

A Ética de Pedro Abelardo

UM MODELO MEDIEVAL DE APLICAÇÃO
DA LÓGICA À MORAL



MARCIO CHAVES-TANNÚS

EDUFU

A Ética de Pedro Abelardo

UM MODELO MEDIEVAL DE APLICAÇÃO
DA LÓGICA À MORAL

2ª edição

REITOR

Elmiro Santos Resende

VICE-REITOR

Eduardo Nunes Guimarães

DIRETORA DA EDUFU

Joana Luiza Muylaert de Araújo

CONSELHO EDITORIAL

Carlos Eugênio Pereira

Cibele Crispim

Fábio Figueiredo Camargo

Francisco José Torres de Aquino

Guilherme Fromm

Luiz Fernando Moreira Izidoro

Narciso Laranjeira Telles da Silva

Reginaldo dos Santos Pedroso

Sônia Maria dos Santos

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Editora de publicações

Coordenadora de revisão

Revisão

Projeto gráfico e editoração

Capa

Ilustração capa

Maria Amália Rocha

Lúcia Helena Coimbra Amaral

Maria Beatriz Villela de Oliveira

Thaís Bastos Silva

Ivan da Silva Lima

Ruben Pirola Filho

Crucificação (fonte: *Sakramentar*,
Reichenau, fins do séc. X).

Marcio Chaves-Tannús

A Ética de Pedro Abelardo:
um modelo medieval de aplicação
da lógica à moral

EDUFU

Copyright 2015 © Edufu

Editora da Universidade Federal de Uberlândia/MG

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução parcial ou total por qualquer meio sem permissão da editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

C512e Chaves-Tannús, Marcio.

A ética de Pedro Abelardo : um modelo medieval de aplicação da lógica à moral / Marcio Chaves-Tannús . - Uberlândia : UDUFU, 2015.
173 p. : il.

ISBN: 978-85-7078-412-4

Inclui bibliografia.

1. Abelardo, 1079-1142 - Crítica e interpretação. 2. Filosofia medieval - Séc. XII. 3. Lógica medieval. 4. Ética. 5. Dialética. I. Título.

CDU: 1(4)

*Ao meu pai, que viu o início e não chegou
a ver o fim deste, à minha mãe, à minha
esposa e ao meu filho.*

Sobre o autor

Marcio Chaves-Tannús (1949-) – Estudos de Filosofia e Germanística na *Freie Universität – Berlin* (1977-1982). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1994). Pós-doutorado em Lógica no CLEHC/UNICAMP (2000-2002). Professor de Lógica, Filosofia da Ciência, Filosofia da Linguagem e Metodologia Científica do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia desde 1983.

Resumo



conceito de pecado é o conceito central da Ética de Pedro Abelardo. Fato que, por si só, é um indicativo suficiente da medida em que essa obra foi marcada pelo local e pela época em que surgiu. Para entender a definição de pecado do autor e o significado e alcance de suas consequências, é necessário, contudo, considerar as técnicas de definição utilizadas por ele, bem como os aspectos temporais e modais de sua definição, pois tanto essas técnicas como tais aspectos assinalam a inequívoca presença da formação e das concepções lógicas de Abelardo. Circunstância que, por outro lado, nos autoriza a chamar a atenção para o fato singular de as ligações dessa obra com a tradição ocorrerem de forma predominantemente indireta, uma vez que os caminhos que estabelecem suas conexões com o passado são de natureza sobretudo lógica.

Sumário

13	Prefácio
19	Siglas
21	0 – Apresentação
21	0.1 – Sobre o texto
23	0.2- Breve nota sobre o autor
24	0.3- Agradecimentos
25	0.4 – Nota à segunda edição
27	1. Introdução
28	1.1. Objetivos e limites
30	1.2. Resumo do trabalho
41	2. Sobre o prólogo e o primeiro capítulo
41	2.1. Costumes ou caracteres
45	2.2. As boas e as más obras
46	2.3. Os vícios do espírito
49	2.4. Dois aspectos da ética de Abelardo
51	2.5. Razão e ética
52	2.6. Observações sobre uma nota de M. Dal Pra
57	3. Do mundo profano das obras à esfera do sagrado
57	3.1. A transição
59	3.2 – O pecado
60	3.3 – O pecado como vontade
62	3.4. Da vontade ao ato
63	3.5. O consentimento e a obra
63	3.5.1. <i>Do pecado ao ato pecaminoso</i>
65	3.5.2. <i>A ação pecaminosa e a culpa</i>
66	3.5.3. <i>Os argumentos adversários</i>
67	3.6. A intenção e a obra
69	3.7. Conclusão do capítulo três da “Ética”
73	4. Dos impulsos naturais à qualidade das obras

73	4.1. As sugestões pecaminosas e a expectativa de prazer
73	4.1.1. <i>Os impulsos naturais e o pecado: um episódio da escolástica nascente</i>
75	4.1.2. <i>As sugestões do demônio</i>
77	4.2. O sagrado e o profano: a assimetria de uma convivência
77	4.2.1. <i>O pecado, o ato pecaminoso, a punição</i>
79	4.2.2. <i>Pecados do espírito e da carne</i>
79	4.2.3. <i>A recompensa e o castigo</i>
84	4.2.4. A soma dos bens
85	4.2.5. <i>A qualidade das obras</i>
89	5. Sobre as intenções e sobre o pecado
89	5.1. A qualidade das intenções
92	5.2. A consciência e o pecado
93	5.3. Os diferentes significados do termo “pecado”
96	5.4. Da proibição dos pecados
97	5.5. O ato pecaminoso e o mérito da abstenção
99	5.6. Das feridas da alma à sua cura
101	6. Sobre a penitência e a confissão
101	6.1. A definição de penitência
103	6.2. A remissão dos pecados
104	6.3. A penitência e a justiça divina
106	6.4. A recompensa e a punição
107	6.5. O pecado imperdoável
109	6.6. Duas questões atinentes à penitência
110	6.7. Três modalidades de confissão
111	6.8. Considerações sobre a confissão e o clero
117	7. Sobre a satisfação, o poder das chaves e o bem
117	7.1. A satisfação
119	7.2. O poder das chaves
119	7.2.1. <i>Apóstolos e bispos</i>
120	7.2.2. <i>Judas e a exceção</i>
122	7.2.3. <i>A consulta às autoridades</i>
124	7.2.4. <i>As duas jurisdições</i>
127	7.3. O bem

129	8. Conclusão
137	Lista de obras citadas
143	Referências
167	Anexo



Suposto retrato de Abelardo.

Fonte: manuscrito de Oxtord, Bodlein Library, Queen's College.



refácio liga-se ao verbo latino *praefero-praeferi*, que significa começar a falar, dizer previamente. O prefácio de um livro *começa a falar* a respeito daquilo de que o livro trata. Célebres, por exemplo, são os prefácios de Kant e Hegel a algumas de suas obras. São textos densos, ricos, dotados de um valor incontestável.

Convidado a prefaciар o livro sobre a “*Ética*” de Pedro Abelardo da autoria de Marcio Chaves-Tannús, senti todo o peso da tarefa, a par da honra que tal convite significava para mim. *Onus et honor*, diriam os latinos. Deixei-me, num primeiro impulso, tocar pelo sentimento que acariciava meu “ego”, aceitando o convite. Posteriormente, padei as consequências do peso que concordei colocassem sobre meus ombros. Passei a ter como companheiros indiscretos os fantasmas: ética, Abelardo, Marcio, prefácio, século XII e um séquito de fantasmas, que cada uma dessas palavras suscitava em mim. Foram dias de bloqueios, impedindo-me de escrever.

Cheguei, enfim, por preguiça, incompetência ou medo, à seguinte conclusão: nada de pensar em fazer um prefácio à altura do trabalho de Marcio. Nada de preocupar-me, tentando ombrear-me, em rigor, clareza e elegância, com o texto a prefaciар. Vou apenas falar sobre o impacto que a leitura do livro causou em mim. Vou, portanto, discorrer sobre o texto de Marcio, atritando com o texto que sou eu, professor de História da Filosofia, que já li e falei sobre Abelardo.

Será útil tal tipo de prefácio? Creio que sim, porque todo texto, no final das contas, deve ser um pretexto para desencadear a tecedura de outros textos, mais ou menos ricos. Pouco importa. O que importa é que o texto tenha a força de afetar aqueles que se encontram diante dele. E o texto de Marcio afetou-me.

A Ética de Pedro Abelardo: um Modelo Medieval de Aplicação da Lógica à Moral é um texto altamente provocante. Coloca-nos em contato com um personagem do século XII, em plena Idade Média, a nós que, segundo muitos pensadores, já passamos pela Modernidade e nos situamos no pós-moderno.

Logo de cheio, o primeiro desafio: o que tem a nos dizer sobre ética um medieval?

Marcio afirma-nos que Abelardo tem muito a nos dizer. Não pelo que dele, em geral, já ouvimos contar: seu envolvimento amoroso com Heloísa, a bela e destemida sobrinha do cônego Fulbert, o que lhe custou muito caro. Mas pelo que Abelardo representa como pensador, na história do Ocidente. Escreve Marcio: “uma ligeira, mas adequada mudança na terminologia, liberando-a de um compromisso, às vezes excessivo, com traços próprios à realidade específica da Idade Média, seria já suficiente para fazer aflorar, por detrás de uma problemática de aparência exclusivamente medieval, questões básicas da ética, tais como: as relações entre os indivíduos e o coletivo, a natureza da culpa e do mérito, a função ética da recompensa e da punição, o significado moral da responsabilidade e da liberdade, o problema dos direitos e deveres, a convivência entre a razão e a crença e suas respectivas funções morais, o caráter e a relevância do papel das ideologias e das religiões para a ética, o peso moral das obras e das intenções, o componente ético da questão do direito e da justiça etc”.

Todas essas questões estão, hoje, na ordem do dia. Basta atentarmos-nos às notícias de eventos culturais, que se multiplicam pelo mundo, para nos inteirarmos da pertinência desses assuntos. Sentimos, hoje, o desafio de repensarmos os fundamentos éticos do

nosso existir e do nosso conviver, pois antigos valores se desfazem de maneira ruidosa, inquietante e desorientadora. Abelardo e sua “Ética” têm, pois, algo a nos dizer. O livro de Marcio é, portanto, de uma atualidade inconteste.

Marcio, dotado de enorme capacidade de trabalho intelectual, pertinaz e honesto em tudo que empreende, escolheu um caminho árduo a percorrer: aquele de debruçar-se sobre as obras de um autor medieval, que ele caracteriza como “o maior lógico do século XII e dos grandes da humanidade”, para descobrir a coerência interna do seu pensamento, através do cotejo de dois campos que, à primeira vista podem parecer, se não opostos, pelo menos distantes um do outro: a lógica e a ética.

A lógica reporta-nos, imediatamente, à concepção de rigor, de certezas inconcussas, de conclusões necessitantes. A ética joga-nos, de cheio, no meio das opções livres, das múltiplas facetas que afetam essas opções, das circunstâncias variadas, que, inevitavelmente, estão a exigir considerações nuançadas. Marcio quis perfazer, justamente, o caminho que Abelardo caminhou, para, permanecendo no rigor da lógica, reconhecer a liberdade humana.

Os manuais de história da filosofia reconhecem em Abelardo o pensador ousado que, justamente, enfatizou a necessidade da intenção subjetiva como critério de julgamento ético, frente a posições, de sua época, jungidas a uma interpretação por demais objetivista, digamos assim, ou legalista. Tornou-se, então, ele o defensor de um sadio subjetivismo, no campo ético. Ao mesmo tempo, porém, soube conjugar a liberdade interior do sujeito, com as exigências da convivência em sociedade.

Outros desafios se apresentaram a Marcio e ele os foi enfrentando, com tranquilidade e destreza. Abelardo é homem de fé robusta, mas não deixa de ser um filósofo, no sentido estrito da palavra. Fé e razão não se opõem nele. Foi-lhe possível filosofar, com todo rigor que essa tarefa exige, mesmo quando se tratou de assuntos que diziam respeito também à fé. Abelardo é, pois,

filósofo. Não é, apenas, um teólogo, que lança mão da filosofia para fundamentar a organização ou sistematização de material atinente ao campo religioso.

Certamente Abelardo situa-se em sua época. Pensou os problemas que emergiam do “agora” da sua história, vincada de traços religiosos. É também um teólogo. Mas nada disso impede de ser ele um autêntico filósofo. Na sua “Ética”, acentua Marcio, Abelardo sabe muito bem, e com rigor lógico, distinguir as duas ordens, – a filosofia e a teologia –, reconhecer os limites de ambas e relacioná-las com perspicácia.

À medida que fui lendo a obra de Marcio, a figura de Abelardo foi crescendo em mim.

Espero que o mesmo aconteça com você, amigo leitor, pois você se encontra diante de um trabalho sério, conceitualmente claro e bem articulado, com linguagem técnica, mas não hermética, perpassada inclusive de certa elegância.

Abra o livro e ponha-se a lê-lo. Vale a pena.

Tiago Adão Lara

Juiz de Fora, agosto de 1996.



Saint-Gildas-de-Rhuys (igreja do Monastério na Bretanha onde Abelardo viveu e foi abade).

1. Lista alfabética, significados e obras a que se referem

D. P.: DAL PRA, M.

refere-se a:

ABELARDO, P. (76) – *Conosci te stesso o etica*, La Nuova Italia, Firenze, 1976.
(A cura di M. Dal Pra).

F.: FLASCH, K.

refere-se a:

ABELARD, P. (82) – Die Entdeckung der Intention. In: FLASCH, K. (Hrsg.)
– Mittelalter. Band 2. In: BUBNER, R. (Hrsg.) – *Geschichte der
Philosophie in Text und Darstellung*, Reclam, Stuttgart, 1982.

G.: GANDILLAC, M. DE

refere-se a:

ABÉLARD, P. (45) – *Oeuvres choisies, d'Abélard*: Logique; Éthique; Dialogue
entre un philosophe, un juif et un chrétien, Aubier – Montaigne,
Paris, 1945. (Par M. de Gandillac).

J.: JOLIVET, J.

refere-se a:

ABÉLARD, P. (69) – *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris, 1969. (Par J. Jolivet).

L.: LUSCOMBE, D. E.

refere-se a:

ABELARD, P. (71) – *Ethics*, Oxford University Press, 1971. (By D. E. Luscombe)

Mc.C.: McCALLUM, J. R.

refere-se a:

ABAILARD, P. (76) – *Abailard's Ethics*, Richwood, New York, 1976. (By J. R. McCallum).

S.: SANTIDRIÁN, P. R.

refere-se a:

ABELARDO, P. (90) – *Conócete a tí mismo*, Tecnos, Madrid, 1990. (Ed. por P. R. Santidrián).

2. Convenção de referência:

(D. P., 3) = DAL PRA, M.; página 3.

(L., 4) = LUSCOMBE, D. E.; página 4.

Etc.

0 – Apresentação

Wissenschaftliche Wahrheit pflegt sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß ihre Gegner überzeugt werden..., sondern vielmehr dadurch, daß die Gegner allmählich aussterben. (Max Planck, apud: Der Spiegel 51, 1994, S. 182)

0.1 – Sobre o texto



O presente trabalho é uma versão ligeiramente modificada de minha tese de doutorado, redigida sob a orientação do Prof. Newton Carneiro Affonso da Costa, defendida e oficialmente aprovada no dia dois de dezembro de 1994 na Universidade de São Paulo.

Das numerosas sugestões que recebi, uma vez terminada a redação, algumas delas, se aceitas, levar-me-iam não só a profundas alterações na versão original, mas com certeza a mudanças significativas em seu caráter. Dentre elas, classifico, por exemplo, a recomendação de adicionar ao início deste uma avaliação sistemática dos demais intérpretes da “Ética”. Admitindo embora o interesse e a indiscutível relevância de uma tal avaliação, gostaria, porém, de salientar que um de meus intuitos, ao voltar-me sobretudo para a interpretação da letra do texto de Abelardo, foi exatamente o de forjar parte dos pressupostos, a meu ver necessários e até então

inexistentes, à execução satisfatória dessa e de outras importantes tarefas da recepção crítica. Uma das esperanças associadas, desde o início, à minha proposta de trabalho é a de que, partindo dos resultados que visava obter e obtive, o complexo das questões de natureza histórico-filosófica suscitadas pela “Ética” possa ser recolocado, interna e externamente redimensionado e retrabalhado sobre bases mais sólidas e, portanto, mais confiáveis. Os novos parâmetros a serem então fixados no bojo desse processo deveriam e deverão permitir uma avaliação plausível e consistente do grau de avanço do conjunto e da qualidade individual da contribuição de cada um dos intérpretes. Sendo assim, devido à função e ao caráter atribuídos a este escrito, a tarefa sugerida só poderia, a rigor, ser executada após e, pelo menos parcialmente, com base nos resultados por ele alcançados.

Uma outra sugestão, interessante do ponto de vista didático, refere-se ao acréscimo de um balanço final com o objetivo de testar e, em caso positivo, explicitar a correção de minha hipótese de trabalho, segundo a qual a “Ética” seria um modelo medieval de aplicação da lógica à moral. Apesar da inegável atração didática da proposta, se considerarmos as circunstâncias próprias a este estudo, perceberemos que o balanço sugerido dificilmente seria realizável e que ele é, do ponto de vista da lógica, desnecessário, porque exclusivamente repetitivo. O leitor informado não experimentará nenhuma dificuldade em verificar que o dito teste, embora não anunciado, de fato ocorre em praticamente cada um dos capítulos e itens, em cada uma das páginas e linhas deste texto e está presente no núcleo da análise de todos os conceitos de peso da “Ética”. Por isso, o proposto balanço equivale aproximadamente à reduplicação descritivo-explicativa de quase a totalidade do trabalho.

Outras sugestões dizem respeito a certos erros de informação supostamente existentes no texto da “Ética” e geralmente oriundos de concepções que hoje saberíamos falsas, mas que teriam sido consideradas corretas na época de Abelardo. Assim, há os que

recomendam, por exemplo, o acurado exame de suas referências bíblicas e questionam a exatidão de algumas afirmações suas de natureza histórica. Seguramente é possível e é desejável avaliar a qualidade das fontes de que dispunha Abelardo, assim como o uso que delas fez. Ocorre, contudo, que não era esse um de meus objetivos. Minha interpretação concentrou-se propositadamente no exame da consistência interna e no teste da compatibilidade entre o texto e as posições a ele atribuídas pela recepção crítica, a minha inclusive.

Mas não só de sugestões não aceitas vive o atual prefácio. A recomendação de uma nota, ainda que ligeira, sobre o autor foi aceita e procurarei atendê-la no item que segue.

0.2- Breve nota sobre o autor

Mais conhecido do público não especializado por sua ligação amorosa com Heloísa que se tornou e permanece célebre, Abelardo foi, ainda, compositor, filósofo, teólogo e seguramente o lógico mais importante do século XII. Ele nasceu no território da França atual, na Bretanha, em Le Pallet, próximo a Nantes, em 1079.

Abelardo destacou-se nas diversas funções que exerceu. Como teólogo, é considerado precursor da grande tradição escolástica dos séculos subsequentes, como o primeiro a imprimir na teologia alguns dos traços que a caracterizam a partir do século XIII. É sobretudo como filósofo, contudo, mais particularmente como lógico que Abelardo se tornou conhecido do público acadêmico especializado.

Aluno inicialmente de Roscelin em Loches e posteriormente de Guillaume de Champeaux em Paris, a base de sua formação escolar foi o estudo da gramática, da retórica e da dialética, o chamado “Trivium”. É apenas após o início da vida monástica de seus pais em 1113, e já famoso como professor de Lógica, que Abelardo inicia em Laon, sob a orientação de Anselmo,

seus estudos de teologia. Suas futuras obras teológicas lhe custaram duas condenações. A primeira, em Soissons em 1121, onde a primeira versão de sua teologia foi condenada ao fogo e Abelardo preso temporariamente em St. Médard. A segunda, em Sens em 1140, dois anos antes de sua morte no monastério de Saint-Marcel nas proximidades de Cluny.

O período compreendido entre os anos de 1114 e 1117 é dominado por uma série dramática de acontecimentos: sua ligação com Heloísa, o nascimento do filho comum, o casamento secreto, a subsequente castração a mando de Fulbert, tio de Heloísa, e, finalmente, a entrada de ambos para a vida religiosa. Ela em Argenteuil, ele em St. Denis.

A atividade docente de Abelardo, repetidas vezes interrompida, só cessará definitivamente nos últimos anos, após sua segunda condenação. Também o contato com Heloísa foi retomado, por iniciativa dela, e fraternalmente mantido até o fim. Em seus dois últimos anos Abelardo vive sob a proteção então necessária de Pedro, o Venerável, abade de Cluny.

0.3- Agradecimentos

Este trabalho teria sido certamente mais imperfeito não fosse a ajuda de meu orientador Prof. Newton Carneiro Affonso da Costa e a colaboração dos colegas Angélica Chiappetta, Bruno Fregni Basseto, Ênio José da Costa Brito, Franklin Leopoldo e Silva, Henrique Graciano Murachco, José Beluci Caporalini, José J. Queiroz, Maria Beatriz Villela de Oliveira e Mário Alves de Araújo Silva. A eles meus agradecimentos e ao leitor a advertência de que não cabe responsabilizá-los por opiniões que não são necessariamente deles.

De maneira especial agradeço ao Prof. Osvaldo Humberto L. Ceschin.

0.4 – Nota à segunda edição

A bibliografia da segunda edição foi parcial e pontualmente atualizada. Não se considerou, porém, artigos e demais trabalhos publicados em periódicos ou coletâneas.



Abelardo e Heloísa.

Fonte: manuscrito do *Roman de la rose*, Bibl. de Chantilly.

1. Introdução

A parte introdutória de um texto com características e finalidades semelhantes às deste deveria, segundo creio, fornecer a seus eventuais leitores pelo menos três tipos diversos de informações. Primeiro, ela deveria expor os principais objetivos do trabalho e traçar concomitantemente as linhas que dão forma ao contorno de seus limites. Dito de outra forma, ela deve expressar, tão claramente quanto possível, o que o trabalho pretende e deveria poder e o que ele não pretende e, portanto, não visa poder. A finalidade básica dessa providência inicial é evitar os mal-entendidos desnecessários e frequentes, bem como a possível e decorrente perda de tempo com críticas e discussões muitas vezes completamente inúteis e desgastantes. Além disso, porém, a introdução de um trabalho como este deveria, como devem no geral as introduções, oferecer ao leitor tanto um roteiro de seu conteúdo, como uma descrição sumária das linhas mestras de sua articulação formal. A primeira dessas tarefas deverá ser realizada em um item da introdução intitulado “objetivos e limites”, a segunda através de um “resumo do trabalho”.

Finalmente, uma terceira tarefa, normalmente atribuída a tais introduções, é a de fornecer informações referentes aos textos da literatura primária eventualmente utilizados. Os dois textos de base utilizados por mim são os das edições da “Ética” publicadas por D. E. Luscombe e M. Dal Pra, ambos constantes tanto da lista de obras citadas, como da bibliografia, no final deste volume.

1.1. Objetivos e limites

A julgar pela espontânea reação da quase totalidade dos potenciais leitores que consultei, a primeira e, seguramente, a mais generosa das fontes de possíveis mal-entendidos relativamente às características, às finalidades e aos limites deste trabalho é o tema por ele abordado e, sobretudo, a data em que a obra que ele se propõe a interpretar foi escrita. Tudo se passa como se um texto sobre uma obra medieval fosse, e inevitavelmente só pudesse ser, um trabalho de natureza histórica, no caso específico algo a ser classificado sob a designação geral de “história da filosofia”. Pois bem, se este é, sem nenhuma dúvida, um escrito filosófico, ele certamente não é, e jamais se pretendeu, histórico. Assim, nenhuma das preocupações e nenhum dos objetivos característicos do trabalho do historiador estão aqui presentes de forma prioritária. Alguns, sequer de modo secundário. Não há, por exemplo, nenhuma intenção de estabelecer e avaliar de maneira sistemática as eventuais filiações históricas e/ou a originalidade das posições que Abelardo formula no texto da “Ética”. Não houve, também, nenhuma tentativa articulada de situar com precisão a obra analisada e as concepções morais do autor no contexto de sua própria época. O caráter deliberadamente outro deste estudo adquire, entretanto, uma evidência, que considero definitiva, se levarmos em conta, primeiro, a ausência de uma simples menção à eventual influência da “Ética” após a morte de Abelardo, segundo, a quase absoluta falta de referências aos outros escritos do próprio autor. Finalmente, não houve nenhum propósito de oferecer um exame explícito e sistemático da história passada e da qualidade e do estado atuais das edições e manuscritos disponíveis da “Ética”. Todas essas importantes tarefas já foram repetidas vezes realizadas no passado, por eruditos que detêm o acesso, que me falta, à parte do material e das informações para tanto imprescindíveis.

Tais observações não autorizam, todavia, supor e não deveriam induzir-nos a concluir que os escritos dos historiadores

da filosofia, que se ocuparam com o autor e a obra que nos ocuparão, não foram devidamente examinados e levados em consideração durante o período preparatório e, em especial, no decorrer da elaboração deste. Tendo em vista precisamente as numerosas deficiências e alguns erros crassos e evidentes de uma abordagem que tende a valorizar menos a obra que os fatos a ela adjacentes e corre o risco constante de perdê-la de vista adquirindo uma dinâmica e uma existência próprias é que optei por concentrar-me prioritariamente na letra do texto e na malha interna de conexões lógicas que articulam sua estrutura formal. Procedimento que se mostrou, de resto, singularmente fértil no caso particular de um autor que foi e permaneceu em todos os atos de sua vida e em todas as suas obras, sobretudo, e antes de mais nada, um lógico, o maior do século doze e um dos grandes da história da humanidade. Se a chave, porém, para o correto entendimento da “Ética” é, em certo sentido, anterior e posterior à sua história, nem por isso ela pode ignorá-la. Assim, este trabalho não só utiliza, com proveito, as interpretações de caráter histórico, mas pretende, também, fornecer-lhes subsídios para a correção de deformações que lhes são inerentes.

Por último, acredito ser preciso acrescentar que a redação deste texto foi orientada por uma hipótese de trabalho bastante simples, mas, *a posteriori*, surpreendentemente eficaz. Frente ao volumoso e requintado, embora implícito, aparato lógico ativado por Abelardo e devido ao caráter decisivo de sua presença subjacente ao texto da “Ética”, decidi-me por adotar como verdadeira a suposição de que essa obra só poderia ser devidamente compreendida se a enxergássemos como um produto da aplicação de uma postura característica de abordagem, de técnicas e concepções, bem como de conhecimentos derivados da lógica aos temas e aos conteúdos da moral, tal como essa era entendida no século XII. Abelardo era lógico e enquanto lógico via e interpretava os fatos que o circundavam no mundo dos homens e na natureza.

1.2. Resumo do trabalho

O trabalho a ser resumido contém, além da introdução e da conclusão, seis capítulos divididos em itens, e esses, quando necessário, em subitens. O critério adotado na elaboração do resumo é o do acompanhamento, ora descritivo, ora analítico, do conteúdo do texto e das linhas mestras de sua estrutura formal. Para tanto, o procedimento será o de seguir, em sua evolução, capítulo por capítulo e, se preciso, item por item.

O primeiro capítulo começa com a discussão de questões relativas ao significado do vocábulo latino “mores” e às dificuldades causadas pelas tentativas de traduzi-lo para línguas européias modernas, tais como o alemão, o espanhol, o francês, o inglês, o italiano e o português. Isso porque tal vocábulo desempenha, já na primeira frase da “Ética” de Abelardo, um papel central com profundas e duradouras repercussões para o restante da obra.

Enquanto no latim “mores” tanto pode significar “costumes” como “caracteres”, nos idiomas mencionados tal bipolaridade perdeu-se, cedendo lugar ao primeiro dos dois componentes iniciais, ou seja, o significado que permaneceu foi tão só o de “costumes”.

Um tal estreitamento no significado, reproduzido pelas traduções, provoca, contudo, sérias consequências. Sugeridos, ou mesmo diretamente influenciados por ele, aparecem problemas que vão do surgimento de incoerências internas inexistentes no texto latino, passando por desvios de peso de seu conteúdo original, com efeitos importantes sobre a recepção crítica da obra, até erros evidentes na interpretação e avaliação de suas eventuais filiações históricas por parte de tradutores e críticos. Assim, é possível verificar a primeira incoerência e, com ela, o primeiro desvio significativo do conteúdo do original latino, já na passagem da primeira para a segunda frase nas traduções que consultei. Fatos como esse funcionam, e funcionaram no caso específico, como a fonte de situações em que críticos e tradutores se viram

constrangidos à elaboração de explicações e filiações históricas parcialmente artificiosas.

Não menos importante, porém, do que as consequências a que me refiro no parágrafo anterior, é o hábito da leitura imprecisa, seguramente estimulado pelas imperfeições introduzidas no texto por intermédio das traduções. Hábito que com certeza propicia o surgimento de interpretações que podem e devem ser consideradas absurdas, porque ignoram aspectos decisivos presentes e explicitamente formulados na letra do texto. A mais conhecida, aceita e repetida de tais interpretações é a que afirma que, para Abelardo, as obras humanas são isentas de significado moral.

A remoção de material acumulado pela recepção crítica e que considerei inútil não é, entretanto, a única das funções reservadas ao primeiro capítulo. Ele aponta, ainda, a direção e inicia o trabalho de abertura da via pela qual os próximos capítulos tratarão de seguir o seu caminho. Assim, duas idéias diretrizes de minha interpretação da “Ética” serão lá estabelecidas e formuladas em sua versão primeira. Uma delas é a que afirma que, para o autor, em toda concepção e toda instituição humanas permanece um componente de necessária e irremediável provisoriedade. A outra diz respeito ao fato de que, para Abelardo, existem, no interior do que denominei “espaço ético”, duas diferentes esferas, cada uma delas detentora de sua própria e correspondente jurisdição: a esfera do sagrado e a esfera do profano.

Antes, porém, de ocuparmo-nos com os próximos capítulos, creio ser preciso destacar, ainda, algumas diferenças de natureza técnico-formal existentes entre os demais capítulos e o primeiro. Tais diferenças devem ser entendidas como resultantes do fato, a que me referi, de que a esse capítulo cabe limpar o terreno, apontar o rumo e estabelecer uma parcela qualitativamente significativa dos fundamentos que na sequência determinarão a orientação teórica imposta a todo o restante do trabalho.

A primeira e mais evidente dessas diferenças é relativa à unidade de análise e interpretação na “Ética” de Abelardo. No primeiro capítulo deste, a unidade é a frase da obra analisada e não os capítulos, ou conjunto deles, como ocorre posteriormente. As demais diferenças ou são oriundas dessa, ou estão estreitamente ligadas a ela. Dentre elas, a mais importante diz respeito às referências ao texto de Abelardo. No primeiro capítulo foi possível e era desejável, como garantia de rigor e precisão, fornecer as frases originais acompanhadas de sua respectiva tradução para o português. Nos demais capítulos, tal procedimento teria sido tecnicamente inviável, já que as referências ao texto base dizem respeito quase sempre a passagens bem mais longas do que as simples frases e uma vez que esses trechos são, com frequência, desprovidos daquela continuidade da frase que facilita, e, no limite, viabiliza mesmo sua reprodução gráfica. Além do mais, a própria natureza da análise e da interpretação, modificada em decorrência da mudança no tamanho e no tipo das unidades a serem analisadas, já não requeria mais um acompanhamento do texto em que o fundamental era voltar a atenção para detalhes internos à frase ou relativos à espécie de conexão existente entre uma frase particular e suas vizinhas mais próximas. As idas e vindas a passagens diversas e muitas vezes distantes entre si – um procedimento característico da análise e interpretação de unidades mais amplas – ter-me-iam conduzido, entre outras providências, caso o procedimento de referência próprio ao primeiro capítulo fosse mantido, a reproduzir e a traduzir provavelmente toda a “Ética” de Abelardo. Não era esse, todavia, um dos objetivos deste trabalho.

A diversidade no tamanho e no tipo das unidades de análise e interpretação na obra de Abelardo favoreceu, entretanto, pelo menos uma outra diferença de peso entre o primeiro e os demais capítulos deste texto. As singularidades próprias a uma abordagem mais minuciosa, centrada na precisão do detalhe, encarregada de estabelecer os primeiros fundamentos teóricos e, como é o caso

no primeiro, abrir caminho para os demais capítulos, facilitam, por vezes exigem o recurso repetido à citação de trechos oriundos da literatura secundária. A utilidade e a necessidade de um tal recurso diminuirão a seguir sensivelmente, estando ele, por exemplo, completamente ausente no segundo, quinto e sexto capítulos.

Tais diferenças, decorrentes, em última instância, de uma função que lhe é própria e diversa das funções dos restantes capítulos, tanto do ponto de vista da forma como do conteúdo, imprimem ao primeiro uma feição acentuadamente distinta da dos capítulos subsequentes.

No segundo capítulo, o item inicial apresenta o relato das providências preparatórias e do começo da paulatina inserção do sagrado no espaço da ética humana, da abertura, por assim dizer, de canais de comunicação entre as duas esferas anteriormente mencionadas (cf.: p.28). Assim, antes de formular no próximo item a definição de pecado que fixará definitivamente a presença do divino no âmbito da profana história dos homens, serão reproduzidas, ainda no primeiro, três distinções preliminares estabelecidas por Abelardo entre o conceito a ser definido e os outros dois utilizados para defini-lo. A primeira entre os vícios do espírito que nos tornam propensos às más obras e o pecado, a segunda entre o pecado e as más obras e a terceira entre essas e os referidos vícios. Tais distinções, efetuadas para satisfazer uma necessidade de ordem técnica, serão na sequência, após a definição, devidamente justificadas.

Para definir o pecado, Abelardo recorrerá, então, primeiro aos dois conceitos a que me referi acima, ou seja, o conceito de “más obras”, que são ações e omissões a que nos conduzem nossos vícios, e o conceito de “vício”, que são nossas tendências, adquiridas ou inatas, às ações e omissões que denominamos más. Isso feito, ele introduz entre eles, forjando uma sequência cronológica bem determinada, um conceito novo, até então não mencionado: o “consentimento” às más obras, que seria o pecado. De acordo com essa definição,

portanto, cometeremos pecado no momento em que, depois de impulsionados por nossas tendências viciosas, emprestamos nosso consentimento às eventuais obras subsequentes que venhamos a executar inclinados por nossos vícios. Abelardo acrescenta, ainda, que esse consentimento é a culpa da alma que a faz merecedora de condenação e que o consentir em atos pecaminosos seria desprezar e ofender a Deus.

É possível, então, afirmar que para Abelardo o pecado se localiza em uma decisão individual e interior e é o elo que liga o vício, que gera uma necessidade, à execução da obra destinada a satisfazê-la. Ele é um dos membros de uma cadeia de três elementos e, enquanto tal, dependente e diverso dos outros dois.

Ele é dependente porque tanto na ausência de vícios, como na impossibilidade hipotética da existência de atos pecaminosos não poderia haver pecado, pois não há, nessas circunstâncias, consentimento possível nem às más obras, nem às inclinações que nos conduziriam a elas, porque não haveria vícios, nem haveria a possibilidade de existência de obras pecaminosas. Podemos, portanto, concluir que não há pecado sem vícios e nem pode havê-lo sem a possibilidade de existência de obras pecaminosas.

