de la Conférence internationale Université de Nantes 3-4 octobre 2001*, Nantes 2001, 385-412.

moralidade): “*propter virtutem inventa est practica*”<sup>108</sup>. A permanência e a imutabilidade do hábito que se relacionam com a moral impedem que haja uma confusão entre este e outras atividades que somente tenham validade momentânea.

O personagem *Filósofo*, no *Dialogus*, diz que haverá virtude somente se houver mérito, ou seja, se o homem empreender um esforço constante contra as más inclinações, os vícios do ânimo, sendo, por isso, destituída de valor moral qualquer qualidade que seja facilmente mutável conforme as circunstâncias. A castidade oriunda de uma friidez que provenha do próprio corpo e não do esforço em superar a inclinação viciosa não poderia ser chamada de virtude:

Deste modo, a castidade que chamam de natural em algumas pessoas, resultando da friidez do corpo ou de alguma constituição natural que não tem que lutar contra a concupiscência sobre a qual deve triunfar e que não obtém mérito, nós, de maneira nenhuma, a enumeramos entre as virtudes. O mesmo ocorre com as qualidades do ânimo que são facilmente mutáveis.

109

Na seqüência desta passagem, o personagem *Filósofo* completa essa idéia reafirmando a influência de Aristóteles a partir da leitura da obra de Boécio<sup>110</sup>, *Consolação da Filosofia*, em cujo quarto livro está escrito que a virtude,

---

108

“*Tria sunt: sapientia, virtus, necessitas. sapientia est comprehensio rerum prout sunt. virtus est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus. necessitas est sine qua vivere non possumus, sed felicius viveremus. haec tria remedia sunt contra mala tria, quibus subiecta est vita humana: sapientia contra ignorantiam, virtus contra vitium, necessitas contra infirmitatem. propter ista tria mala exstirpanda quaesita sunt ista tria remedia, et propter haec tria remedia invenienda, inventa est omnis ars et omnis disciplina. propter sapientiam inventa est theorica, propter virtutem inventa est practica, propter necessitatem inventa est mechanica.*” (“São três as partes da filosofia: a sabedoria, a virtude e a necessidade. A sabedoria é a compreensão das coisas como realmente são. A virtude é o hábito do ânimo conforme a razão da natureza. A necessidade é aquilo que nos dá capacidade para que possamos viver, sendo que, quanto mais sem ela ficamos, mais vivemos felizes. Estes três remédios são exatamente os elementos contrários aos três principais males nos quais a vida humana está sujeita: a sabedoria é contra a ignorância; a virtude é contra o vício e a necessidade é contra a enfermidade. Devido a esses três argumentos maus existem estes três remédios, e, por causa da criação desses três remédios, também é estipulada a invenção de todas as artes e de todas as disciplinas. Assim, é devido à sabedoria que se mostra a arte teórica, devido à virtude se dá a arte prática e devido à necessidade se dá a arte mecânica.) HUGONIS DE SANCTO VICTORE. *Didascalicon*. PL v. 176.8, l.6, c XIV, 809C-809D..

109

“*Unde hanc, quam naturalem in quibusdam castitatem nominant, ex corporis videlicet frigiditate vel aliqua complexionem naturae, quae nullam unquam concupiscentiae pugnam sustinet, de qua triumphet, nec meritum obtinet, nequaquam virtutibus connumeramus, vel quaecumque animi qualitates facile sunt mobiles.*” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philoso, Iudaeum et christianum*. PL 182, Col. 1651C-1651D.

110

A influência de Boécio na ética de Abelardo em relação a Aristóteles se refere, certamente, aos comentários que Boécio fez às *Categorias* e que foi objeto de estudos de Abelardo: “*The notion that many things are neither good nor evil but indifferent is a feature of Stoic Scito te Ipsum. Stoic moralists described many of the things which people usually value – fine food and clothing, wealth, honour and fame – as indifferent.*”

confiando em seus próprios poderes, não pode ser superada por quaisquer adversidades, justificando a posição aristotélica de colocá-las entre os hábitos e os costumes que dificilmente são alterados:

A *Filosofia* diz para Boécio no quarto livro da Consolação da Filosofia: “A virtude é assim chamada pelo fato de que, confiando em seus próprios poderes, ela não é superada por adversidades”. Ele também afirma que toda virtude é difícil de alterar quando, no mencionado tratado, ele explica Aristóteles colocando as ciências e as virtudes entre os hábitos. Pois não é uma virtude a não ser que seja difícil de alterar.<sup>111</sup>

Uma segunda semelhança entre a ética do Estagirita e a de Abelardo ocorre em relação ao núcleo da ética aristotélica que é a presença do justo meio como fim dos atos morais. Abelardo apresentou esta idéia em várias passagens de suas obras, pois, todo ato voluntário conta com a potencialidade tanto para o bem quanto para o mal, variando conforme o indivíduo que toma decisões utilizando o binômio *intentio-consensus*.

No *Diálogo*, o personagem *Cristão* usa este aspecto aristotélico, dizendo que os pólos radicais da riqueza, entendida como um fim para o qual o homem delibera, são necessariamente maus. A pobreza é um mal, pois é a radical ausência de riqueza e, da mesma forma, a superabundância, que é a riqueza em excesso, também é uma espécie de mal. Esta posição é claramente semelhante aos pensamentos de Aristóteles localizados na obra *Categorias*.<sup>112</sup>

De fato, ao discutir sobre os contrários na sua *Categorias*, Aristóteles diz: Na verdade, o mal é necessariamente o contrário do bem e isto é claramente

---

*Abelard certainly knew of this doctrine from Boethius commentary on the Categories where, discussing opposites Boethius says that Aristotle believed that not everything is good or bad, but that he had no word to describe such things.* (“A noção de que muitas coisas não são nem boas nem más, mas indiferentes, é uma realização da ética estoíca. Os moralistas estoícos desprezaram muitas das coisas que as pessoas usualmente valorizam – boa comida, boas roupas, saúde, honra e fama – como indiferentes. Abelardo certamente conhecia esta doutrina proveniente do comentário de Boécio às *Categorias* onde, discutindo sobre os opostos, Boécio diz que Aristóteles acreditava que nem tudo é bom ou mau, mas que ele não tinha palavras para descrever tais coisas.”) MARENBOON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 244.

<sup>111</sup> “*Hinc et illud ipsius philosophiae ad Boetium in libro quarto Consolationis suae: Ex quo etiam virtus vocatur, quod suis viribus nitens non superetur adversis, hic etiam virtutem omnem difficile mobilem esse rens [leg. asserens], cum in praedicto qualitatis tractatu Aristotelem (34 V.) exponeret, scientias et virtutes inter habitus collocans; Virtus enim, inquit, nisi difficile mutabilis, non est*”. PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philoso, Iudaeum et christianum*. PL 182, Col. 1651D-1652A.

<sup>112</sup> Ver ARISTÓTELES. *Categorias* 13b35 – 14 a 5, in *Categoriae. Editio composita*. Ed. By L. Minio-Paluello. Aristóteles latinus 1. 1-5 (Paris, 1961). P. 74-75.

demonstrado pela indução de exemplos individuais: como a doença é o contrário da saúde, injustiça da justiça e a fraqueza da força. Da mesma forma em outros casos também. Mas o contrário do mal é algumas vezes um bem, algumas vezes um mal. Pois, ainda que a pobreza seja um mal, seu contrário é o excesso – embora isto seja um mal também, mas isto pode ser observado em poucos casos. Na maioria dos casos, contudo, o mal é sempre contrário do bem.<sup>113</sup>

Apesar destas semelhanças entre a ética de Abelardo e a de Aristóteles, a influência do cristianismo no Palatino foi responsável por uma relevante diferença entre ambos que se refere à noção agostiniana da falta de substancialidade do mal em contraposição à filosofia aristotélica que dá uma certa positividade para os vícios.<sup>114</sup>

Para o entendimento da posição de Aristóteles, é necessária a breve apresentação das suas noções de *apetite* e de *escolha* que podem ser localizadas no livro III da *Ética a Nicômaco*. Como *apetite*, ele entendia as ações vinculadas ao agradável ou ao doloroso, presentes na incontinência, sendo muito comuns aos animais irracionais.

No sentido diretivo, o *apetite* orienta o homem a buscar a satisfação de uma necessidade ou desejo direcionado para um fim apetecível que, quando em excesso, deve ser controlado pela *escolha* racional, daí a afirmação de que *apetite* e *escolha* são conceitos em constante contraposição.<sup>115</sup>

Em relação à *escolha*, Aristóteles pensava na manifestação humana de deliberação em relação àquilo que é eleito preferencialmente pelo homem dentre

---

<sup>113</sup> “De contrariis quidem Aristoteles in Categoriis suis disserens: "Contrarium", inquit, "bono quidem ex necessitate est malum; hoc autem palam est per singulorum inductionem: ut sanitati languor et iustitiae iniustitia et fortitudini debilitas. Similiter autem et in aliis. Malo autem aliquando quidem bonum est contrarium, aliquando malum. Egestati enim, cum sit malum, superabundantia contraria est, cum sit ipsa malum. Sed in paucis hoc tale quislibet inspiciet. In pluribus vero semper malum bono contrarium est.” PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*. PL 182, Col. 1643D.

<sup>114</sup> Voltamos a enfatizar que, como ressalta Luis Alberto De Boni em *De Abelardo a Lutero* (op. cit. p. 19), Abelardo não conheceu diretamente a obra de Aristóteles, pois ainda não havia sido traduzido nenhum texto da moral aristotélica e o conhecimento ético estava restrito necessariamente a todos os escritos de Santo Agostinho, à obra de Cícero e de Sêneca e à *Consolação da Filosofia* de Boécio, sem a existência de um tratado específico sobre ética e moral.

<sup>115</sup> “De fato, a *escolha* não é comum aos seres irracionais, porém a *cólera* e o *apetite*, sim. Além disso, o *incontinente* age movido pelo *apetite*, mas não pela *escolha*; em contraste, o *continente* age por *escolha*, e não por *apetite*. E, ainda, o *apetite* é contrário à *escolha*, mas não é contrário ao próprio *apetite*. E mais, o *apetite* relaciona-se com o agradável e o doloroso, e a *escolha* não se relaciona com nenhum desses dois.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 60.

outras possibilidades alcançáveis com seu próprio esforço<sup>116</sup>. A deliberação refere-se à manifestação de arbítrio realizada conforme meios necessários para se alcançar o fim previamente escolhido, sendo definida como a consideração das alternativas possíveis diante das quais se encontra a escolha<sup>117</sup>. Tendo objetos semelhantes, a *escolha* e a *deliberação* se referem àquilo que decidimos, relacionando-se aos exercícios da virtude e do vício, gerando a responsabilidade racional de cada um na prática dos atos nobres ou vis.<sup>118</sup>

Segundo esta posição, considerados como hábitos, os vícios e as virtudes são potências<sup>119</sup>, conflitando-se claramente com a posição de Agostinho segundo a qual o vício é um não-ser, ou ainda, uma ausência de bem.<sup>120</sup>

Certamente, influenciado pela filosofia cristã, Abelardo, apesar de ter seguido muitos aspectos da ética aristotélica, em várias passagens, se referiu à

---

<sup>116</sup> Aristóteles chamava de *desejo* os anseios humanos direcionados para coisas impossíveis e, neste sentido, diferenciava *desejo* de *escolha*. Esta última, só se manifestava em relação a fins alcançáveis pelo esforço humano: “*Nem tampouco a escolha se identifica com o desejo, embora este pareça ter afinidades com aquela. Com efeito, a escolha não pode visar coisas impossíveis, e, se alguém dissesse que as havia escolhido, passaria por tolo e insensato; no entanto, é possível desejar o impossível, como a imortalidade, por exemplo.*” Idem.

<sup>117</sup> “*Não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios. Um médico, por exemplo, não delibera sobre se deve ou não curar, nem um orador sobre se deve ou não persuadir, nem um estadista sobre se deve assegurar a ordem pública, nem qualquer outro homem delibera a respeito da própria finalidade da atividade. Dão a finalidade por estabelecida e procuram saber a maneira de alcançá-la.*” Ibidem. p. 63.

<sup>118</sup> “*Ora, o exercício da virtude relaciona-se com os meios; portanto, a virtude também está ao nosso alcance, da mesma forma que o vício. Com efeito, quando depende de nós o agir, igualmente depende o não agir, e vice-versa, ou seja, assim como está em nossas mãos agir quando isso é nobre, assim também temos o poder de não agir quando isso é vil; e temos o poder de não agir quando isso é nobre, do mesmo modo que temos o poder de agir quando isso é vil. Por conseguinte, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que significa ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.*” Ibidem. p. 65.

<sup>119</sup> *Potência*, em geral, é o princípio ou a possibilidade de uma mudança qualquer, mas que pode também ser entendida como a capacidade de realizar mudanças, capacidade de sofrer mudanças e como preformação e predeterminação de um ato. Em todas essas definições, está presente a noção de que a potência é um conceito que está atrelado à concretização do ato.

<sup>120</sup> “*Dans un autre passage du Dialogus, Abélard signale que les vices sont des impuissances (impotentiae). Cette position s'apparent, semble-t-il, davantage à celle d'Augustin, qui défend la fameuse thèse selon laquelle le vice est un non-être, une absence de bien, qu'à celle d'Aristote. La propre conception du Stagirite à ce sujet est claire. Les vertus et les vices, en tant que habit, sont des puissances. Dit d'une manière plus précise, ce sont des puissances du second degré. En effet, Aristote situe, notamment dans l'Éthique à Nicomaque et le De Anima, les vertus et les sciences comme habitus entre les pures puissances indéterminées et les actes.*” (“*Em uma outra passagem do Dialogus, Abelardo indica que os vícios são as impotências (impotentiae). Esta posição assemelha-se mais a esta de Agostinho que defende a famosa tese segundo a qual o vício é um não-ser, uma ausência de bem, do que a tese de Aristóteles. A própria concepção do Estagirita sobre este assunto é clara. As virtudes e os vícios, enquanto hábitos, são potências. Dito de uma maneira mais precisa, estas são potências de segundo grau. Com efeito, Aristóteles situa, notadamente na Ética a Nicômaco e no De Anima, as virtudes e as ciências como hábitos entre as puras potências indeterminadas e os atos.*”). HAMELIN, Guy. *L'influence d'Aristote et de Ciceron chez Pierre Abelard*, p. 225.

definição de Santo Agostinho que considerava o mal como a ausência de bem<sup>121</sup>. O Palatino refutava as idéias que tentavam atribuir aos vícios substancialidade, bem como, outras que estendiam esta possibilidade aos pecados.<sup>122</sup>

No *Diálogo*, o personagem *Filósofo* sustenta que, se a justiça é considerada uma potência ou habilidade da alma, necessariamente, seu oposto, ou seja, a injustiça, interpretada como um vício, classificar-se-ia como impotência ou inabilidade da mesma e, ao afirmar isto, ele entra em direto conflito com a perspectiva aristotélica:

Nota-se que, desde que a justiça seja a vontade constante do ânimo que preserva para cada um o que é seu, a coragem e a temperança são as potências certas e a força do ânimo pela qual, como mencionamos acima, a boa vontade de justiça é consolidada. E, desde que seus contrários sejam impotências, consta certamente que aquelas sejam potências. De fato, a debilidade do ânimo, que é contrária à coragem, é sua fraqueza e impotência que nós podemos chamar covardia ou pusilanimidade.<sup>123</sup>

Assim, mesmo considerando os vícios como impotências e aproximando-se da perspectiva agostiniana que os definia como destituídos de substancialidade, é indiscutível que Abelardo nunca deixou de considerá-los dados imprescindíveis a serem levados em conta no processo de compreensão do ato moral ou imoral. Abelardo define os vícios como sendo elementos neutros que, oriundos de uma má-disposição da vontade ou das tendências corpóreas, nos

---

<sup>121</sup> “*Péché est l’absence, une acceptation délibérée d’une éternelle privation, plus redoutable que les flammes matérielles d’un Enfer dont Abélard refuse la substantialisation localisée*” (“pecado é a ausência, uma aceção deliberada de uma privação eterna, mais temível que as chamas materiais de um inferno que Abelardo refuta a substancialização localizada.”) GANDILLAC, Maurice de. *Intention et loi chez Abélard*, p. 589.

<sup>122</sup> “*Cet définition est – et Abélard y insiste – une définition négative parce que “le péché n’a aucune substance, il consiste en un non-être plutôt qu’en un être, de la même façon que les ténèbres ne sont rien de plus que l’absence de la lumière. Cette définition du péché comme un non-être une fois posée, Abélard s’attache à en réfuter d’autres définitions qui d’une façon ou d’une autre en feraient un être*” (“Esta definição é – e Abelardo insiste nisso – uma definição negativa pela qual “o pecado não tem nenhuma substância, ele consiste em um não-ser mais que em um ser, do mesmo modo que as trevas não são nada mais que a ausência da luz. Esta definição de pecado como um não-ser - uma vez colocada - dedica-se a refutar outras definições que de uma maneira ou de outra fizessem do pecado um ser””) JOVILET, Jean. *La théologie d’Abélard*, p. 94.

<sup>123</sup> “*Et notandum, quod, cum iustitia sit constans animi voluntas, quae unicuique, quod suum est, servat, fortitudo et temperantia potentiae quaedam sunt atque animi robur, quo, ut supra meminimus, bona iustitiae voluntas confirmatur. Quorum et enim contraria impotentiae sunt, ea profecto constat esse potentias. Debilitas vero animi, quae fortitudini contraria est, quaedam eius infirmitas et impotentia est, quam ignaviam seu pusillanimitatem dicere possumus*” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL, Col. 1657B.

tornam inclinados a pecar, ou seja, a consentir com um desprezo por Deus<sup>124</sup>. Assim, não sendo nem bons nem maus, os vícios podem ser entendidos como puros locais comuns que, quando somados ao consenso do sujeito, por ação ou omissão, dão forma ao pecado a eles relacionado.<sup>125</sup>

O personagem *Filósofo* relata que, muitas vezes, uma pessoa que busque evitar certos vícios, pode acabar tomando decisões drásticas que comprometam a sua própria saúde e acabem produzindo um novo vício. Um jejum que, em tese, representa a busca pelo justo meio e o ato de evitar os excessos das inclinações do corpo, conectando-se com a temperança que é uma virtude, se feito de forma imoderada, extingue a saúde produzindo as enfermidades que são vícios do corpo. O jejum imoderado não é uma virtude, mas é um vício semelhante a uma virtude<sup>126</sup>:

Com freqüência, enquanto parecemos a nós mesmos temperantes, nós transgredimos os limites da temperança. Por exemplo, quando nós nos esforçamos pela sobriedade, afligimo-nos com jejuns imoderados e, quando nós desejamos dominar o vício, nós extinguimos a própria natureza. Desta forma, através de muitos excessos, nós estabelecemos vícios que lembram virtudes no lugar das próprias virtudes.<sup>127</sup>

Abelardo dá uma grande importância para o combate às inclinações provenientes dos vícios, dizendo que o homem deve organizar sua vida a partir de seus próprios esforços na concretização de atos de virtude, pois as inclinações

---

<sup>124</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito Te Ipsum*, p. 4-7.

<sup>125</sup> "*Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficitur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus*". ("O vício, portanto, é aquilo pelo qual nos tornamos inclinados a pecar, isto é, somos inclinados a consentir em coisas ilícitas, sejam ações ou omissões.") PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 4.

<sup>126</sup> A estes vícios especiais, Paul Vincent Spade, em sua tradução do *Scito te Ipsum* (op. cit. p. 114, n. 54), dá o nome de "*adjacent vice*" que, em português, poderia ser traduzido literalmente como *vício adjacente*. O termo em latim usado por Abelardo é *finitima* que significa: 1 – *limítrofe; confinante; vizinho* e 2 – *que tem relação semelhante*. Preferimos a interpretação deste tipo de vício não como algo que seja simplesmente próximo ou vizinho de outro, mas que tenha relação semelhante (mas exagerada) com uma ação voluntária e de esforço em busca da execução de um ato de virtude. O termo *semelhante* parece, portanto, ser a melhor tradução exatamente como fez Pierre J. Payer (op. cit. p. 115) ao usar a expressão: *vices which resemble virtues*, onde *resemble* deve ser traduzido como *assemelhar-se*.

<sup>127</sup> "*Saepe enim modum excedentes, dum nobis temperantes esse videmur, temperantiae terminos transgredimur, ut dum sobrietati studemus immoderatis jejuniis nos affligamus, et dum vitium domare cupimus, ipsam extinguamus naturam et sic in multis excedendo pro virtutibus finitima ipsis vitia statuimus*". PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*. PL 178, Col. 1654B-1654C.

viciosas que atraem os homens para o mal, como, por exemplo, a inclinação natural de uns para a luxúria ou de outros para o ódio, só terão avaliação moral se houver o consentimento posterior<sup>128</sup>. O desejo pela mulher do próximo não pode ser considerado pecado, já que a tendência física de desejar o sexo oposto é um vício natural e somente o consentimento a esse vício é que servirá para determinar o pecado propriamente.

No *Scito te Ipsum*, Abelardo refere-se, em várias passagens, ao corpo e às suas inclinações sem, contudo, qualificá-lo como culpado pelo pecado e pela concretização dos atos condenáveis. Apesar da compleição perfeita do corpo ser a responsável por gerar as inclinações em conformidade com os prazeres sensuais, o homem, através da virtude da temperança, obtém o mérito moral justamente devido à luta empreendida por sua vontade contra estas inclinações:

De igual modo, a própria natureza ou a compleição do corpo tornam muitos inclinados à luxúria ou à ira e eles, contudo não pecam por serem tais como são; antes, pelo contrário, podem encontrar nisso motivo de luta para conquistar através da virtude da temperança a coroa de triunfo sobre si mesmos, conforme diz Salomão: “O homem paciente é melhor que o forte, e o que domina seu ânimo, melhor que o conquistador de cidades”.<sup>129</sup>

Negar uma natureza imoral para os vícios do corpo ou para os do ânimo, quando vinculados à falta de boa memória, à ignorância ou à obtusidade da mente, significa afastar a definição do ato moral apenas de uma justificação baseada na análise da exteriorização ou de defeitos que não são gerados pelas escolhas.

Estes vícios em que não percebemos a presença da escolha, no sentido de deliberação ou de julgamento racional, não são suficientes para o entendimento pleno da moralidade, pois se fundam mais em situações físicas ou

---

<sup>128</sup> “O vício nos inclina ao pecado; ele não é pecado porque o consentimento à inclinação não está ainda compreendido na noção de vício. Portanto, é impossível qualificar moralmente a inclinação para ao mal; um tem uma inclinação para a cólera; o outro para luxúria. Mas não se considera uma falta física como sendo uma falta moral; não se tem o direito de qualificar uma inclinação para o mal como uma falta moral. Ora, todo homem não tem a tarefa moral de esforçar-se para organizar sua vida moral a partir de suas inclinações?” SANTOS, José Augusto da Silva. *A Qualificação Moral do Ato Humano na Ethica ou Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo*, p. 188.

<sup>129</sup> “Sic et multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa vel complexio corporis pronos efficit, nec tamen in ipso hoc peccant quia tales sunt, sed pugnaemateriam ex hoc habent ut per temperantiae virtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant, iuxta illud Salomonis:” *Melior est patiens viro forti et qui dominatur animo suo expugnatore urbium.*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p.4.

mentais que não são oriundas da responsabilidade do sujeito do que na intenção e no consentimento.<sup>130</sup>

Em relação ao pecado, Abelardo, no *Scito te Ipsum*, apresenta três sentidos: os dois primeiros mais de caráter teológico e o último mais em conformidade com a filosofia. No primeiro sentido, o pecado foi tomado como o *sacrifício pelo pecado*, ato de Cristo para nos libertar e, no segundo sentido, ele foi definido como a *penalidade de um pecado*, pelo fato de que é algo que será perdoado, sendo, então, extirpado de nós por Deus.<sup>131</sup>

No sentido moral, Abelardo enfatizou sua posição de não confundir pecados com vícios, mas *propriamente* definiu o pecado como sendo o desprezo por Deus ou o consentimento com o mal: “*Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus vel consensus in malum*”<sup>132</sup>. Assim, cremos que, quando usou as sentenças: “*desprezo por Deus*” e “*consentimento com o mal*” para definir o pecado propriamente dito, Abelardo estava se referindo a qualquer situação que, por não estar em conformidade com a ordem divina, deveria ser voluntariamente evitada.<sup>133</sup>

Esta primeira leitura nos diz que o consentimento com o mal e o desprezo por Deus dependem, no sentido subjetivo<sup>134</sup>, da vontade entendida como escolha ou deliberação que conduz o homem na realização do ato condenável. Entretanto, existem situações em que há pecados sem a presença da má vontade e isto cria uma séria dificuldade no projeto de entendimento desses dois termos. No *Scito te Ipsum*, os que afirmam ser todo pecado voluntário só poderão seguir este raciocínio se aceitarem que há diferença entre *vontade* e *voluntário*.

---

<sup>130</sup> “Abelardo define uma nova forma da ética, cristã pelo conteúdo, dialética pelo método, que privilegia a intenção em relação à ação (*Scito te ipsum* ou *Ethica*); finalmente, em um tempo de violência, ele abre com força o diálogo intercultural (*Diálogo entre um Filósofo, um Judeu e um Cristão*)”. DE LIBERA. Alain, *A Filosofia Medieval*, p. 321.

<sup>131</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 56.

<sup>132</sup> Idem. p. 56.

<sup>133</sup> Ibidem.p. 16.

<sup>134</sup> Digo *sentido subjetivo* porque alguns estudos da obra de Abelardo mostram que, quando há a concretização de um ato que aparenta ser um pecado, mas que foi feito por ignorância escusável (e não por negligência ou imprudência), pode-se afirmar que houve a presença de um pecado no *sentido objetivo*. Este pecado não estaria em conformidade com um consentimento com o mal dando fundamento para a afirmação de que ele apenas *impropriamente* é um pecado.

O *voluntário* é aquilo que pela vontade se comete, podendo não ser gerado por uma vontade de desprezar Deus, mas por outra qualquer, como, por exemplo, quando um policial é obrigado a matar um bandido (ato voluntário) para poder salvar sua própria vida (vontade de salvar sua própria vida)<sup>135</sup>. O policial não teve a *vontade* de cometer um homicídio desprezando Deus e consentindo com o mal, mas foi obrigado a concretizar o ato voluntário de matar o bandido.<sup>136</sup>

Apesar do termo *intenção* não poder ser identificado com o conceito *vontade* já que este segundo tem um sentido mais amplo que o primeiro, seguindo o raciocínio de Peter King em seu texto *Abelard's Intentionalist Ethics*, é possível, na análise de situações semelhantes à anterior, tomá-los conforme uma mesma interpretação.

Peter King cita o exemplo criado por Abelardo no *Dialogus* em que dois homens estão convictos em enforcar uma pessoa, mas, um deles, crê fielmente na justiça deste ato, enquanto o outro tem consciência da maldade que vai cometer. A ação realizada é a mesma e o propósito (enforcar um homem) é o mesmo, mas a análise moral depende da intenção dos agentes envolvidos.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> A concretização de um ato não é suficiente para o julgamento da vontade, uma má vontade, por exemplo, no sentido de má intenção, pode não se concretizar devido a um mau cumprimento como ressalta RÉMUSAT: “*Le jugement prononcé d’après les apparences de l’action peut donc se trouver trop sévère; mais il peut aussi se trouver trop indulgent. La volonté mauvaise peut avoir échoué dans l’accomplissement du mal; le succès ne l’ayant point divulguée, elle reste inconnue, mais n’en est pas moins réelle*”. (“O julgamento pronunciado conforme as aparências da ação pode então se encontrar como sendo muito severo; mas ele pode também ser muito indulgente. A vontade má pode ter falhado no cumprimento do mal; o sucesso não sendo divulgado, ela continua desconhecida sem deixar, todavia, de ser menos real.”) RÉMUSAT, Ch. *Abélard*, t. II, c. VII, p. 472.

<sup>136</sup> Neste caso, na expressão “o policial não teve vontade de cometer o homicídio”, é possível substituir o termo *vontade* por *intenção*, ou seja, “ele não teve intenção de cometer o homicídio, mas voluntariamente matou o bandido.”

<sup>137</sup> “Abelard considers a situation in which the deed and the purpose of the deed are identical for each of two agents, but distinct intentions require us to render distinct moral verdicts (28.11–17; see also *Dialogus* II. 3267–3272): Often the same thing is done by different people, [but] done through the justice of one and the iniquity of the other. For example, if two men hang a convict, one out of his zeal for justice and the other from the hatred stemming from an old enmity, although the act of hanging is the same and each does what it is good to do and what justice requires, nevertheless the same thing comes about through the difference in [their] intentions [so that] by one it is done well and by the other badly. The deed is identical and the purpose identical, but moral worth depends on the intention of the agent(s) involved”. (“Abelardo considera uma situação em que o ato e o propósito do ato são idênticos para cada um dos dois agentes, mas intenções distintas exigem de nós veredictos morais distintos: Frequentemente, a mesma coisa é feita por pessoas diferentes, mas através da justiça de um e da iniquidade do outro. Por exemplo, se dois homens enforcam um condenado, um por entusiasmo pela justiça e o outro pelo ódio derivado de uma velha inimizade, embora o ato de enforcamento seja o mesmo e cada um faça o que é bom fazer e o que a justiça exige, contudo a mesma coisa surge através da diferença em suas intenções de modo que por um é feita pelo bem e o outro pelo mal. O ato e o propósito são

Concluimos este ponto dizendo que todo pecado, no sentido subjetivo, é voluntário, pois provém de uma escolha deliberada de desprezar Deus e consentir com o mal, além disso, toda escolha pela má ação em que há consenso no mal se identifica com o ato condenável. Contudo, não será pecado, no sentido subjetivo, um ato voluntário que, mesmo sendo aparentemente condenável, não se origine de um deliberado consenso com o mal:

Já que a vontade não é pecado e, como dissemos, algumas vezes, cometemos pecados contra nossa vontade, alguns dizem que todos os pecados são voluntários e, então, descobrem uma certa diferença entre o pecado e a vontade, pois se diz que uma coisa é o voluntário e outra a vontade, isto é, uma coisa é a vontade e outra aquilo que pela vontade se comete.<sup>138</sup>

Abelardo esclarece este ponto dizendo que a atribuição do termo *voluntário* para o pecado tem como objetivo mostrar que nenhum pecado pode ser necessário sendo que não podemos considerá-lo, no sentido moral, como sendo um elemento inevitável:

Portanto, eu não vejo como é chamado de voluntário um consenso que nós não queremos ter sendo que segundo alguns, conforme foi dito, chamamos todo pecado de voluntário a menos que entendamos voluntário por exclusão do necessário dado que nenhum pecado seja evidentemente inevitável.<sup>139</sup>

Apresentamos, portanto, a partir desses posicionamentos de Abelardo, um duplo significado para o pecado. O primeiro significado refere-se ao caráter subjetivo, em que o homem deseja o mal e o realiza voluntariamente, consentindo com o vício do ânimo e realizando o pecado propriamente dito e o segundo significado é o caráter objetivo do pecado que se relaciona com os atos de *desprezo por Deus* e de *consenso com o mal* os quais acabam se tornando dados relevantes para o estudo da moralidade.

---

*idênticos, mas a validade moral depende da intenção do(s) agente(s) envolvido(s)”. KING, Peter. ABELARD’S INTENTIONALIST ETHICS. p. 6.*

<sup>138</sup> “*Cum autem voluntas peccatum non sit et nonnumquam inviti, ut diximus, peccata committamus, nonnulli tamen omne peccatum voluntarium esse dicunt, in quo et quandam differentiam peccati a voluntate inveniunt, cum aliud voluntas aliud voluntarium dicatur, hoc est, aliud voluntas aliud quod per voluntatem committitur*”. PETRUS ABAELARDUS, *Scito te Ipsum*, p. 7.

<sup>139</sup>

□ “*Quomodo ergo hic consensus quem habere non volumus voluntarius dicitur, ut secundum quosdam, veluti dictum est, omne peccatum dicamus voluntarium, profecto non video nisi voluntarium intelligamus ad exclusionem necessarii.*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p.16.

Ao interpretar estas duas possibilidades, Abelardo irá sustentar que o pecado é completo e existe propriamente somente quando uma vontade deliberadamente em consentimento com o mal seja a sua causa, sendo que, em contraposição com o pecado propriamente dito, há o pecado *impropriamente dito* que se refere à concretização de um ato aparentemente condenável, uma ação objetivamente contrária à vontade de Deus, mas que provém da boa fé ou da ignorância.<sup>140</sup>

Estas afirmações conceituais de Abelardo em relação ao pecado e à moralidade geraram inúmeras discussões percebidas na leitura do *Scito te Ipsum*. Uma delas é sobre um sujeito que mantém relação sexual com uma mulher casada, desejando-a não por ser casada, mas pelo simples prazer carnal obtido com o consentimento da vontade com o vício do corpo. Abelardo lembra que ele age pelo prazer físico, atraído exclusivamente pela sensualidade feminina, cometendo o pecado não seduzido pela figura da mulher casada, mas somente pela atração sexual. Por outro lado, se um sujeito se deita com uma mulher exclusivamente em virtude desta ser casada com um homem poderoso que tem bens materiais, a imoralidade assume um grau maior, pois, ele não está cometendo o ato exclusivamente atraído pela sensualidade, mas em decorrência do seu estado civil. Ora, há maior culpabilidade, pois mais valerá o consentimento com o adultério do que com o vício da fornicação:

Também ocorre, freqüentemente, ao quisermos nos deitar com uma mulher que sabemos ser casada, que a aparência dela nos arrasta, e de modo algum queremos cometer adultério com ela, mas gostaríamos que não fosse casada. Há, por outro lado, muitos homens que, para sua própria glória, desejam as esposas de homens poderosos, mais porque são esposas de tais homens do que se fossem solteiras. Estes querem cometer adultério mais do que a fornicação isto é, preferem transgredir para mais do que para menos.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> “Abelardo faz uma distinção entre *proprie peccatum* e *non proprie peccatum*. Se alguém comete por ignorância ou de boa fé atos que não agradam a Deus, ele não comete pecado propriamente dito. Entretanto, ele peca *impropriamente* porque coloca ações que são objetivamente contra a vontade de Deus.” SANTOS, José Augusto da Silva. *A Qualificação Moral do Ato Humano na Ética ou Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo*, p. 172.

<sup>141</sup> “*Saepe etiam contingit ut cum velimus concumbere cum ea quam scimus coniugatam, speciae illius illecti, nequaquam tamen adulterari cum ea vollemus quam esse coniugatam nollemus. Multi e contrario sunt qui uxores potentum ad gloriam suam eo magis appetunt quia talium uxores sunt quam si essent innuptae, et magis adulterari quam fornicari cupiunt, hoc est, magis quam minus excedere*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 16.

Pelo fato da atração física que se relaciona com o prazer não ser considerada pecado de adultério, mas vício comum da natureza humana<sup>142</sup>, nota-se que a culpabilidade de se manter relações sexuais com mulher casada por puro prazer sensual é menos culpável do que o sexo feito por causa da situação de casada da mulher<sup>143</sup>. Em ambas as situações, existe o pecado subjetivo, o consentimento com um vício, mas o ato originado pelo motor carnal, o desejo concupiscível, claramente se relaciona com um pecado muito mais leve do que o desejo pela esposa de outro em virtude das condições privilegiadas do marido.

Chegamos à conclusão de que esta distância entre o que se faz e o que realmente se deseja perceptível na ética de Abelardo, teve influência de vários pensadores como Anselmo de Canterbury<sup>144</sup>, Guilherme de Champeaux e Anselmo de Laon. A escola de Anselmo de Laon<sup>145</sup> e a de Guilherme de Champeaux<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> A presença do prazer físico na relação sexual entre pessoas casadas é um tema estudado por Abelardo em sua ética, mas também fez parte de sua biografia pessoal famosa devido ao seu célebre romance com a estudante e futura esposa Heloísa. A culpabilidade de Abelardo e a de Heloísa são temas debatidos à exaustão por muitos pensadores como podemos comprovar na obra de Gilson: *Héloïse et Abélard* e também na de Pierre Lassere: *Le Secret d'Abélard*.

<sup>143</sup> “Or c'est ce qu'on ne saurait soutenir, ou bien il faudrait condamner le mariage, les repas; Dieu lui-même ne serait pas irréprochable, lui qui a créé les aliments et les corps, d'avoir attaché aux aliments une saveur qui nous causerait un plaisir forcé, un péché nécessaire. “Évidemment aucun plaisir naturel de la chair ne doit être imputé à péché, et ce ne peut être une faute de jouir de ce qui est infailliblement accompagné d'un sentiment de plaisir” (“Ora, é isto que não se sustentaria, ou então seria necessário condenar o casamento, as refeições; Deus propriamente não poderia ser reprovado, pois foi ele quem criou os alimentos e os corpos e deu aos alimentos um sabor que nos causaria um prazer forçado, um pecado necessário. Evidentemente, a nenhum prazer natural da carne deve ser imputado o pecado, e este não pode ser uma falta de alegria em relação a isto que é infalivelmente acompanhado de um sentimento de prazer.” RÉMUSAT, Ch. *Abélard*, II, c. VII, n. 455. p. 453.

<sup>144</sup> Para este, a vontade e o desejo não são as causas do pecado, mas este ocorre devido à falta de justiça ocasionada pela falha da vontade: “A rational being sins, Anselm thought, when he fails to act in accord with justice. Neither the will (voluntas), which is created by God, nor even the desires which have occasioned the sinful act, are themselves sinful. Sin is found, rather in the failure of the will, in its lack of justice” (“Um ser racional peca, pensou Anselmo, quando ele falha em agir de acordo com a justiça. Nem a vontade (voluntas), que é criada por Deus, nem mesmo os desejos que ocasionaram o ato de pecado são eles próprios pecados. Pecado é descoberto, realmente, na falha da vontade, em sua falta de justiça”) MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*. p. 253.

<sup>145</sup> Anselmo de Laon desenvolveu uma concepção profícua sobre a ética do consentimento que certamente influenciou Abelardo. Ele divide o pecado em vários tipos que se relacionam sucessivamente. Inicialmente, Anselmo de Laon define “suggestio”, o primeiro pecado que é o resultado do corpo dar à mente um mau desejo, devido aos seus instintos sensuais. O segundo tipo é a *delectatio*, quando a mente, perante a sugestão do corpo, começa a gozar desse prazer. O terceiro é o *consensus* que é o ato de consentir voluntariamente com o deleite gerado pela sugestão do corpo. O quarto é a *opus*, a obra finalmente realizada, o ato consumado. Cabe ressaltar, contudo, que, apesar de serem propostas parecidas, a teoria de Abelardo se diferencia da de Anselmo, já que, para o pensador de Laon, cada um desses conceitos referem-se a um tipo específico de pecado, criando uma tábua fixa definindo a culpabilidade, as devidas penalidades e os prêmios para o temperante. Abelardo, ao contrário, seguindo sua proposta de que o pecado não é acrescentado pelo ato realizado nem pelos vícios

concebiam o homem como um ser cercado pelos prazeres do mundo que os levam a consentir na sensualidade desordenada, abrindo espaço, portanto, para a importância da consciência e da intenção como elementos relevantes para a moralidade.<sup>147</sup>

---

sensuais, defende que estes conceitos se referem a "estágios", posto que, sozinhos, não constituiriam totalmente um pecado. Cf. Tradução do *Scito te Ipsum* feita por Mario Dal Pra IN *Conosci te Stesso o Etica*, p. 37, n. 86.

<sup>146</sup> Guilherme de Champeaux (Guillaume ou William) também afirmava algo parecido, dizendo que a vontade em si mesma é boa, mas a liberdade permite o aparecimento de uma escolha que pode ir contra o mandamento, sendo assim, esta vontade, em sentido particular, será má: *“William of Champeaux, Abelard’s teacher and enemy, proposes a rather cruder version of this theory in one of his Sententiae. The will, itself, so far as its nature goes, is good but it has been given freedom of choice by God and is able, therefore, to choose what goes against his commands: in that case, the will – the particular act of willing – is bad”* (*“William de Champeaux, professor e inimigo de Abelardo, propõe uma versão realmente mais grosseira desta teoria em uma de suas Sentenças. A vontade em si mesma, tão longe quanto sua natureza vá, é boa; mas tendo sido dada a liberdade de escolha por Deus, é capaz, portanto, de escolher o que vai contra seu mandamento; neste caso a vontade – o ato particular de querer – é má.”*) Idem.

<sup>147</sup> *“The theologians in the non-monastic or open schools also said much about sin, virtue and grace. At the beginning of the twelfth century the theological school of Anselm of Laon (d.1117) and of William of Champeaux (d. 1121) viewed man as a creature of ignorance, sensually disordered, stained by sin and in need of grace. The problems of human responsibility were enmeshed in the problems surrounding the Fall of man and the fact of concupiscence. There was, however, a general feeling for the importance of conscience as a subjective norm of morality and for intention as a source of morality, itself influencing the degree of merit or blame accorded to man by God”* (*“Os teólogos, nas escolas abertas ou não-monásticas, também falaram muito sobre pecado, virtude e graça. No começo do século XII, a Escola Teológica de Anselmo de Laon (d. 1117) e a de Guilherme de Champeaux (d.1121) viram o homem como uma criatura de ignorância, sensualidade desordenada, manchada pelo pecado e necessitado de Graça. Os problemas da responsabilidade humana foram entrelaçados aos problemas que cercam a Queda do homem e o fato de concupiscência. Havia, contudo, um sentimento geral para a importância da consciência como uma norma subjetiva de moralidade e pela intenção como uma fonte de moralidade em si mesma influenciando a graduação de mérito ou culpa determinada ao homem por Deus”*) LUSCOMBE, D.E. *The Scito te Ipsum of Peter Abelard*. p. 66.

### 1.3 – O pecado subjetivo e o pecado objetivo.

Abelardo imaginou um inocente servo perseguido por seu enfurecido senhor que levava uma espada a fim de assassiná-lo. O servo foge do senhor o máximo que pode, até que, ao se encontrar coagido, não tendo mais saída e para preservar a sua própria vida (a fim de não ser morto por ele), o servo acaba matando-o<sup>148</sup>. O servo não tinha a intenção de cometer o homicídio, nem consentiu com o mal, desprezando Deus, mas somente matou seu patrão para assegurar a sua vida.<sup>149</sup>

No *Scito te Ipsum*, Abelardo propôs a dificuldade em se classificar a vontade do servo como má, pois ele queria salvar sua vida e isto, certamente, não é uma má vontade. Como alguém pode dizer que o servo agiu voluntariamente se a ameaça iminente de perder sua vida o coagiu a matar seu patrão?

Mas, como já foi dito, ele fez isto sem querer e coagido e, enquanto pode, deixou a vida incólume. Ele também estava ciente de que, por este assassinato, colocaria a sua vida em perigo. Então, de que modo ele fez isto voluntariamente o que cometeu com perigo para sua própria vida também?<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> “*Ecce enim aliquis est innocens in quem crudelis dominus suus per furorem adeo commotus est, ut eum evaginato ense ad interimendum persequatur, quem ille diu fugiens et quantumcumque potest sui occisionem devitans, coactus tandem et nolens occidit eum ne occidatur ab eo*”. (“Tome-se o exemplo de alguém inocente. Seu cruel senhor está tão enfurecido contra ele que, desembainhando a espada o persegue com intuito de matá-lo. O servo foge dele por muito tempo e, quanto pode, evita assassiná-lo. Finalmente, coagido e contrariado, mata o senhor a fim de não ser morto por ele.”) PETRUS ABAELARDUS, *Scito te Ipsum*, p. 7.

<sup>149</sup> É importante esclarecer que a noção de “vontade” para Abelardo pode gerar uma interpretação problemática. Vontade pode ser entendida: primeiro, no sentido de “desejo natural”; segundo, no sentido de julgamento racional próprio da deliberação humana e, terceiro, no sentido de paixão. O ato necessariamente imoral se referiria à vontade como deliberação (segundo sentido), sendo sinônimo de consentimento e de intenção. Luís Alberto De Boni em “*Ética de Pedro Abelardo*”, Revista de Filosofia Medieval: Estudos e Textos (1986), p. 96, diz que a presença de inúmeras analogias para o termo “vontade” pode gerar claras confusões. A vontade do servo, no sentido de desejo natural, era de salvar sua própria vida e, para isso, consentiu na morte do senhor, mas não era uma vontade de deliberação ou de consentimento, no sentido propriamente imoral, atrelando-se aos valores contrários às normas cristãs. Nessa tese, optei por usar o termo vontade em várias partes seguindo os três possíveis sentidos, cabendo à interpretação contextual do trecho indicar qual deles fora ali empregado.

<sup>150</sup> “*Sed, iam ut dictum est, nolens et coactus hoc fecit, quod quantum potuit vitam incolomen distulit, sciens quoque ex hac interfectione vitae sibi periculum imminere. Quomodo ergo illud voluntarie fecit, quod cum ipso etiam vitae suae periculo commisit?*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 7-8.

Assim, percebe-se um pecado apenas de cunho objetivo que é compreendido segundo uma escusa aproximada do instrumento jurídico conhecido como legítima defesa.

O pecado objetivo pode ser interpretado como sendo um pecado de acepção ampla, enquanto o subjetivo tende a ser entendido de uma maneira estrita. O primeiro, no sentido amplo, é o pecado visto apenas como ato realizado, objetivado no mundo, sendo irrelevante o consentimento e a vontade do executor, já o segundo, no sentido estrito, reconhece uma relação estreita entre o ato objetivado e a intenção do agente.<sup>151</sup>

Todavia, a leitura do *Scito te Ipsum* nos leva a não aceitar que a moralidade simplesmente se feche nesses dois conceitos de forma estanque, pois a análise da vontade do agente que realiza um ato condenável percebida na ética de Abelardo é muito ampla e, no caso do servo, nos obriga a pensar sobre a questão da vontade mínima.

Cabe portanto a pergunta: a existência de uma mínima vontade em matar o senhor, mesmo com um motivo justificável, já não seria suficiente para a constatação do pecado?

A questão é respondida segundo uma análise ainda mais introspectiva, já que Abelardo, no *Scito te Ipsum*, apresenta o problema da seguinte forma: o servo não teve uma má vontade, mas alguém poderia dizer que, por ele ter consentido voluntariamente em matar o senhor, isto poderia abrir preceito para a afirmação de que o consentimento com a morte do patrão imediatamente antes da ação realizada pelo servo teria sido suficiente para a ocorrência do pecado em sentido subjetivo:

E, deste modo, como foi dito, ele quis evitar a morte e não matar o senhor. Todavia, porque consentiu com o homicídio pelo qual não deveria ter consentido, este consentimento injusto que precedeu o homicídio foi pecado.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> “Se entiende por pecado, en sentido propio o estricto, al desprecio de Dios o al consentimiento en el mal. Pero, en sentido amplio o impropio también se aplica este término a las obras de pecado e incluso e las penas nacidas de éste. Sería, pues, en este último sentido, en el que tanto Cristo en la Cruz como Esteban decían “perdónales su pecado”. ALARCÓN, María José Cano. *Teología Moral de Pedro Abelardo* – EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA - XXIX, p. 75.

<sup>152</sup> “Voluit itaque, ut dictum est, ille mortem euadere, non dominum occidere. Sed quia in occisione consensit in qua non debuit, hic eius iniustus consensus qui occisionem praecessit, peccatum fuit”. PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 8.

Pode-se dizer que este exemplo do servo é inequívoco, pois, mesmo que sua vontade esteja atrelada à salvação de sua própria vida, ele havia voluntariamente consentido em matar o senhor. Conforme esta interpretação, o consentimento com algo que não se deve fazer, havendo constrangimento ou não, já propriamente configura o pecado, pois o servo agiu estando consciente de que sua ação era desagradável a Deus. Se levarmos em consideração essa consciência do servo, torna-se indiscutível que sua intenção de matar seu senhor era má e, por isso, poder-se-ia dizer que ele pecou propriamente diante do assentimento a um ato que sabia ser ilícito.<sup>153</sup>

Santo Agostinho, apesar das diferenças geográficas, cronológicas e filosóficas que o separaram de Abelardo, também havia realizado uma discussão sobre a hipótese de um homicídio destituído da intenção de matar por parte do sujeito que o realiza.

No *Livre Arbítrio*, Evódio propõe para Santo Agostinho que não haveria pecado diante da morte de alguém sem a existência de uma má intenção. Assim, um juiz que sentencia o condenado à morte, um lançador de flechas que, involuntariamente, atinge uma outra pessoa ou um soldado que mata o inimigo no combate fariam tais ações devido a outras causas que não se confundiriam com uma vontade ilícita:

Evódio: De fato, se o homicídio consiste no ato de matar um homem, pode acontecer que isso seja, por vezes, sem pecado. Pois o soldado mata o inimigo; o juiz ou seu mandante executa o criminoso; e também, talvez, o lançador de flechas, quando uma delas escapa de suas mãos, sem o querer ou por inadvertência. Todas essas pessoas não me parecem pecar ou matar um homem.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> “O exemplo é inequívoco; o criado não queria matar seu mestre, mas foi constrangido a fazê-lo. Se o servo desejou fugir da morte e, portanto, não matar o seu senhor, todavia, ao ser forçado em consentir em um assassinato que não devia fazer (*consensus ei quod non debet*), esse injusto consentimento prévio ao assassinato foi pecado” [...] Essa intenção não era boa, visto que o criado consentiu em colocar um ato estando em consciência de que sua ação era desagradável a Deus. Ora, matar alguém para que justiça seja feita é da competência das autoridades. É indiscutível que a intenção do criado era má e, por conseguinte, a própria ação, visto que o servo fez um ato ilícito ainda que contra a sua vontade. Se desejamos saber se o criado cometeu um pecado, é preciso responder pelo assentimento a um ato que ele sabia ser ilícito, ele pecou no sentido próprio do termo (*proprie peccatum per culpam*)”. SANTOS, Jorge Augusto da Silva. *A Qualificação Moral do Ato Humano na Ethica ou Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo*, p. 188.

<sup>154</sup> AGOSTINHO. *Livre Arbítrio*. I, 4.9, p. 33.

Agostinho concorda com a dificuldade de chamar tais pessoas de homicidas, contudo, para melhor esclarecer a questão, desafia Evódio a imaginar um escravo que, temendo graves tormentos, resolveu matar seu senhor: - poderíamos lhe atribuir o homicídio diante dessas circunstâncias?

Agostinho: Concordo. Mas comumente essas pessoas sequer são chamadas homicidas. Assim, responde-me agora: se algum escravo, temendo graves tormentos, mata o seu senhor, pensas que ele deve ser incluído ou não entre aqueles que matam nessas circunstâncias que não merecem o nome de homicídio?<sup>155</sup>

Agostinho primeiramente induziu Evódio a crer que a morte do senhor não poderia ser tomada como crime, pois foi feita em defesa da própria vida e não conforme um desejo culpável<sup>156</sup>. Contudo, Agostinho não terminou seu pensamento neste ponto e disse que, apesar do escravo ter matado o senhor por temer os suplícios, era exatamente este temor a causa de sua permanência no rol dos pecadores. Orientando Evódio a melhor analisar a situação do escravo que mata temendo perder sua própria vida, Agostinho iniciou seu raciocínio diferenciando os bons dos maus.

O desejo de viver é comum aos bons e aos maus, mas os bons o realizam renunciando ao amor às coisas que não podem possuir sem o perigo de perdê-las, enquanto os maus buscam uma vida sem temor, esforçando-se de qualquer modo para afastar os obstáculos, por isso, o temor dos maus se refere a uma vida criminosa e perversa, destituída de sacrifício e que mais poderia ser chamada de morte:

Agostinho: Será possível que te tenhas convencido de se dever declarar impune crime tão grande, antes de examinares com cuidado se acaso esse

---

<sup>155</sup> Idem. p. 34.

<sup>156</sup> “Agostinho: Logo, quando aquele senhor é morto pelo escravo, levado este pelo desejo de viver sem temor, não o mata por desejo culpável”. Ibidem. I, 4.10, p. 34-35. A frase usada por Agostinho é “*Cum ergo ista cupiditate a servo dominus interimitur, non illa culpabili cupiditate interimitur*”. A tradução de *desejo culpável* (*cupidéz*) soa um tanto contraditória com Abelardo que, como vimos acima, não acreditava que o desejo sexual que é natural, produzido por Deus, estando presente inclusive entre os cônjuges, seja considerado um pecado sem a presença do consentimento posterior. É necessário enfatizar que Agostinho, devido ao momento histórico e às suas influências filosóficas e teológicas, teve uma posição mais radical em relação aos desejos carniais do que Abelardo. Nesse caso, a defesa da própria vida é um desejo que não é culpável em contraposição com outros, como os sexuais, que, por si mesmos, culpáveis seriam.

escravo não desejava, no fundo, libertar-se do temor de seu senhor, unicamente para satisfazer as suas paixões? Com efeito, desejar vida sem temor não só é próprio de homens bons, como também dos maus. Com esta diferença, porém: os bons o desejam renunciando ao amor daquelas coisas que não se podem possuir sem perigo de perdê-las. Os maus, ao contrário, desejam uma vida sem temor, para gozar plena e seguramente das coisas, e para isso esforçam-se de qualquer modo para afastar todos os obstáculos que o impeçam. Levam então à vida criminosa e perversa – vida que deveria antes ser chamada morte.<sup>157</sup>

Logo, se o temor do escravo corresponder ao seu desejo de se ver livre do senhor para poder viver sem sofrimentos, haverá punibilidade, pois esta atitude não está em conformidade com a moral cristã fundada na noção de superação, sacrifício e martírio, sendo orientada por um desejo desordenado<sup>158</sup>. Pode-se dizer que Abelardo e Agostinho, mesmo em contextos históricos e filosóficos diferentes, concordam em que o servo tinha feito algo errado, mas discordam em relação ao diagnóstico do que consiste o erro.<sup>159</sup>

A relação entre vontade e sofrimento também foi objeto de estudos de Abelardo que, no *Scito te Ipsum*, para melhor entender o exemplo do servo, propôs uma outra situação diferenciando vontade (*voluntas*) de paixão (*passio*).

Abelardo fala de um pai que, para se ver livre do cárcere e poder cuidar da própria família, diante de incontáveis lágrimas, sofrimentos e lamentos, é coagido a pôr o próprio filho em seu lugar. Comparando o sofrimento do servo que foi coagido a matar o senhor com o do pai que foi coagido a trocar de lugar com o filho, apesar de se poder usar impropriamente a palavra vontade para ambos<sup>160</sup>, no

---

<sup>157</sup> AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*, I, 4.10, p. 35.

<sup>158</sup> “*In the Libero Arbitrio Augustine tries out the hypothesis that all wrongdoing is motivated by inordinate desire, desire that is disproportionate to the value of the object desired. The example of the servant killing his master seems at first blush to be a counterexample to the hypothesis, for we are to suppose that the servant’s desire is to live a life without fear, and no one can be faulted for having that desire. Augustine’s resolution of the case is to claim, in effect, that the servant’s desire is inordinate nevertheless, because it leads the servant to overvalue his own life.*” (“*No Libero Arbitrio, Agostinho experimenta a hipótese de que toda má ação é motivada por um desejo desordenado, desejo que é desproporcional ao valor do objeto desejado. O exemplo do servo matando seu mestre parece, à primeira vista, ser um contra-exemplo à hipótese, pois nós estamos a supor que o desejo do servo é viver uma vida sem medo, e ninguém pode ser culpado por ter tal desejo. A resolução de Agostinho do caso é alegar, em feito, que o desejo do servo é ainda assim desordenado, porque ele leva o servo a supervalorizar sua própria vida.*”) MANN, William. *Ethics In The Cambridge Companion to Abelard*, p. 282-283.

<sup>159</sup> MANN, William. op. cit. p. 282.

<sup>160</sup> “*Em um caso como este, ou naquele do pai prisioneiro que chorando, deixa o filho nos grilhões para poder cuidar da família, nem mesmo se poderia falar propriamente de vontade – entendendo esta como desejo natural e tendência inata –, cabendo antes o qualificativo de “paixão” (passio), no sentido de algo que se*

caso do servo, entende-se a presença de um desejo natural, uma tendência inata, e, na situação do homem no cárcere, a presença da “paixão”:

E se alguém, oprimido no cárcere, nele quisesse colocar o próprio filho a fim de obter liberdade, poderíamos então simplesmente admitir que quis colocar o filho no cárcere quando foi coagido a suportar esta situação com grandes lamentos e muitos gemidos? Uma tal vontade, se assim quisermos chamar, que consiste em grande dor da alma, não deve ser chamada de vontade, mas antes paixão.<sup>161</sup>

A paixão é aquilo que se suporta em vista de um fim desejado, muitas vezes, contrário à vontade, fato que Luís Alberto De Boni, referindo-se a Gandillac, realça ao comentar que o termo *vontade*, quando usado nos casos em que impera a paixão, deveria ser trocado por *noluntade*<sup>162</sup>. Por isso, uma ação que não tem consentimento com o mal, não se originando da vontade em desprezar Deus, não pode gerar um ato condenável em sentido subjetivo o que nos faria retornar à seguinte pergunta: se não há nada de errado, no sentido moral, com a vontade do servo de querer preservar sua vida nem com a do pai de se ver livre para sustentar a família, o que realmente há de errado?

Essa é a pergunta<sup>163</sup> que William E. Mann, no seu artigo *Ethics*<sup>164</sup>, tenta resolver e, para isso, começa dividindo conceitualmente o *desejo*<sup>165</sup> humano em duas ordens fundamentais conforme a natureza do objeto.

---

*suporta em vista de um fim desejado, mas não por si mesmo.*” DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero*. p. 22-23.

<sup>161</sup> “*Sed et si quis in carcere constrictus velit filium suum ibi pro se ponere ut redemptionem suam perquirat, numquid ideo simpliciter concedimus quod filium suum in carcere mittere velit, quod cum magnis lacrimis et cum multis gemitibus sustinere cogitur? Non utique talis ut ita dicam voluntas, quae in magno dolore animi consistit, dicenda est voluntas, sed potius passio*”. PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 8.

<sup>162</sup> Apesar da definição de paixão poder ter um sentido positivo e dominante como faz CONDILLAC em *Traité des sensations*, I, 3, 3: “*A paixão é um desejo que não permite ter outros, ou que, pelo menos, é o mais dominante*”. Todavia, o sentido proposto por Abelardo é de negação da vontade: “*Mais que de voluntas, dever-se-ia no caso falar de noluntas – em português: mais que de vontade, dever-se-ia falar de noluntade -, de nolonté, como observa GANDILLAC (p. 588)*” DE BONI. op. cit. p. 23 (refere-se à obra de M. GANDILLAC. *Intention et loi dans l’Ethique d’Abélard* In: Pierre Abélard – Pierre Vénéralable..., p. 569-584).

<sup>163</sup> “*There is nothing wrong with the servant’s wanting to preserve his life; no hint from Abelard that this desire is inordinate. If there is nothing wrong with the will for self-preservation, what about the servant’s will to kill his master?*” (“*Não há nada de errado com o servo querer preservar sua vida, não existe, também, nenhuma sugestão por parte de Abelardo que este desejo é desordenado. Não há nada errado com o desejo do servo de auto-preservação. Então, o que há com a vontade do servo?*” MANN, William E., *Ethics*. IN *The Cambridge Companion to Abelard*, p. 283.

<sup>164</sup> MANN, William E.. *Ethics*. IN *The Cambridge Companion to Abelard*, p. 279-304.

Os desejos de primeira ordem correspondem aos que têm somente objetos diretamente expostos na construção da sentença. Assim, são desejos de primeira ordem: *quero um carro, desejo uma bela mulher e quero uma grande família*. Nesses exemplos, os objetos expostos são, respectivamente: *carro, mulher e família*. Os desejos de segunda ordem referem-se àqueles que têm, como objetos, os próprios desejos de primeira ordem. São desejos de segunda ordem: *quero querer carros, quero desejar uma bela mulher e quero querer uma grande família*. Nesses exemplos, os desejos referem-se diretamente não a objetos, mas a sentenças que correspondem a desejos de primeira ordem: *querer carros, desejar uma bela mulher e querer uma grande família*.

Em sentido moral, uma pessoa tem liberdade de vontade apenas se o desejo de primeira ordem se harmonizar com um de segunda ordem, ou seja, se um sujeito é livre para querer o que quer querer. Um viciado em drogas, por exemplo, que as use para poder agir livremente, não tem liberdade, ele não é livre para querer o que quer querer, pois “*quer a droga*” (desejo de primeira ordem) não porque “*quer querer a droga*” (desejo de segunda ordem), mas porque, utilizando suas propriedades alucinógenas, terá coragem para fazer coisas que normalmente não faria. Sendo assim, como não há harmonia entre o desejo de primeira ordem (“*querer a droga*”) com o de segunda ordem para o qual se refere (“*querer querer a droga*”), não há livre vontade, apesar de existir um ato voluntário, pois a finalidade do desejo de primeira ordem não está de acordo com o desejo de segunda ordem.<sup>166</sup>

A culpabilidade moral da ação ocorre, segundo Mann, quando há similaridade entre dois maus desejos, um de primeira ordem e outro de segunda ordem que se relacionam, por isso, apenas se o servo “*quisesse matar o senhor*”

---

<sup>165</sup> William E. Mann usa o termo *desejo* (*desire*) não se restringindo ao sentido de inclinação sensível conforme vícios sensuais (*desiderium*), mas em sentido genérico, como algo ou alguma situação que o homem queira obter, aproximando-se do sentido amplo de vontade. Por isso, nas explicações sobre sua proposta, usaremos o termo *desejo* para ser fiel ao texto do autor.

<sup>166</sup> “*One has freedom of will if one is free to want what one wants to want, if, that is, there is harmony between one’s first-order desires and one’s second-order desires. A narcotics addict who takes drugs because he wants to has freedom of action. Nonetheless he lacks freedom of will.*” (“*Uma pessoa tem liberdade de vontade se é livre para querer o que quer querer, isto é, se há harmonia entre um desejo de primeira ordem e um de segunda ordem. Um viciado em narcóticos que usa drogas porque ele quer ter liberdade de ação. Apesar disso, ele carece de liberdade de vontade*”) MANN, William. op. cit. p. 286.

(primeira ordem) e, simultaneamente, “*quisesse querer matar o senhor*” (segunda ordem) é que poderia ser classificado este ato como culpável.

Entretanto, no exemplo de Abelardo, o servo não “*quis querer matar o senhor*”, ou seja, ele não teve um desejo de segunda ordem similar ao de primeira ordem e, por isso, no sentido moral, seu ato não teria sido culpável<sup>167</sup> justamente porque há um desejo de primeira ordem (“*o servo quis matar o senhor para não morrer*”<sup>168</sup>) que é contrário ao de segunda ordem (“*o servo não queria querer matar o senhor*”). Cremos, que apesar de relevante, essa leitura deixa de lado alguns aspectos importantes da discussão que o estudo do caso do servo no pensamento de Abelardo pode revelar.

O servo realmente “*não queria querer matar o senhor*”, no entanto, ele “*queria desejar não morrer*”<sup>169</sup> e, simultaneamente, pode-se afirmar que ele “*quis matar o senhor*”, mas, também, que “*desejou não morrer*”. Percebe-se que, além da dessemelhança constatada entre os dois desejos relacionados com a morte do senhor, existe uma similaridade entre os outros dois relacionados com o desejo do servo de não morrer: o desejo de primeira ordem “*desejar não morrer*” e o de segunda ordem “*querer desejar não morrer*” são similares (têm finalidades

---

<sup>167</sup> “*There may be a further similarity between them. A second-order desire can be directed favorably or unfavorably at a first-order desire already in place. (“I am glad I want to have a large family.” “I wish I did not have a craving for tobacco.”) A second-order desire can also be directed at a non-existent first-order desire. (“I want become more willing to help others.”) One might think that some second-order desires are thus synchronous with their first-order. (“Pode existir uma outra similaridade entre eles. Um desejo de segunda ordem pode ser direcionado favoravelmente ou desfavoravelmente em um desejo de primeira ordem já ocorrido. (“Eu tenho muito prazer em querer ter uma grande família.” “Eu desejaria que eu não tivesse um desejo por tabaco.”) Um desejo de segunda ordem pode também ser direcionado por um desejo de primeira ordem não existente. (“Eu quero ficar mais desejoso para ajudar os outros.”) O primeiro deve pensar que alguns desejos de segunda ordem são desta forma sincrônicos com os seus de primeira ordem)”* Idem, p. 286.

<sup>168</sup> Apesar de Abelardo não achar que o servo “quis” matar o senhor, pois teria agido por constrangimento, William Mann comenta que esta posição de Abelardo poderia ser contestada por um crítico, pois houve uma ação voluntária, não acidental e que também não foi matéria de inadvertência: “*A critic might protest that Abelard is surely mistaken: Because the servant’s action of slaying the master was not a matter of inadvertence or accident, it seems obvious that the servant wanted to kill the master*” (“*Um crítico deve protestar que Abelardo está certamente errado: Porque a ação do servo de assassinar o mestre não foi uma questão de inadvertência ou acidente, parece óbvio que o servo queria matar o mestre*”) MANN, William E. op. cit., p. 282.

