

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Maristela Máximo de Paula

A tensão na ética da intenção de Abelardo

Juiz de Fora

2024

Maristela Máximo de Paula

A tensão na ética da intenção de Abelardo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de Concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

de Paula , Maristela Máximo .

A tensão na ética da intenção de Abelardo / Maristela Máximo de Paula . -- 2024.

88 f.

Orientador: Pedro Calixto Ferreira Filho

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Ética . 2. Intenção . 3. Consentimento . 4. Vício . 5. Pecado. I. Ferreira Filho , Pedro Calixto , orient. II. Título.

Maristela Máximo de Paula

A tensão na ética da intenção de Abelardo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 20/03/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho- Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Márcio Augusto Damini Custódio
UNICAMP

Prof. Dr. Luciano Vicente
UFJF

Prof. Dr. Luciano Caldas Camerino
UFJF

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos são para dois professores: Mário José dos Santos (*in memoriam*) e Pedro Calixto Ferreira Filho. O professor Mário, eu o conheci no curso de pós-graduação Latu-Sensu, Filosofia Moderna, na UFJF, mas também foi meu professor na graduação em Filosofia, na mesma Universidade. Foi quem sempre me inspirou com seu amor à filosofia. Jamais esquecerei sua dedicação aos alunos, seu acolhimento, sua paciência, o incentivo para aprendermos o grego – com ele aprendi as primeiras palavras da filosofia em grego e a sigla SPA (Sócrates, Platão e Aristóteles), filósofos que fizeram parte da minha vida acadêmica e me seguem pela vida. O professor Pedro é meu orientador nesta pesquisa. Quando meu professor na graduação, sua exigência na obediência à estrutura dos textos permitiu-me aprimorar a escrita. Como orientador, o seu incentivo e suas orientações foram cruciais para o êxito da minha dissertação.

Finalizando, meus agradecimentos especiais são dirigidos às pessoas mais importantes e queridas da minha vida e que acreditaram em mim, me incentivando a entrar nessa jornada: meus filhos.

« Et encore que l'usage actuel de la langue tienne pour équivalents « bien faire » (bene facere) et « faire quelque chose de bon » (bonum facere), les deux expressions n'ont peut-être ni même force ni même propriété ». (Abélard, 1993, p. 197)

“E ainda que o uso atual da língua tenha por equivalentes “bem fazer” e “fazer algo bom”, as duas expressões não podem ter nem a mesma força e nem a mesma propriedade”.
Tradução nossa.

RESUMO

O presente trabalho tem por objeto a ética de Pedro Abelardo, expressa em sua obra *Scito te ipsum* ou *Ética: Conhece-te a ti mesmo*. O objetivo é uma análise detalhada dessa obra, em uma investigação criteriosa da ética que ficou conhecida como “a ética da intenção”. Para encaminhar a pesquisa ao nosso objetivo, partiremos da querela dos universais, tema comum aos dialéticos, o qual Abelardo dominava com maestria e que possui uma importante relação com sua ética. Em seguida a investigação caminhará por algumas das obras de Agostinho, buscando identificar as divergências e convergências do pensamento do bispo de Hipona e de Abelardo acerca do problema do mal. Na sequência a análise visitará o conceito de pessoa em Boécio e a influência no pensamento abelardiano da excelência do indivíduo. Pretendemos demonstrar como todas essas ideias coexistiram e efervesceram na mente de Abelardo, juntamente com os preceitos das Escrituras e as mazelas sofridas, eclodindo em uma ética que enfatiza a intenção e o consentimento, reverencia o livre-arbítrio, enaltecendo o indivíduo para além de uma guerra do bem e do mal.

Palavras-chave: Ética. Intenção. Consentimento. Vício. Pecado.