Ele é diverso por duas razões. Primeiro, tanto porque o vício é anterior ao pecado e gera a oportunidade de pecar, não podendo, por esse motivo, ser confundido com ele, como porque o pecado, sendo anterior ao ato pecaminoso, pode ocorrer sem que na sequência necessariamente ocorra a ação, ou a omissão, a que damos nosso consentimento. Segundo, porque tanto os vícios, que se manifestam no comportamento, como as obras, ambos são passíveis de identificação e avaliação intersubjetivas, enquanto o pecado, como decisão interna e subjetiva, permanece fora do alcance, inacessível à identificação e avaliação do outro. Para Abelardo a instância avaliadora é Deus e o pecado ocupa um espaço de convivência onde o elemento divino se manifesta no universo secular dos homens.

Concluindo o relato do conteúdo do item número dois do segundo capítulo, gostaria de acrescentar que tanto a consideração do aspecto cronológico, como da presença de categorias modais, tais como a possibilidade e sua negação, contribuíram para revelar pelo menos dois fatos novos e decisivos para a interpretação da obra moral de Abelardo. O primeiro diz respeito à relevância moral das obras, até então negada com quase unanimidade pela recepção crítica. O segundo, à possibilidade da presença não excludente do sagrado no interior da história profana dos homens. Ambos contribuem para a derrocada das tentativas de impor à ética de Abelardo um caráter intimista e alheio ao mundo da história e da política humanas. Para ele, o indivíduo, pela recusa ou pelo consentimento às más obras, possibilita a comunicação entre o universo secular da história, o mundo social e político dos homens, onde ocorre a oportunidade de mérito ou culpa, e Deus, instância única capaz de julgar se de fato houve pecado, ou se, pelo contrário, houve recusa à virtual obra pecaminosa.

Antes de terminar o capítulo, após discorrer sobre os embates entre a concepção de pecado de Abelardo e as de seus adversários de sua época, será introduzido, no item número seis, mais um conceito chave de sua obra: a “intenção”. Para Abelardo, sem a intenção consciente e deliberada, que pressupõe discernimento e escolha e está subjacente a toda recusa e a todo consentimento ao mal, não há mérito, nem pode haver culpa. Assim sendo, seria a intenção que nos permitiria estabelecer a diferença entre bons e maus, e não as obras, pois a ações e omissões semelhantes poderiam preceder intenções diversas e mesmo opostas. Como, segundo Abelardo, o erro ético, todavia, é possível, ainda que não precedido de intenção culposa, pode-se então concluir que, para ele, as palavras “erro” e “pecado” não têm sempre e necessariamente idêntico significado moral.

O terceiro capítulo dá continuidade ao relato dos debates em torno das diferentes concepções de pecado da época e suas respectivas consequências. Um dos primeiros, e, sem dúvida, entre

os mais importantes fatos decorrentes da concepção de Abelardo, é a confirmação de que, para ele, o reconhecimento de Deus como instância única capaz de decidir sobre a existência de pecado ou mérito, bem como a afirmação do caráter estritamente individual de ambos, não impedem e não excluem a aceitação da necessidade de leis humanas de natureza universal e de um âmbito de vigência que lhes seria próprio.

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 de 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 intermediadoras entre a individualidade da culpa e do mérito e a natureza social das obras, entre a justiça divina e seu equivalente humano.

Nosso acesso, no entanto, ao mérito e à culpa individuais determinados pela intenção permanece, quando muito, indireto e sobretudo incerto. Nesse sentido, ao invés de instaurar condições para uma impossível igualdade, a comunicação entre as esferas humana e divina da justiça patenteia apenas uma inelutável assimetria. Abandonando necessariamente a Deus o acesso direto à culpa e ao mérito, nossa única possibilidade de julgá-los seria através de suas manifestações externas e eventualmente enganosas.

O último tema de peso abordado pelo terceiro capítulo de meu trabalho refere-se à qualidade das obras humanas. Para Abelardo, uma obra é boa, do ponto de vista ético, apenas quando

a intenção que a precede também o for. Se a intenção é ruim a obra também o será. Isso significa que a qualidade moral de nossas obras é única e completamente determinada pela qualidade da intenção que as precede e que, por si só e por princípio, uma obra jamais é boa e jamais é má. Um tal critério de avaliação, porém, privilegia visivelmente a jurisdição divina em detrimento da humana, confirmando, portanto, a assimetria a que me referi acima. Ele não implica, entretanto, de modo necessário, 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.

No capítulo quarto o primeiro item retoma e continua o último tema do capítulo anterior, acrescentando que, para Abelardo, nossos limites relativamente à avaliação das obras estender-se-iam até o interior mesmo de uma eventual auto-avaliação do indivíduo agente, pois o valor moral de nossas intenções, e com ele o das virtuais obras subsequentes, seria estipulado única e exclusivamente por Deus, que pode discordar, e, com frequência, discorda de nossas próprias avaliações. Assim, uma intenção subjetivamente boa pode não sê-lo, se julgada segundo os critérios de Deus. Como para Abelardo, no entanto, todo pecado nasce de uma intenção consciente e deliberadamente ruim, seria preciso então que admitíssemos que, do total das intenções julgadas por Deus como em desacordo com seus próprios desígnios, apenas aquelas que para o sujeito agente são conscientes e deliberadamente más gerariam pecado. Da mesma forma, seria preciso que aceitássemos que, do conjunto de intenções tidas por ruins pelo próprio indivíduo agente, apenas uma parte seria considerada objetivamente má ou

moralmente errônea, quando avaliada pelo Senhor. Se o pecado e o mérito são, para Abelardo, sempre e necessariamente propositais, o erro, bem como o acerto ético, não o é, nem no âmbito da jurisdição humana, nem no da divina. Para ele, do ponto de vista da ética, nem todo pecado é um erro e nem todo mérito é um acerto; do mesmo modo, nem todo erro é um pecado e nem todo acerto é um mérito.

O restante do quarto capítulo ocupar-se-á com a exposição e a análise, primeiro, dos diferentes significados que a palavra “pecado” pode ter, segundo Abelardo, depois, do relato que o autor nos fornece de aspectos até então inéditos da polêmica em torno das diversas concepções de pecado existentes em sua época.

O quinto capítulo articula-se em torno de dois temas básicos: a “penitência” e a “confissão”. Ambos eram tidos na época por atuais e considerados, pelos contemporâneos de Abelardo, como importantes do ponto de vista teórico e no que concerne a seus aspectos práticos, relacionados ao cotidiano de vida das pessoas. Esse penúltimo capítulo pode ser caracterizado como uma tentativa de interpretação e reprodução parcial, com base nas informações legadas pela “Ética”, tanto das posições de Abelardo como das de seus principais opositores, nas polêmicas envolvendo os dois temas supra, ou outros menores, deles derivados.

No que toca ao seu peso teórico relativo, bem como à sua importância prática no contexto do trabalho, o capítulo quinto é antes um reflexo do tipo de relevância que se poderia atribuir, no interior da “Ética”, aos correspondentes capítulos abordados por ele. As grandes soluções teóricas que se encarregaram de lançar os fundamentos e a originalidade da obra já haviam sido estabelecidas, testadas e expostas nos capítulos anteriores e o que a eles segue é sobretudo aplicação dos resultados obtidos a toda uma série de temas e problemas de natureza ético-religiosa, controversos e atuais na época de Abelardo.

O sexto e último dos capítulos é dedicado a três temas centrais e suas eventuais ramificações, a saber: a “satisfação”, o “poder das

chaves” e seus subtemas e, finalmente, o “bem”. Com uma única exceção, de caráter formal, relativa ao terceiro tema, poderiam ser transpostas para este as mesmas observações minhas ao capítulo anterior no que diz respeito às suas características formais, à sua importância prática e à sua relevância teórica relativamente aos demais capítulos.

Quanto à referida exceção, ela se constitui no fato de que o terceiro tema, ou seja, o “bem”, deveria, segundo os planos de Abelardo, ser o assunto e o título do segundo livro da “Ética”. Desse livro, porém, o que temos hoje é apenas aproximadamente uma página e meia de texto impresso. Por esse motivo, no meu trabalho, as linhas que a ele correspondem foram incluídas no último dos capítulos dedicados ao primeiro livro da obra de Abelardo em questão.



Hartmann Von Aue.

Fonte: *Weingartner Liederhandschrift*, início do séc. XIV.

2. Sobre o prólogo e o primeiro capítulo

“Às vezes é mais aconselhável uma pessoa mergulhar imediatamente do que ficar nas margens a debater a temperatura da água.” Dresden (69): p.12.

2.1. Costumes ou caracteres

Um leitor atento que se disponha a analisar detidamente o texto da “Ética” de Abelardo, usando o original latino ou uma edição bilíngue, deparar-se-á com o primeiro problema importante de interpretação ao ler a primeira palavra da primeira frase da referida obra: a palavra latina “mores” e suas eventuais traduções.¹

Os tradutores que pude consultar concordam que “mores” deva ser traduzida, em cada uma de suas respectivas línguas, por um equivalente semântico do português “costumes”.² Tal ocorre,

¹ Cf.: A versão original latina da referida frase nas edições de M. Dal Pra e D. E. Luscombe e a tradução para o português:

“Mores dicimus animi uicia uel uirtutes quae nos ad mala uel bona opera pronos efficiunt.” (D. P., 127), (L., 2).

“Chamamos ‘costumes’ os vícios ou virtudes do espírito que nos tornam propensos a más ou boas obras”.

² As traduções da “Ética” serão citadas segundo as siglas e a convenção de referência estabelecidas no início deste trabalho. Isso posto, cf.: D. P., 3; F., 270; G., 131; L., 3; McC., 15 e S., 3.

mesmo se a frase assim traduzida possa parecer-nos um tanto estranha. Pois, embora possamos afirmar dos vícios que eles se manifestam sob a forma de costumes, isso não nos autoriza a postular uma identidade entre o vício que se manifesta e o ato repetido da manifestação que caracteriza o costume. Também não é usual, ou correto, dizer das virtudes que elas são costumes. É possível afirmar dos vícios, como das virtudes, que eles podem advir dos costumes, assim como podem gerá-los. Em ambos os casos, porém, somos induzidos a admitir a existência de uma diferença entre esses e aqueles.

A solução proposta pelos tradutores não é, porém, plenamente satisfatória e dois deles chegam a expressar uma certa reserva que o uso das aspas no vocábulo que traduz “mores” evidencia.³ Um deles vai mesmo além, mantendo a palavra latina entre parênteses no corpo do texto traduzido.⁴

Ernout et Meillet (85: p.415-416) fornecem, entre outros, os seguintes significados para “mos, moris”: (i) – “*Manière de se comporter, façon d’agir physique ou morale, déterminée non par la loi, mais par l’usage. Designe aussi souvent la coutume...*”. Informação que confirma e reforça a escolha dos tradutores, levando-nos a suspeitar da presença da estranheza já na frase latina. A seguir, porém, os mesmos autores acrescentam: (ii) – “*S’emploie également dans le sens de ‘caractère’, et dans ce cas souvent au pluriel mores ‘les mœurs’...*”. Acréscimo importante, pois constrange-nos a considerar a possibilidade de a frase de Abelardo postular a existência em nosso espírito de caracteres que, inclinando-nos para o bem ou para o mal, influenciam nosso comportamento, deixando sua marca impressa em nossos costumes. Caracteres que poderiam, em última instância, deter uma precedência cronológica e ontológica relativamente a nossos hábitos.⁵

³ 3. Cf.: F, 270: “Sitten” e S., 3: “costumbres”.

⁴ Cf.: S., 3.

⁵ É interessante observar que não há incompatibilidade lógica, ou seja:

No latim, portanto, “mores” tanto pode significar “costumes” como “caracteres” e é bastante provável que esses dois componentes semânticos da palavra estivessem muito próximos um do outro na Idade Média. Nessa época, a diferença entre caracteres e costumes é diluída pela tendência generalizada a conceber os costumes como algo semelhante aos fenômenos naturais.⁶

A impossibilidade de reproduzir o conjunto das nuances de significado da palavra “mores” impôs aos tradutores uma escolha. A segunda frase do texto de Abelardo reforça e revela com toda clareza o caráter problemático da solução adotada.⁷ Nessa frase, debilidade e vigor físicos, os equivalentes corporais dos vícios e virtudes do espírito, são denominados respectivamente “vício” e “bem” e, portanto, “costumes”, se seguirmos a proposta dos tradutores citados. Tal interpretação não concorda, porém, com o sentido atual da palavra “costumes”.

não há contradição necessária entre a admissão, por um lado, de uma anterioridade de princípio de natureza ontológica e cronológica dos caracteres relativamente aos hábitos e a aceitação, por outro lado, de uma eventual produção posterior de caracteres a partir de hábitos.

Uma resposta positiva, embora indireta, à questão de se saber se Abelardo de fato postula a existência de caracteres anteriores a todo hábito e reflexão nos é dada pela seguinte passagem de Verbeke : “...*dans l'optique d'Abélard l'agir humain ne surgit pas tellement d'initiatives conscientes et délibérées dont l'homme serait pleinement l'auteur. Il se réalise à la suite de certaines aspirations intérieures, p. ex. des poussées sensuelles, dont l'individu n'est pas vraiment responsable; il en subit le poids sans savoir toujours d'où elles viennent... aux yeux d'Abélard toutes ces tendances sont une sorte de matière brute, une donnée de fait, qui est très importante pour le comportement...*” (87: p.92).

⁶ Cf.: MATORÉ (85): p.190-191.

⁷ Cf. o original latino:

“*Sunt autem uicia seu bona non tantum animi sed etiam corporis ut debilitas corporis uel fortitudo quam uires appellamus, pigredo uel uelocitas, claudicatio uel rectitudo, cecitas uel uisio.*” (D. P., 127), (L,2).

e a versão portuguesa:

“Há, porém, vícios ou bens não apenas do espírito, mas também do corpo, como a debilidade física ou a robustez que chamamos vigor; a lentidão ou a velocidade, o mancar ou o andar reto, a cegueira ou a visão.”

Uma pergunta, contudo, permanece. Por que, apesar de problemática, preferiram os tradutores a solução por eles adotada? Além de razões de ordem prática, ditadas sobretudo pela necessidade de manutenção da coerência interna formal do texto, suponho que tenham sido influenciados por uma tradição cujo peso suas próprias traduções e autoridade só fez aumentar. Embora saibam e repitam que Abelardo foi original e renovou, há indícios fortes de que leem e traduzem a primeira frase da “Ética” como se essa fosse um eco exato e medieval da obra de Aristóteles.

Vejam, para tanto, o que um dos tradutores escreve sobre as concepções aristotélicas de hábito e virtude, bem como sua presença na obra de Abelardo: “*Abelard brought pagan moral themes into theology. For example, at the beginning of the second book of his Scito te ipsum he underlined what Boethius had found in Aristotle’s Categories concerning virtue as habit. 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.*” No mesmo parágrafo, um pouco à frente, sem levar em conta a possibilidade de uma concordância apenas parcial, o autor atribui a Abelardo a posição anteriormente apresentada como sendo de Aristóteles: “*In this appreciation of virtue as habit of mind, as a natural quality acquired by human effort Abelard and his school stood out from contemporary theologians.*” (Luscombe [74]: p.71). Ora, enquanto para Aristóteles, segundo o que nos diz Luscombe, nossos hábitos precedem e dão origem aos caracteres, para Abelardo o mais provável é que a precedência seja, em última instância, dos caracteres e esses tanto podem dar origem como posteriormente ser oriundos de nossos hábitos.

Apesar da identidade sugerida, e de justificação no mínimo duvidosa, entre teologia e ética na obra de Abelardo, os trechos de Luscombe que citei são interessantes por permitirem-nos vislumbrar o que pode ter estado subjacente a uma decisão que, no

contexto das duas primeiras frases da “Ética” de Abelardo, embora talvez necessária, permanece insatisfatória e problemática.

No que diz respeito à interpretação das concepções aristotélicas de hábito e virtude no primeiro dos trechos citados, ela é, até onde posso julgá-lo, compartilhada pela recepção crítica da obra de Aristóteles.⁸ Mesmo, porém, admitindo que possa ser inexata, o que conta para meus fins é a possibilidade de ela ter influenciado a solução sugerida pelos tradutores. Nessas condições, testar sua correção me conduziria inevitavelmente para além dos objetivos e necessidades deste trabalho.⁹

2.2. As boas e as más obras

Segundo Abelardo, há vícios e bens do espírito, tais como “a obtusidade ou a rapidez do engenho”, “ser esquecido ou dotado de boa memória”, “a ignorância ou a ciência”, que, assim como os vícios e bens do corpo, são desprovidos de interesse para a ética.¹⁰ Relevantes para a moral seriam apenas as virtudes¹¹ e os vícios do

⁸ Cf.: VERBEKE (87): p.96 e RACIONERO, Q. in: ARISTÓTELES (90): nota 169, p.374-375.

⁹ O leitor interessado poderá, no entanto, consultar: ARISTÓTELES (90): II, 12-17, p.374-391 ou: ARISTOTE (67): II, 12-17, 1389a – 1391b, p.91-98.

¹⁰ Cf.: O prólogo da “Ética”: D. P. 127 e L., 2, de onde se pode deduzir a exclusão dos vícios e bens do corpo da esfera de interesse da moral e a primeira frase do primeiro capítulo que reproduzo a seguir no original latino:

“Sunt autem animi quoque nonnulla uicia seu bona quae a moribus seiuncta sunt, nec uitam humanam uituperio uel laude dignam efficiunt, ut hebitudo animi uel uelocitas ingenii, obliuiosum uel memorem esse, ignorantia uel scientia.” (D. P., 127), (L., 2).

e na tradução para o português:

“Há, contudo, também, alguns vícios ou bens do espírito que são distintos dos costumes e não fazem a vida humana digna de censura ou louvor, como a obtusidade do espírito ou a rapidez do engenho, ser esquecido ou dotado de boa memória, a ignorância ou a ciência.”

¹¹ Termo reservado apenas aos bens do espírito que nos inclinam às boas obras.

espírito que nos inclinam às boas ou às más obras.¹² Se é esse, no entanto, o motivo que os torna relevantes para a moral, então, ao contrário da opinião corrente, é necessário admitir que nem todas as obras humanas são consideradas como moralmente indiferentes por Abelardo. Para ele, há uma distinção clara: entre as obras humanas há aquelas de interesse ético e aquelas que não o são. Caso o sejam, elas ou são boas, ou são más.

Embora tal distinção não acarrete a exigência de um critério 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 da executabilidade da distinção.¹³ 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.

2.3. Os vícios do espírito

No item 2.1 deste trabalho foi visto que é bastante provável, praticamente seguro, que para Abelardo os caracteres de nosso

¹² Cf.: Prólogo e primeiro capítulo: D. P., 127 e L., 2.

¹³ Como de fato: se do ponto de vista da ética as obras humanas ou são dotadas de relevância moral ou não, e, se o são, ou são boas ou são más, então admitir a impossibilidade de se decidir sempre seria o mesmo que postular a possível existência primeiro: de obras humanas que não poderiam, por princípio, ser qualificadas nem como sendo de interesse para a ética, nem como não sendo; segundo: de obras de interesse ético que poderiam não ser nem boas, nem más.

O que denominei “princípio de decidibilidade”, entretanto, é um princípio de natureza lógica e, como tal, não pode garantir a existência de fato de uma decisão em uma situação empírica qualquer dada. Ele não garante, também – como não exclui – a sensação psicológica de se poder decidir sempre, ele garante apenas a possibilidade de princípio de uma decisão.

espírito tanto podem ter sua origem na natureza humana, precedendo e atuando sobre nossos costumes, como podem, em um momento posterior, sofrer a ação e a influência advindas de nossos hábitos e, em alguns casos particulares, serem mesmo oriundos desses. É possível, portanto, em consonância com o texto de Abelardo, afirmar tanto a existência de uma interação mútua e uma influência recíproca entre os caracteres e os hábitos humanos, como a existência de uma porcentagem desses caracteres que, na medida em que interagem com nossos costumes, podem inclinar-nos para as boas como para as más obras, a existência, portanto, de caracteres humanos detentores de peso e relevância morais.

Tais caracteres podem ser oriundos da natureza humana, ou de nossos costumes. Entre uns, tanto quanto entre outros, há os que nos conduzem às boas e os que nos conduzem às más obras. No caso dos caracteres oriundos da natureza humana, a existência de uma fração negativa é um pressuposto aceito e incorporado à mentalidade medieval que predominantemente concebe a natureza humana como intrinsecamente pecaminosa (cf.: itens 3.3 e 3.5.3). Para o outro caso – o dos caracteres advindos dos costumes – a situação é diversa. Costumes, uma vez fixados, são considerados na Idade Média como dignos de manutenção pelo fato apenas de serem sancionados pelo uso. Uma outra razão para mantê-los é geralmente vista como desnecessária. Embora admita-se a existência de usos condenáveis, criticá-los e tentar substituí-los por outros novos é tido, via de regra, por mais nocivo que a sua preservação. O que é novo é considerado, como tal, ruim e toda modificação naquilo que é usual deve, por princípio, ser evitada.¹⁴

¹⁴ Cf.: MICHAUD – QUANTIN (70): p.214-245 e MATORÉ (85): p.190-191, onde há diversas passagens e exemplos que confirmam e enriquecem minhas últimas observações. Desses, fornecerei a seguir três trechos curtos a título de ilustração. Os dois primeiros de MICHAUD – QUANTIN: *“...tout ce qui est novus est automatiquement suspect aux yeux du médiéval... novitas, c'est une attitude ou une opinion qui ne peut s'appuyer sur un passé, inévitablement considéré comme une sure garantie.”* (p.215).

Aceitando não só a possibilidade de existência de usos e costumes que podem produzir em nosso espírito caracteres que nos inclinam para o mal, mas, ainda, a possibilidade objetiva de decidir sempre se as ações a que nos conduzem são boas ou ruins (item 2.2), exercendo, nessa medida, sobre eles, um controle a partir da razão, Abelardo abre espaço de fato à crítica e à transformação como instâncias possíveis e realidades eventualmente desejáveis.

Se é, portanto, justo afirmar que seus adversários defendiam posições geralmente conservadoras, é necessário admitir que não lhes faltavam razões concretas para hostilizá-lo.¹⁵

“...la tradition par le seul fait qu'elle est tradition est revêtu d'une valeur positive indéniable et irréfutable dans la mentalité courante...” (p.215).

O terceiro e último de MATORÉ:

“Les coutumes qui manifestent de la mauvaistié sont considérées pourtant comme moins dangereuses que les nouveletés...” (p.191).

¹⁵ Os testemunhos que o confirmam são tão numerosos que me limitarei a fornecer alguns exemplos apenas, escolhidos na ordem em que foram sendo encontrados.

O primeiro é um trecho retirado de uma carta escrita por Guillaume de SaintThierry a São Bernardo e ao bispo de Chartres, alertando-os e exortando-os a agir contra o perigo que a seus olhos representam tanto o conteúdo, como a propagação da obra de Abelardo: *“Infatti Pietro Abelardo insegna novità, scrive novità; i suoi libri oltrepassano i mari, scavalcano le Alpi; proposizioni di fede mai udite e dogmi nuovi vengono diffusi nelle province... Io vi dico che il vostro silenzio è pericoloso sia per voi che per la Chiesa di Dio.”* (ABELARDO ed ELOISA (79): p.335).

O segundo é uma passagem de uma carta de São Bernardo ao cardeal Guido, futuro papa Celestino II: *“Il maestro Pietro introduce, nei suoi libri, profane novità nelle parole e nelle idee...”* (ABELARDO ed ELOISA (79): p.339).

O terceiro é retirado de uma outra carta, também de São Bernardo, escrita ao papa Inocêncio II: *“Una nuova fede vien coniatà in Francia, si discute di virtù e de vizi... non in modo semplice e sobrio, ma diverso da come lo abbiamo ricevuto. Il maestro Pietro...”* (ABELARDO ed ELOISA (79): p.353).

Esses dois últimos trechos são extraídos de cartas que fazem parte da campanha movida por São Bernardo contra Abelardo com o objetivo de condená-lo e proibir a leitura e divulgação de sua obra. O que de fato ocorreu durante e imediatamente após o Concílio de Sens em 1140, dois anos antes de sua morte no monastério de Saint-Marcel nas proximidades de Cluny (cf.: JOLIVET (69): p.37-39 in: ABELARD (69): p.5-42).

2.4. Dois aspectos da ética de Abelardo

Tendo verificado que a argumentação e o texto de Abelardo não nos constroem nem a fixar definitivamente os critérios de valoração das obras humanas, nem a manter imutáveis os resultados da aplicação desses critérios (item 2.2), falta-nos, ainda, saber se para ele tais critérios e valorações são necessariamente mutáveis.

Há na obra de Abelardo dois aspectos distintos e paralelos que precisam ser levados em conta, mantendo e respeitando sua respectiva especificidade, se quisermos entender e fazer justiça à sua moral. O primeiro deles diz respeito à sua postura frente à esfera do sagrado, o segundo, frente ao profano.

É possível considerar como certo que a vida e a obra de Abelardo permitem-nos afirmar que o autor reservava, também na moral, um espaço destinado à revelação.¹⁶ Daí podermos dizer que ele estaria necessariamente disposto a aceitar a existência de verdades morais definitivas e, portanto, critérios e valorações imutáveis. Por outro lado, existem em sua obra indícios seguros de que o conjunto de suas concepções éticas não se deixa reduzir aos limites do sagrado.

O próprio Abelardo, de resto, admite ter introduzido novidades e procura justificá-lo em uma carta a São Bernardo que parece ter permanecido sem resposta (ABELARDO ed ELOISA (79): p.318-325).

Para terminar, um pequeno trecho, entre os numerosos que nos coloca à disposição a literatura secundária: *“Wie später den monastischen Kritikern... war es den Konzilsvätern von Soissons weniger um bestimmte Lehrpunkte als die neue, sie provozierende Methode gegangen...”* (NIGGLI (89): S. XXIX. in : ABAELARD (89): S. XI-CVIII).

¹⁶ A declaração mais forte do papel reservado à fé cristã em sua vida e obra nos é dada por Abelardo em sua famosa “Epistola et fidei confessio ad Heloissam”(ABELARDO ed ELOISA (79): VII, p.272-277).

Devido à importância singular desse documento, decidi-me por reproduzi-lo na íntegra, como apêndice no final deste trabalho. Lá o leitor interessado poderá consultar o texto original latino acompanhado da tradução italiana de N. Capelletti Truci, da tradução francesa de E. Gilson e da tradução brasileira do Pe. O. Vilela.

Se admitirmos, com efeito, que uma parte considerável de nossas opiniões e crenças – possivelmente sua totalidade, se nos ativermos aos limites do profano – é influenciada por nossos costumes e caracteres e se aceitarmos, ainda, como Abelardo, a possibilidade da existência de controle e ação crítica da razão sobre os dois últimos (item 2.3), então é necessário admitir também a possibilidade de operar modificações tanto em nossos caracteres e costumes, como em parte de nossas opiniões e crenças.¹⁷ Na esfera secular, portanto, fora dos limites do sagrado, os critérios e valorações são inevitável e necessariamente mutáveis.

Esse é o ponto, de resto, por onde se introduz a dimensão social e política na ética de Abelardo, onde o isolamento da razão individual e absoluta é rompido, suas fronteiras transpostas.¹⁸

A impossibilidade de se garantir e fundamentar, com base na “Ética” de Abelardo, a permanência automática e irrestrita do uso é uma consequência que a faz uma obra perigosa aos olhos de seus adversários. A inevitável mutabilidade – postulável a partir

¹⁷ Uma comprovação de que Abelardo, de fato, pensava e agia assim nos é dada pela seguinte passagem comentada e citada por R. Pernoud: *“Sa règle n’offre d’ailleurs aucun trait qui la différencie fortement des règles monastiques alors en usage; tout au plus, ici et là, releve-t-on quelque trait personnel; ainsi cette remarque ‘Nous interdisons absolument de jamais faire prévaloir la coutume sur la raison et de rien maintenir parce que c’est la coutume, non parce que c’est la raison. Il faut se régler sur ce qui nous paraît bien, non sur ce qui est en usage.’”* (PERNOUD (70): p.184).

O texto completo das *“Istituzione o regola per le religiose”* pode ser consultado em ABELARDO (87): p.263-382, em tradução italiana de F. Roncoroni.

Que a posição de Abelardo frente ao costume não é outra em sua obra lógica, confirma-o a seguinte passagem de N. Cappelletti Truci: *“Ma la critica di Abelardo mette in guardia dagli effetti illusori dell’abitudine. ...Era in tal modo aperta la strada allo studio delle proprietà semantiche e delle loro variazioni...”* (p.392 in: ABELARDO ed ELOISA (79): p.387-408).

¹⁸ Segundo a expressão de LUSCOMBE: *“Abelard writes in his ‘Ethics’ both as philosopher and as social reformer. ‘Know thyself’ is also an appeal to know others.”* (74: p.84). Sobre o significado dos aspectos social e político na ética de Abelardo cf.: DAL PRA (48), DE BONI (90) e De RIJK (86).

da “Ética” – daquela parcela de nossas concepções que se acha exposta à ação e influência de nossos costumes e caracteres implica a provisoriedade necessária de toda instituição secular, a da Igreja e suas diversas configurações históricas inclusive.¹⁹

2.5. Razão e ética

Já havíamos visto anteriormente no item 2.2 que para Abelardo apenas as virtudes e uma parcela dos vícios do espírito – bem como as obras a que somos conduzidos por esses e aquelas – são moralmente significativas. Os defeitos e bens do corpo, o restante dos bens e uma parte dos vícios do espírito – assim como as obras por eles inspiradas – são tidos por estranhos ao objeto da moral.

No início do primeiro capítulo da “Ética” (D.P., 127), (L., 2) Abelardo nos fornece três pares de exemplos daquilo que considera caracteres espirituais moralmente indiferentes.²⁰ Os dois primeiros, “a obtusidade do espírito ou a rapidez do engenho” e “ser esquecido ou dotado de boa memória”, referem-se a habilidades – ou à falta delas – e mantêm o paralelismo com os costumes e caracteres do corpo humano. Uns e outros ou nos são dados pela natureza ou adquiridos pelos hábitos, como vantagens ou desvantagens, por si só absolutamente neutras do ponto de vista da moral. Já o terceiro par, “a ignorância ou a ciência”, merece um tratamento à parte. Nele Abelardo apresenta a ciência como uma espécie de qualidade positiva – por contraposição à ignorância – mas desprovida, em si, de qualquer valor ético. Fato que equivale a estabelecer uma distinção precisa entre a razão e a moral e, no caso de Abelardo, tanto a abrir um espaço para a presença do sagrado no interior

¹⁹ Mais do que suas opiniões sobre fatos e questões singulares – opiniões tidas em alguns casos por conservadoras – incomodava na posição de Abelardo o que poderíamos chamar de “princípio de mutabilidade necessária” de todas as nossas instituições e concepções seculares.

²⁰ Cf.: Nota 10.

da ética, como a reservar áreas eticamente neutras no interior da razão humana.²¹

Tal distinção é carregada de consequências do ponto de vista da história da ética e da filosofia, porque, na medida em que estabelece e mantém a não identidade entre a razão e a moral, Abelardo marca pela diferença – em um aspecto que considero básico e fundamental – sua posição frente a Sócrates e frente aos estoicos.²²

2.6. Observações sobre uma nota de M. Dal Pra

Em uma nota de pé de página constante do comentário da tradução italiana de M. Dal Pra, há uma observação interessante relativa à segunda frase do primeiro capítulo da “Ética”. Nessa frase, Abelardo afirma que os vícios e bens do espírito que são indiferentes à moral tanto podem estar presentes nas boas como nas más pessoas, que eles em nada concorrem para formar os costumes, nem tornam a vida “torpe ou honesta”.²³

Para uma certa surpresa minha, M. Dal Pra escreveu o seguinte sobre essa frase: “A. si giova di questo criterio, oltre che in questo punto, per escludere la considerazione delle qualità (positive o

²¹ Em sua obra teológica Abelardo tenta mostrar a compatibilidade possível entre a razão e a fé (cf.: CHAVES-TANNÚS (91): p.207 e ABAELARD (89): p.83). A possibilidade de compatibilizá-las, contudo, não suprime, mas antes pressupõe, a diferença entre elas.

²² Cf.: BRÉHIER (71): p.212-270, BRUN (86): p.76-77 e RODIS-LEWIS (70): p.26-30 para o estoicismo e TAYLOR (85): p.117-128 para Sócrates.

²³ Cf.: O original latino:

“Quae quidem omnia cum eque reprobis ut bonis eueniant nichil ad morum compositionem pertinent nec turpem uel honestam efficiunt uitam.” (D. P., 127), (L., 2).

e a versão portuguesa:

“Visto que, na verdade, tudo isso provém igualmente dos ruins como dos bons, em nada concorre para a formação dos costumes, nem torna a vida torpe ou honesta.”

negative) dell'animo dall'ambito morale, più innanzi per negare validità alle azioni esterne". (in Abelardo (76): p.5, nota 7).

Lendo essa passagem, o que inicialmente me chamou a atenção foi a impossibilidade de se verificar a correção das afirmações nela contidas. Embora M. Dal Pra atribua a Abelardo posições de pesadas consequências, não há uma única referência precisa às fontes. Mas o trecho de M. Dal Pra é, sob outros aspectos ainda, vago. O autor não nos diz, por exemplo, o que são para ele "qualidades do espírito". Se considerarmos as virtudes como tais – e o autor não nos fornece um único motivo para não considerá-las – então é impossível excluir do âmbito moral todas as qualidades do espírito sem contradizer o texto de Abelardo (cf.: item 2.2). Se admitirmos, porém, que existe algo que poderíamos denominar "as qualidades do espírito" e que esse algo pudesse, sem risco de contradição com o texto da "Ética", ser excluído, como um todo, do âmbito da moral, ainda assim permaneceria incompreensível como, utilizando-se do mesmo critério, seria possível "negar validade às ações externas" e a todas elas, já que nenhuma restrição a respeito foi feita por M. Dal Pra. Admitamos, contudo, uma vez mais, que seria possível. Mesmo nesse caso, ainda continuaríamos a ignorar que tipo de validade Abelardo supostamente negou às "ações externas".

Passada a surpresa, a impressão que fica é a de que M. Dal Pra esqueceu uma anotação de trabalho não terminada dentro do texto pronto de seus comentários. Impressão possivelmente enganosa, pois das informações veiculadas por essa pequena nota de aspecto inacabado decorrem duas consequências de uma posição influente e bem estabelecida no seio da recepção crítica à obra moral de Abelardo.

Se não vejamos: se é de fato verdade, como pretendem os autores que defendem a posição acima mencionada, que para Abelardo as obras humanas são desprovidas de relevância

ética,²⁴ então é natural e necessário que tanto as virtudes, que nos conduzem às boas obras, como as “ações externas”, sem as quais inexistem obras humanas, também o sejam. Vista sob essa perspectiva, a nota de M. Dal Pra recupera sua coerência interna. A discordância com o texto de Abelardo, porém, permanece, pois nem as virtudes estão incluídas nos bens do espírito que Abelardo considera como indiferentes à moral, nem tão pouco é verdade que todas as obras humanas são isentas de significado ético para ele (cf.: item 2.2).

²⁴ Cf.: a título de exemplo: CROCCO (79): p.137-140, DAL PRA (48): p.125-127; DAL PRA (76): p.XLIV; ESTEVÃO (89): p.92; LUSCOMBE (71): p.XXVII; DE RIJK (86): p.6, 13, 14 e 16 e VERBEKE (87): p.96-101.



Coroamento de Maria (meados do séc. XIII).



Abade e Noviço.