<sup>169</sup> Usamos o termo “*desejar*” para esta sentença porque o servo tinha vontade de preservar sua própria vida não conforme uma deliberação da razão, mas segundo uma vontade instintiva, um desejo natural presente em todas as pessoas que não é desprezo por Deus, nem consentimento com o mal, logo não é culpável. William Man diz que a contradição entre o “*querer desejar*” e o “*desejar*” poderia ser comparada a um jogo de “*complexidade psicológica*” (*psychological complexity*) (Cf. op. cit. p. 288). Um doente terminal, há anos paralisado em uma cama de hospital, muitas vezes, *deseja morrer*, pois, diante de tanto sofrimento, naturalmente seu corpo lhe pede descanso, mas, ao mesmo tempo, *não quer desejar morrer*, pois não gostaria de estar passando por aquela situação que o faz desejar a morte.

semelhantes). Seguindo este raciocínio, a ação do servo não é culpável somente pelo fato de que há dois desejos de ordens diversas que não são similares, mas, diferente disso, não é culpável justamente porque há a existência, na mesma situação, de dois outros desejos de ordens diversas, mas similares.

Neste sentido, o servo “*queria desejar não morrer*” e, ao matar o patrão, “*desejava não morrer*”, logo, há similaridade entre duas sentenças de ordens diversas e que não desprezam Deus. O homicídio, neste caso, não pode ser definido como culpável, pois não há consentimento com o mal. Essa afirmação confirma a posição de Abelardo que defendia a impossibilidade de se chamar propriamente de pecado um ato que não seja o desprezo por Deus nem o consentimento com o mal. Apesar de defender este aspecto, esse ato não pode ser definido como moral no sentido cristão, pois mesmo sem intenção, é indiscutível que houve a morte do senhor o que configura um pecado objetivo.

William Mann comenta que Abelardo não examinou o fenômeno moral a partir da diferença entre o desejo de primeira ordem e o de segunda ordem, pois enfocou seus estudos diretamente na noção de intenção e de consentimento<sup>170</sup>. Talvez, por esse motivo, a proposta de William não nos dê uma resposta definitiva para o entedimento da ética abelardiana, pois a poderia restringir somente a uma *tábua* que, na busca por similaridades, fixaria os desejos de primeira ordem com outros de segunda ordem, muitas vezes, esquecendo-se da relevância do consentimento e do ato concretizado.

A leitura do *Scito te Ipsum* nos faz perceber que Abelardo não pensou na questão moral desconsiderando os aspectos concretos, as qualidades dos envolvidos e os resultados no mundo. Um homem que se deita com uma mulher sem saber que era casada (que é a sua *situação* ou *qualidade* conjugal) não comete o pecado de adultério no sentido subjetivo, mas, devido ao ato realizado (aspecto concreto), é indiscutível que há o pecado objetivo, ou seja, há pecado na operação.<sup>171</sup>

Freqüentemente, percebemos que há muitas situações indevidas que são classificadas impropriamente como pecados (ou seja, em sentido objetivo), mas

---

<sup>170</sup> MANN, William E. op. cit. p. 286.

<sup>171</sup> RÉMUSAT, Ch. *Abélard*, t. II, c. VII, p. 466.

que são induzidas por violência ou ignorância e, sobre isso, Abelardo propõe alguns exemplos: uma mulher que sofre violência e é obrigada a manter relações sexuais com outro varão; um sujeito que se deita com uma mulher achando plenamente que é a sua esposa, mas, na verdade, não o é e, por último, um juiz, crendo que está a fazer justiça condenando um réu à morte, mas não sabe da sua inocência. Nesses exemplos, Abelardo analisa as situações a partir da ignorância e da violência sem deixar de levar em consideração as qualidades dos envolvidos e a natureza objetivamente condenável das operações:

Além disso, creio que todo mundo sabe como freqüentemente coisas que não deveriam ser feitas são feitas sem pecado quando induzidas pela violência ou cometidas por ignorância. Como no caso de uma mulher, sofrendo violência, com outro varão se deita; um homem que, enganado de algum modo, dorme com uma mulher pensando que é sua esposa ou um outro que mata erradamente um homem, mas que, como juiz, acreditava que deveria matar. Logo, não é pecado desejar a mulher de outrem ou deitar-se com ela, mas mais consentir com esta concupiscência ou com esta ação.<sup>172</sup>

Na ética de Abelardo, a análise do consentimento é que define ou não a presença do pecado em sentido subjetivo o qual não está presente nem no ato do servo, obrigado a assassinar o senhor para poder viver, nem no ato do amante que desconhecia que a mulher não era a sua esposa. Por esta perspectiva, “*não desejar a mulher do próximo*”, para Abelardo, só vai ser considerada uma regra moral válida se for interpretada como: “*não consentir com o desejo que tens pela mulher do próximo*”, obrigando-nos, então, a acrescentar uma consideração lingüística que não determina que o pecado resida no desejo, mas no consentimento com este.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> “*De his autem quae fieri non debent quam saepe absque peccato fiant, cum per vim scilicet aut ignorantiam committantur, neminem latere arbitror. Veluti si qua vim passa cum viro alterius concubuerit, vel aliquis quoquomodo deceptus cum ea dormierit quam uxorem putavit, vel eum per errorem occiderit quem a se tamquam a iudice occidendum credidit. Non est itaque peccatum uxorem alterius concupiscere vel cum ea concumbere sed magis huic concupiscentiae vel actioni consentire.*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 24.

<sup>173</sup> “*Abelardo esboça uma definição específica do pecado, definição válida em todos os casos e que não necessita de elucidadação ulterior, como é, por exemplo, o caso para “não desejarás” (Dt 5,21). A essa proibição é preciso acrescentar a consideração lingüística de que o pecado não reside no próprio desejo (porque ele é, por natureza, inevitável), mas que somente o consentimento é pecado. “Não desejarás” significa, portanto, “Tu não consentirás em tua concupiscência.”*” SANTOS, Jorge Augusto da Silva. *A Qualificação Moral do Ato Humano na Ethica ou Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo*, p. 191

A interpretação do caso do servo e dos outros exemplos percebidos no *Scito te Ipsum* leva-nos a pensar em dois pontos de partida para o entendimento da ética de Abelardo, sendo que o primeiro ponto refere-se à percepção do vício do ânimo que inclina o sujeito a uma má ação e cujo consentimento pode levar ao pecado em sentido subjetivo e o segundo ponto refere-se ao pecado em sentido objetivo, um ato cuja concretização é contrária aos mandamentos divinos<sup>174</sup> e a operação pode ser propriamente condenável apenas se houver um desprezo por Deus.

---

<sup>174</sup> “The most obvious way to understand ‘showing contempt for God’ is as a relation between what an agent does and his beliefs about God’s wishes. If I believe that what I should do for God is to write about Peter Abelard, but I write about Duns Scotus instead, then I am presumably showing contempt for God, whether or not I am right in my belief.” (“O modo mais óbvio para entender ‘mostrar desprezo por Deus’ é como uma relação entre o que o agente faz e suas opiniões sobre os desejos de Deus. Se eu acreditar que o que eu deveria fazer para Deus seja escrever sobre Pedro Abelardo, mas eu escrevo, ao invés disso, sobre Duns Scotus, então eu estou presumivelmente mostrando desprezo por Deus, estando certo ou não sobre a retidão de minha crença.”) MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 266.

#### 1.4 – A inconveniência da classificação de Abelardo simplesmente como intencionalista.

No *Scito te Ipsum*, a definição de pecado como sendo o consentimento com o mal e o desprezo por Deus, ambas características objetivas, torna impossível definir a ética de Abelardo como uma teoria que seja somente intencionalista.

Robert Blomme<sup>175</sup>, por exemplo, ataca as interpretações dogmáticas feitas sobre a obra de Abelardo e que lhe davam uma qualidade exagerada de intencionalista, apresentando-o como um homem que teria regido uma orquestra ideológica contrária a toda e qualquer legislação ditada pela Igreja de seu tempo.

Abelardo se insurgiu contra a definição de moral que desconsiderava a intenção e o consentimento<sup>176</sup>, restringindo-se apenas aos atos concretizados (ações)<sup>177</sup>, mas o fez, certamente, para reformular a disposição das pessoas diante das regras morais<sup>178</sup>. Blomme chega a dizer que tais interpretações podem suportar uma leitura tão errada de Abelardo que seus princípios éticos cairiam em “um ciclo de criações exageradas e incorretas”.<sup>179</sup>

Apesar do termo *intenção* se relacionar com a vontade e com os julgamentos humanos, na ética abelardiana, ela também tem um aspecto normativo

---

<sup>175</sup> Cf. BLOMME, R. *a propôs de la définition du péché chez Pierre Abélard*, p. 319-347.

<sup>176</sup> Na ética de Abelardo, para diferenciarmos a intenção do consentimento temos que ficar atentos no estudo do próprio agir ético que diferencia deliberação, atos concretizados e consentimento: “*Ora, por consensus Abelardo não tinha, de modo algum, a intenção de se referir, digamos, a um assentimento intersubjetivo – nos termos, por exemplo, de uma parceria ou pacto de vontades. Pelo seu ponto de vista, o consensus dizia respeito a um consentimento enquanto ato intelectual mediante o qual a razão não concorda com outra coisa a não ser consigo mesma. Se, com efeito, a razão não concorda com outra razão, isso é outro problema. (...) No agir moral, ele distingue a deliberação da vontade (da intentio ou do consensus) da ação propriamente dita*”. SPINELLI, Miguel. *A dialética discursiva de Pedro Abelardo* IN *Veritas*, v. 49, n. 03, p. 441.

<sup>177</sup> “*Abelard then attacks the very coherence of the notion that deeds could be the determinant of moral worth. He enunciates a dualist principle . As if what exterior and physical could contaminate the soul. The performance of deeds is in no way relevant to the increase of sin.*” (“*Abelardo, então, ataca a grande coerência da noção que ações podiam ser o determinante do valor moral. Ele anuncia um princípio dualista. Como que o exterior e físico pudessem contaminar a alma. A performance das ações é de nenhum modo relevante para aumentar o pecado*”) KING, Peter. *ABELARD’S INTENTIONALIST ETHICS*. p. 11.

<sup>178</sup> Esta posição de Abelardo de não negar as regras objetivas da moral cristã já foi apresentada na introdução deste trabalho quando fizemos uma breve comparação entre algumas posições do Palatino com outras de São Bernardo (*Ver p. 1-25*).

<sup>179</sup> BLOMME, R. op. cit. p. 320.

que detém uma garantia objetiva<sup>180</sup>. María José Cano Alarcón<sup>181</sup> esclarece a noção de intenção no pensamento de Abelardo, dizendo que, em um primeiro instante, ela pode ser definida como a manifestação da vontade graças à qual o homem julga sobre a bondade ou a maldade de uma ação e se esta coincide ou não com a vontade de Deus<sup>182</sup>. A intenção refere-se à escolha ou à deliberação baseada na crença<sup>183</sup> ou na convicção da razão, podendo ser comparada a um *juízo de consciência* que assume responsabilidades diante das decisões tomadas.<sup>184</sup> Por este viés, Alarcón defende que é possível percebermos uma assimilação da intenção pela noção de *consciência* na ética abelardiana.<sup>185</sup>

A *intenção*, por se relacionar com a deliberação humana, é subjetiva, mas, quando aproximada da noção de consciência, acaba também tendo um nível de atuação ontológico: a *revelação que o ente faz de si próprio*. Usamos o termo *ontológico*, pois a intenção, em sentido moral, é capaz de *autojulgar-se* e, com isso, cria uma estreita conexão com o sentido ontológico: a *possibilidade do ser de se conhecer de modo direto e infalível*<sup>186</sup>. Assim, para Alarcón, apesar da intenção se

---

<sup>180</sup> “Por tanto “es claro que para Abelardo debe haber una garantía ‘objetiva’ de que la intención de un individuo sea buena; garantía que no la haga depender de la sola estimación o creencia Del individuo.” ALARCÓN, María José Cano. *La Teología Moral de Pedro Abelardo*– EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA - XXIX, p. 72.

<sup>181</sup> Idem.

<sup>182</sup> “El Señor Llamó simple al ojo de la mente –esto es, según Abelardo, e la intención simple y casi libre de mancha- cuando puede ver con claridad. Y tenebrosa en el caso contrario. Podríamos decir, por tanto, que la intención sería el “ojo de la mente” gracias al cual el hombre juzga sobre la bondad o maldad de una acción, y lo hace viendo si esa acción coincide con la voluntad de Dios, con lo que a El le agrada. Juzga así sobre la rectitud de la acción y a la vez es el motor que empujará a la voluntad a prestar su consentimiento.” Idem. p. 72.

<sup>183</sup> Nesse sentido, consideramos *crença* como “as convicções científicas (e racionais) tanto quanto as confissões religiosas, o reconhecimento de um princípio evidente ou de uma demonstração, bem como a aceitação de um preconceito ou de uma superstição. Mas não se pode chamar de crença a dúvida que suspende a adesão à validade de uma noção, nem a opinião no caso de excluir as condições necessárias para a adesão desse gênero”. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 218.

<sup>184</sup> “El término “intentio” se toma aquí, no en el sentido de persecución de un fin por el empleo de unos medios, sino simplemente como la determinación de hacer un acto, la cual es necesariamente consecuencia de una creencia o convicción de la razón, a saber, de un juicio de conciencia.” ALARCÓN, María José Cano. op. cit. p. 70.

<sup>185</sup> “En el Dialogus encontramos otro texto que podría justificar esta hipótesis acerca de la posible asimilación de intención y conciencia: “No hay, pienso, ningún instrumento o recurso apto para nuestro uso que no podamos usar inicua o buenamente según la calidad de nuestra intención. En esta cuestión no es relevante lo que se haga, sino con qué conciencia se haga.” Idem. p. 70.

<sup>186</sup> ABBAGNANO, Nicola. op. cit. p. 185.

relacionar com a vontade como deliberação, ou ainda, como o “*ojo de la mente*” que determina as escolhas, ela também tem um caráter *absolutamente* objetivo por avaliar se a escolha irá convergir em uma ação que agrada a Deus.<sup>187</sup>

Abelardo havia recebido a influência dos mestres da Escola de Laón que não tinham uma concepção subjetivista da moral, mas também não deixou de lado a posição aristotélica na qual o homem virtuoso atua moralmente, discernindo entre o bem e o mal nas situações mais complexas e nas variantes de sua vida de acordo com as virtudes.<sup>188</sup>

A qualidade má de um ato é comprovada em decorrência da análise da intenção do agente em fazer o mal e, posteriormente, no seu consentimento para que haja propriamente o pecado, por isso a ação em si mesma, para Abelardo, não é nem boa nem má. Uma pessoa que matou alguém, só é moralmente culpada e comete um pecado em sentido subjetivo, se sua intenção convergir com o desprezo pelas leis de Deus. Da mesma forma, só consideramos uma ação como moralmente boa quando há uma intenção também *objetivamente* boa.<sup>189</sup>

Abelardo entende que os princípios objetivos da lei divina, reafirmados pela Revelação, convergem com a intenção e, por isso, são fundamentos indispensáveis para o entendimento da bondade do ato humano. Na ética abelardiana, há a condenação de uma intenção que apenas pareça ser boa, sem realmente seguir o que se supõe como sendo o fundamento objetivo da bondade, ou seja, a realização de um ato que é do agrado de Deus:

Portanto, a intenção não deve ser chamada de boa porque parece ser boa, mas principalmente porque é boa, tal como se supõe; isto é, que ela não se engane em sua suposição, quando crê que aquilo para o qual tende agrada a Deus.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> ALARCÓN, María José Cano. op. cit. p. 68.

<sup>188</sup> Idem. p. 69.

<sup>189</sup> “A ação em si mesma é tida por ele como sendo nem boa e nem má; o que a torna boa ou má é a intenção do agente. Quer dizer, uma ação é moralmente boa não porque contém em si mesma algo de bom, mas porque é mérito de uma intenção objetivamente boa.” SPINELLI, Miguel. op. cit. p. 441.

<sup>190</sup> “Non est itaque intentio bona dicenda quia bona videtur sed insuper quia talis est, sicut existimatur, cum videlicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 54.

O que é do agrado de Deus corresponde à intenção divina e não se confunde com o ato concretizado pelos homens e, seguindo essa premissa, Abelardo diz que as coisas que Deus proíbe que sejam feitas não devem ser executadas. Ele ainda comenta que existem algumas situações em que os atos proibidos acabam sendo executados sem tornarem má a intenção do agente, nem arbitrária a vontade de Deus.

Um exemplo citado no *Scito te Ipsum* é o dos homens milagrosamente curados que, para dar exemplo de humildade, foram proibidos de tornar pública a cura, evitando, com isso, uma possível ambição na glória. Contudo os que receberam os benefícios não deixaram de tornar públicas as curas, mas o fizeram não em desprezo por Deus, mas em honra Daquele que os havia curado: será possível chamar tais pessoas de transgressoras se elas não tiveram, em nenhum instante, consentimento com o mal e não seguiram o que lhes fora ordenado justamente em honra de Deus?

Além disso, quem, entre os eleitos, pode ser comparado aos hipócritas naquelas coisas que se referem às obras? Quem suporta ou faz tantas coisas por amor de Deus como eles fazem pela avidez do elogio humano? E quem não sabe que, algumas vezes, aquelas coisas que Deus proíbe que sejam feitas, devem contudo ser corretamente executadas ou feitas, tal como, pelo contrário, preceitua algumas, por vezes, que, porém, de modo algum convém que sejam feitas. Assim, por exemplo, conhecemos muitos milagres pelos quais curou enfermidades, mas que proibiu que fossem revelados, por exemplo de humildade, a fim de que alguém, talvez, da graça que lhe foi concedida quisesse apetecer também a glória. Nem por isso, porém, aqueles que receberam tais benefícios, deixavam de os tornar públicos, para a honra daquele que os havia feito e proibira que os revelassem. Deles foi escrito: 'E quanto mais os proibia de dizerem, tanto mais os alardeavam, etc.' Por acaso julgará tais homens como réus de transgressão, eles que agiram cientemente contra o preceito que receberam? O que os excusa de transgressão a não ser que nada fizeram por desprezo de quem ordenou, eles que decidiram fazer para honra dele?

191

---

<sup>191</sup> “*Quis etiam electorum in his quae ad opera pertinent hypocritis potest adequari? Quis tanta sustinet vel agit amore Dei quanta illi cupiditate humanae laudis? Quis denique nesciat nonnumquam ea quae Deus prohibet fieri recte geri vel esse facienda, sicut e contrario nonnulla quandoque praecipit quae tamen fieri minimem convenit? Ecce enim non nulla novimus eius miracula quibus cum infirmitates curaverit revelari prohibuit, ad exemplum scilicet humilitatis, ne quis forte de gratia sibi collata simili gloriam appeteret. Nec tamen minus illi qui beneficia illa susceperant publicare illa cessabant, ad honorem scilicet eius qui et illa fecerat, et revelari prohiberat. De qualibus scriptum est: Quanto eis praecipiebat ne dicerent, tanto plus praedicabant etc. Numquid tales reos transgressionis iudicabis qui contra praeceptum quod acceperant egerunt atque hoc etiam scienter? Quid eos excuset a transgressione nisi quia nihil egerunt per contemptum praecipientis, quod ad honorem ipsius facere decreverunt?*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 31.

Ao interpretar esta passagem, Mario Dal Pra comenta que se firmarmos nossa atenção sobre a ação cometida, concluiríamos que a proibição de Cristo tinha sido arbitrária e que a transgressão dos beneficiados pela cura era culpável, mas, ao considerar a intenção, compreenderemos que a proibição de Cristo teve um significado eticamente válido (para dar o exemplo de humildade) da mesma forma que a intenção dos beneficiados (para prestar honras a Cristo)<sup>192</sup>. Abelardo diz que, muitas vezes, uma mesma coisa é boa tanto para ser ordenada, quanto para ser proibida, no sentido de que, Deus utiliza uma causa razoável nas ordens, as quais se fundam na intenção do comando e não na execução das obras (*“vides quia sola intentio praecepti, non actio facti, Deum excusat”*).<sup>193</sup>

O exemplo de Abraão comprova que a intenção de Deus é boa, mesmo diante de ordens em relação a atos que não são bons. Ora, matar seu próprio filho não era um bom ato, mas a intenção de Deus na ordem dada a Abraão era boa (*“Recta igitur haec intentio Dei fuit in facto quod rectum non fuit.”*<sup>194</sup>). Deus não ordenara nem tivera a intenção que Abraão imolasse seu filho, mas, Ihe enviou este comando, por isso, de maneira decisiva, Ele provou a obediência de Abraão, sua fé e seu amor a Deus e, acima de tudo, acabou criando-nos um exemplo<sup>195</sup> (*[...] et in exemplo nobis relinqueretur*)<sup>196</sup>.

Assim, Abelardo, ao dizer que a intenção se relacionava objetivamente com as leis divinas, não restringiu a consciência, privando-a de sua liberdade de escolhas, mas empreendeu uma relação entre o consenso e a objetividade da lei, enfocando a intenção e acentuando a responsabilidade do agente<sup>197</sup> na decisão entre o bem e o mal.<sup>198</sup>

---

<sup>192</sup> Cf. DAL PRA, Mario. op. cit. n. 84, p. 35.

<sup>193</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 30.

<sup>194</sup> Idem.

<sup>195</sup> “Abelard’s God never intends for Abraham to sacrifice Isaac; he commands the sacrifice only to test the strength of Abraham’s devotion to him.” (“o Deus de Abelardo nunca designou para Abraão sacrificar Isaac; ele ordena o sacrifício somente para testar o vigor da devoção de Abraão a ele.”) WETZEL, James. *The Shrewdness of Abraham Violence and Sexual Difference in a Paradigm of Monotheistic Faith*, *Journal of Philosophy & Scripture*, v. 3, n. 2, p. 26.

<sup>196</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 30.

<sup>197</sup> “Abelardo pone de manifiesto, de esta manera, el valor de la subjetividad en la acción individual y trata de definir en términos racionales la relación entre la responsabilidad propia del sujeto y su destino final

No pensamento de Abelardo, o estudo do julgamento moral demonstra que, em regra geral, apesar da indispensável análise da natureza da intenção, é o conteúdo da lei que dá valor positivo ou negativo a um ato, determinando seu caráter objetivamente bom ou mau<sup>199</sup>. Sendo assim, ele nos dá dois exemplos que confirmam a necessidade da análise da convergência entre a intenção e a lei objetiva para a comprovação da culpabilidade de um ato: a traição de Judas e a vontade de Deus em relação à morte de Cristo. Judas<sup>200</sup> e Deus quiseram a morte de Cristo e, nesse sentido, tiveram uma mesma finalidade concreta, contudo, enquanto a intenção de Deus era boa, pois a morte de Cristo significava o primeiro passo para a Ressurreição, a intenção de Judas se pautava em desejos terrenos, fundados em interesses monetários e em perspectivas egoístas.

O exemplo de Cristo demonstra a irrelevância dos atos concretizados para a avaliação moral, pois há, em virtude de uma mesma situação, três intenções diversas que qualificam moralmente cada um dos seus respectivos personagens.

---

*de elegido o de condenado.*” GUERREIRO, Rafael Ramón. *La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo*, In. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, 11-32. p. 22.

<sup>198</sup> “Certes, Abélard ne défend pas l’objection de conscience, mais nous voyons clairement déjà la relation chez lui entre le consensus et l’objectivité de la loi, avec les conséquences rigoristes qu’elle entraîne.” (“Certamente, Abelardo não defende a objeção da consciência, mas nós já vemos claramente a relação nele entre o consenso e a objetividade da lei, com as conseqüências rigorosas que ela encerra.”) GANDILLAC, Maurice. *intention et loi chez Abélard*, p. 589.

<sup>199</sup> “En règle générale c’est le contenu d’une “loi” qui donne valeur positive ou négative au consensus, en même temps qu’il détermine le caractère objectivement bon ou mauvais de l’acte comme tel” (“Em regra geral é o conteúdo de uma lei que dá valor positivo ou negativo ao consensus, ao mesmo tempo que determina o caráter objetivamente bom ou mau do ato como tal.”) Idem, p. 597.

<sup>200</sup> O exemplo de Judas reforça a importância da intenção na análise da moralidade, pois Cristo não estabeleceu um regramento aplicável de forma semelhante a todos, mas aplicável a todos que ele havia escolhido. O uso de pronomes pessoais por Jesus, em vários momentos cruciais de sua vida, seria a pista clara de que, ao dar o poder das chaves aos apóstolos, Ele havia “escolhido” alguns, aqueles que seriam mais confiáveis conforme suas intenções, sem necessariamente atribuir essa qualidade a todos indiscriminadamente: “*Quod si forte quis de Iuda obiciat, qui etiam cum haec dicerentur unus ex apostolis erat, sciat Dominum non ignorasse ad quos id quod dicebat deberet intendere, sicut et cum ait: Pater, ignosce his quia nesciunt quid faciunt non de omnibus persequentibus eum haec eius oratio accipienda censetur. Cum enim dicitur, 'his', vel 'uos', quae demonstratiua pronomina sunt, pro intentione loquentis sermo dirigitur vel ad omnes pariter qui assunt, vel ad aliquos ex illis quos decreverit, sicut et haec quae praedicta sunt non ad omnes generaliter apostolos, sed ad solos electos referenda sunt.*” (“Se talvez alguém fizer uma objeção sobre Judas, que também era um dos apóstolos quando estas coisas foram ditas, ele deveria saber que o Senhor não havia ignorado a quem tinha que dirigir o que ele estava dizendo, como quando disse: “Pai, perdoe-os, pois eles não sabem o que fazem”. Sua oração não deve ser tomada como sendo dita a todos aqueles que o estavam perseguindo. Quando, pois, se diz “a eles” ou “vós” (pronomes demonstrativos), a palavra, segundo a intenção de quem fala, ou é dirigida igualmente a todos os que estão presentes, ou somente para aqueles que ele selecionou, da mesma forma que as passagens anunciadas anteriormente devem ser referidas não a todos os apóstolos em geral, mas somente àqueles que foram eleitos.”) PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 114.

Assim, é indiscutível que Cristo se entregou para a morte na cruz, mas o fez devido a uma boa intenção; Deus-Pai entregou seu filho para a morte também em virtude de uma boa intenção e Judas, apesar de também ter entregado Cristo, foi movido por uma má intenção. Judas pecou porque consentiu com sua má intenção e, com isso, desprezou Deus. Logo, o ato de crucificação não é a origem da culpabilidade moral, mas foi a sua má intenção e o seu posterior consentimento que definiram sua condenação.<sup>201</sup>

Jean Jolivet<sup>202</sup> explica esta situação de Judas no pensamento ético de Abelardo a partir do entendimento da diferença entre a palavra *bonum* e o advérbio *bene*. A palavra *bonum* refere-se a um ato conveniente que se relaciona com o domínio do homem, sendo seu entendimento dado na concretização e nas conseqüências. Assim, o ato de entregar Cristo foi *bonum*, pois, como coisa querida por Deus, determinou a Ressurreição, já o advérbio *bene* não se restringe ao ato em si, mas à sua realização e à conformidade entre a intenção do agente e as leis de Deus. A negação do advérbio para Judas, ou seja, que ele não agiu bem, significa que a palavra qualifica moralmente sua intenção e, conseqüentemente, devido ao consentimento, também qualifica a ação realizada.

Jolivet esclarece esta distinção a partir do exemplo dos dois homens que executam um criminoso, o primeiro cumprindo a justiça e o segundo tomado pela vingança. A execução, neste contexto, é algo bom (*bonum*), pois é certo que uma exigência da justiça seja feita, mas as intenções, por serem diferentes, fizeram um agir mal (*male*) e o outro bem (*bene*)<sup>203</sup>, assim, em sentido moral, a bondade da

---

<sup>201</sup> “Un même acte peut être accompli par un bon et par un méchant, et tout en étant matériellement le même, il peut être bon dans le premier cas, mauvais dans le second, et cela à cause seulement de la diversité d’intention. Dans le même acte par lequel Notre Seigneur a été livré, nous voyons coopérer Dieu le Père, Notre Seigneur Jésus-Christ et le traître Judas. Dieu a livré son Fils; Jésus s’est livré lui-même; Judas a livré son maître: c’est un même fait. En quoi l’action diffère-t-elle? Dans l’intention. De plus, l’intention donne une égale valeur morale à des actes matériellement opposés”. (“Um mesmo ato pode ser cumprido por um bom ou por um mau, sendo todos eles materialmente o mesmo, ele pode ser bom no primeiro caso, mau no segundo, e isto diretamente devido à diversidade da intenção. No mesmo ato pelo qual Nosso Senhor foi entregue, nós vemos cooperar Deus-Pai, Nosso Senhor Jesus Cristo e o traidor Judas. Deus entregou seu Filho, Jesus entregou-se por si mesmo; Judas entregou seu mestre: é um mesmo fato. Em que a ação difere? Na intenção. Além do mais, a intenção dá um igual valor moral a atos materialmente opostos”). SALTET, Louis. *Thèse sur l’éthique d’Abélard*, p. 16.

<sup>202</sup> JOLIVET, Jean. *la théologie d’Abélard*.

<sup>203</sup> “Judas a fait la même chose que Dieu. Ce fut un bien (*bonum*), mais ce ne fut pas bien (*bene*), en ce qui concerne. Le mot *bonum* dit ce que fut la chose – un bien, puisque voulue par Dieu; l’adverbe *bene*, ou plutôt sa négation, en portant sur le verbe qualifie morallement l’intention dans laquelle Judas a agi, et donc

execução não se confunde com a bondade da intenção e não há acréscimos no mérito moral de um agente devido à realização da obra.

No *Scito te Ipsum*, Abelardo dá o exemplo de duas pessoas que têm um plano semelhante de construir casas aos pobres, enquanto o primeiro deles consegue realizar seu projeto inicial, o segundo tem seu dinheiro tirado violentamente e isso impossibilita a concretização de seu projeto. Abelardo sustentou que, nesse caso, não houve culpa do agente devido à inexistência de uma má vontade e a presença somente da violência como principal causa da não construção da casa. Por isso, o que é exteriorizado não pode ser elemento que diminua o mérito moral do agente diante de Deus, pois sua intenção, apesar de não poder ter se concretizado devido à violência sofrida, era boa:

Há duas pessoas com o mesmo plano de construir casas para os pobres. Um deles realiza a obra de sua devoção, mas o outro, tendo-lhe sido tirado violentamente o dinheiro que preparara, não pode concretizar o projeto que se havia proposto. Nisso não interveio nenhuma culpa da parte dele, mas somente a violência que impediu. Por acaso, então, aquilo que é exterior pôde diminuir seu mérito ante Deus, ou a malícia de outrem o pôde tornar menos aceito a Deus se ele fez por Deus tudo o que pôde? <sup>204</sup>

A construção da casa em apenas um dos casos e não no outro não é determinante do valor moral do agente, pois a moralidade não é dependente da

---

*aussi son action – on sait que selon le grammairien Priscien, le verbe signifie l'action. Abélard n'explique pas ces faits de grammaire, il sait que ses lecteurs les connaissent. Mais il propose un cas analogue qui justifie la même analyse: deux hommes pendent ensemble un criminel, l'un par amour de la justice et l'autre par vengeance; ainsi ils font ce qu'il est bon (bonum) de faire et que la justice exige, mais, leurs intentions étant différentes, l'un agit mal (male), l'autre agit bien (bene) (Judas fez a mesma coisa que Deus. Isto foi um bem (bonum – “ato conveniente e de domínio do homem”), mas não foi bem (bem – “palavra que qualifica substancialmente o ato segundo a conformidade entre o íntimo do agente e as leis de Deus”), em relação ao que concerne. A palavra bonum significa o que foi a coisa – um bem, posto que querido por Deus; o advérbio bem, ou ainda sua negação, ao agir sobre o verbo qualifica moralmente a intenção na qual Judas agiu e então também sua ação – sabia-se que segundo o gramático Prisciano, o verbo significa a ação. Abelardo não explicita estes fatos de gramática, ele sabe que seus leitores já conheciam isto. Mas ele propõe um caso análogo que justifique a mesma análise: dois homens executam juntos um criminoso, o primeiro por amor à justiça e o outro por vingança; logo, eles fazem o que é bom (bonum) para se fazer e o que a justiça exige, mas suas intenções são diferentes, o primeiro age mal (male), o outro bem (bene)”. JOLIVET, Jean. La théologie d'Abélard. Idem, p. 100.*

<sup>204</sup> “Sunt duo in eodem proposito edificandi domos pauperum, quorum alter deuotionis suae effectum implet, alter vero pecunia quam praeparauerat sibi violenter ablata, quod proposuit consummare non permittitur, nulla sui culpa interveniente, sed sola eum violentia praepediente. Numquid eius meritum id quod exterius est actum minuere potuit apud Deum aut malitia alterius eum minus acceptabilem Deo facere potuit, qui quantumcumque potuit pro Deo fecit?” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 48.

presença da obra ou de sua execução, mas da intenção do agente que é julgada por Deus.<sup>205</sup>

Seguindo esta proposta, em *Confessio Fidei Universis*, Abelardo defende que o mérito moral ocorre diante de Deus e não se perde se há algum impedimento na realização de uma obra originada de uma boa intenção:

XIII. Confesso que todos somos iguais no amor de Deus e do próximo e do mesmo modo, igualmente bons e iguais em méritos, e que não se perde algum mérito diante de Deus, ainda que o desejo de uma boa intenção seja impedido no seu efeito. Com efeito, nem o anjo, quando mandado por Deus, cumpriu aquilo que quer fazer, nem a alma de Cristo por haver realizado a sua vontade devem ter sido considerados melhores por isso, mas igualmente qualquer um permanece bom, quer tenha ou não o tempo de atuar, contanto que tenha uma igual vontade de bem atuar e não permaneça no não atuar.<sup>206</sup>

Rémusat, no seu estudo sobre Abelardo, confirmou que o ato concretizado não pode nada acrescentar no valor moral do agente como foi percebido na leitura das passagens acima do *Scito te Ipsum* e da *Confessio*.

A analogia do texto de Rémusat se deu em relação a Cristo, pois não é possível dizer que sua humanidade foi inferior à sua natureza de ser, em uma só pessoa, Deus e homem simultaneamente. Ora, ninguém pode pensar em colocar, acima de Deus, tudo que a natureza humana de Cristo significa. Assim, Rémusat defende que, na ética abelardiana, a substância corporal humana pode ser boa sem, com isso, contribuir com a dignidade da alma, ou seja, a bondade exterior em nada altera a qualidade da intenção do agente.<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> “Pero también es cierto que para Abelardo la intención debe ser informada por el patrón de la ley divina. Así, el pecado es algo que sólo se puede dar en la relación personal entre el hombre y Dios, porque sólo Dios conoce la intención con que se ha realizado una determinada acción.” GUERREIRO, Rafael Ramón. *La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo*, In. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, 11-32. p. 24.

<sup>206</sup> “XIII. Omnes in dilectione dei et proximi equales equaliter bonos esse confiteor et meritis pares, nec quicquam meriti apud deum deperire si bone voluntatis affectus in suo prepediatur effectu. Non enim angelus cum a deo missus id quod facere vult impleuerit, aut anima Christi sue voluntati effectum addiderit, melior inde permanet, sive operandi tempus habeat sive non, dummodo equalem bene operandi uoluntatem teneat, nec in eo quod non operatur remaneat”. PETRUS ABAELARDUS. *PEDRO ABELARDO – CONFESSIO FIDEI UNIVERSIS*, XIII. In. DIAS, Cléber Eduardo dos Santos, *Veritas*, v. 51, n.3, p. 178.

<sup>207</sup> “Si l'intention augmentée de l'oeuvre était meilleure que l'une sans l'autre, on pourrait en inférer que Dieu et l'homme unis dans une seule personne étaient quelque chose de meilleur que la divinité ou l'humanité du Christ; car on sait que l'humanité dans le Christ était bonne; dans un homme également, la substance corporelle peut être aussi bonne que l'incorporelle, sans que la bonté du corps contribue à la dignité ou au mérite de l'âme. Or, qui oserait mettre au-dessus de Dieu ce tout qui est appelé Christ et qui est ensemble Dieu et homme?” (“Se

Essa perspectiva moral de Abelardo também se contrapõe à qualificação do mérito oriundo apenas do dinheiro e dos bens materiais e, no *Scito te Ipsum*, Abelardo defende que, se a moralidade dependesse da quantidade de dinheiro do agente, quanto mais este auxiliasse o próximo, mais méritos morais receberia, o que constitui uma posição absurda diante da importância da análise moral e da intenção na ética de Abelardo:

Se estas coisas fossem verdades, uma grande quantidade de dinheiro poderia fazer alguém melhor e mais digno, se ela pudesse auxiliar no mérito ou no aumento do mérito. E quanto mais ricos fossem os homens, melhores poderiam tornar-se, pois que eles, graças à abundância de riquezas, mais poderiam acrescentar nas obras de sua devoção.<sup>208</sup>

Dois pedaços de madeira que, unidos, podem servir para sustentar uma videira e fornecer uvas, vinho e alimentos aos homens, também podem criar uma cruz, onde uma pessoa pode ser crucificada injustamente, causando dor e sofrimento, logo a dureza da madeira que sustenta a videira é a mesma usada para crucificar o inocente, a qualidade dos pedaços de madeira não modifica a culpabilidade do ato que se relaciona com a intenção dos agentes.<sup>209</sup>

Em outro exemplo, Abelardo reforça a importância do estudo da intenção ao imaginar dois pecadores, um que faz ações más abertamente, escandalizando muitas pessoas, e outro que prefere realizar o pecado secretamente, não corrompendo ninguém além de si mesmo. Existindo um mesmo desprezo por Deus em ambos os casos, o fato de não haver a corrupção de outras

---

*a intenção acrescida com a obra fosse melhor do que somente a intenção destituída de obra, se poderia inferir que Deus e o homem unidos em uma só pessoa (na figura de Cristo) fossem qualquer coisa de melhor que a humanidade sozinha de Cristo; porque se sabe que a humanidade no Cristo era boa. Desta forma, em um homem, igualmente, a substância corporal pode ser também boa tanto quanto a incorporeal, sem que a bondade do corpo contribua à dignidade ou ao mérito da alma. Ora, quem ousaria colocar, acima de Deus, tudo isto que Cristo significa, ou seja, a junção harmônica entre Deus e o homem?”) RÉMUSAT, Ch.. *Abélard*, t. II, c. VII, p. 459.*

<sup>208</sup> “*Alioquin pecuniae magnitudo unumquemque meliorem ac digniorem facere posset, si videlicet ad meritum vel augmentum meriti proficere ipsa posset, et quo ditiores homines essent meliores fieri possent, cum ipsi ex copia divitiarum devotioni suae plus possent in operibus addere.*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 48.

<sup>209</sup> “*Ecce enim bos bovi vel aequo adiunctus, sive lignum ligno vel ferro, res quidem bonae sunt, et plus eorum multitudo quam singula valet, cum tamen nihil omnino remunerationis amplius habeat.*” (“*Por exemplo, um boi unido a outro boi ou a um cavalo, ou um pedaço de madeira unido com outro pedaço de madeira, ou com ferro, é certamente uma coisa boa. E a quantidade delas é mais valiosa que cada uma das partes individualmente, embora o valor não seja maior*”) Idem.

peças na atitude de um deles não é relevante para a qualificação moral do agente, pois constitui apenas uma oportunidade, não se realizando por um mínimo respeito por Deus<sup>210</sup>. Com isso, Abelardo diz que Deus julga o agente conforme o seu ânimo, considerando a boa ou a má vontade e não recompensando devido aos resultados das ações e aos desejos visíveis:

Isto é o que deve ser mantido, também no caso de duas pessoas, uma delas, que, pecando abertamente, escandaliza muita gente e a corrompe pelo seu exemplo, enquanto outra, pelo fato de pecar secretamente, prejudica a si mesma somente. Pois se esta que peca secretamente tem o mesmo propósito que a outra e o mesmo desprezo por Deus, então o fato que ela não corrompe outros ocorre mais pela oportunidade do que por respeito mínimo a Deus (ele não se reprime pela causa divina), então ele é limitado por uma mesma culpa perante Deus. De fato, Deus presta atenção somente no ânimo recompensando o bem ou o mal, não nos resultados destas ações, Ele considera o que nasce do pecado ou do bom desejo, mas julga propriamente ânimo no propósito da intenção e não o resultado do desejo visível.<sup>211</sup>

Em sentido moral, a irrelevância do julgamento do ânimo baseado na concretização dos atos se estendeu para outras situações como a dos soldados romanos que crucificaram Cristo e que não o fizeram para desprezar Deus e a da morte dos recém-nascidos, que são salvos sem mérito.

Rémusat reproduziu uma parte do *Scito te Ipsum* e concluiu que nada haveria de espantoso se houvesse uma pena corporal para os que crucificaram Jesus mesmo diante da ignorância que os escusaria da falta. Isto porque até mesmo inocentes são condenados a penas indevidas e os recém-nascidos, ao

---

<sup>210</sup> Apesar de defender que, devido às intenções semelhantes, não há diferença em relação à culpabilidade moral, Abelardo sabia que, em sentido amplo e social, o pecado de escândalo era classificado como mais sério porque corrompia mais pessoas e tinha maiores conseqüências negativas do que o outro apenas de cunho particular: “By Abelard’s time (1079–1142), the sin of scandal had become attached often, but not exclusively, to sexual sins. It is clear that for him, a sin performed in public so as to have the potential of corrupting others is more serious than the same sin committed privately.” (“Até o tempo de Abelardo, o pecado de escândalo freqüentemente, mas não exclusivamente, tinha estado unido com os pecados sexuais. É claro que para ele, o pecado executado em público por ter o potencial de corromper outras pessoas é mais sério do que o mesmo pecado cometido privadamente.”) BRYAN, Lindsay. *SCANDLE IS HEAUED SUNNE*. FLORILEGIUM 14, 1995–96, p. 73.

<sup>211</sup> “Sic et de illis sentiendum est quorum alter manifeste peccans multos scandalizat, ac per exemplum corrumpit, alter vero, cum occulte peccet, soli sibi nocet. Si enim qui occulte peccet in eodem quo ille proposito et pari contemptu Dei existit, ut quod alios non corrumpit fortuitu magis eveniat quam ipse propter Deum dimittat, qui nec sibi ipsi propter Deum temperat, profecto pari reatu apud Deum constringitur. Solum quippe animum in remuneratione boni vel mali, non effecta operum, Deus attendit, ne quid de culpa vel de bona voluntate nostra proveniat pensat, sed ipsum animum in proposito suae intentionis, non in effectu exterioris operis, diiudicat.” Ibidem. p. 44.

morrerem, são salvos sem mérito <sup>212</sup>. Assim Abelardo sugere que não há pecado nas situações em que não vamos contra a nossa consciência, ou seja, quando o coração não nos reprova não há motivo para temer que sejamos postos diante de Deus.

Contudo, na seqüência desta passagem, Abelardo pergunta: por qual motivo, então, em relação aos que ignorantemente O crucificaram, Jesus disse: “*Pai, perdoa-os porque não sabem o que fazem?*”:

Aqueles que ignoram a Cristo e, por isso, desprezam a fé cristã, porque a crêem contrária a Deus, que desprezo de Deus podem ter nisso que fazem por causa de Deus e, por isso, julgam que estão fazendo o bem, especialmente pelo fato de que o apóstolo diz: “Se nosso coração não nos reprova, temos confiança em Deus.” É como se ele dissesse: nas situações em que não vamos contra a nossa consciência, não há motivo para temer que sejamos postos diante de Deus como culpados. Por outro lado, se a ignorância de tais homens não foi de modo algum imputada como pecado, como é que o Senhor faz uma oração aos que o crucificam, dizendo: “Pai, perdoa-os, porque não sabem o que fazem?”<sup>213</sup>

Abelardo comenta que os crucificadores de Cristo, excusados da culpa pela ignorância, seriam capazes de incorrer *não sem razão* em uma pena:

Que haveria de admirar se aqueles que crucificaram o Senhor, embora a ignorância os excusasse da culpa, fossem capazes de incorrer, não sem razão, como dissemos, em uma pena? Por isso foi dito: “Perdoa-os”, isto é não lhes aplique a pena em que agora, como dissemos, não sem razão podem incorrer.<sup>214</sup>

No entendimento de Abelardo, os crucificadores de Cristo teriam pecado na ignorância, fato que ocorre quando pecamos em pensamento, desejando o que não é conveniente desejar ou quando agimos em discursos ou em atos de

---

<sup>212</sup> RÉMUSAT, Ch.. *Abélard*, t. II, c. VII, p. 462-463.

<sup>213</sup> “*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, praesertim cum Apostolus dicat: Si cor nostrum non reprehenderit nos fiduciam habemus apud Deum? Tamquam si diceret, ubi contra conscientiam nostram non praesumimus, frustra nos apud Deum de culpa reos statui formidamus, aut si talium ignorantia peccato minime est ascribenda, quomodo ipse Dominus pro crucifigentibus se orat dicens: Pater dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt.*” PETRUS ABAELARDUS.. *Scito te Ipsum*, p. 56.

<sup>214</sup> “*Quid itaque mirum si crucifigentes Dominum ex illa iniusta actione, quamvis eos ignorantia excusat a culpa, poenam, ut diximus, temporalem non irrationabiliter incurrere possent? Atque ideo dictum est, 'dimitte illis', hoc est, poenam quam hinc, ut diximus, non irrationabiliter incurrere possent, ne inferas.*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 63.

acordo com o que não nos é próprio. Em *Confessio Fidei*, Abelardo diz que os crucificadores cometeram um gravíssimo pecado em relação ao ato da crucificação: "Confesso que aqueles que crucificaram a Cristo cometeram um gravíssimo pecado no próprio acto da crucificação"<sup>215</sup>. No entanto, apesar de utilizar o adjetivo *gravíssimo* que é oportuno para esse caso, Abelardo, no *Scito te Ipsum*, esclarece que o pecar na ignorância é menos grave do que o pecar contra nossa própria consciência<sup>216</sup> e que, certamente, se os crucificadores tivessem consciência do pecado, este teria sido ainda mais grave:

Isto, portanto, é pecar na ignorância, não tendo aqui uma falta, mas fazendo o que não é conveniente para nós; ou pecando em pensamento, ou seja, desejando, o que minimamente não nos convém desejar, ou quando dizemos ou agimos em discurso ou em ato conforme o que não nos é próprio, mesmo que isto nos venha forçadamente por ignorância. E então nós dizemos que aqueles que perseguiram Cristo ou seus discípulos pensando que estes deveriam ser perseguidos, pecaram em ato, mesmo sabendo que teriam pecado com mais gravidade se contra a consciência os tivessem perdoado.<sup>217</sup>

William Mann, ao analisar a questão dos crucificadores, optou por justificar as penas que eles poderiam receber, não devido a um pecado em sentido próprio, que não cometeram, mas devido a um outro em sentido público, assim, para William, o cometimento de um pecado público já é suficiente para expor os agentes a uma punição divina, mesmo que eles não detenham um pecado próprio.<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> "Crucifixores Christi in ipsa eius crucifixione gravissimum peccatum fateor commisse." PETRUS ABAELARDUS. *Confessio Fidei Universis* Cf. Tradução de Cléber Eduardo dos Santos Dias In. Revista Veritas, Porto Alegre, v. 51, n.3, Setembro-2006, p. 179.

<sup>216</sup> "Abélard est ainsi en port-à-faux entre une conception de la morale qu'on peut dire philosophique – la faute est dans l'intention – et l'enseignement de l'Écriture et de l'Église. À l'égard des bourreaux du Christ, l'alternative n'est pas entre la faute et l'innocence, mais entre deux fautes; l'une plus grave: aller contre sa conscience; l'autre moins grave: agir dans l'ignorance de Dieu." ("Abelardo está assim mal assentado entre uma concepção da moral que se pode dizer filosófica - a falta está na intenção - e o ensinamento da Escritura e da Igreja. Em relação aos carrascos de Cristo, a alternativa não está entre a falta e a inocência, mas entre as duas faltas; a primeira mais grave: ir contra sua consciência; a outra menos grave: agir na ignorância de Deus.") JOLIVET, Jean. *La Théologie D'Abelard*, p. 98.

<sup>217</sup> "Tale est ergo per ignorantiam peccare, non culpam in hoc habere, sed quod nobis non convenit facere, vel peccare in cogitatione, hoc est, voluntate, quod nos velle minime convenit, vel in locutione aut in operatione loqui nos vel agere quod non oportet, etsi per ignorantiam nobis invitit illud eveniat. Sic et illos qui persequerentur Christum vel suos quos persequendos eredeant per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravior per culpam peccassent si contra conscientiam eis parcerent". PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 66.

<sup>218</sup> "Christ's persecutors have committed a public sin but not a sin proper. The commission of a public sin exposes its agents to divine punishment even though they might be without sin proper." ("Os perseguidores de Cristo cometeram um pecado público, mas não um pecado próprio. O cometimento de um pecado público expõe

Nesse mesmo sentido, as passagens escolhidas por Rémusat do *Scito te Ipsum* provam que o sofrimento físico oriundo de situações injustas (como no caso do inocente preso e dos crucificadores de Cristo) ou de circunstâncias naturais (a morte do recém-nascido) não se relaciona com o mérito da intenção daqueles que sofrem.<sup>219</sup> Por isso, estes exemplos trazem à tona a influência da *ignorância factual* nos estudos da ética de Pedro Abelardo que ocorre quando a intenção do agente não é má e o homem não tem consciência da natureza do ato que está executando; por exemplo, “*um maquinista não vê uma pessoa nos trilhos e causa a sua morte*”, “*um homem mantém relações carnavais com uma mulher casada sem saber*” ou “*um irmão se casa com sua irmã desconhecendo a relação de parentesco*”.

Abelardo, no *Scito te Ipsum*, refere-se a algumas destas situações dizendo que não é proibida a ação, mas a ação da culpa, pois há atos maus sem a presença de uma má intenção do agente. Assim, deve-se tomar a proibição criada pelas leis divinas nunca em relação às obras, mas em conformidade com o consentimento com uma má intenção, pois quem faz um ato mau, devido à *ignorância factual*, não responderá como transgressor:

Eis que o Senhor diz: "Não matarás, Não prestarás falso testemunho" Ora, se tomarmos isso como se referindo somente à ação, como soam as palavras, então nem a pena está interdita, nem a culpa proibida, mas a ação da culpa. Pois não é pecado matar um homem, nem manter relações com a mulher alheia, coisas que por vezes podem ser praticadas sem pecado. Nem aquele que quer pronunciar um falso testemunho, ou que consente em dizer, embora não o diga, devido a alguma causa que o mantém calado, torna-se réu perante a lei, se tomar-se a proibição como sendo relativa à obra, como soam as palavras. De fato, não está escrito que não desejemos pronunciar falso

---

*estes agentes à punição divina, mesmo que eles não detenham o pecado próprio.*”) MANN, William E. *Scito te Ipsum*, p. 290.

<sup>219</sup> “*Quant aux paroles du Seigneur: Père, pardonnez-leur\_ (Luc, xxiii, 34), elles signifient: ne vengez pas ce qu'ils font contre moi, même par une peine corporelle, ce qui aurait pu avoir raisonnablement lieu, même sans faute préalable de leur part.... Ainsi que les petits enfants sont sauvés sans mérite, il n'est pas absurde que quelques-uns supportent des peines corporelles qu'ils n'ont point méritées, comme les petits enfants morts sans le baptême, comme tant d'innocents frappés d'affliction. Qu'y aurait-il d'étonnant que ceux qui crucifiaient le Seigneur eussent, pour cette action injuste, quoique l'ignorance les excuse de la faute, encouru quelque peine temporelle?*” (“*Quanto às palavras do Senhor: “Pai, perdoe-os!” – significam: não vingue isto que eles fazem contra mim mesmo com uma pena corporal, que poderia ter lugar racionalmente, sem falta antecedente da parte deles... Assim como os recém nascidos são salvos sem mérito, não é absurdo que alguns suportem penas corporais que absolutamente não mereceram, como os recém nascidos mortos sem batismo ou como muitos inocentes tomados de aflição. O que teria de espantoso se estes que crucificaram o Senhor tivessem, devido a esta ação injusta, ainda que a ignorância os escuse da falta, recebido alguma pena corporal?*”) PETRUS ABAELARDUS, *Scito te Ipsum* APUD RÉMUSAT, Ch.. *Abélard*, t. II, c. VII, p. 462-463.

testemunho, ou que não consintamos em dizer, mas tão somente que não digamos. Do mesmo modo, como a lei proíbe que casemos com nossas irmãs ou que tenhamos relações sexuais com elas, ninguém há que possa observar esse preceito, pois seguido acontece que alguém não consegue reconhecer suas irmãs e, por isso, não pode observar a proibição se ela se refere mais ao ato que ao consentimento. Se, pois, acontece que alguém, por ignorância, tome a irmã como esposa, será ele por acaso transgressor do preceito, porque faz aquilo que a lei proíbe fazer? Responderás que não é transgressor, porque, pelo fato de agir com ignorância, não consente na transgressão.<sup>220</sup>

Ainda em relação à intenção e à ignorância, Abelardo dá maiores esclarecimentos ao estudar o caso de Cornélio e, no *Scito te Ipsum*, diz que Cornélio, antes de ter conhecido Cristo por meio dos ensinamentos de Pedro, já amava Deus pela lei natural e teria merecido que suas preces fossem escutadas e seus testemunhos fossem aceitos por Ele. Cornélio agia conforme uma intenção não contrária aos mandamentos de Cristo, no entanto, apesar de considerá-la válida e em concordância com a lei natural, Abelardo não podia lhe garantir a vida eterna e o colocava mais próximo dos infiéis do que dos fiéis. Neste caso, Abelardo não deixou de defender a objetividade das leis de Cristo, pois disse que a salvação não lhe poderia ser com certeza atribuída, pois devemos recordar que Cornélio viveu na época de Cristo e, estando em contato possível com os apóstolos e com a doutrina, teve a oportunidade de seguir os ensinamentos de Jesus:

A muitos pode acontecer que, sem culpa, ignorem a Deus ou não creiam nele ou não pratiquem retamente as obras. Se alguém, pois, não crê no Evangelho ou em Cristo, porque a pregação não chegou até ele, conforme aquilo que diz o apóstolo: 'Como haverão de crer naquele a quem não ouviram? E como ouvirão se não houver pregador?', que culpa se pode atribuir a ele que não crê? Cornélio não cria em Cristo, até que Pedro foi enviado a ele e o instruiu. Embora ele, antes disso, pela lei natural conhecesse e amasse a Deus – motivo pelo qual ser ouvido por Deus em sua oração e que suas esmolas fossem aceitas por Deus. Contudo, se lhe acontecesse de partir desse mundo antes de ter fé de Cristo, de modo algum haveríamos de prometer a ele a vida, por mais boas obras dele que

---

<sup>220</sup> “*Ecce Dominus ait: Non occides, Non falsum testimonium dices. Quae si de operatione tantum, ut verba sonant, accipiamus, nequaquam reatus interdicitur nec culpa sic prohibetur, sed actio culpae. Non enim hominem occidere peccatum est, nec concumbere cum aliena uxore, quae nonnumquam absque peccato committi possunt. Neque enim ille qui falsum testimonium vult dicere vel etiam in dicendo consentit, dummodo illud non dicat, quacumque de causa reticens, reus legis efficitur si prohibitio huiusmodi de opere, sicut verba sonant, accipiat. Non enim dictum est ut non velimus falsum testimonium dicere vel ne in dicendo consentiamus, sed solummodo ne dicamus. Aut cum lex prohibet ne sorores nostras ducamus vel eis permisceamur, nemo est qui hoc praeceptum servare possit, cum saepe quis sorores suas recognoscere nequeat, nemo inquam, si de actu potius quam de consensu prohibitio fiat. Cum itaque accidit ut quis per ignorantiam ducat sororem suam, numquid transgressor praecepti est quia facit quod facere lex prohibuit? Non est, inquires, transgressor quia transgressioni non consensit in eo quod ignoranter egit.*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 26.

fossem manifestadas, e o colocaríamos mais entre os infiéis que entre os fiéis, por mais que se tenha ocupado no conhecimento da salvação.<sup>221</sup>

Notamos que o principal problema que ocorre no caso de Cornélio se refere à pergunta: até que ponto a intenção é suficiente para a condenação ou para a justificação moral do agente?

Se a boa intenção dependesse apenas da convicção dos agentes de estarem fazendo o bem, a moral perderia a sua característica principal que é a universalidade diante da diversidade de opiniões acerca da natureza do bem e do mal. Abelardo solucionou esta situação dando uma característica também objetiva para a intenção, atrelando-a aos preceitos cristãos e criando a noção de consentimento com o mal e de desprezo por Deus para a definição de pecado<sup>222</sup>. Por este viés, a intenção de Cornélio na execução das boas obras, por não estar relacionada diretamente com os ensinamentos de Cristo, não poderia justificar uma moral com um valor universal, mas também não poderia ser culpável, pois, não houve desprezo por Deus.

Abelardo, no *Scito te Ipsum*, afirmou que Deus leva em consideração o ânimo e não a obra realizada e, por isso, o agente deve livremente realizar as boas obras, sujeitando sua vontade à vontade divina e, com isso, obtendo o mérito

---

<sup>221</sup> “Ignorare vero Deum vel non ei credere vel opera ipsa quae non recte fiunt, multis sine culpa possunt accidere. Si quis enim Euangelio vel Christo non credit, quia praedicatio ad ipsum non pervenerit, iuxta illud Apostoli: Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? Quae hinc ei culpa potest assignari quod non credit? Non credebat Cornelius in Christum donec Petrus ad eum missus de hoc ipsum instruxit. Qui quamvis antea lege naturali Deum recognosceret atque diligeret, ex quo meruit de oratione sua exaudiri et Deo acceptas elemosinas habere, tamen si eum ante fidem Christi de hac luce migrasse contingeret, nequaquam ei vitam promittere auderemus, quantumcumque bona opera eius viderentur, nec eum fidelibus sed magis infidelibus connumeraremus, quantumcumque studio salutis esset occupatus.” Idem, p. 64.

<sup>222</sup> “Le principe morale d’Abélard, posé de cette manière indéterminée, pourrait donner lieu à une autre objection. Si l’intention suffit pour condamner ou justifier, em d’autres termes, s’il suffit de croire bien faire pour que nos intentions soient jugées bonnes, comme les manières de comprendre le bien et le mal sont extrêmement diverses, la morale perd un de ses caractères essentiels, elle n’est plus universellement obligatoire. Ce n’est plus une règle unique que serve de base pour le jugement de tous: chacun est jugé d’après sa manière de voir. Abélard sentant qu’on ne manquerait pas de tirer cette conséquence de son principe, en fixa le sens et la portée. Il déclara que pour que une intention fût bonne, il ne suffisait pas qu’elle le fût subjectivement, mais qu’il fallait qu’elle le fût aussi objectivement” (“O princípio moral de Abelardo, colocado desta maneira indeterminada, poderia dar lugar a uma outra objeção. Se a intenção é suficiente para condenar ou justificar, em outros termos, se é suficiente acreditar que estamos fazendo o bem para que nossas intenções sejam boas, já que as maneiras de compreender o bem e o mal são extremamente diversas, a moral perde uma de suas características essenciais, ela não é mais universalmente obrigatória. Esta não é mais do que uma regra única que serve de base para o julgamento de todos: cada um é julgado segundo sua maneira de ver. Abelardo sentindo que para que uma intenção fosse boa, não seria suficiente que ela fosse subjetivamente, mas que fosse também objetivamente.”) SALTET, Louis. *Thèse sur l’éthique d’Abélard*, p. 36.

da perfeição da verdade: - de que vale ações feitas conforme a vontade do homem se este não põe a vontade de Deus acima da sua?

O que enfim fazemos de importante por Deus se não tolerarmos nada contrário à nossa vontade, mas realizarmos mais aquilo que queremos? Quem será grato a nós, se naquilo que dizemos que estamos fazendo por ele, apenas estamos seguindo a nossa vontade? Perguntarás: o que merecemos perante Deus pelo fato de agirmos voluntariamente ou coagidos? Respondo que certamente nada merecemos, pelo fato de que ele, ao recompensar, leve mais em consideração o ânimo que a ação, e a ação nada acrescenta ao mérito, quer provenha da boa, quer da má vontade, como mostraremos a seguir. Quando, pois, colocamos a vontade dele acima da nossa, de modo que sigamos mais a vontade dele que a nossa, então obtemos grande mérito ante ele, conforme aquela perfeição da Verdade: 'Não vim para fazer a minha vontade, mas a daquele que me enviou'.<sup>223</sup>

Cornélio, antes de aderir ao cristianismo, agiu corretamente conforme a lei natural inscrita em seu coração. No entanto, a moral que seguia, por não estar relacionada com uma intenção em conformidade com os ensinamentos cristãos, não tinha obrigatoriedade universal, mas diferente dos gentios cuja impossibilidade histórico-geográfica os impediu de ter conhecido as leis de Cristo, ele teve as condições culturais e históricas para receber os princípios cristãos, fato comprovado pela visita que o apóstolo Pedro lhe fez.

Portanto, esta passagem do *Scito te Ipsum* nos leva ao seguinte raciocínio: Um infiel que tenha agido segundo uma boa intenção está isento da culpabilidade moral, mas seus atos não estão em conformidade com uma obrigatoriedade universal e, por isso, não há segurança em relação à sua salvação. Ora, se ele não teve qualquer condição de conhecer os princípios do cristianismo, mas agiu corretamente segundo uma boa intenção, a incerteza em relação à sua salvação só pode ser entendida conforme um juízo misterioso divino.

Mario Dal Pra chega a uma conclusão semelhante em relação aos infiéis que, na ética de Abelardo, mesmo sem terem cometido pecados, não

---

<sup>223</sup> “*Quid enim magnum pro Deo facimus si nihil nostrae voluntati adversum toleramus, sed magis quod volumus implemus? Quis etenim nobis grates habeat si in eo quod pro ipso nos facere dicimus, voluntatem nostram impleamus? Aut quid, inquires, apud Deum meremur ex eo quod volentes aut inviti agimus? Nihil certe, respondeo, cum ipse animum potius quam actionem in remuneratione penset, nec quicquam ad meritum actio addat, sive de bona sive de mala voluntate prodeat, sicut postmodum ostendemus. Cum vero voluntatem eius nostrae praeponimus, ut illius potius quam nostram sequamur, magnum apud eum meritum obtinemus, iuxta illam Veritatis perfectionem: ‘Non veni facere voluntatem meam sed eius qui misit me.’”* PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 12-13.

receberiam a certeza da salvação. Esta situação só poderia ser entendida a partir de um julgamento não de caráter propriamente moral, mas em conformidade com uma outra perspectiva.

Para Mario, Abelardo poderia apelar para três possibilidades com intuito de resolver esta questão:

a) Dizer que o juízo que nega a salvação aos infiéis não provém de Deus, mas da Igreja.

b) Atribuir a Deus um juízo próprio, ou seja, segundo uma moral pura e, por isso, misteriosa.

c) Defender a inexistência de uma ignorância invencível, não aceitando esta como escusa de culpabilidade.

A primeira solução não é formulada por Abelardo e a terceira entraria em contraposição a vários elementos *do Scito te Ipsum*. Sendo assim, a proposta do juízo misterioso, para este estudioso, parece melhor convir para os casos de difícil discussão.<sup>224</sup>

Apesar da opinião de Abelardo não poder ser restrita à do personagem *Filósofo* do *Dialogus*, a leitura de algumas de suas colocações nos mostra uma discussão acerca deste tema e, no *Dialogus*, o personagem *Filósofo* propôs a seguinte pergunta:

Pergunto, pois, se a lei natural pode ser suficiente para a salvação de alguns que vivem após a lei dada a nós e de outros que viveram antes dela sem que as obras exteriores sejam o fundamento de sua operação.<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> Cf. DAL PRA, Mario. *Conosci te Stesso o Etica* tradução e notas de Mario Dal Pra, n. 151, .p. 65.

<sup>225</sup> “*Quaero etiam, si nunc quoque post legem nobis datam, sicut et antea, lex naturalis ad salutem aliquibus sufficere possit absque videlicet exterioribus illis et propriis legis operibus*”. PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 182, Col. 1622B.

## 1.5 – A Ignorância Culpável

Além da ignorância que, quando presente, excusa o agente de culpa, Abelardo também se referiu a um outro tipo de ignorância que, em oposição à ignorância absoluta, é culpável, pois se refere às situações em que a ignorância aparece devido à responsabilidade do agente e não por circunstâncias externas como no caso dos gentios que não tiveram a chance de conhecer Cristo por motivos geográficos ou históricos.

John Marenbon, seguindo esta linha de pensamento, dá o exemplo de um homem que, em um estupor ébrio, deita-se com uma mulher casada sem o saber, mas pensando que ela era sua esposa. Ora, a ignorância o excusaria da culpa de adultério, mas não há dúvida de que o sujeito seria culpado por ter consentido em ficar bêbado. Abelardo não dá este exemplo diretamente<sup>226</sup>, mas Marenbon diz que existe uma natural extensão a essa teoria na obra *Carmen ad Astrolabium*<sup>227</sup>, sendo possível uma pessoa ser culpada ao pecar mesmo na ignorância.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Apesar de não ter tido acesso diretamente à *Ética à Nicômaco*, achamos conveniente citar a parte deste livro em que o Estagirita fala sobre a culpa dos ébrios: “Na verdade, até ocorre que um homem seja punido por sua própria ignorância, no caso de ser julgado responsável por ela, como nas penalidades dobradas para os ébrios. Com efeito, o princípio motor está no próprio indivíduo, pois ele tinha o poder de não se embriagar, e o fato de ter-se embriagado foi a causa de sua ignorância.” ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*, p. 66.