RÉSUMÉ

Le présent travail a pour objet l'éthique de Pierre Abélard, exprimée dans son ouvrage *Scito te Ipsum* ou *Connais-toi toi-même : Éthique*. L'objectif est une analyse détaillée de ce ouvrage, dans une enquête minutieuse sur l'éthique qui est devenue connue sous le nom d'« éthique de l'intention ». Afin d'orienter la recherche vers notre objectif, nous partirons de la querelle des universaux, thème commun aux dialecticiens, qu'Abélard maîtrisait avec maîtrise et qui a un rapport important avec son éthique. Puis l'enquête parcourra quelques-unes des œuvres d'Augustin, cherchant à identifier les divergences et les convergences de la pensée de l'évêque d'Hippone et d'Abélard sur le problème du mal. Ensuite, l'analyse visitera le concept de personne chez Boèce et l'influence sur la pensée d'Abélard de l'excellence de l'individu. Nous entendons montrer comment toutes ces idées ont coexisté et fait effervescence dans l'esprit d'Abélard, ainsi que les préceptes de l'Écriture et les maux subis, faisant irruption dans une éthique qui met l'accent sur l'intention et le consentement, vénère le libre arbitre, exalte l'individu au-delà d'une guerre de bien et de mal.

Mots-clefs : Étique. Intention. Consentement. Vice. Pêché.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	PROLEGÔMENOS À ÉTICA ABELARDIANA.....	12
2.1	A QUERELA DOS UNIVERSAIS E A RELAÇÃO COM A ÉTICA DE ABELARDO	13
2.2	ABELARDO E AGOSTINHO: O PROBLEMA DO MAL.....	20
2.3	BOÉCIO: NOÇÕES DE PESSOA E A NATUREZA HUMANA.....	26
3	ANÁLISE DA OBRA “SCITO TE IPSUM” DE PEDRO ABELARDO.....	35
4	CARÁTER PRÁTICO DA ÉTICA DE ABELARDO.....	66
5	CONCLUSÃO.....	72
	ANEXO.....	79
	APÊNDICE.....	81
	REFERÊNCIAS.....	83

1 INTRODUÇÃO

Abelardo, nascido em 1079 na Bretanha, era professor de artes liberais, exímio conhecedor do *Trivium* – gramática, retórica e lógica, disciplinas que dominava. Utilizou a gramática e a retórica na exposição de suas ideias, a retórica como um ornamento do diálogo. A lógica fora um elemento fundamental, já que instrui quanto à argumentação e ao julgamento. Fazendo excelente uso dessas disciplinas, foi um grande dialético, alcunhado pelos historiadores “cavaleiro da dialética”¹. O primeiro trabalho de um grande dialético como Abelardo é definir e esta foi uma grande contribuição de rigor: o esforço para as definições. Ele não vai apenas fazer um discurso, sua preocupação será com os objetos do discurso, a distinção em vista de uma definição, para uma posterior compreensão. Não é por acaso que de imediato, no *Scito te Ipsum*, preocupa-se com a definição do que se chama por vício. Diferentemente de Cícero, que investiga a relação da virtude com a felicidade², Abelardo começa pelo vício, pois ele quer compreender primeiramente aquilo que leva à corrupção do ser humano³. Cícero estava pensando em construir um cidadão perfeito, partindo da ideia de imperfeição do homem. Abelardo, nesse ponto, é otimista, parte do perfectível, concebendo o homem como criatura de Deus, a quem se deve submeter a vontade. O Deus de Abelardo está fundamentado na Bíblia⁴ – é a bondade, a caridade, o amor – não tem falhas interpretações, pois Abelardo é um leitor das Escrituras, ele busca uma leitura bíblica, dá dispositivos para uma leitura bíblica, porém, sempre em um entendimento racional. Para ele, Deus é amor e quem permanece no amor, permanece em Deus⁵.

O leitor iniciante em Pedro Abelardo se depara com o nome do pensador imediatamente relacionado à dialética, em especial às questões lógicas da querela dos universais, ao romance dramático com Heloísa, aos poemas, a uma vida conflituosa e à ética.

A tensão se fez presente em todos os momentos na vida adulta de Abelardo. Primeiro com os mestres com os quais estudou, Guilherme de Champeaux (também foi bispo de Châlons e fundador da ordem de São Vitor), Anselmo de Laon (arqui-diácono, foi o principal mestre da Escola de Laon) e até Roscelino de Compiégne (mestre do “nominalismo”) - conflitando com

¹ Estevão, 2015, p. 8.