Fonte: *Große Heidelberger Liederhandschrift*, início do séc. XIV.

3. Do mundo profano das obras à esfera do sagrado

3.1. A transição



segundo capítulo da “Ética” percorre uma trajetória de transição e pode ser descrito como o primeiro impulso de um deslocamento. Ele prepara um salto qualitativo e uma mudança acentuada de enfoque. A presença do sagrado realiza suas primeiras aparições no interior da ética dos homens. Pela primeira vez e abruptamente Abelardo menciona o conceito de pecado e com ele são introduzidas três distinções importantes para o desenrolar posterior da obra. A primeira entre os vícios do espírito que nos tornam propensos às más obras e o pecado, a segunda entre esse e as más obras e a terceira entre essas e os referidos vícios.¹

Aspectos particulares presentes no capítulo anterior e no prólogo são retomados e inseridos em um contexto novo onde a presença do pecado começa a tornar-se perceptível e a ocupar posições no espaço ético. Assim, por exemplo, os vícios e bens do corpo, caracterizados anteriormente como em si mesmos indiferentes do ponto de vista da moral, são reconduzidos à área de enfoque da apreciação ética. A perspectiva de abordagem é, no entanto, outra. O viés das considerações de Abelardo é agora o das

¹ Cf.: D. P., 127 e L., 2 – 4.

interações existentes entre a constituição física dos indivíduos e suas respectivas qualidades espirituais.

Abelardo admite, por exemplo, que a constituição do corpo possa nos predispor a vícios do espírito, como a luxúria ou a ira, que nos tornam propensos às más ações. Segundo ele, não se pode, porém, nesses casos, afirmar a inevitabilidade do pecado. Isso porque a ocasião do pecado é uma oportunidade dada à luta e à vitória das virtudes.²

Um outro aspecto que Abelardo retoma e reconsidera sob um ângulo novo e diverso, sem, entretanto, introduzir modificações em sua posição anterior, é o da ausência de significado moral autônomo daqueles traços e fatos que podem ser atribuídos ou ocorrer indiferentemente aos bons como aos maus. O exemplo por ele escolhido é o da possibilidade, compartilhada por todos, de sermos vencidos e subjugados por nossos semelhantes. Reassumindo uma posição de inspiração nitidamente estoica,³ Abelardo afirma que torpe e vergonhosa não é a indesejada servidão do corpo enquanto o espírito permanece livre. Moralmente condenável para ele é o consentimento que a alma possa vir a dar aos comportamentos viciosos que tais situações inevitavelmente geram.⁴

A essa altura, podem ser considerados como encerrados os últimos preparativos à inserção do sagrado no interior da ética dos homens. No início do próximo capítulo, o conceito de “pecado” poderá ser definido e adquirirá status de objeto digno de tratamento filosófico. A partir desse momento o caráter medieval da “Ética” de Abelardo começa a ganhar um contorno mais nítido e a filosofia da Idade Média realiza um passo decisivo rumo à sua estabilização e à aquisição de uma identidade própria.

² Cf.: D. P., 127 – 8 e L., 4.

³ Cf.: D. P., 8 – 9, nota 15.

⁴ Cf.: D. P., 127 – 8 e L., 4.

3.2 – O pecado

Nas duas primeiras frases do terceiro capítulo Abelardo nos fornece uma definição explícita do conceito de pecado. Com ela, ele estabelece uma matriz de onde partirão os caminhos posteriores de sua própria expansão. Para tanto, ele adota um expediente técnico que, em consonância com a terminologia lógica atual, poderíamos denominar “princípio da economia máxima”. Ou seja: ele recorre a dois, e apenas dois, conceitos já anteriormente introduzidos, o conceito de “vício” e o conceito de “obras” e incrusta entre eles um outro novo, até então ainda não mencionado: o “consentimento”. Pecado seria então o consentimento a ações e omissões em direção às quais nossos vícios nos inclinam. Abelardo acrescenta que esse consentimento é a culpa da alma que a faz merecedora de condenação e a coloca na posição de ré frente a Deus. Porque consentir em atos pecaminosos seria desprezar e ofender a Deus, seria afastar-se dele. Um movimento negativo que Abelardo, seguindo a trilha aberta por Sto. Agostinho, aproxima do não-ser e considera desprovido de substância.⁵

É possível, portanto, afirmar que para Abelardo o pecado se localiza em uma decisão individual e interior e é o elo que liga o vício que gera uma necessidade à execução da obra destinada a satisfazê-la. Ele é um dos membros de uma cadeia de três elementos e, enquanto tal, dependente e diverso dos outros dois.

Dependente, porque tanto na ausência de vícios, como na impossibilidade hipotética da existência de atos pecaminosos não poderia haver culpa. Não há, nessas circunstâncias, consentimento possível nem às nossas inclinações pecaminosas, oriundas dos vícios, nem às más obras, pois não haveria vícios, nem haveria a possibilidade de existência de obras pecaminosas. Não há,

⁵ Sobre a definição de pecado cf.: D. P., 128 e L. 4- 6. Sobre as semelhanças existentes entre as concepções de “consentimento” em Abelardo, Sto. Agostinho e a escola e Anselmo de Laon cf.: D. P., 9. Sobre as raízes históricas da concepção que atribui ao pecado uma ausência de substância cf.: D. P., 11.

portanto, pecado sem vício, nem pode havê-lo sem a possibilidade de existência de obras pecaminosas.

Diverso, por duas razões. Primeiro, tanto porque o vício é anterior ao pecado e gera a oportunidade de pecar, não podendo, por esse motivo, ser confundido com ele, como porque o pecado, sendo anterior ao ato pecaminoso, pode ocorrer sem que na sequência necessariamente ocorra a ação a que emprestamos nosso consentimento. Segundo, porque tanto os vícios, que se manifestam no comportamento, como as obras, ambos são passíveis de identificação e avaliação intersubjetivas, enquanto o pecado, como decisão interna e subjetiva, permanece fora do alcance, inacessível à identificação e avaliação do outro. A primeira e mais imediata consequência desse último fato é que o pecado ocupa um lugar de convivência entre o indivíduo e Deus, um canto no espaço de interseção entre o sagrado e o profano na ética de Abelardo, local de interferência onde o elemento divino se manifesta no universo histórico e político dos homens.

3.3 – O pecado como vontade

Após definir e adicionar algumas observações de caráter explicativo ao conceito de pecado, Abelardo dá início a um trabalho minucioso de aplicação e desdobramento da matriz assim forjada. O primeiro recorte no campo de testes da ambiência intelectual circundante será feito através do exame e do confronto com uma concepção divergente que identificava a virtude à vontade de boas obras e o pecado não ao consentimento às obras más, mas sim à vontade de praticá-las.⁶ Uma posição, portanto, onde o par de conceitos de conteúdos simetricamente opostos é constituído pela virtude e pelo pecado e não pelo vício e pela virtude, como no caso de Abelardo.⁷

⁶ Posição que M. Dal Pra atribui a Guillaume de Champeaux e à escola de Anselmo de Laon. cf.: D. P., 11-2.

⁷ Sobre os conceitos de “pecado”, “consentimento” e “vontade”, entre outros, na obra de Abelardo cf.: BLOMME (57).

Para melhor compreender a natureza e avaliar o alcance exato da diferença existente entre essas duas concepções é preciso levar em conta o fato de que nossos impulsos vitais geram de forma inevitável necessidades e desejos que poderão nos conduzir a atos tidos por pecaminosos. Assim, por exemplo, o desejo sexual, naturalmente provocado pela presença de uma bela mulher, pode conduzir-nos ao pecado de adultério. Se o pecado, porém, é localizado na vontade e não no consentimento ao mal e se entendemos por vontade desejo,⁸ então o pecado é transformado em um componente inelutável e cego da natureza humana. Tal concepção nos recusaria tanto a possibilidade de administrar nossas inclinações pecaminosas por intermédio da razão, como negaria a responsabilidade do indivíduo e seu respectivo mérito. Ela teria do criador a imagem de um símbolo vivo da arbitrariedade e da criatura a de uma natureza abjeta e incapaz de progresso. Ela enxergaria inevitavelmente na mortificação do corpo, na obediência incondicional e na recusa à dimensão histórica do homem a única via de salvação possível de nossa alma, além da graça. Duas concepções opostas e irreconciliáveis do homem emergiriam, portanto, por detrás da aparência de um simples deslocamento de conceitos.⁹

Abelardo, no entanto, provavelmente por razões de formação profissional e por prudência, resolveu abordar a posição adversária por um outro viés que não o da análise crítica de suas consequências filosóficas mais gerais. Ele preferiu o exame técnico da consistência lógica de sua estrutura interna. Tática que geralmente produz pouco barulho, mas pode gerar resultados devastadores, porque se bem sucedida inutiliza a posição contrária e abala, por tabela, suas consequências.

Primeiro, ele procurará mostrar, com auxílio de um exemplo, que é possível pecar sem que haja vontade para tanto. Esse seria o

⁸ Cf.: BLOMME (57): p.322-326.

⁹ Sobre a moral de Abelardo e suas relações com outras correntes de sua época cf.: DE BONI (90): p.97-99.

caso de um servo inocente que o senhor cruel e enfurecido tenta matar e que se vê assim constrangido, para salvar a própria vida, a matar em legítima defesa e contra a própria vontade. Com bastante habilidade Abelardo reconstrói e rebate algumas colocações contrárias e consegue consolidar assim sua afirmação inicial de que no exemplo que escolheu a única vontade que o servo de fato nutria era a de manter a própria vida. Segundo Abelardo, porém, no momento em que ele deu seu consentimento a um assassinato não desejado ele pecou.¹⁰

Esse exemplo seria suficiente para eliminar, do ponto de vista da teoria de Abelardo, a possibilidade de fazer coincidir o pecado com a vontade de pecar. Abelardo, contudo, vai além e, aplicando uma técnica de exaustão, realizará um segundo passo destinado a esgotar, do ponto de vista lógico, a questão. Para tanto, ele tentará mostrar, com o auxílio de dois novos exemplos, um relativo à luxúria, outro à gula, que é possível existir vontade de pecar sem que haja pecado. Seria esse o caso de alguém que deseja uma mulher casada sem, todavia, consentir com a prática do adultério.

Do ponto de vista estritamente lógico a questão poderia ser considerada como encerrada, ficando assim estabelecido que o pecado e a vontade de pecar são duas coisas distintas entre si, não podendo, portanto, ser identificadas uma com a outra.¹¹

3.4. Da vontade ao ato

Os defensores da segunda das posições adversárias que Abelardo examinará admitirão a existência de uma diferença entre o pecado e a vontade de pecar, entre o ato e o desejo que o precede. Na sequência, porém, tentam provavelmente recuperar o que parecia recuperável da posição anterior, ou seja, admitindo,

¹⁰ Cf.: D. P., 128-30 e L., 6-12.

¹¹ Cf.: D. P., 130-1 e L., 12-4. Sobre os conceitos de “vontade” e “pecado” em Abelardo e Sto. Agostinho cf.: LUSCOMBE (74): p.80-82.

embora, a diferença entre o ato e o desejo, afirmam que todo pecado é voluntário.¹² Com isso, provocam um deslocamento do pecado da vontade para o ato encarregado de satisfazê-la. Uma segunda consequência advinda dessa afirmação é que a vontade de pecado adquire status de pressuposto necessário ao ato pecaminoso, não podendo haver pecado sem vontade de pecar.

Ora, na resposta do item anterior à primeira das posições adversárias analisadas, Abelardo já havia mostrado ser perfeitamente possível pecar, mesmo na ausência de um correspondente desejo pecaminoso. Aqui ele retoma e varia a argumentação precedente, acrescentando, porém, que poderíamos aceitar a tese adversária desde que entendêssemos por voluntário ou aquilo que não é necessário, ou o que de alguma forma deriva da vontade. Porque nenhum ato pecaminoso pode, para Abelardo, ser tido por inevitável e todo ele é derivável de alguma vontade, mesmo que não necessariamente pecaminosa.¹³ Como, por exemplo, a vontade de preservar a própria vida, que, embora não pecaminosa, pode nos levar ao consentimento, que segundo ele é um pecado, a um assassinato em legítima defesa.

3.5. O consentimento e a obra

3.5.1. *Do pecado ao ato pecaminoso*

Na primeira metade do terceiro capítulo, depois de definir o pecado, Abelardo se ocupou com o percurso teórico que liga o primeiro ao segundo membro de sua definição, o segmento compreendido entre o ponto de partida, que é o vício, até o consentimento, que é o pecado. Na segunda metade do mesmo capítulo o autor se ocupará com os problemas do percurso seguinte, que começa no pecado e pode terminar no ato pecaminoso.

¹² Cf.: D. P., 131-2 e L., 16.

¹³ Cf.: D. P., 132 e L., 16.

Quando expus e procurei explicitar a arquitetura lógica da definição de pecado de Abelardo (item 3.2), mencionei, em momentos diversos e de forma apenas indireta, três fatos que pela sua importância merecem uma consideração à parte. O primeiro diz respeito à sequência temporal embutida na definição de tal forma que o termo inicial denominado “vício” é anterior cronologicamente ao termo mediano, que é o pecado, que por sua vez é anterior ao ato pecaminoso de existência apenas virtual. O segundo refere-se à presença não nomeada de categorias modais, tais como a “possibilidade” e sua negação, cujo significado é decisivo para a correta compreensão do conceito de pecado de Abelardo. O terceiro é relativo à patente assimetria lógica que pode ser verificada entre as duas metades da definição. Como de fato: enquanto a existência do vício é um pressuposto inarredável para cada uma das ocorrências pecaminosas singulares, a simples garantia da possibilidade de existência de atos pecaminosos basta para viabilizar a existência do pecado.

A análise subsequente da segunda metade do terceiro capítulo atribuirá a esses três fatos seu devido peso. Tal providência se fará necessária, porque minha intenção é evitar mal-entendidos que, embora grosseiros, foram e são repetidos com insistência na recepção crítica. O primeiro e mais comum afirma serem as obras desprovidas de toda relevância moral na ética de Abelardo. O outro, decorrente do anterior, desvincula o pecado e isola-o de toda e qualquer ação pecaminosa. Ambos contribuem de maneira decisiva para impor à ética de Abelardo a imagem incorreta de uma moral intimista e, por princípio, alheia ao mundo da história e da política dos homens.¹⁴

¹⁴ Sobre os dois mal-entendidos, bem como sobre a imagem da ética de Abelardo a que me referi, cf., entre outros: CROCCO (79), DAL PRA(48) e (76), DE BONI (90), DE SIANO (74), ESTEVÃO(89) e (90), LOTTIN (42-60): tomes II et IV, LUSCOMBE (71), DE RIJK (86) e VERBEKE (87).

3.5.2. *A ação pecaminosa e a culpa*

Agora, munidos do instrumental intelectual necessário, acredito estarmos em condições de tentar absorver, de maneira adequada, o abalo que as páginas seguintes de Abelardo costumam provocar nos intérpretes. Já na primeira frase do trecho que nos ocupará, Abelardo afirma que a ação pecaminosa nada acrescenta à culpa ou à condenação junto a Deus.¹⁵

Ora, se a culpa, que é o pecado, é para Abelardo um fato individual e subjetivo de ofensa a Deus, permanecendo inacessível à avaliação dos outros homens (item 3.2), e se ele se consuma em um consentimento que ocorre em um momento anterior ao subsequente e virtual ato pecaminoso (item 3.2) e se a essas considerações acrescentarmos, ainda, que a decisão concernente à existência ou não de culpa somente cabe a Deus, enquanto o julgamento relativo à qualidade moral das obras é de competência humana e como tal varia necessariamente segundo as circunstâncias e épocas (item 2.4), então é possível perceber que o conteúdo da frase em questão é apenas uma decorrência lógica necessária de afirmações anteriores do próprio autor. Mas se levarmos em conta, também, que a definição de pecado de Abelardo pressupõe como necessária a existência virtual de atos pecaminosos (item 3.2), então é possível dizer não só que a referida frase, por si mesma, não autoriza a conclusão de que as obras são desprovidas de significado moral, mas, ainda, que ela, muito embora de forma indireta, inviabiliza mesmo uma tal afirmação.

Para Abelardo, o indivíduo, pela recusa ou pelo consentimento às más obras, possibilita a comunicação entre o mundo secular da história dos homens, onde ocorre a oportunidade de mérito ou culpa, e Deus, instância única capaz de julgar se de fato houve pecado, ou se, pelo contrário, houve recusa à virtual obra pecaminosa.

¹⁵ Cf.: D. P., 132-6 e L., 16-8.

3.5.3. *Os argumentos adversários*

Logo após a frase onde escreve que a ação pecaminosa nada acrescenta ao pecado, Abelardo se ocupará com o que ele nos sugere serem os argumentos concretos de seus adversários contemporâneos. A lista começa com aqueles para quem o prazer eventualmente causado por um ato pecaminoso aumentaria o pecado. Para Abelardo, esse argumento só seria correto se fosse possível demonstrar que o prazer enquanto tal e por si só é pecaminoso. Posição provavelmente insustentável, uma vez que a alimentação e as relações sexuais, por exemplo, necessárias a nossa sobrevivência física, estão ambas indissociavelmente ligadas ao prazer. Acresça-se a isso o fato de que o prazer a elas ligado nos foi concedido por Deus, que teria, em última instância, que ser corresponsabilizado por nosso pecado. À nova resposta de seus adversários, segundo a qual o que nos foi concedido por Deus foi o dever de nos alimentarmos e reproduzirmos e não o prazer a ele associado, Abelardo retruca que, se assim o fosse, tais atividades nos teriam sido concedidas de um modo tal que sua execução seria impossível. Pois não há como dissociá-las do prazer que as acompanha. Como seus oponentes não desistem e recorrem à Bíblia para salvar seus argumentos, Abelardo lhes responde que eles se utilizam mais da força da autoridade do que da força da razão e procura mostrar-lhes que as passagens da Bíblia por eles citadas admitem uma outra interpretação condizente com seus próprios argumentos.¹⁶ Tratando do pecado original, por exemplo, Abelardo nos fornece uma boa ilustração de como tentava harmonizar a fé e a razão. Segundo ele, uma criança recém-nascida só pode herdar do pecado original de nossos primeiros antepassados a pena posteriormente imposta aos pecadores. Pois a culpa, ou seja, o pecado propriamente dito, só pode existir onde há uma razão em atividade, capaz de decidir-se, com pleno conhecimento de causa,

¹⁶ Cf.: D. P., 132-6 e L., 16-26.

pelo desprezo a Deus. 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.¹⁷

3.6. A intenção e a obra

Com a introdução de um novo conceito, o conceito de “intenção”, Abelardo dá início à última etapa da metade final do capítulo três. Trata-se de um conceito importante para o conjunto da obra, mas que não havia, até então, sido mencionado. De acordo com o autor, para que possamos estabelecer uma diferença entre bons e maus, não basta que conheçamos suas respectivas obras. Pois pode ocorrer que uma mesma ação seja executada, ou omitida, indiferentemente por esses, como por aqueles. A informação decisiva, que nos permitiria separá-los e distingui-los com segurança é a intenção subjacente a toda recusa e a todo consentimento ao mal. Informação a ser colhida, portanto, em um momento inevitavelmente anterior ao da virtual obra subsequente.¹⁸

A intenção, necessariamente diversa da obra, por ser indissociável da decisão interior que consuma tanto a culpa como o mérito, só é imediata e diretamente acessível ao sujeito agente e a Deus. Sua introdução, contudo, faz com que a razão, de certa forma, reforce seu direito de cidadania no interior da problemática do pecado e do mérito. Porque, para Abelardo, todo mérito e toda culpa são intencionais, no sentido em que são frutos de decisões conscientes, embora não necessariamente desejadas, de recusa ou consentimento ao pecado. Assim, a intenção, por exemplo, de alguém que propositalmente mata um semelhante, mesmo que contrariando a própria vontade, nem por isso deixa de ser a intenção de matá-lo.

¹⁷ Cf.: D. P., 134 e L., 22.

¹⁸ Cf.: D. P., 136 e L., 26-8.

Segundo essa maneira de ver as coisas, sem a presença e a coparticipação da razão em nossas decisões não há mérito, nem pode haver culpa. Para Abelardo, peca apenas aquele que sabe o que faz, que é capaz de discernir e, ainda assim, dá seu consentimento ao mal.¹⁹ Tal fato permite-nos concluir que, para ele, o erro ético e o pecado não são duas coisas necessariamente idênticas. Sendo assim, então, por princípio, é perfeitamente possível não apenas contrariar as prescrições éticas dos homens, que são passageiras e mutáveis, mas também as normas estabelecidas por Deus, que são definitivas, sem que, no entanto, haja necessariamente culpa. Dito de outro modo: é possível praticar ações eticamente incorretas, ou omitir-se, quando o agir seria moralmente necessário, sem, todavia, pecar. O fator decisivo que determina a existência de mérito ou culpa seria a presença ou ausência da intenção de ofensa ou louvor a Deus.

Nessas circunstâncias é possível entender porque Abelardo no final de sua vida, estimulado por Pedro, o Venerável, aceita reconciliar-se com São Bernardo, cujos atos e opiniões ele seguramente continuava desaprovando e provavelmente considerava criminosos. Não há contradição na postura de Abelardo, que, embora mantendo-se fiel às suas opiniões anteriores a respeito da qualidade moral das obras de São Bernardo e conservando intactas suas concepções teóricas controversas, ainda assim concede seu perdão a quem o perseguiu por causa delas. O fato é que, pelo que tudo indica e até onde podemos julgar, São Bernardo, preso aos limites estreitos de seu fanatismo religioso e de sua incompetência lógica, pareceu agir acreditando sinceramente na necessidade de suas obras e na justiça tanto da perseguição, como do uso de meios torpes para perseguir Abelardo. Como, segundo esse, porém, não são as obras, mas a intenção, que permanece vedada ao acesso direto e imediato dos outros indivíduos, que determina a culpa frente a Deus, suas duas atitudes, a de manter-se fiel às próprias concepções e a de perdoar eventuais perseguidores,

¹⁹ Cf.: D. P., 135-6 e L., 25-26.

não são necessariamente incompatíveis entre si. No caso particular, elas atestam mesmo coerência, grandeza e integridade moral por parte de Abelardo. Mesmo porque só a Deus caberia julgar se houve intenção culposa e, em caso positivo, puni-la.

Desde que certas deficiências de leitura e erros patentes de interpretação sejam corrigidos, a imagem de um Abelardo supostamente desgarrado do correto caminho ditado aos filhos de Deus, e posteriormente parcialmente reconduzido a ele e ao seio da Igreja, pela reconciliação com São Bernardo, sob a influência de Pedro, o Venerável, se reduz ao que ela era, permanece sendo e jamais deixou de ser: uma lenda apenas, sem nenhum fundamento e apoio na sólida realidade dos fatos.²⁰

É hora já de começar, mesmo que tardiamente, a pôr fim a uma das ocupações prediletas de alguns críticos de Abelardo: o hábito de atribuir ao autor e à obra criticados as fantasias e sobretudo as contradições advindas de seus próprios limites.²¹

3.7. Conclusão do capítulo três da “Ética”

Nas páginas finais do capítulo três, Abelardo parece, em um primeiro momento, pretender retomar e resumir os principais resultados do capítulo, começando por mencionar a cuidadosa distinção de quatro dos conceitos básicos da obra, a saber: o vício do espírito que nos inclina ao pecado, o pecado propriamente dito, que é o consentimento ao mal e o desprezo a Deus, a vontade pecaminosa

²⁰ Cf.: OURSEL (59). Trabalho com qualidades literárias, mas cientificamente inexpressivo, onde essa versão, a meu ver fantasiosa, é exposta e defendida de maneira explícita.

²¹ O capítulo das contradições inexistentes e fantasias atribuídas a Abelardo é longo e inclui inclusive críticos de peso. A título de ilustração, cf.: BLOMME (57): p.332 e 346; CHENU (69): p.21; DAL PRA (76): P. XLV; DE SIANO (71): p.645; ESTEVÃO (89): p.86, 91, 92 e 93; GILSON (78): p.79; JOLIVET (77): p.318 e 321; VERGER et JOLIVET (82): p.93; VERBEKE (87): p.97, 98 e 101.

e finalmente o ato pecaminoso. De acordo com Abelardo, do mesmo modo que não são idênticos o querer e o atuar segundo a vontade, também não o são o pecar e o traduzir em ato o pecado.²²

Interrompendo, contudo, o resumo dos resultados adquiridos, ele adiciona uma informação nova ao texto, suspendendo abruptamente o caráter conclusivo anunciado, e até então colocado em prática, nos dois últimos parágrafos. Informação que diz respeito ao ato virtual após o pecado e consiste no seguinte: ao ato pecaminoso precederiam três momentos: a sugestão, a expectativa de prazer e o consentimento.²³ A análise que segue, desses três momentos, reforça algumas passagens anteriores da obra, mas não acrescenta nada de substancialmente novo no conteúdo que a precede.²⁴

Se descartarmos a hipótese pouco plausível de manipulação posterior do texto,²⁵ a impressão que se tem é a de que esse trecho final foi acrescentado ao capítulo pronto com o intuito provável de fornecer respostas a questões levantadas pela discussão contemporânea à época de sua redação. Impressão reforçada pela observação de M. Dal Pra de que a questão aí discutida remonta a Sto. Agostinho e teria sido amplamente debatida pela escola de Laon no decorrer do século XII.²⁶ O objetivo de Abelardo teria sido,

²² Cf.: D. P., 138 e L., 32.

²³ Cf.: D. P., 138 e L., 32. Abelardo não usa o termo “expectativa”, ele fala de três coisas através das quais somos conduzidos ao ato pecaminoso: a sugestão, o prazer e o consentimento. No exemplo subsequente, porém, ele se refere a três momentos anteriores ao ato pecaminoso: o momento da sugestão originária do ambiente circundante, o momento da atração causada pelo prazer sugerido, ainda não experimentado, mas já imaginado, e, finalmente, o momento do pecado ou consentimento.

²⁴ Cf.: D. P., 138-9 e L., 32-6.

²⁵ 25. Pouco plausível, porque não há contradição verificável e parece não haver nenhuma outra incoerência perceptível no conteúdo, nem quebra ou descontinuidade no estilo e na fluência do texto que pudessem justificar uma tal suspeita. O remendo existe, mas foi bem feito e parece ter sido executado pela mesma mão que redigiu o restante da obra.

²⁶ Cf.: D. P., 37-8, nota 86.

então, o de fornecer uma interpretação própria condizente com suas concepções.

O texto da “Ética”, como é sabido, chegou-nos inacabado e parcialmente mutilado.²⁷ Uma das obrigações da recepção crítica, segundo penso, é a de chamar a atenção para os pontos de ruptura e estrangulamento de fato existentes nos textos das edições atualmente disponíveis. Assim, é possível contribuir para uma aproximação paulatina de um conhecimento menos imperfeito do estado em que o texto nos foi legado e para eventuais aperfeiçoamentos das edições futuras.

²⁷ Cf.: LUSCOMBE (71a).



Miniatura.

Fonte: manuscrito do *Roman de la Rose*, séc. XIV).

4. Dos impulsos naturais à qualidade das obras

4.1. As sugestões pecaminosas e a expectativa de prazer

4.1.1. Os impulsos naturais e o pecado: um episódio da escolástica nascente

No último parágrafo do que deveria ter sido a conclusão do capítulo três, Abelardo introduz uma diferença entre as chamadas “sugestões da carne” e aquelas outras que, agindo de fora sobre nós, nos incitam ao pecado, como é o caso no episódio bíblico em que o demônio influencia Eva a comer o fruto da árvore proibida. Segundo ele, as primeiras são impulsos naturais que devem ser associados antes ao prazer, ou seja, ao segundo e não à sugestão que seria o primeiro dos três momentos anteriores ao eventual ato pecaminoso¹ (cf.: item 3.7).

De acordo com M. Dal Pra, ao propor essa solução Abelardo distancia-se e da posição defendida por Anselmo de Laon e sua escola, para quem as “sugestões da carne” são um tipo particular de sugestões, e se aproxima da concepção de Gregório Magno, para quem as sugestões nos chegam vindas dos adversários, enquanto o prazer tem sua origem na carne.² Para Abelardo, a existência de impulsos naturais nos torna receptivos às influências externas que

¹ Cf.: D. P., 138 e L., 34.

² Cf.: ABELARDO (76): p.39, nota 88.

sugerem a possibilidade de satisfazê-los. Se sua satisfação, porém, demanda um ato ou uma omissão condenável, no momento em que damos nosso consentimento a ela, pecamos.³

Um outro aspecto importante que, segundo M. Dal Pra, diferencia as posições de Abelardo e da escola de Laon é que, enquanto para Abelardo os três momentos anteriores ao eventual ato pecaminoso são etapas de um processo onde apenas a terceira, ou seja, o consentimento, caracterizaria o pecado, para Anselmo e sua escola, cada um desses momentos é já, por si próprio, uma forma diversa de pecado, tanto quanto o virtual ato posterior.⁴

Diferenças previsíveis, se levarmos em conta o conteúdo do capítulo anterior deste trabalho. Ainda assim, gostaria de destacar duas de suas conseqüências que me parecem particularmente interessantes. A primeira é uma espécie de extensão da distinção anterior entre o prazer e o pecado (item 3.5.3). Refiro-me à diferença necessariamente existente entre as tendências naturais que geram a expectativa do prazer e o pecado, diferença decorrente da explícita distinção estabelecida por Abelardo entre a expectativa de prazer que pode nos levar a pecar e o pecado propriamente dito.⁵ A segunda conseqüência diz respeito ao evidente contraste verificável entre a natureza móvel e dinâmica da concepção de Abelardo, por um lado, onde cada momento é um elemento qualitativamente diverso de uma seqüência incrustada no tempo, com direção pré-fixada e composta de unidades de peso e significado morais desiguais, e a classificação estática da escola de Laon, por outro lado, onde cada um dos momentos é um elemento de mesmo tipo

³ Cf.: D. P., 138 e L., 32.

⁴ Cf.: ABELARDO (76): p.37-38, nota 86.

⁵ A distinção entre as tendências naturais e o pecado pode parecer, à primeira vista, idêntica à diferença anteriormente estabelecida entre o vício e o pecado (item 3.2). Se assim fosse, as tendências naturais seriam idênticas ao vício. A diferença entre ambos, entretanto, advém do fato de que não se pode afirmar nem que todo vício seja uma tendência natural, nem que toda tendência natural seja viciosa (item 2.1).

em um conjunto de formas de pecado, onde o aspecto temporal é no mínimo parcialmente neutralizado, renunciando já, na época da escolástica nascente, o que geralmente é considerado um de seus traços futuros mais típicos.⁶

4.1.2. As sugestões do demônio

O capítulo quarto da “Ética”, um capítulo pequeno, composto apenas de um curto parágrafo, é dedicado às sugestões do demônio. Antes e depois, os demônios haviam sido e permanecerão abandonados à paz do esquecimento. Mesmo sabendo, porém, que o capítulo é curto e seu conteúdo sem influência para o restante da obra, acredito ser necessário e proveitoso comentá-lo no intuito de encontrar respostas plausíveis às duas questões que seguem.

A primeira delas é relativa ao porquê de Abelardo ter julgado necessário abordar o tema e inserir a passagem no texto da “Ética”. A segunda se refere ao fato, aparentemente estranho, de que o conteúdo de um capítulo insignificante e que já pelo tema tem todo o aspecto de uma concessão ao espírito da época, tenha sido alvo de ataques de Guillaume de Saint Thierry e São Bernardo, bem como de uma condenação pelo concílio de Sens.⁷

A resposta à primeira pergunta é relativamente simples. Abelardo estava inserido no interior de uma tradição e uma época e não podia ignorá-las completamente. A questão das chamadas “sugestões do demônio” era tida nessa época e por essa tradição como uma questão importante e digna de tratamento teórico. A escola de Laon classificava as sugestões do demônio entre as outras sugestões, considerando-as, portanto, como uma forma de pecado pertinente ao primeiro dos três momentos anteriores ao

⁶ Sobre o caráter estático da classificação de Anselmo e a natureza dinâmica da de Abelardo, cf.: DAL PRA, M, in: Abelardo (76): p.37-38, nota 86.

⁷ Cf.: DAL PRA, M., in: ABELARDO (76): p.42, nota 98.

ato pecaminoso⁸ (cf.: item 3.7). Admitindo, embora, a existência de sugestões demoníacas, Abelardo não as considera, porém, como uma forma de pecado, mas como algo que nos incita a pecar.⁹ Com isso, ele consegue integrá-las em sua teoria, designando-lhes um local e uma função próprios.

A resposta à segunda pergunta, também, é simples. Ela exige apenas um mínimo de sensibilidade para a percepção da importância histórica de elementos, às vezes aparentemente sem relevo, no interior da concepção de Abelardo. De acordo com ele todo poder que têm os demônios lhes advém do conhecimento das leis da natureza e de sua capacidade de combiná-las. Conhecimento e capacidade que nos faltam. Conhecendo, então, as fraquezas próprias à natureza humana e de posse de meios necessários para explorá-las a seu favor, eles nos influenciam, induzindo-nos, com frequência, ao pecado. Os limites de seu poder coincidem, entretanto, com aqueles impostos por Deus à natureza, não lhes sendo permitido, nem possível, movimentar-se em um âmbito exterior ao estritamente natural. Na última frase do capítulo Abelardo acrescenta que nas ervas e nas sementes, nas árvores e nas pedras, na natureza, enfim, há forças aptas a estimular ou acalmar nossos ânimos e que aquele que as conhecesse, e nos conhecesse, poderia facilmente, manipulando-as, alcançar os respectivos resultados.¹⁰ Esse acréscimo final parece ter sido o principal responsável pelos ataques e pela condenação a que me referi mais acima.¹¹ Porque a rigor ele elimina a necessidade da existência de demônios como fator único de explicação de fenômenos até então tidos por maléficos e sobrenaturais. A entrada do homem em cena como origem possível e responsável potencial por tais fenômenos se consoma o mais tardar a partir desse acréscimo de fim de capítulo

⁸ Cf.: DAL PRA, M., in: ABELARDO (76): p.41, nota 93.

⁹ Cf.: D. P., 139-40 e L., 36-8.

¹⁰ Cf.: D. P., 140 e L., 38.

¹¹ Cf.: DAL PRA, M., in: ABELARDO (76): p.42, nota 98.

e de aparência insignificante. Com ele Abelardo dá o acabamento final a um pequeno trecho de aspecto desprezível que coloca em perigo de vida uma crença antiga e cômoda às autoridades seculares da Igreja. Hoje sabe-se que era esse o início de uma trilha que conduziria, juntamente com outras, à paulatina dessacralização do universo mental humano.