<sup>227</sup> “Non est contemptor qui nescit quid sit agendum/ si non hoc culpa nesciat ipse sua/ que differt illum conciliare sibi/ suppressus furor est offendere cuncta potentem/ quod qui presumit nescio quid metuat/ te peccata magis quam tu peccata relinquunt.” (“Aquele que despreza não é o que desconhece o que está a fazer e, por isso, deixa de conciliar este ato de si mesmo (mesmo se não desconhecer que esta culpa seja propriamente sua). A suprema raiva é ofender potentemente todas as pessoas porque o que se presume ao desconhecido que troca e propõe que os pecados se transmitem a ti mais do que tu transmites os pecados”). PETRUS ABAELARDUS. *Carmen ad Astralabium*, 370. O verso “si non hoc culpa nesciat ipse sua” não se encontra em algumas edições que foram pesquisadas, mas John Marenbon, no já citado, *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 280, nota 49, adiciona esta sentença e, então, optei por colocá-la na tese.

<sup>228</sup> “Following this line of thought, we might say that if, in a drunken stupor, I slept with another man’s wife under the impression that she was my own. I would not be guilty of adultery, but I would be guilty of drunkenness. A belard does not himself develop his theory in this way, but it would be a natural extension of it; and in the *Carmen ad Astralabium*, he moves in this direction by suggesting that there are cases where a person is guilty through putting himself into a position where he sins in ignorance” (Seguindo esta linha de pensamento, nós devemos dizer que se, em um estupor ébrio, eu dormir com a mulher de outro homem sob a impressão de que ela era a minha mulher, eu não seria culpado de adultério, mas eu seria culpado de ter consentido em ficar bêbado. Abelardo não desenvolve por ele mesmo esta teoria segundo esta maneira, mas ele desenvolveria uma natural extensão dela e, na *Carta a Astrolábio*, ele se move nesta direção sugerida de que existem casos onde uma pessoa é culpada segundo uma posição em que ele peca em ignorância”) MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 280.

Outro exemplo relevante onde há a participação da negligência é o de dois homens que saem para uma caçada. Em certo instante, um deles se afasta, ocultando-se da percepção do outro no meio de algumas árvores. Repentinamente, um pássaro passa próximo das árvores e fica na mira do primeiro caçador. Este, sem pensar na possibilidade do colega estar próximo do disparo, tenta acertar o animal. O tiro não atinge o animal e, indo em direção ao outro, acaba matando-o instantaneamente.

A ignorância da presença do companheiro escusaria o caçador da culpa pelo homicídio, mas, como comenta William Mann, há culpa, entendida em sentido amplo, ou seja, vinculada com a negligência. O caçador não tinha sido, devido à negligência, cuidadoso o suficiente quando estava a participar de situações perigosas. Certamente, a prudência em situações perigosas, escusa o agente da culpa por negligência bem como evita, em muitos casos, a concretização do mau ato. Mann diz que somente se o caçador não soubesse da necessidade de ser prudente, ou seja, se confessasse ser ignorante em relação a esta relevante parte da lei natural [a prudência] é que ele próprio e também o seu comportamento seriam escusos da culpabilidade.<sup>229</sup>

No *Scito te Ipsum*, Abelardo, antes de citar o exemplo do caçador, refere-se à negligência que, quando causa do mau ato realizado, é a responsável pela culpa em sentido amplo. A culpa de infidelidade a Cristo, por exemplo, não se refere a todas as pessoas, mas somente àquelas que a mereçam, pois não faz sentido, por exemplo, a atribuição deste pecado de infidelidade nas crianças ou naqueles para os quais Ele não fora anunciado.

Abelardo diz que um caçador, tomado por uma ignorância invencível e sem a possibilidade de prever a presença de alguém na selva, ao atirar contra animais e aves matando, sem intenção, um companheiro, não responde pela culpa

---

<sup>229</sup> “ I didn’t know that my companion had moved behind that bush,” an acknowledgement of ignorance of factual circumstance, helps to explain how the homicide occurred, may exonerate the hunter from a charge of murder, but still betokens negligence. “I didn’t know that I was supposed to be careful while engaged in dangerous pastimes,” a confession of ignorance of a relevant part of natural law, would betray not only the hunter’s behavior but the hunter himself as substandard.” (“Eu não sabia que meu companheiro tinha se movido ao lado daquele arbusto,” um desconhecimento de ignorância da circunstância factual, ajuda a explicar como o homicídio ocorreu, pode exonerar o caçador de sua culpa por homicídio, mas ainda responde por negligência. “Eu não sabia que tinha que ser cuidadoso enquanto estiver engajado em passatempos perigosos”, uma confissão de ignorância de uma parte relevante da lei natural, escusaria não somente o comportamento do caçador, mas o caçador em si mesmo como sub-critério”) MANN, William E., *Scito te Ipsum*, p. 293.

do pecado de homicídio, mas responde por uma culpa em sentido amplo que se relaciona com a negligência:

Nós, contudo, como recordamos diversas vezes, julgamos que só deve ser chamado de pecado o que consiste na culpa da negligência, e ele não pode encontrar-se em alguns, qualquer que seja a idade deles, a não ser que devido a ele mereçam ser condenados. Contudo, eu não vejo como o não crer em Cristo, que é ser infiel, deva ser considerado como culpa nas crianças ou naqueles para os quais ele não foi anunciado. Da mesma forma, ocorre com o que é feito com ignorância invencível, que não conseguimos prever, como, por exemplo, se alguém, na selva, mata com uma flecha um homem que não viu, quando tencionava lançá-la contra animais ou aves. -Nesses casos dizemos que alguém peca por ignorância, tal como confessamos de nós mesmos que, às vezes, pecamos não só pelo consentimento, mas também em pensamento, em palavra e em obra; neste caso, não colocamos a palavra 'pecado' propriamente como culpa, mas o tomamos de forma ampla por aquilo que, de modo algum, não nos convém fazer ou aquilo que é feito inconvenientemente por erro, por negligência ou por qualquer outro modo.<sup>230</sup>

Contudo, há ignorância culpável *propriamente* naqueles que tiveram previamente a possibilidade de conhecer aquelas coisas que deviam ser conhecidas para combater o mal, mas, que, devido à negligência do agente, não foram seguidas. Abelardo refere-se a essa situação em sua *Confessio Fidei Universis*:

VI 1. Creio que somente Deus pode fazer aquelas coisas que lhe convém fazer e que pode fazer muitas coisas que nunca faz. 2. Devem-se considerar também culpáveis muitas coisas feitas por ignorância, maximamente quando, por nossa negligência, acontece que ignoremos aquelas coisas que devíamos conhecer previamente. E assim foi aquele do qual o salmista diz: não quis conhecer para fazer o bem.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> “Nos tamen proprie peccatum, ut saepe iam meminimus, illud solum dici arbitramur quod in culpa negligentiae consistit, nec in aliquibus esse potest, cuiuscumque sint aetatis, quin ex hoc damnari mereantur. Non credere vero Christum, quod infidelitatis est, quomodo parvulis vel his quibus non est annuntiatum culpae debeat ascribi non video, vel quicquid per ignorantiam invincibilem fit, cui vel providere non valuimus, veluti si quis forte hominem quem non videt in silva sagitta interficiat dum feris vel avibus sagittandis intendit. Quem tamen dum peccare per ignorantiam dicimus, sicut nos quandoque fatemur non solum in consensu verum etiam in cogitatione, locutione, operatione peccare, hoc loco non proprie pro culpa ponimus, sed large accipimus pro eo scilicet quod nos facere minime convenit, sive id per errorem sive per negligentiam vel quocumque modo inconvenienti fiat.” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 67.

<sup>231</sup> “VI 1. Deum ea solummodo facere posse credo que ipsum facere convenit, et quod multa facere posset que numquam facit. 2. Multa quoque per ignorantiam facta culpe sunt adscribenda, maxime cum per negligentiam nostram contingit nos ignorare quod nobis necessarium erat prenoscere. Qualis ille fuit de quo psalmista dicit: noluit intelligere ut bene ageret”. PETRUS ABAELARDUS. *Confessio Fidei Universis*, VI, 1 In. DIAS, Cléber Eduardo dos Santos, *Veritas*, v. 51, n. 3, p. 177.

No *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Abelardo diz que Deus distribui a graça de forma semelhante aos eleitos e aos réprobos, pois igualmente os instrui a executar as boas obras, mas também confirma sua posição sobre a negligência dizendo que os bons serão impulsionados para as boas obras, enquanto os réprobos, devido à sua negligência, tornar-se-ão culpados:

Esta graça ele a distribui de igual modo aos réprobos e aos eleitos, instruindo igualmente a uns e a outros para que, por força da mesma graça que receberam, um seja impulsionado para as boas obras, outro, pela negligência do seu torpor, se torne inescusável.<sup>232</sup>

Mario Dal Pra, referindo-se a alguns pensamentos R. Blomme<sup>233</sup>, não aceitou a proposta de que Abelardo não foi sensível à distinção entre a ignorância culpável e a ignorância não-culpável, por isso ele cita algumas passagens de Abelardo que se referem à ignorância invencível, dizendo que ela existe apenas quando não é proveniente da própria culpa do agente. Isto se confirma no escrito *Problemata*: “*Quod quidem peccatum ex ignorantia tamquam invincibili plurimum excusabile videtur*”<sup>234</sup> e, também, em *Carmen Ad Astrolabium*: “*Non est contemptor qui nescit quid sit agendum, si non hoc culpa nesciat ipse sua*”<sup>235</sup>. Nessa perspectiva de Mario, a ignorância invencível é a que exclui a presença do pecado, enquanto a ignorância proveniente da negligência, ou seja, aquela que pode ser vencida (“*ignoranza vincibile*”) é culpável.

Ainda sobre esse aspecto, Abelardo, em sua obra *Confessio fidei*, refere-se à culpabilidade da ignorância quando relacionada com a negligência do agente: “*Multa quoque per ignorantiam facta culpae sunt ascribenda... Maxime cum*

---

<sup>232</sup> “*Hanc autem gratiam tam reprobis ipse quam electis pariter impertit, utrosque scilicet ad hoc aequaliter instruendo, ut ex eadem fidei gratia quam perceperunt, alius ad bona opera incitetur, alius per torporis sui negligentiam inexcusabilis reddatur.*” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 9:21, PL 182, Col. 0918D.

<sup>233</sup> BLOMME, R. *la doctrine du péché dans écoles théologiques de la première moitié du XIIIe siècle*, Lovain, 1958, p. 147-154.

<sup>234</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Problemata*. PL 178, 695A APUD DAL PRA, Mario. *Conosci te Stesso*, p. 65, n. 149.

<sup>235</sup> Idem. *Ad Astrolabium*, in B. Hauréau. *le poème adresse par Abélard à son fils Astrolabe*, p. 167 APUD DAL PRA, Mario. *Conosci te Stesso*, p. 65, n. 149.

*negligentia nostra contingat nos ingorare, quae nobis necessarium erat preanosse*".<sup>236</sup>

Além da negligência, cremos também que Abelardo acreditava que a falta de coragem em seguir o ensinamento cristão também causa a culpa. Assim, no começo do *Scito te Ipsum*, há uma referência à necessidade do homem agir voluntariamente contra as suas más inclinações e, nesse sentido, elas acabam sendo consideradas motivo de luta<sup>237</sup>. Ora, qualquer um que tenha que lutar inegavelmente necessita de coragem para empreender uma luta e somente a vitória lhe concederá o triunfo desejado: "*nec tamen in ipso hoc peccant quia tales sunt, sed pugnae materiam ex hoc habent ut per temperantiae virtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant*"<sup>238</sup>.

Posicionando-se de forma contrária à indecisão humana e à falta de coragem em tomar a atitude correta, o personagem *Filósofo* comenta ser moralmente culpado o sujeito que, mesmo estando ciente do que deve ser feito pela moral cristã, voluntariamente comete um mau ato, sendo que, por este viés, muito melhor seria nunca ter conhecido o caminho da verdade do que, após tê-lo reconhecido, deixar de respeitá-lo:

De fato, somos mais culpados quando cientes evitamos o que deve ser feito, ou fazemos o que não deve, do que quando isso ocorre devido à ignorância, pois, neste último caso, caberia uma escusa de culpabilidade. Assim, há a passagem que tu conheces, "Um escravo que saiba sobre o desejo de seu mestre e não o executa, será chicoteado várias vezes". Além disso, "Seria melhor não ter conhecido o caminho da verdade do que retornar após o ter reconhecido".<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> In COUSIN, V. *Abaelardi Opera*, t. II, p. 721 APUD DAL PRA, Mario. op. cit. p. 65, n. 149.

<sup>237</sup> "Abélard souligne longuement la valeur positive de la tentation, car "sans matière de combat il n'est de grand mérite". Ce qui vaut du désir comme tel s'étend même à la voluptas." ("Abelardo sublinha longamente o valor positivo da tentação, porque "sem matéria de combate não se obtém grande mérito". Isto que diz do desejo como tal se estende até mesmo à voluptas") GANDILLAC, Maurice de. *Intention et Loi Chez Abélard*, p. 587.

<sup>238</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 4. A tradução de Dal Pra é *mottivo de luta* (op. cit., p. 7), a de Luscombe: *material for a struggle* (op. cit., p. 5), Paul V. Spade prefere *material for a fight* (op. cit., p. 2) e Luis A. De Boni: *motivo de luta* (op. cit., p. 7).

<sup>239</sup> "Magis quippe rei sumus vel dum scienter, quod faciendum est, vitamus, vel, quod non est, agimus, quam si hoc per ignorantiam contingeret, quae videlicet aliquam excusationem praetendere posset. Unde et illud est, quod nostis: Servus sciens et non faciens voluntatem domini sui, vapulabit multis. Et alibi: "Melius esset non nosse viam veritatis, quam post agnitam retrorsum abire." PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 182, Col. 1652D.

Concluimos que o agente não pode justificar quaisquer más ações que fez intencionalmente em decorrência de uma ignorância culpável, ou seja, aquela proveniente de sua negligência ou de sua falta de coragem em conhecer e seguir a objetividade dos princípios cristãos.

## 1.6 – A Penitência Frutuosa e a Confissão no *Scito te Ipsum*

Abelardo, ao negar o ato e a sua execução como suficientes para a qualificação moral do agente, também se referiu às penitências que, para gerar frutos, dependeria de uma boa intenção. Assim, valorizando mais a bondade de Deus do que a sua justiça, ele não aceitava o temor como causa de uma penitência frutuosa e defendia que a intenção do pecador deveria ser a do arrependimento em relação aos pecados que havia realizado durante a vida. O pecado desapareceria e o penitente não se exporia à Geena eterna somente se estivesse arrependido da ofensa que fizera a Deus, sendo a concretização de um ato de aparente arrependimento ou semelhante a uma penitência, insuficiente para comprovar a bondade de sua intenção.<sup>240</sup>

A penitência, entendida somente como o ato realizado, não é capaz de determinar a remissão dos pecados, mas depende de um arrependimento eficaz: a contrição é o ato fundamental de uma penitência<sup>241</sup>. Por isso, alguns estudiosos do tema chegam a declarar que Abelardo e seus seguidores, apesar de defenderem a necessidade da penitência, diziam que a execução da mesma não participa diretamente da remissão dos pecados sendo esta conseguida somente pela contrição. Por esta perspectiva, a Igreja teria a função de declarar a remissão dos pecados somente após a comprovação do arrependimento presente na autêntica penitência.<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup> “La pénitence fructueuse est celle qui provient du regret d’avoir offensé Dieu, qui est bon plus encore qu’il n’est juste. Elle est produite moins par la crainte des peines que par l’amour de Dieu. Avec elle le péché disparaît. Si un homme n’ayant pu venir à confession et accomplir la satisfaction, quittait la vie dans ce gémissement du coeur, il n’enconurrerait pas la géhenne éternelle”. (“A penitência frutuosa é esta que provém do arrependimento de ter ofendido a Deus que é mais bom do que justo. Ela é produzida menos por temor das penas do que por amor de Deus. Com ela o pecado desaparece. Se um homem não tendo podido vir se confessar e realizar a satisfação, deixasse a vida neste gemido do coração, ele não incidia na Geena eterna”). SALTET, Louis. *Thèse sur l’éthique d’Abélard*, p. 21.

<sup>241</sup> “Tal actitud y tal concepción produjeron en su época un golpe decisivo: suponía arruinar por su base la disciplina moral y penitencial, establecida sobre una ley objetiva. Antes, lo importante era el pecado y su castigo; ahora, lo que interesa es el pecado y su intención: el acto fundamental de la penitencia es la contrición”. La conducta individual se mide, pues, no por las normas y leyes establecidas, sino por la interiorización, por la conciencia personal, por la valoración de sus actos que cada uno hace ante Dios. Es esta apelación a Dios la que mitiga, en parte, su radical subjetivismo.” GUERREIRO, Rafael Ramón. *La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo*, In. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, 11-32. p. 25.

<sup>242</sup> “Peter Abelard and his followers emphasized the remission of sins by contrition alone up to the point that they taught that the penitent was reconciled to God, and that his sins were remitted by this contrition alone,

No *Scito te Ipsum*, Abelardo dá o exemplo daqueles que, no leito de morte, temendo o futuro castigo divino, se arrependem de inúmeros pecados cometidos e lamentam com muita compulsão. Estes que assim agem permanecem na iniquidade, pois não se arrependem pelo ódio em terem ofendido a Deus, mas pelo temor da justa pena do juízo divino, por isso, odeiam mais a eqüidade do que a iniquidade, temendo a gravidade da pena e não se arrependendo dos pecados que cometeram:

De fato, todo dia, nós vemos muitos que estão para deixar esta vida arrependendo-se dos atos desgraçados que cometeram e lamentando, com grave compulsão, não tanto devido ao amor de Deus que ofenderam, nem ao ódio ao pecado que cometeram, mas pelo temor da pena em que temem ser precipitados. Os que assim agem permanecem iníquos, pois, a eles, não desagrada tanto a iniquidade da culpa quanto a gravidade da pena, e também não odeiam tanto o que cometeram porque foi mau, quanto temem o justo juízo de Deus que se manifesta na pena, e, assim, odeiam mais a eqüidade que a iniquidade.<sup>243</sup>

A eficácia da penitência levou Abelardo à discussão sobre o pecado imperdoável e, no *Scito te Ipsum*, ele se refere à blasfêmia contra o Espírito Santo que não poderia ser perdoada nem mesmo pelo arrependimento sincero e por quaisquer penitências, enquanto a blasfêmia contra o Filho do homem, por outro lado, seria perdoável exatamente em conformidade com o Evangelho de Mateus (12: 31-32):

Com efeito, como nós dissemos, todo pecado recebe remissão imediatamente pela penitência. Pergunta-se: Por que a Verdade disse que

---

*already before he went to confession and got the absolution by the Church. The absolution was only a declaration by the Church that the guilt of sin had been remitted by the contrition. However, it was still necessary to do penance according to Abelard, even if it did not contribute directly to the remission of sins.” (“Pedro Abelardo e seus seguidores enfatizavam a remissão dos pecados somente pela contrição até o ponto de ensinar que o penitente estava reconciliado com Deus e que seus pecados eram remetidos somente por esta contrição, mesmo antes que ele fosse confessar e conseguisse a absolvição pela Igreja. A absolvição era somente uma declaração da Igreja de que a culpa do pecado tinha sido remetida pela contrição. Contudo, ainda era necessário fazer a penitência de acordo com Abelardo, mesmo se ela não contribuísse diretamente para a remissão dos pecados.”) BYSTED, Ane L. IN MERIT AS WELL AS IN REWARD, *Indulgences, Spiritual Merit, and the Theology of the Crusades c. 1095-1216 - Ph.D.-afhandling indleveret ved Det Humanistiske Fakultet, Syddansk Universitet*, 2004, p. 106.*

<sup>243</sup> “Multos quippe cotidie de hac vita recessuros de flagiciis perpetrans repentancere videmus, et gravi compunctione ingemiscere, non tam amore Dei quem offenderunt vel odio peccati quod commiserunt quam timore poenae in quam se praecipitari verentur. Qui in eo quoque iniqui permanent, quod non tam eis iniquitas displicet culpae quam quae iusta est gravitas poenae, nec tam habent odio id quod commiserunt quia malum fuit, quam iustum Dei iudicium quod in poena formidant, aequitatem potius quam iniquitatem odientes.” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 78.

um certo pecado é irremissível ou que nunca terá remissão, isto é, perdão. Tal é aquele pecado de blasfêmia contra o Espírito Santo ao qual Mateus relata ter sido dito por Ele: ‘Todo pecado e blasfêmias serão perdoados aos homens, mas a blasfêmia contra o Espírito não será perdoada. E todo aquele que disser uma palavra contra o Filho do homem será perdoado, porém, quem falar contra o Espírito Santo não será perdoado nem neste mundo, nem no mundo que há de vir’.<sup>244</sup>

Abelardo, então, indaga: como é possível diferenciar com precisão o pecado dito contra o Filho do homem do outro contra o Espírito Santo?

Ora, pode haver uma difamação da excelência da humanidade de Cristo sem que haja um pecado propriamente dito, ou seja, que alguém denigra o Filho do homem mais por erro e devido à visível fraqueza da carne (*“visibilem carnis infirmitatem”*) do que por desprezo consciente em relação a Deus (*“Eam negaremus sine peccato conceptam vel a Deo assumptam propter visibilem carnis infirmitatem”*). A presença desta situação sem o consentimento com o mal só é possível porque a humanidade excelente de Cristo é oculta à razão humana, contrária ao bom senso racional e, para ser objeto de crença, depende da revelação divina (*“Id quippe nulla humana ratione comperi poterat, sed Deo tantum revelante credi. [...] quod humana ratione investigari non possit, sed magis rationi videatur contrarium”*). A blasfêmia contra o Espírito consiste no caluniar as obras evidentes da graça de Deus, difamando seus atos e, com isso, classificando o Espírito Santo como um espírito mau (*“Blasphemare autem in Spiritum est ita opera manifestae gratiae Dei calumniari [...] Si dicerent illum quem Spiritum Dei credebant esse spiritum nequam.”*<sup>245</sup>

A boa intenção, na penitência, gera o arrependimento eficaz para quase todos os pecados, inclusive para aqueles que, gerados por erro do agente e não por desprezo em relação a Deus, difamarem a humanidade excelente de Cristo. Assim, a crítica às penitências não relacionadas com o arrependimento pelos pecados, mas justificadas pelo temor a Deus, fundando-se mais nas obras realizadas do que na intenção, foi uma crítica estendida a algumas práticas dos judeus.

---

<sup>244</sup> “Cum autem, ut diximus, omne peccatum per penitentiam statim remissionem accipiat, queritur cur Veritas quoddam peccatum inremissibile dixerit vel nunquam ipsum remissionem, hoc est, condonationem, habiturum, quale est illud peccatum blasphemiae in Spiritum Sanctum, de quo eum dixisse Matheus sic refert: ‘Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus, Spiritus autem blasphemia non remittetur. Et quicumque dixerit uerbum contra Filium hominis remittetur ei, qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo neque in futuro’. Idem. p. 94.

<sup>245</sup> Ibidem.

Em *Theologia Christiana*, Abelardo afirma que os judeus agiam de uma maneira servil tomados por um medo da punição, direcionados por uma ambição por coisas terrenas e não se importando com o desejo pelas coisas eternas nem com a caridade (“*Fide quoque et spe morumque et honestatis rationibus secundum charitatis libertatem, quod in gratia vocati sumus, non secundum servitatem Judaicam ex timore poenarum et ambitione terrenorum, non ex desiderio aeternorum*”) <sup>246</sup>. No *Scito te Ipsum*, ele confirma que a penitência segura (*penitentia salubris*) é própria dos homens obstinados que não a realizam por temor ao julgamento de Deus, mas devido à sua benignidade e paciência, direcionando-se segundo um sincero arrependimento pelo pecado cometido:

Ao convidar [para esta penitência] alguém obstinado e que não dá atenção para o terrível julgamento de Deus, o Apóstolo diz: ‘Desprezas tu as riquezas da sua benignidade, paciência e longanimidade, ignorando que a benignidade de Deus te leva à penitência?’. O apóstolo mostra com estas palavras qual o tipo de penitência que é salutar (salubre ou segura) e que vem do amor de Deus mais do que do temor, e claramente afirma que devemos nos doar por haver ofendido ou desprezado a Deus mais por ele ser bom do que por ser justo.<sup>247</sup>

Em *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, há a afirmação de que o homem é continuamente convidado, pela bondade divina, à penitência verdadeira, sendo que esse convite ocorre ininterruptamente durante toda a vida, condicionado pela longanimidade da paciência divina e relacionado com a esperança da penitência que afasta o desprezo pela bondade. Por isso, o temor da condenação está vinculado com o erro pessoal de não aceitar o convite divino, pois é a vontade do homem que escolhe o desprezo, sendo ela a causadora da punição. Deus, ao contrário, possui a paciência eterna de dar o bem ao homem que a Ele se dedica sendo, portanto, injustificável um temor em relação a Deus, mas ao contrário, deve-se temer a própria vontade humana de agir pelo desprezo e não pela verdadeira penitência:

---

<sup>246</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, PL 182, Col. 1179C.

<sup>247</sup> “*Ad quam Apostolus quemlibet invitans obstinatum, nec horrendum Dei iudicium attendentem ait: An divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis? Ignoras quoniam benignitas Dei ad paenitentiam te adducit? Quibus videlicet verbis quae sit paenitentia salubris et ex amore Dei potius quam ex timore proveniens, manifeste declarat ut videlicet doleamus Deum offendisse vel contempsisse quia est bonus magis quam quia iustus est*”. PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 84.

Por acaso ignoras também que tanto mais digno de condenação és quanto com mais paciência Deus te espera, e nessa longa espera sua bondade te convida à penitência, vindo tu a desprezar sua bondosa benignidade, e tanto menos a temê-lo quanto mais ele suporta tuas ofensas, não as punindo logo? E é isso que ele diz – Ou ignoras? Por acaso desprezas as riquezas da sua bondade, a rica e copiosa doçura do seu coração? Da bondade, digo, da paciência e longanimidade, ou seja, da sua longa paciência? Ou ignoras também que a benignidade de Deus ou a demonstração de sua bondade com a qual ele te espera e te conduz quanto pode, isto é, convida e exorta os que têm esperança à penitência dos pecados antes que ao desprezo? <sup>248</sup>

Assim, para a penitência dar frutos, o sofrimento do homem deve orientar-se de acordo com a caridade, pois somente “o gemido sincero da caridade ou do amor nos reconcilia com Deus”. <sup>249</sup>

Após essa discussão, Abelardo, no *Scito te Ipsum*, dedica-se ao estudo da confissão que se baseava em idéias parecidas com as que ele havia proposto sobre a penitência e, de certa forma, seu pensamento penitencial em relação às confissões internaliza a culpa e o mérito, pois se afasta de uma justificação baseada apenas na concretização dos atos, fundando-se na análise da intenção. <sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> “*Et numquid etiam ignoras quia tanto damnabilior es quanto maiori patientia Deus te exspectat, et exspectando diu ad paenitentiam invitat eius benignitas, et hanc eius benignitatem patientiae in contemptum eius convertis, et tanto minus eum vereris quanto amplius sustinet offensas tuas nec statim punit? Et hoc est quod ait An ignoras? Numquid contemnis divitias bonitatis eius, id est Dei, hoc est divitem et copiosam eius animi dulcedinem? Bonitatis dico, patientiae et longanimitatis, id est longae eius patientiae. Et an ignoras quoniam benignitas Dei, id est haec bonitatis eius exhibitio qua exspectat, te adducit quantum in ipsa est, hoc est invitat, adhortatur ad paenitentiam peccatorum suorum potius quam ad contemptum exspectantes?*” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 2:4, PL 182, Col. 0809C-0809D.

<sup>249</sup> “*Le gémissement sincère de la charité ou de l’amour nous réconcilie avec Dieu.*” RÉMUSAT, Ch. *Abélard*, t. II, c. VII, p. 468.

<sup>250</sup> “*This new interest in the inner man is manifest in spirituality by a concern to establish a direct relationship between the individual and god and in moral philosophy by a new emphasis on the role of intention in determining the ethical value of an act. The writings of Peter Abelard reflect both these aspects of the new concern with the self. His writings on prayer describe the efficacy of wholly private, even non-verbal communication with God. His penitential theology internalizes fault and merit, making sin and its remission independent of any external action. But Abelard, like his contemporaries, taught that oral confession was a necessary element of penance.*” (“*Este novo interesse no homem interior é manifesto na espiritualidade com uma preocupação em estabelecer um relacionamento direto entre o indivíduo e Deus e na filosofia moral por uma nova ênfase no papel da intenção em determinar o valor ético de um ato. Os escritos de Pedro Abelardo refletem estes dois aspectos da nova preocupação com o ego. Seus escritos em orações descrevem a eficácia da total privacidade, até mesmo a comunicação não-verbal com Deus. Sua teologia penitencial internaliza a culpa e o mérito, tornando o pecado e sua remissão independentes de qualquer ação externa. Mas Abelardo, como seus contemporâneos, ensinou que a confissão oral era um elemento necessário de penitência.*”) KRAMER, Susan R. *Abstract from Church History: Studies in Christianity & Culture*, v. 69 n. 1.

Mario Dal Pra comenta que a confissão, no *Scito te Ipsum*, se relaciona com a importância da remissão dos pecados a partir de uma contrição interna (“*contrizione interna*”) pois, quanto maior a relevância do aspecto da reconciliação, menor a obrigação da confissão.<sup>251</sup>

A exposição sobre esse tema começa com uma crítica que Abelardo faz aos Gregos<sup>252</sup> defensores de uma confissão somente feita a Deus e não aos homens. Abelardo não acreditava na validade dessa idéia devido à onipresença divina que dava condições a Deus de previamente conhecer a intenção de todas as pessoas:

Há pessoas que pensam que a confissão deveria somente ser feita a Deus, uma visão que alguns atribuem aos Gregos. Mas eu não vejo qual confissão vale para Deus que sabe todas as coisas, ou qual indulgência nossa língua consegue para nós.<sup>253</sup>

Abelardo sustentou a necessidade de se confessar rezando para a salvação de outro e não para um recebimento de vantagens para si mesmo e apresenta, no *Scito te Ipsum*, três razões para a confissão<sup>254</sup>: Primeira razão: porque as orações daqueles que ouvem a confissão podem dar uma ajuda maior para aquele que confessa; segunda razão: porque, na humildade da confissão, uma grande parte da reparação é feita e a terceira razão: porque as penitências indicadas pelo sacerdote após a confissão, se feitas por livre escolha e com boa intenção, auxiliarão na remissão dos pecados.

---

<sup>251</sup> Cf. DAL PRA, Mario. op. cit. n. 232, p. 95. Isso não significa que Abelardo não acreditava na obrigação da confissão, fato que pode ser provado com: ‘*Quod sine confessione non dimittantur peccata et contra*’. PETRUS ABAELARDUS. *Sic et non*, c. 151, PL 178: 1599-1600 APUD LUSCOMBE, D.E. op. cit. n. 2, p. 98.

<sup>252</sup> Luscombe supõe que Abelardo se refere à confissão em torno da Igreja Grega na qual havia a prática de se confessar somente a Deus. Os gregos sempre defenderam a confissão pública no início da Igreja e auricular mais tarde, sempre o fiel sendo penitenciado e absolvido pelo sacerdote, como os latinos. Além disso, a obrigação para confessar estava geralmente presente no século XII, mas a justificação da mesma variava conforme a visão da extensão da confissão de acordo com a contrição interior (“*inner contrition*”). Luscombe diz que Abelardo tinha em mente a versão do cânon 33 do segundo concílio de Chalons (813) que aparece no *Decretum* de Burchard di Worms (XIX, 145, PL. 140, 1011A) e no de Yvo di Chartres (p. XV, c. 155, PL 161, 892B). Cf. LUSCOMBE, D.E. op. cit. n. 2, p. 98 e DAL PRA, M.. op. cit. n. 233, p. 99.

<sup>253</sup> “*Sunt qui soli Deo confitendum arbitrantur, quod non nulli Graecis imponunt. Sed quid apud Deum confessio valeat qui omnia novit, aut quam indulgentiam lingua nobis impetret non video.*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 98.

<sup>254</sup> Essa divisão é apresentada por Paul Vincent Spade em sua tradução do *Scito te Ipsum* Cf. SPADE, Paul Vincent. *Peter Abelard – Ethical Writings*, p. 43.

Citando o apóstolo Tiago (5:16), ele demonstra a importância do ato de confissão dos pecados quando realizado de forma mútua e com assiduidade. Por isso, confessando-se mutuamente, os homens justos agem tomados pela humildade, pois o *‘tornar o delito conhecido’* significa compartilhar com os outros o arrependimento do mau ato que foi realizado, agindo em conformidade com uma boa intenção:

Cabe-nos, agora, tratar da confissão dos pecados. Exortando-nos, diz o Apóstolo Tiago: ‘Confessai mutuamente vossos pecados, e rezai um para o outro e sereis salvos. De fato, muito vale a oração assídua do justo’. Há os que pensam que a confissão só deve ser feita a Deus (alguns atribuem isto aos gregos). Mas eu não vejo que valor tem a confissão ante Deus, que conhece tudo, ou que perdão pode ser impetrado a nós pela língua, embora o profeta diga: ‘Tornei meu delito conhecido para ti e não escondi minha injustiça.’<sup>255</sup>

A relação entre a boa intenção e a confissão se acentua quando Abelardo diz que uma penitência imposta na confissão, mesmo não tendo sido instruída corretamente, gerará uma maior culpa àquele que erradamente a infringiu e não ao outro que a tenha seguido com uma boa intenção<sup>256</sup>. Davi, ao se confessar ao profeta, recebeu o perdão divino e o tamanho de sua sublimidade real proporcionalmente se relacionava com a grande humildade que mostrou no ato da confissão, por isso, os sacerdotes devem escutar as confissões e, usando seu arbítrio, tentar impôr correções àqueles que confessam. Devem utilizar o bom senso e obedecer a seus prelados, pois correspondem a um poder de imposição de penitências que é alheio aos pecadores.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> “*Nunc de confessione peccatorum nobis agere incumbit. Ad hanc nos Apostolus Iacobus adhortans ait: Confitemini alterutrum peccata uestra et orate pro invicem ut salvemini. Multum enim valet deprecatio iusti assidua. Sunt qui soli Deo confitendum arbitrantur, quod non nulli Graecis imponunt. Sed quid apud Deum confessio valeat qui omnia novit, aut quam indulgentiam lingua nobis impetret non video, licet Propheta dicat: Delictum meum cognitum tibi feci et iniustitiam meam non abscondi.*” PETRUS ABAELARDUS, *Scito te Ipsum*, p. 98.

<sup>256</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 98.

<sup>257</sup> Abelardo usa a expressão: *‘alienae potestatis arbitrio corrigantur’* e, em especial, a palavra *alienae* (*alienus, a, um*) que significa *‘algo que pertence a outro’* ou *‘indivíduo estranho’*. Apesar de alguns dicionários também darem a tradução do termo como sendo *‘hostil, inoportuno e impróprio’*, cremos que a referência do *Scito te Ipsum* é em relação ao cuidado que o sacerdote deveria ter na imposição das penitências, já que seu arbítrio é um poder externo ao pecador que tem como objetivo principal não simplesmente obrigá-lo a realizar as penitências, mas, por elas, acentuar sua contrição.

Devido a muitas razões os fiéis confessam seus pecados para um outro de acordo com o que foi dito acima pelo Apóstolo. Assim, ele confessa tanto devido ao sobredito motivo de que sejamos mais ajudados pelas orações daqueles a quem nos confessamos, quanto porque, na humildade da confissão, uma grande parte da satisfação se realiza e, na liberação que vem com a penitência recebemos uma maior indulgência, como foi escrito sobre Davi. Quando ele foi acusado pelo profeta Natan e respondeu: 'Eu pequei', e, de imediato, ouviu do mesmo profeta a resposta: 'E Deus perdoou seu pecado'. E quanto maior era a sublimidade do rei, mais foi aceita por Deus a humildade que confessava. Finalmente, os sacerdotes aos quais foram confiadas as almas dos que se confessam, devem impor a elas as satisfações da penitência, a fim de que aqueles que usaram mal e com soberba do próprio arbítrio, ofendendo a Deus, sejam corrigidos pelo arbítrio de um poder alheio. E o fazem de modo tanto mais seguro quanto melhor obedecem a seus prelados, seguindo não a própria vontade, mas a deles. Se, por acaso, estes superiores não preceituarem corretamente, como o penitente está disposto a obedecer a eles, a culpa será imputada mais a eles que a ele.<sup>258</sup>

Se, por um lado, Abelardo comenta que a culpa maior, no caso de erro na imposição da penitência, esteja atrelada ao sacerdote que errou e não ao fiel que a seguiu com boa intenção, por outro lado, há, no *Scito te Ipsum*, uma condenação àqueles sacerdotes que agem de maneira iníqua. Abelardo se refere, neste ponto, aos que erradamente relaxavam ou condenavam penas de indenização não devido a algum erro, mas movidos pela cobiça, visando o valor da moeda e não se preocupando com Deus, mas somente com o dinheiro:

Há alguns sacerdotes que condenam ou relaxam penas impostas de indenização de forma iníqua não tanto por erro, mas por cobiça, não prestando atenção no que Deus deseja, mas, na verdade, visando o valor da moeda. O Senhor se queixa em relação a eles através do profeta dizendo: "Meus sacerdotes não dizem a mim 'Onde está Deus?' pelo fato de preferirem dizer 'Onde está o dinheiro?'"<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> "Multis de causis fideles invicem peccata confitentur iuxta illud Apostoli quod praemissum est, tum videlicet propter supradictam causam ut orationibus eorum magis adiuvemur quibus confitemur, tum etiam quia in humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis, et in relaxatione poenitentiae maiorem assequimur indulgentiam, sicut de David scriptum est. Qui cum accusatus a Nathan propheta responderit, 'Peccavi', statim ab eodem Propheta responsum audivit, 'Dominus quoque transtulit peccatum tuum.' Quo enim maior erat regis sublimitas, acceptior Deo fuit confitens humilitas. Denique sacerdotes quibus animae confitentium sunt commissae, satisfactiones poenitentiae illis habent iniungere, ut qui male arbitrio suo et superbe usi sunt Deum contempnendo alienae potestatis arbitrio corrigantur, et tanto securius id agant, quanto melius praelatis suis obediendo non tam suam quam illorum voluntatem secuuntur. Qui si fortassis non recte praeceperint, cum ille ad obediendum paratus sit, illis magis quam isti imputandum est." PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 98.

<sup>259</sup> "Sunt nonnulli sacerdotum, non tam per errorem quam cupiditatem subiectos decipientes, ut pro nummorum oblatione satisfactionis iniuncte poenas condonent vel relaxent, non tam attendentes quid velit Dominus, quam quid valeat nummus. De quibus ipse Dominus per Prophetam conquirens ait: Sacerdotes mei non dixerunt, ubi est Dominus? Tamquam si diceret, sed ubi est nummus?" Idem. p. 108-109.

Estes sacerdotes iníquos usavam as informações obtidas na confissão para utilidade própria e não tinham a intenção de pregar, mas de obter lucros e benefícios materiais com suas funções eclesiásticas. Abelardo os compara a médicos imperitos para os quais é muito perigoso e, também inútil, que os doentes lhes sejam levados. Um prelado iníquo não é religioso e, por divulgar os pecados revelados em confissão com grande rapidez, não é discreto, tornando a confissão nociva. Por isso, uma penitência oriunda de tais prelados, apesar de conter uma falsa promessa de segurança, não deve ser considerada válida e os iníquos sacerdotes não merecem nem mesmo ser ouvidos, pois além de não pretenderem rezar, também desconhecem as regras canônicas:

Assim, como muitos são médicos imperitos, aos quais é perigoso ou inútil confiar os enfermos, assim também entre os prelados da Igreja encontram-se muitos que não são nem religiosos, nem discretos, e que são, além disso, rápidos em divulgar os pecados daqueles que a eles se confessam. A confissão a eles se mostra não somente inútil, mas também perniciososa. Tais indivíduos, de fato, não pretendem rezar e nem merecem ser ouvidos em suas orações. E como desconhecem as regras canônicas e não sabem se moderar ao estatuir as satisfações, freqüentemente, prometem nelas uma falsa segurança.<sup>260</sup>

Ao agirem assim, esses prelados são considerados guias cegos de um rebanho cego, pois tornam a confissão não apenas um ato inútil, mas, também, perigoso, e a inconveniência de seus levianos julgamentos cria uma esperança frívola naqueles que confessam.<sup>261</sup>

Para Bacigalupo, Abelardo assiná-la os parâmetros racionais necessários em cada sacerdote, pois quem estabelece a justa medida nas

---

<sup>260</sup> “Sicut enim multi fiunt imperiti medici, quibus infirmos committi periculosum est aut inutile, ita et in praelatis ecclesiae multi reperiuntur nec religiosi nec discreti, atque insuper ad detegendum confitentium peccata leves, ut confiteri eis non solum inutile verum etiam perniciosum videatur. Tales quippe nec orare intendunt nec in orationibus suis exaudiri merentur, et cum instituta canonum ignorent, nec in statuendis satisfactionibus moderari sciant, frequenter in talibus vanam securitatem promittunt” Ibidem. p. 104.

<sup>261</sup> “Il est non-seulement inutile, mais périlleux de se confesser à ces prélats, dont le nombre est grand, et qui n’ont ni religion, ni jugement, qui sont légers à découvrir les péchés de ceux qu’ils confessent, qui ignorent les dispositions canoniques pour la fixation des satisfactions, et procurent une vaine sécurité et des espérances frivoles. Ce sont des aveugles conducteurs d’aveugles (Math, XV, 14). On doit approuver ceux que ces inconvenients ont décidés à éviter leurs prélats et à chercher des confesseurs plus convenables.” (“Não é somente inútil, mas perigoso de se confessar aos prelados, cujo número é grande, e que não têm nem religião, nem julgamento, que são levianos a descobrir os pecados destes que eles confessam, que ignoram as disposições canônicas para a fixação das satisfações, e procuram uma vã seguridade e algumas esperanças frívolas. Estes são cegos condutores de cegos. Deve-se aprovar estes que tais inconvenientes decidiram para evitar seus prelados e para procurar outros confessores mais convenientes.”) SALTET, Louis. *Thèse sur l’éthique d’Abélard*, p. 26.

penitências e confissões não é o bispo, mas a razão, logo o poder de Pedro não foi concedido a todos os bispos<sup>262</sup>, mas somente àqueles que imitam Pedro, ou seja, executando suas funções com a dignidade de seus méritos e não somente devido à sublimidade de suas cátedras.<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> Sobre este ponto, é necessária uma leitura no último capítulo do primeiro livro do *Scito te Ipsum*, pois, inicialmente, Abelardo condena os sacerdotes iníquos, valorizando uma conduta ética, o seguimento das leis de Deus que coincidem com as da razão e a vida reta do sacerdote. Essa postura não concederia a todos indiscriminadamente o poder de ligar ou desligar os homens de seus pecados, condenando diretamente os iníquos sacerdotes. Todavia, no final deste capítulo, Abelardo muda sua proposta inicial e afirma que essa era apenas a “sua” opinião que não tinha como objetivo propor uma definição de verdade, sendo que ele não se oporia àqueles que defendessem que tão grande graça se estenderia a todos sem parâmetros. Mario Dal Pra diz que Abelardo teria proposto este parágrafo, mudando de postura, para evitar o ódio e a inveja que pairava sobre suas teorias provenientes de muitos religiosos ou diante das controvérsias teológicas como aquela originada do juízo que São Bernardo fez sobre sua obra. Cf. DAL PRA, Mario. op. cit. n. 301, p. 121.

<sup>263</sup> “¿Quién señala los parámetros de lo discreto? ¿Quién establece la justa medida? Abelardo respondería: La razón, no el obispo. Una razón que en este caso se condice además con la autoridad de Jerónimo, a quien Abelardo cita extensamente en relación con el pasaje de las Llaves del Reino. “Ciertos obispos y presbíteros —dice Jerónimo— que no entienden este pasaje, asumen la arrogancia de los fariseos. Hasta se creen con poder para condenar a los inocentes y absolver a los culpables, siendo así que Dios no mira la sentencia de los sacerdotes.” Es muy interesante este texto. ¿Qué puede significar que los prelados se crean con el poder de condenar a inocentes y absolver a culpables? El único sentido que le encuentro a esta frase es que a esos jueces no les preocupa equivocarse en sus juicios. Se han erigido en instancia última, y sustentan su pretensión en el pasaje evangélico de las Llaves del Reino. Citando a otra gran autoridad para él, Abelardo deja en claro lo infundada de esta pretensión: “De forma clara demuestra Orígenes, y lo confirma la razón, que el poder concedido a Pedro no les fue concedido de ninguna manera a todos los obispos. El Señor lo otorgó solamente a aquellos que imitan a Pedro no desde la sublimidad de su cátedra, sino en la dignidad de sus méritos.” BACIGALUPO, Luis E. *Algunas Implicaciones Políticas de la ética de Abelardo*. p. 119.

## 1.7 – O Pecado Original no *Scito te Ipsum*

No *Scito te Ipsum*, Abelardo explica que o homem é naturalmente inclinado ao mal devido à presença das tentações que são definidas como as inclinações do ânimo, responsáveis por direcionar a vontade e o consentimento para um fim não conveniente:

Com efeito, a tentação geralmente é dita para qualquer inclinação do ânimo para fazer alguma coisa que não convém, seja a vontade ou o consentimento.<sup>264</sup>

Abelardo completa esta definição mostrando o caráter constante da tentação, ou seja, que ela está presente comumente na maior parte das pessoas como, por exemplo, a concupiscência carnal e o desejo por comidas deliciosas.<sup>265</sup>

Mario Dal Pra define a tentação, na ética de Abelardo, como, na generalidade, aquilo que compreende tanto o movimento inato do ânimo que não é propriamente pecado, quanto o *consensus* que é o *proprium* do pecado<sup>266</sup>, isto porque a inevitabilidade da tentação está ligada, segundo Paul Vincent Spade, à *fragilidade humana* (“*human frailty*”) que teria aparecido após a queda de Adão<sup>267</sup>. As tentações sensuais seriam elementos diretamente relacionados com a queda do primeiro casal que desobedecera às regras do Senhor e que transmitira a pena aos seus filhos.

Sendo a intenção e o consentimento fundamentos para a culpabilidade na ética de Abelardo, os homens não poderiam ser acusados de pecarem na infância, pois, nos primeiros momentos de vida, não têm consentimento com o mal e, quando mortos nesse tempo, são salvos sem mérito. Porém, dizer que recebem uma pena significa afirmar que cada criança herda, desde o momento em

---

<sup>264</sup> “*Temptatio autem generaliter dicitur quaecumque inclinatio animi ad aliquid agendum quod non conuenit, siue illa uoluntas sit siue consensus*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 34.

<sup>265</sup> Idem.

<sup>266</sup> DAL PRA, Mario. op. cit. n. 99, p. 39.

<sup>267</sup> “*But a temptation without which human frailty is now hardly or never able to go on is called “human”[...]That is, now after the Fall of Adam*” (“*Mas a tentação sem a qual a fragilidade humana agora é dificilmente ou nunca capaz de continuar é chamada humana [...] Isto é, agora depois da Queda de Adão*”) SPADE, Paul Vincent. *Peter Abelard’s Ethical Writings*, p. 15, n. 21.

que nasce, o pecado original próprio da espécie humana, ou seja, a pena imposta para o pecado de Adão e Eva que se refere às tentações comuns ao gênero humano e que inclinam as pessoas para o que não lhes é conveniente.<sup>268</sup>

Seguindo a definição de Abelardo de que o pecado propriamente dito necessita do consentimento com o mal ou do desprezo por Deus, o pecado original, em relação aos filhos de Adão, seria um pecado sem consentimento, ou melhor, um pecado sem a culpa de um pecado propriamente dito. No *Scito te Ipsum*, ele defende que a pena do pecado original é também chamada de pecado ou de maldição, ou seja, quando dissemos que Jesus Cristo carregou nossos pecados, estamos nos referindo às penas de nossos pecados:

A pena do pecado é também chamada de pecado ou maldição. Neste sentido, nós falamos que o pecado é perdoado, isto é, a pena é perdoada, e também dizemos que o Senhor Jesus Cristo carregou nossos pecados, isto é, levou as penas de nossos pecados ou as que deles provêm.<sup>269</sup>

Thomas Williams diz que *“todos os seres humanos são concebidos e nascem no estado de pecado no sentido de que nós todos estamos sujeitos à punição pelo pecado (no primeiro e estrito sentido) de nossos primeiros pais”*<sup>270</sup>. Essa posição, aliás, mostra uma diferença entre a culpa de um pecado propriamente dito e a pena que recebemos do pecado original.

No escrito *Confessio Fidei Universis*, Abelardo diz que há, para os descendentes de Adão, a transmissão da culpa e da pena, todavia, cremos que, nesse trecho, ele se referia não à culpa do pecado propriamente dito, que depende do consentimento com o mal e do desprezo por Deus, mas de uma culpa vinculada à ignorância e presente na natural inclinação dos homens para o mal, sendo assim, o pecado de Adão teria sido a origem e a causa de todos os nossos pecados:

---

<sup>268</sup> “Assim sendo, quando se diz que toda criança herda, já no momento em que nasce, o pecado original próprio à espécie humana, o que, na verdade, se está dizendo é que a criança herda, com o nascimento, a pena imposta ao pecado de Adão e Eva” TANNÚS, Márcio-Chaves. *A Ética de Pedro Abelardo*, p. 68.

<sup>269</sup> “Poena etiam peccati dicitur peccatum sive maledictum, iuxta quod dicimus peccatum dimitti, hoc est, poenam condonari, et Dominum Iesum Christum portasse peccata nostra, hoc est, poenas peccatorum nostrorum vel ex eis provenientes sustinuisse.” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 25.

<sup>270</sup> “All human beings are conceived and born in a state of sin in the sense that we are all subject to the punishment for the sin (in the first and strictest sense) of our first parents”. WILLIAMS, Thomas. *Sin, Grace and Redemption*, p. 265.

VIII. Afirmo que de Adão, no qual todos nós pecamos, contraímos tanto a culpa quanto a pena, porque seu pecado foi a origem e a causa de todos os nossos pecados.<sup>271</sup>

Mario Dal Pra comenta que Abelardo muito se preocupou com a distinção entre a responsabilidade da culpa de Adão e a ausência de uma culpa de um pecado propriamente dito presente desde o nascimento nos seus descendentes e contrapõe essa posição com a de Hugo de São Vitor que afirmava a existência de culpa nos descendentes de Adão. Para Hugo de São Vitor, o vício original da espécie humana (*vitium*) desgasta a natureza conforme duas corrupções: a corrupção da ignorância que desgasta a mente (no sentido de ânimo) e a corrupção da concupiscência que desgasta a carne. Neste sentido, ele defende, em Adão, a existência de uma culpa e de uma pena atuais, enquanto, nos seus descendentes, também haveria uma culpa e, juntamente com ela, uma pena, mas ambas originais e não atuais. Assim, o que para Adão foi atual, para seus descendentes, foi original e o que foi determinado para Adão pela ação, para seus descendentes foi “*per solam nativitatem*”.<sup>272</sup>

Apesar de considerar o pecado de Adão como causa da transmissão da pena para a posteridade, a proposta de Abelardo, por relacionar o pecado com o consentimento com o mal, definia o pecado original como mais leve do que muitos outros cometidos pelos homens. Isso porque o pecado de Adão e Eva não foi determinado por qualquer opressão baseada em violência nem houve a posse indevida de algo que pertence a outrem, mas mostrou, antecipadamente, a decisão do Senhor em relação a culpas maiores:

Adão pecou uma vez e, em comparação conosco, como diz o bem-aventurado Jerônimo, foi levíssimo seu pecado. Ele não oprimiu alguém pela violência, nem tomou algo de alguém e experimentou uma só vez do fruto que podia ser repostado. Ainda assim, em uma infração tão leve, que

---

<sup>271</sup> “VIII. Ex Adam in quo omnes peccavimus tam culpam quam penam nos contraxisse assero, quia illius peccatum nostrorum quoque peccatorum omnium origo exstitit atque causa.” PETRUS ABAELARDUS. *Confessio Fidei Universis*, XIII. In. DIAS, Cléber Eduardo dos Santos, *Veritas*, v. 51, n.3, p. 178.

<sup>272</sup> Cf. *De Sacramentis*, 1, 7, 26-27, PL 176, 298B-CD In DAL PRA, Mario. op. cit. – Introduzione - p. XXXIV.

redundou em pena para toda a posteridade, o Senhor decidiu mostrar antecipadamente o que haveria de fazer com as culpas maiores.<sup>273</sup>

Nesse sentido, Abelardo, utilizando a parábola bíblica do rico senhor que, por negar comida ao pobre Lázaro, é condenado ao inferno, comenta, no *Scito te Ipsum*, que este senhor peca não por ter roubado outra pessoa, mas por ter se negado a repartir seus bens com os necessitados: “*In inferno sepultus qui non tribuerit bona sua*”.<sup>274</sup>

Em relação ao pecado original, George Duby mostra que Abelardo atribuiu à Eva uma culpabilidade superior à de Adão, pois este teria tido menos culpa do que Eva, primeiro, porque não foi ele que a serpente tentou seduzir e, segundo, porque ele teria consentido em comer da maçã que Eva lhe oferecia, mais por amor a ela (para não constri-la) do que por desprezo a Deus<sup>275</sup>. Já Eva passara pelos três estágios responsáveis pelo pecado - a sugestão, o deleite e o consentimento: primeiro, o diabo a persuade diante do fruto e isto corresponde à sugestão que, como define Abelardo, no *Scito te Ipsum*, pode vir de dentro (as tentações naturais do corpo) ou de fora (as sugestões do demônio que, conhecendo a natureza das coisas, incita a fraqueza humana a consumir o pecado). Na seqüência, ao invés de resistir ao prazer, ela prova o fruto e consente com o que não lhe era conveniente, desrespeita o mandamento de Deus e concretiza o pecado propriamente dito.<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup> “*Semel Adam peccavit, et comparatione nostrorum, sicut beatus meminit Hieronimus, levissimum eius peccatum fuit. Non quemquam per violentiam oppressit nec quicquam alicui abstulit, de fructu qui reparabilis erat semel gustavit. In qua quidem tam levi transgressione, in posteritatem quoque totam per poenam redundante, praemonstrare Dominus decrevit quid de maioribus facturis sit culpis.*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 81-82.

<sup>274</sup> Idem. p. 82.

<sup>275</sup> Cf. DUBY, George. *Eva e os Padres – As damas do Século XII*, p. 57.

<sup>276</sup> “*Le péché a lieu, dit-on, par trois modes: la suggestion, le plaisir et le consentement. Le Diable persuade Eve: c’est la suggestion; en présence du fruit dont la beauté l’attire, elle éprouve le plaisir; au lieu de comprimer son désir, elle consent, et alors se consomme le péché. La suggestion peut venir du dedans ou du dehors. Elle peut venir de la chair, des hommes, des démons, qui, par leur subtilité et leur longue expérience, ayant acquis la connaissance de la nature des choses, savent quelles sont les vertus naturelles qui peuvent pousser la faiblesse humaine à toutes sortes de dérèglements.*” (“O pecado ocorre, como se diz, por três modos: a sugestão, o prazer e o consentimento. O Diabo persuade Eva: é a sugestão; na presença do fruto que a beleza o atrai, ela prova o prazer; no lugar de resistir a seu desejo, ela consente, e, então se consoma o pecado. A sugestão pode vir de dentro ou de fora. Ela pode vir da carne, dos homens, dos demônios, que, por sua suttilidade e sua longa experiência, adquiriram o conhecimento da natureza das coisas, conhecendo quais são

No *Scito te Ipsum*, Abelardo se refere a estes três estágios, considera-os como os três passos para a realização do pecado e os estende aos descendentes de Adão e Eva. Assim, sobre o pecado de Eva, Abelardo diz que, primeiro, veio a persuasão do demônio, a promessa de imortalidade ao experimentar do fruto da árvore proibida; segundo, o deleite referente ao desejo por este fruto e pela voluptuosidade que nele supunha existir e terceiro, a falta de repressão da concupiscência e o consentimento com o pecado:

Como, pois, dizemos que o pecado ou tentação se forma percorrendo três caminhos: - por sugestão, deleite e consentimento, isto deve ser entendido assim: para a realização do pecado somos levados freqüentemente por esses três passos, como aconteceu com nossos primeiros pais. A persuasão do demônio veio primeiro, quando prometeu a imortalidade ao experimentarem da árvore proibida. Sucedeu o deleite, quando a mulher, vendo a linda lenha<sup>277</sup> e reconhecendo que ela era doce para comer, ardeu no desejo de seu fruto pela voluptuosidade que supunha existir na fruta. E como ela devia reprimir a concupiscência para observar o preceito, ao consentir caiu no pecado.<sup>278</sup>

A afirmação de que a pena do pecado foi transmitida para os descendentes de Adão e Eva vincula-se à transmissão das condições dadas a todo homem para novamente ocorrer concretização do pecado.

Algumas colocações de Santo Agostinho sobre o pecado original são relevantes para um debate com essas idéias de Pedro Abelardo, pois aquele analisou o pecado original dizendo que a obrigação imposta a Adão e Eva era muito

---

*as virtudes naturais que podem incitar a fraqueza humana em todos os tipos de desregramentos.*”) SALTET, Louis. *Thèse sur l'éthique d'abélard*, p.17.

<sup>277</sup> A expressão usada por Abelardo *lignum pulchrum* pode ser literalmente traduzida como *bela madeira*, *bela lenha* ou *bela árvore*. Contudo, na seqüência da frase, Abelardo diz “*reconhecendo que ela era doce para comer*”. Luscombe não se refere a isso e traduz o trecho como *bela fruta* (“[...] when the woman, seeing the beautiful fruit and understanding it to be sweet to eat...” LUSCOMBE, D.E. p. 33). Já Paul Vincent Spade traduz literalmente como *linda madeira*, entendida também como *linda lenha* que cremos ser em referência à árvore (“[...] when the woman, seeing the fine wood and understanding it was sweet to eat...” SPADE, P.V. p. 35). É necessário comentar que, apesar de ter usado esta tradução literal, Spade escreveu uma nota explicativa dizendo: “*Presumably Eve thought it would be sweet to eat the fruit, not the wood*” (“*Presumivelmente, Eva pensou que seria doce para comer o fruto, e não a lenha (madeira).*” SPADE, P.V. p. 35, n. 20).

<sup>278</sup> “*Cum ergo peccatum vel temptationem tribus modis dicimus peragi, suggestionem scilicet, delectationem, consensu, ita est intelligendum, quod ad operationem peccati per haec tria frequenter deducimur sicut in primis contigit parentibus. Persuasio quippe diaboli praecessit, cum ex gustu vititae arboris immortalitatem promisit. Delectatio successit cum mulier uidens lignum pulchrum et ipsum intelligens suave ad vescendum in concupiscentiam eius exarsit cibi voluptate quam credebat correpta. Quae cum reprimere concupiscentiam deberet ut praeceptum servaret, consentiendo in peccatum tracta est*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 33.

fácil de ser observada, pois havia uma abundância de gêneros de frutos que eram permitidos ao casal, sendo a restrição apenas imposta a um desses gêneros. Esta obrigação, além de ser fácil para ser cumprida, também era breve para ser recordada, principalmente naquela situação em que não havia a oposição da avidez à vontade.

Para Agostinho, no livro XIV da obra *Cidade de Deus*, foi exatamente esta oposição da cupidez à vontade a pena imposta ao casal e, posteriormente, aos seus descendentes os quais receberam-na como a pena do pecado (*poena peccati*) e que os inclinava, constantemente, a executar o pecado (*peccatum*):

E, posto que não comer de certas árvores, em que havia tanta abundância, era preceito tão simples de observar e tão breve para reter na memória, máxime quando a cupidez ainda não oferecia resistência à vontade, conseqüência da pena da transgressão, sua violação foi tanto mais injusta quanto mais fácil era sua observância.<sup>279</sup>

O pecado original transmitido corresponde à existência, em todos os homens, de inclinações que fazem o ânimo pender para o mal, ou seja, que o instigam a agir na execução daquilo que não lhes é conveniente. Agostinho argumenta que o pecado original não é voluntário, mas procede da má vontade do primeiro homem que o introduziu devido à soberba, abandonando a humildade:

Contudo, começaram a ser maus no interior, para depois se precipitarem em desobediência formal, porque não se houvera consumado a obra má, se não a houvesse precedido a má vontade. Pois bem, qual pôde ser o princípio da má vontade, senão a soberba? O princípio de todo pecado é a soberba, lemos. E que é a soberba, senão apetite de celsitude perversa? A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio a que o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo. É o que acontece quando o espírito se agrada em demasia de si mesmo e agrada-se em demasia de si mesmo quando declina do bem imutável, que deve agradar-lhe mais do que ele a si mesmo.<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> SANTO AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, XIV, c. 12, p. 263. Posição que se confirma no início do capítulo XV: “Tão logo o homem desprezou o mandado de Deus, desse Deus que o criara, que o fizera à sua imagem e o antepusera ao restante dos animais, que o estabelecera no paraíso e lhe dera abundância de todas as coisas e de saúde, que, longe de impor-lhe muitos preceitos graves e difíceis, o provera, para encarecer a obediência, de um muito leve e breve, com que advertia à criatura ser Ele seu Senhor e convir-lhe servi-lo livremente, sobreveio-lhe justa condenação.” Idem. XIV, c. 15, p. 266.

<sup>280</sup> Idem. p. 263.

A pena do pecado original está em nós por causa da unidade do gênero humano e, devido a esta unidade, todos nós incorremos no pecado de Adão, assim, condenado Adão, todos fomos condenados juntos e é essa condição histórica que explica, no homem, a sua tendência para o mal.

Abelardo, no *Scito te Ipsum*, utilizando uma noção semelhante de que a transmissão da pena do pecado original corresponde à existência de um *pecado sem pecado* nos descendentes, refere-se ao exemplo de Estevão, mártir cristão, que, ao ser apedrejado, definiu a ignorância dos judeus homicidas como sendo a cegueira moral proveniente do pecado dos primeiros pais. A pena de Adão representava a caída dos seus filhos na ignorância, sendo esta a responsável por torná-los dispostos a executar os maus atos:

Porém, quando Estevão disse que era pecado o que os judeus, por ignorância, cometiam contra ele, classificou como pecado a própria pena que estava sofrendo, proveniente do pecado dos primeiros pais, como também as demais que se seguiram, ou a injusta ação deles ao apedrejá-lo.  
281

O pecado sem pecado (pena do pecado) se diferencia do pecado propriamente dito que, no *Scito te Ipsum*, está relacionado com o consentimento com o mal ou desprezo por Deus. Ademais, apesar de receberem a pena do pecado original, Abelardo não considera condenáveis os recém-nascidos e os estultos, isto porque, neles, impera a incapacidade de voluntariamente combater a tendência para o mal, podendo, por isso, serem salvos pelos sacramentos:

Mas, com intuito de melhor responder às objeções, deve-se saber que o nome do pecado é tomado de várias maneiras. Todavia o pecado propriamente é dito ao próprio desprezo de Deus, ou ao consentimento no mal, como recordamos acima e a ele estão imunes as crianças e os estultos por natureza, os quais, como não possuem méritos, devido ao fato de carecerem de razão, também nada lhes é imputado como pecado e são salvos apenas pelos sacramentos.<sup>282</sup>

---

281 “Cum autem Stephanus peccatum dicit quod per ignorantiam in ipsum committebant Iudei, poenam ipsam quam patiebatur ex peccato primorum parentum, sicut et caeteras prouenientes, vel iniustam eorum actionem quam habebant in lapidando peccatum dixit.” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 59.

282 “Sed ut obiectis plenius respondeamus, sciendum est nomen peccati diuersis modis accipi. Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus vel consensus in malum, ut supra meminimus, a quo parvuli sunt immunes et naturaliter stulti, qui cum merita non habeant tamquam ratione carentes nihil eis ad peccatum imputatur, et solummodo per sacramenta saluantur.” *Idem*, p. 56.

Luscombe comenta que há aproximações entre o voluntarismo<sup>283</sup> de Agostinho e a tese de Abelardo em relação à responsabilidade do agente em guardar ou perseguir o que a justiça proíbe, isto porque os desejos da carne não são nem bons nem maus em si mesmos e apenas se tornam condenáveis quando a vontade consente em seu incitamento.<sup>284</sup>

Agostinho, de forma semelhante a Abelardo, na sua obra *Livre Arbitrio*, demonstra a inexistência de culpabilidade do agente quando a falta é oriunda de um defeito natural e não tem origem na vontade. Nesse trecho, ele dá o exemplo dos defeitos de pronúncia que, sendo fatos próprios da vida infantil, não são condenáveis nas crianças. No entanto, o Hiponense não deixa de censurar aqueles que, na idade adulta e tomados por uma má vontade, recaiam nos defeitos da infância ou neles preferiam permanecer:

Isto posto, se nossa felicidade consistisse na eloquência e se fossem consideradas como crime as faltas cometidas nas ações da vida, por certo não se poderia censurar a ninguém de ter cometido pecado com seu defeito natural de pronúncia. É fato próprio da vida infantil, pois partimos dela para a aquisição da eloquência. Contudo, seria censurado com razão se alguém, por sua má vontade, tivesse recaído no defeito da infância ou tivesse querido nele permanecer.<sup>285</sup>

Ainda no *Livre Arbitrio*, Agostinho afirma que a dificuldade natural das almas que está presente nos recém-nascidos não pode ser considerada um castigo do pecado, pois as falhas dos recém-nascidos devem ser entendidas de uma maneira positiva, sendo, ao mesmo tempo, os estímulos para que se dê o progresso e o início da perfeição.

---

<sup>283</sup> Agostinho dizia que, antes do pecado original, a liberdade de Adão era *o poder não pecar*; depois do pecado original se tornou *não poder não pecar* e, nos bem-aventurados, será *não poder pecar*.