² Cícero, 1962, p.30.

³ No Livro II do *Scito te Ipsum*, infelizmente incompleto, Abelardo dedicar-se-ia às virtudes, provavelmente o caminho para não corrupção do ser humano. Apresentamos o que foi escrito, no Anexo desta pesquisa.

⁴ “Eu sou o caminho, a verdade e a vida.” João, 14:6.

⁵ “Amados, amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus. E todo aquele que ama, nasceu de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor”. - João, 3, 7-8

as ideias ganhou estes grandiosos inimigos; depois com os bispos e autoridades da Igreja, em consequência de suas ideias e obras, tendo o abade de Clairvaux, Bernardo de Claraval como um poderoso inimigo; e por fim com Fulbert, tio de Heloisa, um rancoroso inimigo, cuja fúria nem o casamento com a sobrinha abrandou. A tensão era companheira de Abelardo ao lado de uma dialética e lógica perfeitas que lhe garantiram a exposição e argumentação racional de suas ideias, abalando a harmonia conformista da época, submissa às autoridades ortodoxas. Até no relacionamento com Heloisa essa tensão se fez presente desde o início – primeiro, ao sustentar um romance às escondidas dentro da casa de Fulbert; depois com toda a polêmica que envolveu o casal até que Abelardo resolveu casar-se; logo após, com o nascimento do filho Astrolábio e a saída de Heloisa da casa de seu tio; em seguida com o ingresso de Heloisa na Abadia e a solitária vida monástica de nosso filósofo, então Abade. Na sua obra *Scito te Ipsum*, a tensão se encontra subliminarmente, ora com os Padres da Igreja, ora com os neoplatônicos, ora com o Bispo de Hipona – estremecendo o *status quo* de então. Apresentamos no Apêndice 1, cronologicamente, as principais tensões vividas por Pedro Abelardo.

O *Scito te Ipsum*, traduzido em português por “Ética – ou Conhece-te a ti mesmo”, com data provável de escrita em 1138/1139⁶, trata-se de uma obra incompleta, a qual seria consolidada em dois livros, o primeiro destinado aos vícios e o segundo destinado às virtudes, porém apenas o livro I foi considerado como concluído, já que do livro II temos apenas algumas linhas. Com essa data de escrita concorda também Silva⁷, que em seu artigo apresenta a estrutura da obra.

A confusão na concepção de moralidade existente à época, exige do filósofo o esclarecimento através das definições que explica e exemplifica no *Scito te Ipsum*. Para tanto, empenhou-se para compreender a condição humana, no que ela tem de melhor e no que ela tem de pior também, porém, apresentando o que ela tem de pior como uma ocasião de ser melhor. Daí o título da obra que traz sua ética: “Conhece-te a ti mesmo” - propõe, de fato, um esforço para conhecer a própria natureza. Como se dissesse: vocês não conhecem a condição humana, vou esclarecer para vocês.

Aqui, aparece-nos a questão do “conhece-te a ti mesmo” que nos remete a Sócrates – este a quem Agostinho dedica o capítulo III do Livro VIII da Cidade de Deus, obra que Abelardo conhecia. Agostinho, se referindo a Sócrates como possuidor de um encanto dialético, tendo se dedicado às questões morais, expõe que “segundo a tradição, Sócrates foi o primeiro

⁶ Fraioli, 2003, p.377.

⁷ Silva, 2009, p.1.

a orientar toda a filosofia para a reforma e a disciplina dos costumes” (Agostinho, 1996, p.707), e que seu legado foi o estudo dos problemas morais. Também Hugo de São Vitor (1096-1141), contemporâneo de Abelardo (1079-1142), conforme nos relata Ilgner (2003), considerou Sócrates o inventor da ética.

A expressão “conhece-te a ti mesmo” tem um mesmo sentido, pouco importante à época, que é o de conhecer a própria natureza, mas incide em duas ramificações para Abelardo: a primeira, se referindo às aceitações dos preceitos como dogmas, sem discutir a complexidade de se cumprir as regras impostas pelas autoridades, quer sejam da Santa Igreja, quer sejam as dos homens, sem se preocupar com a factibilidade ou não de preceitos gerais a pessoas singulares. A outra ramificação se direciona a conhecer a própria natureza para melhor poder viver – conhecer o que se passa no coração do homem, quais são suas inclinações, quais são suas fraquezas e suas fortalezas.