4.2. O sagrado e o profano: a assimetria de uma convivência

4.2.1. *O pecado, o ato pecaminoso, a punição*

O capítulo cinco da “Ética” de Abelardo começa com a referência ao fato de que muitos se espantam ao ouvir dizer que o pecado e o ato pecaminoso não são idênticos e que esse nada acrescenta àquele, que possa agravá-lo enquanto pecado. Espantam-se, porque as penas mais pesadas seriam impostas aos infratores devido às ações e não devido à culpa, que é o pecado. Para o autor, tais pessoas, porém, deveriam espantar-se mais ainda quando, como muitas vezes ocorre, uma pesada pena é imposta, mesmo na ausência de pecado, ou quando, como outras vezes acontece, somos constrangidos a punir aqueles que sabemos inocentes.¹²

Um exemplo para uma penitência justamente imposta, apesar da ausência de pecado, seria o de uma mulher pobre que, conduzida por um impulso amoroso e uma intenção pura, ao tentar aquecer com o próprio corpo e as próprias roupas sua criança recém-nascida, é dominada pela fraqueza física e acaba por sufocá-la contra a vontade e intenção e sem percebê-lo. Nesse caso, é evidente que não houve pecado e não haverá punição divina. Ainda assim, a pobre mulher, ao apresentar-se ao seu bispo, é severa e justamente punida. Abelardo justifica a necessidade e a justiça da punição recorrendo ao argumento de que o bispo, como todos nós humanos, não tem acesso às intenções alheias,

¹² Cf.: D. P., 140 e L., 38.

só podendo julgar, portanto, a partir dos atos. A punição teria o sentido de alertar a mãe faltosa, tanto como as demais mães, a adotar para o futuro procedimentos mais cuidadosos em relação aos recém-nascidos.¹³

Para o outro caso, o de uma pessoa punida, embora reconhecidamente inocente, Abelardo descreve uma situação em que alguém é acusado por inimigos de crimes que não cometeu. No entanto, sob pressão e protesto dos acusadores, o magistrado é obrigado a abrir um processo que ele reconhece ser uma farsa. No dia do julgamento, os adversários do réu apresentam testemunhos e provas que, ainda que falsos, não puderam ser contestados. Nessas circunstâncias, o juiz, cuja função é fazer cumprir a lei, se vê obrigado a decretar a pena prevista em tais situações, punindo assim, constrangido pelo dever próprio ao cargo, uma pessoa que ele sabe e reconhece inocente. Uma exceção que, embora injusta, não justifica, por si só, a abolição da lei e das leis necessárias à convivência humana civilizada. Um preço alto, mas seguramente inevitável, se quisermos preservar o bem maior que é a existência e a vigência de uma norma comum, igualmente válida para todos.

Esse último exemplo mostra, com toda a clareza requerida pela questão, que Abelardo aceita e reconhece na existência de leis de vigência universal a garantia mais segura à superação do estado de selvageria onde o caos dos caprichos e vontades individuais só conhece as fronteiras que lhe são impostas pela natureza. A afirmação da individualidade da culpa e o reconhecimento de Deus como instância única autorizada e capaz de decidir sobre a existência de pecado ou mérito não impedem nem excluem o reconhecimento da necessidade de leis humanas e um âmbito que lhes é próprio. A afirmação da mutabilidade inelutável das opiniões e instituições humanas não impede nem exclui o reconhecimento da necessidade de sua existência (item 2.4).

¹³ Cf.: D. P., 140-1 e L., 38-40.

Sobretudo não exclui, mas antes pressupõe, a atividade crítica, o exercício da razão (item 2.3) e a criação dos construtos teóricos da filosofia e das ciências do homem.¹⁴

4.2.2. Pecados do espírito e da carne

O sexto capítulo da “Ética” é composto apenas de um pequeno parágrafo de quatro frases e umas poucas linhas. Uma espécie de pausa curta, útil para um esclarecimento terminológico, antes da retomada, no próximo capítulo, de um importante tema ligado ao capítulo anterior.

Segundo Abelardo, todo pecado provém da alma apenas, jamais da carne. Isso porque só pode haver culpa e desprezo a Deus onde há razão e conhecimento de Deus. Todavia, alguns pecados são denominados “espirituais”, outros “carnais”. Os primeiros seriam derivados dos vícios do espírito, os outros das fraquezas da carne. Uso terminológico que se explica pelo fato de que a alma, às vezes atraída pelos prazeres da carne, decide-se pelo consentimento, que só ela pode dar, a atos que, à luz da razão, ela julga condenáveis.¹⁵

4.2.3. A recompensa e o castigo

Um dos temas mais característicos da obra moral de Abelardo é o da convivência entre as esferas do sagrado e do profano, suas particularidades éticas e suas diferentes facetas. Tema recorrente, ele vem à tona várias vezes em contextos diversos, reaparece, enriquecido de novos aspectos, no quinto e agora é retomado, pelo autor, no sétimo capítulo da “Ética”.

A parte inicial do capítulo é composta de dois motivos apresentados de uma maneira parcialmente simultânea em

¹⁴ Uma opinião significativamente diversa da minha pode ser consultada em: Estevão (89): p.92-93.

¹⁵ Cf.: D. P., 141 e L., 40.

duas fases subsequentes. Na primeira, o autor reforça sobretudo as justificativas para o reconhecimento da necessidade de leis humanas e um âmbito de vigência que lhes é próprio. Na segunda, ele acentua, com uma precisão crescente, o traçado das linhas de demarcação desse âmbito.

Como já havíamos visto em um capítulo precedente, para Abelardo, Deus é a instância única capaz de julgar as intenções de cada um dos indivíduos e os pecados que delas derivam (item 3.6). Nós homens, que no melhor dos casos temos um acesso seguro às obras apenas, deveríamos ter nosso juízo necessariamente limitado a elas. Assim, estaríamos em condições de punir não tanto a culpa dos indivíduos, mas antes a obra considerada nociva, não tanto o que é danoso ao espírito do pecador, mas antes o que é considerado prejudicial a seus semelhantes. Com isso, conseguiríamos antes prevenir os danos públicos do que corrigir os indivíduos.¹⁶

O castigo às obras consideradas nocivas ao bem público, todavia, é tido por Abelardo como justo e como necessário não apenas por seu caráter inibidor e preventivo dos danos públicos. Da mesma forma, poderíamos acrescentar, a recompensa às obras consideradas como de utilidade pública é justa e é necessária não só devido ao ganho social delas advindo. O efeito educativo de uma tal punição e uma tal recompensa seria o de estatuir exemplos, estendendo-se assim, também, à intimidade dos indivíduos. Tal efeito transformaria, pois, ambas, tanto a punição como a recompensa, em vias comunicantes entre a individualidade da culpa e do mérito e a natureza social das obras, entre a justiça divina, única capaz de julgar as intenções, e seu equivalente humano, atento ao impacto e às repercussões sociais das obras dos indivíduos. Abelardo penetra tão longe por esse caminho que chega a ponto de afirmar que uma obra socialmente nociva, inspirada no pecado, pode causar mais danos

¹⁶ Cf.: D. P., 141 e L., 42.

no âmbito de competência da justiça divina que o pecado que a inspirou. Tal se dá naqueles casos em que ela, por sua vez, se constitui em exemplo e fonte de inspiração para o pecado alheio, estimulando, assim, toda uma série de decisões pecaminosas, atuando, portanto, como fonte multiplicadora do pecado. Por isso, ainda que precedida de uma pequena culpa, quanto mais nefasta para o bem público a obra for, tanto maior deverá ser o castigo a ela aplicado pelos homens.¹⁷

Nesse ponto, de uma forma um tanto inesperada, Abelardo começa a imprimir uma mudança de percurso em direção à parte posterior do capítulo, deslocando gradativamente a perspectiva de abordagem do âmbito de abrangência da justiça humana para o de seus limites. Porque, se é verdade que a recompensa ou a punição das obras efetuada pelos homens é uma via de intercâmbio entre as justiças humana e divina, nem por isso nosso acesso à intenção e à culpa individuais deixa de ser, quando muito, indireto e sobretudo incerto. Nesse sentido, ao invés de instaurar condições para uma igualdade impossível, a comunicação entre as esferas humana e divina da justiça patenteia apenas uma inelutável assimetria. Abandonando necessariamente a Deus o julgamento relativo à culpa ou ao mérito pessoais, nossa única possibilidade é a de julgar a partir de seus efeitos exteriores. Sobre esses, nos é possível emitir juízos passíveis de fundamentação. Tais juízos atenderiam, porém, ao nosso senso de oportunidade e a um critério de prudência, sem nos oferecer a possibilidade de uma real e segura aferição da culpa ou do mérito. Deus, pelo contrário, que conhece tanto as obras como as intenções, ao estabelecer a culpa ou o mérito, julga apenas essas, jamais aquelas. Isso porque, como já havíamos visto, a mesma obra poderia ser comum tanto aos bons como aos maus (item 3.6). O que a faz boa ou má, aos olhos de Deus, seria tão somente a intenção que a precede.¹⁸

¹⁷ Cf.: D. P., 141-2 e L., 42.

¹⁸ Cf.: D. P., 142-3 e L., 42-6.

Com esse último tema, entretanto, termina a primeira parte e tem início o trecho final do sétimo capítulo da “Ética”. Trecho onde será abordada a questão da qualidade das obras e das intenções no âmbito da justiça divina. Nesse contexto, de acordo com Abelardo, quando dizemos ser boa uma intenção e boa a obra a ela subsequente, distinguimos somente duas coisas: de um lado a intenção, do outro a obra. A qualidade, que lhes é comum, permanece a mesma. Ela tem sua origem na intenção que a transmite à obra. Essa, no plano da jurisdição divina, por si só, não pode ser dita boa, nem má. Enquanto efeito virtual de uma intenção, ela recai sob o âmbito de competência da jurisdição humana, podendo ser precedida de intenções diversas e mesmo divergentes de acordo com as circunstâncias e sobretudo de acordo com o sujeito que a executa.¹⁹

No último parágrafo do capítulo sete o autor se ocupará com um argumento de adversários segundo o qual, se é boa uma obra e é boa a intenção que a precede, teremos, então, dois bens diversos que, se somados, certamente valerão mais do que cada um deles isoladamente. Abelardo naturalmente admite tanto a existência de dois bens diversos, como o fato evidente de que a soma de duas unidades é uma quantidade maior que cada uma delas tomada separadamente. O que seus adversários, no entanto, parecem incapazes de entender é que Abelardo, utilizando-se, é certo, dos meios e termos à sua disposição, demonstra dominar perfeitamente, é que a soma por eles proposta adita elementos de conjuntos diversos que, embora comunicantes, permanecem distintos. Da mesma forma que uma fruta e um lápis, apesar de serem dois objetos, não compõem um conjunto de dois lápis, nem de duas frutas, também a obra nada acrescenta à intenção que pudesse modificá-la aos olhos de Deus.²⁰

Na tentativa de convencer seus adversários, Abelardo fará uso de um exemplo de uma habilidade extrema. Ele nos

¹⁹ Cf.: D. P., 143 e L., 46.

²⁰ Cf.: D. P., 143 e L., 46-8.

sugere que consideremos o caso hipotético de dois indivíduos, ambos movidos por exatamente a mesma intenção caritativa. Um deles, dispondo dos meios financeiros necessários, realiza a obra intencionada. O outro, tendo sido roubado, não o consegue. A essa altura, Abelardo devolve a questão aos adversários, acompanhada da seguinte pergunta: é possível que a desonestidade de um ladrão consiga roubar-nos também o mérito frente a Deus, apesar de termos feito tudo aquilo que estava ao nosso alcance? Porque se é verdade que a boa obra acrescenta bondade à boa intenção, então é necessário atribuir ao indivíduo que não foi roubado uma parcela maior de mérito no âmbito da jurisdição divina. Isso, porém, equivaleria a dizer que dadas intenções idênticas e empenhos iguais, Deus teria atribuído mérito maior àquele que era detentor de maiores riquezas. Com isso, Abelardo conseguiu deduzir da posição de seus contestadores um resultado considerado inaceitável por eles mesmos.²¹ Segundo os dizeres de M. Dal Pra em uma nota ao texto de sua tradução da “Ética”: *“Il capitolo si conclude con un esempio che doveva colpire in modo molto sottile gli avversari sostenitori della morale ascetica che facevano causa comune con i legalisti: un esempio attraverso il quale la revalutazione dell’azione esterna si tramutava in rivalutazione della ricchezza per il merito morale e per la salvezza.”* (in: Abelardo (76): p.51, nota 118).

A conclusão do sétimo capítulo é reproduzida no texto das edições de D. E. Luscombe e M. Dal Pra com título próprio, como se fosse um capítulo à parte.²² São poucas linhas apenas onde Abelardo reafirma a relevância moral das obras humanas, bem como a

²¹ Cf.: D. P., 143-4 e L., 48.

²² Em uma nota ao texto de sua tradução M. Dal Pra admite que: *“Più che un capitolo a sé, questa è la conclusione della precedente trattazione... Del resto due dei cinque manoscritti dell’ ‘Ethica’ mancano della intitolazione di questo come di altri capitoli.”* (in: Abelardo (76): p.53-54, nota 120).

necessidade, socialmente fundada, de recompensá-las ou castigá-las. Mais uma vez ele ressalta o valor educativo e o peso moral das medidas humanas destinadas a inibir ou estimular, pelo exemplo, padrões de comportamento nocivos ou úteis à comunidade. Dessa forma poderíamos efetivamente incitar as pessoas à prática do bem e desestimulá-las à prática do mal, construindo, assim, a ponte capaz de ligar a moral dos homens à de Deus.²³

4.2.4. A soma dos bens

No parágrafo final do item anterior (4.2.3) observei que a conclusão do capítulo sete da “Ética” é reproduzida no texto das edições de D. E. Luscombe e M. Dal Pra com título próprio como se fosse um capítulo à parte. Algo de semelhante ocorre com os capítulos nove e dez, que poderiam, do ponto de vista temático, ser considerados como um único. Em ambos, o tema central é o argumento dos opositores de Abelardo, que afirmam ser o resultado da adição de dois bens diversos um bem maior do que cada um deles tomado separadamente (cf.: item 4.2.3). Argumento que o autor retoma e novamente refuta, a partir do exame de casos particulares, aos quais a afirmação de seus adversários, por se pretender geral, deveria aplicar-se, mas não se aplica.

Já o primeiro dos casos que o autor nos propõe coloca seus adversários frente a dificuldades tais que nos é possível, ainda hoje, imaginar alguns dos motivos da grande afeição que nutriam por ele. Abelardo chama nossa atenção para o fato de que, se aceitarmos o argumento de seus opositores e considerarmos Deus um bem, assim como o homem, criado por ele à sua imagem e semelhança, então seria necessário admitir, também, que Jesus, que é homem e Deus unidos em única pessoa, seria necessariamente um bem superior ao próprio Deus pai.

²³ Cf.: D. P., 144 e L., 48-50.

Tal conclusão, entretanto, é absolutamente incompatível com a doutrina e a fé católicas, que seus adversários diziam professar e em nome das quais se julgavam autorizados a persegui-lo.²⁴

Após propor um segundo e depois, já no capítulo dez, um terceiro caso à nossa consideração, Abelardo conclui pela impossibilidade de se somar, como se fossem dois bens de um mesmo tipo, a uma boa intenção uma ação boa. Isso porque, segundo o modo de expressar próprio à terminologia lógica da época, o termo “bem” não se aplica a ambas de maneira “unívoca”.²⁵

4.2.5. A qualidade das obras

O décimo primeiro capítulo da “Ética”, composto de um pequeno parágrafo apenas, cumpre, assim como vários outros nessa obra, a função de ligar duas unidades temáticas maiores. Depois de estabelecer os termos da equação (item 3.6), mas antes ainda de apresentar uma solução explícita ao problema da determinação da qualidade das intenções, Abelardo, preparando-se para a abordagem a ser feita no próximo capítulo, recua, retoma e desenvolve o que já havia escrito com relação à qualidade das obras (item 4.2.3).

De acordo com ele, uma obra é boa se, e somente se, a intenção que a precede também o for. Porque uma mesma obra pode ser executada por uma mesma pessoa em épocas e circunstâncias diversas, podendo ocorrer que sua qualidade mude em função de uma eventual mudança na intenção que a precede. Com o intuito provável de esclarecê-lo melhor, Abelardo recorre a um exemplo, onde nossa intelecção do valor de verdade de uma proposição dada pode mudar, segundo mudanças ocorridas nas circunstâncias e no tempo em que ela for enunciada. Assim, aceitaremos como verdadeira a

²⁴ Cf.: D. P., 144 e L., 50.

²⁵ Cf.: D. P., 145 e L., 50-2.

proposição “Sócrates está sentado” se, e somente se, ela for enunciada em uma situação e um momento em que Sócrates de fato está sentado.²⁶ Algo de semelhante ocorre às proposições que expressam a atribuição de qualidade a uma obra dada. Segundo Abelardo elas devem ser consideradas verdadeiras se, e apenas se, no momento e nas circunstâncias de sua enunciação seu conteúdo expressar a qualidade real da obra em questão, que por sua vez é determinada pela qualidade da intenção a ela precedente. Por si só e por princípio uma obra jamais é boa e jamais é má. Para Abelardo, o fator que determina sua qualidade é a intenção que a precede.²⁷

Com isso, todavia, confirma-se, uma vez mais, a patente assimetria presente na convivência entre o sagrado e o profano na moral de Abelardo. Porque para ele é a intenção, acessível apenas ao indivíduo e a Deus, e não o efeito social de uma obra, que pode, por princípio, ser avaliado por todos, que determina sua qualidade moral, fato que visivelmente desloca e rompe o equilíbrio, privilegiando o âmbito de jurisdição divina da moral em detrimento de seu equivalente humano. Tal critério, porém, não implica necessariamente na 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. A argumentação de Abelardo nos últimos capítulos fornece indícios suficientemente fortes para permitir-nos supor com uma certa segurança ser essa a direção mais provável de seu próprio pensamento (cf.: itens 4.2.1 e 4.2.3). Nesse caso, contudo, seríamos constrangidos a admitir que uma boa obra pode não ser percebida, enquanto tal, pelos homens. Da mesma maneira, uma obra má pode não ser sentida como socialmente nociva por nós. O critério de atribuição de qualidade às obras

²⁶ Sobre a atribuição de valores de verdade às proposições, segundo Abelardo, cf.: JACOBI (80): p.173-174 e De RIJK (80): p.146-149.

²⁷ Cf.: D. P., 145 e L., 52.

adotado por Abelardo mostra com clareza que não há certezas possíveis no âmbito de valoração da moral humana (cf.: itens 2.2 e 2.4). Nosso engajamento social necessário encontra seus limites na condição do homem, no ponto onde começa o espaço de jurisdição exclusivamente reservado ao Criador.²⁸

²⁸ Cf.: De RIJK (86): p.17-22.

5. Sobre as intenções e sobre o pecado

5.1. A qualidade das intenções

No item 3.2 deste trabalho havíamos visto que para Abelardo o pecado é o consentimento a ações e omissões em direção às quais nossos vícios nos inclinam. Posteriormente, no item 3.6, vimos que, subjacente a todo consentimento ou a toda recusa ao mal, há uma intenção de ofensa ou de louvor a Deus. Isso significa que a má, assim como a boa intenção, são respectivamente indissociáveis do pecado e do mérito. Finalmente, no último dos itens do capítulo anterior (item 4.2.5) verificamos que a qualidade moral de uma obra qualquer é determinada pela qualidade da intenção que a precede e subjaz ao consentimento ou à recusa ao mal. No décimo segundo capítulo da “Ética” Abelardo se ocupará em determinar a qualidade moral das intenções.

O capítulo começa com a observação de que alguns julgam que a intenção é boa, ou seja, reta, quando a pessoa crê agir bem e acredita que aquilo que faz seja do agrado de Deus. Segundo Abelardo, entretanto, bom é o que foi estabelecido por Deus como tal e não é necessariamente idêntico ao que acreditamos sê-lo. A falibilidade inerente à condição humana pode conduzir-nos, e nos conduz com frequência, a erros. Tal seria o caso daqueles que, de acordo com o Evangelho, convictos de estarem agradando a Deus, perseguem os mártires. Sua intenção é errônea e sua obra é má, porque decorrentes

de uma crença que, embora provavelmente sincera, advém da ignorância e não do conhecimento da vontade divina.¹

Se a intenção, porém, pode ser errônea e ao mesmo tempo sincera, então é necessário admitir, retomando uma distinção estabelecida no item 3.6 entre o erro e o pecado, que a intenção errônea, embora conduza a ações necessariamente más, não produz necessariamente culpa. Se a culpa, que é o pecado, é individual e inevitavelmente subjetiva, nem por isso é subjetivo o critério que determina a correção moral das intenções e das obras. Para Abelardo, não é a crença do indivíduo relativamente à correção moral de suas intenções e obras que nos permite determinar se elas de fato o são, mas sim uma norma objetiva estabelecida por Deus e idêntica para todos.²

Um outro aspecto não menos importante a ser observado é que, para Abelardo, o critério para a verificação da existência ou não de erro é o desconhecimento ou não da vontade divina.³ O autor volta, portanto, uma vez mais, a um outro tema já abordado no item 3.6, segundo o qual sem conhecimento não há mérito e não pode haver culpa. Para ele, a ciência do homem é um dos instrumentos com que se constrói tanto o caminho que nos leva a Deus, como aquele que dele nos distancia.

Resumindo, se é verdade que para Abelardo todo consentimento ao mal, toda culpa, toda ofensa a Deus, todo pecado enfim, pressupõe uma intenção deliberada e conscientemente ruim, nem por isso estamos autorizados a afirmar que, para ele, toda intenção considerada boa pelo indivíduo agente é necessariamente correta, ou, ainda, que toda intenção subjetivamente ruim, produzindo embora culpa, seja necessariamente errônea. Do mesmo modo não podemos afirmar nem que toda intenção moralmente correta produz necessariamente mérito individual, nem que toda intenção moralmente errônea conduz necessariamente à culpa do indivíduo,

¹ Cf.: D. P., 146 e L., 54.

² Cf.: D. P., 146 e L., 54.

³ Cf.: D. P., 146 e L., 54.

que é o pecado. As intenções podem, portanto, ser objetivamente boas ou subjetivamente boas. No primeiro desses casos elas são, também, moralmente corretas. No segundo, elas podem sê-lo, ou não. Da mesma forma, elas podem ser objetivamente ruins, sendo então moralmente incorretas, ou apenas subjetivamente ruins. Nesse último caso, elas podem tanto ser moralmente incorretas, como não sê-lo. Completando, pois, o que havia sido dito mais acima no primeiro parágrafo do presente item, deveríamos dizer que indissociáveis do pecado e do mérito individual seriam respectivamente a intenção subjetivamente má e a intenção subjetivamente boa, acrescentando, portanto, ao adjetivo que expressa a qualidade da intenção o advérbio “subjetivamente”.

Isso posto, poderíamos retomar o exposto no item 4.2.5 e, complementando-o, postular a existência necessária de duas instâncias e dois momentos diversos na avaliação da qualidade moral das obras humanas. O primeiro momento ocorreria no âmbito da jurisprudência humana, cuja competência exclusiva é, para Abelardo, a aferição da utilidade social das obras (cf.: item 4.2.3). Nesse nível, seria, por dois motivos, impossível estabelecer com absoluta segurança se há coincidência entre o resultado de nossa avaliação moral da obra e a qualidade objetiva da intenção que a antecede. Qualidade que, segundo o autor, determina a da virtual obra subsequente (cf.: itens 4.2.5 e 5.1). Impossível, em primeiro lugar, porque o acesso seguro à qualidade da intenção alheia, tanto em seu aspecto subjetivo como no objetivo, permanece-nos, por princípio, vedado (cf.: itens 4.2.1, 4.2.3, 4.2.5 e 5.1). Depois, porque, como ficou estabelecido mais acima neste item, permanece-nos vedada, também, a avaliação segura da qualidade moral objetiva de nossas próprias intenções. Já o segundo momento ocorreria no âmbito da jurisprudência divina, encarregada de estabelecer, a partir da qualidade objetiva da intenção que as precede, o erro ou a correção moral das obras humanas e, com isso, sua qualidade ética definitiva.⁴

⁴ Os resultados obtidos nesse último item, juntamente com outros, sobretudo dos itens 4.2.1, 4.2.3 e 4.2.5, permitem-nos perceber com

5.2. A consciência e o pecado

Poder-se-ia, entretanto, perguntar, insiste Abelardo, se os perseguidores dos mártires e de Cristo pecaram agindo da forma que acreditavam ser do agrado de Deus, ou, ainda, se poderiam, sem pecar, omitir-se, quando julgavam que não deveriam de modo nenhum omitir-se. A resposta de Abelardo a esse caso limite por ele escolhido confirma o que escrevi sobre sua atitude frente a São Bernardo no item 3.6 deste. Retomando formulações suas anteriores segundo as quais o pecado é o desprezo a Deus, ou o consentimento com o que se crê que não deva ser consentido, o autor confirma que não se pode nesse, e em semelhantes casos, postular a existência de pecado. De acordo com ele, o pecado não advém da ignorância nem mesmo no caso dos infiéis que o são por não conhecerem o Cristo, muito embora a infidelidade impossibilite a salvação de suas almas.⁵ Com isso, Abelardo coloca, ao lado da culpa, um segundo motivo responsável pela perdição das almas. O primeiro ditado pela razão em consonância com a fé. O segundo ditado pela fé apenas, sem, entretanto, necessariamente contradizer a razão.⁶

Mas, se à ignorância não se pode atribuir pecado, continua Abelardo, como então ocorre que o Cristo crucificado peça ao Pai que perdoe seus algozes, pois esses não saberiam o que fazem?

clareza a função de pressuposto imprescindível desempenhada pelo conceito de “intenção” no interior da “Ética” de Abelardo nos dois casos que enumerarei a seguir. Primeiro, quando se trata de atribuir mérito ou culpa aos indivíduos. Segundo, quando, respeitando, embora, os limites e características próprios a cada uma das duas instâncias de avaliação, pretendemos estabelecer a qualidade moral das obras humanas. Uma interpretação diversa dos mesmos fatos e do mesmo texto de Abelardo pode ser lida em: Estevão (89): p.92-93.

⁵ Cf.: D. P., 146 e L., 54-56.

⁶ É talvez interessante observar que o conceito de “contradição necessária” é um conceito técnico originário da lógica e diz respeito à forma e, portanto, ao conjunto das interpretações possíveis e não a eventuais interpretações individuais das proposições.

A pergunta, nesse caso, se justificaria, segundo Abelardo, porque seria de se supor que aquilo que necessita o perdão é a culpa, que é o pecado. Além do mais, algo de semelhante ocorre a Santo Estevão, que, seguindo o exemplo de Cristo, pede ao Senhor que perdoe o que ele explicitamente denomina “pecado” daqueles que o lapidam.⁷

O conteúdo do parágrafo anterior servirá a Abelardo de engate para o próximo capítulo, onde ele, mantendo embora sua própria definição de pecado como a única rigorosa, procurará explicitar os diversos usos correntes do conceito.

5.3. Os diferentes significados do termo “pecado”

O décimo quarto capítulo da “Ética” começa com a confirmação explícita de que, a rigor, o sentido próprio do termo “pecado” é aquele que já nos havia sido fornecido anteriormente pelo autor, ou seja: o desprezo a Deus e o consentimento ao mal (cf.: item 3.2). Abelardo acrescenta, a seguir, que nesse caso estariam excluídos do pecar tanto as crianças, como os idiotas de nascimento. Ambos seriam desprovidos de razão, fato que os distanciaria do mérito, como do pecado e faria com que sua salvação pudesse dar-se apenas mediante os sacramentos⁸ (cf.: item 5.2).

Estabelecidos tais fatos, o autor dá início à enumeração e à análise dos diversos sentidos correntes do termo, começando com a referência àquele sentido que identifica o pecado à vítima do ato pecaminoso, como no caso em que o apóstolo teria afirmado do Cristo que ele se tornou o pecado.⁹ Também a pena imposta ao ato pecaminoso seria, por vezes, denominada pecado. Esse é o caso, por exemplo, quando se diz que Jesus Cristo suportou o peso de nossos pecados, o que naturalmente só poderia significar que ele suportou o peso das penas a eles impostas. Do mesmo modo, quando se

⁷ Cf.: D. P., 147 e L., 56.

⁸ Cf.: D. P., 147 e L., 56.

⁹ Cf.: D. P., 147 e L., 56.

diz que as crianças portam o pecado original, ou que nós todos, segundo o apóstolo, pecamos em Adão. É como se disséssemos que em seu pecado tem origem a nossa pena¹⁰ (cf.: item 3.5.3).

O terceiro dos significados aludidos por Abelardo é aquele que identificaria o pecado aos atos pecaminosos. A análise que segue das diversas facetas que tal identificação envolve ocupará praticamente o restante do capítulo décimo quarto da “Ética”. O trecho começa com uma pergunta retórica do autor, que se dirige aos leitores interrogando-os sobre o que de fato queremos expressar quando dizemos que alguém cometeu um pecado. A resposta, que o próprio autor nos fornece, é a de que nesses casos nos referimos usualmente ao efeito, ao ato virtual e posterior ao pecado propriamente dito, que é para Abelardo – como vimos no primeiro parágrafo do presente item – o consentimento necessariamente anterior à possível obra. Por esse motivo, não nos deveríamos surpreender, quando, seguindo uma sugestão inerente à forma como usualmente nos expressamos, afirmamos, como o teria feito Atanásio, ser pecado o virtual ato posterior ao consentimento. Apenas para Deus, que é capaz de desvendar nossa vida interior, incluindo nossas intenções, pecar seria uma espécie de modalidade do agir. Por isso, Ele pune nossos pecados, enquanto punimos somente as virtuais ações a eles subsequentes.¹¹

A seguir, Abelardo se ocupará com alguns casos de punição divina supostamente infundados, devido à ausência aparente de pecado que os justificasse. Na opinião do autor, tais casos, à primeira vista insondáveis, embora não pressuponham necessariamente a ocorrência anterior de pecado, ainda assim cumpririam sempre algum propósito justo, mesmo que não conhecido dos homens no momento de sua execução.¹² Sendo assim, fica evidente que para Abelardo a punição divina pode ter motivos outros que não o pecado.

¹⁰ Cf.: D. P., 147 e L., 56.

¹¹ Cf.: D. P., 147-148 e L., 58.

¹² Cf.: D. P., 148 e L., 58.

Sua crença tanto na existência, como na justiça inevitável dos atos divinos, leva-o até o ponto de aceitá-los e procurar justificá-los, mesmo naqueles casos em que a razão humana é incapaz de encontrar e formular para eles uma justificativa contemporânea à sua aceitação. Tal posição equivale, a meu ver, a um eloquente atestado da força e da profundidade da fé de Abelardo. Se alguma dúvida a respeito ainda existisse, ela poderia, segundo creio, ser sanada o mais tardar aqui.

Da discussão que concerne às punições divinas e ao pecado, Abelardo se movimenta de um modo quase imperceptível de volta ao tema que conclui o capítulo anterior da “Ética” e introduz o atual. Ele regressa à relação entre a culpa e a ignorância, reaberta pela menção ao caso limite dos algozes do Cristo e o ato de sua crucificação (cf.: item 5.2). Agora, de posse dos elementos necessários, Abelardo explica a falsa atribuição de culpa à ignorância dos algozes de Cristo, recorrendo ao nosso hábito linguístico de identificar à culpa a virtual ação a ela posterior. O ato monstruoso por eles praticado não pode ser, enquanto ato, culpa, nem tem na culpa sua origem necessária e inevitável.¹³

Na conclusão do capítulo, Abelardo refere-se, de passagem, a um uso a mais da palavra “pecado” em sentido diverso e discordante do de sua própria definição. Segundo ele, tal ocorre quando, por exemplo, se diz que pecamos, também, nos pensamentos. Ora, o fato de termos pensamentos ruins não significa que estaríamos dispostos a emprestar nosso consentimento a eles. Nesse caso, portanto, assim como nos outros analisados no decorrer do capítulo, a imprecisão de nossos hábitos linguísticos poderia facilmente conduzir-nos da simples falta de rigor conceitual à confusão e ao erro.¹⁴

¹³ Cf.: D. P., 148-149 e L., 58-64. Em uma nota de rodapé à sua tradução, M. Dal Pra observa que Abelardo, em sua “Confessio fidei” (cf.: anexo 1), admite a existência de casos nos quais, por advir da displicência, a ignorância não elimina a culpa (cf.: Abelardo [76]: p.63-64, nota 149).

¹⁴ Cf.: D. P., 150-1 e L., 66. De acordo com o último e, segundo creio, o mais pertinente dos comentários que M. Dal Pra adiciona ao capítulo décimo

5.4. Da proibição dos pecados

O décimo quinto capítulo da “Ética” pode ser visto como uma resposta de Abelardo a problemas discutidos na época¹⁵ e como uma espécie de pequeno teste às posições do autor. Ele aborda e propõe uma solução simples para um caso de contradição aparentemente insolúvel entre um preceito e uma afirmação tidos por divinos. O preceito nos ordena uma vida livre de pecados, a afirmação diz não ser pesado o fardo que por esse preceito nos foi imposto.¹⁶

Seguindo a argumentação de Abelardo e reproduzindo-a com outras palavras, podemos afirmar que para ele a contradição surge no momento em que localizamos o pecado nos atos humanos e o identificamos com nossos erros. Isso porque uma vida humana sem erros – sejam de que espécie forem – não é uma raridade apenas, ela é impensável e, dadas nossas imperfeições, por princípio impossível. Se, porém, como o faz Abelardo, considerarmos pecado tão somente a atitude interior consciente e deliberada de consentimento ao mal, de desprezo proposital a Deus, então não apenas seria, por princípio, possível cumprir a determinação divina, mas, ainda, o fardo por ela imposto se aligeiraria significativamente.¹⁷

Na segunda parte do capítulo, Abelardo nos propõe uma classificação das ações pecaminosas – ou pecados em sentido amplo –

quarto de sua tradução: “*La conclusione della trattazione è dunque rigorosa e coerente; essa si richiama alla distinzione essenziale tra il ‘peccatum’ inteso in senso rigoroso e preciso e il ‘peccatum’ inteso ‘in senso largo’; tutte le accezioni in cui le authoritates parlano di peccato, quando tuttavia non vi sia consenso e pertanto ‘conscientia’ e ‘ratio’, si devono intendere come riferibili al termine ‘peccato’ solo ‘in senso largo’; per quanto riguarda il motivo centrale dello scandalo, i persecutori del Cristo, A. conclude con una affermazione drastica, e del tutto coerente e rigorosa: essi avrebbero peccato proprio se, andando contro la loro coscienza, avessero risparmiato il Cristo che, invece, hanno crocefisso.*” (in: Abelardo (76): p.68-69, nota 162).

¹⁵ Cf.: Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.70, nota 168.

¹⁶ Cf.: D. P., 151 e L., 68.

¹⁷ Cf.: D. P., 151 e L., 68.

que as divide em “veniais ou quase ligeiras” e “condenáveis ou graves”. As “graves” são ditas “criminosas” quando provocam escândalo e conduzem à condenação do infrator por parte dos homens.¹⁸

Em tudo e por tudo, um capítulo que pode ser considerado como um pequeno exercício bem sucedido de aplicação das posições de sua própria teoria.

5.5. O ato pecaminoso e o mérito da abstenção

De acordo com o que nos relata Abelardo no início do décimo sexto capítulo da “Ética”, uma posição, provavelmente representativa em sua época, considerava ser mais meritório, porque supostamente mais difícil, o abster-se dos chamados “pecados veniais” do que daqueles ditos “criminosos”.¹⁹ O primeiro dos argumentos dos quais Abelardo se utiliza contra os defensores dessa tese é uma frase de Cícero que afirmaria que o que é difícil nem por isso é glorioso. Ou seja, dificuldade e mérito não são coisas necessariamente idênticas nem é inevitável que onde há dificuldade, haja, também, mérito. Mesmo porque, acrescenta o autor, aqueles que por temor suportam as prescrições da lei de Deus fazem-no enfrentando grandes dificuldades, enquanto aqueles outros, que são movidos pelo impulso espontâneo do amor e da caridade, fazem-no facilmente, no desfrute pleno da “liberdade evangélica”.²⁰

Um outro argumento que o autor nos apresenta – caso admitamos ser mais fácil evitar os chamados “pecados criminosos” que os ditos “veniais” – é que haveria razões mais fortes que a suposta facilidade alegada para evitarmos os primeiros de preferência aos últimos. Isso porque os ditos “pecados criminosos”

¹⁸ Cf.: D. P., 151-152 e L., 68-70.