<sup>284</sup> “*More important is the relationship between Abelard’s thesis and the voluntarist psychology of St. Augustine who had emphasised will as the principle by which we act. For Augustine, sin consists in the will to retain or to pursue that which justice forbids and from which one is free to abstain. The lusts of the flesh are neither good nor bad in themselves and they become sinful only when our will consents to their incitement. The Law prescribes only charity and forbids only cupidity.*” (“*Mais importante é a relação entre a tese de Abelardo e o voluntarismo psicológico de Santo Agostinho que tinha enfatizado a vontade como o princípio pelo qual nós agimos. Para Agostinho, o pecado consiste na vontade de guardar ou de perseguir o que a justiça proíbe e da qual cada um é livre para se abster. Os desejos da carne não são nem bons nem maus em si mesmos e eles se tornam pecaminosos somente quando nossa vontade consente no incitamento deles. A lei prescreve somente a caridade e proíbe somente a cupidez.*”) LUSCOMBE, D.E., *The Scito te Ipsum of Abelard*, p. 80.

<sup>285</sup> SANTO AGOSTINHO. *O Livre Arbitrio*, Livro III, c. 22, 64, p. 225.

A alma detém a capacidade de um julgamento natural e, através dele, prefere a sabedoria ao erro, o repouso à dificuldade e, para chegar a seus objetivos, ela necessita da constância de seus esforços. Com efeito, a ignorância presente no momento do nascimento e a dificuldade das almas de superar esta ignorância não devem ser encaradas como anomalias, mas, ao contrário, como elementos que estimulam o embate e o julgamento da alma:

A ignorância e a dificuldade dessas almas, no momento de nascer, não serão para elas o castigo do pecado, mas sim o estímulo ao progresso e um início de perfeição. Pois não é pouca coisa, antes mesmo de qualquer boa obra meritória ter a alma recebido a capacidade de um julgamento natural, por meio do qual prefere a sabedoria ao erro e o repouso à dificuldade, para chegar a eles, não por nascimento, mas por constância nos esforços.<sup>286</sup>

A consideração das falhas naturais dos recém-nascidos não serem propriamente pecados está presente em Abelardo e em Santo Agostinho. Como foi dito acima, no *Scito te Ipsum*, há a afirmação de que os recém-nascidos, por não terem culpa derivada de um pecado propriamente dito, poderiam ser salvos somente pelo sacramento do batismo e, neste sentido, seriam salvos sem mérito.

No *Theologia Scholarium*, Abelardo diz que os sacramentos são os sinais visíveis e invisíveis da graça de Deus e, dando especial atenção ao batismo, comenta que a purificação exterior do corpo por meio da água é sinal da purificação interior da alma. Nesse trecho, ele defende que há uma semelhança entre essas duas atividades e que o estudo da fé, da caridade e, também, dos sacramentos se refere à suma questão da salvação:

De fato, o sacramento é um sinal visível da invisível graça de Deus; então, quando alguém se batiza, a própria ablução exterior do corpo, que vemos, é o sinal exterior da ablução interior da alma; assim, quando o homem é purificado dos pecados, há uma semelhança com o que ocorre quando ele lava seu corpo. Agora, porém, devemos tratar com mais diligência de cada uma das questões acima brevemente assinaladas e descritas, a saber, a fé, a caridade e o sacramento, em tudo o que se refere à suma questão da salvação do homem e, principalmente, daquelas que se consideram as mais importantes.<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> SANTO AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*, c. 20, 56, p. 212.

<sup>287</sup> “*Sacramentum vero est visibile signum invisibilis gratiae dei, veluti cum quis baptizatur, ipsa exterior ablutio corporis, quam videmus, signum est interioris ablutionis animae, cum ita interior homo a peccatis mundatur sicut exterior a corporalibus sordibus. Nunc autem, tribus suprapositis breviter assignatis atque descriptis, scilicet fide, caritate et sacramento, de singulis diligentius agendum est quantum ad propositam humanae salvationis pertinet summam, et de his praecipue quae maioribus implicita questionibus videntur.*” PETRUS ABAELARDUS. TSch. 321, 91-322, 99.

Segundo Gerald Cresta, apesar de haver estas semelhanças entre o pensamento de Abelardo e o de Santo Agostinho, também há diferenças principalmente em relação à noção de pecado e à forma do pecador sanar a pena que recebeu do pecado de Adão. Santo Agostinho diferencia a definição exterior e interior de pecado, mas isso não implica que este se reduza ao âmbito da subjetividade humana<sup>288</sup>. Cresta dá o exemplo da libido como a consequência do pecado original que perverte o verdadeiro sentido da liberdade.

Para Agostinho, a solução deste problema ficaria no meio do caminho se não houvesse a participação da graça divina <sup>289</sup>, enquanto, para Abelardo, a superação do pecado estava relacionada com o arrependimento individual do pecador e isto centralizaria o comportamento moral na manifestação da interioridade humana. Abelardo considerava o pecado como sendo um processo interior no qual o pecador se distingue do homem bom devido a não conformidade de sua intenção com a norma objetiva cristã, guia do comportamento moral do agente.

Em Agostinho, a superação entre a dissonância do homem em relação a si mesmo e a Deus se dá devido à graça<sup>290</sup>, colocando, em segundo plano,

---

<sup>288</sup> “Si bien San Agustín diferencia entre definición exterior e interior del pecado, esta diferenciación y la consecuente amplitud con que trata en más de una ocasión el tema de la disposición interior buena o mala, no implican que el pecado en sí mismo se reduzca con exclusividad al ámbito de la subjetividad humana, como es el caso en la propuesta ética de Pedro Abelardo. Precisamente porque para Agustín la libido es, como consecuencia del pecado original, la malicia intencional que pervierte el verdadero sentido de la libertad, es que la consideración de la gracia representa un aspecto sin el cual la solución al problema del pecado queda a mitad de camino. Para Pedro Abelardo, en cambio, se supera el pecado en una concepción de tono naturalístico del hecho moral: el criterio del restablecimiento moral estará entonces restringido solamente al arrepentimiento individual del hombre pecador.” CRESTA, Gerald. *La Noción de Pecado en Agustín y en Pedro Abelardo*. Revista Notandum. ISSN 1516-5477, Año IX, n. 13, 2006, p. 17.

<sup>289</sup> Referindo-se ao *Livre Arbítrio* (II, 12, 33): “El ámbito de la interioridad se convierte para Agustín en una puerta de entrada hacia un orden más elevado que trasciende los límites de la mera subjetividad.” Idem. p. 18.

<sup>290</sup> “Es por eso que no basta para precisar el concepto de pecado un proceso interior en el cual el hombre pecador se distinga del hombre bueno en orden a su intención, a un querer hacer lo que creemos que a Dios le agrada”, según Abelardo. Por el contrario, en el sentido de conjunto del plan divino reflejado en la creación el pecado es tanto más pecado cuanto se concreta en el obrar, ya que introduce de hecho un desorden en el *ordo rerum*. Para Agustín, la superación de esta disonancia en el hombre y por causa del hombre mismo, acontece en la gracia, don de Dios que se produce en la mediación de Cristo. Esta transformación por medio de la gracia comporta la verdad de Dios frente a la mentira del hombre; se trata de una verdad que libera al hombre de la muerte del alma resultante del alejamiento de sí mismo y de Dios en el pecado.” Ibidem. p. 18.

a lei objetiva<sup>291</sup> e, nesse aspecto, se diferenciando da proposta de Abelardo que se centraliza na relação entre a intenção em conformidade ou não com as leis cristãs.

Concluimos esta questão com as idéias de Thomas Williams sobre o tema do *pecado original* no estudo da obra de Abelardo, que propõe a classificação do pecado em conformidade com o tipo de dominação presente em cada caso, sendo que o pecado pode se referir a uma dominação objetiva e a uma outra subjetiva. A dominação objetiva do pecado corresponde à sujeição de nosso ser à pena de um pecado do qual somos libertados quando Cristo, na Paixão, assume a punição em nosso lugar<sup>292</sup> e a dominação subjetiva do pecado é a forte inclinação que nos leva a obedecer aos desejos desordenados e a executar ações que não nos são convenientes.

William diz que Cristo também nos teria libertado desse segundo domínio quando, na Paixão, nos inspirou com o amor de Deus<sup>293</sup>. A inspiração no amor de Deus, confirmado na ressurreição, fortalece a vontade a superar a inclinação para o mal e, por isso, é um elemento relevante na ética de Pedro Abelardo.

---

<sup>291</sup> “La auténtica libertad, en lo que ella tiene de liberación, se daría para San Agustín en la gracia. Recordemos que la norma objetiva que guía el comportamiento moral en Abelardo es la Ley dada por Dios. Con la gracia, esa Ley queda ahora relegada a segundo plano, porque la gracia es la idea que se coloca en lugar de la Ley con la llegada del Hijo.” Ibidem. p. 19.

<sup>292</sup> “The Passion works for our redemption only by presenting an extraordinary example of love that inspires an answering love in our hearts. But the Passion is not an example of love at all it Christ was not in some way acting for our benefit by allowing himself to be delivered up unto death. So exemplarism turns out to be incoherent. Only if there is an objective transaction can there be the subjective transformation.” (“A Paixão trabalha pela nossa redenção somente por se apresentar um exemplo extraordinário de amor que inspira um amor esclarecedor em nossos corações. Mas a Paixão não é um exemplo total de um amor se Cristo não estivesse de alguma maneira agindo por nosso benefício permitindo ele mesmo ser entregue para a morte. Então o exemplarismo se transforma em algo incoerente. Somente quando existe uma transação objetiva é que pode haver uma transformação subjetiva”) WILLIAMS, Thomas. *Sin, Grace and Redemption*, p. 262.

<sup>293</sup> “Domination has both an objective and a subjective aspect. The objective domination of sin is our being liable to the punishment of sin; in the Passion, Christ delivers us from the objective dominion of sin by taking that punishment on our behalf. The subjective dominion of sin is our strong inclination to obey our disordered desires; in the Passion, Christ delivers us from the subjective dominion of sin by inspiring us with the love of God” (“Dominação tem tanto um aspecto objetivo quanto outro subjetivo. A dominação objetiva do pecado é nosso ser sujeito à pena de um pecado; na Paixão, Cristo nos liberta do domínio objetivo do pecado ao assumir a punição em nosso lugar. O domínio subjetivo do pecado é nossa forte inclinação em obedecer nossos desejos desordenados; na Paixão, Cristo nos liberta do domínio subjetivo do pecado por nos inspirar com o amor de Deus”) Idem.

## 1.8 – A Política Pública no *Scito te Ipsum*.

Apesar de considerar os atos e a sua execução como insuficientes para garantir a moralidade ou a imoralidade, não se pode dispensar o estudo dos mesmos para o entendimento da noção de bem público na ética de Abelardo.

Segundo Bacigalupo, no *Dialogus*, Abelardo, usando a definição de justiça em conformidade com a noção de bem comum, refere-se ao *bem-estar público*<sup>294</sup>, sendo que a justiça só é útil para todos se cada um buscar o bem comum antes que o seu próprio e se houver primeiro a contribuição com o bem estar público do que com o das próprias famílias. Essa definição de justiça pública é distributiva, pois Abelardo a entende como a disposição de dar a cada um o que é seu sempre preservando o bem comum e atendendo a seguridade da cidade.<sup>295</sup>

Nesse sentido, deixar de realizar atos de utilidade pública sob a excusa de que os mesmos não são suficientes para garantir uma atitude ética, significa defender uma passividade exagerada e geradora de caos, por isso, ao propor a noção de bem-comum, Abelardo estava se afastando de uma teoria ética que apenas leve em consideração o foro íntimo do agente deixando de lado os resultados públicos.

Na voz do personagem *Filósofo*, Abelardo sustenta que a natureza daquele que apenas atende ao seu interesse, negligenciando o interesse dos demais, é débil e não merece o apreço da comunidade, sendo que ele (o personagem *Filósofo*) critica aqueles que apenas cuidam de si mesmos sem pensar no interesse dos outros, considera insignificante uma vida levada dessa maneira e defende que cada homem, dentro de seus limites e de acordo com cada situação,

---

<sup>294</sup> “Uno de los personajes del *Dialogus*, el filósofo, define la justicia a la manera clásica, y pone énfasis en la salvaguarda del bien común, entendido como la utilidad común. La justicia es útil para todos si cada uno busca el bien ajeno antes que el propio, si todos contribuyen al bienestar público antes que al de sus propias familias” BACIGALUPO. *ALGUNAS IMPLICACIONES POLÍTICAS DE LA ÉTICA DE ABELARDO*. p. 125.

<sup>295</sup> “En este contexto, la justicia es asumida como distributiva, y se entiende como la disposición a darle a cada quien lo que es suyo, siempre y cuando se preserve el bien común, es decir, bajo el principio superior de que todo bien debe ser distribuido atendiendo a la seguridad de la ciudad. Desde esta óptica, la temperancia es vista fundamentalmente como abstinencia, inspirada en el ideal de negación de los intereses personales en favor de aquellos de la colectividad, y la cara política de la fortaleza es la magnanimidad, entendida como la disposición al sacrificio de lo propio en aras de un ideal noble. Este ideal superior, como se ve en cada una de las tres virtudes, es el bien común.” Idem.

deve agir na tentativa de seguir os passos ditados por Cristo, praticando a virtude que é a supremacia do interesse do outro sobre o interesse pessoal:

A pessoa que atende apenas a seu próprio interesse tem uma natureza débil e o outro que atende ao interesse dos demais tem a posse de uma virtude superior. E deve considerar como pequena uma vida, quem cuida somente de si mesmo e está satisfeito com seu próprio interesse e não merece a gratuidade e o apreço dos outros. Cada um a sua maneira deve imitar a Deus, o qual não tem necessidade de nada, nem cuida de si mesmo, mas de todos, e não dispensa para si senão para as necessidades de todos.<sup>296</sup>

Abelardo promove um debate entre a filosofia pagã e a filosofia cristã sendo, nesse sentido, defensor de uma teoria política que se refere à moral individual, mas também se preocupa com o interesse público, defendendo uma posição ética que considera a noção contratual (e filosófica) de Estado e também os princípios cristãos.

Estudando esses pontos da ética de Abelardo, Bacigalupo defende um pacto racional<sup>297</sup> entre as pessoas que pertencem a um Estado, buscando um contrato de livre manifestação próprio do pensamento filosófico e evitando abusos éticos ou econômicos. Tais abusos são oriundos da incompetência política de um governante ou da incapacidade moral de uma pessoa que, mesmo tendo injustamente os bens de uma outra, não os devolva nunca, redimindo-se mentirosamente segundo falsas penitências.<sup>298</sup>

Conforme comenta Bacigalupo, em relação aos governantes, Abelardo toma as cidades ou comunidades que sejam regidas por governantes

---

<sup>296</sup> *“Quippe quod propriis quis intendit commodis, naturae est infirmae, quod alienis, virtutis egregiae. Et parvi suam aestimare vitam debet, qui unius sui curam gerens propriis contentus est commodis nec aliorum sibi meretur gratiam et laudem. Imitari quisque pro modulo suo Deum debet, qui, cum nullius egeat, sui minime curam, sed omnium agit nec sibi necessaria, sed omnibus ministrat.”* PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1656A.

<sup>297</sup> *“La racionalidad política del legislador humano ha sido expuesta por Abelardo en términos de resguardo de la utilidad común. Eso es, pues, lo que la prudencia de un buen juez debe ponderar con respecto a las acciones particulares que juzga, si dañan o benefician a la vida ciudadana. Objeto de ese juicio humano son, en principio, las acciones de todo individuo miembro de la comunidad.”* BACIGALUPO, Luis E. op. cit. p. 128.

<sup>298</sup> *“Para evitar las luchas sangrientas, la ley de una determinada comunidad política debía ser el resultado de pactos acordados entre las partes contendientes. Si, por ejemplo, un gobernante impone un sistema tributario que asfixia por completo la actividad comercial a gran escala de la ciudad, perjudica el bien común? Qué se esperaba que ocurriera en esos casos? La comunidad representada por ciudadanos notables, tenía que llamarlo a razón y negociar acuerdos definitivos. Hechos así abrieron la posibilidad de instaurar en la política una racionalidad contractual propicia para el desarrollo del derecho mercantil y urbano.”* Idem. p. 129.

virtuosos como tendo o objetivo principal de buscar a utilidade comum, fazendo com que todos os homens vivam unidos pelo império da lei.<sup>299</sup>

No *Scito te Ipsum*, Abelardo condenou aqueles que, na iminência da morte e percebendo a imoralidade contínua que reinou em sua vida na qual adquiriram bens de forma injusta dos pobres, gemem na presença do sacerdote, pedindo uma absolvição. Abelardo dá conselhos para que haja a correção desta vida fundada na opressão e no roubo, pois, para ele, todos os bens que foram injustamente adquiridos devem ser devolvidos aos pobres. Por isso, referindo-se a Santo Agostinho, ele diz que, na falta da devolução da coisa alheia, a penitência não terá validade:

Quantos nós vemos diariamente que morrem, gemendo gravemente, acusando a si mesmos devido às usuras, roubos, opressões aos pobres, e a todos os tipos de injúrias que cometeram, e, depois, para a correção disso, consultam um sacerdote. Como convém, deve-se dar a eles, como primeiro conselho, que vendam tudo o que têm e restitua aos outros o que deles tiraram, segundo aquilo que diz Agostinho: 'Se a coisa alheia não foi devolvida quando podia ter sido, então não se faz penitência, mas finge-se fazê-la.'<sup>300</sup>

É possível dizer que, na ética de Abelardo, o bem-comum também tem um caráter espiritual e isso não significa que haja a anulação do caráter político. Assim Bacigalupo afirma que há bem-comum, mesmo diante de uma eventual perda de sentido da comunidade em relação ao espaço de realização da utilidade comum. O bem-comum, nessa perspectiva, transcende o âmbito terrestre, mas não anula a utilidade política, pois, estando em conformidade com a instância última, a instância divina que o sustenta, acaba lhe dando amplo suporte.<sup>301</sup>

---

<sup>299</sup> “En su confrontación con el pensamiento político de Cicerón, Agustín había afirmado en la Ciudad de Dios que en una república pagana no podía reinar la verdadera justicia, que para el pensamiento clásico era la fuente de todas las demás virtudes. Abelardo no avala esa opinión de Agustín. Él piensa que las ciudades o comunidades regidas por gobernantes virtuosos, donde los individuos están unidos bajo el imperio de la ley y entregados a la búsqueda de la utilidad común, son verdaderas repúblicas, tal como las ideó el platonismo.” BACIGALUPO, Luis E. Idem. p. 120.

<sup>300</sup> “Quam plurimos quippe cotidie cernimus morientes graviter ingemiscere, multum se accusare super usuris, rapinis, oppressionibus pauperum vel in quibuscumque iniuriis quas commiserunt, et pro emendatione istorum sacerdotem consulere. Quibus si hoc, ut oportet, primum consilium detur, ut venditis omnibus quae habent restituant aliis quae abstulerunt, iuxta illud Augustini: Sí res aliena cum reddi possit non redditur, non agitur paenitentia sed fingitur.” PETRUS ABAELARDUS, *Scito te Ipsum*, p. 78.

<sup>301</sup> “Debe haber un bien común, de naturaleza puramente espiritual, que por lo tanto no se vea afectado por la eventual pérdida de sentido de la comunidad política concreta como espacio de realización de la utilidad

As penas dadas pelas leis humanas para inibir maus atos ou para incentivar bons exemplos não têm efeito moral, mas se relacionam indiretamente com a moral devido ao benefício social resultante. Isso porque um sujeito poderia deixar de realizar atos cujo resultado é aparentemente imoral, sem uma intenção boa, mas apenas temendo as penas e, com isso, seu “*não agir*” não pode ser qualificado como moralmente bom. Da mesma forma, uma outra pessoa não estaria agindo conforme a ética cristã, ao concretizar belas atitudes de altruísmo com o intuito de receber louvores sociais.

Sendo Deus o juiz das intenções humanas, o julgamento ético ficaria restrito a Ele e, nesse sentido, as punições e os benefícios que têm relevante utilidade social e são julgados pelos homens não determinam a moralidade ou a imoralidade do agente.

Abelardo defende esta divisão entre o foro moral e o político no *Scito te Ipsum*, dizendo que a concupiscência da carne e a da alma só podem ser verificadas devido à presença da intenção e do consentimento. Assim, Deus é o responsável por inspecionar a intenção humana, restando para os homens, o juízo voltado para as obras. No *Sic et Non*, Abelardo refere-se a este aspecto ao dizer que apenas Deus, e não os homens, é que pode julgar a intenção a qual equivale ao conhecimento de seu coração e de seus pensamentos:

Quem não vê como é temerário julgar a respeito do significado e a inteligência de outrem, se os corações e os pensamentos são conhecidos somente por Deus? O Senhor, para evitar que caiamos nesta presunção, nos diz (Lc 6, 37): “Não julgueis, e não sereis julgados”. E o Apóstolo (1 Cor 4, 5): “Não quereis julgar antes do tempo, até que venha o que iluminará os lugares mais escondidos e manifestará os pensamentos dos corações”. É como se dissesse: deixai o julgamento de tais casos para o único que conhece tudo e que julga até os pensamentos, conforme a respeito de seus ocultos mistérios está escrito simbolicamente sobre o cordeiro pascal (Ex 12, 10): “Se houver alguma sobra, seja destruída pelo fogo”.<sup>302</sup>

---

*común. Este bien común que trasciende el ámbito terrenal, no solo no anula la utilidad política, sino que en última instancia la sostiene.” BACIGALUPO, Luis E. op. cit. p. 117.*

<sup>302</sup> “*Quam sit etiam temerarium de sensu et intelligentia alterius alterum iudicare, quis non videat cum soli Deo corda et cogitationes pateant? Qui nos etiam ab hac praesumptione reuocans ait: “Nolite indicare et non iudicabimini.” Et apostolus: “Nolite inquit ante tempus indicare, quoadusque veniat qui illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium” ac si aperte dicat: Illi committite in talibus iudicium qui solus omnia novit atque ipsarum quoque discretor est cogitationum, iuxta quod et de occultis eius mystertis typice super agno paschali scriptum est: Si quid residuum fuerit, igni comburatur.” PETRUS ABAELARDUS. Sic et Non. Prologus. In. DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval – Textos*. p. 124.*

Levando em consideração mais as obras, o juízo humano deixa de lado a culpa que está ligada à intenção e mais se preocupa com o que é nocivo aos outros do que com o que é nocivo à própria alma. Além disso, o juízo humano previne mais os danos públicos do que os particulares porque estes últimos estão vinculados com a intenção do agente e só o Senhor examina tudo o que acontece segundo o que está no íntimo da mente<sup>303</sup>:

De acordo com estas duas causas que apresentamos: concupiscência da carne e a da alma, Deus é chamado de aquele que prova o coração e os rins, isto é, ele é o que inspeciona as intenções ou os consentimentos, de onde elas provêm. Nós, porém, que não conseguimos discutir ou julgar isso, voltamos o nosso juízo principalmente para as obras e punimos menos as culpas do que as obras e estudamos como podemos vingar não tanto o que pode ser nocivo à sua alma, mas o que pode ser nocivo a outros, a fim de antes prevenir os danos públicos do que corrigir os particulares.<sup>304</sup>

No entanto, apesar das punições e dos benefícios conforme os resultados bons ou maus para a comunidade não estarem diretamente vinculados com a moral, não se pode negar que existe uma relação entre ambos. Nas palavras de Márcio Tannús, os homens não podem punir ou recompensar o que está na esfera da intenção, ou seja, não é próprio de seu juízo a punição do mérito ou da culpa dos indivíduos e isso significa que, na ética de Abelardo, a prevenção dos danos públicos e não o aperfeiçoamento moral é o objetivo das leis humanas. Todavia, o castigo às obras nocivas ao bem geral não é útil apenas devido ao efeito inibidor e, da mesma forma, a recompensa das obras de utilidade pública não ocorre somente devido ao ganho social resultante, pois os ganhos sociais e as punições invadiriam a intimidade dos indivíduos, colocando-se em um caminho intermediário

---

<sup>303</sup> *“Maxime autem haec in Evangelio revelari et distingui arbitror, ubi Dominus cuncta quae fiunt secundum radicem intentionis examinat dicens: ‘Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. Si oculus tuus fuerit tenebrosus, totum corpus tuum tenebrosus erit’. Et hoc quidem est examen verae iustitiae, ubi cuncta quae fiunt secundum intentionem pensantur magis quam secundum operum qualitatem.”* (“Mas essas coisas muito bem se revelam no Evangelho e se distinguem como verdadeiras ou falsas. O Senhor examina tudo o que acontece segundo o que esta no íntimo da mente, dizendo: se teu olho é claro todo o teu corpo será lícido. Se teus olhos forem tenebrosos, todo o teu corpo será tenebroso. E nisto consiste certamente o exame da verdadeira justiça, pesar tudo que se faz segundo a intenção de quem faz antes que segundo a qualidade das obras.) PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 1:17, PL 182, Col. 0801B.

<sup>304</sup> *“Iuxta igitur haec duo, concupiscentiam carnis et concupiscentiam animae quae praemisimus, probator cordis et renum dictus est Deus, hoc est, inspector intentionum vel consensuum inde provenientium. Nos vero qui hoc discutere ac diiudicare non valemus, ad opera maxime iudicium nostrum convertimus, nec tam culpas quam opera punimus, nec in aliquo tam quod eius animae nocet quam quod aliis nocere possit vindicare studemus, ut magis publica praeveniamus damna quam singularia corrigamus.”* PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 43.

entre a culpa e a natureza social das obras, ou seja, entre a justiça divina e a humana.<sup>305</sup>

Bacigalupo, para explicar esta posição, diz que o indivíduo cria seus critérios de avaliação do justo e do injusto e o discernimento do bem e do mal a partir dos exemplos expostos na comunidade, já que esta *tradição moral* supõe um *caráter circular* em que uma pessoa é virtuosa na medida em que assume os critérios que a interação comunitária tem tradicionalmente estabelecido<sup>306</sup>. Ao se perguntar sobre onde a comunidade obtém seus critérios de discernimento acerca do bem e do mal presentes em sua tradição estabelecida, Bacigalupo diz que, na perspectiva abelardiana, eles devem ser obtidos diretamente da interpretação bíblica que deve estar em conformidade com uma exegese racional, não se submetendo aos cânones da autoridade política instituída, ou seja, sem referência necessária a qualquer outra autoridade ou comunidade real existente que não seja seguidora dos mandamentos cristãos.<sup>307</sup>

John Marenbon, ao estudar a relação entre a obra pública e a intenção na ética de Abelardo, diz que um ato que, devido à ignorância, procede de uma intenção errada, mas, feito em benefício de Deus, poderia ser entendido como amor honesto. Ora, se alguém recebe mérito devido à utilidade social de um ato que

---

<sup>305</sup> “Tais leis, entretanto, não estariam em condições de punir ou recompensar o mérito ou a culpa dos indivíduos, mas tão só as ações e omissões tidas por nós humanos como benéficas ou prejudiciais a nossos semelhantes. Por princípio, portanto, elas permitir-nos-iam mais prevenir, com uma certa eficiência, os danos públicos do que aperfeiçoar moralmente os indivíduos. O castigo às obras consideradas nocivas ao bem geral, contudo, é considerado por Abelardo como justo e necessário não apenas por seu efeito inibidor. Da mesma forma, a recompensa às obras consideradas como utilidade pública é justa e necessária não só devido ao ganho social delas advindo. Tanto a punição como a recompensa estatuiriam exemplos penetrando assim até a intimidade dos indivíduos. Tal fato colocá-las-ia em uma situação de intermediadora entre a individualidade da culpa e do mérito e a natureza social das obras, entre a justiça divina e a humana.” TANNÚS, Márcio Chaves. *A Ética de Pedro Abelardo*, p. 34.

<sup>306</sup> “Pero es muy importante subrayar que la prudencia obtiene sus criterios de discernimiento acerca del bien y el mal, o de lo justo e injusto, de los ejemplos de virtud expuestos en una comunidad concreta, en tanto que ella alberga una tradición moral. Se puede hablar, pues, de un cierto carácter circular del planteamiento clásico: Uno es virtuoso en su interacción con los demás miembros de su comunidad en la medida en que ha asumido los criterios que la interacción comunitaria tiene ya tradicionalmente establecidos.” BACIGALUPO, Luis E. op. cit. p. 119.

<sup>307</sup> “En efecto, ser justo también significa para Abelardo el hábito de dar a cada quien lo suyo, pero dictado por una prudencia que obtiene sus criterios directamente de la interpretación de la Biblia, sin referencia necesaria a ninguna autoridad ni a ninguna comunidad real existente. [...] Esta alternativa exige una exégesis racional de la Biblia que no necesariamente se somete a los cánones de la autoridad instituida. Aquí reconocemos un Abelardo que nos resulta más familiar.” Idem.

não é moral, ocorre uma situação em que o mérito vem do desejo de agir e não dos atos em si mesmos, mas a utilidade pública se refere aos benefícios comuns.<sup>308</sup>

Abelardo, no *Scito te Ipsum*, fala de um pecador que, pelo mau exemplo, pode corromper outras pessoas, mas acaba não influenciando ninguém. Sua culpa, por ser oculta, apenas o faz cometer o pecado em si mesmo, tornando-o réu único de seu próprio pecado. Na explicação desta passagem, ele mostra a relevância da noção de bem-público em sua ética dizendo que, mesmo se faltarem pessoas que imitem ou que conheçam essa má ação, esta, por poder tornar as pessoas mais perniciosas pelo exemplo do que, muitas vezes, pela culpa latente na alma, deve ser punida com maior castigo. Por este raciocínio, Abelardo enfatiza que toda ação responsável pela ruína comum e pelo detrimento público, mesmo com uma culpa mais leve que a precedeu, deve ser punida com maior pena, pois leva os homens a um maior suplício:

Se ele cometeu uma ofensa contra ti, diz o texto, pois age de modo manifesto para ter por onde te possa corromper pelo exemplo. Mas peca como que só em si mesmo, pois sua culpa oculta constitui somente a ele como réu. Pelo exemplo não arrasta tanto os demais para o reato, quanto a si mesmo. E se faltam os que imitam ou conhecem sua má ação, a mesma ação, mais que a culpa da alma deve ser castigada ante os homens, porque pode contrair mais a forma de ofensa e pode transformar-se mais pernicioso pelo exemplo que a culpa latente da alma. De fato, tudo o que pode redundar em ruína comum ou em detrimento público deve ser punido com castigo maior e o que leva em si maior ofensa merece entre nós maior pena e, quanto maior o escândalo dos homens, maior o suplício em que se incorre entre os homens, ainda que seja mais leve a culpa que a precedeu.

309

---

<sup>308</sup> “Abelard there says explicitly that an act which proceeds from an intention which, because of ignorance, is not right, but is done for God, should be considered an example of amor honestus. He is asked whether someone gains merit from such an act, but the reply is unenlightening, because it deals merely with the form of the of the question: not at all, because merit comes from the will to act, not from the acts themselves.” (“Abelardo diz ali explicitamente que um ato que procede de uma intenção que, por causa da ignorância, não é certa, mas é feita para Deus, deveria ser considerado um exemplo de um amor honesto. Ele é indagado se alguém recebe mérito de semelhante ato, mas a resposta é obscura, porque se relaciona meramente com a forma da questão: não para todos, pois o mérito vem do desejo de agir e não dos atos em si mesmos”) MARENBO, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 295.

<sup>309</sup> “Si peccaverit in te' dixit cum manifeste agit unde te per exemplum corrumpere possit. Quasi enim in se tantum peccat cum culpa eius occulta eum solum reum constituit, non ad reatum alios quantum in se est per exemplum trahit. Et si enim desunt qui malam eius actionem imitentur vel etiam cognoverint, actio tamen ipsa magis quam animi culpa castiganda est apud homines, quia plus offensae contrahere potuit et perniciosius per exemplum fieri quam culpa latens animi. Omne namque quod in communem perniciem vel in publicum redundare potest incommodum castigatione maiori est puniendum, et quod contrahit maiorem offensam, graviorem inter nos promeretur poenam et maius hominum scandalum maius inter homines incurrit supplicium, etsi levior praecessit culpa.” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 42.

A corrupção da sociedade que pode provir do seguimento dos exemplos perniciosos também gera a corrupção do Estado que deixa de se direcionar para o benefício comum, tornando-se uma tirania. Bacigalupo enfatiza este aspecto: a cidade falha quando os governantes usam a lei para garantir seus benefícios e seus poderes. A Igreja, como instituição humana, também falha quando invade não só a jurisdição política, que não lhe convém, mas, também, a jurisdição moral que pertence exclusivamente a Deus.<sup>310</sup>

A tese abelardiana da distinção entre o foro moral e o político não antecipa a separação entre Igreja e Estado, mas se refere à separação entre as esferas pública e particular. A Igreja e o Estado, vistos segundo o caráter de instituição, não podem julgar moralmente o indivíduo<sup>311</sup> e o fato de não se poder comprovar que uma obra está em conformidade com a moral estudando apenas sua concretização e não a intenção do agente, não implica que não possamos considerar os efeitos como bons ou maus em relação à utilidade pública e ao bem comum. A ética de Abelardo, ao sustentar que a avaliação dos efeitos não pode coincidir com a moral do agente, apenas mostra a inexistência de certezas em relação à moralidade quando estudada a partir do juízo humano.<sup>312</sup>

Em relação à política pública, a proposta de Abelardo não se restringe a uma posição relativista que, buscando somente a análise da intenção do agente, desconsidere os resultados verificados na sociedade. Tannús refere-se a um *princípio da decidibilidade* na ética abelardiana, ou seja, o estudo da relação entre a

---

<sup>310</sup> “El Estado incumple con su finalidad cuando no revierte en beneficio común y se convierte en tiranía. La ciudad falla cuando sus gobernantes manipulan la ley en beneficio del poder establecido, propiciando la guerra civil. Y la Iglesia como intuición humana falla cuando en busca del bien común no sólo invade jurisdicciones políticas ajenas, sino sobre todo la jurisdicción moral, que ele pertenece exclusivamente a Dios y a la persona humana concreta.” BACIGALUPO, Luís E. op. cit. p. 134.

<sup>311</sup> “Conclusión 3: La tesis abelardiana de la distinción de fueros no anticipa directamente la separación de Iglesia y Estado. Su modernidad consiste en que prefigura más bien la separación de las esferas de lo público y lo privado. Comentario: Para Abelardo, la Iglesia institucional se encuentra instalada en el ámbito de lo público, de modo que la Iglesia pertenece al fuero político, tanto como el Estado y la ciudad. Por esta razón, la Iglesia como institución política no puede juzgar moralmente ni al individuo, ni a la ciudad, ni al Estado.” Idem. P. 134.

<sup>312</sup> “O juízo ético de Abelardo não implica, entretanto, de modo necessário, em uma possível disparidade qualitativa entre a obra e seu efeito social. Seria perfeitamente possível adotá-lo e, ainda assim, afirmar que os efeitos sociais de uma obra boa são necessariamente bons e os de uma obra má, necessariamente ruins. O fato de nossa avaliação não coincidir sempre e necessariamente com o real valor da obra mostraria apenas a inexistência da possibilidade de certezas no âmbito da moral humana e indicaria o ponto exato em que nosso engajamento social necessário encontra seus limites.” TANNÚS, Márcio Chaves. *A Ética de Pedro Abelardo*, p. 34.

intenção do agente e os seus efeitos. Esta relação é mediada pela possibilidade de cada um fixar um critério diverso de executabilidade em cada situação, evitando posições relativistas ou céticas.<sup>313</sup>

É preciso esclarecer que a diversidade de critérios não implica no seguimento dos costumes no lugar da razão, mas na regulação das decisões humanas<sup>314</sup> em conformidade com a análise da intenção e do consentimento, negando a influência de elementos exteriores como suficiente para qualificar um ato como moral. Segundo Pernoud, a ética de Abelardo proíbe que a razão seja superada pelos costumes, pois é necessário que as pessoas regulem suas ações de acordo com a razão e com o que lhes parece bom e não devido àquilo que está em uso.<sup>315</sup>

---

<sup>313</sup> “Abelardo livra-se da exigência de um diferenciador fixo para todos os casos, nem a manutenção de uma valorização única para uma mesma obra em qualquer circunstância, o certo é que a posição de Abelardo implica a existência necessária de uma espécie de princípio que poderíamos denominar “princípio de decidibilidade”, ou seja, a possibilidade, para toda circunstância e para cada obra, da fixação de um critério e de executabilidade da distinção. Esse é um aspecto importante para caracterizar a ética de Abelardo, porque inviabiliza desde o início eventuais tentativas de compatibilizá-la com posições céticas e/ou relativistas”. Idem, p. 44.

<sup>314</sup> “Le libre arbitre suffit comme instrument; mais il a besoin d'un régulateur qui n'est pas lui-même, et c'est ce régulateur qui le détermine au bien ou au mal; le libre arbitre n'est que la faculté de détermination; c'est le pouvoir exécutif du régulateur. “La raison”, dit saint Bernard, De Gratia e De Libre Arbitre, IX, cap. II, “a été donnée à la liberté pour l'instruire et non la détruire”. C'est à tort que le concile de Sens condamne Abélard sur cet article”. (“o livre-arbítrio é suficiente como instrumento, mas tem necessidade de um regulador que não é ele mesmo, e é este regulador que o determina para o bem ou para o mal: o livre-arbítrio não é mais do que a faculdade de determinação, é o poder executivo do regulador “A razão”, diz São Bernardo, De Gratia e De Libre Arbitre, IX, c. II, “foi dada à liberdade para a instruir e não para a destruir”. É errado que o concílio de Sens condena Abelardo sobre este artigo.”) RÉMUSAT, Ch. Abélard, t. II, c. VII, n. 503, p. 507.

<sup>315</sup> “Nous interdisons absolument de jamais faire prévaloir la coutume sur la raison et de rien maintenir parce que c'est la coutume, no parce que c'est la raison. Il faut se régler sur ce qui nous paraît bien, non sur ce qui est en usage” (“Nós proibimos totalmente o prevalecer do costume sobre a razão e não sustentamos nada somente porque há o costume e não porque há a razão. É necessário regular-se por isto que nos parece bom e não sobre isso que está em uso”) PERNOUD, R. Héloïse et Abélard, p. 184.

## Capítulo 2 – LIVRE-ARBÍTRIO E PRESCIÊNCIA DIVINA

### 2.1 – O Problema dos Futuros Contingentes para Pedro Abelardo.

Iniciaremos os comentários sobre a liberdade a partir do *Problema dos Possíveis* ou *Problema dos Futuros Contingentes*<sup>316</sup> resumindo-o da seguinte forma:

Do ponto de vista humano, as coisas que ocorrem na vida são causadas pelo livre-arbítrio ou pelo acaso. As que ocorrem pelo acaso não são previstas pela inteligência humana devido ao concurso de várias causas que a influenciam. Todavia, sob o ponto de vista divino, as coisas não podem ocorrer por acaso, pois Deus pré-ordena o futuro. Logo, se Ele pré-ordena as coisas que ocorrem, nada lhe é por acaso e tudo se relaciona com o seu livre-arbítrio.

Desse raciocínio, surgem duas perguntas:

A primeira em relação ao livre-arbítrio divino: Deus, mesmo sendo onipotente, pode fazer somente aquilo que de fato faz e deixar de fazer somente aquilo que de fato deixa?

A segunda em relação ao livre-arbítrio humano: haverá livre-arbítrio nos homens se Deus já sabe antecipadamente quais serão as escolhas que tomarão?<sup>317</sup>

---

<sup>316</sup> Uma leitura mais completa deste tema e que adentre o campo da lógica, pode ser feita na obra *O Problema dos Futuros Contingentes* de Fernando Pio de Almeida Fleck (EDIPUCRS, 1997).

<sup>317</sup> “*Dal momento che Dio non può ignorare ciò che preordina per il futuro, non può non avere prescienza di ciò che accadrà. Ora, guardando la realtà dal nostro punto di vista le cose possono accadere per caso o per libero arbitrio. Dal punto di vista di Dio, non è dato che le cose possano avvenire a caso, risultano questo dal concorso di varie cause che risulta imprevedibile al nostro discernimento, ma che certo non potrà essere sconosciuto alla divina sapienza. Dunque, dal punto di vista di Dio, le cose possono accadere solo per suo libero arbitrio. Sorge però il problema di comporre questa posizione con quanto è stato affermato in precedenza: di che genere il libero arbitrio di un dio che può fare solo quello che di fatto fa, e tralasciare solo quello che di fatto tralascia?*” (“*No momento em que Deus não pode ignorar isto que pré-ordena para o futuro, não pode não ter presciência disto que ocorrerá. Ora, olhando a realidade do nosso ponto de vista as coisas podem ocorrer pelo acaso ou pelo livre arbitrio. Do ponto de vista de Deus, não é dado que as coisas possam ocorrer por acaso, resultam assim devido ao concurso de várias causas que se torna imprevisível ao nosso discernimento, mas que realmente não poderá ser desconhecido da divina sabedoria. Então, do ponto de vista de Deus, as coisas podem ocorrer somente pelo seu livre-arbítrio: Surge, porém, o problema de compor esta posição com tudo que foi afirmado anteriormente de qual gênero o livre arbitrio de um Deus que pode fazer somente aquilo que de fato faz e deixa somente aquilo que de fato deixa?*”) BONANNI, Sérgio Paolo. *Parlare della Trinità, Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, p. 333.

Ora, a posição cristã sobre a onisciência divina tenta responder a essas perguntas com vários argumentos sendo um deles a equiparação de Deus com a fruição amorosa.

Abelardo, no *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, diz que nós fruimos de Deus quando desejamos alcançá-lo apenas por Ele mesmo, pois Ele é a causa suprema de todo prazer e, em relação ao próximo, apenas podemos fruir em parte quando colocamos Deus como fim dessa fruição.

A partir dessa colocação de Abelardo, supomos que todas as ações do livre-arbítrio humano que são baseadas na fruição parcial do próximo só serão lícitas se estiverem direcionadas para Deus<sup>318</sup>, sendo a liberdade relacionada às ações cuja fruição tenha Deus como seu principal fim:

Nós fruimos de Deus quando desejamos alcançá-lo apenas por ele mesmo; do próximo, porém, fruimos em parte quando aceitamos pelo amor por causa da utilidade dele contanto que coloquemos Deus como fim dessa fruição, isto é, como causa final e suprema. Em parte, o próximo é, seguramente, levado em consideração, mas a causa suprema é Deus. Em parte, pois, fruimos do próximo, mas no todo fruimos de Deus, porque este é a causa total de sua fruição e o próximo não é a causa total de sua fruição, pois, como vimos, Deus é superior, porque precisamos do próximo por causa de Deus.<sup>319</sup>

A consideração de Deus como causa suprema da fruição humana é uma maneira de interpretar a questão da liberdade, mas o problema dos futuros possíveis ainda persiste se entendermos Deus como conhecedor prévio de nosso futuro. Assim, levando em consideração esse ponto, encontramos uma dificuldade em harmonizar a vontade de Deus e o livre-arbítrio da razão humana: a aparente irrelevância das manifestações voluntárias dos indivíduos diante da presciência divina.

---

<sup>318</sup> Essas idéias sobre onipotência divina e liberdade humana em Abelardo são estudadas por Perkams em seu artigo “Divine Omnipotence and Moral Theory in Abelard’s Theology”. In. *MS*, n. 65, p. 99-116.

<sup>319</sup> “*Deo quippe omnino fruimur dum illum propter se tantum obtinere cupimus, proximo uero fruimur ex parte, dum sic eum propter utilitatem ipsius per amorem amplectimur, ut tamen huius fruitionis finem, id est finalem et supremam causam, in Deo ponamus. Partim quippe proximus in causa est sed causa Deus suprema est. Ex parte itaque fruimur proximo sed ex toto fruimur Deo, quia ipse fruitionis suae tota est causa, proximus vero non tota suae fruitionis, ut diximus, causa est cum sit superior Deus, cum videlicet de proximo quoque propter Deum cogitemus.*” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 15:24, PL 182, 0968C.

Estes pontos são abordados por Abelardo no *Scito te Ipsum* a partir de várias influências, tanto cristãs quanto pagãs e, destas últimas, destacamos o estoicismo e a filosofia de Cícero.

Seguindo as palavras do professor Reinholdo Aloysio Ullmann, os cristãos encontraram, no Pórtico, inúmeros pontos de vista em comum, principalmente em relação à ética, à noção de *lógos*, à divisão da Filosofia (Ética, Lógica e Física), à idéia de cosmo como universo organizado, ao uso das virtudes pagãs que, no cristianismo, serviram de *suportes* para as virtudes teológicas<sup>320</sup> e muitas outras semelhanças importantes.<sup>321</sup>

Ullmann dá especial atenção à noção de teísmo dos estóicos que identificava o *lógos* com a Providência divina, referindo-se a um modelador do universo, portador de uma razão incorpórea que, nas palavras de Sêneca, é *o sopro que perpassa todas as coisas criando uma cadeia de causas intimamente concatenadas*.<sup>322</sup>

Exatamente sobre este aspecto, Ullmann mostra que existe um problema (*“talvez o maior paradoxo do estoicismo”*) em relação à noção de liberdade humana aproximando-se do problema dos futuros contingentes. Primeiro, ele cita algumas máximas dos estóicos provando que, por meio da liberdade, estes pensadores defendiam a opção do homem pelo bem e pelo mal e que, em conformidade com suas escolhas, podem morrer pior do que nasceram:

Os deuses deram-nos o poder de apetecer ou de renunciar, de ir atrás das coisas ou de renunciá-las e, em geral, o uso de nossas imagens e idéias como o que propriamente nos pertence” (Epicteto) e “morremos piores do que nascemos, isto é culpa nossa e não da natureza (Sêneca).<sup>323</sup>

---

<sup>320</sup> “A filosofia pagã continha muitos elementos de verdade, que, para os espíritos sinceros, serviam como que de suporte para o cristianismo.” ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O Estoicismo Romano*, p. 119.

<sup>321</sup> Idem. p. 118-133.

<sup>322</sup> “Há uma palpável tendência para o teísmo. Sabemos que a Providência divina, idêntica ao *lógos*, constitui um dos pontos centrais da Teologia estóica. Jürgen Kroymann chega a afirmar: “Sêneca afasta-se do panteísmo da antiga Estóia para crer num Criador pessoal que, com bondade paternal, zela a vela por todos os homens”. A exaltação de Kroymann colide com o que encontramos na *Consolatio ad Helviam*: “ Por isso, crê, foram tomadas todas as providências pelo modelador do universo, seja ele quem for, ou um Deus todo-poderoso ou uma Razão incorpórea (...) ou um sopro que tudo perpassa ou um destino e uma imutável cadeia de causas intimamente concatenadas.” Ibidem. p. 50.

<sup>323</sup> Ibidem. p. 52.

Todavia, este estudioso também mostra que os estóicos são fatalistas, pois definiam o destino como o fluxo da necessidade fatal em que a razão universal (*lógos*) é identificada como invencível e imutável.

Ullmann finaliza sua apresentação dizendo que a saída dos estóicos para o problema da fatalidade do *lógos* e da liberdade humana foi a redução desta última a um sentido objetivo, dizendo que ela se aproxima da noção de necessidade e de *fatum*<sup>324</sup>. O sábio é aquele que se torna livre quando acolhe todos os infortúnios, submetendo-se ao destino e considerando-os como naturais e necessários.<sup>325</sup>

É importante frizar que a noção de *lógos* dos estóicos e o prévio conhecimento das causas concatenadas não podem ser totalmente equiparados à noção cristã de presciência. Segundo Marcos Roberto Nunes Costa, os estóicos pensavam no *lógos* conforme a atribuição de ordem das causas concatenadas à vontade do Deus supremo (Júpiter). Esta proposta filosófica não tinha como núcleo a noção de caridade e de amor (próprios do cristianismo), mas seguia a fatalidade estóica que arrasta com violência qualquer pessoa, independente da sua vontade, para o fim estabelecido.<sup>326</sup>

---

<sup>324</sup> “Os estóicos chamavam Deus de mundo, sendo Deus a qualidade própria de toda substância imortal e não gerado, criador da ordem universal [...] Os primeiros a formular o conceito de providência foram os estóicos, que deram esse nome de destino ao governo racional do mundo, ou seja, “a razão pela qual as coisas passadas aconteceram, as presentes acontecem e as futuras acontecerão” (STOBEO, Ecl., I, 79). Os estóicos identificaram essa razão, destino ou natureza com Deus.” ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 255.

<sup>325</sup> “A única maneira de salvar o conceito de liberdade, mas não a liberdade como tal, seria transmutar-lhe o sentido objetivo, denominando liberdade o que é necessidade, *fatum* ou destino. Porém, a mudança de rótulo em nada modifica a essência da realidade. Em submetendo-se ao destino, sob a especiosa consciência de liberdade, o sábio não se opõe ao *fatum*, mas tudo acolhe como natural e necessário.” Idem. p. 53

<sup>326</sup> “Os estóicos atribuíam a “fatalidade não à constituição dos astros, como se encontravam no momento da concepção, do nascimento ou do princípio, mas à conexão e série de todas as causas com que se faz quanto se faz [...], ou atribuíam a ordem a concatenação de causas à vontade e ao poder do Deus supremo (Júpiter), que acreditam saber todas as coisas antes de que sucedam e não deixar nada desordenado”. Tais filósofos adotam como máxima as palavras necessitaristas do estóico Ênio Sêneca que diz: “A fatalidade conduz aquele que quer e arrasta com violência quem não quer”” COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Liberdade X Necessidade: um debate entre Cícero e Agostinho sobre o conflito entre o livre-arbítrio humano e a providência divina*. Revista da Universidade Católica de Pernambuco, Ano 1, n.2, p. 58.

Cícero<sup>327</sup>, não aceitando a noção estóica de presciência e de destino, criticava a idéia de acaso e fortuna dizendo que estas definições eram contrárias à constância e à razão humana.<sup>328</sup> Na perspectiva de Cícero, a liberdade seria baseada nas ações feitas pelo homem seguindo um princípio que se encontra em si mesmo, valorizando a noção de vontade e, acima de tudo, acreditando que, admitida a fatalidade, perde-se de vista a vontade livre e havendo predição das coisas, não há admissão do papel da vontade<sup>329</sup>. Para os movimentos da liberdade, não existe causa alheia, pois estes movimentos estão no poder do homem, dependem dele e têm, como causa, a própria natureza humana.<sup>330</sup>

Abelardo também se refere a esta relação entre liberdade e vontade (no sentido de deliberação da razão) no *Scito te Ipsum*, ao comentar sobre servos que são obrigados a agir de forma obscena em conformidade com a vontade do senhor e não com a sua própria vontade. Mesmo se houver a dominação do corpo,

---

<sup>327</sup> Cabe esclarecer que Abelardo sofreu influência em relação ao bem-supremo e à presciência divina do livro *Sonho de Cipião* de Macróbio. Nesta obra, estudando o livro VI da República de Cícero, Macróbio propôs um pensamento filosófico tipicamente neoplatônico no sentido de que Deus, origem de tudo que existe, cria o nous, e, conseqüentemente, apresenta o conceito de *anima mundi*. Nesta tese, evitando uma extensão maior do tema, iremos nos direcionar principalmente pelas afirmações de Cícero e de Boécio sobre presciência, justiça e liberdade não citando diretamente o pensamento de Macróbio.

<sup>328</sup> “Cicero denied the prescience of God, which the stoics, doubtless, had some notion of: though it does not appear, from the passage referred to in him, that they founded their doctrine of fate upon the certainty of it; but rather, as abundantly appears from their writings, upon the fixed and unalterable nature of things. Cicero is arguing against the definition his brother Quintus had given of divination, that it was *rerumfortuitarum prehensio*, a foresight or pre-apprehension of fortuitous events, after this manner. He writes in *De Divinat.* 1.2: “Nothing, says he, is so contrary to reason and constancy, as fortune” (“Cícero negava a presciência de Deus, sobre a qual os estóicos sem dúvida tinham alguma noção: embora não apareça, a passagem referida nele, que eles fundaram sua doutrina do destino sobre a certeza dela; como freqüentemente aparece nos escritos sobre a natureza das coisas inalteradas e determinadas. Cícero está discutindo contra a definição de divindade que seu irmão Quintus tinha dado, que era a *rerum fortuitarum prehensio*, uma previsão ou pré-apreensão de eventos casuais. Ele escreve no *De Divinat.* 1.2: “Nada, diz ele, é tão contrário à razão e constância como a fortuna, que para mim, não parece nem mesmo pertencer a Deus.”) GILL, John. *Cause of God and Truth*, Part 1, Section 7 IN Gil’s Archives – [www.pbministries.org/books/gill/Cause\\_of\\_God\\_and\\_Truth/Part%203/section\\_07.htm](http://www.pbministries.org/books/gill/Cause_of_God_and_Truth/Part%203/section_07.htm). (agosto de 2006).

<sup>329</sup> “Já o tribuno Cícero, em sua obra *Sobre a Adivinhação*, contrariando os seus colegas estóicos, nega totalmente o acaso e a fatalidade e enfatiza o papel da vontade do homem. Só que, ao empreender tal tarefa, acabou por refutar não só o fatalismo ou o destino mas também a presciência divina, quando diz não “haver a ciência do futuro, e sustentar com todas as forças não existir, em absoluto, nem em Deus nem no homem, e não haver predição de coisas. Essa via nega também a presciência de Deus [...]. Pois, parece, para não admitir a existência da fatalidade e perder a vontade livre, porque está convencido de que, admitida a ciência do futuro, tão indefectivamente se admite a fatalidade, que seria de todo em todo impossível negá-la (*De Civ. Dei*, v. 9).” COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Liberdade X Necessidade: um debate entre Cícero e Agostinho sobre o conflito entre o livre-arbítrio humano e a providência divina*. Revista da Universidade Católica de Pernambuco, Ano 1, n.2, p. 58-59.

<sup>330</sup> “Para os movimentos voluntários da alma não se deve procurar uma causa alheia, pois o movimento está em nosso poder e depende de nós: nem por isso é sem causa, visto que sua causa é sua própria natureza.” CICERO. *De Fato*, II In. ABBAGNANO, op. cit., p. 606.

a liberdade dos servos não estará ameaçada se seus ânimos continuarem livres e, nesse sentido, a servidão do homem não é torpe. A servidão corporal não deforma a alma, mas é a sujeição aos vícios e o consentimento com o mal que geram o pecado:

Eles dominam o corpo, mas enquanto o ânimo for livre, nada estará ameaçado da verdadeira liberdade. Em nada incorremos da servidão obscena. Torpe não é servir ao homem, mas servir ao vício, e não é a servidão corporal que deforma a alma, mas a sujeição aos vícios. Tudo o que igualmente comum aos bons e aos maus nada tem a ver com a virtude ou com o vício.<sup>331</sup>

Creemos que esta concepção abelardiana de liberdade pode ser esclarecida na definição de vício e de pecado, já comentada anteriormente nesta tese, pois o vício é a inclinação que temos para consentir com o que não convém fazer e o consentimento com este vício, o desprezo por Deus, é considerado pecado propriamente dito e torna a alma culpada. Por este viés, pensamos na liberdade da ética abelardiana devido à possibilidade do homem escolher consentir ou não com um vício do ânimo:

O vício, portanto, é aquilo pelo qual somos inclinados a pecar, isto é, somos inclinados a consentir àquilo que não convém, a fim de fazê-lo ou de omiti-lo. Em verdade, é a este consentimento que chamamos propriamente de pecado, isto é, culpa da alma pela qual se merece a condenação ou que torna a alma ré ante Deus.<sup>332</sup>

Além da leitura dos estóicos e de Cícero, é importante, para o estudo da questão da presciência divina em Abelardo, verificarmos a influência do pensamento cristão e, por isso, destacamos duas posições que nos parece relevantes: o pensamento de Santo Agostinho e o de Santo Anselmo.

Para Santo Anselmo, a previsão de Deus não está em confronto com a liberdade humana, já que Ele prevê existir um futuro para as outras pessoas que

---

<sup>331</sup> *“Illis corpori dominantibus, dum liber animus fuerit nihil de vera libertate periclitatur, nihil obscenae servitutis incurrimus. Non enim homini servire sed vitio turpe est, nec corporalis servitus sed vitiorum subiectio animam deturpat. Quicquid enim bonis pariter et malis commune est, nihil ad virtutem vel vitium refert.”* PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 4.

<sup>332</sup> *“Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua damnationem meretur, vel apud deum rea statuitur.”* Idem.

não tem conhecimento disso<sup>333</sup> e isso significa que a capacidade de escolha humana, mesmo estando presente no âmbito da presciência de Deus e, simultaneamente, sendo influenciada pelos naturais vícios do homem, não cria uma contradição com a vontade divina, pois, a escolha destituída de coação é um complemento natural da vontade de Deus.<sup>334</sup>

Segundo Rémusat, Abelardo recebeu influência da proposta Anselmo em relação à presciência divina. As determinações livres dos homens, bem como seus efeitos, são previstas por Deus, no entanto, apesar de saber o que o homem deliberará, Deus não impede que o homem delibere, dando sentido à noção de liberdade como sendo uma ação que é livre em si mesma.<sup>335</sup> Seguindo uma perspectiva semelhante, no *Scito te Ipsum*, Abelardo comenta que a liberdade de escolha do homem deve seguir a retidão da lei divina e não a sua própria vontade tentando inclinar a Deus para a iniquidade:

Nada podem os que seguem a própria vontade e se voltam contra a retidão da justiça divina, e, quando fazem algo iniquamente, não podem inclinar a Deus para a iniquidade, como se o tornassem semelhante a eles. Ele, acusando-os com veemência e condenando-os gravemente, diz: 'Ó iníquo, calculaste que eu sou semelhante a ti. Vou te acusar e colocarei contra teu rosto. Compredei isso, vós que vos esqueceis de Deus, etc.'<sup>336</sup>

---

<sup>333</sup> “*Deus praescit esse libere futurum quod aliundo non est ex necessitate futurum*” (“Deus prevê existir o livre futuro que não é o futuro necessário de outra pessoa.”) SANTO ANSELMO. *De Conc. Praesc. Cum Lib. Arb.*, qu. I, cap. 1.

<sup>334</sup> “*O fato de Deus ter sabido de antemão que sua sugestão seria aceita não transforma necessariamente a livre decisão humana em uma escolha pré-fixada por um suposto arbitrio divino*” TANNÚS, Márcio-Chaves. *A Ética de Pedro Abelardo*, p. 112.

<sup>335</sup> “*Nous avons vu Abélard aux prises avec cette objection; il la repousse par les arguments usités. Ce sont à peu près ceux qu’avait développés saint Anselme. Les déterminations libres de l’homme sont prévues aussi bien que leurs effets; elles sont prévues comme libres. Que Dieu sache ce que l’homme choisira après délibération, cela n’empêche point que ne délibère; et l’on ne voit pourquoi une action serait monis libre en elle-même*” (“Nós notamos Abelardo lutando com esta objeção; ele a repele pelos argumentos usados. Estes são aproximadamente os que já tinham sido desenvolvidos por Santo Anselmo. As determinações livres do homem são previstas tanto quanto seus efeitos; elas são previstas como livres. Que Deus sabe isto que o homem escolherá após a deliberação, este fato não impede absolutamente que o homem delibere, e alguém não o vê porque uma ação seria menos livre em si mesma”) RÉMUSAT, Ch. *Abélard*, t. II, c. VII. p. 495.

<sup>336</sup> “*Non enim suam voluntatem sequentes et a voluntate Dei se auertentes contra diuinae rectitudinem iustitiae quicquam possunt, nec cum inique aliquid agunt ad iniquitatem Deum inclinare possunt, ut eum quasi similem sui effitiant. Quales quidem ipse vehementer arguens et graviter eis comminans ait: Existimasti iniquiae quod ero tui similis. Arguam te et statuam contra faciem tuam. Intelligite haec qui obliuiscimini Deum, etc.*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 118.

Para Rémusat, Abelardo defendia que a moral supõe o livre arbítrio, inclusive a moral cristã que, acima de todas as outras, reconhece a presciência divina.<sup>337</sup>

Em relação à Santo Agostinho, destacamos seu pensamento sobre a presciência divina e a liberdade humana, localizado no livro V da *Cidade de Deus* quando combateu a posição de Cícero. Nesse escrito, Agostinho primeiro elogia a posição de Cícero em relação à causa eficiente, pois, ao defender a existência de uma causa única para o universo, Cícero eliminou a noção de acaso e, com isso, refutou as conjecturas dos matemáticos.<sup>338</sup>

Todavia, Agostinho discordava de Cícero em relação à contradição que este percebia entre o livre-arbítrio e a presciência divina. Ora, a partir do ponto de vista de Deus, criador da ordem universal, não tem sentido a noção de acaso, pois não pode existir elemento contrário e inesperado em relação àquele que tudo ocupa e governa<sup>339</sup>. Deus sabe de todas as coisas antes delas ocorrerem, inclusive aquelas que fazemos por nossa vontade, ou seja, as ações que sentimos e conhecemos justamente porque queremos e não porque alguém nos impôs que sejam feitas.<sup>340</sup>

Agostinho diz que a vontade humana está dentro da ordem das coisas criadas por Deus, ou seja, está inserida em sua presciência, mas isso não implica que ela não seja livre, porque ser livre é sua essência e sua necessidade.<sup>341</sup>

---

<sup>337</sup> RÉMUSAT, Ch. op. cit. p. 486.

<sup>338</sup> “Para Agostinho, Cícero tem razão quando afirma nada suceder senão precedido por uma causa eficiente, eliminando, por completo, a existência do acaso, por isso diz que “ao refutar as conjecturas dos matemáticos, as palavras de Cícero brilham” (De Civ. Dei. V, 9). [...] Quando se aplica ao nível da natureza bruta, da existência de todos os seres do universo, por exemplo, Agostinho não tem dúvidas de que se possa aplicar a palavra “causa” como um termo duro e necessário, pois, primeiro, tudo quanto existe não tem sua causa senão em Deus.” COSTA, Marcos Roberto Nunes. op. cit. p.59.

<sup>339</sup> “Igualmente, quanto ao segundo ponto, em uma outra obra, A Ordem, ao defender o princípio segundo o qual “Deus-providência, onisciência e onipotência - criou tudo e tudo governa, de tal forma que nada acontece no universo por acaso”, Agostinho diz que, no universo criado e governado por Deus, não há espaço para desordem, ou acaso, pois, como pode existir contrário ao que tudo ocupa, ao que tudo governa?” Idem. p. 60.

<sup>340</sup> “Afirmamos que Deus sabe todas as coisas antes de sucederem e que fazemos por nossa vontade quando sentimos e conhecemos não fazer-se sem que o queiramos” AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, V, c. 9 APUD COSTA, Marcos Roberto Nunes. op. cit. p 62.

<sup>341</sup> “É necessário que, se queremos, queiramos com livre-arbítrio, indubitavelmente dizemos verdade e não sujeitamos, por isso, o livre-arbítrio à necessidade, que suprime a liberdade. Pertence-nos, pois, a vontade e ela mesma faz tudo quando, querendo, fazemos, o que não se faria, se não quiséssemos” AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, V, c.10 APUD COSTA, Marcos Roberto Nunes. op. cit. p. 63,

Essa proposta de Agostinho soluciona o problema dos futuros contingentes, pois não há contradição alguma entre a presciência divina e a vontade humana: o pecado é decorrente da vontade humana e Deus o reconhece de antemão, mas não é por isso que o homem peca por causa Dele.<sup>342</sup>

No *Scito te Ipsum*, Abelardo diz que Deus não estatuiu ou dispôs nada aos homens que não esteja preestabelecido em sua providência e que consista em sua predestinação, inclusive em relação aos pecados<sup>343</sup>, mas, para Abelardo, a afirmação de que Deus perdoa os pecados deve se identificar com a inspiração dada por Deus para o gemido voluntário na penitência: “*per inspiratum ei paenitentiae gemitum dignum indulgentia efficere*”.<sup>344</sup>

Para Mario Dal Pra, esta passagem mostra a posição de Abelardo de não danificar a liberdade humana sem deixar de firmar o critério de intervenção de Deus sendo que, do ponto de vista da providência, a ação divina inspira a vontade do arrependimento nos pecadores.<sup>345</sup>

Rémusat esclarece esse tópico ao dizer que Abelardo pensa no livre arbítrio sem desconsiderar a presciência divina, no sentido de que Ele nos põe dispostos a escolher ou rejeitar a salvação, havendo espaço para a atuação de nossa vontade na crença e no desejo do Reino dos Céus.<sup>346</sup>

Por último, Sergio Paolo Bonanni, referindo-se à concepção de pecado de Abelardo e à presciência divina, percebe, no *Theologia Scholarium*<sup>347</sup>, que “*todo pecado, enquanto proveniente do livre arbítrio, é mais voluntário do que*

---

<sup>342</sup> “Não peca o homem precisamente porque Deus soube de antemão que haveria de pecar; diria mais, não se põe em dúvida que o homem peca quando peca, justamente porque Aquele cuja presciência não pode enganar-se soube de antemão que nem o destino, nem a fatalidade, nem outra coisa havia de pecar, senão o próprio homem, que, se não quer, com certeza não peca; mas, se não quer pecar, também isso Ele soube de antemão.” AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, V, c.10 APUD COSTA, Marcos Roberto Nunes. op. cit. p. 62.

<sup>343</sup> “Nihil quippe recenter apud se Deus statuit vel dispohit, sed ab aeterno quaecumque facturus est in eius praedestinatione consistunt, et in eius providentia praefixa sunt, tam de condonatione cuiuscumque peccati quam de caeteris quae fiunt.” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 92.

<sup>344</sup> Idem. p. 92.

<sup>345</sup> DAL PRA, Mario. op. cit., n. 219, p. 90

<sup>346</sup> RÉMUSAT, Ch. op. cit. p. 490-500.

<sup>347</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Scholarium*, III, 103-106 APUD BONANNI, Sergio Paolo. *Parlare della Trinità – Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, p. 337.

*necessário e não deriva de qualquer contrição da natureza ou de qualquer impulso da providência divina.”<sup>348</sup>*

---

<sup>348</sup> *“Ogni peccato, in quanto proveniente da libero arbitrio, è più volontario che necessario , né deriva da qualche costrizione della natura o da qualche impulso della provvidenza divina”.* BONANNI, Sergio Paolo. op. cit. p. 337.

## 2.2 - O necessário e o conveniente.

O estudo da noção de presciência no pensamento de Abelardo mostrou que o conhecimento ou a ciência divina compreende igualmente o passado, o presente e o futuro sem, com isso, negar o livre-arbítrio humano. Em sua *Theologia Scholarium*, ele refere-se a este ponto dizendo que nada pode acontecer fora da ordenação e da disposição divina:

Este conhecimento ou ciência compreende igualmente o futuro, o passado e o presente e é certo igualmente tanto em relação a este quanto em relação àqueles, e aquelas coisas que ainda se dizem incógnitas ou aleatórias, para ele já são inteiramente determinadas. Na verdade nada pode acontecer sem a ordenação da disposição divina.<sup>349</sup>

Acerca deste tema, John Marenbon comenta que Abelardo deu uma atenção especial à afirmação de que Deus não pode fazer de outro modo o que ele faz, ou seja, que é necessário que ele faça o que faz e não faça o que não faz.<sup>350</sup>

Abelardo, na *Theologia Scholarium*, diz que Deus só pode fazer aquilo que convém que Ele faça, posição que ele mesmo comenta ter tido poucos seguidores porque, aparentemente, discordava da opinião da maioria dos santos e também da razão justamente porque a defesa de que Deus só pode fazer aquilo que ele faz e deixar de fazer o que não faz poderia ser interpretada como uma limitação ao poder divino. Ora, até os homens, com um poder incomparavelmente menor, podem fazer e deixar de fazer coisas que de modo algum fazem ou deixam de fazer:

Quanto ao fato de eu pensar que Deus só pode fazer aquilo que convém que ele faça e que não convém que ele faça aquilo que ele deixa de fazer, na verdade eu entendo que ele só pode fazer aquilo que ele faz, embora este modo de pensar tenha poucos seguidores ou nenhum, e pareça discordar dos ditos da maioria dos santos e até certo ponto da razão. Isso, pois, que dizem parece diminuir a excelência divina, isto é, que Deus só

---

<sup>349</sup> “*Haec quidem eius notitia sive scientia aequae futura sicut praesentia vel praeterita comprehendit, et aequae de his sicut de illis certa semper existit, et quae adhuc naturae incognita sive fortuita dicuntur, ei iam penitus certa sunt ac determinata. Nihil quippe nisi ex divinae dispositionis ordinatione contingere potest*” PETRUS ABAELARDUS. TSch. 535, 1122-1127.

<sup>350</sup> “*God can not do otherwise than he does. It is necessary that he does what he does and does not do what he does not do. Abelard gave a great deal of attention to proposing this view and resolving the related problems*” (“*Deus não pode fazer de outro modo o que ele faz. É necessário que ele faça o que ele faz e que não faça o que ele não faz. Abelardo deu uma grande atenção à proposição desta visão e à solução dos problemas correlatos.*”) MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 217.

pode fazer aquilo que ele faz e só deixa de fazer aquilo que ele não faz, quando nós, que temos um poder incomparavelmente menor, podemos fazer muitas coisas ou deixar de fazer muitas coisas que de modo algum fazemos ou deixamos de fazer.<sup>351</sup>

Para solucionar este problema, o termo conveniente deve ser entendido de duas maneiras diferentes: a primeira em relação à vontade divina e a outra à vontade humana.

Lembremos que, no começo do *Scito te Ipsum*, Abelardo define o vício do ânimo como sendo aquele que inclina a vontade para o que não lhe convém (“*voluntatem inclinant ad aliquid quod minime conuenit*”<sup>352</sup>), sendo que, ao homem não convém agir de forma contrária à sua razão, consentindo com o mal e desprezando Deus. Para Abelardo, há a opção de consentir com um vício do ânimo executando o pecado propriamente dito ou, com a virtude da temperança, enfrentando suas más inclinações (“*pugnae materiam ex hoc habent ut per temperantiae virtutem*”<sup>353</sup>). Isso significa que a vontade humana age conforme suas necessidades e imperfeições e, por isso, está sujeita àquilo que pode ou não pode lhe ser conveniente, mas Deus, por não ter necessidade alguma nem qualquer imperfeição, tem uma vontade sempre conveniente.

Conveniente para Deus se confunde com a afirmação de que todas as coisas do universo estão determinadas pela ordenação divina, inclusive o homem que recebeu a capacidade de escolher seus próprios fins, aceitando os desafios de ter que, constatemente, superar o que lhe é imprevisível.

Entretanto, sendo a ordem natural das coisas uma criação da vontade divina, como seria possível entender as situações que arrastam as pessoas para o mal?

---

<sup>351</sup> “*Quantum igitur estimo, cum id tantum deus facere possit quod eum facere conuenit, nec eum quicquam facere conuenit quod facere praetermittat, profecto id solum eum posse facere arbitror quod quandoque facit, licet haec nostra opinio paucos aut nullos habeat assentatores, et plurimum dictis sanctorum et aliquantulum a ratione dissentire videatur. Hoc quippe, inquit, aestimare, multum divinae derogat excellentiae, ut videlicet id solummodo facere possit quod quandoque facit, et id solum dimittere quod dimittit, cum nos etiam ipsi, qui longe impotentiores sumus, multa etiam facere vel dimittere possumus quae nequaquam facimus vel dimittimus.*” PETRUS ABAELARDUS. TSch. 519, 616-626.

<sup>352</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 2.

<sup>353</sup> Idem. p. 4.

Como compreender a própria interpretação do mal como sendo um recurso necessário para a vida do homem, definindo-o como uma ocasião para a virtude?

Saltet comenta que a atribuição abelardiana da vontade de Deus como sendo conveniente poderia interpretar o mundo como o melhor dos mundos possíveis o que seria uma opinião falsa e, sobretudo, perigosa, pois tende a fazer de Deus o autor do mal, destruindo a Religião e a moral.<sup>354</sup>

Seguindo esta mesma interpretação, Rémusat defendeu que Abelardo reconhecia os dois princípios em relação à vontade divina, ou seja, primeiro que Deus faz isto que ele deve fazer e, segundo, é necessário que ele faça isto que faz. Conseqüentemente, tudo que Deus faz é conveniente que seja feito e isso poderia ser entendido de forma parecida com as idéias do filósofo Leibnitz de que Deus quer fazer de sua obra a mais perfeita possível, sendo sua razão soberana, coeterna e substancial.<sup>355</sup>

O termo *conveniente*, nesse caso, é tomado como sendo igual ao termo *necessário*, pois se tudo que ocorre é conveniente para Deus, conseqüentemente, também é necessário que ocorra. Com efeito, a conveniência e a necessidade da vontade de Deus se qualificariam como inevitáveis, situação que poderia, novamente, dificultar a presença da liberdade humana frente à presciência divina.

Sergio Paolo Bonanni, tentando resolver a dificuldade na compreensão de presciência e de liberdade na obra de Pedro Abelardo, propôs uma releitura do princípio da contradição em relação à vontade divina. Segundo o princípio da contradição, se tomarmos a proposição *ocorreu uma batalha naval* como verdadeira, temos que considerar falsa a proposição a ela contrária: *não*

---

<sup>354</sup> “Or, si nous sommes dans le meilleur des mondes possibles, si le mal a un bon but, si en particulier ces dispositions fatales qui nous poussent vers le mal sont une occasion de vertu, il faut les considérer comme un ressort nécessaire dans la vie de homme, comme une condition de progrès, comme une chose utile. C’est une opinion que nous croyons fausse e surtout dangereuse. Elle tend à faire de Dieu l’auteur du mal, c’est-à-dire à renverser la Religion et la morale.” (“Ora, se nós estamos no melhor dos mundos possíveis, se o mal tem um bom objetivo, se em particular estas disposições fatais que nos arrastam para o mal são uma ocasião de virtude, é necessário as considerar como um recurso necessário na vida do homem, como uma condição de progresso, como uma coisa útil. É uma opinião que nós cremos ser falsa e sobretudo perigosa. Ela tende a fazer Deus o autor do mal, a destruir a Religião e a moral”) SALTET, Louis. *Thèse sur l’éthique d’Abélard*, p. 33.

<sup>355</sup> RÉMUSAT, Ch. op. cit. p. 444.

*ocorreu uma batalha naval.* Quando afirmamos ou negamos qualquer coisa, a afirmação tem de ser verdadeira e a negação falsa ou vice-versa.<sup>356</sup>

Paolo diz que, quando usamos esse raciocínio para os eventos futuros, podem ocorrer duas situações: uma delas usa duas vezes o termo necessário em referência a dois diferentes predicados e construindo duas proposições. Assim, as duas sentenças: *é necessário que, amanhã, ocorra uma batalha* e *é necessário que, amanhã, não ocorra uma batalha* referem-se a eventos futuros e são proposições contrárias, pois se uma for verdadeira a outra terá que ser falsa<sup>357</sup>. A outra situação tratará de uma única predicação para o termo necessário, não se referindo a duas proposições regidas pelo princípio da contradição, mas apenas a uma única: *é necessário que ocorra ou não ocorra amanhã a batalha.*<sup>358</sup>

Este estudioso, portanto, nota que Abelardo, em sua *Theologia Scholarium*, também usa esse recurso lógico para explicar a coerência entre a presciência divina e as ações humanas já que, de fato, o termo *necessário*, quando utilizado como predicação simples, ou seja, na proposição: *é necessário que seja quando é*, não torna oportuno que se possa entendê-la como: *é necessário que seja.* Essa posição mostra que a afirmação: *é necessário que a batalha ocorra ou não ocorra amanhã* não faz com que a batalha seja inevitável, mas dá margem para a possibilidade dela ocorrer ou não no futuro.<sup>359</sup>

É certo que Deus sabe dos atos que serão feitos pelas pessoas e dos fenômenos naturais que ocorrerão no futuro e tais situações também são convenientes e necessárias à sua vontade, mas isso não significa que não haja margem para a manifestação da vontade humana. Abelardo salva os termos necessidade e conveniência aplicados à vontade divina dizendo que os fatos não

---

<sup>356</sup> BONANNI, Sergio Paolo. op. cit. p. 335.

<sup>357</sup> Idem. p. 336.

<sup>358</sup> Aristóteles, no capítulo IX do livro *Da Interpretação*, parece explicar essa posição de Abelardo. Há uma solução para este determinismo lógico a partir da lei do terceiro excluído: um princípio segundo o qual, para qualquer frase que tenha um objeto X, ou X ou não-X é verdadeira ( $P \vee \neg P$ ). Assim, podemos pensar que a frase *“faz sol ou não faz sol hoje”* é verdadeira independente do sol aparecer ou não no futuro. Com efeito, quando se profere a frase: *“daqui a dez mil anos haverá uma batalha naval”*, ela poderá ser considerada correta, no sentido de que nada, nos dez mil anos vindouros, alterará o fato de que é verdade ou é falso que haverá uma batalha naval. Assim, a bivalência, ou seja, a oposição entre o verdadeiro e o falso oriunda, por exemplo, de *“há uma batalha naval”* e de *“não há uma batalha naval”*, para as coisas do futuro, é dispensada pelo Estagirita.

<sup>359</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Scholarium*, III, 101, 1331-1334 APUD BONANNI, Sergio Paolo, op. cit. p. 336.

têm que inevitavelmente ocorrer, mas sublinha a força da necessidade nos casos em que eles efetivamente ocorram.<sup>360</sup>

John Marenbon, ao estudar o termo *conveniente* atribuindo-o à vontade divina, diz que Abelardo o entende como aquilo que é bom para Deus fazer (*quae bonum est facere*), como o que para ele é adequado (*convenit*) e o que é conveniente para ser feito (*convenit*)<sup>361</sup>. Estas três definições em relação à conveniência da vontade divina, segundo Marenbon, acabam remetendo à noção de *rationalis causa* e à afirmação de Platão no *Timeu*<sup>362</sup>: tudo que vem depende de uma causa necessária, não há nada que não se origine de uma causa e de uma razão legítimas:

Em que consiste o que sempre existiu e nunca teve princípio? E em que consiste o que devém e nunca é? O primeiro é apreendido pelo entendimento com a ajuda da razão, por ser sempre igual a si mesmo, enquanto o outro o é pela opinião, secundada pela razão, porque a todo instante nasce e perece, sem nunca ser verdadeiramente. E agora: tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa, porque nada pode originar-se sem causa. [...] Mas quanto ao autor e pai deste universo é tarefa difícil encontrá-lo e, uma vez encontrado, impossível indicar o que seja. [...] Para todos nós é mais do que claro que ele (Deus) tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo seu autor a melhor das causas.<sup>363</sup>

Dizer que este é o melhor mundo possível porque é conveniente com a vontade de Deus, não significa atribuir uma função passiva ao homem fazendo-o aguardar seu inevitável futuro e colocando sua capacidade de tomar decisões em segundo plano, pois Deus direciona da melhor forma possível os fatos que se complementariam segundo a vontade do homem. Por isso, as más situações ocorreriam oportunamente, sendo a atitude voluntária do homem diante delas que prescreveria a responsabilidade pessoal para agir moralmente, evitando a inclinação dos vícios do ânimo. A existência de males oportunos assegura a responsabilidade

---

<sup>360</sup> BONANNI, Sergio Paolo. op. cit. p. 337.

<sup>361</sup> MAREN BON, John. op. cit. p. 219.

<sup>362</sup> Abelardo disse (*Theologia Scholarium* 361:449 - 362:507) que as palavras de Platão implicam que tudo feito por Deus seja tão bom como deveria ser e isso seria uma *Platonis verissima ratio*. Certamente, Abelardo quis dizer, com estas passagens, que Deus não poderia ter feito o homem melhor do que ele é e, nesse sentido, o homem é tão bom que ele não poderia ser melhor. Cf. MAREN BON, John. op. cit. n. 13, p. 219.

<sup>363</sup> PLATÃO. *Timeu*. p. 64-65.

individual do pecador e de maneira alguma justifica um aparente consentimento divino em relação ao pecado.

No *Theologia Scholarium*, Abelardo comenta que Deus impede os males somente quando o impedimento for oportuno, pois, muitas vezes, Ele direciona as más situações da melhor forma possível, sem deixar de condenar aqueles que cometem o pecado. Ele não impede os males, que é bom e conveniente que aconteçam, mas não é por isso que haja um consentimento divino culpável que se direcionaria ao pecado:

Então, se ele (Deus) pudesse impedir também que ocorressem os males que ocorrem, isso ele também não poderia fazer a não ser oportunamente – ele que nada faz inoportunamente – de certo eu não vejo que ele não consinta que se peque. Pois quem se pode dizer que consente no mal a não ser aquele que pode impedir que o mal aconteça? Mas, já que, como lembra o bem-aventurado Agostinho, também é bom que aconteçam males, os quais Deus direciona da melhor forma possível, e de modo algum convém que seja impedido por ele que aconteça aquilo que é necessário que aconteçam, segundo ele mesmo atesta dizendo: Pois é necessário que haja escândalos, mas aí daquele homem que é causa de escândalo. Por isso, se ele não pode oportunamente impedir os males que é bom que aconteçam, não os pode impedir de todo aquele que nada pode contra a razão, de maneira alguma se deve dizer que ele consente no pecado.<sup>364</sup>

John Marenbon interpreta o uso do termo necessário para a vontade divina atribuindo a Deus uma bondade substancial, pois os homens escolhem ou consentir com os vícios do ânimo, desprezando Deus, ou combater suas tendências para o mal, agindo de acordo com o que lhes convém. Por depender, portanto, de uma escolha, a bondade humana, em sentido moral, é acidental. Deus, sendo perfeitamente bom, age tão bem quanto é capaz sem omitir nada que deveria ser feito e não deixa de fazer o que faz que, aliás, é o que deve ser feito. A bondade divina, por isso, é substancial, pois não há possibilidade de uma ação má ser feita por Deus.

---

<sup>364</sup> “*Qui etiam si mala quae fiunt disturbare posset nec id etiam nisi opportune faceret, qui nihil importune facere posset, profecto non video quomodo consentiens peccatis non esset. Quis enim consentire malo dicendus est, nisi is per quem illud opportune disturbari posset? Cum autem, sicut et beatus meminit Augustinus, mala etiam fieri bonum sit, quae deus quoque optime ordinat, nequaquam ab eo ea disturbari convenit ne fiant, quae ipso etiam attestante fieri necesse est ac dicente: Necesse est enim ut veniant scandala. Vae autem homini illi per quem scandalum venit. Cum itaque mala quae bonum est fieri disturbare opportune non possit, aut omnino etiam non possit qui nihil contra rationem potest, profecto nullatenus consentire peccatis dicendus est.*”  
PETRUS ABAELARDUS. TSch. 518, 592 - 519, 604.

Quando falamos que a vontade de Deus é conveniente e necessária, estamos nos referindo tanto às boas situações quanto ao direcionamento das más, sem desconsiderar a liberdade da vontade humana<sup>365</sup> e isso torna possível a percepção do *telos* divino em todas as coisas. Ao dizer que Deus faz o mundo de acordo com o que Lhe é conveniente e necessário, inserimos a vontade divina no planejamento da história e atribuímos aos homens a responsabilidade pelos atos que cometem. As guerras e as atitudes injustas feitas por tiranos, por exemplo, comprovam que o melhor mundo possível não é aquele em que a história é simplesmente pré-determinada, mas é outro em que a vontade humana participa da história e o homem é responsável pelo movimento moral e imoral, sendo, também, o único apto a fomentá-lo ou a contê-lo. Logo, as coisas só ocorrem como Deus as previu, mas isso não significa que o conhecimento divino está no fundamento do determinismo das criaturas, mas está mais na origem da liberdade delas.<sup>366</sup>

Um posicionamento neste sentido é tomado por Pedro Abelardo no *Theologia Scholarium*, em relação à morte dos mártires cristãos e ao sofrimento dos santos ao afirmar que a Igreja se aflige diante dessas situações, mas não duvida que elas são direcionadas por Deus e concorrem para o bem. Os mártires são mortos e passam da miséria à bem-aventurança e, por isso, tomando o exemplo do bem-aventurado Martinho, devemos nos alegrar com a morte dos mártires, pois, depois do sofrimento, irão para o Pai:

---

<sup>365</sup> “Abelard argues that since God is perfectly good, he does everything as well as he is able and does not omit to do anything which should be done. Nor can he cease from doing what he does and not do what should be done. God’s goodness Abelard adds, is not like ours, accidental but ‘substantial’ – essential – to him. He cannot, therefore, not have the good will which he has and, since his will is always efficacious, whatever he does, he does necessarily.” (“Abelardo argumenta que já que Deus é perfeitamente bom, ele faz tudo tão bem como é capaz e o faz sem omitir nada que deveria ser feito. Nem pode deixar de fazer o que ele faz e não faz o que ele deve ser feito. A bondade de Deus, Abelardo comenta, não é como a nossa, acidental, mas substancial – essencial – para ele. Portanto, ele não pode deixar de possuir a boa vontade que ele tem e, pelo fato de sua vontade ser sempre eficaz, qualquer coisa que faça age necessariamente”) . MARENBOON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 218.

<sup>366</sup> “L’argomentazione, fa notare Abelardo stesso, corre tutta sul filo della distinzione fra necessità assoluta e necessità determinata. Le cose non possono che accadere come Dio le ha previste: ma il fatto che sia Dio a prevederle non conferisce ad esse maggiore necessità di quella che verrebbe conferita se fossimo noi a prevederle. Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, lo sguardo divino non sta a fondamento del determinismo delle creature, quanto piuttosto della loro libertà” (“A argumentação, esclarece o próprio Abelardo, corre totalmente sobre o caminho da distinção entre a necessidade absoluta e a necessidade determinada. As coisas não podem senão ocorrer como Deus as previu: mas o fato que seja Deus a prevê-las não confere a elas maior necessidade daquela que viria a ser conferida se fôssemos nós a prevê-las. Contrariamente a quanto poderia parecer, o conhecimento divino não está no fundamento do determinismo das criaturas, está mais no fundamento da liberdade delas”) BONANNI, Sergio Paolo. *Parlare della Trinità, Lettura Della Theologia Scholarium di Abelardo*, p. 338.

Aflige-se a Igreja compassivamente pela morte dos mártires e por tantos outros sofrimentos dos santos; contudo ela não duvida que tudo concorre para o bem deles, como diz o apóstolo. Ela vê que os mártires são mortos e assim passa da miséria para a bem-aventurança, nem se alegra tanto por sua felicidade quanto chora por sua aflição, muito ao contrário, pois, como está escrito sobre o bem-aventurado Martinho, sentia que deveria alegrar-se mais se a violência da dor admitisse razão. Donde também a verdade disse: Se me amásseis, alegrar-vos-feis, sem dúvida, porque vou para o Pai.<sup>367</sup>

Neste sentido, lamentar a morte dos mártires, ainda que escusável devido à ignorância ou ao excesso de amor, não é racional, pois as más situações direcionadas por Deus nos dão oportunidade para a virtude<sup>368</sup> e isto comprova, então, que o ensinamento moral do cristianismo forjou-se na morte de seus mártires, afirmando-se definitivamente no exemplo maior da morte e da crucificação de Cristo.

No *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, percebemos que o martírio de Jesus e a crucificação não podem ser exclusivamente pensados como situações negativas, pois, dentro de um jogo de fatos e conseqüências, a crucificação representou o ponto indispensável para que a ressurreição pudesse ocorrer. Ora, Deus não entregou um filho qualquer, mas, ao contrário, concedeu seu filho consubstancial predestinando-o, como foi conhecido de antemão, destruindo, em seu sangue, as máculas de nossos pecados:

Ele (Deus) não poupou também seu próprio Filho consubstancial, não adotivo, mas entregou-o à morte por todos nós que ele conheceu de antemão ou como é dito, predestinou para destruir em seu sangue as máculas de nossos pecados. O fato de ele dizer o próprio Filho significou que Deus não poupou por nós também alguns outros profetas, como Isaías ou Jeremias ou alguns outros que, enviados para o povo de Deus, foram mortos como mártires para a salvação dos homens.<sup>369</sup>

---

<sup>367</sup> “*Dolet ecclesia per compassionem de morte martyrum et quibuscumque afflictionibus sanctorum, cum tamen omnia illis in bonum cooperari, sicut apostolus ait, non dubitet. Videt martires interfici et de miseria sic ad beatitudinem transire, nec tam de beatitudine ipsorum gaudet quam de afflictione dolet, cum econtrario, sicut de beato scriptum est Martino, sentiret magis esse gaudendum si rationem vis doloris admitteret. Unde et veritas: ‘Si diligeretis me, inquit, gauderetis utique, quia vado ad patrem’.*” PETRUS ABAELARDUS. TSch. . 548, 1565-1573.

<sup>368</sup> “*To lament the death of martyrs, who will go to heavenly glory, is irrational (though excusable as resulting from ignorance or from an excess of love) – as is the behaviour of the man who grieves intensely at seeing his aged and beloved father about to die.*” (“*Lamentar a morte dos mártires que terão a glória dos céus é irracional (ainda que escusável como resultado da ignorância ou de um excesso de amor) – tal qual o comportamento de um homem que se queixa intensamente ao ver seu velho e amado pai pronto para a morte.*”) MARENBNON, John. op. cit. p. 249.

<sup>369</sup> “*Qui non pepercit etiam proprio Filio suo, consubstantiali, non adoptivo, sed tradidit illum, videlicet ad mortem pro nobis omnibus, scilicet quos praescivit, seu, ut dictum est, praedestinavit ut in ejus sanguine*

O sacrifício de Cristo emociona os homens pela grandeza e direciona suas cabeças para o céu, não as deixando pender para a terra, oferecendo a oportunidade para que voluntariamente abracem a árvore da cruz.<sup>370</sup>

No *Commentaria Epistolam Pauli ad Romanos*, Abelardo explica que Cristo ressuscitou pela nossa justificação sendo este termo referente à perseverança dos homens na justiça, pois só é justo aquele que assim age costumeiramente:

E ressuscitou pela nossa justificação. Chama justificação a perseverança na justiça que torna justo. Pois não se chama justo aquele que, uma ou outra vez, age com justiça, mas aquele que assim age costumeiramente. Por conseguinte, quanto àquilo que se diz: Ressuscitou por causa da nossa justificação quer dizer que ele nos fez perseverantes nas obras justas pela esperança da gloriosa Ressurreição que nos mostrou em si mesmo.<sup>371</sup>

---

*nostrorum maculas dilveret peccatorum. Quod vero ait, etiam proprio Filio, innuit Deum et alii adoptivis filiis antea pro nobis non pepercisse sicut Isaiae, seu Jeremiae, vel nonnullis aliis prophetarum, qui ad populum Dei missi, tanquam martyres pro salute hominum sunt occisi.*” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 8:32 PL 182, Col. 0908A.

<sup>370</sup> “Pour forcer l’homme à l’aimer, pour émouvoir, par la grandeur infinie d’un sacrifice sanglant, la relative insensibilité du pécheur Il descend jusqu’à nous et, comme point d’appui pour redresser vers le ciel nos têtes qui penchaient à terre, il nous offre à êtreindre l’arbre de la Croix. (“Para forçar o homem a amá-lo, para emocionar, pela grandeza infinita de um sacrifício sangrento, a relativa insensibilidade do pecador ele desce até nós e, como ponto de apoio para re-endereçar para o céu nossas cabeças que pendiam para a terra, ele nos oferece para abraçar a árvore da Cruz.”) RÉMUSAT, Ch. *Abèlard*, t. II, c.VII, p. 380.

<sup>371</sup> “Et resurrexit propter justificationem nostram. Justificationem dicit perseverantiam justitiae quae justum facit. Non enim justus dicitur qui aliquando juste agit, sed qui hoc in consuetudinem habet. Quod itaque dicitur: Resurrexit propter justificationem nostram, tale est, ut spe gloriae resurrectionis, quam in seipso nobis exhibuit, nos in operibus justis perseverantes faciat.” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria Epistolam Pauli ad Romanos*, 4:25, PL 182, Col. 0859A.

### 2.3 – Liberdade e possibilidade: o exemplo do som e do campo.

O estudo da liberdade humana e da presciência divina também se relaciona com o poder de Deus para salvar os homens, por isso Abelardo, para estudar este tema, passa a interpretar o termo *possibilidade* e, na *Theologia Scholarium*, explica seu raciocínio apresentando dois exemplos: o do campo e o do som.

Um campo pode ser cultivado e um som pode ser ouvido porque ambos têm as qualidades naturais para isso: o som é forte o bastante e, por isso, audível e o campo tem propriedades que tornam possível o crescimento das plantas. Contudo, se utilizarmos o termo possível para estes exemplos, ou seja, se dissermos que *é possível que o campo seja cultivado* ou *é possível que o som seja ouvido*, referimo-nos a dois pontos de vista diversos sobre uma mesma situação. Pelo primeiro ponto de vista, pensamos na natureza da voz e na do campo e, pelo segundo, na aptidão dos homens para ouvir a voz ou para cultivar o campo. Abelardo diz que a falta de pessoas para ouvir o som não altera a qualidade do som de ser ouvido e a falta de outros para cultivar o campo não faz o campo perder sua qualidade de ser cultivado:

Desse modo também quando dizemos que uma voz é audível, isto é, forte o bastante para ser ouvida por alguém, e que alguém a pode ouvir, ou que um campo pode ser cultivado por alguém e que alguém o pode cultivar, entendemos o termo possibilidade de diversas maneiras. No primeiro caso, segundo a natureza da voz ou do campo, no segundo, de acordo com a natureza da coisa ou da aptidão daquele que pode ouvir a voz ou cultivar o campo. Daí não ser necessário que, pelo fato de a voz ser audível, isto é, passível por si de ser ouvida por alguém, qualquer um já seja apto para ouvi-la. Evidentemente, caso todos os homens fossem surdos ou nem mesmo existissem homens, qualquer voz seria de tal natureza que se apresentaria audível ao homem e nada nela deveria ser adaptado a fim de que fosse apta para ser ouvida, mesmo que ainda não existisse homem que a pudesse ouvir ou que fosse apto para ouvi-la.<sup>372</sup>

---

<sup>372</sup> “*Hoc quidem modo et cum vocem dicimus audibilem, id est potentem ab aliquo audiri, et aliquem posse audire vocem, vel agrum posse excoli ab aliquo, et aliquem posse colere agrum, possibilitatem ad diversa referimus. Ibi quidem ad naturam vocis vel agri, hic ad naturam rei vel aptitudinem audire vocem vel colere agrum potentis. Unde non necesse est ut, cum vox audibilis sit, hoc est apta ex se ad audiendum ab aliquo, aliquis sit iam aptus ad audiendum eam. Omnibus quippe hominibus surdis existentibus vel prorsus etiam non existentibus, vox quaelibet huius naturae esset ut se audibilem homini praeberet, nec quicquam in ea praeparandum esset ut ad audiendum idonea esset, quamvis homo nondum existeret qui eam audire posset vel ad eam audiendam aptus esset.*” PETRUS ABAELARDUS. TSch. 521, 680 - 522, 692.

A possibilidade do campo de ser cultivado e do som de ser ouvido serve para entender a possibilidade do homem ser salvo por Deus e, nessa linha de raciocínio, Abelardo diz que o entendimento do termo *possibilidade* nas expressões *o homem pode ser salvo por Deus* e *há a possibilidade do homem ser salvo por Deus*, não está reduzindo o futuro do agente a uma situação inevitável desconsiderando sua vontade.

A responsabilidade do agente em consentir com a sua salvação ou com a sua condenação não é modificada pela possibilidade de Deus de salvá-lo, pois qualquer escolha humana será tratável nas mãos de Deus. Além disso, Abelardo não aceitava a interpretação da possibilidade de algo ocorrer ou não sendo aplicada à vontade de Deus o qual só faz o que concorda com a sua dignidade diante das escolhas humanas que, muitas vezes, tendem para o que não lhe é conveniente. Logo, o entendimento do termo *possibilidade* na expressão *o homem pode ser salvo por Deus* se refere à vontade do agente de escolher consentir com um vício do ânimo, desprezando Deus e pecando, ou agir em conformidade com o que lhe é conveniente<sup>373</sup> executando o bem:

Contudo nem por isso admitimos que Deus possa salvá-lo da mesma forma que somos de parecer que ele possa ser salvo por Deus. Pois, quando dizemos que ele pode ser salvo por Deus, reduzimos a possibilidade à faculdade da natureza humana, como se disséssemos que isso não repugna à natureza do homem que ele se salve, ele que em si é tão mutável que consente tanto em sua salvação quanto em sua condenação e tanto deste modo quanto daquele ele se mostra tratável nas mãos de Deus. Quando, porém, dizemos que Deus pode salvá-lo a ele que de modo algum deve ser salvo, aplicamos a possibilidade à própria natureza da divindade, o que é totalmente falso. É evidente que repugna de todo à natureza divina que Deus faça algo que não condiz com sua dignidade e ele faça aquilo que de modo algum não convém (que ele faça).<sup>374</sup>

---

<sup>373</sup> Fazer o bem e ter uma boa intenção é tanto conveniente a Deus quanto ao homem, logo, o pronome “lhe” dessa sentença pode ser escrito com letra minúscula inicial – “lhe” – referindo-se ao que é conveniente ao homem ou em letra maiúscula inicial – “Lhe” – referindo-se ao que é conveniente a Deus.

<sup>374</sup> “*Nec tamen ideo recipimus deum posse salvare eum, sicut concedimus eum posse a deo salvari. Quippe cum dicimus eum posse a deo salvari, ad facultatem humanae naturae possibilitatem reducimus, ac si videlicet diceremus naturae hominis non hoc repugnare, ut ipse salvetur qui in se ita mutabilis est ut tam salvationi suae quam damnationi consentiat, et tam hoc quam illo modo tractabilem se deo praebeat. Cum autem dicimus deum posse illum salvare qui minime salvandus est, ad ipsam divinitatis naturam possibilitatem reducimus, ut videlicet naturae dei non repugnet quin eum salvet. Quod omnino falsum est. Prorsus quippe naturae divinae repugnat id eum facere quod eius derogat dignitati, et quod eum facere minime convenit.*”. PETRUS ABAELARDUS. TSch., 521, 668-679.

A capacidade do homem de ser salvo não implica nem altera a qualidade de Deus de salvá-lo, bem como, esta não determina aquela, nem existe contradição entre ambas, a liberdade de um não exclui, mas completa a liberdade do outro, e isso significa que não é possível atribuir a Deus a sentença de que *Ele pode salvar ou não o homem*, já que esta aplicaria à Sua vontade a categoria da possibilidade que é usada no entendimento da vontade humana de *fazer ou deixar de fazer*.

Bossuet, estudando este tema, diz que é pelo livre-arbítrio que a alma crê, espera e ama, sendo que Deus, com sua presciência, não obriga as escolhas, mas, prepara e excita os homens ao bem conforme sua operação própria e especial<sup>375</sup>, sendo o pecado o principal fator determinante da condenação do homem que é responsabilidade das escolhas que este faz e não propriamente da vontade divina.

---

<sup>375</sup> “C'est par son libre arbitre que l'âme croit, qu'elle espère, qu'elle aime, qu'elle consent à la grâce, qu'elle la demande; ainsi, comme ce bien qu'elle fait lui est propre en quelque façon, elle se l'approprie, et se l'attribue sans songer que tous les bons mouvements du libre arbitre sont préparés, dirigés, excités, conservés par une opération propre et spéciale de Dieu qui nous fait faire, de la manière qu'il sait, tout le bien que nous faisons, et nous donne le bon usage de notre propre liberté” (“É pelo seu livre- arbitrio que a alma crê, que ele espera, que ama, que consente à graça, que a deseja, assim, como este bem que ela faz é de algum modo próprio dela, ela se apropria dele e o atribui a si, sem imaginar que todos os bons movimentos do livre-arbítrio são preparados, dirigidos, excitados, conservados por uma operação própria e especial de Deus que nos faz executar, pela maneira que ele sabe, todo o bem que nós fazemos, e nos dá o bom uso de nossa própria liberdade”) BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Traité de La Concupiscence*. c. XXIII APUD RÉMUSSAT, Ch. op. cit. p, 508.

## 2.4 – A expressão *Valde Bona*

A vontade de Deus é sempre conveniente e necessária com todas as coisas do mundo em decorrência de sua perfeição, mas será que todas as criaturas também seguem uma ordem perfeita? Existe alguma criação divina que seja má?

Tentando responder a essas perguntas, Abelardo interpretou a passagem do Gênesis em que Deus, após realizar a criação das coisas, sem nenhuma exceção, decreta que todas lhe pareciam  *muito boas (valde bona)*.<sup>376</sup> Para melhor compreender a expressão *valde bona*, Abelardo negou a qualificação de más para certas criaturas que ameaçam a vida do homem não lhe trazendo aparentemente nenhum tipo de vantagem, pois estas criaturas, por não terem capacidade de deliberação e, por isso, não poderem consentir com o mal e desprezar Deus, não executam um pecado propriamente dito e não são consideradas más.

Por este aspecto, o pecado não pode estar relacionado a nenhum ser que não escolha o caminho inconveniente devido ao seu consentimento com um vício do ânimo, o que confirma que as obras de Deus são boas sendo predicadas de todas as criaturas e o pecado é oriundo da responsabilidade da vontade humana.<sup>377</sup>

Rémusat diz que a graça, na linguagem e na doutrina de Abelardo, é tomada em um sentido mais geral e abstrato, pois se refere às graças de Deus, as disposições de todas as coisas organizadas em harmonia com a eterna sabedoria. Por este aspecto, todas as revelações relacionadas à construção do mundo e à razão são entendidas como graças de Deus sendo, portanto, bem feitas e estando dispostas por sua bondade infinita.<sup>378</sup>

---

<sup>376</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS. *Expositio in Hexameron*, 767- A. APUD MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, n. 19, p. 243. Sobre este tema confere as idéias de Luscombe no texto “Peter Abelard and the Creation of the Word”. In. NUEVO MUNDO 1 - HOMBRE Y NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL, p. 81-94.

<sup>377</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS. *Expositio in Hexameron*, 768 - A. APUD MARENBNON, John. op. cit. n. 19, p. 243.

<sup>378</sup> “Dans le langage et dans la doctrine d'Abélard, la grâce risque fort d'être quelque chose de plus général et de plus abstrait. Sur la même ligne que les dons de la grâce proprement dite, il semble ranger toutes les dispositions de l'éternelle sagesse, qu'on peut appeler à juste titre des grâces de Dieu, au sens de bienfaits, toutes ces harmonies de l'ordonnance universelle, toutes ces révélations qui reportent de la constitution du monde et de celle de la raison, en un mot tout ce qui témoigne au philosophe comme au chrétien la bonté infinie.” (“Na linguagem e na doutrina de Abelardo, a graça se expõe realmente a ser qualquer coisa de mais geral e abstrato. Sobre a mesma linha que os dons da graça propriamente dita, Abelardo parece organizar

John Marenbon pensa que Abelardo, no estudo da expressão *valde bona*, primeiro construiu uma distinção entre as criaturas que são boas e outras que são *muito boas* (*valde bona*). Isto significa que Deus, deu para cada criatura apenas o que lhes convém, e, então, as fez não apenas boas, mas *muito boas*. Além disso, em segundo lugar, aproximando-se do pensamento de Santo Agostinho sobre este tema, Marenbon comenta que Abelardo qualificou as coisas individuais como boas em si mesmas. As criaturas são boas quando analisadas individualmente, mas, se vistas em conjunto, sendo tomadas como um todo (*in tota omnium summa*), assumem a qualidade superior de *muito boas*<sup>379</sup>:

Vi, pois, e pareceu-me evidente que criastes boas todas as coisas, e que certissimamente não existe nenhuma substância que vós não criásseis. E, porque as não criastes todas iguais, por esta razão, todas elas, ainda que boas em particular, tomadas conjuntamente são muito boas, pois Deus criou “todas as coisas muito boas”.<sup>380</sup>

Este trecho de Santo Agostinho que é aproximado do pensamento de Abelardo refere-se à bondade de Deus como sendo justa e conveniente e mostra que os pecadores, em razão de sua frágil mortalidade, sofrem a ofensiva daquilo que não lhes convém. O homem deve observar as coisas na excelência da universalidade, ou seja, em conformidade com a admirável ordem divina.

---

*todas as disposições da eterna sabedoria, que se pode chamar com justo título das graças de Deus, no sentido de bem feitas, todas estas harmonias da ordenação universal, todas estas revelações que se relacionam com a construção do mundo e com aquelas da razão. Resumindo em uma palavra: tudo isto que testemunha o filósofo como o cristão, a bondade infinita.”) RÉMUSAT, Ch., *Abelard*, t. II, c. VIII, p. 509.*

<sup>379</sup> “Compare Augustine’s discussion of the same problem in *De civitate Dei* XI, 22. Abelard adds to the unclarity here when he tries to draw a distinction between creatures being good and being ‘exceedingly good’ (*valde bona*) or best. On the one hand, he suggests (767-A) that God, by giving to each creature just what befitted it, made it, not just good, but ‘exceedingly good’. On the other hand, he argues (766-C), with a reference to Augustine, that individual things are good in themselves, but ‘exceedingly good’ when considered all together because what, considered in themselves, seem to be worth little or nothing are most necessary when all things are taken together as a whole (*in tota omnium summa*).” (“Compare a discussão de Agostinho do mesmo problema no *De civitate Dei* XI, 22. Abelardo acrescenta à obscuridade aqui quando tenta produzir uma distinção entre criaturas sendo boas e sendo muito boas ou melhores. Por um lado, ele sugere que Deus, dando a cada criatura apenas o que lhe convém, fê-la, não apenas boa, mas muito boas. Por outro lado, ele argumenta, referindo-se à Agostinho, que coisas individuais são boas em si mesmas, mas muito boas quando consideradas todas juntas porque o que, consideradas em si mesmas, parecem valer pouco ou nada são mais necessárias quando todas as coisas são tomadas juntas como um todo”) MARENBO, John. op. cit, n. 19, p. 243.

<sup>380</sup> SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 12.18, p. 187.

Seguindo uma idéia semelhante a esta, Agostinho, no livro XI do *Cidade de Deus*, diz que o veneno de uma planta pode ser usado como remédio e o sabor prazeroso dos alimentos, ao contrário, pode ser prejudicial se não o usamos com moderação e oportunidade, pois as qualidades das coisas são boas, sendo criações divinas, mas a utilização destas para o que não convém é responsabilidade do homem e causa do pecado:

Todavia, a razão da criação de todos os bens, a saber, a bondade de Deus, razão de tal maneira justa e conveniente, que, atentamente considerada e piedosamente meditada, põe fim a toda discussão sobre a origem do mundo, essa razão escapa a certos hereges. E por quê? Porque nossa frágil e mísera mortalidade, justo suplício do pecado, sofre a ofensiva de muitas coisas que não lhe convêm. Entre elas enumeram o fogo, o frio, a ferocidade dos animais e coisas assim. O que não vêem é a excelência de cada coisa em seu meio natural, a admirável ordem de todas, o contingente de beleza com que enriquecem, cada uma delas em particular, a república universal e a utilidade que nos trazem, se sabemos dar-lhes emprego legítimo e esclarecido, de modo que os próprios venenos, perniciosos, se mal usados, se transformam, aplicado como se deve em salutares remédios. E, pelo contrário, mesmo as coisas que nos causam prazer, como, por exemplo, o alimento, a bebida, a luz, não são prejudiciais, se as usamos sem moderação e oportunidade.<sup>381</sup>

Novamente, percebemos a influência de Platão que, no *Timeu*, mostrou o desejo da divindade para que sua criação fosse boa, ou seja, destituída de todos os defeitos a partir da harmonia imposta por sua lei universal<sup>382</sup>, isto porque a razão divina teria ordenado o universo que antes estava em constante movimento discordante, e atribuiu à ordem um valor superior à desordem:

Então, digamos por que razão o que formou o universo e tudo o que devém o formou. Ele era bom; ora, no eu é bom jamais poderá entrar a inveja seja do que for. Estreme, assim, de inveja, quis que, na medida do possível todas as coisas fossem semelhantes a ele. Podemos admitir com a maior segurança a opinião dos homens sensatos de que esse é o princípio mais eficiente do devir e da ordem do mundo. Desejando a divindade que tudo

---

<sup>381</sup> Idem. *Cidade de Deus*. XI, 22., p. 130.

<sup>382</sup> Percebemos o uso dos filósofos em matéria de teologia na obra de Abelardo, no sentido de que, segundo seus comentários, as propostas platônicas concordariam perfeitamente com a fé católica: “*Pluribus quoque sanctorum testimoniis didicimus Platonicam sectam Catholicae fidei concordare*”. PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, PL 182, Col. 1120. Apesar das semelhanças que serão apresentadas entre o pensamento cristão e o de Platão em relação a Deus, devemos esclarecer que, diferente da perspectiva cristã, o deus platônico, como arquiteto universal (Demiurgo), não criou o universo do nada (*ex nihilo*), mas o criou da matéria. Deus fez o melhor possível introduzindo ordem na matéria caótica e modelando-a segundo o arquétipo das idéias e dos números.

fosse bom e, tanto quanto possível, extirpe de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente – e fê-lo passar da desordem para ordem.<sup>383</sup>

A perfeição da criação divina é explicada, no *Theologia Scholarium*, nos moldes da proposta platônica de que o mundo, na sua totalidade, pode ser comparado alegoricamente a um animal cujos membros são presididos por uma única alma, ou seja, a *anima mundi*:

Pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina. Assentado esse ponto, precisaremos determinar ainda, à semelhança de que o ser vivo seu coordenador o fez. Não atribuímos tão grande privilégio a nada do que for naturalmente composto de partes, jamais será belo o que se parece com um ser incompleto. O que abrange todos os animais individualmente considerados ou por gêneros: e com isso, podemos afirmar que o mundo, acima de tudo, se parece, pois compreende e inclui em si mesmo os animais inteligíveis, da mesma forma que esse mundo não contém a todos nós se a todas as criaturas formadas como coisas visíveis.<sup>384</sup>

Ora, é absurdo dizer literalmente que o mundo é um animal racional, pois ele não tem órgãos sensíveis e, além disso, a alma do mundo, animando tudo, tornaria todas as outras almas inúteis. No entanto, este trecho é entendido em sentido alegórico, no qual a alma do mundo é o Espírito Santo que, para nossas almas, é princípio de vida espiritual<sup>385</sup>. A harmonia das coisas criadas por Deus em conformidade com sua perfeição e sua vontade conveniente é aproximada das leis morais do cristianismo e de sua Igreja cuja cabeça é o Cristo:

Mas o fato de Platão dizer que o mundo na sua totalidade é um animal demonstra a máxima concórdia das obras de Deus, como se de diversos membros em um corpo de animal, a todos os quais preside uma alma, toda presente e operando uma só, a mesma nos diversos membros, assim também o apóstolo, demonstrando a concórdia e unidade de toda a Igreja, chama-a único corpo de Cristo, ele como a cabeça.<sup>386</sup>

---

<sup>383</sup> PLATÃO. *Timeu*, p. 66.

<sup>384</sup> Idem. p. 67.

<sup>385</sup> “*Nunc autem illa Platonis verba de anima mundi diligenter discutiamus, ut in eis Spiritum sanctum integerrime designatum esse agnoscamus.*” PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, PL 182, Col. 1144B.

<sup>386</sup> “*Quod vero totum mundum unum animal Plato dicit, maximam concordiam universorum operum Dei demonstrat, quasi diversorum membrorum in uno corpore animalis, quibus omnibus una praeest anima, singulis tota praesens et in diversis una et eadem operans diversa. Sic et apostolus totius ecclesiae concordiam*

Ainda na perspectiva platônica, Abelardo comenta que há uma *verissima ratio* que é base de todas as coisas, provando que Deus nunca poderia ter feito o mundo melhor do que fez<sup>387</sup>. Segundo Platão, as coisas mutáveis só existem em virtude daquele que as causa, ou seja, devido à inteligência que tudo organiza e governa.<sup>388</sup>

Sergio Paolo Bonanni diz que Abelardo, além de ter sido influenciado por Platão sobre este tema, também se referiu à teoria de Cícero de que a ordem das criaturas e as partes que compõem o mundo não podem ser compreendidas sem a existência de um princípio único. Abelardo cita as palavras de Cícero de que um exército com um comandante hábil e sábio é melhor comandado em todas as suas partes do que um outro exército que seja administrado pela temeridade e pela estultícia<sup>389</sup>. As partes melhor se orientam devido ao comando da ordem universal, pois segue muito bem o seu curso aquela nave que se vale de piloto muito competente (*“Navis optime cursum conficit ea, quae scientissimo gubernatore utitur”*).<sup>390</sup>

Sem dúvida, esta proporcionalidade percebida no universo consiste na bondade da graça divina e aproxima-se, segundo Pedro Abelardo, de uma concórdia proporcional semelhante à que ocorre na matemática, o que acentua a influência de Platão ainda mais, pois, como se comprova na leitura do *Timeu*, a ordenação do todo universal feita por Deus dependeu da configuração determinada pelas idéias e pelos números. Segundo as idéias platônicas, quando Deus resolveu

---

*unitatemque demonstrans, eam unum corpus Christi tamquam capitis appellat...*” PETRUS ABAELARDUS. TSch. 378, 1707-1712.

<sup>387</sup> “*Hinc est Platonis verissima ratio, qua videlicet probat deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere quam fecerit.*” PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Scholarium* III, 30, 402-404 APUD BONANNI, Sergio Paolo. op. cit. p. 320.

<sup>388</sup> “*Tudo o que está em mutação (nasce ou devém), procede necessariamente de uma causa [...] nada pode, separado daquele que o causa, assumir o devir [...] alma real, dirigida por uma inteligência que organizou tudo e governa todas as coisas.*” PLATÃO. *Timeu*, 28 a, p. 64-65.

<sup>389</sup> “*Melius, inquit, accurantur quae consilio geruntur quam quae sine consilio administrantur. Domus ea quae ratione regitur omnibus est instructor rebus et apparatior quam ea quae temere et nullo consilio administratur. Exercitus is cui praepositus est sapiens et callidus imperator, omnibus partibus commodius regitur quam is qui temeritate aut stultitia alicuius administratur. Eadem navigii ratio est.*” CICERONE. *De inventione rhetorica* I, 58, p. 98-99 (PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Scholarium* III, 6, 69-78) APUD BONANNI, Sergio Paolo. op. cit. p. 312-313.

<sup>390</sup> Idem.

ordenar o todo universal, o fogo, a água, a terra e o ar traziam vestígios da sua própria natureza, estando desordenados por existirem sem Deus. Foi neste estado desordenado que Deus buscou os elementos começando por dar-lhes uma configuração distinta por meio das idéias e dos números e, depois, criando o universo a partir da proporção matemática da maneira mais bela possível.<sup>391</sup>

Na natureza, há uma ordem harmoniosa que determina as coisas em conformidade com a disposição numérica e, da mesma maneira, nos números, há um modelo perfeitíssimo que convém a todas as coisas. Abelardo confirma estas idéias e diz que a aritmética é considerada mãe e mestra das demais artes por se fundar em uma proporção que valeria universalmente:

A ele (Deus) também o filósofo atribui toda a força e concórdia proporcional dos números, como ensina que a concórdia de todas as coisas consiste na bondade da graça divina. Porquanto, toda a ordem da natureza e harmoniosa disposição dos números se busca e se põe nas proporções e apresenta-se um número, modelo perfeitíssimo de tudo que convém a todas as coisas que não passam despercebidas daqueles que pesquisam o que é oculto aos filósofos. É também por essa razão que a aritmética que toda ela se ocupa da proporção dos números, é considerada mãe e mestra das demais artes porque decerto da distinção dos números depende a busca e a doutrina das demais coisas.<sup>392</sup>

---

<sup>391</sup> Cf. PLATÃO. op. cit. p. 65-72.

<sup>392</sup> “*Cui etiam philosophus totam vim et concordiam proportionalem numerorum tribuit, ut in divinae gratiae bonitate universarum rerum concordiam consistere doceat. Omnis quippe ordo naturae et concinna dispositio numerorum proportionibus vestigatur atque assignatur, et omnium perfectissimum exemplar numerus occurrit qui rebus congruit universis. Quod quidem eos non latet qui philosophis rimantur arcana. Hinc est etiam quod arithmetica, quae tota circa proportiones numerorum consistit, mater et magistra caeterarum artium dicitur, quod videlicet ex discretione numerorum caeterarum rerum vestigatio doctrinaque pendeat.*” PETRUS ABAELARDUS. TSch., 373, 1567- 374, 1577.

## 2.5 – A influência do *Consolação da Filosofia*.

O estudo da liberdade humana e da presciência divina na obra de Pedro Abelardo foi muito influenciado pelo pensamento de Boécio no seu livro *Consolação da Filosofia* e, por este viés, destacamos a explicação boeciana das duas espécies de necessidade<sup>393</sup> citada por Abelardo no *Theologia Scholarium*<sup>394</sup>:

Boécio: Se Deus vê todas as coisas e de forma alguma pode ser enganado, é necessário que aquilo que ele prevê aconteça. Ao que ele respondeu: é velha essa discussão sobre a Providência. Então ele disse: responderei que o mesmo futuro é necessário quando se refere à razão divina, mas quando se considera em sua natureza, ele parece inteiramente livre e absoluto. Pois há duas espécies de necessidade, uma natural, como a referente ao fato de que todos os homens são mortais, a outra, condicional, por exemplo, quando se sabe que alguém caminha, é necessário que ele caminhe, pois aquilo que alguém conhece, não pode ser diferente do que é conhecido, mas essa condição de forma alguma traz consigo aquela que é natural, em razão de que a própria natureza não cria essa necessidade, cria-a sim o acréscimo da necessidade. Porquanto nenhuma necessidade obriga o caminhante a caminhar.<sup>395</sup>

Necessidades simples ou absolutas são as que se originam da natureza e, por não dependerem da vontade humana para se concretizar, são inevitáveis. Boécio dá, como exemplo de necessidade absoluta, a proposição: *todo homem é mortal*, no sentido de que a qualidade de ser mortal é uma necessidade presente em todo ser humano e que independe de qualquer condição voluntária. As

---

<sup>393</sup> Cf. BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*, p. 153-154.

<sup>394</sup> “Boethius had introduced the distinction between simple necessity (for instance, that the sun will rise tomorrow) and conditional necessity (that, if someone knows I am walking, then I am walking) by way of explanation, and Abelard quotes him enthusiastically.” (“Boécio tinha introduzido a distinção entre a necessidade simples (por exemplo, que o sol nascerá amanhã) e a necessidade condicional (que, se alguém sabe que eu estou andando, então eu estou andando) para servir de explicação, e Abelardo o cita com entusiasmo.”) MARENBNON, John. op. cit. p. 230.

<sup>395</sup> “Boethius: Si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, evenire necesse est quod praeviderit. Tum illa: Vetus, inquit, haec est de providentia querela. Item: Respondebo idem futurum cum ad divinam rationem refertur necessarium, cum vero in sua natura perpenditur liberum prorsus atque absolutum videri. Duae sunt etenim necessitates, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales; altera conditionis, ut si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. Quod enim quisque novit, id esse aliter ac notum est nequit, sed haec conditio minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura sed conditionis adiectio. Nulla enim necessitas cogit incedere gradientem, quamvis eum tum cum graditur incedere necessarium sit. Eodem modo si quid providentia praesens videt, id esse necesse est, tamenetsi nullam naturae habeat necessitatem. Atqui deus ea futura quae ex arbitrii libertate proveniunt praesentia contuetur. Haec igitur ad intuitum relata divinum necessaria fiunt per conditionem divinae notionis, per se vero considerata, absoluta naturae suae libertate non desinunt.” PETRUS ABAELARDUS. TSch. 544, 1435 – 545, 1453.

necessidades condicionais, ao contrário destas últimas, não são feitas pela própria natureza, mas quem as faz é a presença da condição, por isso, elas não são inevitáveis e, em muitos casos, dependem da vontade do agente. Boécio usa a seguinte proposição para exemplificar esta segunda espécie de necessidade: *nós só sabemos que uma pessoa caminha quando ela caminha*. Aquilo que é conhecido por uma pessoa não é diferente do que ela conhece e isso não reduz esta situação a algo arbitrário, pois não há nenhuma necessidade que obrigue o sujeito a caminhar e o ato depende de sua vontade.

Para explicar a presciência divina, Boécio utiliza esta segunda espécie de necessidade dizendo que as coisas do livre-arbítrio, quando apresentadas ao olhar divino, são necessárias devido ao amplo conhecimento da Providência, mas isso não implica que os homens percam a sua liberdade:

Conseqüentemente, se a Providência vê algo como estando presente, esse algo necessariamente deve estar, embora ela não possa imprimir nenhuma necessidade que esteja ligada a uma natureza distinta. Ora, Deus vê como presentes os acontecimentos futuros que resultam do livre-arbítrio. Por conseguinte, esses acontecimentos, do ponto de vista do olhar divino, tornam-se necessários e submetidos a uma condição que é o conhecimento divino; mas, considerados em si mesmos, não perdem a absoluta liberdade de sua natureza.<sup>396</sup>

A natureza do homem de ser racional é inevitável, mas o ato de caminhar do agente depende de sua própria vontade mesmo que ela já seja conhecida por Deus de antemão. Abelardo seguiu um posicionamento semelhante a esta explicação de Boécio sobre a liberdade humana e a presciência divina no *Theologia Scholarium*, dizendo que aquilo que é previsto por Deus é necessário que ocorra, como, por exemplo, que este escreva ou aquele adúltere, mas isso não significa que estas sejam situações inevitáveis. A providência ou presciência divina não torna as coisas inevitáveis, excluindo o livre arbítrio, mas é comparada à necessidade de que algo aconteça quando a conhecemos de antemão. Por isso, é necessário que uma pessoa escreva quando nós vemos que ela escreve, sem, com isso, a obrigarmos a escrever e, de maneira semelhante, Deus prevê nossas ações, mas não nos obriga a agir dessa ou daquela maneira:

---

<sup>396</sup> BOÉCIO. op. cit. p. 154.

Aquilo que Deus prevê é necessário que aconteça, evidentemente supondo-se que ele o prevê, mas nem por isso devemos aceitar simplesmente que é necessário que este escreva ou aquele adultere, o que quer dizer que isto é inevitável, visto que certamente uma e outra coisa pode cessar ou não acontecer, e todo o pecado é antes de tudo voluntário que necessário e procede do livre-arbítrio, não por alguma coação da natureza ou por compulsão da divina Providência. Pois a providência ou presciência divina não torna as coisas mais necessárias mais do que a nossa presciência ou ciência. Pois, assim como é necessário que algo aconteça, quando Deus prevê, assim também é necessário que tal coisa aconteça quando eu conheço de antemão ou que prevejo que existe, quando eu sei ou vejo que existe. Por exemplo, eu vejo que este escreve e é necessário que ele escreva quando eu vejo que ele escreve.<sup>397</sup>

No Livro V do *Consolação da Filosofia*, Boécio diferencia a perpetuidade da eternidade, dizendo que esta última só é atribuída a Deus que, com sua luz infinita, independe da sucessão do tempo, reunindo, de uma só vez, o passado, o presente e o futuro, sendo certa, nesta situação, a influência do pensamento aristotélico: *“os entes eternos, porquanto eternos, não estão no tempo; não são abarcados pelo tempo, nem por ele são medidos; o sinal disso é que eles não sofrem a ação do tempo, não estando no tempo”*.<sup>398</sup>

A presciência divina não é entendida como uma previsão absoluta em constante conflito com a liberdade humana, pois ela é menos uma previsão do que uma visão simples e atual das coisas que estão eternamente presentes em Deus. A natureza divina, sempre presente, ao ultrapassar todo o movimento do tempo, sendo eterna e não perpétua, permanece imutável e distingue todas as coisas:

Eis por que, se quisermos definir corretamente as coisas, diremos como Platão que Deus com certeza é eterno, mas o mundo apenas perpétuo. Portanto, uma vez que todo juízo abarca segundo sua própria natureza aquilo que lhe é submetido e que Deus tem uma natureza sempre eterna e presente, também seu saber, que ultrapassa todo o movimento do tempo, permanece imutável em seu presente e, abarcando os espaços infinitos do

---

<sup>397</sup> “[...] quod providit Deus, necesse est evenire hoc scilicet subintelligentes “cum id ipse providerit”, nequaquam ideo recipere simpliciter debemus quia hunc scribere vel illum adulterari necesse sit, hoc est inevitabile, cum videlicet utrumque cessare vel non evenire possit, et omne peccatum magis voluntarium quam necessarium sit et ex libero procedens arbitrio, non ex aliqua coactione naturae, vel divinae providentis compulsione. Non enim providentia, hoc est praescientia Dei, necessitatem rebus infert magis quam nostra praescientia sive scientia. Sicut enim necesse est hoc evenire cum Deus providerit, ita etiam necesse est istud contingere cum ego praescierim vel <praeviderim> ipsum esse, cum ego sciam vel videam illud esse. Verbi gratia, video istum scribere et necesse est eum scribere cum videam eum scribere, [...]” PETRUS ABAELARDUS. TSch. 544, 1417-1430.

<sup>398</sup> ARISTÓTELES. *Fis.* IV, 12, 221, b3 APUD ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de Filosofia*, p. 379.

passado e do futuro, considera a todos os acontecimentos como se eles já estivessem se desenrolando. É dessa forma que, se queres ter uma idéia de sua presciência, pela qual ele distingue todas as coisas, estarás mais próximo da verdade se a considerares não como a presciência do futuro, mas como a ciência de uma eminência a qual não se pode ultrapassar. Assim, preferimos chamá-la de providência, e não de previsão, pois ela se estabelece longe do que há mais abaixo, e é dessa forma que dos cimos do universo ela supervisiona todas as coisas.<sup>399</sup>

A simplicidade e a imutabilidade divinas mostram que Deus está em um grau superior ao dos homens, por isso, certas leis que, por um lado, são válidas para a humanidade, por outro, são indevidas quando aplicadas a Ele. Em relação á ética, por exemplo, que, entre as pessoas, pode ser fundada em trocas, vantagens e benefícios, quando relacionada com o Deus que é o bem supremo, deve ser desinteressada. Boécio diz que, quando o bem supremo é o objetivo do agente, ele é proposto como recompensa da ação, sem que ele (o bem supremo) seja separado das pessoas boas, pois é o fim e, ao mesmo tempo, a ação do bom ato.

Por isso, todas as pessoas de bem se tornam felizes porque são boas e aqueles que praticam o bem têm a sua recompensa no próprio bem não esperando nada exterior em troca e isto confirma a virtude como estando implícita no ato virtuoso, pois ela é a própria recompensa do agente que a pratica:

A felicidade é o próprio bem, o objeto de cada um de nossos atos. Portanto, é simplesmente o bem que é proposto como recompensa a todas as ações humanas. Ora, o bem não pode ser separado das pessoas boas, e não se poderia chamar de bom aquele a quem falta o bem; é dessa forma que as recompensas não negligenciam um bom comportamento [...] Enfim, uma vez que a recompensa é sempre procurada porque se pensa que ela é um bem, quem poderia considerar privado de recompensa um homem que tem a posse do bem? [...] uma vez que o bem em si é a felicidade, fica claro que todas as pessoas de bem tornam-se felizes precisamente o porque são boas. [...] Ora, da mesma forma que para as pessoas íntegras é precisamente sua integridade que se torna sua recompensa.<sup>400</sup>

Aproximando-se dessa perspectiva de Boécio, Abelardo, no *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, defendeu uma forma gratuita para o amor humano a Deus ao falar de uma mulher que ama seu marido somente pelas vantagens oriundas dos bens materiais que possui. Certamente, este marido ficaria

---

<sup>399</sup> BOECIO. op. cit. l. V, V.11, p. 154.

<sup>400</sup> Idem. l. IV, IV.3, p. 104.

desapontado se sua esposa o abandonasse em decorrência do advento de uma inesperada pobreza, pois não faz sentido que o marido queira o amor desinteressado da esposa, mas ame Deus por outra coisa que não Ele mesmo, esperando Dele receber algum benefício exterior:

Se, pois, louvas a Deus porque ele te dá algo, já não amas a Deus de forma gratuita. Ficarias desapontado se tua esposa te amasse por causa de tua riqueza, se ela por acaso pensasse em cometer adultério, caso te sobreviesse a pobreza. Portanto, como queres que tua esposa te ame desinteressadamente e tu amarás a Deus por outra coisa? Que pensas receber de Deus, ó avaro? Não conserva a Terra a ti mesmo aquele que o fez o céu e a terra? De bom grado a ti oferecerei sacrifício, se estivesse ao teu lado a quem amas, não o louvarias?<sup>401</sup>

Na perspectiva cristã, o amor ao próximo também deve ser regido pelo desinteresse de quem ama em relação às coisas materiais e, neste sentido, Abelardo diz, nas palavras de Santo Agostinho<sup>402</sup>, que o sincero amor ao próximo consiste em amá-lo por ele mesmo e não em decorrência de seus bens. Devemos amar a Deus porque Ele nos ama e não pelo nosso dever em amá-lo em virtude de tudo que faz, pois, neste último caso, seguiríamos a utilidade que a conveniência desta relação nos oferece. É importante frizar que, por esta perspectiva, não vemos nenhuma recompensa da justiça divina para aquele que age tomado pela utilidade da coisa amada, pois aquele que assim procede não vive em equidade com ela.

Abelardo, seguindo esses princípios, justifica que se as trocas fossem a base da moral, haveria uma direta negação do princípio dos ensinamentos cristãos: *amai-vos uns aos outros*, o qual independe da utilidade:

---

<sup>401</sup> “*Si enim laudas Deum quod det tibi aliquid, iam non gratis amas Deum. Erubesceres si uxor tua propter divitias amaret, et forte si tibi paupertas accideret de adulterio cogitaret. Cum ergo te a coniuge gratis amari vis, tu Deum propter aliud amabis? Quod praemium accepturus es a Deo, o avaro? Non tibi terram sed se ipsum servat qui fecit caelum et terram. Voluntarie sacrificabo tibi. Si adesset tibi quod amas, non laudares.*” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, 7:13*. PL 182, Col. 0891D.

<sup>402</sup> “*Boécio utilizou a mesma idéia de eternidade que Agostinho herdara de seus predecessores neoplatônicos. Deus, uma vez que existe na eternidade, não prevê as ações humanas. Vê todos os eventos temporais do ponto de vista da eternidade e, assim, em uma espécie de presente eterno, no qual todos os eventos temporais ocorrem juntos. Considera as ações humanas como livres e não há obstáculo a isto de parte de um conhecimento prévio. Se ou não o conhecimento prévio tem, em qualquer caso, algo a ver com a questão de se as ações humanas são livres, é um ponto controverso. Isto porque conhecimento prévio não implica necessariamente determinação. Se eu sei que você mais tarde resolverá fazer uma coisa, e não outra, isto não implica necessariamente que você não resolverá livremente fazer aquela coisa.*” HAMLBY. D. W. *Uma História da Filosofia Ocidental*, p. 14.