¹⁹ O termo “pecado” deve ser entendido aqui, como no restante deste item, segundo o mais usual de seus significados correntes, como sinônimo de ato pecaminoso, portanto, e não no sentido mais estrito que é o da definição de Abelardo.

²⁰ Cf.: D. P., 152 e L., 72.

seriam mais perigosos e mais severamente punidos, uma vez que a culpa em tais casos seria mais grave e maior a ofensa e o desprazer causados a Deus. Resumindo, aquilo que é eventualmente mais difícil de ser evitado pode, no entanto, causar danos menores.²¹

A seguir, Abelardo cita e procura revidar um contra-argumento de seus adversários que M. Dal Pra identifica sob a denominação de “paradoxo estoico”.²² Fazendo uso de tal “paradoxo”, os opositores de Abelardo negariam a possibilidade de se estabelecer uma hierarquia qualitativa em nossas ações e intenções que, segundo eles, seriam ou simplesmente boas, ou simplesmente más, sem nenhuma graduação possível no interior de qualquer uma dessas duas categorias. Com isso, tais opositores negariam a validade do último dos argumentos invocados por Abelardo em defesa de sua própria posição.²³

A resposta de Abelardo consistirá em comparar, em duas etapas consecutivas e complementares, os dois tipos de atos pecaminosos que ele, no final do capítulo anterior, denominou “veniais” e “criminosos” (cf.: item 5.4). Inicialmente ele confronta atos individuais do primeiro e do segundo tipo, como a intemperança alimentar, que seria “venial”, porque prejudicaria sobretudo o próprio infrator, e o adultério, por exemplo, que seria bastante mais grave, pois feriria o preceito de caridade e amor ao próximo, para então concluir que a própria lei divina distingue-os com a necessária precisão ao estabelecer punições qualitativamente diversas para os pecados que antecedem uns e outros. Em seguida, na segunda etapa, os dois tipos diferentes de atos pecaminosos deverão ser comparados não mais a partir de elementos singulares, mas em bloco, como dois conjuntos diversos. De acordo com o autor, não haveria razões plausíveis que pudessem convencer-nos da conveniência de evitar-se sempre todo “pecado venial” sem evitar-

²¹ Cf.: D. P., 153 e L., 72.

²² Cf.: Abelardo (76): p.74-75, nota 182.

²³ Cf.: D. P., 153-154; L., 74-76 e Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.74-75, nota 182.

se nunca qualquer que seja o “pecado criminoso”. Ele acrescenta, ainda, que aqueles que conseguiram evitar os “pecados criminosos” teriam atingido a perfeição se conseguissem evitar, também, os “veniais”. Esses, entretanto, não deveriam nunca ser antepostos àqueles, pois, ao conseguirmos evitá-los, não nos tornamos dignos de tão grandes recompensas como quando evitamos os “criminosos”.²⁴

Concluindo, o autor justifica suas considerações neste capítulo, dizendo ser necessário ao homem justo conhecer bem o mal, para melhor poder evitá-lo, conhecer o pecado, para dele abster-se.²⁵

5.6. Das feridas da alma à sua cura

Entre os capítulos 16 e 18 há um pequeno parágrafo – o capítulo 17 – onde o autor nos comunica que, após termo-nos dedicado às feridas da alma, deveremos ocupar-nos, então, com a sua cura. Daqui em diante, até o penúltimo capítulo do primeiro livro da “Ética”, Abelardo tratará, em três momentos sucessivos, do que ele denomina “reconciliação dos pecadores com Deus”. O primeiro desses momentos será reservado ao arrependimento, o segundo à confissão e o terceiro à satisfação.²⁶ A providência inicial será investigar o que se pode, em sentido próprio, chamar arrependimento, ou em outras palavras: definir e explicitar o conteúdo próprio do termo “arrependimento”. À solução dessa tarefa será destinado todo o capítulo 18 da “Ética” de Abelardo.

²⁴ Cf.: D. P., 153-154 e L., 74-76.

²⁵ Cf.: D. P., 153-154 e L., 74-76.

²⁶ Cf.: D. P., 154 e L., 76.



Monge e aluno.

6. Sobre a penitência e a confissão

6.1. A definição de penitência

enitência ou arrependimento é, para Abelardo, a dor que a alma experimenta devido ao pecado, o sentimento de remorso decorrente de algum excesso cometido.¹ Tal sentimento ou tem sua origem no amor a Deus, e nesse caso o autor o considera frutuoso, ou deriva do reconhecimento tardio da natureza indesejável de certas conseqüências de nossos pecados. Nesse último caso, o que moveria o arrependido seria apenas o desejo de evitar o descômodo resultante de tais conseqüências. Desse tipo seria, por exemplo, o arrependimento dos condenados, causado tão somente pela inveja ante a salvação dos justos, ou o arrependimento de Judas ao sentir-se condenado pelo juízo de todos, ou, ainda, o arrependimento daqueles que na hora da morte desejam a absolvição de seus pecados, sem, no entanto, estarem dispostos às modificações internas requeridas para tanto e aos atos de reparação delas decorrentes.²

¹ Cf.: D. P., 154 e L., 76. Tanto M. Dal Pra, em Abelardo (76): p.78, nota 191, como D. E. Luscombe, em Abelard (71): p.77, nota 2, chamam a atenção do leitor para o fato, segundo eles significativo, de que a definição, bem como as explanações posteriores de Abelardo não se referem à penitência enquanto sacramento.

² Cf.: D. P., 154-155 e L., 76-78.

Após definir e classificar a penitência em dois tipos básicos, o autor muda de tom e o texto passa a assemelhar-se mais a uma pregação destinada a converter as almas para o caminho do bem do que a um tratado teórico sobre questões de ética. O engajamento sócio-político, a faceta prática e atuante de Abelardo e de sua obra (cf.: itens 2.4, 4.2.1 e 4.2.3), vem à tona e culmina – sobretudo em passagens do final do capítulo – em uma áspera crítica a práticas sacerdotais comuns em sua época.³

A posição do autor apresenta, é certo, algumas semelhanças pontuais com as de adversários seus, como São Bernardo, por exemplo, e outros que defendiam concepções de inspiração ascética e mesmo mística, próximas à de São Bernardo, ou diretamente influenciadas por ele. Como eles, Abelardo responsabilizava parte do clero pela venda ilícita de serviços religiosos, pelo desregramento dos costumes, pela transformação do sagrado em objeto de comércio e lucro. Como eles, ele desaprovava tais práticas moralmente condenáveis e largamente difundidas no século XII. Como eles, ele pregava a necessidade de reformas e mudanças.⁴ Mas se o diagnóstico se assemelha em parte, as medidas propostas à cura são radicalmente diversas. São Bernardo, seus correligionários e demais representantes das correntes de orientação mística e/ou ascética pregavam e praticavam a obediência cega à autoridade religiosa e às leis da Igreja e suas organizações internas. Eles trabalhavam para desacreditar e eliminar tudo o que pudesse impor limites ao poder secular da instituição a que pertenciam e representavam (cf.: cap. 2). Abelardo, pelo contrário, lutou para impedir a identificação automática e natural entre a execução da vontade divina e os atos e regras advindos do poder secular da Igreja. Sua vida e sua obra são exemplos inequívocos do combate ininterrupto às arbitrariedades e aos crimes cometidos em nome

³ Cf.: D. P., 156-157 e L., 82-84.

⁴ Cf.: D. P., 156-157 e L., 82-84. Veja, ainda, as observações de M. Dal Pra, em Abelardo (76): p.83, nota 205.

de Deus, e um constante estímulo ao exercício da razão crítica (cf.: cap. 2-4).⁵ A diferença básica entre os dois tipos propostos de medicamento é aquela – que permanece atual – entre a cegueira do fanatismo e a generosidade da tolerância. No século XII, como hoje, o atraso prevalece e as chances da inteligência e do respeito mútuo eram e continuam pequenas.

6.2. A remissão dos pecados

Depois das passagens críticas do capítulo anterior envolvendo o segundo dos tipos de penitência considerados em sua classificação (cf.: item 6.1), Abelardo dedicará todo o capítulo 19 da “Ética” ao outro tipo que ele havia denominado “arrependimento frutuoso”.

No primeiro parágrafo do capítulo ele caracteriza de uma forma mais extensa o que, segundo ele, pode ser considerado uma penitência frutuosa. De início, ele retoma o que já fora anteriormente estabelecido, ou seja, que o arrependimento é dito frutuoso quando provém do amor a Deus (cf.: item 6.1). A seguir, ele acrescenta que tal ocorre quando, ao arrependermos por ter ofendido e desprezado a Deus, deixamos-nos conduzir de preferência pelo amor à bondade do que pelo temor à justiça divinas.⁶

Com isso, porém, Abelardo opera um deslocamento cujos efeitos estão longe de ser benéficos às pretensões do poder secular da Igreja. Essa instituição, como se sabe, arrogava-se o direito e o dever de representar e exercer a justiça de Deus entre os homens. Ora, retirando a ênfase dada às práticas punitivas, então em uso no combate ao que as autoridades religiosas consideravam ser pecado,

⁵ Além das fontes, sobretudo primárias, já fornecidas nos capítulos antecedentes, informações interessantes sobre o conflito entre Abelardo e seus oponentes podem ser encontradas em: Flasch (89): p.79-93, Letort-Trégaro (81): p.159-207 e Verger et Jolivet (82).

⁶ Cf.: D. P., 157 e L., 84.

Abelardo coloca o acento no amor, que é um sentimento subjetivo e se traduz em atos que normalmente dispensam o aparato próprio ao exercício e à ostentação do poder temporal da Igreja.

Assim como o pecado, o arrependimento capaz de redimi-lo é individual e subjetivo e nosso acesso a ele apenas indireto e necessariamente acompanhado de uma certa margem de incerteza inevitável. Isso porque, como no caso do pecado, os atos públicos, através dos quais a penitência do indivíduo dá-se a conhecer ao outro, tanto podem ser uma manifestação da verdade, como a encenação de uma farsa. Tal fato embebe de dúvida e relativiza a correção e a eficiência, não só de toda punição, mas, também, de todo louvor e todo perdão concedidos por uma instituição humana.

Finalmente, concluindo o capítulo, Abelardo observa que a remissão dos pecados junto a Deus, por ocasião do arrependimento,⁷ não elimina, de forma automática, todas as penas cabíveis. O perdão relativo às penas se limitaria àquelas tidas por eternas.⁸

6.3. A penitência e a justiça divina

No vigésimo capítulo, Abelardo dirigir-se-á, uma vez mais, a questões levantadas pelos debates da época, tentando fornecer a elas soluções coerentes com suas próprias concepções de base.⁹ A pergunta abordada dessa vez é se seria possível, a uma mesma pessoa, arrepender-se de um pecado, sem arrepender-se de outro; se seria possível, por exemplo, arrepender-se de um pecado outrora

⁷ Daqui até o fim do vigésimo terceiro capítulo da “Ética” – o último dos capítulos dedicados à penitência – o autor referir-se-á tão só à espécie de arrependimento que ele denominou “frutuoso” (cf.: item 6.1). Tais referências, contudo, não explicitam o tipo de penitência visado. Nelas, Abelardo utiliza-se somente do substantivo “arrependimento”, omitindo o adjetivo “frutuoso”, que deveria acompanhá-lo. A presença inequívoca, embora implícita, do adjetivo deverá ser inferida sempre do contexto apenas.

⁸ Cf.: D. P., 158 e L., 88.

⁹ Cf.: Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.88-89, nota 216.

cometido, sem arrepender-se de um outro que se continua a cometer. Se levarmos em conta que para Abelardo o termo “pecado” designa uma atitude consciente de desprezo e ofensa a Deus (item 3.6) e que a remissão da culpa advém do arrependimento, que é a substituição necessariamente consciente de uma postura de ofensa por uma outra de amor à bondade divina (item 6.2), e se considerarmos, ainda, que o autor pressupõe tacitamente ser o arrependimento uma conversão total dos sentimentos do indivíduo frente a Deus, então a conclusão inevitável é que a resposta do autor à questão que ele se coloca só pode ser negativa, como de fato o é. Para Abelardo, inexistente a possibilidade de arrepender-se de um pecado singular, sem arrepender-se e abster-se de outros.¹⁰ Por isso, seria possível cumprir o preceito divino de uma vida sem pecados, conforme o autor afirma no capítulo décimo quinto (Cf.: item 5.4). Isso não significa, porém, que Abelardo exclua a possibilidade de recaídas por parte daqueles que se haviam anteriormente arrependido, merecendo passagieramente, por ocasião do arrependimento, o perdão divino.¹¹ Ele afirma apenas a indivisibilidade de cada uma das duas posturas opostas: a do pecador e a do arrependido. Para ele, é impossível a uma mesma pessoa, em um único momento, ser parcialmente arrependido e parcialmente pecador.

Antes de fechar o capítulo, o autor refere-se, ainda, a uma outra questão também seguramente presente nos debates a ele contemporâneos. Segundo Abelardo, alguns poderiam argumentar que, dadas a onipotência e onisciência divinas, se Deus perdoa um pecado, é porque já se havia decidido antes a não condená-lo, ou seja, o pecado já havia sido perdoado antes mesmo de haver sido cometido. A isso, Abelardo responde que o melhor seria entender que, ao invés de aplicar a pena devida, Deus preferiu inspirar o pecador, sugerindo-lhe decidir-se pelo arrependimento, de modo

¹⁰ Cf.: D. P., 159 e L., 90.

¹¹ Cf.: D. P., 159 e L., 90.

tal que a punição se tornasse desnecessária.¹² 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 arbítrio divino.¹³

6.4. A recompensa e a punição

Como já ocorrera no capítulo anterior, a forma direta em que Abelardo se dirige ao leitor no início do vigésimo primeiro capítulo indica, a meu ver, que a questão que ele ali nos propõe tem sua origem provável nos debates da época. Como, de fato, o capítulo começa com o autor referindo-se a uma pergunta hipotética do leitor que indaga se alguém seria digno da vida eterna somente pelo fato de terse arrependido e, por isso, já não ser mais merecedor de uma eterna condenação.¹⁴

Abelardo pondera que, se a resposta fosse afirmativa, poder-se-ia objetar que aqueles que se arrependem e recaem posteriormente no pecado, se forem, então, surpreendidos pela morte, ainda assim teriam sido dignos da vida eterna no momento em que se haviam arrependido. Nesse caso, parece que se poderia acusar a Deus de injustiça por não ter distribuído a recompensa no momento em que foram dignos dela, evitando assim sua condenação futura. A acusação seria, porém, desprovida de fundamento, pois senão deveríamos, com razão, acusar a Deus de injustiça por não haver condenado aqueles que, embora, houvessem merecido anteriormente a condenação, foram colhidos pela morte em estado de arrependimento e livres do pecado. Não se poderia, portanto, acusar a Deus de injustiça, quando Ele recompensa com a vida eterna apenas aqueles que, uma vez convertidos ao bem, nele perseveraram enquanto estiverem vivos.¹⁵

¹² Cf.: D. P., 159-160 e L., 92.

¹³ Cf.: Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.90, nota 219.

¹⁴ Cf.: D. P., 160 e L., 92.

¹⁵ Cf.: D. P., 160 e L., 92.

Como, por outro lado, não se concebe facilmente que aqueles que de fato se arrependeram – mesmo perdendo posteriormente o direito à vida eterna – sejam merecedores de eterna condenação, tudo indicaria que eles não podem ser ditos justos, nem pecadores.¹⁶ A eles estaria provavelmente reservado, por um tempo eventualmente limitado, um local intermediário entre o céu e o inferno.

6.5. O pecado imperdoável

O capítulo 22 da “Ética” pode ser considerado, por dois motivos, como um capítulo de exceções. Primeiro, porque se ocupa com um caso tido como de exceção, que é o do pecado de blasfêmia contra o Espírito Santo. Porque, de acordo com Abelardo – que, para tanto, apoia-se em trechos extraídos da Bíblia – trata-se do único tipo de pecado que não poderá ser nem será jamais redimido, nem mesmo pela penitência.¹⁷

A questão torna-se problemática, e adquire durante o século XII status de matéria propícia à discussão, a partir do momento em que o negar que Cristo, o filho de Deus, tenha sido concebido sem “pecado” teria sido considerado pela Bíblia uma falta perdoável.¹⁸ Isso significa que a faltas à primeira vista semelhantes, porque cometidas contra pessoas diferentes da mesma trindade divina, foram atribuídas medidas de gravidade significativamente diversa. Fato sem dúvida intrigante e que requeria, para a mentalidade da época, explicação.

A resposta de Abelardo, apesar de original, era previsível, pois move-se no interior de limites impostos por suas posições pessoais, mantendo-se coerente com os princípios estabelecidos por sua própria teoria.¹⁹ Segundo ele, blasfemar contra o Espírito

¹⁶ Cf.: D. P., 160 e L., 94.

¹⁷ Cf.: D. P., 160-1 e L., 94.

¹⁸ Cf.: D. P., 161 e L., 94-96.

¹⁹ Cf.: Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.94, nota 227.

Santo seria um ato necessariamente consciente e proposital de ofensa a Deus, uma atitude inequívoca de calúnia, no intuito de negar a evidência das obras oriundas da graça divina, atribuindo deliberadamente ao diabo aquilo que nos vem de Deus. Algo diverso ocorreria àqueles que se mostram incapazes de aceitar a origem divina, e, portanto, necessariamente isenta de pecado, da humanidade do Cristo. Nesse caso, não se poderia falar da presença automática de pecado, de uma intenção deliberada e consciente de desprezo a Deus, uma vez que a crença em tal fato, embora correta, extrapolaria inevitavelmente os limites da razão humana e dependeria exclusivamente de um ato de fé.²⁰

Com isso, se adotarmos como pressuposto os postulados da ética de Abelardo, teríamos uma possível explicação de por que a blasfêmia contra o Espírito Santo seria necessariamente um pecado, enquanto aquela dirigida ao filho de Deus poderia ser apenas um erro. A verdadeira questão, entretanto, o porquê da inexistência de perdão para a blasfêmia contra o Espírito Santo, permanece inexplicavelmente sem resposta. Tal fato, até então inédito na presente obra, constitui a segunda das exceções a que me referi no início deste comentário. O capítulo sintomaticamente termina com o autor afirmando que não negaria que tais pecadores pudessem salvar-se se eles se houvessem de fato arrependido. O que, segundo ele, porém, ocorre é que eles na verdade não se teriam arrependido.²¹

Essa pequena dificuldade de percurso no projeto de Abelardo de compatibilizar a fé com a razão (cf.: item 2.5, nota 21) parece permanecer estranhamente despercebida e não mencionada pela recepção crítica, no geral tão pródiga em encontrar impasses onde eles inexistem²² (cf.: item 3.6, nota 21).

²⁰ Cf.: D. P., 161 e L., 96.

²¹ Cf.: D. P., 161 e L., 96.

²² Cf.: Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.94, nota 227.

6.6. Duas questões atinentes à penitência

No vigésimo terceiro capítulo Abelardo, ignorando, como de hábito, recomendações métricas de épocas posteriores, encerra a série dedicada à penitência em poucas linhas apenas. O pequeno parágrafo que compõe o capítulo contém duas perguntas, a resposta a uma delas, algumas citações bíblicas e uma remissão a outro texto seu (cf.: nota 24 deste item), onde o leitor poderia encontrar a resposta à segunda das perguntas a que me referi.

A primeira das questões colocadas por Abelardo diz respeito à dor causada pelo arrependimento. Como em consonância com o texto bíblico, se, por um lado, não há lugar na vida celeste para o sofrimento e para a dor, que, por outro lado, quando causados pela penitência são tidos por benéficos, Abelardo, para quem os que morrem em estado de arrependimento serão salvos, coloca-nos, então, a seguinte pergunta: aqueles que abandonarem a vida do corpo arrependidos e em dor, permanecerão nesse estado mesmo após a morte? A resposta do autor é que após o abandono do corpo, embora continuemos discordando de nossos erros e pecados, esses não mais seriam capazes de gerar dor e tristeza.²³

Se desejarmos, contudo, saber se após a morte teremos ou não o desejo de ter executado ações que não executamos, embora soubéssemos que elas nos foram ordenadas por Deus para nosso bem, ajuda e aperfeiçoamento, então deveríamos, por um momento, afastar-nos do texto da “Ética” e consultar a última das versões da “Teologia” de Abelardo. Pelo menos é o que humildemente nos recomenda o próprio autor.²⁴

²³ Cf.: D. P., 161-162 e L., 96.

²⁴ Cf.: D. P., 162 e L., 96. Para os que desejam confirmar a versão de sua “Teologia”, a que se refere Abelardo, cf.: Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.95, nota 231 e Luscombe, D. E. in: Abelard (71): p.96, nota 5.

6.7. Três modalidades de confissão

O tratamento das questões concernentes à confissão que Abelardo considerou como relevantes começa, no capítulo vigésimo quarto da “Ética”, de um modo que nos pode parecer um tanto surpreendente. Seguindo uma exortação apostólica, e recorrendo a uma tradição já antiga,²⁵ o autor recomenda-nos, de início, a prática de confissão dos próprios fiéis entre si, que seria acompanhada por preces destinadas a promover a ajuda e o fortalecimento mútuos.²⁶ Só mais à frente será mencionada a figura do sacerdote, que em nossos dias tendemos a associar automaticamente à cerimônia da confissão.

A segunda modalidade de confissão a que se refere Abelardo é aquela efetuada pelo fiel diretamente a Deus, sem a mediação de um sacerdote ou a interferência de outros fiéis. Tal prática, segundo o autor, teria sido atribuída por alguns aos gregos. De acordo com ele, porém, seria desprovido de sentido expor a Deus, com palavras, fatos que ele inevitavelmente já conheceria. Além da vantagem, já mencionada, da ajuda que nos pode trazer a prece daqueles junto a quem nos confessamos, um outro aspecto decisivo, para que preferíssemos a confissão mútua dos fiéis entre si a essa última forma, seria a humildade e a contrição do arrependimento normalmente presentes quando nos confessamos a um outro fiel. Esse fator nos tornaria mais dignos e merecedores do perdão de Deus.²⁷

A confissão realizada pelo fiel junto a um sacerdote é a terceira, e última, das formas de confissão mencionadas por Abelardo. A função do sacerdote seria, então, a de impor aos fiéis a “satisfação da penitência” mais adequada a cada caso particular. Caso o sacerdote cometa um erro e imponha ao fiel uma pena que,

²⁵ Cf.: Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.95, nota 232.

²⁶ Cf.: D. P., 162 e L., 98.

²⁷ Cf.: D. P., 162 e L., 98.

embora inadequada, seja aceita por ele, então tal erro deveria ser imputado sobretudo ao sacerdote, responsável pela prescrição da pena. Para Abelardo o sacerdote deveria ser para os fiéis o médico da alma, o encarregado do diagnóstico e do tratamento que deveria conduzi-los à cura.²⁸

No mesmo capítulo há, ainda, uma advertência, relativamente longa, cujo objetivo seria prevenir leigos e sacerdotes contra a “astúcia de Satanás”.²⁹ Acredito ser correto classificá-la, assim como inúmeras outras ocorrências e características, como um dos componentes responsáveis pela “cor local”, própria ao século XII, no texto de Abelardo. Curiosos e não desprovidos de interesse do ponto de vista histórico, tais traços não afetam, porém, o conteúdo e a articulação lógica básicos do texto dessa obra, cuja atualidade permanece no fundamental inalterada.

6.8. Considerações sobre a confissão e o clero

Vivendo, como estamos, em uma época e um país onde a violência, o cinismo e o desrespeito campeiam soltos e onde a criminalidade é vivida, ao lado da miséria e da selvageria, como um dos componentes normais do cotidiano de um povo que insiste em se dizer conterrâneo de Deus e em preservar a auto-imagem de uma gente pacífica e de boa índole, talvez fosse razoável reconsiderar algumas das observações que fecham o item anterior (item 6.7). Porque é possível que seja menos absurdo do que à primeira vista possa nos parecer atribuir traços de atualidade ao significado da expressão “astúcia de Satanás”. Na verdade, é bastante provável que por não estarmos, via de regra, tão inclinados, como na época de Abelardo, a admitir a existência de Satanás e a possibilidade da ocorrência de intervenções suas no acontecer das coisas mundanas, deixemo-nos, então, incomodar

²⁸ Cf.: D. P., 162-163 e L., 98-100.

²⁹ Cf.: D. P., 162-163 e L., 98-100.

pelo aspecto exótico e antiquado da expressão, tendendo assim a esquecer que o fundamental em seu conteúdo é a sistemática substituição do ser pelo parecer. No capítulo 25 da “Ética” Abelardo ocupar-seá com certos abusos relativos à confissão e comuns nos meios clericais do século XII, bem como com os procedimentos usuais de simulação, destinados a forjar para práticas criminosas a aparência de virtude.

A fim de descrever tais abusos e desvelar tais procedimentos, o autor adotará um expediente de abordagem dos fatos articulado em duas etapas consecutivas. No início do capítulo, ele utilizar-seá de um exemplo e um comentário extraídos da Bíblia para dar apoio à sua convicção de que existem casos particulares em que se pode e, eventualmente, se deve evitar a prática da confissão. As descrições e os argumentos de Abelardo, centrados sobretudo na terceira das modalidades dessa prática (cf.: item 6.7), são tais que creio podermos considerar-nos autorizados a inferir que para ele, em especial no modo de confissão junto a um sacerdote, haveria casos em que seria conveniente e, segundo suas próprias palavras, “salutar” evitá-la.³⁰

O exemplo que Abelardo nos fornece e que reputo ter sido – tanto quanto o comentário que lhe segue – habilmente escolhido, devido à carga de autoridade que lhe é própria, é o do pranto de São Pedro ao arrepender-se por ter, três vezes seguidas, renegado o Cristo. Comentando tal fato, no Evangelho de São Lucas, Santo Ambrósio teria observado que o merecido perdão fora concedido a São Pedro por suas lágrimas e pelo seu arrependimento e não por suas palavras, uma vez que, segundo consta, o apóstolo não teria confessado sua falta. De acordo com Santo Ambrósio, São Pedro teria permanecido em silêncio por três motivos que seriam, na seqüência em que foram enumerados, a vergonha de confessar-se, o desejo de poupar-se do constrangimento que suas próprias palavras com certeza lhe causariam, caso se confessasse e, finalmente, a intenção

³⁰ Cf.: D. P., 163-166 e L., 100-108.

de evitar que um pedido seu de perdão pudesse constituir-se em uma ofensa ainda maior a Deus.³¹ Às três razões de Santo Ambrósio Abelardo acrescenta uma quarta, a última e mais importante, aquela que legitima e empresta sentido às anteriores. Para ele, São Pedro, ao recusar-se à confissão, impedindo que sua falta se tornasse de conhecimento público, visava à proteção dos interesses da Igreja de Cristo e não à de seus próprios, o que teria sido pecaminoso. Conhecedor de sua posição singular no seio da Igreja do Senhor, o apóstolo teria tido consciência do fato de que toda mácula que o atingisse automaticamente atingiria a instituição que como nenhum outro representava perante os homens.³² Ao expor e defender uma tal interpretação dos fatos, Abelardo está a admitir, também, mesmo que de um modo indireto, não só a importância da preservação da imagem pública da Igreja, mas, ainda, a existência de algo que se assemelha ao que hoje denominaríamos “razão de Estado”. Aqui, portanto, uma vez mais e tanto quanto, no geral, em suas críticas e restrições à instituição da Igreja, encontramos-nos nos antípodas de uma moral intimista, centrada de modo exclusivo no indivíduo e supostamente detentora de características intrínsecas que a mantivessem necessariamente distante e desligada do acontecer histórico³³ (cf.: cap. 2-4).

Voltando, contudo, ao ponto em que havíamos deixado o texto, pode-se dizer que, no que se refere à confissão, Abelardo se colocou em condições de adotar como pressuposto implícito aquilo que se pode concluir do exemplo de São Pedro e do comentário de Santo Ambrósio aditado de suas próprias observações, ou seja, que se pode ter por comprovada a existência de pelo menos um caso em que o abster-se de uma confissão, que se mostrou momentaneamente nociva, seria, sem dúvida, útil e desejável. Ele acrescenta, porém, que mais tarde, com as dificuldades iniciais

³¹ Cf.: D. P., 163 e L., 100.

³² Cf.: D. P., 163-164 e L., 100-102.

³³ Para uma leitura diversa da minha cf.: Estevão (89): p.93.

superadas, a instituição da Igreja fortalecida e suas próprias virtudes individuais já comprovadas, São Pedro poderá confessar sua falta e os evangelistas fixar dela a memória escrita para reconforto dos demais faltosos.³⁴

Se agora conseguíssemos estabelecer que o caso de São Pedro não é uma exceção isolada e, enquanto tal, numericamente desprezível, isso autorizar-nos-ia a tomá-lo como paradigma para todos os outros casos, nos quais circunstâncias semelhantes pudessem ser verificadas. Exatamente esse será o próximo passo e com ele tem início a segunda etapa na argumentação de Abelardo. O que segue é a descrição de uma seqüência de quadros representativos da desolada situação moral de certos segmentos do clero no século XII. Descrição executada com movimentos fortes e precisos e entremeada de ásperas observações críticas a hábitos difundidos entre os sacerdotes da época. Hábitos que iriam desde a displicência na distribuição das penas devidas e no lidar com o segredo de confissão, até delitos mais graves, e aparentemente frequentes, como o desrespeito deliberado ao referido segredo ou a redução das penas e mesmo completa absolvição das faltas em troca de dinheiro. Comércio particularmente danoso, uma vez que praticado em nome de Deus e fundado em uma autoridade supostamente delegada por Ele.³⁵

Todavia, apesar de o quadro geral da situação, tal como Abelardo o descreve, ser propício a justificar, em numerosos casos, o abster-se da prática da confissão junto a um representante autorizado da hierarquia clerical, o fato é que, para ele, a busca de uma alternativa não deve nunca transformar-se em um ato gratuito de rebelião. Ela deveria, de preferência, ser realizada em conhecimento e com a autorização de membros da própria hierarquia da Igreja.³⁶ Indício seguro, a meu ver, de que Abelardo

³⁴ Cf.: D. P., 164 e L., 102.

³⁵ Cf.: D. P., 164-167 e L., 102-110.

³⁶ Cf.: D. P., 165 e L., 104-106.

acreditava na existência de setores moralmente intactos e na capacidade de auto-regeneração do clero de seu tempo.

O restante do capítulo vigésimo quinto será dedicado à satisfação, ou seja, à terceira das formas de “reconciliação dos pecadores com Deus” (cf.: item 5.6).



Monge e freira no tronco.

7. Sobre a satisfação, o poder das chaves e o bem

7.1. A satisfação

egundo a definição de Abelardo, satisfação é cada uma das penas, tais como o jejum, a oração, a mortificação da carne, a vigília, o dar aos pobres o que subtraímos de nós mesmos etc., com as quais, em nossa “vida presente”, fazemos penitência de nossos pecados. A elas o Evangelho teria dado o nome de “frutos de penitência”. Sua utilidade seria reconciliar-nos com Deus, evitando assim, com uma pena mais leve, uma outra futura mais grave. Porque, para o autor, que se apoia, para tanto, em um trecho citado de Santo Agostinho, as penas da “vida futura”, servindo, embora, para purificar-nos, seriam mais pesadas do que aquelas da “vida presente”. Por esse motivo, seria fundamental que os sacerdotes encarregados da imposição das penas de penitência fossem prudentes e justos, tentando evitar erros e, sobretudo, enganos propositais, propícios a induzir o penitente à crença enganosa de ter pago faltas que, na verdade, ainda deveriam ser quitadas, de forma mais dolorosa, no futuro.¹

Ao admitir, entretanto, relativamente à imposição das penas de penitência, a possibilidade de erros, propositais ou não,

¹ Cf.: D. P., 166 e L., 108.

por parte dos sacerdotes, e nesse caso a eventual necessidade de um pagamento posterior complementar dos fiéis, Abelardo, na verdade, retira o poder de decisão das mãos da Igreja e de seus representantes oficiais e atribui-o somente a Deus, que é, para ele, sua origem única e sede exclusiva de sua permanência. Tal fato significa, todavia, que, ao absolver os fiéis ou prescrever-lhes as penas destinadas à satisfação, a autoridade do clero e da Igreja, enquanto instituição mediadora entre os homens e Deus, limitar-se-ia àqueles casos nos quais suas prescrições coincidissem com a vontade divina.²

No parágrafo final do capítulo, Abelardo concentrará seu relato e suas críticas nos enganos propositais a que me referi dois parágrafos acima. Oriundos da má fé e da ganância de membros do clero, tais enganos seriam praticados no século XII tanto por componentes dos escalões inferiores da hierarquia da Igreja como por representantes do bispado. Não deixa de ser interessante observar como o envolvimento pessoal do autor reflete-se na forma do texto, que evolui de um tom inicial de contida indignação até adquirir, em suas derradeiras linhas, um nítido acento de agressiva ironia.³ Envolvimento que nos mostra o quanto estamos aqui distantes de todo intimismo e de qualquer tipo de recusa a engajar-se em lutas que diziam respeito a questões de natureza necessariamente política, uma vez que relativas ao poder temporal da Igreja. Abelardo, ao que tudo indica, estava visivelmente interessado em contribuir para a solução de problemas que de fato existiam em sua época, que influenciavam a vida das pessoas e, com frequência, atormentavam seu cotidiano. Problemas que eram vistos e abordados por ele sob seu verdadeiro nome, sem máscaras. Por isso, pode-se concluir que, se é possível que seus perseguidores

² No tocante ao poder atribuído aos bispos na absolvição dos pecados, Luscombe, D. E., in: Abelardo (71): p.110, nota 1, afirma, citando Anciaux, que Abelardo foi o único na primeira metade do século XII a criticá-lo. A esse respeito, cf., ainda, Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.105, nota 252.

³ Cf.: D. P., 166-167 e L., 108-110.

não sabiam o que estavam a fazer, provavelmente sabiam porque estavam a fazê-lo.

7.2. O poder das chaves

7.2.1. *Apóstolos e bispos*

O capítulo vigésimo sexto da “Ética”, o último dos capítulos do primeiro livro dessa obra, foi dedicado ao que se convencionou designar na literatura de “poder das chaves”. Tal seria o poder de abrir ou de fechar aos fiéis as portas de acesso ao reino dos céus, que, de acordo com o testemunho da Bíblia, fora delegado aos apóstolos por Jesus. Segundo Abelardo, vemo-nos confrontados com uma questão que lhe parece muito grave, quando indagamos que poder é esse e que chaves são aquelas sobre as quais se escreve, que teriam sido igualmente confiadas aos bispos, por serem eles os representantes dos apóstolos. A questão seria tão grave porque muitos, embora investidos do poder episcopal, não teriam nem religião, nem discernimento suficientes para absolver ou condenar os fiéis, para facultar-lhes ou impedir-lhes o acesso ao reino dos céus.⁴

A observação de Abelardo é pertinente, pois se admitirmos que os bispos, independentemente de seus dons de inteligência e suas qualidades morais, estariam autorizados, através de uma das pessoas da trindade divina, a tomar decisões de tanto peso sobre o futuro e o destino dos fiéis, e de forma tal que tais decisões seriam necessariamente ratificadas pela própria divindade, então ver-nos-íamos obrigados a admitir, também, que, devido à sua posição na hierarquia da Igreja, eles estariam em condições de impor suas decisões até mesmo a Deus. É verdade que exatamente o mesmo argumento poderia ter sido utilizado, também, contra os apóstolos. Bastaria, para isso, que julgássemos estarem eles submetidos aos mesmos limites e serem susceptíveis às mesmas faltas que os bispos.