Por isso, as palavras do bem-aventurado Agostinho declaram abertamente qual é o verdadeiro e sincero amor ao próximo, amor que consiste em amá-lo por ele mesmo e não por suas coisas. Afinal, se eu amo a Deus porque ele me ama e não porque ele deve ser amado por tudo o que ele faz e por ser qual é, contra mim se volta aquela palavra da verdade: Pois se amais aqueles que vos amam, que recompensa tereis. Certamente nenhuma recompensa da justiça, porque não vivo a equidade da coisa amada e sim a minha utilidade. E eu amaria o próximo igualmente ou mais, se igualmente ou mais ele me fosse útil, e até nem mesmo o amaria se eu não visse nele minha utilidade.<sup>403</sup>

Outra aproximação do pensamento de Boécio com o de Abelardo é a não condenação do conhecimento do mal, mas a utilização desse conhecimento para a execução do bem. Boécio dá o exemplo daqueles que reencontraram sua virtude moral depois de serem maltratados pelas piores pessoas dizendo que, nesse caso, o conhecimento do mal proveniente das más situações que enfrentaram serviu de incentivo para a execução da boa ação. As pessoas, ao odiarem as outras que lhes fizeram mal, também passam a odiar todos os que fazem o mal e evitam se assemelharem a estes que detestam:

É dessa forma que a Providência nos revela algo surpreendente: o fato de os malfeitores tornarem bons outros malfeitores, Alguns, com efeito, pelo fato de terem sido maltratados pelas piores pessoas que existem, passam a odiá-las e a odiar os que fazem o mal, e reencontram sua virtude moral procurando não amais se assemelhar àqueles que agora detestam.<sup>404</sup>

Boécio complementa esta perspectiva ao dizer que os homens corajosos e sábios não devem se revoltar diante de más situações impostas pela Fortuna, mas devem encará-las como ocasiões para que sua glória aumente e sua sabedoria se aperfeiçoe:

O sábio não deve recalcitrar cada vez que é mandado a bater-se contra a fortuna, do mesmo modo que não seria digno de um homem corajoso

---

<sup>403</sup> “*Ex his itaque beati Augustini verbis aperte declaratur quae sit vera in aliquem ac sincera dilectio, ipsum videlicet propter se, non propter sua diligit. Denique si Deus quia me diligit diligam, et non potius quia quidquid mihi faciat talis ipse est qui super omnia diligendus est, dicitur in me illa Veritatis sententia: Si enim eos diligitis qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nullam profecto mercedem iustitiae, quia non aequitatem rei dilectae sed utilitatem meam attendo. Et aequae alium vel plus diligerem, si aequae mihi vel amplius prodesset, immo nec eum iam diligerem, si in eo utilitatem meam non sperarem*” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 7:13, PL 182, Col. 0892A.

<sup>404</sup> BOÉCIO. op. cit. l. IV, IV.4, p.123.

revoltar-se cada vez que ouve o retinir das armas. Pois nos dois casos a dificuldade é precisamente a ocasião para que um aumente sua glória e o outro aperfeiçoe sua sabedoria <sup>405</sup>

Abelardo, na *Theologia Christiana*, diz que não se pode atribuir a qualidade de má para nenhuma ciência, nem mesmo para a ciência do mal, pois, apenas quando o homem justo tem conhecimento prévio do mal, é que ele poderá proteger-se e evitá-lo. Por isso, saber enganar ou fornicar não é algo mau, mas apenas quando alguém consinta em enganar outro ou em praticar a fornicação é que executará atos condenáveis:

Mas nós não admitimos que nenhuma ciência seja má, nem mesmo a ciência do mal. O homem justo não pode ser dela privado, não em vista de fazer o mal, mas para que tendo dela o conhecimento prévio, ele se proteja do mal. Se alguém não o conhecia, não se pode evitar como testemunha Boécio. Porque saber enganar ou fornicar não é mal, mas ocorre o mal quando se comete tais atos, pois é bom conhecer tais coisas, cuja prática é justíssima. E ninguém peca conhecendo o pecado, mas somente ao cometê-lo. <sup>406</sup>

No *Theologia Scholarium*, Abelardo define o termo ciência como sendo a compreensão da verdade e Deus, em virtude de seus dons, como o espírito da ciência. Logo, até mesmo a ciência do mal é considerada boa, pois somente com ela podemos enfrentar o mal e isso confirma a premissa de que se não pudéssemos pecar, nada mereceríamos quando voluntariamente evitássemos o pecado:

A ciência é sem duvida a compreensão da verdade das coisas que existem e aquele a quem estão presentes até as coisas que não são conhece verdadeiramente tudo. Daí que, pelos dons enumerados do seu Espírito ele mesmo é denominado espírito da ciência. Porém assim também como a ciência do mal é boa, pois necessária sem duvida para evitar o mal, assim também consta que o poder do mal é bom e necessário para merecer. Pois se não pudéssemos pecar, nada mereceríamos, não pecando. <sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> Idem. I. IV, IV.14, p. 127.

<sup>406</sup> “*Sed neque ullam scientiam malam esse concedimus, etiam illam quae de malo est; quae iusto homini deesse non potest, non ut malum agat, sed ut a malo precogita sibi provideat, quod nisi cognitum, teste Boethio, vitare non posset. Non est enim malum scire, decipere vel adulterari, sed ista committere, quia eius rei bona est cognitio cuius pessima est actio; et nemo peccat cognoscendo peccatum, sed committendo.*” PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, PL 182, Col. 1213B.

<sup>407</sup> “*Scientia quippe est comprehensio veritatis rerum quae sunt, atque is veraciter cuncta discernit cui ea quoque quae non sunt quasi praesentia assistunt. Unde et enumeratis donis spiritus eius, ipse spiritus scientiae esse dicitur. Sicut autem mali quoque scientia bona est, ad evitandum scilicet malum necessaria, ita potestatem etiam mali bonam esse constat <et> ad promerendum necessariam. Si enim peccare non possemus, nihil non peccando promeremur; [...]*” PETRUS ABAELARDUS. TSch. 421, 447-454.

Enfrentar o mal significa agir em conformidade com a moralidade, suportando as circunstâncias imprevistas que ocorrem na vida, sem deixar de crer na existência de um Deus supremo que governa todas as coisas. No livro IV da *Consolação da Filosofia*, Boécio diz parecer estranho a existência de um universo governado por um Deus bom, mas que, muitas vezes, reserva castigos às pessoas de bem e benefícios indevidos aos maus:

Vejo ocorrer o contrário, e os castigos reservados aos criminosos se abaterem sobre as pessoas de bem, enquanto os malfeitores se apoderam das recompensas devidas ao mérito, minha surpresa é grande, e gostaria que me explicasses qual é a razão de um tal caos. Pois eu estaria menos surpreso se atribuísse essas desordens aos efeitos do acaso. Mas o que me leva ao extremo espanto é o fato de que um Deus bom governa o universo! No entanto, ora ele concede seus benefícios aos bons e maltrata os malfeitores; ora, pelo contrário, ele dá uma vida de sofrimento ao bom e consente em satisfazer os desejos dos malfeitores.<sup>408</sup>

Boécio, na voz da personagem *Filosofia*, sustenta que a Providência envia aos homens males e bens de maneira que não haja uma felicidade em exagero que os corrompa. Assim, quando duros golpes são infringidos contra os homens, estes terão vantagens, pois suas virtudes se reforçarão pela prática e pelo hábito da paciência, por isso, eles não devem temer os males, mas devem suportá-los:

A Providência, segundo seu temperamento, envia uma mistura de bens e males: ela atíça uns para evitar que uma felicidade muito prolongada os corrompa; permite a outros que sejam duramente golpeados, a fim de que suas virtudes se reforcem pela prática e pelo hábito da paciência. Uns temem mais do que deveriam os males que podem suportar; outros desprezam temerariamente penas que excedem suas forças.<sup>409</sup>

Essa mistura de bens e de males enviada pela Providência está em conformidade ideal com o que as pessoas podem suportar. Abelardo, seguindo uma idéia parecida com esta de Boécio, disse, no *Scito te Ipsum*, que os desafios recebidos são moderados e não pressionam as pessoas para o pecado mais do que

---

<sup>408</sup> BOÉCIO. op. cit. l. IV, IV.9, p. 113-115.

<sup>409</sup> Idem. p. 122.

podem suportar. Essa afirmação confirma que Deus, por sua misericórdia, modera de forma ideal as tentações humanas:

Como se dissesse que nós devemos confiar antes nele do que presumirmos de nós mesmos, nele que, quando nos promete auxílio, é fiel em todas as suas promessas, o que quer dizer, ele é assim fiel a ponto de se lhe dar fé em todas as coisas. Então, certamente ele não permite sermos tentados acima de nossas forças porquanto por sua misericórdia ele modera a tentação humana de tal modo que não nos pressione para o pecado mais do que o possamos suportar, resistindo a suas investidas.<sup>410</sup>

A importância da paciência e do hábito, comentada por Boécio no trecho acima, também aparece no pensamento de Pedro Abelardo. No início de *Scito te Ipsum*, ele se refere à paciência dizendo que ela deve ser usada para enfrentar a inclinação natural à luxúria ou à ira que são consideradas matéria de combate e cujo triunfo dará a coroa de glória para o homem paciente que domina seu ânimo:

Assim, a própria natureza ou a complexão do corpo tornou muitos inclinados para a luxúria ou para a ira, mas aqueles que são assim nem por isso pecam, pelo contrário, disso recebem matéria para o combate, a fim de que, triunfando de si mesmos pela virtude da temperança, recebam a coroa, segundo aquilo que diz Salomão: "É melhor o varão paciente que o forte e aquele que domina seu ânimo que o expugnador de cidades."<sup>411</sup>

No *Dialogus*, o personagem *Filósofo* refere-se ao pensamento boeciano e valoriza a luta da vontade humana, pois só um esforço desse tipo lhe garante o mérito da virtude moral. O esforço da vontade, como visto na primeira parte desta tese, pode ser contra as inclinações dos vícios do ânimo ou contra as sugestões dos demônios que manipulam as propriedades das coisas para atrair o homem para o mal. Somente quando a vontade e o pensamento tornarem-se

---

<sup>410</sup> "Tamquam si diceret, De ipso potius est confidendum quam de nobis praesumendum, qui nobis auxilium promittens in omnibus verax est promissis, quod est eum fidelem esse ut ei scilicet de omnibus adhibenda sit fides. Tunc vero nos non patitur temptari supra id quod possumus, cum per misericordiam suam ita hanc temptationem humanam temperat ut non plus ad peccatum praemat quam perferre possimus ei videlicet resistendo." PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 34.

<sup>411</sup> "Sic et multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa vel complexio corporis pronos efficit, nec tamen in ipso hoc peccant quia tales sunt, sed pugnae materiam ex hoc habent ut per temperantiae virtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant, iuxta illud Salomonis: Melior est patiens viro forti et qui dominatur animo suo expugnatore urbium." PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 4.

permanentes, ou seja, difíceis de mudar, é que as ações humanas poderão ser tomadas como virtudes ou como vícios, não aceitando, nesse grupo, as ações esporádicas que, na perspectiva aristotélica, não são hábitos, ou seja, não se relacionam com a ética:

Com efeito, onde não há luta contra a oposição, não há coroa por uma virtude de conquista, até mesmo de acordo com o vosso grande filósofo: Não será coroado aquele que não competir de acordo com as regras. E a Filosofia diz para Boécio no quarto Livro da Consolação: Virtude também é assim chamada do fato de que, apoiando-se em seus próprios poderes não é superada pelas adversidades. Ele também afirma que toda virtude é difícil de mudar, quando, no tratado da qualidade que acabou de ser citado, ele explica Aristóteles colocando as ciências e as virtudes juntas entre os hábitos, pois não é uma virtude a não ser que seja difícil de mudar. Ninguém que julga justamente uma vez é justo, nem quem comete adultério uma vez é adúltero, mas somente quando esta vontade e pensamento ficarem permanentes.<sup>412</sup>

Outra posição de Boécio percebida no *Consolação da Filosofia* e que teve influência em Abelardo foi a noção do bem como um poder desejável e de mal como uma fraqueza, ou seja, a ausência desse poder. Boécio diz que Deus apenas pode fazer o bem e, por isso, é onipotente, enquanto os homens são menos poderosos justamente por terem a capacidade de se afastar do bem. É necessário um poder para que o bem seja desejado enquanto o seu oposto, ou seja, o mal, independe de um poder, tendo, como predicado, uma fraqueza, ou seja, a ausência de poder:

Por conseguinte, dado que aquele que faz apenas o bem é onipotente, e os que podem fazer o mal são menos poderosos que os outros. Acrescente-se a isso que havíamos demonstrado que toda potência deve ser contada no número das coisas desejáveis e que todas as coisas desejáveis se remetem ao bem, considerando a perfeição de sua natureza. No entanto, a capacidade de cometer uma má ação não pode se remeter ao bem,

---

<sup>412</sup> “Ubi quippe non est aliqua repugnantiae pugna, non est superantis virtutis corona, iuxta illud etiam magni vestri philosophi: Non coronabitur, qui non legitime certaverit. Hinc et illud ipsius Philosophiae ad Boetium in libro quarto Consolationis suae: “Ex quo etiam virtus vocatur, quod suis viribus nitens non superetur adversis.” Hic etiam virtutem omnem difficile mobilem esse asserens, cum in praedicto qualitatis tractatu Aristotelem exponeret scientias et virtutes inter habitus collocantem: “Virtus enim”, inquit, “nisi difficile mutabilis non est. Neque enim, qui semel iuste iudicat, iustus est, neque, qui semel adulterium facit, est adulter, sed cum ista voluntas cogitatioque permanserit.” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 182, Col. 1652C.

portanto ela não é desejável. Ora, uma vez que todo poder é desejável, fica claro que a possibilidade de fazer o mal não consiste num poder.<sup>413</sup>

Boécio afirma que as pessoas, quando se abandonam no lucro do mal, não apenas cessam de ser fortes, mas também, ao mesmo tempo, deixam de existir. Para ele, podemos entender a afirmação de que os homens maus não existem, a partir do exemplo de um cadáver que é corretamente chamado de homem morto. Ora, é possível nomeá-lo de homem morto, mas todos nós sabemos que ele não é simplesmente um homem. Da mesma maneira, os homens maus, por se desviarem do reto caminho, não participam do sentido absoluto de ser e de essência e, por esta interpretação, não existem.

Por este raciocínio de Boécio, é inegável, portanto, que os homens maus tenham a capacidade de fazer inúmeras coisas, mas isso não provém de sua força, mas de sua fraqueza:

É com pleno conhecimento que eles se desviam do bem e se abandonam ao lucro do mal? Mas, nesse caso, não apenas cessam de ser fortes, como simplesmente deixam de ser. Pois aqueles que renunciam àquilo a que tendem todas as coisas cessam ao mesmo tempo de ser. Certamente, parecerá estranho dizer que os maus que são a maioria, não existem; no entanto é exatamente o que ocorre. De fato, não afirmo apenas que são maus, mas, sem hesitar, que eles simplesmente não são. Com efeito, tu poderias dizer-me que um cadáver é um homem morto, mas não que é simplesmente um homem; do mesmo modo eu poderia admitir que os malfeitores são homens, mas não que eles participam do ser e da essência, no sentido absoluto do termo. Pois para ser preciso conservar a boa ordenação da alma e preservar a própria natureza; ora, aquele que se afasta de sua natureza renuncia também a ser aquilo que sua natureza depende. Poder-me-ias dizer que os maus são capazes de fazer grande número de coisas. Não o nego; no entanto, essa capacidade que eles têm não provém de sua força, mas de sua fraqueza.<sup>414</sup>

A posição de Santo Agostinho percebida no livro VII das *Confissões* é anterior ao *Consolação da Filosofia* e, da mesma forma que as idéias de Boécio, associa o mal ao nada.<sup>415</sup>

---

<sup>413</sup> BOÉCIO. op. cit. c. IV, IV.3, p. 102.

<sup>414</sup> BOÉCIO. op. cit. p. l. IV, IV.3, p.101.

<sup>415</sup> “A filosofia em seu primeiro momento compreende o mal como uma espécie de não-ser em contraposição ao ser, expressão absoluta do bem. Os estóicos consideravam bom tudo que existe, enquanto o mal seria a marca do nada, da ausência de substância, da falta de essência. Santo Agostinho, por exemplo, afirmava que “nenhuma natureza é má, sendo que esse nome indica apenas a privação do bem” (*De Civitas Dei*, XI, 22). Para ele, “todas as coisas são boas, e o mal não é substância porque se o fosse seria o bem” (*Conf.*

Agostinho diz que o sumo-bem é incorruptível, pois é bom absolutamente, mas, as coisas são corruptíveis e esta corrupção nociva as afasta do bem, assim, quando privadas do bem, as coisas deixam totalmente de existir. Por este raciocínio, as coisas, enquanto existem, são boas, pois Deus as criou muito boas e o mal não é uma substância incorruptível, mas a privação do bem:

Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas, pois não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. De fato, a corrupção é nociva, e, se não diminuísse o bem não seria nociva. Portanto, ou a corrupção nada prejudica – o que não é aceitável – ou todas as coisas que se corrompem são privadas de algum bem. Isto não admite dúvida. Se, porém, fossem privadas de todo o bem, deixariam inteiramente de existir. Se existissem e já não pudessem ser alteradas, seriam melhores porque permaneceriam incorruptíveis. Que maior monstruosidade do que afirmar que as coisas se tornariam melhores com o perder de todo o bem? Por isso, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância incorruptível, e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível, e, nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper.<sup>416</sup>

Segundo Jovilet, Abelardo, defendendo o consentimento com o mal e o desprezo pelo Criador, acaba se referindo a um *não fazer para Ele isto que cremos que deveríamos fazer*, o que corresponde a uma definição negativa. Nesse sentido, Abelardo afirma que o pecado não é uma substância e isto nos orienta para uma definição do mal que se aproxima das propostas de Santo Agostinho e de Boécio.<sup>417</sup>

No *Scito te Ipsum*, Abelardo define o mal como sendo o desprezo pelo Criador, agindo de maneira não-conveniente e renunciando àquilo que a Ele deveria ser feito, o que, por este viés demonstra que o pecado é compreendido

---

VII, 12). Boécio, da mesma forma, associa o mal ao nada, “porque não o pode fazer Aquele que pode todas as coisas”(Phil. Cons., III, 12).” PEQUENO, Marconi. *Ética e violência: reflexões sobre a natureza do mal* In. CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais – Universidade Federal da Paraíba (ISSN 1517-6916) <http://www.cchla.ufpb.br/caos/02-pequeno.html> (Agosto de 2006).

<sup>416</sup> SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 12.18, p. 187.

<sup>417</sup> Cf. JOLIVET, Jean. *La philosophie dans le langage*, p. 99.

negativamente (*peccatum definimus abnegative*). Ora, isto mostra que não há substância no pecado e que ele subsiste mais no não-ser do que no ser<sup>418</sup>:

Deste modo, nosso pecado é o desprezo do Criador, e pecar é desprezar o Criador, isto é, de nenhuma forma fazer para Ele o que julgamos que devemos fazer por Ele, ou não omitir por Ele o que nós julgamos dever omitir. Portanto, quando definimos o pecado negativamente, isto é não fazer ou não deixar de fazer o que convém, com evidência mostramos o pecado não é de forma alguma substância; que consiste mais em um não-se do que em um ser, assim como se nós definindo o que são as trevas, dissermos que elas são a ausência de luz onde a luz deveria estar.<sup>419</sup>

---

<sup>418</sup> Mario Dal Pra diz que Abelardo se refere a esta tese sobre o mal também no *Sic et non* (“*quod peccatum actus sit, no res, et contra*”). PETRUS ABAELARDUS, *Sic et non*, c. 143, PL 178, 1588-90) e acrescenta que, no tempo de Abelardo, a Escola de Laon também recebeu a influência da doutrina agostiniana do mal como não-ser. Cf. DAL PRA, Mario, op. cit. p. 11, n. 19.

<sup>419</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 6.

## 2.6 - O termo *bom* atribuído a Deus e aos homens.

Abelardo, no *Scito te Ipsum*, fala de Deus como a bondade máxima que não pode ser comparada à bondade presente na pluralidade das coisas, pois a bondade das coisas e a bondade dos homens só existem através Dele cuja bondade é em si mesma. Com efeito, mesmo que as coisas do mundo sejam inumeráveis, sua bondade não pode ser colocada acima nem equiparada à bondade divina:

Pois, embora seja certa a pluralidade das coisas boas de modo que a bondade exista na pluralidade, não se pode, todavia, falar em uma maior bondade; assim se a ciência enriquece a mente de muitas pessoas ou se cresce o número das ciências, não se pode concluir por isso que a ciência de todas as pessoas cresça de modo que seu conhecimento se torne maior do que antes. E então, já que Deus é bom em si mesmo e cria coisas inumeráveis as quais não têm ser ou bom ser exceto através Dele, a bondade através de Deus existe na pluralidade; então o número de coisas boas é maior, todavia nenhuma bondade pode ser colocada acima ou equiparada à sua bondade. Há, de fato, bondade no homem e bondade em Deus, e embora as substâncias ou naturezas em quais a bondade está presente são várias, contudo a bondade de nada pode ser colocada acima ou igualada à bondade divina.<sup>420</sup>

Afirmar que são incontáveis as manifestações boas no mundo não significa concluir que a união final delas crie algo superior ao referencial divino. Abelardo diz que Deus, por ser bondoso e sábio, é o *Artífice Máximo* que faz todas as coisas seguindo uma ordem perfeita, por isso, em cada coisa, nada de mais, nem de menos existe do que convinha que fosse feito.<sup>421</sup>

Apesar de não podermos reduzir a posição de Pedro Abelardo à opinião de qualquer um dos personagens do seu *Dialogus*, pois ele não subscreve necessariamente quaisquer teses desta obra, a definição de Deus, como último-

---

<sup>420</sup> “*Etsi enim bonarum rerum numerus constat ut bonitas in pluribus sit, non ideo bonitatem maiorem esse contingit, veluti si scientia in pluribus habundet, aut scientiarum numerus crescat, non ideo scientiam cuiusque crescere necesse est ut maior scilicet scientia fiat quam prius. Sic et cum in se Deus bonus sit et innumerabilia creet quae nec esse nec bona esse nisi per illum habent, bonitas per eum in pluribus est ut maior sit numerus bonarum rerum, nulla tamen bonitas eius bonitati praeferrri vel aequari potest. Bonitas quidem in homine et bonitas in Deo est, et cum diversae sint substantiae vel naturae quibus bonitas inest, nullius tamen rei bonitas divinae praeferrri vel aequari potest.* PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 53.

<sup>421</sup> “*Apparet itaque maxime ex ipsa mundanae fabricae universitate tam mirabiliter facta, tam decenter ornata, quantae potentiae, quantae sapientiae, quantae bonitatis eius artifex sit qui tantum et tale opus de nihilo facere potuit et voluit et tam sollerter et rationabiliter cuncta, ita ut in singulis nihil plus aut minus quam oportuerit actum sit*”. PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, 1:20*, PL 178, Col. 0804A.

bem, posta na voz do personagem *Cristão*, nos parece ser coerente com o pensamento abelardiano<sup>422</sup>. O personagem *Cristão* define o bem superior (sumo-bem) como algo que é maior do que tudo no sentido de que, em nenhuma situação, uma coisa que seja simplesmente menor que outra possa receber esta denominação. Em outras palavras, a felicidade humana está muito aquém da divina e, por isso, nada além de Deus recebe justamente o nome de sumo-bem:

Ninguém chama corretamente de sumo bem algo que é menor do que outra coisa. Porque qualquer coisa que esteja abaixo de outra ou que simplesmente seja menor não pode, em nenhuma situação, ser chamada de 'supremo' ou 'último' bem. Mas isto está de acordo com que toda felicidade humana ou glória está longe e é inefavelmente excedida pela divina. Portanto, nada além dela é chamada retamente de 'última'; e nada além dele próprio é justamente chamado de 'último bem'.<sup>423</sup>

Ainda na voz do personagem *Cristão*, a noção de sumo-bem é esclarecida pelo estudo da utilização do adjetivo bom, pois é certo que o adjetivo bom empresta vários sentidos para as palavras às quais se refere, pois um bom ferreiro é aquele que é hábil nesta arte enquanto um bom cavalo é assim chamado devido à sua velocidade ou sua força.

O *Cristão* comenta que os homens não se importam em utilizar o adjetivo bom até mesmo para qualificar aqueles que praticam vícios, como os bons ladrões, que são assim chamados devido à sua destreza e astúcia na prática do pecado. O adjetivo bom usado nas ações humanas assume a significação que lhe é dada pelo contexto a que pertence: um bom ferreiro é assim chamado devido à sua

---

<sup>422</sup> Luscombe diferencia a posição sobre o bem supremo defendida pelo personagem *Cristão* da defendida pelo personagem *Filósofo*. O *Filósofo* acredita que o supremo bem é uma alegria perpétua e contínua que é recebida por méritos e garantida na vida futura conforme o referencial da visão ou do conhecimento de Deus, enquanto o supremo mal é a punição perpétua e a miséria também devida aos méritos humanos. O *Cristão*, seguindo uma posição diferente da do *Filósofo*, entende o bem supremo não em termos de recompensas e penalidades recebidas pelos méritos, mas em conformidade com o mais alto estado interior (“*highest inner state*”) que o homem alcança que é chamado de supremo amor por Deus e cuja falta faz as pessoas caírem no supremo mal. Cf. LUSCOMBE. *PETER ABELARD AND TWELFTH-CENTURY ETHICS*, p. xxix In. *Peter Abelard's Ethics*.

<sup>423</sup> “*Nemo recte summum bonum dicit, quo maius aliquod invenitur. Quod enim inferius vel minus est aliquo, id nullo pacto supremum vel summum dici potest. Omnem vero beatitudinem vel gloriam humanam longe et ineffabiliter a divina transcendere constat. Nulla igitur praeter illam recte summa nuncupanda est; aut praeter ipsum nihil iure summum bonum dicitur.*” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1646B.

habilidade de trabalhar; um bom jogador de futebol à sua de marcar os gols e um bom ladrão à sua perícia na execução do roubo.<sup>424</sup>

A mudança do sentido do adjetivo *bom* também é notada na proposição *o mal é bom*, a qual, obviamente, é imprópria, pois não é possível aceitar a existência de um bom mal. Por outro lado, não podemos dizer o mesmo da proposição *é bom que o mal exista*, pois as más situações são, na perspectiva abelardiana, as ocasiões para o combate contra os vícios do ânimo ou contra as sugestões do demônio. Nesse sentido, as más situações possibilitam a execução dos atos de virtude pelo homem paciente e temperante e isto faz com que não possamos, de modo algum, negar a proposição *é bom que o mal exista* como válida:

Cristão: Eu percebo quão difícil eles pensaram que era para as coisas serem definidas com os nomes pelos quais parecem dificilmente consistir de um único significado. Quem não sabe que o nome 'bom' empresta diferentes sentidos nas palavras unidas a ele. Pois nós chamamos uma pessoa de boa por causa de sua moral, um ferreiro por causa de sua ciência, um cavalo por causa de sua força e velocidade e outras coisas que são relevantes para seu uso. Por outro lado, o significado de bom é tão variado pelos elementos unidos a ele que nós não tememos uni-lo aos nomes de vícios. Nós dizemos, por exemplo, bom ladrão ou o melhor ladrão a este que, no executar da maldade, seja hábil e astuto. [...] Assim, nós até mesmo dizemos "É bom que exista o mal", ainda que de modo algum concedemos que o mal seja bom. De fato, é uma coisa dizer "O mal é bom", algo inteiramente falso, e outra é dizer "É bom que exista o mal", o que de nenhum modo pode ser negado.<sup>425</sup>

---

<sup>424</sup> "Abelard analyses the ways in which the Word 'good' is used, distinguishing between its predication of things or people, of the meaning (*dicta*) of statements (that is, states of affairs, events), and of actions. By illustrating the ways in which 'good' is used non-morally, he is able, by a process of elimination, to reach a conclusion about the nature of moral good. 'Good', Abelard recognizes, is sometimes used of things, animals and people to mean good at doing something. A good craftsman is one who skilled at his craft; a good horse is strong and swift. For Abelard, this is non-moral type of use: even something bad can be called 'good' in this manner: for instance, a good thief is one who steals well. ("Abelardo analisa os modos nos quais a palavra 'bom' é usada, distinguindo entre sua predicação de coisas ou pessoas, do significado (*dicta*) de afirmações (isto é, estados de negócios, eventos), e de ações. Por ilustrar os modos em que 'bom' é usado não moralmente, ele é capaz, por um processo de eliminação, de alcançar uma conclusão sobre a natureza do bem moral. Abelardo reconhece que 'Bom', algumas vezes, diz respeito a coisas, animais e pessoas para significar bom em fazer algo. Um bom artesão é um que é hábil em sua arte; um bom cavalo é forte e rápido. Para Abelardo, este é tipo não-moral de uso: até mesmo algo mau pode ser chamado 'bom' desta maneira: por exemplo, um bom ladrão é aquele que rouba bem.") MARENBOON, John. *Abelard and the beginnings of medieval ethics*, p. 158.

<sup>425</sup> "Christianus: *Quantum aestimo, difficile definiri ea censuerunt, quorum nomina vix umquam in una significatione consistere videntur. Quippe cum dicitur: bonus homo vel bonus faber aut bonus equus et similia, quis nesciat hoc nomen "bonus" ex adiunctis diversum mutare sensum; hominem quippe bonum ex moribus dicimus, fabrum ex scientia, equum ex viribus et velocitate, vel quae ad usum eius pertinent. Adeo autem ex adiunctis boni significatio variatur, ut etiam cum nominibus vitiorum ipsum iungere non vereamur, dicentes scilicet bonum vel optimum furem, eo quod in hac malitia peragenda sit callidus vel astutus. [...] sic non numquam boni vocabulum applicamus, ut etiam dicamus, quia bonum est malum esse, quamvis minime concedamus bonum malum esse. Aliud quippe est dicere: malum est bonum, quod omnino falsum est, aliud dicere: malum esse bonum est, quod minime negandum est.*" PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1675D.

Assim, o personagem *Cristão* diz que é bom existir o mal, mas isso não justifica que o mal seja bom, pois, nesse caso, há duas proposições diferentes. Quando falamos que o *mal é bom*, o adjetivo bom é aplicado para uma coisa má, enquanto, na proposição *é bom que o mal exista*, esta qualidade é aplicada à ocorrência da coisa. Uma coisa pode ser chamada de boa quando se adapta ao uso ou ao fim a ela imposto, porém, quando uma ação estiver em conformidade com o que não convém, mesmo sendo chamada de boa, não é certo que impeça a dignidade ou crie desvantagem aos outros.

Ora, nos exemplos acima citados, usar o adjetivo bom para uma coisa não significa negar que ela tenha uma maldade própria, pois podemos dizer “bom ladrão” ou “bom assassino” sem negar a maldade inerente na escolha que eles fizeram. Nesses casos, podemos apenas afirmar que, naquela ocasião, em virtude da utilidade dos atos praticados e não da moralidade, os agentes envolvidos são, de certa forma, bons:

Eis que ouviste ser mostrado com clara razão que é bom existir o mal, embora não seja verdade que o mal é bom. Certamente, uma coisa é dizer que é bom existir o mal e outra é dizer que o mal é bom. Pois, na última, “bom” é aplicado para uma coisa má e, na primeira, “bom” é aplicado para “existir a coisa má”, isto é, na última para a coisa e, na primeira, para a ocorrência da coisa. Porém a coisa, como foi dito, é chamada de boa, quando se adaptar ao uso de alguém, ela não deve, todavia, impedir a vantagem ou o merecimento de qualquer coisa.<sup>426</sup>

O adjetivo bom usado nesses exemplos, por assumir um sentido relacionado com o significado do substantivo ao qual se refere, não pode ser confundido com o simplesmente bom que qualifica Deus e que independe de qualquer coisa. A perenidade do *simplesmente bom* refere-se à sua principal característica que é a de ter sentido sem a necessidade de um outro elemento que o determine, isto porque o adjetivo *bom*, na proposição *bom cavalo*, por exemplo, só pode ser entendido a partir da compreensão de que a força e a velocidade do cavalo

---

<sup>426</sup> “*Ecce: audisti aperta ratione monstrari, quia bonum est malum esse, quamvis nequaquam verum sit bonum malum esse. Aliud quippe est dicere, malum esse est bonum, aliud dicere malum esse bonum. Ibi enim ad rem malam, hic ad rem malam esse applicatur "bonum", hoc est ibi ad rem, hic ad eventum rei. Rem autem, ut dictum est, eam bonam dicitur, quae cum alicui apta sit usui, nullius rei commodum vel dignitatem per eam impedi.*” Idem, PL 178, Col. 1680B.

são os atributos para ele ser chamado de bom. O bom relacionado a Deus, diferentemente deste último, é suficiente por si mesmo, pois Deus é o bem superior, no sentido de que, como diz Abelardo no *Theologia Christiana*, nada Lhe falta e todas as coisas participam de Sua plenitude.

A perfeição de Deus incentiva os homens à prática do culto divino e, até mesmo pelo temor, os torna sujeitos a Ele, sendo que esse temor nasceria da percepção de Deus como juiz máximo, observador dos atos e cuja eqüidade atribuiria os prêmios e os castigos devidamente conforme as escolhas dos homens para o que convém ou não. O temor em relação a Deus provém do conhecimento humano da presença do seu poder e de sua sabedoria que fazem com que nada Lhe passe despercebido. Por esta razão, Deus não se apraz com a injustiça, mas, ao contrário, a iniquidade o desagrada e a presença dela entre os homens constitui a causa principal do afastamento desses em relação a Ele.

No entanto, não é certo dizer que Deus é um juiz injusto cujos mandamentos são seguidos por temor dos castigos futuros, ao contrário, a proposta cristã é a atribuição de Deus como amor ideal, o sumo-bem que, completado na trindade, Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, faz com que os demais bens lícitos dele participem:

Portanto, nós professamos que Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, é aquele que dizemos ser e que se diz, comumente, o sumo bem, ao qual como à plenitude de todos os bens nada falta e de cuja plenitude consta que todos os demais bens participam. E esta distinção da trindade convém não só para descrever a perfeição do sumo bem, como se diz, mas também muito incentiva os homens para a prática do culto divino, de sorte que principalmente por essa razão a própria divina sapiência encarnada de Deus resolveu assumi-la muito apropriadamente na sua pregação. Há certamente, então, duas razões que nos tornam inteiramente sujeitos a Deus, a saber, o temor e o amor. O poder e a sabedoria nos levam sobretudo ao temor, visto que aquele que sabemos que é o juiz e que tudo que ele quer punir ele pode e nada Lhe passa despercebido, ao passo que a benignidade é própria especialmente do amor, de sorte que aquele a quem temos como o mais benigno, amamos sobremaneira. Por essa razão é certo também que ele quer punir a impiedade, porque quanto mais Lhe agrada a justiça mais Lhe desagrada a iniquidade, como esta escrito: amaste a justiça e odiaste a iniquidade.<sup>427</sup>

---

<sup>427</sup> *“Tale est ergo deum patrem ac filium et spiritum sanctum nos profiteri ac si ipsum, ut dictum est, summum bonum esse praedicemus, cui tamquam bonorum omnium plenitudini nihil desit et cuius participatione bona esse caetera constet. Nec solum haec trinitatis distinctio ad summi boni perfectionem, ut dictum est, describendam convenit, verum etiam ad persuadendam hominibus divini cultus religionem plurimum proficit, ut ob hoc praecipue ipsa Dei sapientia incarnata in praedicatione sua eam rectissime decrevisset assumere. Duo quippe sunt quae nos omnino Deo subiectos efficiunt, timor videlicet atque amor. Potentia quidem et sapientia*

No *Dialogus*, o personagem *Cristão* diz que vícios e virtudes estão em todas as pessoas, por isso, ao utilizarmos o adjetivo bom para os homens, sabemos que não há ninguém melhor do que um homem bom, mas também é certo que há sempre um outro melhor do que algum homem bom.

Isso significa que, o adjetivo bom, tal qual temperante, sábio e forte, ao qualificar o homem, leva à possibilidade da existência de um outro que é ainda melhor que o primeiro fazendo com que o adjetivo bom fique dependendo do contexto em que é utilizado. Sendo assim, ao falarmos que um sujeito é um homem bom, pensamos em um outro que seja melhor ou pior para que possamos entender esta proposição.

Sobre este aspecto, o *Cristão* diz que, quando afirmamos que Deus é bom e, por isso, melhor do que o homem, não estamos utilizando o termo bom no mesmo sentido da proposição *o homem é bom*. No segundo caso (*o homem é bom*), dizemos que um homem é melhor do que algum homem bom, e, no primeiro caso (*Deus é bom*), que Deus é bom porque transcende todos os homens, sendo incomparável com qualquer coisa:

Então eu quero que percebas quão fraca é a razão (certamente, o pior sofisma!) que o Filósofo mencionou ao introduzir em seu livro *Paradoxos da opinião* de outros, a fim de nos convencer de que as virtudes bem como os vícios estão presentes em todas as pessoas. Ele disse, 'Não há ninguém melhor que um homem bom, mais moderado do que um homem moderado, mais forte do que um homem forte ou mais sábio do que um homem sábio'. De fato, ainda que não exista ninguém melhor do que um homem bom, entretanto há um homem melhor do que algum homem bom. Pois o que significa dizer de alguém que é melhor do que um homem bom, exceto que ele seja melhor do que um homem bom qualquer que este seja? Pois, quando nós dizemos ser Deus melhor do que o homem, compreendemos de outro modo, senão que ele transcende todos os homens. Assim, também, quando nós chamamos algum homem bom melhor do que um homem bom, isto é, que é um homem bom ou que é algum homem bom, isto significa que este não deveria ser tomado em outro sentido senão que ele é posto à frente de todos os homens bons em geral. O que é inteiramente falso, desde que ele seja também um dos homens bons. Pois se ele for melhor do que um homem bom ou melhor do que algum homem bom, a consequência parece ser a de que nem um homem bom, nem algum

---

*maxime timorem incutiunt, cum eum quem iudicem esse scimus, et cuncta quae volverit punire posse et nihil eum latere cognoscimus. Benignitas autem ad amorem specialiter pertinet ut quem benignissimum habemus, potissimum diligamus. Ex qua etiam certum est eum impietatem ulcisci velle, quia quo plus ei placet aequitas, magis ipsi displicet iniquitas, sicut scriptum est 'Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem'".* PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, 1:33-1:34, PL 178, Col. 1269D.

homem bom é inteiramente bom, mas se alguém for bom, outra pessoa será pior do que ele.<sup>428</sup>

O *Cristão* defende que, na utilização do termo bom para os homens, podemos gerar um sofisma, pois, ao dizer que algum homem é bom, o estamos comparando com outro, sendo possível dizer, portanto, que ele é melhor do que outra pessoa, sem, com isso, afirmar que ele é melhor do que Deus, o sumo-bem. O mesmo ocorre com o adjetivo belo: podemos dizer que uma pessoa é mais bela do que outra, contudo, não é certa a afirmação de que ela é uma pessoa mais bela do que o belo compreendido simplesmente e em geral:

De fato, aqui, uma armadilha de sofisma pode ocorrer em toda comparação, de modo que apenas como tentam mostrar que todas as pessoas boas são igualmente boas, também que todas as pessoas belas são igualmente belas, já que nenhuma pessoa bela é mais bela do que o belo, ou seja, simplesmente e em geral – embora ele possa ser mais belo do que outra pessoa bela.<sup>429</sup>

No *Theologia Scholarium*, Abelardo define Deus como o bem superior (sumo-bem) dizendo que todas as coisas que ocorrem aleatoriamente ou de improviso, na verdade, estão em conformidade com o que Lhe convém, pois Ele é o bem superior a todos os outros e, nesse sentido, é a razão que dispõe todas as coisas da melhor maneira possível.

No entanto, devemos terminar este tópico afirmando que o sumo-bem foi atribuído a Deus de forma imprópria segundo várias maneiras, sendo

---

<sup>428</sup> “Unde volo, ut attendas, quam sit illa ratio infirma, immo vilissimum sophisma, quod videlicet ex aliorum opinione in Paradoxa praedictus inducit Philosophus, ut virtutes sicut et vitia pares in omnibus esse convincat, cum videlicet dixerit “bono viro meliorem non esse nec temperante temperantiorum nec forti fortiorum nec sapienti sapientiorum.” Etsi enim bono viro non sit aliquis melior, tamen aliquo bono viro melior est. Quid est enim aliud dicere de aliquo, quod sit melior bono, nisi quod sit melior quam bonus vir, quicumque ille sit? Non enim cum Deum homine dicimus meliorem, aliter intelligimus, nisi quod omnes transcendat homines. Sic etiam cum tamen aliquem bonum dicimus virum bono viro meliorem, id est, quam bonus vir sit vel quam sit aliquis vir bonus, non aliter accipiendum videtur, nisi generaliter omnibus bonis viris ille praeponatur. Quod omnino falsum est, cum ipse etiam sit aliquis bonorum virorum. Si enim melior sit quam bonus vel quam sit aliquis bonus vir, consequens videtur, ut neque bonus vir neque aliquis bonus vir sit adeo bonus, sed si quis bonus sit, eo minus sit bonus” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1648C- Col. 1648D.

<sup>429</sup> “Et hic quidem sophismatis laqueus in omni incidere comparatione potest, ut quemadmodum omnes bonos aequaliter bonos probare conantur, ita quoslibet pulchros, cum videlicet nemo pulcher sit pulchrior pulchro simpliciter scilicet et generaliter, licet sit pulchrior alio pulchro.” Idem, PL 178, Col. 1649A.

confundido por muitos simplesmente com a natureza ou sendo denominado de uma forma puramente filosófica como sendo a alma do mundo:

Quanto ao que nos ocorre aleatoriamente ou de improviso, isso está prefixado em Deus por certas leis da razão e acontece pelo melhor desígnio. Mas esta razão pela qual se faz todas as coisas é disposta da melhor forma possível, nós denominamos costumeiramente Deus, outros, a própria natureza, outros ainda a mente ou a alma do mundo, todos, porém a reconhecem como o sumo bem.<sup>430</sup>

---

<sup>430</sup> *“Quae enim quantum ad nos fortuita dicuntur atque inopinate provenientia, certis in deo rationis legibus fixa sunt atque optimo quaeque fiunt consilio. Hoc vero quo optime cuncta fiunt ac disponuntur consilium alii deum, alii naturam ipsam rerum, alii mentem seu animam mundi vocare consueverunt, omnes autem id summum bonum esse intellexerunt.”* PETRUS ABAELARDUS, TSch. 502, 92-97.

## Capítulo 3 – CONSIDERAÇÕES ABELARDIANAS SOBRE JUSTIÇA.

### 3.1 – O ponto de vista filosófico-cristão sobre a Justiça em Abelardo.

Abelardo é considerado por alguns estudiosos como precursor de posições éticas, políticas e jurídicas semelhantes às que ocorreriam apenas no laicismo moderno e no Iluminismo, as quais seriam determinadas pela luta da razão contra qualquer autoritarismo moral ou intelectual.<sup>431</sup>

O homem é responsável por suas decisões que, quando convenientes com a bondade, estão de acordo com os princípios da justiça divina, mas, se estiverem em conformidade com um vício do ânimo ou com uma sugestão demoníaca, se distanciariam dos princípios cristãos.

Abelardo, no *Theologia Scholarium*, diz que Deus detém a perfeição justa em seus juízos e, por isso, tudo que ele deve fazer, só o faz porque é necessário que seja feito e, conseqüentemente, é justo que o faça. Por esta interpretação, Sua justiça é perfeita porque Ele faz somente aquilo que quer fazer e isso corresponde ao critério ideal de justiça, sendo impossível que Ele deixe de fazer.

Ademais, Abelardo diz que o homem, para construir um verdadeiro ato de justiça, deve agir conforme o que a sua razão pede, já que o que ela exige que seja feito é o ato de justiça e corresponde àquilo que deve fazer. Quando alguém contraria os preceitos da razão, age injustamente, pois tudo que é justo, ao não ser executado por culpa do homem, gera a injustiça, por isso, 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 segui-lo ou não:

Por isso é evidente que tudo que Deus faz ou deixa de fazer, ele o faz por justa e razoável causa, de sorte que ele só faz ou deixa de fazer aquilo que é necessário fazer ou necessário fazer ou lhe convém fazer ou não fazer.

---

<sup>431</sup> “Designato come il libero ricercatore ante litteram, il precursore del Rinascimento, del laicismo moderno e addirittura dell’Illuminismo, la bandiera di ogni espressione culturale nella storia, nella quale la chiarezza dell’investigazione razionale ha lottato contro l’oscurità dell’autoritarismo morale ed intellettuale.” (“Designado como o livre pesquisador ante litteram, o precursor do Renascimento, do laicismo moderno e até do Iluminismo, a bandeira de todas expressões culturais na história, na qual a clareza da investigação racional tem lutado contra a obscuridade do autoritarismo moral e intelectual”). ALLEGRO, Giuseppe. *La Teologia de Pietro Abelardo Fra Letture e Pregiudizzi*, p. 12.

Mas, se ele faz alguma coisa, é necessário que ele a faça, porque é justo que ele faça o que quer que ele faz e sem dúvida o que quer que ele faça ele o deve fazer. Mas o que deve fazer não pode evidentemente deixar de fazer. Com efeito, tudo o que é justo que seja feito é injusto não fazer e quem quer que não faz o que a razão exige que faça peca da mesma forma, como se fizesse aquilo com que a razão de forma alguma concorda.<sup>432</sup>

Ao valorizar a intenção, considerando-a o núcleo da classificação moral do indivíduo, cremos que Abelardo defendeu um espaço justo onde cada um receba prêmios e penalidades de acordo com as suas escolhas em consentir ou não com os vícios do ânimo.

Como já mostramos na discussão sobre a ética pública no primeiro capítulo desta tese, Bacigalupo diz que Abelardo diferencia o foro público do particular, atribuindo a este a classificação moral e àquele a de político por estar em conformidade com a utilidade social. Para Bacigalupo, apesar de existir uma oposição entre esses dois foros, a razão deve estar nas atitudes de bem-estar social como fundamento da negociação de acordos e de pactos e também na prática da moralidade. Isto significa que uma concordância entre a razão humana e a justiça segundo o sentido dado pelas leis cristãs é necessária para que o bem-estar das pessoas não seja prejudicado e para evitar quaisquer atitudes contrárias ao juízo racional.<sup>433</sup>

É certo que a separação entre o foro moral e o político que é percebida em Abelardo pode vir a promover uma interpretação da noção de justo apenas pelo viés legal em que a justiça não se atém à moralidade. Entretanto, pensamos que a importância dada por Abelardo à intenção e à razão torna insuficiente o estudo da justiça apenas de acordo com os atos em conformidade ou não com uma lei, não se importando com a responsabilidade moral do indivíduo.

Para a compreensão destas idéias, destacamos duas tendências, uma pagã e outra cristã, que influenciaram a construção do pensamento de Abelardo em relação à justiça.

---

<sup>432</sup> “*Patet itaque quicquid deus faciat aut dimittat, iustam 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, aequè delinquit ac si id faciat quod rationi minime concordat.*” PETRUS ABAELARDUS. TSch. 514, 472 – 515, 480.

<sup>433</sup> Cf. BACIGALUPO, Luis E. *Algunas Implicaciones Políticas de La Ética de Abelardo*, p. 129.

A pagã se refere à tradição greco-latina que direciona a definição de virtude em conformidade com a razão e com critérios cívicos no sentido de que os homens devem agir em busca de um fim localizado no mundo, ou seja, a necessidade de atingir o equilíbrio da *pólis*. Segundo esta definição, o ato de justiça se confundiria com o vigor prático segundo a norma de que se deve ter a virtude de dar a cada um devidamente o que lhe convém.

Idalgo José Sangalli explica esta posição pagã direcionada pela relação entre a justiça e a *pólis*, a partir do exemplo da ética aristotélica que valoriza a deliberação racional como a função específica do ser humano e cujo hábito se encontra na *pólis*. Agimos em conformidade com uma perspectiva teleológica, orientando-nos para o bem-estar público, pois a natureza política é a responsável pela educação, o hábito da virtude<sup>434</sup>. A tendência cristã, em um sentido diverso desta posição, ao se referir à justiça não leva em consideração apenas o equilíbrio político e social, mas se importa com a busca do homem pela beatitude divina, ou seja, pela paz eterna. Apenas em Deus o cristão acha a paz superior a todo valor filosófico, buscando a realização da verdade, ou seja, a promessa de uma verdadeira vida que transcende as determinações legais impostas pelo Estado.<sup>435</sup>

Uma supervalorização desta perspectiva cristã desconsiderando como princípio das ações humanas a busca pelo equilíbrio da *pólis*, pode sustentar a inexistência da verdadeira justiça em uma república pagã. Dessa forma, pensou Santo Agostinho, no capítulo V do livro XV do *Cidade de Deus*, ao comentar que a cidade terrena, condenada ao último suplício, deseja bens ínfimos e, ao conseguí-los por meio de batalhas, desgraças e vitórias, obtém apenas uma paz terrena. A vitória da cidade terrena soberbamente conferida não impede que os homens

---

<sup>434</sup> “No caso do homem, tal bem, compreendido como fim de uma ação, é definido por livre deliberação racional na concretização dos meios e da perfeição da própria função específica da essência ou forma de ser humano. Este movimento, agora da alma, em direção à sua atualização plena significa que há, na sua atividade, um grau mais alto e que este grau é o telos. Esta tendência natural – normalmente, nós buscamos o fim proposto de forma consciente e voluntária – para um fim, que é um bem próprio (enteléquia), mediante ações teleologicamente orientadas, tem a ver com a natureza política do ser humano que, na *pólis*, educa-se e adquire o hábito da virtude.” SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem*, p. 43.

<sup>435</sup> “Assim, a sua explicação dialética da esperança pela realização do que o cristão tem agora e, principalmente, da verdade abençoada, que é a promessa feita para ele de uma verdadeira Vida, permanece em parte dentro do horizonte da filosofia, mas em parte retira-se da Filosofia tanto pela transformação de certos elementos do pensamento filosófico como transferindo-os para uma nova dimensão, que não é mais só função.” Idem. p. 149.

continuem cativos dos vícios, por isso, o equilíbrio da *pólis* não traz uma paz eterna, já que os bens materiais conseguidos não excluem a angústia humana.

Para Agostinho, a felicidade, fim de todos os homens, está na visão de Deus que não se reduz às determinações dos sentidos, nem aos valores racionais e políticos e, em outras palavras, essa afirmação agostiniana mostra que o fim do homem está na felicidade não restrita aos prazeres sensuais nem aos objetivos políticos. Esta felicidade é entendida como a beatitude presente nos que se abandonam completamente a Deus e atingem a plenitude da paz superior<sup>436</sup>:

A cidade terrena que não será eterna, pois, condenada ao último suplício, já não será cidade, tem cá, na terra, seu bem e, em sua possessão, goza-se com o gozo que tais coisas podem oferecer. E porque semelhante bem não é tal que de quem dele gosta exclua as angústias, por isso essa cidade se divide contra si mesma, pleiteando, batalhando, lutando e buscando vitórias mortíferas ou pelo menos mortais. Porque, seja qual for a parte da cidade que se levante em guerra contra a outra, pretende ser vencedora, embora cativa dos vícios. Se vence e se ensoberbece mais soberbamente, sua vitória é mortífera; se, todavia, pesando a condição e as conseqüências comuns, é maior sua aflição pelas desgraças que podem sobrevir que seu orgulho pelas vantagens que trabalha, a vitória é apenas mortal. Porque nem sempre pode senhorear, subsistindo, aqueles que pode submeter, vencendo. Não é acertado dizer não serem bens os bens desejados por essa cidade, posto ser ela mesma verdadeiro bem e o melhor do gênero. Por causa desses bens ínfimos, deseja certa paz terrana e anela alcançá-la pela guerra. Se vence e não há quem lhe resista, nasce a paz de que careciam os partidos, contrários entre si, que lutavam com infeliz miséria por coisas que não podiam possuir ao mesmo tempo.<sup>437</sup>

Abelardo, diante destas duas tendências, orienta-se pela noção de bem-estar social e equilíbrio da *pólis*, mas não nega a paz eterna da proposta cristã<sup>438</sup>. No *Theologia Cristiana*, ele diz que, em busca da instituição da república e do governo justo, os filósofos fizeram valer o direito a partir da justiça natural, ou

---

<sup>436</sup> “Per lui l’eudaimonia sta nella visione di Dio non turbata da alcun influo dei sensi, un atto in cui egli abbandona completamente a Dio il suo proprio io. Là egli trova la felicità e la pace, superiore ad ogni valore razionale.” (“Para ele, a eudaimonia está na visão de Deus, não ofuscada por nenhum influxo dos sentidos, um ato em que abandona completamente a Deus o seu próprio eu. Ali, ele acha a felicidade e a paz, superior a todo valor racional.”) POHLENZ, Max. *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, v. II, p. 379 APUD SANGALI, Idalgo José. op. cit. p. 149.

<sup>437</sup> SANTO AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, XV, V, p. 293-294.

<sup>438</sup> “Las principales ideas políticas de la *Theologia Christiana* están articuladas en torno a las virtudes y el bien común. En su confrontación con el pensamiento político de Cicerón, san Agustín había afirmado en la *Ciudad de Dios* que en una república pagana no podía reinar la verdadera justicia, que para el pensamiento clásico era la fuente de todas las demás virtudes. Abelardo no avala esa opinión. Él piensa que las ciudades o comunidades regidas por gobernantes virtuosos, donde los individuos están unidos bajo el imperio de la ley y entregados a la búsqueda de la utilidad común, son verdaderas repúblicas, tal como las ideó el platonismo.” BACIGALUPO, Luis E.. *Algunas Implicaciones Políticas de La Ética de Abelardo*, p. 121.

seja, o conjunto de normas naturalmente nascidas na formação das cidades. A busca da harmonia político-social, ou seja, a concórdia e o entendimento dos homens na terra (*concordiam et communitatem hominum in terris*), orienta-se de acordo com a harmonia das coisas celestes a qual depende da disposição divina (*concordiam superiorum et caelestium rerum*)<sup>439</sup>. Ademais, somos exortados a nos auxiliarmos mutuamente em razão dessa relação perfeita entre a concórdia de todas as partes do mundo e a disposição de Deus.<sup>440</sup>

Percebemos uma releitura cristã do espírito clássico na perspectiva de justiça social de Abelardo, no sentido de que cada um, conforme suas deliberações racionais, tem a responsabilidade de combater atitudes injustas presentes em uma cidade impiamente dirigida.

Ainda no livro *Theologia Christiana*, Abelardo define a justiça de maneira filosófica, como sendo o ato de dar a cada um o que é seu, retribuindo penas ou prêmios conforme o mérito de cada indivíduo seguindo a orientação de que da mesma forma que é ímpio não vingar as coisas más, é justo vingar as injúrias que foram cometidas.<sup>441</sup>

Em suma, percebemos que Abelardo se refere à justiça, estudando o pensamento clássico, principalmente de Aristóteles e de Cícero, sem deixar de seguir os preceitos do cristianismo.

---

<sup>439</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, PL 178, Col. 1182B.

<sup>440</sup> “*Admoneamur ex his et nos ipsi nobis invicem communiter subvenire; et cum 'maior mundus' divina dispositione singulis suis partibus nobis subveniat.*” (“Somos exortados em razão dessas coisas a nos auxiliarmos uns aos outros, assim o mundo maior, por divina disposição, com cada uma de suas partes seja para nosso auxílio...”) Idem..

<sup>441</sup> “*Iustitia namque est quae unicuique reddit quod suum est, siue poenam siue gloriam pro meritis retribuendo. Hoc autem ex benignitatis affectu descendit, quia sicut impium est non vindicare mala, ita e contrario pium est illatas ulcisci iniurias. Unde et vindicta benignitati adscribenda est, quae scilicet benignitas nomine Spiritus designatur, sicut scriptum est: Spiritus oris sui interficiet impium*”. PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, III, 182, PL 182, Col. 1259A.

### 3.2 – A influência da noção de justiça de Cícero em Abelardo.

No seu livro *A República*, Cícero diferencia as regras da eterna justiça de outras estabelecidas pela convenção entre os homens e, por isso, de natureza mutável. Para ele, a regra da justiça eterna é de cunho distributivo, ou seja, o homem bom e justo deve respeitar o interesse comum, dando a cada um o seu próprio direito seguindo a definição mais tarde proposta por Justiniano de que “a Justiça é a vontade constante e perpétua de atribuir a cada um o seu Direito”:

Direis, talvez, que, se as leis mudam, todo cidadão verdadeiramente virtuoso nem por isso deve deixar de seguir e observar as regras da eterna justiça, em lugar das de uma justiça convencional, posto que dar a cada um seu direito é próprio do homem bom e justo.<sup>442</sup>

Comentando as atitudes de Alexandre que, para conquistar a Ásia, violou o território alheio, propagou guerras, invadiu o direito de outros e entregou-se à voluptuosidade da dominação, Cícero o acusa de, pela ambição e pelo orgulho, não seguir a virtude da prudência. Ora, a justiça eterna defende as coisas sagradas, as coisas públicas e as alheias, sendo válida para todos os indivíduos e nações. Assim, esta justiça eterna é contrária às atitudes de Alexandre que tomou violentamente o patrimônio dos povos conquistados:

A justiça, pelo contrário, nos prescreve o respeito aos direitos privados, nos manda consultar o interesse do gênero humano, dar a cada um seu direito, não tocar nas coisas sagradas, nem públicas, nem alheias. Que acontece então? Riquezas, crédito, grandeza, autoridade, império, são patrimônio dos particulares e dos povos, se escutas a prudência. Mas, posto que falamos da República, os exemplos públicos nos serão de mais utilidade; e, já que os princípios de direito são idênticos para as nações e para os indivíduos, julgo preferível dizer alguma coisa da marcha política de um povo.<sup>443</sup>

Guy Hamelin comenta que Cícero, seguindo a posição de Aristóteles na *Ética à Nicômaco*, defende a fonte da justiça como sendo o hábito em

---

<sup>442</sup> CÍCERO. *A República*. p. 169.

<sup>443</sup> Idem.

conformidade com a reta razão<sup>444</sup> e isto o aproximaria da posição estoica sobre uma força governando todo o universo.<sup>445</sup>

Na *República*, Cícero compara, na voz de Cipião, um domador de elefantes que domestica os instintos da fera, com o bom político que deve, usando sua inteligência, domesticar o espírito humano quando afeito aos excessos, ébrio de sangue e disposto à crueldade para atingir seus fins. O político, portanto, deve estudar sem descanso, trabalhar sem trégua em busca de seu aperfeiçoamento, dar exemplo para os cidadãos, procurando fazer com que eles o imitem e, a partir do hábito, estabelecer a concórdia do Estado:

Cipião: - "Oxalá que o senado nos concedesse modelos semelhantes! O político prudente é como aquele homem que vimos na África com freqüência, o qual, montando um elefante gigantesco, o dirige e governa a seu capricho, mais com a vontade do que com os atos." Lélío: - "Tive ocasião de observar a mesma coisa quando fui teu legado." Cipião: - "Assim, um índio, ou um cartaginês, consegue guiar uma fera, uma vez domesticada e afeita aos hábitos do homem. Mas, esse algo que reside no espírito do homem e que dele faz parte com o nome de inteligência, não deve domar somente uma fera dócil e submissa, mas outra muito mais indômita e terrível; fera pronta a todo excesso, ébria de sangue, disposta a toda crueldade e que necessita, para ser guiada, do férreo braço de um varão implacável e forte." Lélío: - "Agora, compreendo o cargo destinado ao varão que eu esperava, e as condições que necessita." - "Uma só exijo, - disse Africano, - pois todas as outras já estão nele compreendidas: estudar sem descanso; trabalhar sem trégua pelo seu aperfeiçoamento; procurar que os outros o imitem; e ser, com o esplendor de sua alma e de sua vida, para os seus concidadãos, como um espelho aberto."<sup>446</sup>

Cícero diz que o hábito de violências cria um império baseado na força onde as pessoas que deveriam voluntariamente obedecer às leis, apenas

---

<sup>444</sup> “Cícero, ao associar a tradição socrática à tradição estoica, admitirá que haja em cada um de nós como que uma centelha divina. A lei natural que rege as relações humanas emana, portanto, da razão reta da qual todos são dotados.” OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro. *Direito Subjetivo – Base Escolástica dos Direitos Humanos*, Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 14, n. 41, p. 33.

<sup>445</sup> “Cicéron introduit cependant un élément qui ne se trouve pas dans les Catégories: l’habitus est en accord avec la raison, thème que développe Aristote dans l’Éthique à Nicomaque lorsqu’il insiste sur le fait que la vertu est en conformité avec la droite raison. Notons que cette conception prouerait également se rapprocher de la position stoïcienne selon laquelle la vertu est en accord avec la raison universelle qui gouverne l’univers” (“Cícero introduz entretanto um elemento que não se acha nas Categorias de Aristóteles: o hábito está de acordo com a razão, tema que é desenvolvido na Ética a Nicômaco quando ele insiste no fato de que a virtude está em conformidade com a reta razão. Notemos que esta concepção poderia igualmente se aproximar da posição estoica segundo a qual a virtude está de acordo com a razão universal que governa o universo”). HAMELIN, Guy. *L’influence d’Aristote et de Cicéron chez Pierre Abelard: le cas de la théorie de la vertu dans le dialogus*, p. 228.

<sup>446</sup> CÍCERO. op. cit. p. 164-165.

agem por temor, evitando o perigo e não se importando com a prosperidade e a imortalidade da república:

Se esse hábito de violências se estende mais além; se traduz nosso império do direito à força, até conseguir conter pelo terror os que voluntariamente hoje nos obedecem, talvez possamos, em nossa idade, evitar o perigo, mas não o da prosperidade e o da imortalidade que desejo para a República.<sup>447</sup>

O estudo das leis com escritos e leituras é ocupação do político, mas não é por isso que, visando apenas o deleite em detrimento da utilidade, negligencie a reta administração do Estado, pois para ser justo, o político tem que conhecer o direito civil e natural, mas também deve usá-los como o piloto com os conhecimentos de astronomia ou o médico com os de ciência natural, ou seja, aproveitando desses conhecimentos conforme a utilidade de cada um<sup>448</sup>. Esta adequação do conhecimento à ação refere-se à exigência do cumprimento da lei natural que tem um vínculo divino e providencial. O homem, detentor de apetites e necessidades comuns no reino animal, também detém a reta razão que lhe permite exercer poder sobre a natureza, já que nenhuma cidade ou cultivo de campos subsistirá sem a força da amizade e da concórdia entre os homens que devem ser baseadas na reta razão: não há casa forte e cidade estável onde as discórdias prevaleçam.<sup>449</sup>

No *Das Leis*, Cícero diz que a mente humana transforma a razão suprema da Natureza, ponto de partida do Direito, em uma lei que exige as boas ações e veta as más e isso significa que a lei eterna cria o critério de justo e de injusto e é vigente em todos os séculos, independente da lei escrita:

---

<sup>447</sup> Idem, p. 171.

<sup>448</sup> "Pois bem: assim como o agricultor conhece a natureza do terreno e assim como um empregado sabe escrever, procurando ambos, na sua ciência, antes a utilidade do que o deleite, assim também o homem de Estado pode estudar o direito, conhecer as leis, beber nas suas próprias fontes, sob a condição de que as suas respostas, escritos e leituras não o impeçam de administrar retamente a República. Certamente, deve conhecer o direito civil e natural, sem cujo conhecimento não pode ser justo. Mas, deve ocupar-se com tais coisas como o piloto se ocupa com a astronomia, e o médico com as ciências naturais, referindo esses estudos à prática de sua profissão, aproveitando-se deles no que lhe possam ser úteis e sem se separar do verdadeiro caminho que empreendeu." Ibidem, p. 175.

<sup>449</sup> "Mas se desterra do mundo a união da benevolência, nenhuma casa, nenhuma cidade subsistirá, nem ainda o cultivo dos campos poderá permanecer; e se por isto não se entende bastante quanta seja a força da amizade e da concórdia, poder-se-á entender. Porque, que casa há tão forte, que cidade tão estável, que os ódios e as discórdias não possam derrubar? De onde se pode conhecer quanto bem se encerra na amizade." CÍCERO. *Sobre a Amizade*. VII, p. 17.

A lei é a razão suprema da Natureza que ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário. Esta mesma razão, uma vez confirmada e desenvolvida pela mente humana, se transforma em lei. Por isso, afirmam que a razão prática é uma lei cuja missão consiste em exigir as boas ações e vetar as más. (...) A lei é a força da natureza, é o espírito e a razão do homem dotado de sabedoria prática, é o critério do justo e do injusto. (...) Sem dúvida, para definir Direito, nosso ponto de partida será a lei suprema que pertence a todos os séculos e já era vigente quando não havia lei escrita nem Estado constituído.<sup>450</sup>

Abelardo sofreu influência das muitas idéias de Cícero<sup>451</sup>, principalmente em relação à diferença entre a justiça natural e a justiça positiva que abordamos acima<sup>452</sup>. No *Dialogus*, o personagem *Filósofo* defende a posição de que o homem justo nunca pode se afastar do caminho da justiça natural, nem do outro da justiça positiva. O direito natural é aquele que ocorre porque a razão está e permanece naturalmente em todos, movendo-os a executar as ações que valem em qualquer lugar ou tempo, tais como a adoração a Deus, o amor aos pais e a punição dos perversos<sup>453</sup>. Em relação à justiça positiva, o personagem *Filósofo* a define

---

<sup>450</sup> CÍCERO. *Das Leis*.I, 6-7.

<sup>451</sup> Além da influência da *República* e *Dos Deveres* de Cícero, Abelardo utiliza principalmente o *De inventione*, com uma liberdade reveladora do seu profundo conhecimento desta obra, como um tratado de moral, do qual ele tira conclusões para solucionar vários problemas. Cf. D'ANNA, Gabriella. *Abelardo e Cicerone*. In. *Studi Medievali*, p. 419 APUD ALARCÓN, Maria José Cano. *Las fuentes de la moralidad según Pedro Abelardo* In. ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA III, p. 307.

<sup>452</sup> Segundo Luscombe, Abelardo, principalmente no *Dialogus*, leva em consideração, primeiro a definição de justiça do pensamento de Cícero como se pode confirmar no *De Inventione* 53-4 e algumas posições de Macrôbio em seu *Comentário sobre o Sonho de Cipião* (i. 8.7), mas também introduz partes do pensamento de Aristóteles em suas próprias teorias sobre as ações humanas e a distinção entre hábito e disposição a partir do comentário de Boécio das *Categorias*. Cf. LUSCOMBE, D.E. *PETER ABELARD AND TWELTH-CENTURY ETHICS*. p. xxvii – xxviii In. *Peter Abelard's Ethics*. Idéia semelhante a esta de Luscombe é defendida por Mario Dal Pra: “*Anche nella Expositio in ep. ad rom., Abelardo richiama la dottrina della legge naturale, affermando che essa è anteriore a quella di Mosè; nel Dialogus poi, rifacendosi a Cicerone, distingue lo ius naturae dallo ius positivum intendendo col primo ciò che prescrive la ragione naturale e col secondo ciò che, rispondendo ad esigenze di carattere sociale, viene istituito dalla volontà degli uomini.* (“*Também, na Expositio in ep. ad rom., Abelardo recorda a doutrina da lei natural, afirmando que ela é anterior àquela de Moisés; no Dialogus, em seguida, referindo-se a Cícero, ele distingue o ius naturae do ius positivum entendendo, com o primeiro, o que prescreve a razão natural e, com o segundo, o que, respondendo às exigências de caráter social, vem instituído pela vontade dos homens.*”) DAL PRA, Mario. op. cit., n. 155. p. 66.

<sup>453</sup> Pierre J. Payer lembra, em relação à punição dos perversos pelo juiz como sendo uma ação própria da justiça natural ou um princípio diretivo primeiro do agir humano, que Abelardo havia se referido à posição de Cícero no *De inventione* (2.53.161) em que o juiz, mesmo diante de adversidades ou de obscuridades das leis escritas, deve dar condições para a aplicação da lei natural na punição dos infratores. Cf. PAYER, Pierre J., op. cit. n. 208, p. 119.

como as leis escritas ou costumeiras que são instituídas pelo homem e que visam proteger com mais segurança a honra e a utilidade das pessoas:

Porém, em assuntos de justiça, não se deve somente se afastar do caminho da justiça natural, mas também não se deve se afastar do caminho da justiça positiva. Na verdade, um direito é chamado natural e outro positivo. O direito natural é o que a razão, que está naturalmente em todas as pessoas e permanece em todos, nos leva a executar, assim como adorar a Deus, amar os pais, punir os perversos e a observância de qualquer destas coisas é tão necessária a todos que, sem elas, não há méritos que bastam. Por outro lado, o direito da justiça positiva é aquele instituído pelos homens para proteger a utilidade e a honra mais seguramente ou para estendê-las. Apóia-se somente no costume ou na autoridade escrita como nas penalidades das vinganças ou nas sentenças judiciais quando as acusações são examinadas.<sup>454</sup>

Guy Hamelin diz que o personagem *Filósofo*, ao falar sobre a utilidade da vingança, a classifica como uma subespécie de justiça, na medida em que penas adequadas corrijam os autores das más ações<sup>455</sup>. Por isso, o fundamento do direito segundo a perspectiva de Cícero, ou seja, de dar a cada um o que é seu por direito, respeitando a justiça natural que é encontrada na reta razão, é uma proposta que influenciou Abelardo.

Cabe, neste ponto, uma explicação sobre o termo *seu* da expressão: *dar a cada um o que é seu por Direito*.

Ao pensarmos na necessidade do respeito pela coisa pública, este termo indicaria os limites dos direitos de cada pessoa, evitando que ocorram injustiças, porque dar ao homem o *seu* direito de uso de um carro, por exemplo, significa não apenas permitir que ele use o veículo, mas exigir que ele respeite a vida de outras pessoas, limitando suas ações em conformidade com a lei de trânsito.

Em outro sentido, o termo *seu* também pode se referir às decisões do juiz na determinação de penas para os infratores as quais devem permanecer em

---

<sup>454</sup> “Oportet autem in his quae ad iustitiam pertinent, non solum naturalis, verum etiam positivae iustitiae tramitem non excedi. Jus quippe aliud naturale, aliud positivum dicitur. Naturale quidem jus est quod opere complendum esse ipsa quae omnibus naturaliter inest ratio, persuadet, et idcirco apud omnes permanet, ut Deum colere, parentes amare, perversos punire, et quorumcunque observantia omnibus est necessaria, ut nulla unquam sine illis merita sufficiant. Positivae autem iustitiae illud est, quod ab hominibus institutum, ad utilitatem scilicet vel honestatem tutius muniendam vel amplificandam, aut sola consuetudine aut scripti nititur auctoritate, utpote poenae vindictarum vel in examinandis accusationibus sententiae iudiciorum.” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, PL 178, Col. 1656C.

<sup>455</sup> “Abélard classe en outre la vengeance (*vindicatio*) parmi les sous-espèces de la justice, dans la mesure où permet de corriger les auteurs d’actions mauvaises. Il précise toutefois que quoiqu’il existe de bonnes peines.” HAMELIN, Guy. op. cit. p. 230.

um espaço intermediário entre a crueldade e a ineficácia e isso esclarece que dar a cada um o *seu* direito se refere à aplicação das penas dentro dos limites legais estabelecidos pela reta razão da cidade.

Cícero, na *República*, afirma que o estado só terá estabilidade e permanência quando os direitos e as prerrogativas dos magistrados estiverem em equilíbrio perfeito com a justiça:

Recordai minhas primeiras palavras: um Estado em que os direitos e as prerrogativas não estão num equilíbrio perfeito, em que os magistrados não têm suficiente poder, bastante influência as deliberações dos nobres e o povo bastante liberdade, não pode ter estabilidade nem permanência.<sup>456</sup>

A posição de Abelardo sobre a justiça é influenciada pelas propostas de Cícero, mas não fica reduzida somente à busca pelo equilíbrio da cidade.

O personagem *Filósofo*, no *Dialogus*, após definir a justiça positiva e a natural, dirige-se ao *Cristão* dizendo que muitos preceitos do cristianismo que foram dados aos homens por Deus, podem ser compreendidos como sendo elementos de direito natural. Por este ponto de vista, o direito natural que, para Cícero, originava-se dos preceitos comuns na reta razão do homem respeitando o Estado e buscando do equilíbrio público, em Abelardo, abrange os princípios morais fundados na lei divina como o amor a Deus e ao próximo não somente vinculados com o aspecto racional, mas dependentes também dos ensinamentos do Velho e do Novo Testamentos<sup>457</sup>:

As mesmas leis que chamais divinas, isto é o Velho e o Novo Testamentos, transmitem certos preceitos naturais que chamais de morais, tais como amar a Deus e o próximo, não cometer o adultério, não roubar e não cometer assassinatos.<sup>458</sup>

No *Theologia Christiana*, Abelardo refere-se à organização da república segundo a doutrina moral dos filósofos que, por terem agido de forma

---

<sup>456</sup> CÍCERO. *A República*. p. 163.

<sup>457</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 14.

<sup>458</sup> “*Ipsae quoque leges quas divinas dicitis, Vetus scilicet ac Novum Testamentum, quaedam naturalia tradunt praecepta, quae moralia dicitis, ut diligere Deum vel proximum, non adulterari, non furari, non homicidam fieri.*” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, PL 178, Col. 1656D.

diligente e correta na organização dos povos, em nada ou em quase nada se distanciaram do cristianismo. Por este ponto de vista, ele (Abelardo) chama de verdadeira a sapiência divina que é Cristo, pois só por ela as pessoas podem ser consideradas verdadeiros filósofos. A renúncia dos bens do mundo e a esperança na imortalidade da alma não conforme a servidão judaica, mas pelo desejo dos bens eternos e pela liberdade da caridade é princípio do pensamento abelardiano:

Mas, se depois da fé e da doutrina moral dos filósofos e do fim ou imitação de uma vida correta pregada por eles, examinarmos também sua vida e quão diligentemente definiram o estado da república e organizaram a vida dos cidadãos em comum, veremos que tanto sua vida quanto a doutrina exprimem principalmente a perfeição evangélica ou apostólica e não os distanciam nada ou quase nada da religião cristã. Os que se encontram muito ligados a nós tanto pelos costumes quanto pelo próprio nome, pelo nome porque, pela verdadeira sabedoria, isto é, pela sapiência de Deus Pai que é Cristo, nós nos chamamos cristãos e, neste caso, devemos ser chamados verdadeiros filósofos, se verdadeiramente amamos Cristo; pela fé e esperança e em razão dos costumes e da honestidade, segundo a liberdade da caridade, nós que somos chamados na graça de Deus. Não segundo a servidão judaica por temor das penas e pela ambição das coisas terrenas e sim pelo desejo dos bens eternos, é certo que conosco concordam sobremodo os filósofos. A eles dizemos, foi revelada a fé na Trindade e por eles ela foi pregada e foi aguardada a esperança da imortalidade da alma e a retribuição, pela qual desprezaram totalmente, o mundo e renunciaram a todos os bens terrenos.<sup>459</sup>

Bacigalupo diz que Abelardo seguia a proposta filosófica de justiça segundo a qual ela é o dar a cada um o que é seu, sem nunca deixar de lado os preceitos do cristianismo. O cristão, na execução da justiça, não obtém seus critérios de qualquer autoridade ou comunidade real existente, mas a sua prudência

---

<sup>459</sup> “*Quod si post fidem ac moralem doctrinam philosophorum finemque seu intentionem recte vivendi ab eis assignatum, vitam quoque ipsorum inspiciamus, et quam diligenter rei publicae statum institverint atque ipsorum civium simulque conviventium vitam ordinaverint, reperiemus ipsorum tam vitam quam doctrinam maxime euangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere, et a religione Christiana eos nihil aut parum recedere. Qui nobis tam rationibus morum quam nomine ipso iunctissimi reperiuntur: nomine quidem cum nos a vera sophia, hoc est sapientia Dei Patris quae Christus est, Christiani dicamur, vere in hoc dicendi philosophi, si vere Christum diligimus; fide quoque et spe morumque et honestatis rationibus secundum caritatis libertatem qui in gratia vocati sumus, non secundum servitutum Iudaicam ex timore poenarum et ambitione terrenorum, non ex desiderio aeternorum, nobis plurimum philosophos certum est assentire. Quibus, ut diximus, et fides Trinitatis revelata est et ab ipsis praedicata, et spes immortalitatis animae et aeternae retributionis exspectata, pro qua mundum penitus contemnere et terrenis omnibus abrenuntiare*” PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, 2.43, PL 178, Col. 1179D - Col. 1179B.

depende diretamente da interpretação bíblica e da caridade<sup>460</sup>. cremos que a importância cristã da caridade influencia a noção de justiça de Abelardo e, por este viés, o diferencia de uma posição puramente filosófica. A caridade é elemento que jamais cessará, permanecendo tanto neste mundo, quanto no futuro (*“sola caritas numquam excidit, tam in hoc scilicet saeculo quam in futuro perseveratura”*) e, nesse sentido, somente ela é digna de recompensa.<sup>461</sup>

Cícero, em relação à formação da república, acreditava no consentimento jurídico, ou seja, um instinto de sociabilidade dos homens que os uniria em busca de apoio comum em conformidade com a razão universal<sup>462</sup>. Para ele, esta união ocorria segundo um vínculo de direito (*Vinculum Iuris*) tendo, como fim, o desenvolvimento da pátria. Cícero deixa bem clara esta finalidade quando diz que a pátria aproveita-se da utilidade e das melhores faculdades do nosso engenho exclusivamente para o seu desenvolvimento e não para a nossa comodidade:

A pátria não nos gerou nem educou sem esperança de recompensa de nossa parte, e só para nossa comodidade e para procurar retiro pacífico para a nossa incúria e lugar tranqüilo para o nosso ócio, mas para aproveitar, em sua própria utilidade, as mais numerosas e melhores faculdades das nossas almas, do nosso engenho, deixando somente o que a ela possa sobrar para nosso uso privado.<sup>463</sup>

A justiça, neste sentido de Cícero, justificará o sacrifício do justo pela pátria, bem como as atitudes de clemência, ou seja, a interdição de castigos e de

---

<sup>460</sup> “En efecto, ser justo también significa para Abelardo el hábito de dar a cada quien lo sui, pero dictado por una prudencia que obtiene sus criterios directamente de la interpretación de la Biblia, sin referencia necesaria a ninguna autoridad ni a ninguna comunidad real existente.” BACIGALUPO, Luis E. *Algunas Implicaciones Políticas de La Ética de Abelardo*, p. 123.

<sup>461</sup> PETRUS ABAELARDUS. TSch.. 322, 114-115.

<sup>462</sup> “É pois, - começou o Africano, - a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum.” CÍCERO. *A República*. p. 147.

<sup>463</sup> Idem. p. 140.

punições que dêem causa a humilhações ou a vantagens particulares, mas nunca a benefícios públicos.<sup>464</sup>

Por outro lado, a justiça, pela perspectiva cristã, não tem como fim somente os benefícios públicos e jurídicos, mas busca a caridade que é o amor desinteressado em relação aos bens materiais. Pelo referencial cristão, a justiça não deve apenas ajudar os que são injustamente acusados agindo pelo equilíbrio público, mas deve, pela misericórdia, estender-se aos pecadores. Assim, enquanto a clemência se refere à realização da justiça para os que estão injustamente sendo penalizados, resultando em clara utilidade social, a misericórdia não se dirige a um benefício material.

Guy Hamelin, em relação à virtude de Cícero e de Abelardo, comenta que a piedade e a misericórdia, na perspectiva cristã, poderiam não ser entendidas como hábitos que são adquiridos sucessivamente e com esforço constante e firme, pelo fato de que a misericórdia e a piedade estariam mais para aptidões naturais do que para elementos estáveis que são direcionados pela reta razão<sup>465</sup>. No *Dialogus*, o personagem *Filósofo* diz que misericórdia e piedade, por não se originarem de um esforço da razão e se estenderem até mesmo aos criminosos, dificultariam a aplicação da pena devida e, de certa forma, promoveriam a injustiça no lugar da justiça:

---

<sup>464</sup> “Num povo livre, onde os cidadãos são iguais diante da lei, é necessário ainda acostumar-se à candura e ao que se chama clemência; porque, se repelimos bruscamente ou um visitante inoportuno ou um pedinte temerário, nós nos faremos odiados sem nenhuma utilidade. É preciso afabilidade e moderação, mas, quando se trata do bem do Estado, é preciso severidade, sem a qual o governo se torna impossível. Quando se precisa censurar, ou mesmo castigar, deve-se abster de injúrias, e só ter por finalidade o bem da república, sem procurar qualquer vantagem para si. É preciso prestar atenção, evitando que a pena não seja maior que a falta e que certos delitos deixem de ser punidos, quando outros o são. É preciso, principalmente, não aliar a cólera ao castigo, porque quem pune com arrebatamento não se abraça aos justos limites entre muito e muito pouco, tão recomendado pelos peripatéticos.” CÍCERO. *Dos Ofícios*. I, 87, p. 78.

<sup>465</sup> “La pitié (compassio) et la miséricorde (misericordia) doivent être écartées de la liste des vertus. Cette exclusion se concilie apparemment assez mal avec les visions chrétiennes de l’époque, mais elle semble conforme à la conception de la vertu comme habitus de l’esprit qui ne s’acquiert qu’à la suite d’un effort constant et soutenu. La pitié et la miséricorde ne semblent donc pas correspondre à cette dernière description puisqu’elles apparaissent davantage comme des sortes d’aptitudes naturelles que comme des états stables en conformité avec la droite raison.” (“A piedade e a misericórdia devem ser separadas da lista das virtudes. Esta exclusão concilia-se aparentemente muito mal com as visões cristãs da época, mas ela parece semelhante à concepção da virtude como habitus do espírito que se adquire sucessivamente com um esforço constante e firme. A piedade e a misericórdia não parecem, então, corresponderem a esta última descrição visto que elas parecem mais como tipos de aptidões naturais do que como estados estáveis em conformidade com o reta razão”). HAMELIN, Guy. *L’influence d’Aristote et de Ciceron chez Pierre Abelard: le cas e la theorie de la vertu dans le Dialogus*, p. 229.

Mas já que a virtude é um hábito do ânimo que é certamente adquirido mais através de aplicação e esforço do que pela natureza, como está claro com o que foi dito acima, tal compaixão natural não deve ser numerada entre as virtudes. Através dela, nós estamos preocupados em vir ao auxílio até dos próprios criminosos que estão em aflição por uma certa disposição humana ou carnal, não por uma disposição racional. Mas nisto nós somos antes adversários da justiça, impedindo a aplicação da devida pena para eles.<sup>466</sup>

O personagem *Filósofo*, por este ponto de vista, diferencia a justiça que, em sentido filosófico, relaciona-se com a noção de clemência, da perspectiva cristã referente à misericórdia. Assim, promover a liberdade dos criminosos os quais deveriam ser punidos, seria agir indevidamente, dando um direito para quem não convém recebê-lo.

Muitos pensadores, levando somente em consideração a necessidade de socorrer aqueles que sofrem injustiças e punir os criminosos, consideravam a misericórdia mais um vício e uma fraqueza da vontade humana do que uma virtude. Enquanto, na clemência, o socorro depende de uma injustiça cometida, na misericórdia, não se leva em consideração um benefício social, “*dar a cada um o seu devido direito*”, mas simplesmente há a preocupação mais com o sofrimento do que com a injustiça. A clemência é dirigida por uma disposição da razão que se opõe à injustiça, concedendo a cada um o seu próprio direito, enquanto a misericórdia se opõe mais ao sofrimento das pessoas do que à injustiça:

Porém, nossos antepassados chamavam a misericórdia, que vem da palavra miséria, de vício e de certa fraqueza do ânimo ao invés de virtude. Através disso, nós desejamos socorrer outros por uma compaixão natural simplesmente porque eles estão aflitos. Contudo, a Clemência é dirigida para socorrer as pessoas somente por causa de uma disposição da razão, não tanto porque estão em aflição, mas porque estão sendo injustamente afligidas, de modo que se opondo à injustiça, obedecem à justiça. Além disso, não são atos de justiça, quando socorremos outros, a não ser que concedamos a cada um o seu próprio direito.<sup>467</sup>

---

<sup>466</sup> “*Sed et cum virtus habitus sit animi, quem, ut ex superioribus liquet, per applicationem vel studium magis quam per naturam haberi constat, nequaquam talis compassio naturalis ad virtutes referenda est, per quam videlicet ipsis etiam reis in afflictione positus humano quodam vel carnali, non rationabili affectu, subvenire satagimus in hoc potius iustitiae adversantes, ne illis debitae reddantur poenae.*” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1655B.

<sup>467</sup> “*Misericordiam autem, a miseris ita vocatam, maiores nostri vitium potius et quandam infirmitatem animi quam virtutem dixerunt, per quam videlicet aliis eo tantum quo affliguntur, naturaliter compatiendo subvenire cupimus. Clementia vero non nisi rationabili affectu ad subveniendum aliquibus fertur, nec tam, quod affliguntur, quam, quod injuste affliguntur, attendit, ut iniustitiae obviando iustitiae obtemperet. Alioquin*

Abelardo pensava na justiça positiva como uma virtude em sentido filosófico, ou seja, aquela que depende das leis humanas e da disposição da razão. Diferente da opinião de seu personagem *Filósofo*<sup>468</sup>, cremos que Abelardo não considerava a misericórdia e a piedade como causadoras de uma injustiça, ao contrário, pensamos que ele as definia como guias das virtudes filosóficas e, principalmente, da justiça.<sup>469</sup>

No início do segundo livro do *Scito te Ipsum*, Abelardo chama a virtude, considerando a opinião dos filósofos, como o melhor ou mais bem ordenado hábito do ânimo, sendo que a noção de hábito ou disposição não seria dada naturalmente, mas adquirida por constância e esforço da vontade<sup>470</sup>. Abelardo afirma que as virtudes são contrárias aos vícios e também aos pecados (entendidos como desprezo por Deus) e, por isso, se dirigem à vontade que obedece a Deus sem contraposições à definição filosófica.<sup>471</sup>

---

*iustitiae non sunt opera, quando aliis subvenimus, nisi in hoc sua cuique reddamus*". PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1655A.

<sup>468</sup> Guy Hamelin diz que Abelardo, no *Dialogus*, desenvolveu a concepção de que a piedade é descartada da lista das virtudes em conformidade com a perspectiva filosófica que define virtude como um hábito e não como uma força natural. Mas não é por isso que a opinião de Abelardo se resumia neste fato, ao contrário, por colocá-lo na boca do personagem Filósofo, podemos afirmar que ele conhecia esta posição, mas não que a sua opinião se resume totalmente com quaisquer afirmações dos personagens do *Dialogus*. A piedade e a misericórdia são guias das virtudes humanas atuando diretamente no processo de construção da justiça e da moral: "*Quant à la position de Cicéron au sujet de la pitié (pietas), elle n'est pas très limpide. La pitié est classée parmi les composantes du droit naturel (naturae jus), composantes qui proviennent d'une certaine force naturelle (quaedam in natura vis insevit). Cette conception semble s'approcher davantage de celle que développe Abélard dans le Dialogus, dans la mesure où la pitié est écartée de la liste des vertus*". ("*Quanto à posição de Cícero sobre a piedade, ela não é muito clara. A piedade é classificada entre os componentes do direito natural, componentes que provêm de uma certa força natural. Esta concepção parece se aproximar mais desta que desenvolve Abelardo no Dialogus, na medida em que a piedade é descartada da lista das virtudes.*") HAMELIN, Guy. op. cit. p. 229.

<sup>469</sup> Alguns estudiosos, como Angel J. Cappelletti (*Ética o Conóce-te a ti mesmo*, Aguilar, Buenos Aires, 1971 Cf. ALARCÓN, Maria José Cano, *Las fuentes de la moralidad según Pedro Abelardo* In. ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA III, p. 315.), defenderam uma separação entre o direito e a moral, chamando esta de justiça divina e aquele de justiça humana. Por esta leitura, a justiça humana seria relativa e mutável, enquanto a divina seria absoluta e imutável. Ora, cremos que essa diferença entre os dois foros não pressupõe que o direito humano não deva levar em consideração os princípios da justiça divina. Ao contrário, é a partir do esforço constante e firme do homem em seguir os preceitos da justiça divina que o direito positivo torna-se digno de ser respeitado pelas pessoas.

<sup>470</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 128.

<sup>471</sup> "*Sicut enim virtutes vitii contrariae sunt, ita peccatum, quod proprie dicitur Dei contemptus, videtur aduersum obedientiae bonum, id est, voluntas ad obediendum Deo parata.*" Idem.

No *Theologia Christiana*, Abelardo defende que as criaturas, por melhores que sejam, precisam de ajuda umas das outras para se sustentarem, pois sua indigência é a prova de sua imperfeição, sendo importante frizar que isso não ocorre com Deus, bem perfeito, o qual não recebe ajuda de parte alguma e possui tudo em si mesmo. As virtudes precisam de um sujeito perfeito que as sustente, a piedade, por exemplo, pela perspectiva cristã, necessita do apoio divino para ter sentido entre nós:

Pelo que precede, fica evidente que a substância divina é totalmente indivisa e permanece inteiramente informe, e por isso se diz que ela é o bem perfeito, não carente de nada, pois que possui tudo em si mesma e não recebe de parte alguma tudo que tem. As criaturas, porém, por melhores que sejam, precisam da ajuda de outras pessoas e por isso sua indigência confessa sua imperfeição. Com efeito as virtudes que tornam a alma boa necessitam de um sujeito em que se possam sustentar, porque não pode haver piedade se ela não tem um apoio no qual possa estar. Mas para que seja boa, a própria alma precisa do ornamento das virtudes.<sup>472</sup>

Cícero também definiu a misericórdia, juntamente com a piedade, a vingança, a gratidão, a observância e a verdade como forças naturais, componentes do direito natural, não adquiridos por hábitos, e, por isso, afastados da noção filosófica de virtude<sup>473</sup>. A religião, a piedade, a gratidão, a vingança, a observância e a verdade não descenderiam da opinião humana, mas do direito natural, sendo qualidades devotadas ao poder no sentido racional e político.

A *religião* corresponderia à concretização dos cultos cerimoniais com um resultado moral óbvio entre os crentes; a *piedade*, ao zêlo em relação aos bons ofícios e aos sacrifícios feitos pela Pátria; a *gratidão*, à lembrança das amizades e dos deveres que foram recompensados; a *vingança*, à força ou à injúria aos que causam prejuízos; a *observância*, à dignidade dos homens antecedente à honra e ao

---

<sup>472</sup> “His itaque rationibus patet divinam substantiam omnino individuum, omnino informem perseverare, atque ideo eam recte perfectum bonum dici et nulla re alia indigens sed a se ipso habens, non aliunde quod habet accipiens. Creaturae autem quantumlibet bonae adiunctione egent alterius, ex qua quidem indigentia imperfectionem suam profitentur. Virtutes quippe, quae animam bonam faciunt, subiecto indigent quo sustententur, quia pietas esse non poterit, si non habeat fundamentum in quo sit. Ipsa autem anima, ut bona sit, virtutum indiget ornamentis.” PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, 3:84, PL 182, Col. 1235C.

<sup>473</sup> Cf. HAMELIN, Guy. *l'influence d'Aristote et de Ciceron chez Pierre Abelard: l'ê cãs de la theorie de la vertu dans le Dialogus*, p. 229.

sacrifício pela Pátria e, por fim, a *verdade*, aos atos imutáveis que, por serem fundados nos princípios da razão, valerão no passado, no presente e no futuro.<sup>474</sup>

Cícero, no *Sobre a Amizade*, refere-se à necessidade dos homens de bem darem o exemplo para que as pessoas persigam sempre a honra e o respeito pela reta razão, pois apenas entre homens virtuosos, elas guiar-se-ão corretamente, afastando-se das paixões que as escravizam e, unidas na benevolência, exigirão somente o que é honesto e legítimo, executando a verdadeira justiça conforme o bem comum.<sup>475</sup>

Em Abelardo, estas idéias de Cícero sobre o respeito pelo bem e a concórdia entre os homens, são completadas pela misericórdia e pela piedade e delas sofrem ampla influência, pois enquanto, em Cícero, a reta razão e o respeito pelo Estado dominam as atitudes de justiça, em Abelardo, um único princípio assume essa função, o bem como regra que liga a justiça ao respeito por Deus.

Luscombe comenta que para Cícero a importância da religião estava na busca ou na perseguição por recompensas materiais e políticas e não se confunde com o conceito cristão de religião, ou seja, a concórdia entre as pessoas segundo a caridade e o sacrifício por amor<sup>476</sup>. As virtudes, quando direcionadas para Deus, em conformidade com as leis da Igreja e com a caridade, mãe e forma das

---

<sup>474</sup> “O direito natural compreende aquelas noções que não provêm da opinião, mas que tem estado inserido na natureza por um poder inato, como a religião, a piedade, a gratidão, a vingança, o respeito e a verdade. A religião ensina-nos o culto e a honra que devemos prestar àquela natureza superior chamada divina. A piedade compreende todos os nossos deveres como os que nos estão unidos pelo sangue ou que são devotados ao serviço da pátria. A gratidão é a recordação dos benefícios e dos serviços recebidos e o desejo de corresponder a eles. A vingança é o que nos leva a castigar e a refutar a injustiça, a violência e, geralmente, tudo o que nos ofende ou prejudica. O respeito consiste nas demonstrações de consideração e deferência que devemos aos homens superiores em dignidade e no saber. A verdade é a exata exposição do que é, do que foi e do que será.” CICERO. *De Inventione* (Tradução cotejada com a edição em língua espanhola: *El Arte de la invencion*, II, XXII, p. 123-124).

<sup>475</sup> “A maioria dos homens, em sua injustiça, para não dizer em sua imprudência, quer possuir amigos tais como eles próprios não seriam. Exigem o que não tem. O que é justo é que, primeiro sejamos homens de bem e em seguida procuremos o que pareça sê-lo. Só entre homens virtuosos se pode estabelecer essa conveniência em amizade, sobre a qual insisto há muito tempo. Unidos pela benevolência, guiar-se-ão nas paixões a que se escravizam os outros homens. Amarão a justiça e a equidade. Estarão sempre prontos a tudo empreendem uns pelos outros, e não se exigirão reciprocamente nada que não seja honesto e legítimo.” CICERO. *Sobre a Amizade*. p. 73.

<sup>476</sup> Cf. LUSCOMBE, D.E. *PETER ABELARD AND TWELTH-CENTURY ETHICS*. p. xxviii In. *Peter Abelard's Ethics*.

outras virtudes, são consideradas *simpliciter*, por isso, as virtudes políticas e naturais não são esvaziadas pelas virtudes cristãs, mas estas transformam aquelas.<sup>477</sup>

O respeito por Deus é executado nas homenagens que são a Ele dadas, na beneficência que vem no socorro dos que sofrem, na verdade que nos inspira à fidelidade, em nossas promessas, enfim, até mesmo nas vinganças de justiça, entendidas como a nossa firme disposição em corrigir o mal cometido com a devida pena e converter os pecadores para Cristo.<sup>478</sup>

Assim, pensamos que o sentido filosófico de justiça presente em Cícero é transformado e ampliado pelos princípios cristãos de misericórdia, caridade e piedade, sem, com isso, haver uma negação da importância da moral pagã no pensamento abelardiano.<sup>479</sup>

---

<sup>477</sup> “The divine charity which is the mother or form of all virtues.” LUSCOMBE, D.E. *THE ETHICS OF ABELARD: SOME FURTHER CONSIDERATIONS*, p. 65.

<sup>478</sup> Cf. RÉMUSAT, Ch. Abélard. *II*, p. 538.

<sup>479</sup> “In the Dialogue, Abelard is far from merely wishing to uphold to his contemporaries the excellence of pagan philosophy. In so far as this is his aim, it is secondary to his main concern. Certainly, Abelard presents a Philosopher who, by reason, accepts the immortality of the soul, the existence of rewards and punishments in an after life, and the identity of the highest good with God”. (“No Diálogo, Abelardo está longe de meramente desejar confirmar aos seus contemporâneos a excelência da filosofia pagã. No âmbito de sua intenção, isto é secundário para seu objetivo principal. Certamente, Abelardo apresenta um Filósofo que, pela razão, aceita a imortalidade da alma, a existência de recompensas e punições em uma vida depois da morte e a identidade do mais alto bem com Deus”.) LUSCOMBE, D.E. *THE ETHICS OF ABELARD: SOME FURTHER CONSIDERATIONS*, p. 65. p. xxix.

### 3.3 – As relações entre as virtudes cardeais e o pensamento cristão em Pedro Abelardo.

As apreciações de Luscombe sobre a virtude em Pedro Abelardo mostram que o Palatino seguia a posição filosófica, ou seja, a virtude é um hábito ou qualidade adquirida pelo esforço e perseverança do homem. Neste sentido, as virtudes cardeais, ou seja, a temperança, a justiça, a prudência e a fortaleza são marcas na alma que dificilmente desaparecem.<sup>480</sup>

Gandillac, estudando este tema, define as virtudes cardeais presentes em Pedro Abelardo: a prudência possibilita que o homem saiba seguir o que é bom ou o que é mau; a temperança modera os desejos, evitando os excessos; a coragem (ou fortaleza) age tornando os homens aptos a suportar as situações que, aos covardes, causam terror; e a justiça, o dar a cada um o seu devido direito, assume um lugar central.<sup>481</sup>

No segundo livro do *Scito te Ipsum*, a prudência é definida como a mãe das virtudes e idealizadora geral da justiça, pois coordena a distribuição em conformidade com o que convém a cada um, levando em consideração o tempo, o lugar e a dignidade das pessoas: “A Prudência – o discernimento do bem e do mal – é a mãe das virtudes, mais do que uma virtude. A ela cabe fazer as distribuições em razão do tempo, do lugar ou da dignidade das pessoas”.<sup>482</sup>

---

<sup>480</sup> “According to Aristotle, habit is more than a simple disposition of character; it is a quality acquired by effort and perseverance and anchored in one’s being, producing a mark in the soul which is difficult to efface. Virtue is like this. In his Dialogue between a Philosopher, a Christian and a Jew, Abelard makes the Philosopher define and classify the cardinal virtues of prudence, justice, fortitude and temperance. In this appreciation of virtue as a habit of mind, as a natural quality acquired by human effort, Abelard and his school stood out from contemporary theologians.” (“De acordo com Aristóteles, hábito é mais que uma simples disposição de caráter; é uma qualidade adquirida pelo esforço e perseverança e ancorada em um ser, produzindo uma marca na alma que é difícil de apagar. Virtude é assim. No seu Diálogo entre um Filósofo, um Cristão e um Judeu, Abelardo faz com que o filósofo defina e classifique as virtudes cardeais da prudência, da justiça, da fortaleza e da temperança. Nesta apreciação de virtude como um hábito do ânimo, como uma qualidade natural adquirida pelo esforço humano, Abelardo e sua escola resistiram ao pensamento comum dos teólogos contemporâneos a eles.”) LUSCOMBE, D.E. *The Scito te Ipsum of Abelard*, p. 70.

<sup>481</sup> “Prudentia permet de savoir ce qui est bien et mal, la fortitudo d’échapper à la crainte, la temperantia de modérer les desirs, mais c’est la justitia que comme chez le Stagirita, tient une place central” (“A prudência permite saber o que é bem ou mal, a fortaleza para escapar do temor, a temperança para moderar os desejos, mas é a justiça que, como a obra do Estagirita, assume um lugar central”) GANDILLAC, Maurice de. *Intention et loi chez Abélard*, p. 603.

<sup>482</sup> “Prudentia, id est, boni malique discretio, mater est virtutum potius quam virtus. Ad hanc pertinet pro tempore vel loco et personarum dignitate dispensationes facere.” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 118.

Sobre as quatro virtudes cardeais na obra de Abelardo, Luscombe defende que há um sistema harmônico em que a justiça depende da prudência para discernir o bem do mal e para distribuir corretamente os direitos às pessoas, mas também necessita da coragem e da temperança para devidamente se fortalecer na execução dos atos justos<sup>483</sup>. Os atos de justiça só serão concretizados e, conseqüentemente, terão sentido prático no mundo, quando forem amparados pela presença das outras duas virtudes principais da razão humana: a coragem e a temperança.

John Marenbon confirma esta posição sobre as virtudes cardeais: a temperança e a coragem sustentam a ação de justiça, pois somos levados a agir injustamente, muitas vezes, por temor daquilo que não queremos ou por desejo de algo que não nos é conveniente. Aqueles que, sem temperança, deleitam-se nos desejos ilícitos ou, sem coragem, fogem do devido combate, deixam de lado o bom propósito e, sem o escudo dessas virtudes, não podem frear seu consentimento com os desejos nem se defenderem do medo.<sup>484</sup>

No *Dialogus*, o personagem *Filósofo* define a temperança e a coragem, relacionando-as com nosso esforço em enfrentar as más situações e os sofrimentos. A coragem, chamada de bom zelo contra os males, é a firmeza racional presente no enfrentamento dos perigos e que depende do amor pela justiça, ou seja, a repressão e a vingança contra o mal, enquanto a temperança é o controle da razão sobre a libido e sobre outros impulsos impróprios de nosso ânimo como jejuns exagerados ou banquetes desmedidos:

Com efeito, a coragem é considerada, isto é constância racional dos sofrimentos e a incumbência dos perigos. Ela é a virtude que nos torna prontos para nos encarregar dos perigos ou para suportar os sofrimentos na medida que for oportuno. Ela depende principalmente do amor pela justiça

---

<sup>483</sup> “The system of four cardinal virtues is thus transformed into a hierarchy, in which justice requires prudence (not itself a virtue) and is strengthened by courage and temperance” (“O sistema das quatro virtudes cardeais é assim transformado em uma hierarquia, na qual a justiça requer a prudência (não uma virtude em si mesma) e é fortalecida pela coragem e pela temperança.”) LUSCOMBE, D.E. *The Scito te Ipsum of Abelard*, p. 70.

<sup>484</sup> “A just person is led to act unjustly, when fear of what he does not want, or desire (cupiditas) for what he does want, overcomes his good purpose. He therefore needs courage as his shield against fear and temperance to rein his desires.” (“Uma pessoa justa é levada a agir injustamente quando teme o que não quer, ou deseja (cupiditas) o que realmente quer, supera o seu bom propósito. Ele portanto precisa de coragem como seu escudo contra o medo e a temperança para frear seus desejos.”) MARENBOON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 286.

que nós chamamos de bom zelo ao repelir ou vingar-se do mal. Temperança é o firme e moderado controle exercido pela razão sobre a libido e outros impulsos impróprios do ânimo.<sup>485</sup>

Bacigalupo, na análise das virtudes cardeais em Pedro Abelardo, concorda que a fonte do seu entendimento está na tradição política da filosofia clássica, mas, em seus escritos, há também um verniz cristão ostentado principalmente em relação à temperança e à coragem, pois ambas parecem concordar e, de certa forma, tender para um ideal monástico. Bacigalupo ainda diz que como a análise de Abelardo dependeu da interpretação da Bíblia, o resultado não pode ser completamente igualado a quaisquer propostas de Aristóteles e de Cícero.<sup>486</sup>

Abelardo, no *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, refere-se à coragem como uma virtude vinculada especialmente com a fé em Cristo, pois somente a partir da ressurreição dos mortos em Cristo é que a virtude ou a fortaleza apareceram naqueles que estavam unidos a Ele pela fé:

Da ressurreição dos mortos em Cristo Jesus, como se dissesse: A partir de então aconteceu de dar-se a virtude ou a fortaleza de todos os que estão unidos a ele pela fé, em razão de se ter completado a sua ressurreição, atestada pela ressurreição dos mortos ocorrida no mesmo dia.<sup>487</sup>

Podemos fazer uma interpretação semelhante em relação à temperança e à prudência, pois, em sentido filosófico, a temperança é definida como

---

<sup>485</sup> “*Est quidem fortitudo considerata, id est rationabilis laborum perpessio et periculorum susceptio. Haec est ea virtus, quae promptos nos efficit ad suscipienda pericula vel tolerandos labores, prout opportunum est; quod maxime pendet de amore iustitiae, quem bonum zelum dicimus in propulsandis videlicet aut vindicandis malis. Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.*” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1654A.

<sup>486</sup> “*En resumen, si la fuente del juicio prudente es la tradición política o una comunidad real, el diseño clásico se cumple, y las virtudes cardinales pueden ser recubiertas por un barniz (verniz) cristiano más o menos ostensible, como parece que tendría que ocurrir según el ideal monástico que Abelardo tenía en mente. Si, en cambio, el juicio prudente se alimenta directamente de la interpretación de la Biblia, sin lugar a dudas justicia significaría algo muy distinto a lo planteado por Aristóteles o Cicerón, es decir, no dependería de un ethos concreto. Esta alternativa exige una exégesis racional de la Biblia que no necesariamente se somete a los cánones de la autoridad instituida. Aquí reconocemos un Abelardo que nos resulta familiar*” BACIGALUPO, Luis E. *Algunas Implicaciones Políticas de la Ética de Abelardo*, p. 123.

<sup>487</sup> “*Ex resurrectione mortuorum Jesu Christi, ac si diceret: ex tunc factum est ut esset virtus seu fortitudo omnium per fidem ei cohaerentium, ex quo eius resurrectio completa est, testificata per resurrectionem mortuorum eodem die factam.*” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 1:4, PL 178, Col. 0794D.

o que consiste no justo uso dos prazeres físicos, principalmente em relação à alimentação, à bebida e ao sexo<sup>488</sup>, mas também se refere à concordância que cabe ao princípio racional de governar todas as partes a partir da consciência de quais são as coisas a serem corretamente desejadas e quais as que devem ser evitadas. Da mesma forma, a prudência é a mais elevada e, sem dúvida, a mais bela das virtudes, pois trata da organização política e doméstica<sup>489</sup> podendo também ser entendida como o hábito racional que diz respeito ao que é bom ou mau para o homem<sup>490</sup>. Segundo esta perspectiva filosófica, o fim da temperança e da prudência é a justa razão, presente na organização política, na organização doméstica e na escolha do caminho certo a ser seguido pelo indivíduo.

Abelardo, no *Theologia Christiana*, ao falar das definições de prudência e de temperança, enfatiza a perspectiva filosófica de virtude, mas também demonstra a importância da fé e define a prudência como o desprezo deste mundo e dos elementos que nele habitam, promovendo um direcionamento para Deus e dirigindo a atenção da alma para a contemplação das coisas divinas.

Ainda nesse trecho do *Theologia Christiana*, ele diz que a temperança é entendida como deixar tudo que a natureza permite que seja dispensado, não por ganhos materiais ou por benefício público, mas justamente por causa do reino dos céus (*propter regnum caelorum*). Agir com temperança é abandonar tudo que está além da necessidade, respeitando apenas o que é indispensável para a manutenção da saúde em busca do gozo da vida eterna. Assim, o fim da temperança que é defendido por Abelardo, por referir-se à contemplação das coisas divinas, considerando-as o fim principal das ações, não nega a definição filosófica, mas a completa e a amplia:

Cuja prudência, dizem, consiste em desprezar este mundo e tudo o que está neste mundo pela contemplação das coisas divinas e em dirigir toda a atenção da alma somente para as coisas divinas; cabe, porém, à

---

<sup>488</sup> “Dissemos que a temperança é um meio-termo em relação aos prazeres (porque ela diz menos a respeito ao sofrimento, e não se relaciona com ele do mesmo modo); e a intemperança também se manifesta nesta esfera. [...] A temperança deve, então, relacionar-se com os prazeres do corpo.” ARISTÓTELES. *A Ética a Nicômaco*. p. 76.

<sup>489</sup> “Mas a mais importante, disse ela, e a mais bela forma de pensamento é a que trata da organização dos negócios da cidade e da família, e cujo nome é prudência e justiça”. PLATÃO. *O Banquete*, 209 a. p. 43.

<sup>490</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 132.

temperança deixar tudo, ou quanto à natureza permite seja dispensado aquilo que o trato do corpo exige, como se eles mesmos, juntamente com a própria verdade animassem a todos tanto pelo exemplo quanto por palavras: Entrai pela porta estreita – e felizes os que se castraram pelo reino de Deus. Pois consta que este fim lhes foi proposto, o gozo da vida eterna.<sup>491</sup>

Para Philippe Delhaye, a adequação das virtudes filosóficas aos preceitos cristãos feita por Abelardo, significa o retorno ao ideal moral grego de que o fim das ações humanas é a felicidade e o meio para obtê-la é a prática da virtude. Segundo esse autor, a tendência de buscar a felicidade atrelando-a à prática virtuosa pode gerar uma desvalorização da graça e da caridade com as quais o ideal cristão direciona os homens.<sup>492</sup>

De forma contrária ao que pensa Philippe, Jean Jovilet defende que o personagem *Cristão* do *Dialogus* chama propriamente de virtude somente as ações que obtém mérito de Deus e, por este raciocínio, apenas a caridade terá direito de ser considerada uma virtude. Assim, por depender totalmente da Escritura da qual o personagem *Cristão* cita várias passagens, a noção de virtude teria que ser dada corretamente apenas às ações que têm Deus como seu principal fim.<sup>493</sup>

---

<sup>491</sup> “*Quorum, inquit, prudentiam esse mundum istum et omnia quae in mundo insunt divinatorum contemplatione despiciere omnemque animi cogitationem in sola divina dirigere; temperantiae autem omnia relinquere, in quantum natura patitur quae corporis usus requirit, ac si et ipsi pariter cum ipsa Veritate tam factis quam uerbis animent omnibus: “Intrate per angustiae portam” et “Beati qui se castraverunt propter regnum caelorum”. Nam et hunc finem eis esse propositum constat, de perceptione scilicet aeternae vitae”.* PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, 2:63, PL 178, Col. 1186A.

<sup>492</sup> “*Por otra parte, Abelardo retomará la dialéctica seguida por la moral griega, según la cual el cristiano aprende del filósofo que la moral fundamental gira alrededor de dos temas esenciales: 1) el fin al que tiende: la felicidad; 2) los medios para llegar a él: las virtudes. Esta tendencia corre el riesgo de ir poniendo entre paréntesis la caridad y la gracia con la cual el hombre está llamado a colaborar.”* DELHAYE, Philippe. *Quelques points de la morale d’Abélard* In. *Sapientiae Doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour*, p. 38-60 In. ALARCÓN, Maria José Cano. *Las fuentes de la moralidad según Pedro Abelardo – ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA III*, p. 320.

<sup>493</sup> “*Le chrétien n’admet pas cette thèse stoïcienne: si l’on doit appeler proprement vertu celle qui obtient le mérite aux yeux de Dieu, seule la charité a droit à ce nom, elle qui selon saint Paul est “la plénitude de la Foi” (Rm 13, 10). Or tous les hommes ne l’ont pas également, que ce soit à l’intérieur ou au-delà des limites de la loi. Cette doctrine est évidemment fondée sur la seule Écriture, dont le chrétien allègue plusieurs passages.”* (“O cristão não admite esta tese estoica: se deve chamar propriamente virtude esta que obtém o mérito aos olhos de Deus, somente a caridade tem direito a este nome, ela que segundo São Paulo é “a plenitude da Fé” (Rm 13, 10). Ora, todos os homens não têm a virtude igualmente, mesmo que esta esteja no interior ou além dos limites da lei. Esta doutrina é evidentemente fundada apenas pela Escritura, da qual o cristão cita várias passagens.”) JOVILET, Jean. *La théologie d’Abélard*, p. 84.

A análise dessas duas tendências opostas em relação ao pensamento de Abelardo a partir dos personagens do *Dialogus* nos faz crer que os princípios filosóficos e as virtudes que são dirigidas pela razão humana são elementos que levam o pagão a descobrir a lei natural, o judeu a valer-se dela para observar o espírito da lei escrita e o cristão a descobrir a racionalidade criada por Deus.<sup>494</sup>

Nesse panorama do pensamento de Abelardo, defendemos que não há uma negação dos princípios cristãos pelas virtudes filosóficas, nem vice-versa, mas há uma adequação e uma ampliação do pensamento filosófico pelo cristianismo.

---

<sup>494</sup> Cf. DE BONI, Luis Alberto. *A Ética de Pedro Abelardo*. In. *Leopoldianum*, n. 17, p. 102.

### 3.4 – Lei natural, lei antiga e lei nova.

Levando em consideração as diferenças entre o cristianismo, a filosofia pagã e o judaísmo, Abelardo classificou a justiça em conformidade com uma lei relacionada a cada um deles em particular. Os filósofos, não seguiriam mandamentos escritos e, por isso, sua justiça é baseada na lei natural; os judeus, nos escritos do Velho Testamento, cabendo-lhes a lei antiga e, para os cristãos, devido ao advento de Cristo, vale a lei nova.

A lei natural não depende de elementos escritos, está presente naturalmente em todos os povos e inscrita no coração das pessoas que, por ela, são justificadas. Assim, no *Scito te Ipsum*, Abelardo defende que o homem, pela lei natural, reconhece e ama Deus e o estudo do bem supremo o conduz à felicidade enquanto o estudo do mal supremo, à infelicidade.<sup>495</sup>

María José Cano Alarcón estudando essa perspectiva de Abelardo, propõe que qualquer outra lei distinta da natural seria apenas uma coleção de preceitos simbólicos completamente supérfluos para o entendimento da lei cristã.<sup>496</sup>

No *Theologia Christiana*, é defendida a proposta de que não são justos perante Deus os ouvintes da lei, mas serão justificados os observadores da lei, ou seja, quando povos que não têm a Lei Cristã fazem naturalmente o que ela determina, eles são para si mesmos a própria Lei, mostrando-a inscrita em seus corações e tendo, como testemunha, sua própria consciência de acordo com a perspectiva de São Paulo na *Carta aos Romanos* 2,14-15.<sup>497</sup>

Alguns preceitos da convivência humana como a proibição do homicídio, a obrigação do respeito aos pais, o repúdio ao incesto e ao adultério, o amor a Deus e ao próximo, são próprios da lei natural e, por isso, comuns em todas as pessoas, independente de uma lei escrita. A lei natural apresenta-se a todos os agentes morais, em todos os períodos históricos, unindo os costumes dos homens e

---

<sup>495</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 64.

<sup>496</sup> ALARCÓN, María José Cano. *La teología fundamental de Pedro Abelardo – EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA*, XXIX, p. 81.

<sup>497</sup> “Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. Cum enim gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.” PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, 2:20, PL 178, Col. 1173B.

garantindo que as pessoas, ao reproduzÍ-los com sinceridade, sejam justificadas:

E os preceitos morais que, de fato, sempre estiveram presentes naturalmente a todas as pessoas e, antes que a lei escrita fosse dada, uniam, necessariamente, os costumes do homem, pois , a não ser que o preceito neles seja reproduzido, ninguém mereceria ser salvo em qualquer momento. Tais preceitos são: amar Deus e o próximo, não matar, não cometer adultério, não mentir, entre outro semelhantes e, sem o cumprimento deles, ninguém, em nenhum momento, pode ser justificado.<sup>498</sup>

No *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, a cegueira e a malícia atribuídas aos pecadores não podem ser estendidas a todas as pessoas que desconhecaram os preceitos cristãos, pois há filósofos gentios que, guiados pela lei natural (não escrita) e levando uma vida muito regrada (*continentissima vita*), foram aceitos por Deus pela fé e pelos costumes.<sup>499</sup>

Abelardo usa o comentário de Jerônimo (PL 26, Col. 188) que, referindo-se ao evangelho de Mateus (24,25), fala de um servo que chama seu senhor de severo, pois este colhe onde não plantou e recolhe onde não semeou (*metis ubi non seminasti et congregas ubi non sparsisti*). Nesse caso, há uma comparação com os filósofos e os gentios, nos quais não fora semeada nenhuma palavra de profecia, mas, devido à sua vida íntegra, procederam corretamente em obediência à lei natural.<sup>500</sup>

A lei antiga se refere aos mandamentos dados para os judeus, presentes no Velho Testamento e seguidos pelas novas gerações, sendo que a ética de Abelardo, por valorizar a intenção e o consentimento, acaba criticando alguns aspectos da lei dos judeus, como a ampla valorização dos ritos exteriores, o

---

<sup>498</sup> “*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 praeceptum, nemo unquam salvari mererit. Qualia sunt, diligere Deum et proximum, non occidere, non moechari, non mentiri, et similia, sine impletione quorum nemo unquam iustificari potest.*” PETRUS ABAELARDUS. *Problemata Heloissae*, 15, 703AB, p. 327-330 APUD MARENBOON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, n. 18, p. 269.

<sup>499</sup> “*Notandum vero non de omnibus philosophis vel naturali lege utentibus hanc excaecationem vel malitiam praedictam esse intelligendam, cum plerique illorum tam fide quam moribus Deo acceptabiles extiterint, veluti Job gentilis, et nonnulli fortasse philosophorum gentium, qui continentissimae vitae fuerunt ante ipsum Domini adventum.*” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, PL 178, Col. 0807D.

<sup>500</sup> Idem. PL 178, Col. 0808A.

processo de troca com o divino e o respeito a Deus fundado no medo da ofensa e não propriamente no amor desinteressado.

Maurice Gandillac comenta que o personagem *Judeu* do *Dialogus* tenta ultrapassar a classificação a ele determinada pelo personagem *Filósofo* de ser mero seguidor de uma fé imposta pela educação e pelo nascimento, pois, para Gandillac, a função do *Judeu*, no *Dialogus*, é simbolizar a interpretação literal da lei.<sup>501</sup>

Esta abordagem do judaísmo inicialmente apresentada evoca um tipo de povo que respeita Deus a partir de instruções baseadas em castigos ou temores, e não porque há a permissão do homem de livremente conformar-se com a sabedoria divina<sup>502</sup>. Por este motivo, o sentido literal do judaísmo defende que, se o amor a Deus e ao próximo é prescrito na lei, ele está relacionado a um conjunto de regras mais de caráter exterior, as promessas temporais, do que de caráter interior.

503

María José Cano Alarcón diz que Abelardo faz o personagem *Filósofo* criticar as práticas dos judeus, utilizando sua doutrina desenvolvida no *Scito te Ipsum* de que há a necessidade do arrependimento interior para o perdão dos pecados, pois de nada servem as obras nem os ritos de purificação exterior, se não há uma verdadeira purificação espiritual<sup>504</sup>. Assim, é um retrocesso pagão o ato de fundar a questão religiosa unilateralmente na perspectiva das trocas exteriores: a *"irracionalidade dos ritos de purificação externa dos judeus (inclusive daquelas*

---

<sup>501</sup> “Le représentant du judaïsme prétende dépasser le niveau d’une simple foi imposée par la naissance et l’éducation, pour discuter sur un plan rational, son rôle dans le dialogue est symboliser l’aspect littéral de la Loi, l’attente d’une récompense temporelle liée à l’observation scrupuleuse de pratiques.” (“O representante do judaísmo pretende ultrapassar o nível de uma simples fé imposta pelo nascimento e pela educação para discutir sobre um plano racional, seu lugar no diálogo é simbolizar o aspecto literal da lei, a espera de uma recompensa temporal ligada à observação escrupulosa de práticas.”) GANDILLAC, Maurice de. *Intention et Loi Chez Abélard*, p. 597.

<sup>502</sup> Cf. Idem. p. 598.

<sup>503</sup> Cf. Ibidem. p. 599.

<sup>504</sup> ALARCÓN, María José Cano. *Teologia Moral de Pedro Abelardo – EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA - XXIX*, p. 83.

*coisas que são inócuas por natureza) é que os levam a confiar que, com estes sacrifícios externos, obterão a remissão dos pecados".*<sup>505</sup>

As circuncisões, por exemplo, vistas exclusivamente como sacrifícios físicos impostos pela lei judaica e executados por obrigação, são consideradas, na perspectiva de Abelardo, atitudes contingenciais.

No *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, o ato de circuncisão terá validade apenas se ela for proveitosa, ou seja, se a realizamos observando a lei com a boa intenção de afastar os vícios e não por obrigação exterior ou por medo de penalidades. Nesse sentido, primeiro ocorre a importância da circuncisão do coração antes da circuncisão do corpo, pois um sinal que não corresponda a uma coisa significada não tem um sentido válido, da mesma forma que um ato sem a análise da intenção é moralmente indiferente. A observância da lei está se referindo ao *afastamento dos vícios (separationem a vitiis)* e é esta boa intenção que torna a circuncisão espiritual:

Se o apóstolo, voltado para seu tempo, diz: A circuncisão é sem dúvida proveitosa, se observas a lei, isso seria o mesmo que se dissesse: Agora a circuncisão, a que é comum ao gentio e igualmente ao judeu, é útil se é espiritual. Por isso, a observância da lei, isto é, o afastamento dos vícios, figurado pela circuncisão carnal, é que torna a circuncisão espiritual. Portanto, se observas a lei, isso vem a ser a mesma coisa que se dissesse: é espiritual a circuncisão do coração antes que a do corpo, porque o sinal é destituído de sentido se, por negligência, falta a coisa significada.<sup>506</sup>

Na interpretação do *Dialogus*, notamos um esquema ascendente em que há a posituação, inicialmente de alguns preceitos da lei natural pela lei judaica e, posteriormente, da submissão desta à posituação da lei cristã fundada na revelação.

---

<sup>505</sup> “Irracionalidad de los ritos de purificación externa de los judíos (incluso de aquellas cosas que por naturaleza son inocuas) que les llevan a confiar en que con esos sacrificios externos obtendrán la remisión de los pecados”. Idem.

<sup>506</sup> “Si vero Apostolus ad suum nunc tempus respiciens dicat: Circumcisio quidem prodest, si legem observes, tale est ac si dicat: Circumcisio nunc prodest, si sit spiritualis potius quam carnalis, quae gentili aequae sicut et Judaeo communis est. Custodia igitur legis spiritualem circumcisionem facit, id est separationem a vitiis, quae per carnalem circumcisionem figuratur. Tale est ergo, si legem custodias, ac si diceret: Si sit spiritualis circumcisio cordis potius quam corporis, quia superfluum est signum ubi deest per negligentiam signatum.” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 2:25, PL 178, Col. 0820D.

John Marenbon explica que alguns preceitos figurativos da lei dos judeus tinham apenas validade para um período particular, não se estendendo obrigatoriamente para o futuro, enquanto outros preceitos morais como o amor a Deus, não matar, não cometer adultério e não mentir devem sempre ser seguidos por todos mesmo antes do aparecimento da lei escrita.<sup>507</sup>

A lei judaica impulsiona o sentimento de submissão a Deus, mas ainda conserva traços de servidão e de irracionalidade que serão superados pela revelação cristã baseada no amor ao próximo e aos inimigos<sup>508</sup>. Esses traços de servidão e de irracionalidade ocorrem devido ao temor dos castigos e ao desejo dos bens terrenos que nos afastam da observância da fé e dos bons costumes. Na lei cristã, diferentemente desta última, a liberdade da caridade e o desejo pelos bens eternos são os objetivos das boas ações.<sup>509</sup>

No *Dialogus*, o personagem *Judeu* tenta justificar a circuncisão apresentando as inúmeras dificuldades que envolvem a vida da sua comunidade. Os sacrifícios obrigatórios, a proibição do consumo de saborosas comidas, a consideração de inúmeros animais como sujos e, por isso, indevidos à alimentação, são algumas das regras obrigatórias determinadas aos judeus.

Além dessas regras religiosas, os judeus foram proibidos de possuir campos ou vinhas para sempre, não eram protegidos por leis lhes assegurando as

---

<sup>507</sup> “The precepts of the Old Law, such as circumcision, were not universal. In the *Problemata* (n. 15) Abelard sets out very clearly the division between the figural precepts of the Old Law, which are applied only to that particular period, and its moral precepts, such as loving God and one’s neighbour, not killing, committing adultery or lying. These, he says, were always supposed to be followed by everyone naturally, even before the written law was given.” (“Os preceitos da Lei Antiga, tais como a circuncisão, não eram universais. Na *Problemata* (n.15), Abelardo demonstra muito claramente a divisão entre os preceitos figurativos da Lei Antiga, que são aplicados somente para aquele período particular, e os preceitos morais, como amar a Deus e o próximo, não matar, não cometer adultério ou mentir. Estes, ele diz, devem sempre ser seguidos por todos naturalmente, mesmo antes da lei escrita ter sido dada.”) MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 269.

<sup>508</sup> “El resultado es que establecerá un esquema ascendente: de la ley natural pasa a la primera ley positiva revelada, la Thora, que impulsa el sentimiento de sumisión a Dios y desarrolla el amor al prójimo. La Thora conserva rasgos de servidumbre e irracionalidad que se superan con la Revelación posterior, la cristiana. Esa Revelación lleva el amor al prójimo y a los enemigos, a su máxima expresión y supera tanto la Thora como la filosofía pagana.” ALARCÓN, María José Cano. op.cit. p. 80.

<sup>509</sup> “Fide quoque et spe morumque et honestatis rationibus secundum caritatis libertatem qui in gratia vocati sumus, non secundum servitutem Iudaicam ex timore poenarum et ambitione terrenorum, non ex desiderio aeternorum.” (“Também pela fé e esperança e pela observância dos bons costumes, nós somos chamados na graça, segundo a liberdade da caridade e não segundo a lei judaica, por temor dos castigos e pelo desejo dos bens terrenos, não pelo desejo dos bens eternos.”) PETRUS ABAELARDUS. *Theologia Christiana*, 2:43, PL 178, Col. 1179C.

propriedades contra ataques criminosos e, por isso, foram obrigados a viver do empréstimo de dinheiro para estranhos<sup>510</sup>. A circuncisão aplicada em uma parte do corpo muito sensível das crianças não é incoerente se vista diante das dificuldades dos preceitos do jugo da Lei e da opressão humana que são direcionadas à comunidade judaica:

A quantidade de dificuldade que os preceitos da Lei envolvem não é desconhecida a qualquer um que a considere, sendo que nós somos afligidos tão intoleravelmente pelo jugo da Lei quanto pela opressão dos homens. Quem não se oporia ou temeria receber o próprio sacramento da nossa circuncisão, tanto da vergonha quanto da dor? Qual parte do corpo humano é tão delicada quanto aquela na qual a Lei inflige aquele ferimento e o faz também nas crianças?<sup>511</sup>

Diante dessas afirmações, o personagem *Filósofo* responde ao *Judeu* dizendo que, em relação à condenação da alma, haveria menos razão para a instituição da circuncisão, se pensássemos que, antes do estabelecimento desta regra, não havia um perigo deste tipo<sup>512</sup>. Em outras palavras, a obrigação da circuncisão pela perspectiva do *Judeu* faria com que a sua falta condenasse os recém-nascidos que não foram circuncidados mesmo sem terem consentido com o desprezo por Deus, proposta que não é apenas criticada pelo personagem *Filósofo*, mas também o é por Pedro Abelardo:

Se disseres que este perecimento também deve ser entendido com respeito à condenação da alma, então há tanto menos razão a instituição da circuncisão, quanto mais perigoso que seja não tê-la, já que não houve perigo deste tipo no passado quando ela não existia. Esta interpretação

---

<sup>510</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1618C-1618D.

<sup>511</sup> “*Ipsa quoque legis praecepta quanta difficultate sint implicita, neminem, qui eam attigerit, latet, ut tam hominum oppressionem quam iugo legis intolerabiliter affligamur. Quis non ipsum circumcisionis nostrae sacramentum cum ex erubescencia tum ex poena suscipere non abhorreat aut trepidet? Quae tam tenera humani corporis portio quam illa, cui hanc plagam in ipsis quoque infantulis lex infligit?*” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1618D.

<sup>512</sup> Isto é, antes da Lei ter sido estabelecida, não ter a circuncisão não significava ameaça alguma de condenação, então teria sido a Lei que, ao impor esta obrigação, trouxe mais risco para as pessoas. O personagem *Filósofo* diz que a circuncisão é uma imposição que causa mais sofrimento aos homens, sendo, por isso, a causa de sua condenação: só é errado não ser circuncidado porque a Lei assim estabeleceu. Cf. SPADE, Paul Vincente. op. cit. n. 7, p. 70.

fecha o reino do céu para as crianças que morrem antes do oitavo dia de vida, mas que não haviam feito nenhum mal para merecer a condenação.<sup>513</sup>

Maurice Gandillac comenta que a crítica do personagem *Filósofo* em relação à circuncisão, não aceitando uma condenação dos recém-nascidos não circuncidados, equipara-se à justificação de muitos personagens bíblicos que obedeceram a um deus pessoal conforme uma lei natural não escrita, mas gravada em seus corações<sup>514</sup>. No *Dialogus*, podemos confirmar esta afirmação de Gandillac, quando o personagem *Filósofo* diz que não podemos receber nenhuma recompensa devido à execução da circuncisão, posição confirmada no caso de Abraão que, mesmo sem ter tido uma recomendação divina em relação à circuncisão, teria acreditado em Deus, tal qual os primeiros pais, sendo, por isso, justificado:

Mas se tu dizes que a Lei tinha, de algum modo, começado em Abraão por causa do sacramento da circuncisão, tu, certamente, descobrirás que ele não recebe nenhuma recompensa de Deus por isso, para que não seja causa para sua ostentação por causa da Lei. Ele (Abraão) não recebeu nenhuma justificação, nem é recomendado por Deus para fazê-la. De fato, está escrito que ele, como os primeiros pais, foi justificado pela fé ainda não circuncidado. Quando é dito: 'Abraão acreditou em Deus e lhe foi creditado como um ato de justiça.'<sup>515</sup>

Abelardo diz, no *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, que a circuncisão não se reduz ao ato de extração do prepúcio, mas se refere à retirada da

---

<sup>513</sup> “*Quod quidem perire, si de damnatione quoque animae intelligendum esse dixeritis, tanto minus habet rationis institutio circumcissionis, quanto periculosius est eam non habere, sine qua prius nihil officiebat esse. Quae etiam sententia regnum caelorum praestruit infantibus ante diem octavum morientibus, qui nullam tamen adhuc commiserunt noxam, qua damnari meruerint*”. PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1620D.

<sup>514</sup> “*Les “justifiés” de l’Ancien Testament le furent par leur “foi” en ce Dieu personnel qui, avant d’élire Abraham et d’instruire Moïse agréa les offrandes d’Abel et sauva Noé du déluge; pourtant leur “salut” (non seulement dans les propos du Philosophe, mais selon Abélard commentateur de l’Épître aux Romains) se lie aux libres décisions par lesquelles ils obéirent à une loi naturelle et non écrite, gravée dans leur cœur” (Os “justificados” do Antigo Testamento o foram por sua fé neste Deus pessoal que, antes de eleger Abraão e de instruir Moisés, aceita as oferendas de Abel e salva Noé do dilúvio; portanto a “salvação” deles (não somente no propósito do Filósofo, mas segundo o Abelardo comentador da Carta aos Romanos) se liga às livres decisões pelas quais eles obedecem a uma lei natural e não escrita, mas gravada nos seus corações.)*” GANDILLAC, Maurice de. *intention et loi chez Abélard*, p. 600.