⁴ Cf.: D. P., 167 e L., 112.

Abelardo não o diz, mas uma tal hipótese teria sido seguramente considerada absurda por ele. Isso porque ele conhecia de perto as fraquezas do bispado de sua época e não podia acreditar que os apóstolos as compartilhassem, pois o poder das chaves lhes fora delegado por Jesus Cristo em pessoa e não há na Bíblia qualquer menção à possibilidade de estendê-lo ao clero ou a uma de suas parcelas. Abelardo, provavelmente em virtude de sua crença na revelação e nas escrituras, com certeza pressupôs estarem os apóstolos à altura da tarefa que lhes fora confiada por Cristo, que seria a de ser na terra o instrumento de execução da vontade divina.

A seguir, para dar mais ênfase a seu argumento, Abelardo refere-se a casos hipotéticos, mas representativos das injustiças usualmente cometidas pelos bispos, que, por ocasião do julgamento com vistas a absolver os fiéis ou fixar as penas a serem suportadas por eles, frequentemente se deixavam mover pelo ódio, pela ira ou, como vimos anteriormente (cf.: itens 6.8 e 7.1), por mesquinhos interesses materiais. Fechando a série, ele formula e indiretamente endereça ao leitor a pergunta se de fato é possível que Deus confirme a correção de tais despropósitos.⁵ Todos nós naturalmente sabemos que a resposta é necessariamente negativa.

Na sequência, até o final do primeiro parágrafo do vigésimo sexto capítulo, Abelardo, através de um conjunto de pequenos trechos extraídos da Bíblia e ligados entre si por comentários seus, reforçará minhas afirmações anteriores relativas aos motivos da não transmissibilidade aos bispos do poder confiado aos apóstolos.⁶

7.2.2. Judas e a exceção

Retomando o conteúdo do item anterior (item 7.2.1), podemos verificar que Abelardo se contrapôs à posição que defendia a transmissibilidade do poder das chaves dos apóstolos

⁵ Cf.: D. P., 167-168 e L., 112.

⁶ Cf.: D. P., 168 e L., 112.

aos bispos devido a dois motivos básicos ou a razões deles decorrentes. Primeiro porque o poder das chaves fora confiado por Cristo aos apóstolos e apenas a eles. Segundo porque os fatos nos teriam mostrado que os bispos, ao contrário dos apóstolos, não podem ser considerados como fiéis instrumentos da execução da vontade divina sobre a terra. Nessas circunstâncias, afirmar a transmissibilidade de um tal poder aos bispos seria o mesmo que admitir a possibilidade de eles estarem em condições de impor a Deus uma vontade diversa de sua própria. Admissão considerada absurda e, como tal, inaceitável por Abelardo. Uma outra razão, que deporia contra a tese da transmissibilidade do poder das chaves, seria o risco a que estariam expostos os fiéis em decorrência da imposição pelos bispos de penas inadequadas ou da concessão, por eles, de absolvições eventualmente indevidas.

Em vista desses argumentos, o caso de Judas, o traidor, coloca-se, para Abelardo, como uma questão particularmente espinhosa, e de abordagem praticamente inevitável. Isso porque Judas era, ainda, um dos apóstolos do Cristo na ocasião em que esse lhes confiara o poder das chaves. A resposta do autor é de uma habilidade que não é surpreendente apenas porque habitual. Estabelecendo um paralelo entre a delegação de poder aos apóstolos e o episódio em que Cristo solicita ao Pai que perdoe seus perseguidores, por não saberem eles o que estavam a fazer, Abelardo observa que a presença e o uso de pronomes demonstrativos nas frases bíblicas, que narram ambas as ocorrências, indicam que o pedido para o perdão, tanto quanto o anúncio da delegação de poder, podem ter-se referido respectivamente ao conjunto dos perseguidores e ao conjunto dos apóstolos ou apenas a uma parte de cada um deles, ou seja, àqueles entre os perseguidores que de fato não sabiam o que estavam a fazer e àqueles dentre os apóstolos que, acima de toda possível dúvida, eram absolutamente confiáveis.⁷

⁷ Cf.: D. P., 168 e L., 112-114.

7.2.3. *A consulta às autoridades*

Depois de conceber um argumento que poderia literalmente ter sido formulado por um filósofo de nosso século, Abelardo retoma um padrão argumentativo mais condizente com as expectativas e com a mentalidade predominante nos meios clericais de sua própria época. Mais uma vez ele recorre à Bíblia e a dois de seus comentadores autorizados, reivindicando apoio à sua posição. A passagem bíblica ainda é a mesma já repetidas vezes citada no capítulo 26, ou seja, aquela em que Jesus delega aos apóstolos o poder das chaves. O primeiro dos comentários é de São Jerônimo, que confirma a opinião de Abelardo no tocante à frequente não confiabilidade dos bispos e demais sacerdotes por ocasião do exercício desse poder que fora delegado tão somente aos apóstolos. De acordo com Abelardo, o comentário de São Jerônimo permite-nos, ainda, fixar a diferença entre, por um lado, a capacidade a todos nós concedida de julgar sobre o que é ou não condenável e de distinguir entre o puro e o impuro e o poder, por outro lado, que é divino, de condenar ou absolver. O segundo dos comentários é de Diógenes. Ele é mais longo, de estilo ainda mais contundente e conteúdo praticamente idêntico ao anterior no que diz respeito à extensão do poder das chaves dos apóstolos aos bispos.⁸

Na verdade, com a citação, permeada de comentários, das passagens de São Jerônimo e Diógenes, Abelardo apenas dá início a um

⁸ Cf.: D. P., 168-169 e L., 114-116. Em três de uma sequência de notas à sua tradução da “Ética”, M. Dal Pra faz referência à diferença existente entre a posição de Abelardo e a dos chamados “Vitorinos” no que toca à transmissibilidade do poder das chaves dos apóstolos aos bispos e demais sacerdotes. Em duas dessas notas ele refere-se, ainda, a interpretações dos comentários de São Jerônimo e Diógenes, citados na “Ética”, feitas por Pedro Lombardo e pela “Summa sententiarum” que se teria inspirado na doutrina dos “Vitorinos”. Tais interpretações seriam diversas e discordantes das de Abelardo no caso dos “Vitorinos” e apenas parcialmente concordantes no caso de Pedro Lombardo. Cf.: Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.111-113, notas 266, 270 e 272.

trecho relativamente longo de interpretação e de consulta à opinião das autoridades, com o objetivo evidente de consolidar a sua própria. Para ele, a aludida passagem de Diógenes tem o mérito de mostrar-nos com a nitidez necessária aquilo que também a razão claramente manifesta, que é o fato de que o poder concedido pelo Senhor a São Pedro não o foi a todos os bispos, mas somente àqueles que o imitam não apenas pelo cargo que ocupam, mas, também e sobretudo, pela dignidade advinda do merecimento.⁹ Porque se de fato os bispos se dispusessem a seguir sua própria vontade, ignorando a vontade divina, nenhum poder lhes viria de uma tal decisão que os capacitasse a constranger o Pai à iniquidade a que sua própria atitude os teria conduzido. Arrogar-se um tal poder seria o mesmo que renegar a Deus e abandonar-se ao mal, alimentando a pretensão absurda e perversa de poder submeter à sua até mesmo a vontade divina.¹⁰

Após os testemunhos favoráveis de São Jerônimo e Diógenes, Abelardo recorre a um pequeno trecho do décimo sexto sermão de Agostinho e a mais quatro outras passagens, sendo duas longas e as restantes mais curtas, todas citadas da vigésima quinta homília aos Evangelhos de autoria de Gregório Magno.¹¹ Tais textos emprestam autoridade e apoio decisivos a Abelardo, pois confirmam sua opinião de que as decisões e julgamentos dos bispos, seus atos de condenação e absolvição dos fiéis são sancionados por Deus tão somente naqueles casos em que concordariam com os seus próprios. Em todos os demais casos, a autoridade dos bispos e o valor de suas decisões seriam nulos perante o poder supremo do Senhor.

O trecho dedicado às consultas e à interpretação das opiniões das autoridades termina com uma pequena passagem que reproduz uma prescrição atribuída por Abelardo a um

⁹ Cf.: D. P., 169 e L., 116-168.

¹⁰ Cf.: D. P., 169-170 e L., 118.

¹¹ Cf.: D. P., 170-171 e L., 118-120.

certo “concílio africano”¹² e que, assim como os demais trechos anteriormente citados, uma vez mais reforça e consolida a posição por ele defendida relativamente à autonomia e ao poder decisório dos bispos frente a Deus.¹³

7.2.4. *As duas jurisdições*

Com uma citação de Santo Agostinho e outra de Gregório Magno, Abelardo reintroduz explicitamente o tema que na verdade já desde o início domina este capítulo final do livro primeiro de sua “Ética”, ou seja, a difícil e, no âmbito da história dos homens, considerada por ele inevitável (cf.: itens 2.4, 4.2.3, 4.2.5 e 5.1), convivência entre as jurisdições humana e divina.

Enquanto para Santo Agostinho, no trecho em questão, a justiça romperia os vínculos injustos, Gregório Magno recomendamos o cuidado de evitar não só qualquer condenação, seja ela justa ou injusta, por parte de nossos pastores, mas também, e principalmente, temer a prática de crítica arrogante aos juízos desses mesmos pastores, a fim de que não venhamos assim, pela soberbia de nossos atos, a contrair uma culpa que de início eventualmente não tínhamos.¹⁴

¹² Segundo M. Dal Pra e D. E. Luscombe, provavelmente o concílio de Cartago de 419. Cf.: Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p. 116, nota 283 e Luscombe, D. E. in: Abelard (71): p.122, nota 2.

¹³ Cf.: D. P., 171 e L., 120-122.

¹⁴ Cf.: D. P., 171 e L., 122. Essas duas passagens citadas de Santo Agostinho e Gregório Magno já não constam mais dos textos dos manuscritos A, B, D e E. Apenas o manuscrito C contém o trecho aditado a partir daqui até o final por D. E. Luscombe em sua edição da “Ética” e mantido por M. Dal Pra em sua própria. Tal trecho inclui as últimas páginas do primeiro livro e o pouco que nos restou do segundo. Todas as outras edições da “Ética” citadas neste trabalho terminam com a referência de Abelardo à prescrição do concílio por ele denominado de “africano” e que, conforme se esclareceu na penúltima nota anterior a esta, foi provavelmente o concílio de 419 realizado em Cartago. Cf.: Luscombe, D. E. in: Abelard (71): p.122, nota e, assim como Luscombe (71a) in: Abelard (71): p.XXXVIII-LXI, onde

De acordo com Abelardo, a consideração dessas duas afirmações, se, por um lado, deixa patente a existência de uma certa dificuldade, por outro, abre o caminho à solução. Pois, pergunta-se Abelardo, como poderá alguém temer ser condenado injustamente, se é certo que a justiça romperá os vínculos injustos? Ora, para que as duas afirmações possam ser ambas devidamente entendidas e aceitas, cada uma delas em seu significado próprio, seria necessário acrescentar que uma pessoa poderia perfeitamente bem ser injustamente condenada no âmbito da justiça humana, mas, devido à ausência de culpa, ser seguramente absolvida pela justiça divina. Assim, portanto, seria possível a um fiel ver-se excluído da comunidade secular da Igreja, por iniciativa de um de seus pastores e em decorrência de uma não merecida excomunhão, sem que por isso lhe fosse negada a graça e a absolvição de Deus.¹⁵ Posição que de resto pode, e, segundo creio, deve ser interpretada como uma resposta contundente, embora indireta, à sua própria condenação resultante sobretudo da ação de São Bernardo no concílio de Sens em 1140, dois anos antes de sua morte no monastério de Saint-Marcel nas proximidades de Cluny (cf.: item 2.3, nota 15). Ela é ainda, sem dúvida, uma resposta inequívoca aos que pretendem interpretar a admissão de Abelardo em reconciliar-se com São Bernardo, por sugestão e iniciativa de Pedro, o Venerável, como um ato de incondicional submissão aos desígnios e decisões da hierarquia secular da Igreja (cf.: item 3.6).

Isso posto, se alguém ainda insistisse em afirmar que o poder das chaves transmitido por Cristo aos apóstolos seria transmissível, também, aos bispos, então poderíamos concordar com uma tal posição apenas naqueles casos em que se verificasse uma identidade de fato entre o juízo humano e o divino, ou seja, naqueles casos em que ocorresse o uso justo do poder legitimamente atribuído aos

é feita uma análise minuciosa dos manuscritos A, B, C, D e E e são expostos os critérios adotados em sua própria edição.

¹⁵ Cf.: D. P., 171 e L., 122.

bispos de manter os fiéis junto à comunidade secular da Igreja, ou de afastá-los dela pela excomunhão. Para Abelardo, muito embora as decisões episcopais devessem sempre ser acatadas pelos fiéis no âmbito da jurisdição humana, por sua própria natureza e conforme concordem ou discordem do juízo de Deus, elas poderão ser confirmadas ou não por Ele.¹⁶

No final do primeiro livro da “Ética”, antes de concluir, Abelardo apresenta, ainda, um último argumento a favor da posição que defende de uma atribuição apenas parcial, limitada a pessoas e casos particulares, do poder das chaves aos bispos. Antes da ressurreição, de acordo com São Lucas, Cristo teria convocado seus discípulos e escolhido doze dentre eles que foram por Ele denominados seus apóstolos e encarregados de pregar sua doutrina. Jesus teria então, de acordo com São Mateus, atribuído a eles o poder de condenar e absolver, que, segundo Abelardo, corresponderia à sua função de apóstolos e bispos da Igreja de Deus. Uma segunda concessão de poderes aos apóstolos teria, contudo, ocorrido, de acordo com São João, no dia e após a ressurreição de Cristo. Nessa data, Jesus teria concedido aos apóstolos a graça da recepção do Espírito Santo que lhes teria conferido o poder de condenar e absolver em acordo com os desígnios da justiça divina. Dois dos apóstolos, porém, não se encontravam presentes, o traidor Judas e o incrédulo Tomé, que, por não o merecerem, não teriam sido contemplados com a graça concedida aos demais¹⁷ (cf.: item 7.2.2).

Concluindo e mantendo-se coerente com suas posições de que as opiniões humanas estão irremediavelmente expostas ao erro e de que devemos sempre acatar as decisões dos bispos no âmbito da jurisdição humana, Abelardo afirma que não se oporá àqueles que desejam, pela plenitude dos poderes, igualar-se aos apóstolos. Em um tempo em que a causa da verdade, ainda que manifesta, acenderia de ódio e inveja mesmo aqueles que se fizeram

¹⁶ Cf.: D. P., 171-172 e L., 122-124.

¹⁷ Cf.: D. P., 172-173 e L., 124-126.

eminentes em nome da religião, a ele, Abelardo, bastaria, em seus escritos, expor apenas sua própria opinião.¹⁸

Nós, homens felizes e esclarecidos que vivemos hoje, podemos, em nossa tranquilidade, compadecer-nos com a sorte do pobre Abelardo, cuja desgraça maior foi nascer no século XII.

7.3. O bem

Do segundo livro da “Ética” de Abelardo, dedicado ao bem, só conhecemos, no momento atual, três parágrafos que no original latino preenchem pouco mais que uma página impressa nas edições de M. Dal Pra e D. E. Luscombe.¹⁹ Não sabemos sequer, ao certo, se o autor interrompeu sua obra exatamente no ponto que coincide com o de nossos conhecimentos presentes, ou se chegou a dar continuidade ao texto, mesmo que na forma de projeto apenas.²⁰ Em termos editoriais, além da autoria de Abelardo, que é tida por estabelecida e fora de dúvidas,²¹ o único fato seguro que temos é que um dentre os manuscritos atualmente disponíveis contém o fragmento publicado por D. E. Luscombe e reproduzido por M. Dal Pra em suas respectivas edições (cf.: item 7.2.4, nota 14).

Do ponto de vista do conteúdo, o pouco que conhecemos do segundo livro começa com uma observação de caráter retrospectivo em que Abelardo afirma que no primeiro livro distinguiu o vício do pecado (cf.: item 3.2), estabeleceu que os vícios são contrários à virtude (cf.: item 2.1) e almejou o conhecimento e a posterior correção dos pecados (cf.: item 5.5). Assim, depois de ter-se ocupado, no primeiro livro, com a

¹⁸ Cf.: D. P., 173 e L., 126.

¹⁹ Cf.: D. P., 174-175 e L., 128-131.

²⁰ Cf.: Dal Pra, M. in: Abelardo (76): p.123, nota 308 e Luscombe, D. E. in: Abelard (71): p.130, nota 2.

²¹ Cf.: Luscombe (71a) in: Abelard (71): p. L.

prevenção e o combate ao mal, sua intenção no segundo seria dedicar-se ao exame e à realização do bem.²²

Na sequência, após ter afirmado que a prudência, mais que uma virtude, seria a mãe das virtudes, pois ela nos possibilitaria distinguir entre o bem e o mal, o autor recorre à diferença entre o vício e a virtude (cf.: item 2.1), para então, por um procedimento analógico, contrapor ao desprezo a Deus, que seria o pecado (cf.: item 3.2), o bem, que segundo ele é a vontade pronta de obediência aos desígnios do Senhor. Uma tal vontade, uma vez presente em nós, se estabilizada em nossa mente pelo hábito, poderia então ser dita virtude.²³ Nesse ponto, Abelardo opera um corte em sua concepção original de virtude, mantendo apenas um de seus dois aspectos iniciais e reduzindo-a, a seguir, explicitamente à concepção que a crítica, ele inclusive, atribui a Aristóteles²⁴ (cf.: item 2.1).

Como o texto de que dispomos termina algumas poucas linhas depois, não nos é possível no momento saber se o autor voltaria à questão mais à frente, se ele ampliaria posteriormente o conceito agora introduzido, retornando à sua concepção original. Entretanto, é bastante provável que essa passagem rápida de fim de texto tenha influenciado tanto as opções de tradução discutidas no item 2.1 deste, como, por um efeito de retorno, a segurança com que se atribuem estes parágrafos finais a Abelardo.

²² Cf.: D. P., 174 e L., 128.

²³ Cf.: D. P., 174 e L., 128.

²⁴ Cf.: D. P., 174 e L., 128.

8. Conclusão

Concluídas a análise e a interpretação da “Ética”, é possível voltar-se, agora, para o primeiro dos três tópicos desta conclusão, ou seja, para algumas das importantes questões colocadas pela recepção crítica e tentar indicar caminhos possíveis para eventuais respostas futuras que permaneçam coerentes com os resultados obtidos neste trabalho.

A primeira delas, pelo menos tão antiga quanto a reedição das obras de Abelardo no século passado – momento em que uma questão já mais velha é transformada em objeto explícito e público do debate – é a controvérsia em torno do caráter ora tido por revolucionário, ora por conservador de Abelardo e sua obra.¹ Se Abelardo, sem dúvida, renovou e incomodou, ele o fez dentro dos quadros estabelecidos por sua época e na forma pré-determinada pelos limites de seu próprio tempo. Ele certamente não foi o que mais tarde se convencionou chamar um “livre pensador”, ou um “revolucionário” segundo os moldes forjados por séculos posteriores. Tais conceitos nomeiam realidades históricas inviáveis se as considerarmos no interior do horizonte de possibilidades próprio ao século XII. Abelardo desejava apenas demonstrar, para si mesmo e para seus contemporâneos, a compatibilidade entre uma fé que ele jamais pretendeu questionar e a razão, que era

¹ Cf.: GANDILLAC (61), JOLIVET (77): p.307-310, LEMOINE (85), LITTLE (69) e RONCORONI (87): p.XL-XLI.

para ele, enquanto professor de lógica, sua ferramenta cotidiana de trabalho e lhe fornecia as diretrizes que moldavam sua maneira de ser, de sentir e, sobretudo, de pensar. Um desejo, portanto, que correspondia a uma legítima e, no caso de Abelardo, desesperada aspiração à sobrevivência em um século que, em última instância, negava-se a admitir uma tal compatibilidade. Por outro lado, no entanto, Abelardo jamais se enquadrou em um modelo apropriado aos autores a que chamaríamos hoje de “conservadores”, ou, ainda, àqueles que denominaríamos “bem comportados”. Seu caso mostra-nos com clareza que a transposição, para outras situações e períodos, de categorias classificatórias elaboradas para épocas e condições históricas singulares é possivelmente sempre problemática e, na melhor das hipóteses, de duvidosa utilidade.

Uma segunda questão reiteradas vezes posta pela recepção crítica é a suposta ausência de relevância política da obra moral de Abelardo.² Como o autor não estabelece em seus escritos vínculos explícitos entre a política e a moral e como não se têm notícias de propósitos seus em estabelecê-los ou ocupar-se, de alguma forma, com temas pertinentes ou relativos à atividade política, conclui-se, apressadamente a meu ver, que suas concepções éticas são deliberadamente alheias a todo significado político, dizendo respeito tão só à vida íntima dos indivíduos e ocupando-se apenas com aspectos relativos à salvação das almas e à vida após a morte. Ora, um dos ganhos mais significativos deste trabalho, segundo penso, foi precisamente o de ter mostrado, de modo exaustivo e insistente, que uma tal maneira de interpretar a obra moral de Abelardo é equívoca e absolutamente desprovida de apoio na vida do autor e na letra do texto analisado.

Um dos fatos provavelmente mais interessantes confirmados pelo presente estudo é o de que, a julgar por Abelardo, em um autor do século XII, a expectativa de uma ligação necessária e explícita entre teoria política e obra ética é historicamente deslocada, que

² Cf.: a título de exemplo: ESTEVÃO (89): p.92-93.

a ética e a teoria política não andavam necessariamente juntas, como é o caso em Aristóteles, por exemplo, cuja obra moral não havia ainda sido redescoberta. Isso não significa, por outro lado, que as concepções morais de Abelardo sejam incompatíveis com a existência ou com o desenvolvimento de uma teoria política. Pelo contrário, resultados alcançados por este trabalho induzem-me a concluir que é errôneo interpretar a ausência de gosto pelas intrigas políticas e a falta de ambição pessoal pelo poder em Abelardo como sinais de ingenuidade ou abstinência deliberada de engajamento. Na obra de Abelardo não há sequer vestígios da passividade e do fatalismo atribuídos, por exemplo, aos estoicos.³ Suas obras e sua pessoa incomodavam e incomodam, entre outras coisas, principalmente por sua originalidade. O caminho que ele nos propõe é próprio e único e permanece original, embora não tenha feito escola.

A terceira questão diz respeito à possível existência de aspectos de inalterada atualidade no texto de Abelardo. Uma ligeira mas adequada mudança na terminologia, liberando-a de um compromisso, às vezes excessivo, com traços próprios à realidade específica da Idade Média, seria já suficiente para fazer aflorar, por detrás de uma problemática de aparência exclusivamente medieval, questões básicas da ética, tais como: as relações entre os indivíduos e o coletivo, a natureza da culpa e do mérito, a função ética da recompensa e da punição, o significado moral da responsabilidade e da liberdade, o problema dos direitos e deveres, a convivência entre a razão e a crença e suas respectivas funções morais, o caráter e a relevância do papel das ideologias e das religiões para a ética, o peso moral das obras e das intenções, o componente ético da questão do direito e da justiça etc.

Um outro motivo, recorrente na recepção crítica da obra de Abelardo, é a subjunção, ora tacitamente aceita, ora explicitamente afirmada, do texto objeto deste estudo à assim chamada “teologia

³ Cf.: VERBEKE (87): p.94-95.

moral”.⁴ O argumento usualmente formulado para justificar uma tal subjunção é a temática inegavelmente religiosa do texto da “Ética”. Tal argumento, contudo, parece-me suficiente e adequado apenas para estabelecer uma diferença, sem dúvida importante, entre a “Ética”, enquanto obra filosófica do século XII no Ocidente europeu, e as obras morais, também filosóficas, de outras épocas e/ou outros lugares, como as da antiguidade pagã, por exemplo.

A temática religiosa de uma obra filosófica não basta, por si só, para transformá-la em uma obra teológica. O texto de Abelardo é um texto filosófico, em primeiro lugar, porque seu objeto, ou seja, as questões relativas à moral – associadas ou não a uma temática religiosa -, é um objeto típica e tradicionalmente filosófico. Ele é, em segundo lugar, filosófico porque, se é certo que o acoplamento de temas religiosos às questões referentes à moral é uma das características da época e da obra de Abelardo, nem por isso deixa de ser verdade que o tratamento dado pelo autor a tais temas é de natureza acentuadamente filosófica, mantendo, portanto, o caráter metateórico, próprio às teorias filosóficas. Em terceiro lugar, o texto é filosófico porque seu instrumental de análise e seu método, ambos advindos da lógica, são filosóficos. E por último, mas não menos importante, ele é filosófico porque seu fim principal, a demonstração de compatibilidade moral entre a razão e a fé cristã, bem como os resultados por ele alcançados, são de natureza filosófica.⁵ Se o fato de ocupar-se com temas e problemas religiosos fosse motivo suficiente para transformar a filosofia em teologia, então não existiriam, pela mesma razão, a filosofia das ciências, a filosofia da linguagem, a filosofia das artes, a filosofia política e a filosofia da história, por exemplo. Não existiria, provavelmente, filosofia alguma. Na “Ética”, Abelardo não introduziu, como às vezes

⁴ Cf.: DE BONI (90): p.95, LUSCOMBE (71) e LUSCOMBE (74).

⁵ Como, aliás, não poderia deixar de ser, pois, se o objeto escolhido é filosófico e o instrumental de análise e o método também o são, é porque os resultados visados eram necessariamente filosóficos.

é afirmado, temas filosóficos na teologia.⁶ O que ele, pelo contrário, fez foi tratar filosoficamente temas religiosos que eram atuais e importantes em sua época.

Uma segunda razão, à primeira vista favorável ao suposto caráter teológico da “Ética” de Abelardo, seria o recurso frequente, por parte do autor, a argumentos construídos com elementos e fatos retirados das Sagradas Escrituras e dos escritos dos Padres da Igreja.⁷ Esse fato, porém, pode significar apenas e, no caso de Abelardo, significa praticamente sempre, primeiro, que os elementos acima referidos ou eram de natureza originariamente filosófica, ou que fora possível utilizá-los enquanto tais; segundo, que os fatos, de significado negavelmente religioso, extraídos das fontes supra, faziam parte da cultura do século e nada havia em sua natureza que, por princípio, se opusesse ao tratamento filosófico a que o autor os submetera.

Por fim, antes que caminhemos para o próximo tópico, devo chamar a atenção para duas outras questões, suficientemente relevantes para que julgue necessário mencioná-las. A primeira concerne à complicada tarefa da datação das obras de Abelardo.⁸ Uma compreensão mais correta do texto da “Ética” seria de uma inquestionável utilidade, senão para o estabelecimento de datas seguras para os escritos individuais, então, pelo menos, para a fixação de uma ordem cronológica interna confiável para o conjunto das obras. A segunda questão é relativa às edições e à tradução do texto da “Ética”. Para o editor, como para o tradutor, a importância da “correção interpretativa”⁹ é considerável, pois o modo como o

⁶ Cf.: LUSCOMBE (71): p.XXV e LUSCOMBE (74): p.71.

⁷ Cf.: LUSCOMBE (71): p.XXXI.

⁸ Cf.: MEWS (85) e VAN DEN EYNDE (62).

⁹ A “correção interpretativa” pode ser avaliada com o auxílio de quatro critérios básicos. O primeiro é a capacidade de fornecer respostas interpretativas tanto ao conjunto, como a cada uma das questões colocadas pelo texto à recepção crítica. O segundo é a existência de compatibilidade entre a letra do texto, por um lado, e cada uma das respostas e o conjunto

texto é entendido por um, como pelo outro, influencia, às vezes determina mesmo, a quase totalidade tanto das decisões editoriais significativas, como das opções não triviais de tradução.

O segundo dos três tópicos desta conclusão será reservado a observações relativas, primeiro, aos objetivos e limites do trabalho, depois, à suposta ambiguidade atribuída por certos críticos a Abelardo e sua obra,¹⁰ bem como aos inúmeros impasses interpretativos oriundos da admissão dessa e outras falsas atribuições, e, finalmente, à possibilidade de existência de interpretações outras que não a minha, todas elas compatíveis com o conteúdo e a forma do texto interpretado e consideradas – de acordo com os critérios estabelecidos na nota número nove desta conclusão – como corretas.

Começando pelos objetivos e pelos limites, creio poder afirmar que tanto os anunciados limites impostos a este trabalho foram respeitados, como os objetivos, tais como formulados na introdução, foram, no fundamental, alcançados. Tanto assim que a falsamente suposta ambiguidade de Abelardo e sua obra, assim como os impasses aos quais me referi no parágrafo anterior, desaparecem e levam consigo uma boa parte daquilo que na vida e na obra do autor fora introduzido pela fantasia tendenciosa de alguns críticos. Dessa forma desapareceram, por exemplo, os impasses de interpretação quase unanimemente repetidos pelos

delas, por outro. O terceiro é a consistência do conjunto de respostas. E o quarto é a existência de compatibilidade entre, por um lado, as possibilidades e limites do horizonte histórico em que o autor e a obra interpretados se situam e, por outro lado, cada uma das respostas e o conjunto delas.

É preciso, contudo, não perder de vista o fato de que a “correção interpretativa”, por si só, não garante a “relevância explicativa” de uma interpretação. Por princípio é possível, portanto, que um conjunto de respostas interpretativas e cada uma delas sejam corretos, mas não dotados, ou apenas insuficientemente dotados de “relevância explicativa”.

¹⁰ Cf.: a título de exemplo: BLOMME (57): p.332 e 346; CHENU (69): p.21 e JOLIVET (77): p.318-322.

críticos e oriundos de uma compreensão errônea da concepção de pecado de Abelardo.¹¹

A última das questões deste tópico requer uma abordagem em duas etapas. Admitindo que minha própria interpretação seja compatível com o texto da “Ética” e seja correta – segundo os critérios estabelecidos na nota número nove desta conclusão – poder-se-ia então perguntar, primeiro, se é possível a existência de um conjunto não unitário de interpretações, todas diversas entre si e todas igualmente corretas; segundo, se é possível que haja interação entre essas interpretações, de forma tal que ela seja proveitosa para cada uma delas e para todas. A resposta é sim em ambos os casos, pois nada há, por princípio, que possa impedir a existência de mais de uma interpretação correta para a mesma obra, ou a interação mutuamente proveitosa entre tais interpretações, com a condição, porém, de que elas não sejam contraditórias entre si.

Concluindo, o último tópico deverá ser dedicado à questão dos temas sugeridos e das perspectivas abertas por este trabalho a outros futuros. Considerando a existência na “Ética” de duas esferas morais distintas, a sagrada e a profana, e considerando, ainda, que as verdades morais da primeira esfera deveriam ser necessariamente definitivas e as da segunda necessariamente provisórias (item 2.4), teríamos, então, pelo menos dois temas, cada um deles expresso por uma das duas seguintes perguntas. A primeira: “quais verdades morais Abelardo estaria disposto a admitir como definitivas, quais como provisórias?”. A outra: “que tipos de relações deveriam existir, de acordo com Abelardo, entre as verdades definitivas e as verdades provisórias na moral?”. Considerando, além disso, que a teoria dos

¹¹ Devido à importância para a “Ética” da concepção de pecado de Abelardo, tanto os impasses a que me referi, como minhas propostas de solução para eles estão, de uma forma ou de outra, presentes em todos os capítulos de meu texto. Desse modo enumerá-los equivaleria a quase que listar os problemas e propostas de solução de todo o trabalho. Na nota 14 do item 3.5.1 há uma relação de autores e obras em que a ocorrência de tais impasses e/ou de seus pressupostos pode ser verificada.

universais ocupa uma posição de destaque no conjunto da obra de Abelardo, um terceiro tema poderia ser o das relações, em sua obra, entre a dita teoria e a ética.

Quanto às perspectivas futuras abertas por este trabalho à recepção crítica, as mais importantes são sem dúvida aquelas que dizem respeito às possíveis e necessárias correções dos inumeráveis erros acumulados por décadas e séculos de esforço e erudição de um considerável número de teólogos e historiadores.

Lista de obras citadas¹

1 – Obras de Abelardo

ABAILARD, P. (76) – *Abailard's Ethics*, Richwood, New York, 1976. (By J.R. McCallum).

ABELARDO, P. (90) – *Conócete a tí mismo*, Tecnos, Madrid, 1990. (Ed. por P.R. Santidrián).

ABELARDO, P. (76) – *Conosci te stesso o etica*, La Nuova Italia, Firenze, 1976. (A cura di M. Dal Pra).

ABAEALARD, P. (82) – Die Entdeckung der Intention. In: FLASCH, K. (Hrsg.) – *Mittelalter*. Band 2. In: BUBNER, R. (Hrsg.) – *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Reclam, Stuttgart, 1982, S. 270-9.

ABELARD, P. (71) – *Ethics*, Oxford University Press, 1971. (By D.E. Luscombe).

ABELARDO ed ELOISA (79) – *Lettere*, Einaudi, Torino, 1979. (A cura di N. Cappelletti Truci).

[ABÉLARD, P.] (45) – *Oeuvres choisies d'Abélard*: Logique, Éthique, Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien, Aubier-Montaigne, Paris, 1945. (Par de M. Gandillac).

¹ As obras constantes desta relação foram listadas no interior de cada uma de suas divisões segundo os seguintes critérios de ordenação, cujos pesos decrescem do primeiro para o último: 1. ordem alfabética por autores, desprezando, contudo, as diferenças de grafia para um mesmo nome; 2. se o autor é o mesmo, segue-se a ordem alfabética por títulos; 3. se a obra é a mesma e o título é idêntico, segue-se a ordem cronológica de publicação; 4. a ordenação alfabética dos títulos não considera artigos e preposições iniciais.

ABELARDO, P. (87) – *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, Garzanti, Milano, 1987. (A cura di F. Roncoroni).

ABAEALARD, P. (89) – *Theologia Summi boni*: Tractatus de unitate et trinitate divina – Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit, Felix Meiner, Hamburg, 1989. (Hrsg. v. U. Niggli).

2 – Literatura secundária

ARISTÓTELES (90) – *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990. (Ed. por Q. Racionero).

ARISTOTE (67) – *Rhétorique*: livre II, Les Belles Lettres, Paris, 1967. (Par. M. Dufour).

BLOMME, R. (57) – A propos de la définition du péché chez Abélard, *Ephemerides Theologicae Louvanienses*, XXXIII, 1957, p.319-347.

BRÉHIER, E. (71) – *Chrysipe et l'ancien Stoïcisme*, P.U.F. – Gordon and Breach, Paris-London, 1971.

BRUN, J. (86) – *O estoicismo*, Edições 70, Lisboa, 1986.

CAPPELLETI TRUCI, N. (79) – Appendice. In: ABELARDO ed ELOISA – *Lettere*, Einaudi, Torino, 1979, p.387-408.

CHAVES-TANNÚS, M. (91) – Peter Abaelard – Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit / Petrus Abaelardus – Theologia Summi boni: Tractatus de unitate et trinitate divina, *Educação e Filosofia*, 5/6 (10/11), 1991, p.205-207 (Resenha).

CHENU, M. D. (69) – *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, J. Vrin, Paris, 1969.

CROCCO, A. (79) – *Abelardo*. L'altro versante del medioevo, Liguori, Napoli, 1979.