<sup>515</sup> “*Quod si in Abraham legem quodammodo dicas incepisse propter circumcissionis scilicet sacramentum, nullam profecto reperies eum ex hoc remunerationem apud Deum obtinere, ne qua sit vobis ex lege gloriatio nec quicquam iustificationis adeptum esse nec de hoc etiam ipsum a Domino commendatum esse. Scriptum quippe est, ipsum nondum circumcisum perfidem sicut priores patres iustificari, cum dicitur: ‘Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam.’”* PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1620B.

mancha dos vícios da alma, pois se estiver seguindo os preceitos da lei natural inscrita no seu coração, até mesmo um gentio que mantenha seu prepúcio corporal, será considerado pelo Senhor como merecedor da mesma recompensa atribuída aos espiritualmente circuncidados.

A circuncisão pode ser interpretada como espiritual, ou seja, aquela feita por Deus, ou simplesmente como carnal, que corresponde à retirada do prepúcio. Na circuncisão espiritual, o prepúcio retirado não é um pedaço de carne, mas refere-se à imundície do coração (*immunditia cordis*), então aqueles que guardam a justiça da lei e cumprem os preceitos morais da caridade, justificando suas ações, serão dignos de prêmios e não serão refutados por Deus:

Pois que tua circuncisão carnal reduz-se para ti ao prepúcio, e mais te mancha a alma e te condena, se não observas a lei; por isso, o prepúcio daquele gentio, se ele cumpre, levado pela lei natural, o que lhe está inscrito no coração, ser-lhe-á considerado pelo Senhor como circuncisão, isto é, aqueles que mantêm seu prepúcio corporal são considerados, pelo julgamento divino, como merecedores da mesma recompensa de que são dignos os espiritualmente circuncidados. Pois aqui não repete - “tua circuncisão” - para dar a entender a carnal, como disse mais acima, mas disse simplesmente circuncisão, como insinuando a espiritual, a feita por Deus. Em dizendo também o prepúcio daquele, como mais acima - “tua circuncisão” - ele deu a entender o prepúcio carnal, a partícula do corpo, não a imundície do coração.<sup>516</sup>

Uma pessoa que se apóie apenas no sentido literal (*litteralem sensum*) da circuncisão, ou seja, o sinal carnal (*carnale signum*), e não no sentido espiritual, se fixa nas semelhanças e não na verdade (*non significatis adhaerens, id est figuris potius quam rebus ipsis et similitudini potius quam veritati*). Ora, a plenitude da lei Cristã não está na execução da retirada do prepúcio, mas está no amor<sup>517</sup>, por isso a circuncisão feita na carne, isto é, a ablação da carne (*manufacta est in carne, id est in carnis ablatione*) se diferencia do verdadeiro significado, ou

---

<sup>516</sup> “Quandoquidem tua circuncisio, id est carnalis, praeputium fit tibi, id est magis te inquinat et damnat, si legem non observas. Igitur praeputium gentilis, si ipse lege naturali quod scriptum est impleat, reputabitur ei a Domino in circuncisionem, id est ipsi corporale praeputium habentes aestimabuntur divino iudicio ejusdem esse meriti, cujus sunt et spiritualiter circumcisi. Non enim hic repetit circuncisionem tuam, ut carnalem intelligat, sicut superius posuit, sed simpliciter dicit circuncisionem, ut spiritualemente insinuet a Deo factam. Qui etiam cum dicit praeputium illius, sicut superius circuncisionem tuam, carnaliter intelligit praeputium, corporis, scilicet particulam, non cordis immunditiam.” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 2:26, PL 178, Col. 0821B.

<sup>517</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria Epistolam Pauli ad Romanos*, PL 178, Col. 0821C.

seja, a extirpação dos vícios e a destruição da concupiscência (*vitiorum amputatio et concupiscentiae destructio*).

Abelardo critica a compreensão da circuncisão apenas, considerando mais as obras que o ânimo daquele que as executa, ou seja, mais a face que o coração (*non spiritualiter intelligunt et opera magis quam animum pensant, videntes in facie, non in corde*).<sup>518</sup>

A lei nova<sup>519</sup>, ou seja, aquela baseada nos princípios do cristianismo, transmitiu uma nova perspectiva de justiça não mais fundada somente no Velho Testamento nem na lei natural. Abelardo utiliza o personagem *Cristão* para explicar a origem da lei nova a partir de premissas do Sermão da Montanha que direcionam o homem para os bens espirituais e para o desejo pela beatitude e, por isso, o incitam ao desprezo pelos bens materiais e pelas glórias do mundo:

Além disso, em relação à Lei Antiga, na qual os Judeus se gloriam, pensas ter perfeitamente mostrado que esta beatitude não foi prometida como recompensa, nem qualquer exortação lhe é empregada. Por outro lado, quando o Senhor Jesus entregou o Novo Testamento, estabeleceu apenas tal fundamento para sua doutrina exatamente no começo onde ele igualmente estimulou o desprezo pelo mundo e o desejo por esta beatitude, dizendo: 'Bem-aventurados são os pobres de espírito, pois deles é o reino dos céus' e, mais à frente, 'Bem-aventurados' são aqueles perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus.<sup>520</sup>

Abelardo diz que a lei nova não dá o nome aos seus seguidores simplesmente de servos, como o faz a lei dos judeus, mas, ao chamá-los de servos

---

<sup>518</sup> PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, PL 178, Col. 0822A.

<sup>519</sup> É importante frizar que Abelardo põe na voz do personagem *Filósofo* a afirmação de que a lei nova (cristã) detém os preceitos da imutável justiça natural, isto é, os princípios naturalmente presentes nos homens – dados pela razão – que são comparados com alguns dos dez mandamentos e pelos princípios dados por Jesus – amar a Deus e o próximo, não cometer adultério, não matar e não roubar. Todavia, Abelardo também diz que a lei nova também tinha preceitos dados por uma lei de validade temporária, ou seja, próprios da justiça positiva (preceitos figurativos) como os sínodos e as decisões dos pontífices romanos que proibem ou liberam os seus súditos com periodicidade. Cf. PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1656C.

<sup>520</sup> “De veteri autem lege, qua Judaei gloriantur, te optime arbitraris monstrasse, nullum ibi praemium hujus beatitudinis promissum fuisse, nec inde aliquam ibi exhortationem adhibitam esse. Dominus autem Jesus, cum novum traderet testamentum, in ipso statim exordio tale doctrinae suae fundamentum collocavit, quod et ad contemptum mundi et ad hujus beatitudinis desiderium pariter incitaret, dicens: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum (Matth. V, 3); et post aliqua: Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum (ibid., 10).” PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, Col. 1645B.

de Cristo, os torna bons servos e não escravos<sup>521</sup>. A denominação dos judeus simplesmente de servos provém da coação feita por um temor servil, onde não há a voluntária submissão, já a denominação de servos de Cristo é dada para aqueles que não sofrem a ação de uma sujeição forçada, mas seguem uma filial obediência por amor (*amorem filialis obedientia*)<sup>522</sup>. Assim, a menção da palavra *servo*, no cristianismo, refere-se a uma submissão amigável, no sentido de que o servo de Cristo não está aí para servir, pois ser amigo de Cristo significa participar do bem supremo e não pode existir nada maior do que isto.

Essa característica da lei nova é reforçada por Abelardo no *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*: nem todo homem que é fiel ou infiel, eleito ou condenado é chamado de amado de Deus (*dilectus Dei*), mas somente recebem este nome aqueles que, por sua conversão, seguiram o costume dos cristãos, ou seja, gozam da amizade de Deus antes por amor do que por temor:

Aos diletos de Deus, como se dissesse: não digo simplesmente a todos os que estão em Roma, tanto fiéis quanto infieis, tanto eleitos quanto condenados, mas somente àqueles que, por sua conversão, já gozaram da amizade de Deus, já sujeitos a ele pelo costume dos cristãos, isto é, antes pelo amor que pelo temor. A estes, na verdade, convêm aquelas palavras: 'já não vos chamarei servos' – e aquelas outras: 'mas chamei-vos amigos'.  
<sup>523</sup>

Abelardo pensa na justiça construindo uma relação entre a lei antiga, a lei nova e a lei natural sob o prisma da sabedoria de Deus e da responsabilidade do homem na tomada de suas decisões.

---

<sup>521</sup> “Facile est praedictae quaestioni etiam hoc modo respondere quod alio modo dicitur servus simpliciter, alio modo servus dilectus Christi sive servus bonus.” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*. PL 178, Col. 0792B.

<sup>522</sup> Idem.

<sup>523</sup> “Dilectis Dei. Ac si diceret: Non dico simpliciter omnibus qui sunt Romae, tam fidelibus scilicet quam infidelibus, tam electis quam reprobis: sed his tantum qui per conversionem suam jam amicitiam cum Deo inierunt, subjecti jam ei more Christianorum, id est ex amore potius quam timore. Quibus quidem dictum illud convenit: Jam non dicam vos servos (Joan. XV, 15). Et iterum: Vos autem dixi amicos.” PETRUS ABAELARDUS. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 1:7, PL 178, Col. 0797A.

## CONCLUSÃO

Percebemos que certas leituras da ética de Abelardo podem gerar a falsa interpretação de que ele propôs um subjetivismo exagerado atribuindo a responsabilidade somente às escolhas do indivíduo e não se importando com as leis objetivas do cristianismo. No entanto, ao valorizar a intenção, Abelardo não desconsiderou as leis cristãs, ao contrário, o entendimento de um ato como sendo imoral depende do consentimento com um vício do ânimo e do desprezo por Deus.

Em relação à justiça, podemos perceber uma outra problemática exposta conforme as seguintes indagações:

Havendo uma diferença entre o foro moral e o foro legal, seriam justificáveis as decisões que geram injustiças no mundo, mas que são feitas sem uma má intenção?

Uma boa intenção justificaria a execução de atitudes injustas por um juiz que fosse obrigado por lei a executá-las?

Acreditamos que reduzir a justiça apenas à análise dos atos, desconsiderando a moral do agente, parece não ser coerente com a proposta ética de Pedro Abelardo.

Abelardo diferencia o foro moral do foro jurídico, afirmando que um juiz, algumas vezes, é obrigado a condenar inocentes, agindo em conformidade com a lei positiva, e, outras vezes, o faz para dar exemplos que evitarão, no futuro, a execução destas mesmas situações. No *Scito te Ipsum*, ele primeiro expõe o caso de uma mulher que tem uma criança lactente e, sem roupas adequadas para protegê-la, resolve colocá-la no seu leito para aquecê-la com seus próprios trapos. Contudo, acaba sendo superada pela força da natureza e, na sua fraqueza, dorme sobre a criança que tanto ama acabando por sufocá-la. Abelardo comenta que o bispo, na função de julgador desta situação, mesmo sabendo da inocência da mãe, lhe aplicará uma pena grave visando dar exemplo para que ela mesma e que outras mães, no futuro, não repitam tal atitude:

Eis um caso: uma pobre mulher tem uma criança lactente e não tem roupas adequadas para prover as necessidades da criança no berço nem para si mesma. E então, movida pela compaixão pela criança, ela a coloca junto de si para aquecê-la com seus próprios trapos e finalmente, em sua fraqueza, superada pela força da natureza, inevitavelmente, asfixia a criança que ela abraça com o maior amor. “Tenhas caridade”, diz Agostinho, “e faças o que

quer que desejas.” Contudo, quando ela estiver diante do bispo para satisfação, uma punição grave lhe será imposta, não pela culpa que cometeu, mas para que subsequenteemente ela ou outra mulher preste mais atenção antecipando tais perigos.<sup>524</sup>

Logo em seguida, ele fala de um homem que é acusado por seus inimigos de ter cometido um crime pelo qual é inocente. O juiz, mesmo sabendo de sua inocência, também é obrigado a condená-lo devido aos testemunhos mentirosos, mas legalmente válidos de seus inimigos. Abelardo diz que o juiz age justamente de acordo com a lei, punindo a pessoa que não mereceu tal punição:

Ocasionalmente, pode ocorrer que alguém seja acusado por seus inimigos diante de um juiz, e que uma certa imputação lhe é atribuída pela qual o juiz sabe que ele é inocente. Contudo, porque eles insistem e buscam uma audiência em um juízo, eles começam a ação judicial no dia determinado, proferem falsos testemunhos para condenar aquele que acusam. Já que o juiz não pode de modo algum refutar estas testemunhas com razões claras, ele é obrigado pela lei a reconhecê-los e tendo aceito estas provas ele pune o homem inocente. Logo, ele deve punir aquele que não deve ser punido. De qualquer maneira ele deve punir, porque ele age justamente de acordo com a lei, punindo a pessoa que não mereceu. Está claro com estes exemplos que, algumas vezes, uma punição é racionalmente infligida em uma pessoa em que nenhuma culpa antecedeu.<sup>525</sup>

A presença dos castigos aos inocentes como exemplos para a retidão das pessoas no futuro também ocorre no estudo do caso de Sodoma e Gomorra. No *Scito te Ipsum*, Abelardo comenta que os filhos inocentes dos pais pecadores também foram mortos e, por isso, quão maior a extensão da pena, atingindo quem não merece, mais assustados ficarão os homens, incentivando-os a refletir melhor antes de voluntariamente desprezarem Deus:

---

<sup>524</sup> “*Ecce enim pauper aliqua mulier infantulum habet lactentem nec tantum indumentorum habet ut et parvulo in cunis et sibi sufficere possit. Miseratione itaque infantuli commota, eum sibi apponit ut propriis insuper foveat pannis, et tandem infirmitate eius vi naturae superata, opprimere cogitur quem amore summo amplectitur. 'Habe', inquit Augustinus, 'caritatem, et fac quicquid uis.'* Quae tamen pro satisfactione eum ad episcopum venerit, gravis ei poena iniungitur, non pro culpa quam commiserit, sed ut ipsa deinceps vel caeterae feminae in talibus providendis cautiore reddantur.” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 38.

<sup>525</sup> “*Nonnumquam etiam contingit aliquem ab inimicis suis apud iudicem accusari, et tale quid illi imponi unde illum innocentem esse iudex cognoscit. Quia tamen illi instant et audientiam in iudicio postulant, statuto die causam ingrediuntur, testes proferunt licet falsos ad eum quem accusant convincendum. Quos tamen testes cum nequaquam iudex manifestis de causis refellere possit, eos suscipere lege compellitur, et eorum probatione suscepta punit innocentem. Debet ergo punire illum qui puniri non debet. Debet utique quia quod ille non meruit hic secundum legem iuste agit. Ex his itaque liquet nonnumquam poenam rationabiliter iniungi ei in quo nulla culpa praecessit*”. Idem.

Além disso, quem negará que filhos inocentes são postos à prova ou são afligidos com seus maus pais por causa da falta destes, como foi feito em Sodoma ou como freqüentemente ocorre em muitos povos, sendo que quão mais ampla for estendida a pena, mais os maus ficarão assustados?  
526

Segundo Maurice Gandillac, a punição coletiva dos habitantes de Sodoma, inclusive das crianças, dá o exemplo para que outros, no futuro, escolham o bom caminho e neguem o mal, pois “a punição que Deus reserva aos ímpios, aos infiéis e aos ignorantes, mesmo que tenham boa fé, existe por razões de exemplaridade que são ordenadas pelo supremo bem”<sup>527</sup>. Gandillac completa sua explicação referindo-se àqueles que nascem com deficiências físicas e que assim sofrem para que o poder de Cristo seja mostrado através dos atos de caridade e de amor entre as pessoas.<sup>528</sup>

Os exemplos do juiz e do bispo diante da mãe homicida referem-se à separação entre o foro jurídico e o foro moral e, neste sentido, Mario Dal Pra aborda duas posições distintas:

Por um lado, podemos seguir o comentário de Luscombe de que Abelardo essencialmente estava criando uma distinção entre o aspecto moral e o aspecto jurídico que se assemelharia à diferença entre *peccatum* e *operatio*. Segundo essa proposta, nesses casos, o bispo agiria em benefício público e o juiz em conformidade com a lei, desconsiderando a intenção do agente, cuja consequência será a nítida separação entre o direito e a moral, ou seja, entre a obra e a intenção<sup>529</sup>. Alessandro Giuliani tem esta mesma idéia e, em *Abelardo e il diritto*, propõe que, ao defender a culpabilidade jurídica da mãe, Abelardo fez uma divisão

---

<sup>526</sup> “*Quis etiam neget quandoque cum malis parentibus pro culpa eorum innocentes filios periclitari vel affligi, sicut in Sodomis factum est vel in multis populis saepe contingit, ut quo poena magis extenditur amplius mali terreantur?*” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 59.

<sup>527</sup> GANDILLAC, Maurice de. *intention et loi chez Abélard*, p. 591.

<sup>528</sup> “*Le châtement collectif des habitants de Sodome (y compris les enfants), et l’infirmité (sans faute antecedente) de aveugle-né, l’un destine à servir d’exemple et l’autre à manifester la puissance du Christ.*” (“A punição coletiva dos habitantes de Sodoma (inclusive das crianças), e a enfermidade presente naqueles que (sem falta antecedente) nascem cegos: o primeiro se destina a servir de exemplo e o outro para manifestar o poder de Cristo”). Idem, p. 592.

<sup>529</sup> LUSCOMBE D. E. *Peter Abelard’s Ethics*. n. 3, p. 39.

entre o espaço moral e o espaço jurídico dando a este uma qualidade técnica e rigorosa e, para o outro, a qualidade íntima e pessoal que não se refere às obras.<sup>530</sup>

Todavia, podemos ter outro ponto de vista partindo do pensamento de Robert Blomme em *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle*<sup>531</sup>. Para este estudioso, Abelardo deu estes exemplos justamente para criticar o julgamento dos penitenciais feito em seu tempo e que era demasiadamente objetivista. Os penitenciais executavam as ações jurisdicionais da Igreja garantindo os deveres públicos e julgando em conformidade com a lei. Todavia, utilizando estes mesmos métodos, ou seja, aqueles baseados somente na lei e nas obras, também administravam as penitências que, para Abelardo, deviam ser resguardadas mais propriamente pelo aspecto moral.

Pensamos que não é certo qualificar Abelardo simplesmente como um defensor míope de uma neutralidade moral e científica do direito, apesar de percebermos em sua obra uma diferença entre o foro moral e o jurídico.

Abelardo se preocupou com ambos os aspectos, ora defendendo as normas do direito fundadas na utilidade social, ora propondo a importância da ética e do foro íntimo para a compreensão da justiça. Por isso, ele oscila entre a ética e o direito, criando um contexto específico em que às vezes visualiza o direito apenas como instrumento de utilidade destituído da moralidade e, outras vezes, dá ampla importância para a moralidade na análise da justiça.<sup>532</sup>

Se, por um lado, a atitude do juiz em condenar o inocente ocorreu porque ele estava seguindo os preceitos impostos pela lei e, nesse sentido, desconsiderando sua intenção e não se importando com a esfera moral, por outro lado, há uma contradição preocupante diante da perspectiva ética de Abelardo defendida no *Scito te Ipsum*.

William Mann nos lembra dos perseguidores de Cristo que, para Abelardo, por terem agido inconscientemente, não teriam pecado em sentido próprio, situação que é menos grave do que se tivessem agido conscientemente. Os

---

<sup>530</sup> Cf. GIULIANI, Alessandro. *Abelardo e il diritto*, p. 12-78 APUD DAL PRA, Mario. op. cit. n. 102, p. 45.

<sup>531</sup> “”Cf. BLOMME, Robert. *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle*, n. 1, p. 202 APUD DAL PRA, Mario. op. cit. n. 102, p. 44.

<sup>532</sup> Cf. DAL PRA, Mario. op. cit. n. 102, p.45.

perseguidores de Cristo falharam no cumprimento do preceito da lei natural de que não podemos punir um inocente, contudo, neste caso, o fizeram inconscientemente. O juiz, por outro lado, tinha consciência da inocência do acusado e o condenou indevidamente a partir dos falsos testemunhos de seus inimigos. Assim, apesar de ter agido legalmente, o juiz teria agido injustamente, pois, temendo inocentar o acusado, acabou executando conscientemente uma sentença injusta que, na nossa opinião, significa consentir com um mal e desprezar Deus<sup>533</sup>. A passividade do juiz diante da condenação de um inocente, quando oriunda da covardia ou da negligência, não pode ser condizente com as ações justas e, certamente, é qualificada como sendo um pecado.

Por isso se, por um lado, Abelardo defende a aplicação pura da lei positiva, por outro, apresenta a necessidade de se pensar sobre justiça e moral conforme a responsabilidade pessoal do aplicador normativo.

Deparamo-nos com um dilema moral, pois, ao condenar os inocentes cumprindo os mandamentos da lei positiva, o juiz age injustamente, escondendo-se sob a escusa da falta de mácula em sua intenção.

Seguindo este raciocínio, Bacigalupo diz que a prudência de um juiz<sup>534</sup> deve provir dos critérios diretamente dados pelo legislador divino e pela

---

<sup>533</sup> “Let us also suppose that there is no legal mechanism in place for the judge’s recusing himself. These are very large suppositions indeed, but without them the judge’s behavior cannot plausibly be described as the just fulfillment of his secular official duties. Even with them, however, Abelard’s case is still vexing. Recall that in the case of Christ’s persecutors, Abelard says that they did not sin, because they unwittingly failed to live up to a precept of natural law that one should not punish the innocent. What should we say of Abelard’s judge, who wittingly consents to a violation of that precept?” (“Vamos também supor que não há mecanismo legal para a própria recusa do juiz. Estas são, certamente, suposições muito amplas, mas sem elas o comportamento do juiz não pode plausivelmente ser descrito como justo cumprimento de seus deveres seculares oficiais. Mesmo com eles, contudo, o caso de Abelardo ainda é preocupante. Lembre-se de que, no caso dos perseguidores de Cristo, Abelardo diz que eles não pecaram, porque eles inconscientemente falharam em cumprir um preceito da lei natural que não se deve punir o inocente. O que deveríamos dizer do juiz de Abelardo que conscientemente consente com uma violação deste preceito?”) MANN, William E. *Scito te Ipsum*, p. 297.

<sup>534</sup> Sabemos que existem diferenças entre o tribunal eclesiástico e o civil, sendo que aquele se refere ao julgamento dos direitos de pessoas físicas ou jurídicas a serem conseguidos ou tutelados, aos fatos jurídicos das mesmas pessoas a serem declarados, bem como à imposição das penas para fatos em que a Igreja tem o direito de julgar. O tribunal eclesiástico usa o Direito Canônico e tem, como juiz em primeira instância, o Bispo Diocesano. Por outro lado, no tribunal civil, há atividades jurídicas sustentadas pelo direito positivo que é imposto pela política do Estado, tendo como juiz um representante da sociedade civil devidamente determinado pelas leis. No entanto, a proposta filosófica de Abelardo sobre ética e justiça propõe uma discussão que coloca em xeque a consciência moral de um juiz que se encontre perante situações onde há uma contradição entre o que a lei escrita diz e a sua própria consciência. Pensamos que este tipo de discussão valerá tanto para o tribunal eclesiástico, quanto para o civil, pois, em ambos, há a busca pela justiça que é uma virtude presente nas atividades humanas e que também leva em consideração a intenção, o consentimento e, em geral, a própria

coerência da razão humana, já que a intenção de Deus deve coincidir com a racionalidade jurídica: não é justo um julgamento que esteja em conformidade com a lei positiva, mas que contrarie a racionalidade e os mandamentos de Cristo. Um bom juiz deve ponderar o dano e o benefício, levando em consideração as culpas dos indivíduos e, também, a sua responsabilidade na determinação das penas corretamente devidas para cada um.<sup>535</sup>

A importância da intenção, portanto, não está apenas presente no entendimento da ética de Abelardo, mas influencia também a sua idéia de julgamento justo.

William Mann comenta que o pensamento de Abelardo pareceria ser insensível se considerasse a intenção apenas como fundamento da moralidade, não se aplicando na discussão sobre a justiça. William nos mostra duas situações em que alguém intencionalmente mata outra pessoa e, por isso, comete o homicídio: na primeira, o sujeito, esperando herdar uma fortuna, mata a vítima, tomado pela ganância pelo desejo por riqueza e, na segunda, uma pessoa, cuidando de sua irmã, uma doente terminal, depois de perceber seu sofrimento e de ouvir seus incessantes pedidos para ser morta, resolve pôr fim a esta situação e, sem ganhar nada com isso, arriscando ser acusada de homicida, põe fim à vida da doente. Se ambas as situações fossem julgadas de forma semelhante sem a consideração da intenção dos agentes envolvidos, haveria uma mesma condenação o que, certamente, geraria uma injustiça.<sup>536</sup>

---

noção de ética presente no julgador que tem, diante de si, um conjunto de regras escritas para serem seguidas e interpretadas.

<sup>535</sup> “La jerarquía eclesiástica de entonces creía que la prudencia de un juez eclesiástico obtenía sus criterios directamente del legislador divino. La intención del legislador divino supuestamente coincidía con la racionalidad política de la institución. Un buen juez eclesiástico debe ponderar el daño o el beneficio que un pecado concreto causa a la Iglesia universal. Objeto de ese juicio son, pues, las culpas de los individuos, a las que se accede por la confesión.” BACIGALUPO, Luís E.. *Algunas Implicaciones Políticas de La Ética de Abelardo*, p. 129.

<sup>536</sup> “Consider two cases of homicid, alike as they can be in their external manifestations and consequences. Suppose further that in both cases, the agent acts intentionally, consenting to the suggestion to kill the victim. In the first case, Grimesby stands to inherit a fortune upon the victim’s death, and is motivated entirely by greed. In the second, Philemon has witnessed Amanda, Philomon’s sister, suffer from a slow, painful, degenerative disease for which there is no cure. In her lucid moments, Amanda has urged Philemon to kill her. Philemon understand that he will gain nothing from Amanda’s death and risks being charged with murder. He kills Amanda nevertheless; he can no longer bear seeing Amanda suffering. A natural reaction to the two cases is to say that motive should make a difference, a difference to which Abelard’s theory seems insensitive. Grimesby intended to kill out of greed, Philomenon out of compassion” (“Considere dois casos de homicídio semelhantes em suas manifestações exteriores e conseqüências. Além disso, suponha que, em ambos os casos, o agente age intencionalmente, consentindo com a sugestão de matar a vítima. No primeiro caso, Grimesby

Creemos que o estudo da perspectiva ética de Pedro Abelardo que valoriza a intenção como núcleo da qualificação moral do ato é fundamental para a compreensão da justiça, isto porque, nos dois homicídios, há diferentes graus de culpabilidade quando levamos em consideração as intenções dos agentes, logo deve haver uma comunicação entre a decisão jurídica e a moralidade.

Se, por um lado, a leitura da ética de Abelardo nos leva a considerar a diferença entre o foro jurídico, fundado nas obras, e o moral, na intenção; por outro, a importância da intenção deve participar da discussão sobre a justiça sem, com isso, contradizer os princípios filosóficos percebidos no *Scito te Ipsum*.

Basta lembrarmos da influência das concepções de Cícero em Abelardo para melhor entendermos estas afirmações. Cícero não acreditava que uma lei recebesse sua força da sua simples promulgação, pois existem, sem dúvida, inúmeros decretos, leis circunstanciais, leis de exceção ou medidas judiciais violentas que não correspondem à verdadeira justiça<sup>537</sup>. Para ele, a Lei deve adequar-se à justiça, sendo uma idéia fundada na razão e presente na comunidade organizada (*civitas*) e que implique na igualdade dos seus participantes (*aequabilitas, aequitas*).<sup>538</sup>

O direito procede da natureza e concretiza nossa força moral presente na consciência humana, a qual corresponde à razão, ou seja, um sentimento íntimo sobre a justiça que não é uma crença, mas corresponde a uma potência inata. Isto comprova que não pode ser tomada como legítima uma lei cujo texto, qualquer que seja, mesmo tendo sido produzido por uma autoridade qualificada, tire a sua força somente do ato de promulgação e não da fonte suprema, ou seja, da razão.<sup>539</sup>

Abelardo é um pensador cristão que levou em consideração o pensamento clássico sobre ética e justiça principalmente de Cícero, por isso, cremos

---

*espera herdar uma fortuna com a morte da vítima e é motivado inteiramente pela ganância. No segundo, Philomenon testemunhou sua irmã Amanda sofrer de uma lenta, dolorosa e degenerativa doença que não tem cura. Em seus momentos lúcidos, Amanda insistiu para Philomenon matá-la. Philomenon entende que ele não ganhará nada com a morte de Amanda e arrisca ser acusado de assassinato. Todavia, ele a mata, pois não mais podia vê-la sofrer. Uma reação natural para os dois casos é dizer que o motivo deve fazer diferença, diferença pela qual o pensamento de Abelardo parece ser insensível.") MANN, William E. Scito te Ipsum, p. 299.*

<sup>537</sup> Cf. DE PLINVAL, Georges. *Introduction – CÍCERON - Traité des Lois*, p. XVIII.

<sup>538</sup> Idem. p. XX.

<sup>539</sup> CICERO. *De Legibus*, I, 42 APUD DE PLINVAL, Georges. op. cit., p. XIX.

que não é conveniente tomar os exemplos dados no *Scito te Ipsum* como provas definitivas que considerem inocente uma pessoa negligente ou covarde simplesmente por estar seguindo os ditames da lei positiva.

O estudo deste aspecto da ética de Abelardo para a compreensão da justiça é muito relevante no entendimento da prática jurídica contemporânea em que o direito vem, cada vez mais, resumindo-se a discussões técnicas em conformidade total com a lei positiva.

Assim, apesar da diferença entre o foro moral e o jurídico, é legítima somente a decisão legal que seja coerente com os preceitos morais localizados na intenção de seguir o caminho dado por Deus. A ética, vista como resultado do binômio: “*intenção-consentimento*”, influencia as decisões jurídicas, já que os atos exteriorizados e as leis que se fundamentam apenas no ganho público são elementos necessários para a justiça legal, mas insuficientes para um diálogo fundamental entre esta e a moralidade. É por isso que a definição de justiça positiva, ou seja, o direito escrito instituído por determinação de uma autoridade pública competente e visando a utilidade social e as obras não é capaz de solucionar a totalmente a busca pela justiça.

Concluimos que para Abelardo, ao nos depararmos com uma situação cuja aceitação plena e passiva do regramento positivo gere uma injustiça, devemos buscar uma maneira de melhor aproximarmos nossa decisão da perspectiva moral.

A leitura da noção de justiça pelo viés da ética abelardiana depende da interação entre a noção de legalidade, que visa o bem estar da comunidade, e a de moralidade que leva em consideração a intenção (aspecto subjetivo) e o consentimento com os princípios cristãos (aspecto objetivo).

A conclusão principal é a de que o estudo da ética de Abelardo nos leva a criticar a comum atitude do homem do direito que, usando as lacunas e as diversas possibilidades de interpretação jurídica, justifica seus interesses torpes sob o manto da neutralidade moral de seus atos processuais.

A influência da concepção moral no entendimento da justiça e da legalidade não promove uma confusão entre os foros jurídico e moral, mas possibilita um diálogo entre essas duas esferas da manifestação cultural humana,

intervindo e dificultando a criação de leis fundadas apenas na ilusão do *eu posso, do eu tenho e do eu não preciso mais dividir...*

## BIBLIOGRAFIA

### 1 – OBRAS DE PEDRO ABELARDO

#### 1.1 – Obras Consultadas de Pedro Abelardo em Latim.

##### I – Coleção Patrologia Latina

ABAEARDUS, P. *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*. *Patrologia Latina* 178. Col. 1609-1682A.

\_\_\_\_\_. *Petri Abaelardi commentariorum super S. Pauli epistolam ad romanos libre quinque*. *Patrologia Latina Migne*. PL 178. Col. 0783-0978D.

\_\_\_\_\_. *Theologia Christiana*. *Patrologia*. PL 178. Col. 1113-1330.

##### II – Corpus Christianorum

\_\_\_\_\_. *Theologia Christiana*, Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatio mediaevalis tom. XII (1969), ed. Eligius M. Buytaert. With corrections added from C. J. Mews, Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatiomediaevalis tom. XIII pp.554-556.

\_\_\_\_\_. *Theologia Summi Boni*, Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatio mediaevalis tom. XIII (1987), edd. E. M. Buytaert and C. J. Mews.

\_\_\_\_\_. *Theologia Scholarium*, Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatio mediaevalis tom. XIII (1987), edd. E. M. Buytaert and C. J. Mews.

\_\_\_\_\_. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatio mediaevalis tom. XII (1987), edd. E. M. Buytaert and C. J. Mews.

##### III – Outros Textos em Latim

\_\_\_\_\_. *Carmen ad Astralabium*: Abaelards Mahngedicht an seinen Sohn, site: <http://www.abaelard.de/abaelard/050602carmen.htm#start> Pesquisa do texto feita em 21-04-2005.

\_\_\_\_\_. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et Christianum*: text - IntraText CTable, [www.thelatinlibrary.com/abelard.dialogus.html](http://www.thelatinlibrary.com/abelard.dialogus.html), Pesquisa do texto feita em 21-04-2005.

\_\_\_\_\_. *Scito te Ipsum (Ethica)*, Texto da edição bilingüe de Luscombe in: Peter Abelard's Ethics, Edited with an introduction English translation, and notes by D. E. Luscombe, Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Soliloquium in*: BURNETT, Charles. "Peter Abelard: Soliloquium: A Critical Edition", *Studi Medievali* 25 (1984), pp. 885-891.

\_\_\_\_\_. *Expositio in Hexameron in*: ROMIG, M. F. *A Critical Edition of Peter Abelard's Expositio in Hexameron*, Ph.D. dissertation (History) presented at the University of Southern California, January 1981. Ph.D. Committee: Richard C. Dales, David S. Wiesen, John F. Benton.

\_\_\_\_\_. *Sic et Non*, Edição feita por Vitor Cousin, Paris: 1836. Nova edição feita por B. Boyer e R. McKeon, Chicago-Londres, 1976-1977.

\_\_\_\_\_. *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, Edição de R. Thomas, Stuttgart- Bad Canstatt, 1970.

\_\_\_\_\_. *Problemata Heloissae*, Victor Cousin, ed. adiuuante C. Jourdain et E. Despois. Petri Abaelardi opera, tom.I, Paris: 1849, pp.237-294.

## 1.2– Traduções Consultadas das Obras de Abelardo

### 1.2.1– Traduções de Obras Completas

ABÉLARD, P. *Connais-toi toi-même. Éthique*. Tradução de MAURICE GANDILLAC, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

\_\_\_\_\_. *Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien*. Tradução de MAURICE GANDILLAC, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ouvres choisies d'Abélard*. Tradução de MAURICE GANDILLAC, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

\_\_\_\_\_. *Abélard et Héloïse. Correspondance*. Tradução de PAUL ZUMTHOR. Union Générale d'Éditions, 1979. Tradução brasileira de Lúcia Santana Martins. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. *Du Bien Suprême*, Tradução de Jolivet. Montréal-Paris: Vrin, 1978 (Cahiers D'Études Médiévales).

\_\_\_\_\_. *Historia Calamitatum* - Texte critique avec une Introduction publié par J. MONFRIN, 3 ed., Paris: Vrin, 1967.

ABELARD, P. *Peter Abelard's Ethics*, Edited with an introduction English translation, and notes by D. E. LUSCOMBE, Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Collationes*. Complete translation of Abelard's Dialogus, MARENBOON, John. (2001).

\_\_\_\_\_. *Ethical Writings: Ethics and Dialogue between a Philosopher, a Jew, and a Christian*, Translated BY PAUL VINCENT SPADE, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1995.

\_\_\_\_\_. *A dialogue of a philosopher with a Jew and a Christian*, Tradução de PIERRE J. PAYER, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

\_\_\_\_\_. *The Letters of Abelard and Heloise*. Tradução de ELIZABETH RADICE, New York: Penguin Books, 1974.

ABELARDO, P. *Confessio fidei universis*. "Pedro Abelardo – Confessio Fidei Universis". Tradução de CLEBER EDUARDO DOS SANTOS DIAS. *Veritas*, (51/3), setembro 2006, pp.169-181.

\_\_\_\_\_. *Comentário e Tradução das Cinco Primeiras Cartas*, PROF. ZEFERINO ROCHA, Ed. Universitária UFPE, 1997.

\_\_\_\_\_. *Storie delle mie disgrazie*. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa. Introduzione e note de FEDERICO RONCORONI. X Edizione, Garzanti Editore, 1995.

\_\_\_\_\_. *Insegnamenti al figlio* - commento, traduzione e testo latino a cura di GRAZIELLA BALLANTI, Roma: A. Armando, 1984.

\_\_\_\_\_. *Lógica para Principiantes*. Tradução do Prof. Dr. Ruy A. da Costa Nunes. São Paulo: Ed. Abril, 1980 (Coleção Os Pensadores – Santo Anselmo e Abelardo ).

\_\_\_\_\_. *História de Minhas Calamidades*. Tradução do Prof. Dr. Ruy A. da Costa Nunes. São Paulo: Ed. Abril, 1973 (Coleção Os Pensadores – Santo Anselmo e Abelardo ).

\_\_\_\_\_. *Lógica para Principiantes*. Tradução de CARLOS ARTHUR NASCIMENTO, Petrópolis: Editora Vozes.

\_\_\_\_\_. *Ethica o Conosci te stesso*, Tradução de M. DAL PRA, Ed. Firenze, 1976.

### **1.2.2 – Traduções parciais de obras de Abelardo**

FAIRWEATHER, E. R. (1995) *A Scholastic Miscellany*. Westminster: John Knox Press. Excerpt from Abelard's commentary on Romans.

MCCALLUM, J. R. (1948) *Abelard's Christian Theology*. Oxford: Blackwell 1948. Includes substantial selections from Abelard's *Theologia christiana*.

MINNIS, A. and SCOTT, A. B. eds. (1988) *Medieval Literary Theory and Criticism 1100–1375*. Oxford University Press. Includes Abelard's preface to the *Sic et non*.

TWEEDALE, Martin and Bosley, Richard. (1997) *Issues in Medieval Philosophy*. Broadview Press. Includes selections from Abelard on foreknowledge, universals, and ethics.

## 2 - ESTUDOS CONSULTADOS SOBRE A ÉTICA DE PEDRO ABELARDO

### 2.1 – Estudos consultados e citados no texto.

ALARCÓN, María José Cano. *La Teología Fundamental de Pedro Abelardo*, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 1996.

\_\_\_\_\_. *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.

ALLEGRO, Giuseppe. *La Teologia Di Pietro Abelardo Fra Letture e Pregiudizi*, Scrinium, Quaderni ed Estratti di Schede Medievali.

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; *Veritas* (43/171), 1998.

BALLANTI, Graziella. *Pietro Abelardo: La Rinascita Scolastica del XII Secolo*. Italia: Ed. La Nuova, 1995.

BLOMME, R. “A propôs de la definition du péché chez Pierre Abélard”. In. PACPhA, 12, 1937.

BONANNI, Sergio Paolo. *Parlare della Trinità: Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1996.

BONNIER, Édouard. *Abélard et Saint Bernard*, Charles Douniol – Libraire-Éditeur Paris, 1862. Texto digitalizado e encontrado no site de pesquisas: [www.books.google.com](http://www.books.google.com) (setembro/2006).

BOURGAIN, Pascale. *Abélard poète: L’Hymanaire do Paraclét, Itinéraires De La Raison*. In: MERINHOS, J. F. (org.). *Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 147-162.

BURNETT, Ch.; LUSCOMBE, David. *A New Student for Peter Abelard: The Marginalia in British Library Ms. Cotton Faustina A.X*. In: MERINHOS, J. F. (org.). *Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 148-162.

BRIAN, Lindsay. “SCANDLE IS HEAUED SUNNE.” In. *FLORILEGIUM*, 14 (1995 – 1996), p. 73.

BYSTED, Ane. *In merit as well as reward: Indugence, Spiritual Merit, and the Theology of the Crusades c. 1095-1216*. Ph. D. - afhandling indleveret ved Det Humanistiske Fakultet Universitet, 2004.

CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. "Pedro Abelardo: da razão à fé". In. *LEOPOLDIANUM XIII*, n. 38 - *FILOSOFIA MEDIEVAL: ESTUDOS E TEXTOS*, Porto Alegre, 1986, pp. 23–30.

CLANCHY, Michael. "Documenting the self: Abelard and the individual in history." *Institute of Historical Research, University of London*, 73/193 (2003).

\_\_\_\_\_. *Abelard, A Medieval Life*, Blackwell Publishing, 1999.

CRESTA, Geraldo. "La Noción de Pecado en Agustín y em Pedro Abelardo". In. *NOTANDUM* - Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y Universidad Católica Argentina. <http://www.hottopos.com/notand13/cresta.htm> (dez/2006).

DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DELHAYE, P. "Quelques points de la morale d'Abélard". *Sapientiae Doctrina, Melanges de theologie et de litterature medievales offerts a dom Hildebrand*, Bascour, n. Special, Louvain (1980).

DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE. A. Vacant [et] E. Mangenot ; E. Amann. Paris. Letouzey et Ané, 1932.

ENCICLOPEDIA CATTOLICA. v. 1. 1948. Aloysius Traglia. 1954.

ESTEVIÃO, José Carlos. "Abelardo: crítica do poder das chaves". *Veritas*, n. 150 (1993), pp. 199-208.

GANDILLAC, Maurice de. "Intention et Loi Dans L'Éthique D'Abélard", *Centre National de Recherche Scientifique*. Paris, 1945, pp. 585-610.

GILSON, Etienne. *Héloïse et Abélard*. Paris: Vrin, 1984.

GIULIANI, Alessandro. *Abelardo e il diritto*. Milano: Giuffrè, 1965.

GUERRERO, Rafael Ramón. "La afirmación Del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo". In. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n. 12. Madrid: Servicio de Publicaciones UCM, 1995, pp. 11-32.

HAMELIN, Guy. "L'influence d'Aristote et de Ciceron chez Pierre Abelard: le cas de la Theorie de la Vertu dans le Dialogus". In. DE BONI, L. A.; PICH, R. H. (orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 219-31.

JOLIVET, Jean. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Suisse-Paris: CERF, 1995.

\_\_\_\_\_. *La Théologie D'Abélard*. Suisse-Paris: CERF, 1997.

KING, Peter. "Abelard's intentionalist ethics". *The Modern Schoolman*, 72 (1995), pp. 213-231.

KRAMER, Susan R. "We Speak to God with our thoughts: Abelard and the implications of Private Communication with God". *Church History: Studies in Christianity & Culture*, 69/1 (2000).

LASSERE, Pierre. *Un Conflit Religieux au XII<sup>e</sup> Siècle. Abélard contre Sainte Bernard*, Paris.

\_\_\_\_\_. *Le Secret d'Abélard*. Paris: Albin Michel Éditeur, 1926.

LUSCOMBE, David E., *The School of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period*, Cambridge, 1969.

\_\_\_\_\_. *Introduction a Peter Abelard Ethics*, Oxford, 1971.

\_\_\_\_\_. *Peter Abelard*, London, 1979.

\_\_\_\_\_. "The Ethics of Abelard: Some Further Considerations". In. *Proceedings of the International Conference*. Lovain: Ed. E.M. Buythert, 1974, pp. 65-85.

\_\_\_\_\_. "Peter Abelard and the Creation of the Word". In. *Nuevo mundo 1 - hombre y naturaleza en el pensamiento medieval*. 2000, pp. 81-94.

MANN, William E., "Ethics". In. *The Cambridge Companion of Peter Abelard*. Cambridge University Press, pp. 279-304.

MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. "Abelard and the beginnings of medieval ethics". In. *Early Medieval Philosophy (480-1150)*. London and New York: Routledge, 1991, pp. 157-163.

MURRAY, A. Victor. *Abelard and St. Bernard. A study in twelfth century "modernism"*, Manchester-New York.

OLIVEIRA, Terezinha; TANAKA, Juliana. "Pedro Abelardo e as mudanças no pensamento do século XII". *Acta Scientiarum*, 24/1 (2002), Maringá, pp. 125-132.

PERKAMS, M. "Divine Omnipotence and Moral Theory in Abelard's Theology". *MS*, 65 (2003), pp. 99-116.

PERNOUD, R. *Héloïse et Abélard*, Albin Michel, 1967.

RÉMUSAT, Charles De. *Abélard*, Paris, 1845. Texto digitalizado e encontrado no site: [www.gutenbergproject.org](http://www.gutenbergproject.org) (abril/2005).

ROCHA, Zeferino. *Paixão, Violência e Solidão: O Drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do séc. XII*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1966.

SALTET, Louis. *Thèse sur L'Éthique D'Abélard*, MONTAUBAN, Charles Forestié Fils – IMPREMEUR, Juliet 1852, LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANT DE MONTAUBAN. Texto digitalizado e encontrado no site de pesquisas: [www.books.google.com](http://www.books.google.com) (setembro/2006).

SANTOS, Jorge Augusto da Silva. "A qualificação moral do ato humano na Ethica ou Scito te ipsum (CA. 1136) de Pedro Abelardo". In. *Ética medieval e os desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, pp. 183-198.

SICKES, J. G., *Peter Abaelard*, Cambridge, 1932.

SPINELLI, Miguel. "A dialética discursiva de Pedro Abelardo". *Veritas* 49/195 (2004), pp. 437-447.

TANNÚS, Márcio Chaves. *A Ética de Pedro Abelardo*, Edufu, 1999.

VERGER, J.; JOVILET, J. *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris, 1982.

VILELA, Pe. Orlando. *O Drama de Heloísa-Abelardo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

WETZEL, James. "The shewdness of Abraham: violence and sexual difference in a paradigm of monotheistic faith". *Journal of Philosophy & Scripture*, v. 3, n. 2, p. 26.

WILLIAMS, Thomas. "Sin, Grace, and Redemption". In. *The Cambridge Companion of Peter Abelard*. Cambridge University Press, pp. 259-278.

## **2.2 – Estudos consultados e não citados no texto sobre a ética de Abelardo.**

BENTON, John F. Fraud. "Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise". *Centre National de Recherche Scientifique*. Paris: 1945, pp. 469-484.

BEONIO-BROCHIERI, M. T. *Introduzione ad Abelardo*, Bari, 1974.

COTTIAUX, J. "La Conception de la théologie chez Abélard". In. *Ver. Hist. Eccl.*, 28 (1932), pp. 247-95; 533-51; 788-828.

CHATTILON, J. "Abélard et les écoles". In. *Abélard en son temps: Actes du Colloque International* organize à l'occasion du 9º centenaire de la naissance de Pierre Abélard. Paris: 1989, pp. 133-160.

DE GIULI, G. "Abelardo e la morale." *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 12 (1931), pp. 33-44.

DE WULF, M. *Historie de la philosophie médiévale*, I, 6<sup>a</sup> Ed., Paris, 1934, pp. 200-11.

DELHAYE, P. "L'enseignement moral des Sententiae Parisienses." In. *Etudes de civilisation médiévale (IX-XII siècle)*. Poitiers: 1974, pp. 197-207.

DRONKE, P. "Abelard and Heloise". In. *Medieval Testimonies: The twenty-sixth W. P. Ker Memorial Lectures delivered in the University of Glasgow. 29<sup>th</sup> October 1976*. University of Glasgow Press, 1976.

ESTEVIÃO, J.C. *Consciência e teologia em Abelardo*. In. *CEPAME*, 1992, pp. 49-58.

\_\_\_\_\_. *A Ética de Pedro Abelardo e o indivíduo*. USP, São Paulo, 1990, dissertação de mestrado.

FRAIOLI, D. "L'intention dans l'Éthique d'Abélard: en savons-nous plus qu'Héloïse". In. *PAC*, pp. 377-88.

GANDILLAC, M. de. "Sur quelques interpretations recentes d'Abelard". In. *Cahiers de Civilisation médiévale*, 4, 1961.

GRELLARD, Christophe. *Fides Sive Credulitas: Le Problème de l'assentiment chez Abélard, ente logique et psychologie*. Vrin, 2003 (Librarie Philosophique).

GROCCO, Antonio. *Antitradizione e Metodologia in Abelardo*, Napoli, 1971.

LEITE JUNIOR, Pedro. *O Problema dos Universais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MARTINS VALLE, Waldemar. "S. Bernardo e o De gratia et libero arbitrio". *Leopoldianum* XIII, n. 38, pp. 176-191.

MOOS, Peter Von. "Le Silence D'Héloïse Et Les Idéologies Modernes", *Centre National de Recherche Scientifique*, Paris, 1945, pp. 425-468.

OTERO, Horácio Santiago. "La cátedra y el púlpito frente a frente: Pedro Abelardo y San Bernardo". In. *Cuadernos de Investigación histórica*, 8 (1984), pp. 277-289; *Fe y Cultura em la edad media*, Madrid, 1988, pp. 121-137.

OTTAVIANO, C. *Pietro Abelardo: La vita, le opere, il pensiero*. Roma, 1931.

OTTEN, W. "History in conscience's Court: Abaelard's Ethics as a Science of the Self". In. *Virtues and Ethics*, pp. 53-74.

PADELLARO, Rosa, *Dialettica e Mistica nel XII secolo: Abelardo e Bernardo*, Roma, 1966/67.

PESCE, C. "Reviviscenze di concezioni medievali: rigorismo ético di Abelardo nel problema dell'interpretazione della lege". *Revista Internazionale di filosofia Del diritto*, Milano, 43/3 (1966), pp. 324-326.

PORTALIE, E. "Abélard". *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Letouzey, Vacant et Mangenot, Paris, 1903-1950.

PRANGER, M.B. "Medieval Ethics and the Illusion of Interiority: Augustine, Anselm, Abelard". *Virtues and Ethics*, pp. 13-32.

RAGNISCO, Pietro. "Pietro Abelardo e S. Bernardo di Chiaravalle. La cattedra ed il Púlpito". *Atti del reale Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti*, LXIV (1905), pp. 1497-1527.

RENNA, Thomas J. *Abelard versus Bernard: an event in monastic history*, 1976.

RIVIÈRE, J. "Les capitula d'Abélard condamenés au concile de Sens". *Recherches de Théol. Ancienne et Médiévale* V (1933), pp. 2-22.

SOMMERFELDT, John R. "Abelard and Bernard of Clairvaux". In. *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*, XLVI.

### **2.3 – Outros estudos sobre a ética de Pedro Abelardo.**

DAL PRA, Mario. "Idee morali nelle lettere ad Eloisa". *RCSF*, III (1948), pp. 123-8.

DE RIJK, L.M. "Abelard and moral philosophy", pp. 1-27. *Medioevo*, 12 (1986), pp. 1-27.

DE SIANO, F. "Of God and man: consequences of Abaelards ethic". *Thomist*, n. 35 (1971), pp. 631-60.

DE ZEDELGHEM, A. "Doctrine d'Abélard au sujet de la valeur morale de la crainte des peines". *Estudis Franciscans*, n. 36 (1925), pp. 108-25.

GEMMITI, D. *La filosofia di Pietro Abelardo nello Scito te Ipsum*. Sora, Pasquarelli, 1979.

HANIGAN, J.P. "Peter Abailard and contemporary moral theology". In. *AER*, n.169 (1975), pp. 191-216.

HELBIG, E.J. "The notion of intention in the ethical writings of Peter Abelard". *Dissertation Abstracts International A*, 37/8 (1977), pp. 5181-2.

LUTZ-BACHMANN, M. "Modern aspects of Peter Abelard's philosophical ethics". *Modern Schoolman*, n. 72 (1995), pp. 201-11.

MATINO, G. *L'intuizione della coscienza: una provocazione pastorale*. Napoli: Grafite, 2000.

MAURO, L. "Tra publica damna e communis utilitas: l'aspetto sociale della morale di Abelardo e I Libri paenitentiales." *Medioevo*, 13 (1987), pp. 103-22.

SCHULTZ, J. "An abelardian reconsideration reconsidered". *ACPhQ*, n. 70 (1996), pp. 275-86.

SIMMONS, L. "An abelardian reconsidered rebutted". *ACPhQ*, n. 70 (1996), pp. 287-89.

THOMPSON, R.J. "The role of the dialectical reason in the Ethics of Abaelard". *PACPhA*, 12, 1937.

VAN DER BERGE, R.J. "La qualification morale de l'acte humain. Eubache d'une réinterprétation de lapensée abélardienne". *SMO*, n.13 (1975), pp. 143-74.

WILKS, I. "The role of Virtue Theory an Natural Law in Abelard's Ethical writings". *PACPhA*, n. 71 (1997), pp. 137-49.

WILLIAMS, P. *The moral philosophy of Peter Abelard*. Lanham: University Press of America, 1980.

WOJTAROWIZ, T. "Il ruolo dell'intenzione come determinante l'azione morale in Pietro Abelardo". *Roczn. Filoz.*, 23 (1975), pp. 25-36.

VESS, D.L. "Abelardo n meaning and usage: some implications for the "ethics"". *Modern Schoolman*, n. 77 (2000), pp. 217-34.

## **2.4 – Anais de Simpósios sobre o pensamento de Abelardo:**

1 - *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. Lovaina-Haia, 1972.*

2 - *Pierre Abélard – Pierre, le Vénérable. Colóquio de Cluny. Paris, 1975.*

3 - *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung. Thierer Theologiste Studien 38 (1980). Tréveris.*

4 - *Abélard et son Temps. Anais do Simpósio Itinerante. Paris, 1981.*

5 - *Abélard. Le 'Dialogue'. La Philosophie de la Logique. Revue de Théologie et de Philosophie. Neuchâtel, 1981.*

6 – *Anais da Revista Critica di Storia della Filosofia* 34 (1979)

### 3 – OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

#### 3.1 - Obras consultadas e citadas no texto.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AGOSTINHO, A. *Confissões*. Ed. Abril, 1999 (Coleção: Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus*, Ed. Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Livre Arbítrio*, 3ª Ed., Paulus, 1995 (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus*. Tradução Oscar Paes Leme. São Paulo: Américas S.A, 1964.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Pietro Nasseti. Editora Martins Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. *Categorias*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. Editora UFG – Alternativa, 2005 (Coleção Clássicos).

BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS. *Formula Honestae Vitae*, PL 184, Col. 1167-1171A.

\_\_\_\_\_. *Apologia S. Bernardi abbatis ad Guillelmum Theoderici abbatem*. PL 182, Col. 0893-0916C.

\_\_\_\_\_. *Capitula haeresum Petri Abaelardi*. PL 182, Col. 1045-1053C.

\_\_\_\_\_. *Epistola CLXXXVIII, Ad Episcopos et Cardinales Curiae, De Eodem. Monet ad vigilandum adversus Petri Abaelardi errores*. PL 182, Col. 0351A-0353D.

\_\_\_\_\_. *Bernardi Abbatis contra quaedam capitula errorum Abaelardi Epistola CXC seu Tractatus ad Innocentium II Pontificem*. PL 182, Col. 1053-1072D.

BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*, Martins Fontes, 1998.

CÍCERO. *De Inventione*. Tradução em língua inglesa de C.D. Yong. Coleção de livros digitalizados: INTRATEXT EDITIONS In. <http://www.intratext.com/X/LAT0221.htm> (janeiro 2007).

\_\_\_\_\_. *Sobre a Amizade*. João Teodoro d'Olim Marotte. Editora Nova Alexandria, 2006.

\_\_\_\_\_. *Dos Deveres*. Tradução de Alex Marins. Editora Martin Claret, 2005.

\_\_\_\_\_. *Da República*. Tradução de Amador Cisneiros, EDIOURO. 5ª Ed., 1990.

- CICÉRON. *Traité des lois*. Tradução de Georges De Plinval. Paris: Belles Lettres, 1959.
- CICERON. *El arte de la invencion*. Rio de Janeiro e Buenos Aires: Nueva Biblioteca Filosofica, TOR., 1942.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. "Liberdade X Necessidade: um debate entre Cícero e Santo Agostinho sobre o conflito entre o livre-arbítrio humano e a providência divina". In. *Revista da Universidade Católica de Pernambuco*, ano 1, n. 2 (2001), p.58.
- DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: Textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*, Martins Fontes, 2000.
- DUBY, Georges. *Eva e os Padres: As Damas do Século XII*, Companhia das Letras, 2001.
- FLECK, Fernando Pio de Almeida. *O Problema dos Futuros Contingentes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- GILSON, Etienne. *Théologie Mystique de Saint Bernard*. Paris: Vrin, 1986.
- HAMLYN, D. W. *Uma história da filosofia ocidental*. Tradução de Ruy Jungman. Jorge Zahar Editor, 1998.
- OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro. "Direito Subjetivo: Base escolástica dos direitos humanos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14/41 (1999).
- PEQUENO, Marconi. "Ética e Violência". *CAOS – Revista eletrônica de Ciências Sociais – Universidade Federal da Paraíba*, <http://www.cchla.ufpb.br/ppgh/artigos.html> (janeiro 2007).
- PLATÃO. *O Banquete*. Editora Difel – Brasil. 4ª Ed, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Timeu – Crítias, o segundo Alcibiades, Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora UFPA, 3ª Ed. 2001.
- SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- ULLMANN, R. A. *O Estoicismo Romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

### 3.2 – Obras consultadas e não citadas no texto.

ABBAYE DE SEPT FONTS. *Saint Bernard et Notre Dame, Lés Annés de Jeunesse*, Gabriel Sortais, 1952.

AGOSTINO, A., *Il Maestro Interiore*, Testi Scelti, introduzione e commenti a cura di padre Agostino Trapè. Milano: Edizioni Paoline.

\_\_\_\_\_. SANT'AGOSTINO: *TUTTE LE OPERE*, In. <http://www.sant-agostino.it/italiano/index.htm>, (janeiro/2005) – Tradução para o Italiano feita por Agostino Trapè e os respectivos textos em latim original são encontrados nesse mesmo site.

\_\_\_\_\_. *Soliloquiorum libri duo* (I Soliloqui – Libro I e Libro II).

\_\_\_\_\_. *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum libri duo* (Le Diverse Questioni a Simpliciano).

\_\_\_\_\_. *De Disciplina Christiana tractatus unus* (La Disciplina Cristiana)

\_\_\_\_\_. *De Correptione et Gratia liber unus* (La Correzione e La Grazia)

\_\_\_\_\_. *De Gestis Pelagii ad Aurelium liber unus* (Gli Atti di Pelagio)

\_\_\_\_\_. *Contra Mendacium liber unus* (Contro La Menzogna)

\_\_\_\_\_. *De Utilitate Ieiunii tractatus unus* (La Utilità Del Digiuno)

\_\_\_\_\_. *De Patientia liber unus* (La Pazienza).

\_\_\_\_\_. *De Civitate Dei contra Paganos* (Città di Dei – Libros XIV e Libro XIX).

\_\_\_\_\_. *De Mendacio liber unus* (La Menzogna).

ARISTÓTELES. *Da Alma*. Edições 70, 1999.

AUGUSTIN, A., *Soixante-Cinquième Sermon Sur La Pénitence*, Traduction de M. l'abbé Burleraux. In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/inedits/suppl1e.htm>, (junho/2005).

\_\_\_\_\_. *Soixante-Sixième Sermon Sur Le Jeune (Premier Sermon)*, Traduction de M. l'abbé Burleraux. In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/inedits/suppl1e.htm>, (junho/2005).

\_\_\_\_\_. *Soixante-Septième Sermon Sur Le Jeune (Deuxième Sermon)*, Traduction de M. l'abbé Burleraux. In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/inedits/suppl1e.htm>, (junho/2005).

\_\_\_\_\_. *Soixante-Huitième Sermon Sur Le Faux Ami*, Traduction de M. l'abbé Burleraux. In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/>, (junho/2005).

\_\_\_\_\_. *Dialogues Philosophiques, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine*, Traduction et Notes par R. Jovilet. Paris: Desclée; De Brouwer Et Cie, 1948.

\_\_\_\_\_. *Problèmes Moraux*, Traduction et Notes par Gustave Comblés. Paris: Desclée; De Brouwer Et Cie, 1948.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. *Obra Completa*, Tradução de Roque Frangiotti, Paulos, 2004.

BARBINI, Uberto. *Teologia Mística di Dionigi Areopagita*. In. <http://www.estovest.net/testi/teologiamistica.html>, (julho/2005).

BERNARDINO, A. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulus, 2002.

SAINT BERNARD. *OEUVRES COMPLÈTES DE SAINT BERNARD*. In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/>, (abril/2005) – Foram utilizados, para as notas respectivas da tese, os textos originais localizados na Patrologia Latina Migne – volumes 182 a 185 e cotejados com estas respectivas traduções francesas:

\_\_\_\_\_. *Sermon XXIV. Contre Le Vice détestable de la distraction; em quoi consiste surtout la rectitude*.

\_\_\_\_\_. *Lettre CLXXXVII. Contre Abélard, aux Évêques Qui Devaient se Reunir A Sens*.

\_\_\_\_\_. *Apologie – Caps. V a X*.

\_\_\_\_\_. *Enseignements – Règlement de Vie*

\_\_\_\_\_. *Traité De La Grace et Du Libre Arbitre De Saint Bernard, A Guillaume, Abbé de Saint-Thierry, Caps. I a XIII*.

\_\_\_\_\_. *Amour di Dieu, Caps. VII a XIV*.

\_\_\_\_\_. *Moeurs Des Évêques, Cap. VIII*.

\_\_\_\_\_. *Aux Prêtres, Caps. X a XVI*.

\_\_\_\_\_. *Sermon XXXIV. De l'humilité et de la patience*.

\_\_\_\_\_. *Cent-Sixième Sermon. Trois Choses nécessaires pour faire pénitence.*

\_\_\_\_\_. *Quarante-Huitième Sermon. La Pauvreté Volontaire.*

\_\_\_\_\_. *Livre De Saint Bernard Aux Chevaliers Du Temple Louange De Leur Nouvelle Milice.*

\_\_\_\_\_. *Hérésies de Pierre Abelard*

\_\_\_\_\_. *Lettre Cent Quatre-Vingt-Dixième ou Traité De Saint Bernard Contre Quelques Erreurs D'Abélard au Pape Innocent II, Cap. IV, VI, VIII e IX.*

BETT, Henry. *Johannes Scotus Eriugena*, Cambridge, 1925.

BRÉHIER, Émile. *La Philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1982.

BOETIUS. *De consolatione philosophiae*. In. <http://www.thelatinlibrary.com> (avril/2006).

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, Ed. Vozes, 2003.

CHARPENTIER, M. *Introduction a OEUVRE COMPLÈTE DE SAINT BERNARD, TOME PREMIER*, Librairie De Louis Vivès, Éditeur, In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/tome01/preface.htm>, (avril/2005).

CHENU, M-D. *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Montréal-Paris, 1969.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1950.

CÍCERO, *De Inventione*. In. <http://www.thelatinlibrary.com>, (avril/2006).

\_\_\_\_\_. *De Republica*. In. <http://www.thelatinlibrary.com>, (avril/2006).

\_\_\_\_\_. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Editora Martins Fontes, 2005.

COTTA, Sergio. *La Città Política di Sant' Agostino*, Milano, 1960.

CUNHA, Mariana P. Sérvulo da. "Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Agostinho: uma reflexão sobre o De libero arbitrio". *Veritas* 42 1997), pp. 493–503.

DELHAYE, Ph. "L'organisation scolaire au XII siècle". *Traditio*, 5 (1947), pp. 211-68.

DEL GENIO, Maria Rosaria. “Genni Storici Sulla Mística”. *Artcurel: Arte, Cultura e Religione*, [www.artcurel.it](http://www.artcurel.it) (abril/2005).

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*, Ed. Perspectiva, 1977.

GILSON, Etienne. *Constantes Philosophiques de L'être*, Paris: Vrin, 1983.

\_\_\_\_\_. *Introduction A L'Étude de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 1982.

GREGGERSEN, Gabriele. “Se não é Verdade é o que? Agostinho contra a Mentira”. *Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, [www.revistamirabilia.com/num3/num4/artigos/art5.h](http://www.revistamirabilia.com/num3/num4/artigos/art5.h), (junho/2005).

HAMMAN, A. *Santo Agostinho e Seu Tempo*. Edições Paulinas, Coleção Patrologia, 1985.

IMPELLIZIERI, Silva. Miriam Lourdes. “Monaquismo e poder na Idade Média: o exemplo de São Bernardo de Claraval”. In. DE BONI, L. A. (org.). *Idade média: ética e política*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, pp. 133–150. (Publicado inicialmente em *Veritas* 40 (1995), n. 159).

JUNIOR, Hilário Franco. *As Cruzadas*, Ed. Brasiliense, 1981.

LIBERA, A. de. *Pensar a Idade Média*, São Paulo: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. *Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola. 1998.

MARTINS, Valle Waldemar. “A linguagem na mística de São Bernardo”. In. DE BONI, L. A. (org.). *Lógica e linguagem na idade média*, Porto Alegre: Edipucrs, 1995, pp. 77–90.

PROTA, Leonardo – Ricardo Vélez Rodriguez – Antônio Paim, *Curso de Humanidades, Moral* – Ed. Eduel, 1997

\_\_\_\_\_. *Curso de Humanidades, Religião* – Ed. Eduel, 1997

REALE, Giovanni. *História da Filosofia – Período Medieval, A Revolução Espiritual da Mensagem Bíblica*, Ed. Paulus, 2001.

SCHAFF, Philip, *THE MIDDLE AGES*. From Gregory VII., 1049, to BONIFACE VIII, V., 1294. In. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc5.html>. (04/2006).

SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

TRAPÉ, Agostino. *Agostino Filosofo e Teologo Della Libertá*. In. [http://www.sant-agostino.it/pensiero/intro\\_grazia\\_liberta/index.htm](http://www.sant-agostino.it/pensiero/intro_grazia_liberta/index.htm), (maio/2005).