DAL PRA, M. (48) – Idee morali nelle lettere di Eloisa, *Rivista di Storia della Filosofia*, III(II), 1948, p.123-128.

DAL PRA, M. (76) – Introduzione. In: ABELARDO, P. – *Conosci te stesso o Etica*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p.V-LVII.

DAL PRA, M. (48) – Motivi dello “Scito te ipsum” di Abelardo, *Acme*, 1948, p.247-256.

DE BONI, L. A. (90) – A ética de Pedro Abelardo, *Leopoldianum*, XVII (48), 1990, p.89-120.

DE RIJK, L.M. (86) – Abelard and Moral Philosophy, *Medioevo*, 12, 1986, p.2-27.

DE RIJK, L. M. (80) – The semantical Impact of Abailard’s Solution of the Problem of Universals. In: THOMAS, R. (Hrsg.) – *Petrus Abaelardus: (1079-1142); Person, Werk und Wirkung*, Paulinus Verlag, Trier, 1980, p.139-151.

DE SIANO, F. (71) – Of God and Man: Consequences of Abelard’s Ethics, *The Thomist*, 35, 1971, p.631-660.

DRESDEN, S. (69) – *O humanismo no Renascimento*, Inova – Portugalía, Porto – Lisboa, 1969.

ESTEVÃO, J. C. (90) – *A ética de Abelardo e o indivíduo*, PUC, São Paulo, 1990. (Dissertação de mestrado).

ESTEVÃO, J. C. (89) – Fiat voluntas tua! Vício e pecado na ética de Abelardo, *Transformação*, 12, 1989, p.85-96.

FLASCH, K. (89) – *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

GANDILLAC, M. de (61) – Sur quelques interprétations récents d’Abélard, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, IV, 1961, p.293-301.

GILSON, E. (78) – *Héloïse et Abélard*, J. Vrin, Paris, 1978.

JACOBI, K. (80) – Diskussionen über Prädikationstheorie in den logischen Schriften des Petrus Abaelardus. Versuch einer Übersicht. In: THOMAS, R. (Hrsg.) – *Petrus Abaelardus: (1079-1142); Person, Werk und Wirkung*, Paulinus Verlag, Trier, 1980, S. 165-179.

JOLIVET, J. (77) – Abélard entre chien et loup, *Cahiers de Civilisation Médiévale X^e – XII^e Siècles*, XX (4), 1977, p.307-322.

JOLIVET, J. (69) – Vie d’Abélard. In: *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris, 1969, p.5-42.

JOLIVET, J.; VERGER, J. (82) – *Bernard – Abélard – ou le cloître et l’école*, Fayard-Mame, Paris-Tours, 1982.

LEMOINE, M. (85) – Un philosophe médiéval au temps des Lumières: Abélard avant Victor Cousin. In: CAZENAVE, A.; LYOTARD, J.-F. (sous la direction de) – *L'Art des Confins*. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac, P.U.F., Paris, 1985, p.571-584.

LETORT-TRÉGARO, J.-P. (81) – *Pierre Abélard*, Payot, Paris, 1981.

LITTLE, E. F. (69) – The Status of Current Research on Abelard. Its implications for the Liberal Arts and Philosophy of the XIth and XIIth Centuries. In: *Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*: Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge, Montréal, 27 août – 2 septembre 1967, Institut d'Études Médiévales-J. Vrin, Montréal-Paris, 1969, p.1.119-1.124.

LOTTIN, O. (42-60) – *Psicologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 vols., Louvain-Gembloux, p.1.942-1.960.

LUSCOMBE, D. E. (74) – The 'Ethics' of Abelard: Some Further Considerations. In: BUYTAERT, E. M. (ed.) – *Peter Abelard*. Proceedings of the International Conference, Louvain May 10-12, 1971, Leuven University Press-Martinus Nijhoff, Leuven-The Hague, 1974, p.65-84.

LUSCOMBE, D.E. (71a) – The Manuscripts of the *Ethica*. In: *Peter Abelard's Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p.XXXVIII-LXI.

LUSCOMBE, D.E. (71) – Peter Abelard and Twelfth-Century Ethics. In: *Peter Abelard's Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p.XIII-XXXVII.

MEWS, C. (85) – On Dating the Works of Peter Abelard, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 52, 1985, p.73-137.

NIGGLI, U. – Einleitung der Herausgeberin. In: ABAELARD, P. (89) – *Theologia Summi boni*: Tractatus de unitate et trinitate divina – Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit, Felix Meiner, Hamburg, 1989, S. XI-CVIII.

OURSEL, R. (59) – *La dispute et la grace*. Essai sur la rédemption d'Abélard, Les Belles Lettres, Paris, 1959.

PERNOUD, R. (70) – *Héloïse et Abélard*, Albin Michel, Paris, 1970.

RODIS-LEWIS, G. (70) – *La morale stoïcienne*, P. U. F., Paris, 1970.

RONCORONI, F. (87) – Abelardo: La vita. Profilo storicocritico dell'autore e dell'opera. In: ABELARDO, P. – *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, Garzanti, Milano, 1987, p.VII-LI.

TAYLOR, A. E. (85) – *El pensamiento de Socrates*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

THOMAS, R. (Hrsg.) (80) – *Petrus Abaelardus: (1079-1142); Person, Werk und Wirkung*, Paulinus Verlag, Trier, 1980.

VAN den EYNDE, D. (62) – Chronologie des écrits d'Abélard a Héloïse, *Antonianum*, XXXVII, 1962, p.337-349.

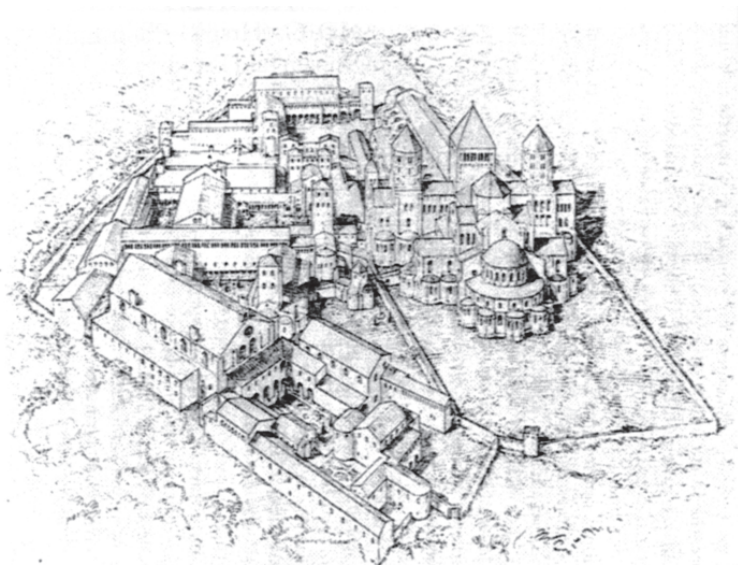
VERBEKE, G. (87) – Éthique et connaissance de soi chez Abélard. In: BECKMANN, J.P.; HONNEFELDER, L.; SCHRIMPF, G.; WIELAND, G. (Hrsg.) – *Philosophie im Mittelalter*. Entwicklungslinien und Paradigmen, Felix Meiner, Hamburg, 1987, S. 81-101.

3 – Obras de consulta

ERNOUT, A.; MEILLET, A. (85) – *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Histoire des mots, Klincksieck, Paris, 1985.

MATORÉ, G. (85) – *Le vocabulaire et la société médiévale*, P.U.F., Paris, 1985.

MICHAUD-QUANTIN, P. (70) – *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Ateneo, Roma, 1970.



Vista aérea de Cluny (monastério onde Abelardo passou a maior parte de seus dois últimos anos).

1. História intelectual da Idade Média

Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, W. de Gruyter, Berlin, 1976.

BANNIARD, M. – *Genèse culturelle de L'Europe (Ve. – VIIe. siècle)*, Seuil, Paris, 1989.

BÉRUBE, C. – *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, P.U.F., Paris, 1964.

CHENU, M. D. – *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, J. Vrin, Paris, 1969.

DALES, R. C. – *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, E.J. Brill, Leiden, 1992.

DELHAYE, P. – *L'organisation scolaire au XIIe siècle*, Nauwelaerts, Louvain, 1947.

FALBEL, N. – *Heresias medievais*, Perspectiva, São Paulo, 1976.

¹ As obras constantes desta bibliografia foram listadas no interior de cada uma de suas divisões segundo os seguintes critérios de ordenação, cujos pesos decrescem do primeiro para o último: 1. ordem alfabética por autores, desprezando, contudo, as diferenças de grafia para um mesmo nome; 2. se o autor é o mesmo, segue-se a ordem alfabética por títulos; 3. se a obra é a mesma e o título é idêntico, segue-se a ordem cronológica de publicação; 4. a ordenação alfabética dos títulos não considera artigos e preposições iniciais.

FRAKES, J. C. – *The Fate of Fortune in the Middle Ages*. The Boethian Tradition, E.J. Brill, Leiden, 1988.

GILSON, E. – *Etudes médiévales*, J. Vrin, Paris.

GILSON, E. – *La théologie mystique de Saint Bernard*, J. Vrin, Paris.

GLORIEUX, P. – L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIe. siècle, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 35, 1968, p.65-186.

GLORIEUX, P. – *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe. siècle*, J. Vrin, Paris, 1971.

GRUNDMANN, H. – *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.

HASKINS, C.H. – *La rinascita del dodicesimo secolo*, Il Mulino, Bologna, 1972.

HUIZINGA, J. – *O declínio da Idade Média*, Edusp-Verbo, São Paulo-Lisboa, 1978.

JOHN OF SALISBURY – *The Metalogicon*, University of California, Berkeley, 1962. (By D.D. McGarry).

KAMINSKY, H.H. – Die Welt der Magister und Scholaren: Die Universität im mittelalterlichen Europa, *Damals*, 16, 1985, S. 2-21.

KOCH, J. (Hrsg.) – *Artes liberales*. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters, E.J. Brill, Leiden 1976.

LEFÈVRE, Y. (org.) – *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Age*. Actes du Colloque International, Paris, 18-21 octobre 1978, CNRS, Paris, 1981.

LE GOFF, J. (sous la direction de) – *L'homme médiéval*, Seuil, Paris, 1989.

LE GOFF, J. – *Les intellectuels au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1985.

LE GOFF, J. – *Pour un autre Moyen Age*. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais, Gallimard, Paris, 1977.

McDONALD, A. J. – *Authority and Reason in the Early Middle Ages*, London, 1934.

PARÉ, G.; BRUNET, A.; TREMPLOY, P. – *La renaissance du XIle siècle*. Les écoles et l'enseignement, Paris-Ottawa, 1933.

PAUL, J. – *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, A. Colin, Paris, 1973.

PERNOUD, R. – *Pour en finir avec le Moyen Age*, Seuil, Paris, 1977.

- RICHÉ, P. – *Ecoles et enseignement dans le haut Moyen Age*, Picard, Paris, 1989.
- RICHÉ, P. – *Education et culture dans l'Occident barbare* (VIe. et VIIIe. siècles), Seuil, Paris, 1989.
- SOURDEL, D. et alii – *La notion d'autorité au Moyen Age*, P. U. F., Paris, 1982.
- VERGER, J. – *Les universités au Moyen Age*, P. U. F., Paris, 1973.
- WEIMAR, P. (Hrsg.) – *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Artemis, München-Zürich, 1981.
- WERNER, E. – *Stadtluft macht frei*. Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, Berlin, 1976.
- WOLFF, P. – *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Seuil, Paris, 1971.
- ZIMMERMANN, A.; VUILLEMIN-DIEM, G. (Hrsg.) – *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, W. de Gruyter, Berlin, 1982. (Miscellanea Mediaevalia, 15).

2. História da Filosofia Medieval

- ALTMANN, A. – *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1987.
- BARBOSA, J. M. – *Estudos de filosofia medieval*. Vol. I. Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1984.
- BECKMANN, J.P.; HONNEFELDER, L.; SCHRIMPF, G. und WIELAND, G. (Hrsg.) – *Philosophie im Mittelalter*. Entwicklungslinien und Paradigmen, F. Meiner, Hamburg, 1987.
- BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, M.T.; PARODI, M. – *Storia della filosofia medievale*. Da Boezio a Wyclif, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- BERNHART, J. – *Die Philosophische Mystik des Mittelalters*. Von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance, Münster, 1980.
- BRÉHIER, E. – *La philosophie du Moyen Age*, Albin Michel, Paris, 1971.
- COPLESTON, F. C. – *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, C.H. Beck, München, 1976.
- COUSIN, V. – *Fragments de philosophie du Moyen Age*, Didier, Paris, 1855.
- DAVY, M.-M. – *Initiation médiévale: la philosophie au douzième siècle*, Albin Michel, Paris, 1980.

- DE RIJK, L.M. – *La philosophie au Moyen Age*, E.J.Brill, Leiden, 1985.
- DRONKE, P. (ed.) – *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988.
- DRONKE, P. – Introduction. In: DRONKE, P. (ed.) – *History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, p.1-18.
- FLASCH, K. – *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.
- FLASCH, K. – *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Vom Augustin zu Machiavelli, Reclam, Stuttgart, 1986.
- FLASCH, K.; JECK, U. R. (Hrsg.) – *Das Licht der Vernunft*. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter, C. H. Beck, München, 1997.
- FREDBORG, K. – Speculative Grammar. In: DRONKE, P. (ed.) – *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, p.177-195.
- GILSON, E. – *Christianisme et philosophie*, J. Vrin, Paris.
- GILSON, E. – *L'esprit de la philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris, 1989.
- GILSON, E. – *Introduction à la philosophie chrétienne*, J. Vrin, Paris.
- GILSON, E. – Notes sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée, *Revue du Moyen Age Latin*, 2, 1946, p.173-176.
- GILSON, E. – *La philosophie au Moyen Age*: 2 tomes, Payot, Paris, 1976.
- GILSON, E. – Le platonisme de Bernard de Chartres, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 25, 1923.
- GILSON, E.; BOEHNER, P. – *História da filosofia cristã*, Vozes, Petrópolis, 1985.
- GONZÁLES, G. – *Dialéctica escolástica y lógica humanista de la Edad Media al Renacimiento*, Ediciones Universidad Salamanca, 1987.
- GRABMANN, M. – *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Akademie, Berlin, 1988.
- GREGORY, T. – The Platonic Inheritance. In: DRONKE, P. (ed.) – *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, pp. 54-80.
- GREGORY, T. – Le platonisme du XIIe. siècle, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Le Saulchoir, 71, 1987, p.243-259.

HEINZMANN, R. – *Philosophie des Mittelalters*, Kohlhammer, Stuttgart, 1986.

HOFFMANN, E. – *Platonismus und christliche Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darsmtadt, 1960.

JEAUNEAU, E. – *A filosofia medieval*, Ed. 70, Lisboa, 1986.

JEAUNEAU, E. – *Lectio Philosophorum*. Recherches sur l'École de Chartres, Hakkert, Amsterdam, 1973.

JEAUNEAU, E. – Un représentant du platonisme au XIIe siècle: Maître Thierry de Chartres, *Mémoires de la Société Archéologique d'Eure-et-Loir*, 20, 1945.

JERPHAGNON, L. – *Histoire de la pensée I: Antiquité et Moyen Age*, Tallandier, Paris, 1989.

JOLIVET, J. – La philosophie médiévale en Occident. In: PARAIN, B. – *Histoire de la philosophie 1: Orient-Antiquité – Moyen Age*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1969, p.1.198-1.563.

JOLIVET, J. – La filosofia medieval en Occidente. In: Parain, B. (direc.) – *Historia de la filosofía: v.4, Siglo Veintiuno*, México, 1974.

KAULICH, W. – *Die Entwicklung der scholastischen Philosophie von Johannes Scotus Eriugena bis Abälard*, Minerva, Frankfurt, 1982.

KLUXEN, W. et alii (Hrsg.) – *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*: 2 Bde. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Bonn 29. August – 3. September 1977, W. de Gruyter, Berlin, 1981. (Miscellanea Mediaevalia, 13/1, 13/2).

KNOWLES, D. – *L'evoluzione del pensiero medievale*, Il Mulino, Bologna, 1984.

KRAFT, H. – *Einführung in die Patrologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.

KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (ed.) – *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, (1100-1600), Cambridge University Press, 1982.

LANDGRAF, A.M. – *Introduction a l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, J. Vrin, Paris, 1973.

LEFF, G. – *Medieval Thought*, Saint-Augustine to Ockham, Quadrangle Books, Chicago, 1958.

- LIBERA, A. de – *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1991.
- LIBERA, A. de – *La philosophie médiévale*, P. U. F. Paris, 1989.
- LUBAC, H. de – *Exégèse médiévale*: 4 vols., Aubier, Paris, 1960-4.
- MARENBNON, J. – *Early Medieval Philosophy (480-1150)*. An Introduction, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1983.
- MARENBNON, J. – *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*. An Introduction, Routledge and Kegan Paul, London, 1987.
- MAURER, A. A. – *Medieval Philosophy*, Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1982.
- MENSCHING, G. – *Das Allgemeine und das Besondere*. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, J. B. Metzler, Stuttgart, 1992.
- MICHALSKI, K. – *La philosophie au XIVe siècle*. Six études, Minerva, Frankfurt, 1969.
- MICHAUD-QUANTIN, P. – *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Ateneo, Roma, 1970.
- MURALT, A. de – *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Etudes thomistes, scolastiques, occamiennes et grégoriennes, E. J. Brill, Leiden 1991.
- MURALT, A. de – L'enjeu de la philosophie médiévale. Hypotheses pour une épistémologie philosophique aristotélicienne, *Revue Thomiste*, 85, 1985, p.399-430.
- NARDI, B. – *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1979.
- NOTHDURFT, K.-D. – *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, E. J. Brill, Leiden, 1963.
- PAQUE, R. – *Das Pariser Nominalistenstatut*, W. de Gruyter, Berlin, 1970.
- PIEPER, J. – *Scholastik*. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, DTV, München, 1978.
- PINBORG, J. – *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Aschendorf, Münster, 1985.
- PLUTA, O. (Hrsg.) – *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, B.R. Grüner, Amsterdam, 1988.
- REIS, M. C. da Costa – *Ratio et sapientia*. Ensaios de filosofia medieval, Livraria Civilização, Porto, 1985.

RENUCCI, P. – *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age (IVe – XIVe siècles)*, Les Belles Lettres, Paris,

ROBLES, L. – *La filosofía de la Edad Media I: La primera escolástica*, Rubio, Valencia, 1983.

SANTINELLO, G.; PIERETTI, A.; CAPECCHI, A – *I problemi della filosofia. La filosofia nei rapporti con le scienze e cultura I: Nel mondo antico e medievale*, Città Nuova, Roma, 1980.

SARANYANA, J. I. – *Historia de la filosofía medieval*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1985.

SCHÖNBERGER, R.; KIBLE, B. (Hrsg.) – *Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete*, Akademie, Berlin, 1994.

SCHRIMPF, G. – *Die Axiomenschrift des Boethius "De Hebdomadibus" als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, E. J. Brill, Leiden, 1966.

SOUTHERN, R. W. – *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, 1970.

VAN STEENBERGHEN, F. – *La bibliothèque du philosophe médiéviste*, Nauwelaerts, Bruxelles, 1974.

VAN STEENBERGHEN, F. – *Filosofia y cristianismo. Epilogo de un debate antiguo*, *Revista de Filosofía*, XXI (62), 1988, p.140-151.

VAN STEENBERGHEN, F. – *Introduction a l'étude de la philosophie médiévale*, Nauwelaerts, Bruxelles, 1974.

VAN STEENBERGHEN, F. – *La philosophie au XIIIe siècle*, Nauwelaerts, Bruxelles, 1966.

VASOLI, C. – *La filosofía medioeval*, Feltrinelli, Milano, 1980.

VERNET, A. – *Études médiévales, Études Augustiniennes*, Paris, 1981.

VERWEYEN, J. M. – *Historia de la filosofía medieval*, Nova, Buenos Aires, s/d.

VIGNAUX, P. – *O pensar da Idade Média*, Livraria Académica – Saraiva, Porto – São Paulo, 1941.

VIGNAUX, P. – *El pensamiento en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954

VIGNAUX, P. – *Philosophie au Moyen Age*, Castella, Albeuve, 1987.

WEINBERG, J. R. – *Breve historia de la filosofía medieval*, Catedra, Madrid, 1987.

WEINBERG, J. R. – *Introduzione alla filosofia medievale*, Il Mulino, Bologna, 1985.

WILPERT, P. (Hrsg.) – *Die Metaphysik im Mittelalter*. Ihr Ursprung und Ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August – 6. September 1961, W. de Gruyter, Berlin, 1963. (Miscellanea Mediaevalia, 2).

3. Literatura crítica de caráter geral

Abélard en son temps. *Actes du Colloque International Organisé a l'Occasion du 9e. Centenaire de la Naissance de Pierre Abélard*. (14-19 mai 1979), Les Belles Lettres, Paris, 1981.

ALLEGRO, G. – *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 1990.

BARROW, J.; BURNETT, C.; LUSCOMBE, D. – A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and Other Works Closely Associated with Abelard and his School, *Revue D'Histoire des Textes*, XIV-XV, 1984/5, p.183-302.

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M. T. – *Eloisa e Abelardo*, A. Mondadori, Milano, 1984.

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M. T. – *Introduzione a Abelardo*, Laterza, Roma-Bari, 1988.

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M. T. – Note per una indagine sul concetto di retorica in Abelardo. In: *Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale: Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge*, Montréal 27 août – 2 septembre 1967. Institut d'Études Médiévales-J. Vrin, Montréal-Paris, 1969, p.829-832.

BROOK, L. C. – Reiterated Quotations and Statements in Jean de Meun's Translation of the Abelard-Heloise Correspondence, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 105(1/2), 1989, p.81-91.

BUYTAERT, E. M. (ed.) – *Peter Abelard, Proceedings of the International Conference*, Louvain, May 10-12, 1971. Peeters, Louvain, 1974.

CAMELLO, M. J. de O. – Pedro Abelardo: da razão à fé, *Leopoldianum*, 13, p.23-30.

CLANCHY, M. T. – *Abaelard*. Ein Mittelalterliches Leben, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000.

- COUSIN, V. – Abélard. In: *Fragments de philosophie du Moyen Age*, Didier, Paris, 1855, p.1-242.
- CROCCO, A. – *Abelardo*. L'altro versante del medioevo, Liguori, Napoli, 1979.
- DAL PRA, M. – Idee morali nelle lettere di Eloisa, *Rivista di Storia della Filosofia*, III(II), 1948, p.123-128.
- DÉBU-BRIDEL, J. – *Abélard, Socrate des Gaules*, Paris, 1946.
- DRONKE, P. – *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow, 1976.
- DRONKE, P. – Peter Abelard. 'Planctus' and Satire. In: *Poetic Individuality in the Middle Ages*. New Departures in Poetry (1000-1150), Oxford University Press, 1970, p.114-149.
- FACI, J. – Una autobiografia medieval: la historia calamitatum de Pedro Abelardo, *Revista de Occidente*, 74-75, 1987, p.34-43.
- FERGUSON, C. D. – Autobiography as Therapy: Guibert de Nogent, Peter Abelard, and the Making of Medieval Autobiography, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 13, 1983, p.187-212.
- FRANCUS, M. – An Augustan's Metaphysical Poem: Pope's 'Eloisa to Abelard', *Studies in Philology*, 87 (4), 1990, p.476-91.
- FRASCOLLA, G. – *Abelardo umanista e razionalista*, Pesaro, 1950.
- FRASCOLLA, G. – *Pietro Abelardo*, Pesaro, 1950.
- GANDILLAC, M. de – Abélard (et Héloïse). In: Actes du Colloque de Cerisy: *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruxelles, 1982, p.85-99.
- GANDILLAC, M. de – Abélard et Héloïse (entretien avec Enid McLeod). In: *Entretiens sur la Renaissance du XIIe siècle*, Cerisy, Juillet 1965, Mouton, Paris – La Haye, 1968, p.347-372.
- GANDILLAC, M. de – Sur quelques interprétations récents d'Abélard, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, IV, 1961, p.293-301.
- GANDILLAC, M. de – Juif et judéité dans le "Dialogue" d'Abélard. In: OLENDER, M. (sous la direct. de) – *Pour Léon Poliakov*. Le racisme: mythes et sciences, Complexe, Bruxelles, 1981, p.385-401.
- GILSON, E. – *Héloïse et Abélard*, J. Vrin, Paris, 1978.
- GILSON, E. – Dix variations sur un thème d'Héloïse, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 14, 1939, p.387-399.
- GRANE, L. – *Peter Abelard*, London, 1970.

GRANE, L. – *Pierre Abélard*. Philosophie und Christentum im Mittelalter, Göttingen, 1969.

HÖDL, L. – Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts. In: *Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale: Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge*, Montréal, 27 août – 2 septembre 1967, Institut d'Études Médiévales-J. Vrin, Montréal-Paris, 1969, p.137-147.

HUGLO, M. – Abélard, poète et musicien, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XXII(4), 1979, p.349-361.

JOLIVET, J. – Abélard entre chien et loup, *Cahiers de Civilisation Médiévale* X^e – XII^e Siècles, XX (4), 1977, p.307-322.

JOLIVET, J. – L'oeuvre et la pensée d'Abélard. In: *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris, 1969, p.43-96.

JOLIVET, J. – Vie d'Abélard. In: *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris, 1969, p.5-42.

JOLIVET, J.; VERGER, J. – *Bernard – Abélard – ou le cloître et l'école*, Fayard-Mame, Paris-Tours, 1982.

JOLIVET, J. – Introduction. In: Abélard, P. – *Du bien suprême* (Theologia Summi boni), Bellarmin-J. Vrin, Montreal-Paris, 1978, p.7-16.

LAMARTINE, A. M. L. de – *A paixão de Abelardo e Heloísa* (1101-1164 D. C.). Correspondência e traços bibliográficos, Progresso, Salvador, 1956.

LASSERE, P. – *Un conflit religieux au XII^e siècle*. Abélard contre Saint Bernard, L'Artisan du Livre, Paris, 1930.

LAURIE, H. C. R. – Cligés and the Legend of Abelard and Heloise, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 107(3/4), 1991, S. 324-42.

LECLERCQ, J. – L'uomo medievale tra "sapientia" e "scientia". Bernardo e Abelardo, *Synesis*, 3(1), 1986, p.45-60.

LEMOINE, M. – Un philosophe médiéval au temps des Lumières: Abélard avant Victor Cousin. In: CAZENAVE, A.; LYOTARD, J.-F. (sous la direction de) – *L'Art des Confins*. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac, P. U. F., Paris, 1985, p.571-584.

LETORT-TRÉGARO, J.-P. – *Pierre Abélard*, Payot, Paris, 1981.

LIGEARD, H. – Le rationalisme de Pierre Abélard, *Recherches de Science Religieuse*, II, 1911, p.384-396.

LITTLE, E. F. – The Status of Current Research on Abelard. Its implications for the Liberal Arts and Philosophy of the XIth and XIIth Centuries. In:

Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale: Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge, Montréal, 27 août – 2 septembre 1967, Institut d'Études Médiévales-J. Vrin, Montréal-Paris, 1969, p.1.119-1.124.

LUDDY, A. J. – *San Bernardo*. El siglo XII de la Europa cristiana, Rialp, Madrid, 1963.

LUSCOMBE, D. E. – Peter Abelard. In: DRONKE, P. (ed.) – *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, p.279-307.

LUSCOMBE, D. E. – *The School of Peter Abelard: the Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge University Press, 1969.

MARENBOON, J. *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, 1997.

MARIANI, U. – Abelardo. In: *Enciclopedia Catolica*, G.C. Sansoni, Firenze, 1948, p.62-66.

McLAUGHLIN, M. M. – Abelard's Conceptions of the Liberal Arts and Philosophy. In: *Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale: Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge*, Montréal, 27 août – 2 septembre 1967, Institut d'Études Médiévales-J. Vrin, Montréal-Paris, 1969, p.523-530.

MECKEL, W. – Abaelard, P. In: LUTZ, B. (Hrsg.) – *Metzler Philosophen Lexikon*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1989, S. 1-3.

MEWS, C. – On Dating the Works of Peter Abelard, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 52, 1985, p.73-137.

MISCH, G. – *Abälard und Heloise*, V. Klostermann, Frankfurt, 1986. von MOOS, P. – *Mittelalterforschung und Ideologiekritik*. Der Gelehrtenstreit um Héloïse, W. Fink, München, 1974.

NIGLI, U. – Vorwort, Einleitung, Anhang I, Anhang II, Editorischer Bericht, Kommentierte Bibliographie. In: Abaelard, P. – *Theologia Summi Boni*. Tractatus de unitate et trinitate divina, F. Meiner, Hamburg, 1989, S. IX-CXLIX.

NOLLIER, I. – *Abélard*. Le philosophe du Christ, Watelet, Paris, 1984.

OTTAVIANO, G. – *Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, Roma, 1931.

OURSEL, R. – *La dispute et la grace*. Essai sur la rédemption d'Abélard, Les Belles Lettres, Paris, 1959.

PACHECO, M. C. M. – Nas origens da teologia como ciência – St. Anselmo e Abelardo, *Revista da Faculdade de Letras*, Série de Filosofia, 5-6, 1988/89, p.305-317.

PAYEN, J. C. – Bérout et l'abélardisme, *Romania*, t. 103, 410-11(2-3), 1982, p.374-375.

PEPPERMÜLLER, R. – *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, Aschendorff, Münster, 1972.

PERNOUD, R. – *Héloïse et Abélard*, Albin Michel, Paris, 1970.

Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les Courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du 12e. siècle. Cluny 2 au 9 juillet , 1972. CNRS, Paris, 1975.

PODLECH, A. – *Abaelard und Heloisa oder die Theologie der Liebe*, Piper, München, 1990.

PORTALIÉ, E. – Abélard. In: *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris, 1903, cc.36-55.

REMUSAT, C. de – *Abélard*: 2 Bde., Minerva, Frankfurt, 1975. (Nachdruck der Pariser Ausgabe von 1845).

SIKES, J. G. – *Peter Abelard*, Cambridge, 1932.

STOCK, B. – Peter Abelard. In: *The Implications of Literacy*. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries, Princeton University Press, 1983, p.362-403.

THOMAS von MORIGNY – *Disputatio catholicorum patrum contra dogmata Petri Abailardi*, Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, Spoleto, 1983 (A cura di N. M. Häring).

THOMAS, R. (Hrsg.) – *Petrus Abaelardus*: (1079-1142); Person, Werk und Wirkung, Paulinus Verlag, Trier, 1980.

TRUC, G. – *Abélard avec et sans Héloïse*, Paris, 1956.

VACANDARD, E. – *Abélard*. Sa lutte avec S. Bernard, sa doctrine, sa méthode, Minerva, Frankfurt, 19. (Nachdruck der pariser Ausgabe von 1881).

VAN den EYNDE, D. – Chronologie des écrits d'Abélard a Héloïse, *Antonianum*, XXXVII, 1962, p.337-349.

VAN den EYNDE, D. – Détails biographiques sur Pierre Abélard, *Antonianum*, 38, 1963, p.217-223.

VAN den EYNDE, D. – Les écrits perdus d'Abélard, *Antonianum*, 37, 1962, p.467-480.

VAN den EYNDE, D. – Les rédactions de la "Theologia christiana" de Pierre Abélard, *Antonianum*, XXXVI, 1961, p.273-299.

VERGER, J. – *L'amour castré*. L'histoire d'Héloïse et Abélard, Hermann, Paris, 1996.

VERNET, A. – La tradition manuscrite et la diffusion des ouvrages d'Abélard. In: *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable*. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle, Cluny 2 au 9 juillet 1972, CNRS, Paris, 1975, p.405-407.

VILELA, O. (Pe.) – *O drama Heloísa-Abelardo*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1986.

WEINGARTER, J. – *Abälard und Bernhard*, Innsbruck, 1937.

ZUMTHOR, P. – Héloïse et Abélard. *Revue des Sciences Humaines*, 91, 1958, p.313-332.

4. A obra de Abelardo

ABAILARD, P. – *Abailard's Ethics*, Richwood, New York, 1976. (By J.R. McCallum).

[ABÉLARD, P.] – *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris, 1969. (Par J. Jolivet).

[ABELARD, P.] – McLAUGHLIN, T.P. (ed.) – Abélard's Rule for Religious Women, *Medieval Studies*, XVIII, 1956, p.241-292.

ABÉLARD, P. – *Du bien suprême* (Theologia Summi boni), Bellarmin-J. Vrin, Montréal-Paris, 1978. (Par Jean Jolivet).

ABAEELARD, P. – *Der Briefwechsel mit Heloisa*, Reclam, Stuttgart, 1989. (Hrsg. v. H.- W. Krautz).

ABELARDO y HELOISA – *Cartas*, J. J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1989.

ABELARDO e HELOISA – *Cartas de Abelardo e Heloisa*, Riex, Rio de Janeiro, 1977.

[ABELARDO Y ELOÍSA] – *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Alianza, Madrid. (Ed. por P. R. Santidrián).

ABÉLARD, P. – *Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien*, Cerf, Paris, 1993. (Par M. de Gandillac).

[ABAEELARDUS, P.] – *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum. Theologia christiana. Theologia 'scholarium' (rec. brev.) Capitula haeresum Petri Abaelardi*: 2 vols., Brepols, Turnhout, 1969. (Par E. M. Buytaert).

ABELARDO, P. – *Conócete a tí mismo*, Tecnos, Madrid, 1990. (Ed. por P. R. Santidrián).

ABELARDO, P. – *Conosci te stesso o etica*, La Nuova Italia, Firenze, 1976. (A cura di M. Dal Pra).

ABÉLARD et HÉLOÏSE – *Correspondance*, Union Générale d'Editions, Paris, 1979. (Par Paul Zumthor)

ABELARDO e HELOISA – *Correspondência*, Martins Fontes, São Paulo, 1989.

ABAEELARDUS, P. – *Dialectica*, Assen, 1970. (By L.M. de Rijk).

ABELARDO, P. – *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, Nardini, Firenze, 1991. (A cura di G. Dotto).

ABELARDO, P. – *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, Rizzoli, Milano, 1995. (A cura di C. Trovo).

ABELARD, P. – *A Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1979. (By P. J. Payer).

ABAEELARDUS, P. – *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1970. (Hrsg. v. R. Thomas).

[ABAEELARD, P.] – *Epistolae duorum amantium*. Briefe Abaelards und Heloises?, E. J. Brill, Leiden-Köln, 1974. (Hrsg. von E. Könsgen).

ABELARDO, P. – *Etica*, B. Mondadori, Milano, 1995. (A cura di M. Parodi e M. Rossini).

ABELARDO, P. – *Ética o conócete a ti mismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1971. (Ed. por A. J. Cappelletti).

ABELARD, P. – *Ethics*, Oxford University Press, 1971. (By D.E. Luscombe).

ABAILARD, P. – *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995. (Hrsg. v. H. – W. Krautz).

[ABELARD, P.] – MUCKLE, J.T. (ed.) – *Historia calamitatum*. The Personal Letters between Abelard and Heloise. The Letter of Heloise on Religious Life and Abaelards First Reply, *Mediaeval Studies*, XII, 1950, p.163-213; XV, 1953, p.47-94; XVII, 1955, p.240-281.

ABÉLARD, P. – *Historia calamitatum*, J. Vrin, Paris, 1978. (Par J. Monfrin).

ABAEELARD, P. – *Historia calamitatum*. 1. Brief: Autobiographisches. Logica "Ingredientibus": Das Universalienproblem. In: FLASCH, K. – *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*: Mittelalter, Reclam, Stuttgart, 1982.

ABELARDO, P. – *Hymnarius paraclitensis*, Forni, Bologna, 1970. (A cura di G. M. Dreves).

ABELARDO, P. – *Insegnamenti al figlio*, Armando Armando, Roma, 1984. (A cura di G. Ballanti).

ABELARDO, P. – *Insegnamenti al figlio*, La Spiga-Meravigli, Vimercate, 1993.

ABÉLARD, P. – *Des intellections*, J. Vrin, Paris, 1994. (Par P. Morin).

ABÉLARD, P. – *Lamentations. Histoire de mes malheurs. Correspondance avec Héloïse*, Actes Sud, Arles, 1992. (Par P. Zumthor).

ABAEALARD, P. – *Leidensgeschichte und Briefwechsel mit Heloisa*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984. (Hrsg. v. E. Brost).

ABAEALARD, P. – *Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa*, DTV, München, 1987.

ABELARDO, P. – *Lettere di Abelardo e Eloisa*, Rizzoli, Milano, 1996. (A cura di C. Scerbanenco).

ABELARDO ed ELOISA – *Lettere*, Einaudi, Torino, 1979. (A cura di N. Cappelletti Truci).

ABELARD and ELOISE – *The Letters of Abelard and Eloise*, Penguin, London. (By B. Radice).

ABÉLARD et HÉLOÏSE – *Lettres d'Héloïse et d'Abélard*, Robert Morel, Jas du Revest, 1963. (Par G. Corot).

[ABÉLARD et HÉLOÏSE] – *Lettres par Héloïse et Abélard*. Suivies de quelques textes contemporains, Union Générale d'Éditions, Paris, 1964. (Par L. Stouff).

ABELARDO – Lógica “Ingredientibus”, Lógica “Nostrorum Petitioni socio-rum”, Tractatus de intellectibus. In: Fernandez, C. – *Los filósofos medievales*. Selección de textos, vol. II: Escoto Eriúgena-Nicolas de Cusa, La Editorial Católica, Madrid, 1980. (BAC). p.112-150.

ABELARDO, P. – *Lógica para principiantes*. Início das glosas do mestre Pedro Abelardo sobre Porfírio. (Trad. de C.A.R. do Nascimento), São Paulo, 1989. (Inédito).

ABELARD, P. – *Nosce te Ipsum*. Die Ethik des Peter Abelard, 1947. (Hrsg. v. F. Hommel).

[ABÉLARD, P.] – *Oeuvres choisies d'Abélard*: Logique, Éthique, Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien, Aubier-Montaigne, Paris, 1945. (Par de M. Gandillac).

ABAEWARDUS, P. – *Opera*: 2 Bde., Olms, Hildesheim, 1970. (Par V. Cousin, C. Jourdain, E. Despois)

ABELARDO, P. – *L'origine del monachesimo femminile e la Regola*, Messagero, Padova, 1988.

ABÉLARD, P. – *Ouvrages inédits* – pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, Slatkine, Genève. (Par V. Cousin).

ABELARDO, P.; STO. ANSELMO – *Os Pensadores*: vol. VII, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

[ABELARD, P.] – *Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis*: 2 vols., Brepols, Turnhout, 1975. (By J. Szöverffy).

[ABAEWARD, P.] – *Peter Abaelards Philosophische Schriften I*: Die Logica 'Ingredientibus': 1. Die Glossen zu Porphyrius. 2. Die Glossen zu den Kategorien. 3. Die Glossen zu Peri Hermeneias, Aschendorf, Münster, 1919/21/27. (Hrsg. v. B. Geyer).

[ABAEWARD, P.] – *Peter Abaelards Philosophische Schriften II*: Die Logica "Nostrorum petitioni sociorum". Die Glossen zu Porphyrius, Aschendorf, Münster, 1973. (Hrsg. v. B. Geyer).

[ABELARD, P.] – BURNETT, C. S. F. (ed.) – Peter Abelard "Confessio fidei 'Universis'": A Critical Edition of Abaelards Reply to Accusations of Heresy, *Mediaeval Studies*, 48, 1986, p.111-138.

ABELARDO, P. – *I "Planctus"*, Società Tipografica Modenese, Modena, 1951. (A cura di G. Vecchi).

ABAEWARD, P. – Prolog zu "Sic et non" – Die Vieldeutigkeit der Texte. Interpretation als Problem. Ethica 1-3: Die Entdeckung der Intention. In: FLASCH, K. – *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*: Mittelalter, Reclam, Stuttgart, 1982.

ABELARDO, P. – *Scripti di logica*: Introductiones dialecticae: editio super Porphyrium, glossae in categorias, editio super Aristotelem de interpretatione, de divisionibus. Logica Ingredientibus: super topica glossae, La Nuova Italia, Firenze, 1969. (Ed. da M. Dal Pra).

[ABAEWARDUS, P.] – *Sententie magistri Petri Abelardi* (Sententie Hermanni), La Nuova Italia, Firenze, 1983. (A cura di S. Buzzetti).

ABAILARD, P. – *Sic et non*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1977. (By B. B. Boyer and R. Mckeon).

ABAEWARDUS, P. – *Sic et non*, Minerva, Frankfurt, 1981.

ABELARDO, P. – *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, Garzanti, Milano, 1987. (A cura di F. Roncoroni).

ABELARDO, P. – *Storia delle mie disgrazie e Lettere d'amore di Eloisa*, Newton, Roma, 1994. (A cura di G. D'Anna).

ABELARD, P. – *The Story of Abelard's Adversities*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1982. (By J. T. Muckle).

ABELARDO, P. – *Teologia del sommo bene*, Rusconi, Milano, 1996. (A cura di M. Rossini).

[ABAEWARDUS, P.] – *Theologia 'summi boni'. Theologia 'scholarium'*, Brepols, Turnhout, 1987. (Par C. J. Mews).

ABAEWARD, P. – *Theologia Summi boni: Tractatus de unitate et trinitate divina* – Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit, Felix Meiner, Hamburg, 1989. (Hrsg. v. U. Niggli).

[ABELARD, P.] – HARING, N.M. – A Third Manuscript of Peter Abelard's Theologia "Summi boni", *Mediaeval Studies*, XVIII, 1939, p.215-224.

ABELARDO, P. – Il "Tractatus de intellectibus". In: Urbani Ulivi, L. – La psicologia di Abelardo e il "Tractatus de intellectibus", Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1976.

[ABAEWARDUS, P.] – *Twelfth Century Logic: Texts and Studies: II. Abaelardiana inedita*; 1. Super Periermenias XII-XIV, 2. Sententie secundum M. Petrum, Storia e Letteratura, Roma, 1958. (By L. Minio-Paluello).

ABELARD, P. – On Universals. In: Wippel, J. F.; Wolter, A.B. (ed.) – *Medieval Philosophy*. From St. Augustine to Nicholas of Cusa, The Free Press – Collier-Macmillan, New York-London, 1969. p.187-203.

[ABAEWARD, P.] – *La vie et les epistres*. Pierres Abaelart et Heloys sa fame, Champion-Slatkine, Paris-Genève, 1991. (Par E. Hicks).

5. Literatura de caráter específico: sobre a "Ética" de Abelardo

BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, M. T. – L' "Etica" o "Conosci te Stesso". In: *Introduzione a Abelardo*, Laterza, 1988, p.79-87.

VAN den BERGE, R. J. – La qualification morale de l'acte humain: ébauche d'une reinterperetation de la pensée abélardienne, *Studia Moralia*, XIII, 1975, p.143-173.

BLOMME, R. – A propos de la définition du péché chez Abélard, *Ephemerides Theologicae Louvanienses*, XXXIII, 1957, p.319-347.

BUYTAERT, E. M. – Abelard's Collationes, *Antonianum*, XLIV, 1969, p.18-39.

BUYTAERT, E. M. – The Anonymous Capitula Haeresum Petri Abaelardi and the Synod of Sens, 1140, *Antonianum*, 43, 1968, p.426-428.

CROCCO, A. – L' "homo ethicus" abelardiano e la sua frattura col mondo medievale. In: *Abelardo L'altro versante del medioevo*, Liguori, Napoli, 1979, p.129-149.

DAL PRA, M. – Introduzione. In: ABELARDO, P. – *Conosci te stesso o Etica*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p.V-LVII.

DAL PRA, M. – Motivi dello "Scito te ipsum" di Abelardo, *Acme*, 1948, p.247-256.

DE BONI, L. A. – A ética de Pedro Abelardo, *Leopoldianum*, XVII (48), 1990, p.89-120.

DE GIULI, G. – Abelardo e la morale, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 12, 1931, p.33-44.

DE RIJK, L. M. – Abelard and Moral Philosophy, *Medioevo*, 12, 1986, p.2-27.

DE SIANO, F. – Of God and Man: Consequences of Abelard's Ethics, *The Thomist*, 35, 1971, p.631-660.

DEUTSCH, S. M. – *Peter Abaelard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts*, Leipzig, 1883.

ESTEVAO, J. C. – *A ética de Abelardo e o indivíduo*, PUC, São Paulo, 1990. (Dissertação de mestrado).

ESTEVAO, J. C. – Fiat voluntas tua! Vício e pecado na ética de Abelardo, *Transformação*, 12, 1989, p.85-96.

GANDILLAC, M. de – Intention et loi dans l'éthique d'Abélard. In: *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable*. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe. siècle, Cluny 2 au 9 juillet 1972, CNRS, Paris, 1975, p.585-610.

GIULIANO DE PADOVA, A. – Alcuni rilievi sull'etica abelardiana, *Atti dell'Accad. delle Scienze di Torino, cl. Sc. Mor., St. e Fil.*, 102, 1967/8, p.437-460.

GNEO, C. – L'educazione morale di P. Abelardo, "ortodosso ribelle", *Aquinas*, 15, 1972, p.562-575.

GROSS, J. – Abälards Umdeutung des Erbsündendogmas, *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 15, 1963, p.542-566.

HUARTE MUNIESA, D. – *Determinación de la moralidad*. Estudio en San Anselmo, Pedro Abelardo y San Bernardo de Claraval, Universidad de Navarra, 1987. (Dissertação).

JOLIVET, J. – Abélard et le philosophe, *Revue de L'Histoire des Religions*, CLXIV, 1963, p.181-189.

JOLIVET, J. – Morale: le péché, l'intention. In: *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris, 1969, p.86-90.

KURDZIALEK, M. – Beurteilung der Philosophie im "Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum". In: BUYTAERT, E.M. (ed.) – *Peter Abelard*. Proceedings of the International Conference, Louvain May 10-12, 1971, Leuven University Press – Martinus Nijhoff, Leuven – The Hague, 1974, p.85-98.

LIEBESCHÜTZ, H. – The Significance of Judaism in Peter Abelard's Dialogus, *Journal of Jewish Studies*, XII, 1961, p.1-18.

LUSCOMBE, D.E. – The 'Ethics' of Abelard: Some Further Considerations. In: BUYTAERT, E.M. (ed.) – *Peter Abelard*. Proceedings of the International Conference, Louvain May 10-12, 1971, Leuven University Press-Martinus Nijhoff, Leuven-The Hague, 1974, p.65-84.

LUSCOMBE, D.E. – The Manuscripts of the Ethica. In: *Peter Abelard's Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p.XXXVIII-LXI.

LUSCOMBE, D.E. – Peter Abelard and Twelfth-Century Ethics. In: *Peter Abelard's Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p.XIII-XXXVII.

MAZZANTINI, C. – "Cosmos turbato" e "pluralità di mondi" nell'etica di Abelardo, *Atti dell'Accad. delle Scienze di Torino, cl. Sc. Mor., St. e Fil.*, 92, 1957, p.313-334.

OSTLENDER, H. – Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards, *Theologische Quartalschrift*, 117, 1936, S. 241.

PESCE, C. – Reviviscenze di concezioni medioevali (Rigorismo etico di Abelardo nel problema dell'interpretazione della legge), *Rivista Intern. di Filos. del Diritto*, 43, 1966, p.324-326.

SANTIDRIÁN, P.R. – Estudio preliminar. In: ABELARDO, P. – *Conócete a tí mismo*, Tecnos, Madrid,, 1990, p.IX-XXXV.

SCHILLER, J. – *Abaelards Ethik in Vergleich zur Ethik seiner Zeit*.

SCHNELL, R. – Abelards Gesinnungsethik und die Rechtsthematik in Hartmanns Iwein, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 65(1), 1991, p.5-69.

THOMAS, R. – *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, Bonn, 1966.

THOMPSON, R.J. – The Role of the Dialectical Reason in the Ethics of Abelard, *Proceedings of American Catholic Philos. Assoc.*, 12, 1937, p.141-148.

VERBEKE, G. – Éthique et connaissance de soi chez Abélard. In: BECKMANN, J.P.; HONNEFELDER, L.; SCHRIMPF, G.; WIELAND, G. (Hrsg.) – *Philosophie im Mittelalter*. Entwicklungslinien und Paradigmen, Felix Meiner, Hamburg, 1987, S. 81-101.

VERBEKE, G. – Introductory Conference: Peter Abelard and the Concept of Subjectivity. In: BUYTAERT, E.M. (ed.) – *Peter Abelard*. Proceeding of the International Conference, Louvain May 10-12, 1971, Leuven University Press-Martinus Nijhoff, Leuven-The Hague, 1974, p.1-11.

VOLK, E. – Das Gewissen bei Petrus Abaelardus, Petrus Lombardus und Martin Luther. In: THOMAS, R. (Hrsg.) – *Petrus Abaelardus* (1079-1142). Person, Werk und Wirkung, Paulinus, Trier, 1980, S. 297-330.

ZEDELGHEIM, A. de – Doctrine d'Abélard au sujet de la valeur morale de la crainte des peines, *Etudes Franciscans*, 36, 1926, p.108-125.

6. A ética na Idade Média

ALVERNY, M.-T. D'. – *Alain de Lille: textes inédits, avec introduction sur sa vie et ses oeuvres*. J. Vrin, Paris, 1965.

ANCIAUX, P. – *La Théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle*, Louvain-Gembloux, 1949.

BLOMME, R. – *La doctrine du péché* dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle, , Louvain – Gembloux, 1958.

CAZENAVE, A. – Bien et mal dans un mythe cathare languedocien. In: ZIMMERMANN, A. (Hrsg.) – *Die Mächte des Guten und Bösen*. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte, W. de Gruyter, Berlin, 1977. (Miscellanea Mediaevalia, 11).

DAL PRA, M. – Idee morali nelle lettere di Eloisa, *Rivista di Storia della Filosofia*, 3, 1948, p.123-128.

DÉCHANET, J.-M. – Seneca noster. Des lettres à Lucilius à la lettre aux frères de Mont Dieu, *Mélanges J. de Ghellinck*, II, Gembloux, 1951, p.753-766.

DELHAYE, P. – Une adaptation du de officiis au XIIe siècle. Le “moralium dogma philosophorum”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, XVI, 1949, p.227-258 et XVII, 1950, p.5-28.

DELHAYE, P. – Deux adaptations du de amicitia de Cicéron au XIIe siècle, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, XV, 1948, p.304-331.

DELHAYE, P. – Le bien suprême d’après le polycraticus de Jean de Salisbury, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, XX, 1953, p.203-221.

DELHAYE, P. – *Enseignement et morale au XIIe siècle*, Éditions Universitaires – Cerf, Fribourg – Paris, 1988.

DELHAYE, P. – L’enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle, *Medieval Studies*, 11, 1949, p.77-99.

DELHAYE, P. (ed.) – *Florilegium morale Oxoniense*. Prima pars. Flores philosophorum, Nauwelaerts, Louvain, 1955. (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 5).

DELHAYE, P. – “Grammatica” et “ethica” au XIIe siècle, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 25, 1958, p.59-110.

DELHAYE, P. – La place de l’éthique parmi les disciplines scientifiques au XIIe Siècle. In: *Mélanges E.D. Arthur Janssen*, Peeters, Louvain, 1948, p.29-44. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Ser. I, vol. 2).

DELHAYE, P. – Le problème de la conscience moral chez St. Bernard, *Namur*, 196, 1957, p.80-90.

DELHAYE, P. – Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, XIX, 1952, p.203-224.

DELHAYE, P. – La vertu et les vertus dans les oeuvres d’Alain de Lille, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, VI, 1963, p.13-25.

GILSON, E. – La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien. In: *L’esprit de la philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris, p.214-233.

GILSON, E. – Loi et moralité chrétienne. In: *L’esprit de la philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris, p.304-323.

GOHEEN, J. – *Mensch und Moral im Mittelalter*. Geschichte und Fiktion in Hugo Von Trimbergs “Der Renner”, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.

HOLMBERG, J. – *Das moralium dogma philosophorum*. Uppsala, 1929.

JAKOBI, K. – Kategorien der Sittenlehre. Gedanken zur Sprache der Moral in einem Logik-Kompendium des 12. Jahrhunderts. In: BECKMANN, J.P.; HONNEFELDER, L.; SCHRIMPF, G.; WIELANG, G. (Hrsg.) – *Philosophie im Mittelalter*. Entwicklungslinien und Paradigmen, Felix Meiner, Hamburg, 1987, S. 103-24.

JOHN OF SALISBURY – *Entheticus de dogmate philosophorum*, Hamburg, 1843. (Hrsg. v. C. Petersen).

JOHN OF SALISBURY – *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, Oxford, 1909. (By C. C. J. Webb).

KOROLEC, J.B. – L'éthique à Nicomaque et le problème du libre arbitre à la lumière des commentaires parisiens du XIIIe siècle et la philosophie de la liberté de Jean Buridan. In: Zimmermann, A. (Hrsg.) – *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, W. de Gruyter, Berlin, 1976. (Miscellanea Mediaevalia, 10).

LANDRY, B. – Les idées morales du XIIe siècle, *Revue des Cours et des Conférences*, 40, 1938-9, p.35-98.

LIEBESCHÜTS, H. – *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London, 1950.

LOTTIN, O. – *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 vols., Louvain-Gembloux, 1942-60.

LUSCOMBE, D.F. – Natural Morality and Natural Law. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (ed.) – *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600), Cambridge University Press, 1982, p.705-719.

MAISONNEUVE, H. – *Pour l'histoire de la théologie morale*. La morale chrétienne d'après les conciles des Xe et XIe siècles, Nauwelaerts, Louvain, 1963.

MELLERT, R.B. – Reconsidering the Medieval Concept of Nature in the Development of a Scientific Ethics. In: ZIMMERMANN, A. (Hrsg.) – *Miscellanea Mediaevalia*. Band 13/2: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, W. de Gruyter, Berlin, 1981, S. 609-13.

MICHAUD-QUANTIN, P. – La conscience individuelle et ses droits chez les moralistes de la fin du Moyen Age. In: WILPERT, P. (Hrsg.) – *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin, 1968. (Miscellanea Mediaevalia, 5).

NOTHDURFT, K.-D. – *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, E. J. Brill, Leiden, 1963.

PAYEN, J. C. (ed.) – *Le livre de philosophie et de moralité d'Alard de Cambrai*, Klincksieck, Paris, 1970.

PORTER, L.C. – Brunetto Latini et les moralistes, *L'Esprit Createur*, II (3), 1962, p.119-125.

POTTS, T.C. – Conscience. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (ed.) – *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600), Cambridge University Press, 1982, p.687-704.

RUCIMAN, S. – *Le manichéisme médiéval*, Payot, Paris, 1972.

SMALLEY, B. – Moralists and Philosophers in the 13th and 14th Centuries. In: WILPERT, P. (Hrsg.) – *Miscellanea Mediaevalia*. Band 2: Die Metaphysik im Mittelalter, W. de Gruyter, Berlin, 1963, S. 59-67.

TAYLOR, J. – *The Didascalicon of Hugh of St. Victor*, Columbia University Press, 1961.

TONNEAU, J. – *Absolut et obligation en morale*, Institut d'Études Médiévales, Montréal, 1965.

VANDENBROUCKE, F. – *Pour l'histoire de la théologie morale: La morale monastique du XIe au XVIe siècle*, Nauwelaerts, Louvain, 1966.

WEILER, A.G. – La systématique de la théologie morale selon Arnold Geilhoven. In: WEIJERS, O. (éd. par) – *Etudes sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age*: I. Actes du colloque terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Age, Leyde-La Haye 20-21 septembre 1985, Breppols, Turnhout, 1988, p.11-18.

WIELAND, G. – Ethica docens – Ethica utens. In: ZIMMERMANN, A. (Hrsg.) – *Miscellanea Mediaevalia*. Band 13/2: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, W. de Gruyter, Berlin, 1981, S. 591-601.

WIELAND, G. – Happiness: The Perfection of Man. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (ed.) – *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600), Cambridge University Press, 1982, p.673-686.

WIELAND, G. – The Reception and Interpretation of Aristotle's 'Ethics'. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (ed.) – *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600), Cambridge University Press, 1982, p.657-672.

ZIMMERMANN, A. (Hrsg.) – *Die Mächte des Guten und Bösen*. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte, W. de Gruyter, Berlin, 1977. (Miscellanea Mediaevalia, 11).

Epistola et fidei confessio ad Heloissam¹

Soror mea Heloissa, quondam mihi in saeculo cara, nunc in Christo carissima, odiosum me mundo reddidit logica. Aiunt enim perversi pervertentes, quorum sapientia est in perditione, me in logica praestantissimum esse, sed in Paulo non mediocriter claudicare. Quumque ingenii praedicent aciem, christianae fidei subtrahunt puritatem. Quia, ut mihi videtur, opinione potius traducuntur ad iudicium, quam experientiae magistratu.

Nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles, ut secludar a Christo. Non enim aliud nomen est sub coelo, in quo oporteat me salvum fieri. Adoro Christum in dextera Patris regnantem. Amplector eum ulnis fidei in carne virginali de Paracleto sumpta gloriosa divinitus operantem. Et ut trepida sollicitudo cunctaeque ambages a corde tui pectoris explodantur, hoc de me teneto, quod super illam petram fundavi conscientiam meam, super quam Christus aedificavit ecclesiam suam. Cuius petrae titulum tibi breviter assignabo.

¹ A versão original latina e a tradução italiana da “epistola et fidei confessio ad Heloissam” foram retiradas de: ABELARDO ed ELOISA – *Lettere*, Einaudi, Torino, 1979. (A cura di N. Cappelletti Truci). Lettera settima, p.272-277. A tradução francesa é de GILSON, E. – *Héloïse et Abélard*, J. Vrin, Paris, 1978, p.130-132 e a brasileira de VILELA, O. (Pe.) – *O Drama Heloísa – Abelardo*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1986, p.123-124.

Credo in Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum; unum naturaliter et verum Deum: qui sic in personis approbat Trinitatem, ut semper in substantia custodiat unitatem. Credo Filium per omnia Patri esse coaequalem, scilicet aeternitate, potestate, voluntate et opere. Nec audio Aurium, qui perverso ingenio actus, imo daemoniaco seductus spiritu, gradus facit in Trinitate, Patrem maiorem, Filium dogmatizans minorem, oblitus legalis praecepti: “Non ascendes, inquit lex, per gradus ad meum altare”. Ad altare quippe Dei per gradus ascendit, qui prius et posterius in Trinitate ponit. Spiritum etiam sanctum Patri et Filio consubstantialem et coaequalem per omnia testor, utpote quem bonitatis nomine designari volumina mea saepe declarant. Damno Sabellium, qui eandem personam asserens Patris et Filii, Patrem passum autumavit; unde et Patripassiani dicti sunt. Credo etiam Filium Dei factum esse Filium hominis, unamque personam ex duabus et in naturis duabus consistere. Qui post completam susceptae humanitatis dispensationem passus est et mortuus, et resurrexit, et ascendit in coelum, venturusque est iudicare vivos et mortuos. Assero etiam in baptismo universa remitti delicta gratiaque nos egere, qua et incipiamus bonum, et perficiamus, lapsosque per poenitentiam reformari. De carnis autem resurrectione quid opus est dicere, quum frustra glorier me christianum, si non credidero resurrecturum?

Haec itaque est fides in qua sedeo, ex qua spei contraho firmitatem. In hac locatus salubriter, latratus Scyllae non timeo, vertiginem Charybdis rideo, mortiferos Sirenarum modulos non horresco. Si irruat turbo, non quatior. Si venti perflent, non moveor. Fundatus enim sum supra firmam petram.

Lettera e confessione di fede a Eloisa

O sorella mia Eloisa, un tempo a me cara nel secolo, ora carissima in Cristo, odioso mi rese al mondo la logica. Dicono

infatti alcuni perversi e pervertitori, la cui sapienza ha il solo scopo di portare a rovina gli altri, che io sono espertissimo nella logica, ma molto debole in san Paolo. E pur riconoscendoti l'acutezza dell'ingegno, ti tolgono la purezza della fede cristiana perché, almeno mi sembra, si lasciano indurre a giudicare più dalla propria opinione che dall'autorità dell'esperienza.

Io non voglio esser tanto filosofo da ripudiare Paolo; non voglio immedesimarmi tanto in Aristotele da separarmi da Cristo, perché non c'è, sotto il cielo, altro nome per il quale possa salvarmi. Adoro Cristo regnante alla destra del Padre. Stringo con le braccia della fede colui che, incarnato nella vergine per opera del Paracleto, opera divinamente cose gloriose. E perché tu ti tolga dal cuore ogni trepidante sollecitudine e ogni dubbio, sappi da me direttamente che ho fondato la mia coscienza su quella pietra sulla quale Cristo edificò la sua chiesa. E quel che è scritto su questa pietra te lo dirò in breve:

Credo nel Padre, nel Figlio, nello Spirito santo, per sua natura unico e vero Dio; che nelle persone si testimonia come Trinità, in modo da mantenere sempre l'unità nella sostanza. Credo che il Figlio sia in tutto uguale al Padre, in eternità, in potenza, in volontà e in opere. Non voglio seguire Ario che, spinto da ingegno pervertito, o meglio sedotto da spirito demoniaco, ammette delle gradazioni nella Trinità, sostenendo il dogma secondo cui il Padre è maggiore e il Figlio minore, dimentico del precetto della Legge, che dice: "Tu non salirai per gradi al mio altare". E senza dubbio ascende per gradi all'altare di Dio chi pone nella Trinità un prima e un poi. Do testimonianza che anche lo Spirito santo è in tutto consustanziale ed uguale al Padre e al Figlio, come colui che nei miei libri spesso ho indicato col nome di Bontà. Condanno Sabellio che, identificando il Padre e il Figlio nella stessa persona, ritenne che il Padre abbia sofferto la passione; onde i suoi seguaci son detti "patripassiani". Credo anche che il Figlio di Dio si sia fatto figlio dell'uomo, e che la sua unica persona consista di due e in due nature. E che, dopo avere portato a termine il compito che si era assunto facendosi uomo,

soffrì la passione, morì e risorse, salì in cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti. Affermo anche che col battesimo vengono rimessi tutti i peccati, e che abbiamo bisogno della grazia sia per metterci sulla via del bene che per portarlo a termine, e che con la penitenza ci rigeneriamo dai peccati. In quanto alla resurrezione della carne, non c'è neppure bisogno ch'io ne parli, perché sarebbe vano che mi gloriassi di essere cristiano se non credessi che un giorno risorgerò.

Questa è la fede in cui sono fermo, dalla quale ricavo la sicurezza della speranza. Ancorato ad essa per la mia salvezza, non temo xi latrati di Scilla, mi rido del gorgo di Cariddi, non pavento i canti ferali delle Sirene. Se il turbine irrompe non mi scuoto; se i venti soffiano non mi muovo; perché le mie fondamenta poggiano su una salda pietra.

Profession de foi

Héloïse, ma sœur, jadis si chère dans le siècle, aujourd'hui plus chère encore en Jésus-Christ, la logique m'a valu la haine du monde. Ils disent en effet, ces perversificateurs pervers dont la sagesse est perdition, que je suis un grand logicien, mais que je ne me fourvoie pas médiocrement dans saint Paul. Reconnaisant la pénétration de mon génie, ils me refusent la pureté de la foi chrétienne. En quoi, ce me semble, ils jugent en gens égarés par l'opinion plutôt qu'instruits par l'expérience.

Je ne veux pas être philosophe, s'il faut pour cela me révolter contre Paul. Je ne veux pas être Aristote, s'il faut pour cela me séparer du Christ, *car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom que le sien, en qui je dois trouver mon salut* (Act., 9. 12). J'adore le Christ régnant à la droite du Père. Je l'étreins des bras de la foi, lorsqu'il opère divinement des œuvres glorieuses dans une chair virginale née du Paraclet. Et pour que toute inquiète sollicitude, pour que toute hésitation soit bannie du cœur qui bat dans ton sein, je veux que tu le tiennes de moi: J'ai fondé ma conscience sur cette pierre

sur laquelle le Christ a édifié son Église. Voici, en peu de mots, l'inscription qu'elle porte.

Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit, Dieu un par nature, le vrai Dieu en qui la Trinité des personnes ne porte aucune atteinte à l'unité de substance. Je crois que le Fils est égal au Père en tout, en éternité, en puissance, en volonté et en opération. Je n'écoute point Arius qui, mu par un esprit pervers, ou plutôt séduit par un esprit démoniaque, introduit des degrés dans la Trinité, soutenant que le Père est plus grand et le Fils moins grand, comme s'il oubliait ce précepte de la foi: *Tu ne monteras pas par des degrés à mon autel* (Exod. 20, 26). Car c'est monter à l'autel de Dieu par des degrés que mettre de l'avant et de l'après dans la Trinité. J'atteste que le Saint-Esprit est égal et consubstantiel en tout au Père et au Fils, car c'est lui que je désigne souvent dans mes livres du nom de Bonté. Je condamne Sabellius qui, soutenant que la personne du Père est la même que celle du Fils, estima que le Père avait souffert la Passion, d'où le nom des Patripassiens. Je crois aussi que le Fils de Dieu est devenu le Fils de l'Homme, de sorte qu'une seule personne consiste et subsiste en deux natures, lui qui, ayant satisfait à toutes les exigences de l'humaine condition qu'il avait assumée, et jusqu'à la mort même, est ressuscité, et monté au ciel d'où il viendra juger les vivants et les morts. J'affirme enfin que tous les péchés sont remis dans le baptême ; que nous avons besoin de la grâce pour commencer le bien comme pour l'accomplir et que ceux qui ont failli sont reformés par la pénitence. Quant à la résurrection de la chair, est-il besoin d'en parler ? Je me flatterais en vain d'être chrétien, si je ne croyais que je dois ressusciter un jour.

Voilà la foi où je demeure et dont mon espérance tire sa force. Dans ce lieu de salut, je ne crains pas les aboiements de Scylla, je ris du gouffre de Charybde, je ne redoute pas les chants mortels des Sirènes. Vienne la tempête, je n'en serai pas ébranlé ! Les vents pourront souffler sans que je m'émeuve. Je suis fondé sur la pierre ferme.

“Heloísa, minha irmã, outrora muito cara no século, hoje mais cara ainda no Cristo. A lógica conquistou para mim o ódio do mundo. Dizem os perversos perversos que a sabedoria é perdição, que sou grande lógico, mas que apenas cisco mediocrementemente na seara de Paulo. Reconhecendo a penetração de minha inteligência, me recusam a pureza da fé cristã. No que, parece-me, julgam antes pela opinião do que instruídos pela experiência. – Não quero ser filósofo, se isso implica revolta contra Paulo. Não quero ser Aristóteles, se isso me separa do Cristo, “visto não haver debaixo do céu outro nome a não ser o dele, em quem devo encontrar minha salvação” (At., 9, 12). Adoro o Cristo que reina à direita do Pai. Nele creio, quando opera divinamente obras maravilhosas numa carne virginal nascida do Paráclito. E a fim de que toda inquieta solicitude e toda hesitação sejam banidas do coração que bate em teu peito, quero que saibas que minha consciência está edificada em cima daquela pedra sobre a qual Cristo edificou sua Igreja. Eis, em poucas palavras, as verdades que professo: Eu creio no Pai, no Filho e no Espírito Santo, um Deus por natureza, o verdadeiro Deus em quem a Trindade das pessoas em nada ofende a unidade substancial. Eu Creio que o Filho é igual ao Pai em tudo: eternidade, poder, vontade e operação. Recuso-me a seguir Ario, que, movido por um espírito perverso, ou antes, seduzido por um espírito demoníaco, introduz degraus na Trindade, sustentando que o Pai é maior do que o Filho, como se esquecido estivesse do preceito da fé: “Tu não subirás através de degraus ao meu altar” (Êx. 20,26). É subir ao altar de Deus através de degraus colocar um antes e um depois na Trindade. Eu afirmo que o Espírito Santo é igual e consubstancial em tudo ao Pai e ao Filho. É a ele que chamo muitas vezes, em meus livros, pelo nome de Bondade. Condeno Sabélíio, que, sustentando que a pessoa do Pai é a mesma pessoa do Filho, ensina que o Pai sofreu a Paixão, donde o nome de patripassianos. Creio também que o Filho

de Deus se fez homem, de tal modo que duas naturezas subsistem numa só pessoa, e que ele, tendo satisfeito a todas as exigências da humana condição, inclusive a morte, ressuscitou, e subiu ao céu, de onde há de vir julgar os vivos e os mortos. Afirmo, enfim, que todos os pecados são perdoados pelo batismo; que temos necessidade da graça para realizar boas obras, e que a penitência perdoa os pecados. Quanto à ressurreição da carne, seria preciso dizer alguma coisa? Eu não seria cristão, se nela não acreditasse. – Eis a fé em que vivo, e onde minha esperança encontra força. Desse modo, não temo os turbilhões de Cila, me rio das voragens de Caríbdis, e não receio os cantos mortais das sereias. Ventos e tempestades em nada me abalarão. Estou assentado em pedra firme”.

Sobre o livro

Formato	15 cm x 21 cm
Tipologia	Cambria ElegaGarmnd BT
Papel	Sulfite 75 g

A Ética de Pedro Abelardo: um modelo medieval de aplicação da lógica à moral é um texto altamente provocante. Coloca-nos em contato com um personagem do século XII, em plena Idade Média, a nós que, segundo muitos pensadores, já passamos pela Modernidade e nos situamos no Pós-moderno.

Logo de cheio, o primeiro desafio. O que tem a nos dizer sobre ética um medieval? Marcio afirma-nos que Abelardo tem muito a nos dizer. Não pelo que dele, em geral, já ouvimos contar: seu envolvimento amoroso com Heloísa, a bela e destemida sobrinha do cômico Fulbert, o que lhe custou muito caro. Mas pelo que Abelardo representa como pensador, na história do Ocidente. Escreve Marcio: "... por detrás de uma problemática de uma aparência exclusivamente medieval, afloram questões básicas da ética, tais como as relações entre indivíduos e o coletivo, a natureza da culpa e do mérito, a função ética da recompensa e da punição, o significado moral da responsabilidade e da liberdade etc."

Todas essas questões estão, atualmente, na ordem do dia. Sentimos, hoje, o desafio de repensarmos os fundamentos éticos do nosso existir e do nosso conviver, pois antigos valores se desfazem de maneira ruidosa, inquietante e desorientadora. Abelardo e sua *Ética* têm, pois, algo a nos dizer. O livro de Marcio é, portanto, de uma atualidade incontestável. Abra o livro e ponha-se a lê-lo. Vale a pena.

Tiago Adão Lara

Editora filiada à



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



Editora da Universidade
Federal de Uberlândia

www.edufu.ufu.br

ISBN 85-7078-032-X



9 788570 780324