Mais do que a inscrição no Templo de Delfos, a máxima “conhece-te a ti mesmo” foi imortalizada em Sócrates, a partir da resposta do oráculo à pergunta formulada sobre qual homem era o mais sábio. Conhecer a si mesmo pressupõe a consciência dos sentimentos e das inclinações, o domínio dos pensamentos e vontades, com conseqüente responsabilidade dos comportamentos e atos.

Ora, quantas razões para Abelardo se inspirar em Sócrates: a dialética, o enfrentamento aos falsos saberes ou saberes com frágeis alicerces, a coragem de enfrentar as calúnias e inimizades (talvez tenha utilizado da própria ironia socrática com seus perseguidores e algozes), mas também a importância das definições, já que “o que é” era indagação que Sócrates frequentemente utilizava. Não é absurdo pensarmos que nosso “cavaleiro da dialética” atraiu para si a missão de continuar as batalhas nas questões morais que Sócrates iniciara séculos antes, em especial a “reforma e a disciplina dos costumes” como mencionara Agostinho na citação supra, uma reforma que por tantos anos ficou esquecida e inacabada.

Engenhosamente, Abelardo falará da condição humana através das definições de vícios e pecado, em que os elementos do consentimento e da intenção estarão necessariamente presentes. Esse árido caminho tem estampado em seu chão a querela dos universais. Ele caminhará então, pela individualidade de suas teorias éticas. Ele, defensor de um nominalismo-conceitualista, tem os argumentos para defender o livre-arbítrio do indivíduo – defesa incontestada para a sua ética da intenção. Para embasar essa defesa, o caminho dá voltas no pensamento agostiniano acerca do pecado, da vontade e do mal. Eis aqui a razão de iniciarmos a apresentação da nossa pesquisa pela querela dos universais. Eis aqui, também, a razão de investigarmos algumas obras de Agostinho, este que foi um dos poucos filósofos cujas obras

Abelardo teve acesso, além de Boécio, Porfírio, Calcídio, Macróbio, Cícero⁸, englobando um referencial de experiências cristãs, estoicas e neoplatônicas. Motivo pelo qual a análise do conceito de pessoa e da natureza humana em Boécio também se torna crucial em nossa pesquisa.

A ética de Abelardo se forma basicamente a partir de três obras: *Scito te Ipsum*; *Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*; e *Commentaria super sancti Pauli epistolam ad Romanos*. Contudo, as obras de teologia também abordaram problemas éticos: *Theologia summi boni*; *Theologia christiana*; e *Theologia scholarium*.⁹

Consideramos como suplementares os textos *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, traduzido em português por “Diálogo entre um judeu, um cristão e um filósofo” e o *Scito te Ipsum*, perfazendo uma defesa, não somente das tradições pagãs e discriminações religiosas¹⁰, mas também de uma moral configurada no âmago do ser, na caridade e no amor.

Assim, ávidos de conhecer a ética abelardiana, analisaremos as linhas e entrelinhas do *Scito te Ipsum* ou “Ética: Conhece-te a ti mesmo”, revolvendo exaustivamente as palavras de Abelardo através da tradução de M. de Gandillac, *Connais-toi toi-même: Éthique*. Importa-nos dizer que recorreremos em paralelo ao auxílio da obra traduzida por Luscombe, *Scito te Ipsum* apresentada em latim e na língua inglesa.

⁸ Carvalho, 2001, p.54.

⁹ Diebe, 2020, p. 231.

¹⁰ Em *Cidade de Deus*, testemunhamos o esforço do bispo de Hipona em instalar a Igreja no centro de uma alta muralha que, entre outras defesas, a afastava e a elevava para além das outras crenças religiosas.

2 PROLEGÔMENOS À ÉTICA ABELARDIANA: O PROBLEMA DA QUERELA DOS UNIVERSAIS, O PROBLEMA DO MAL EM AGOSTINHO E O CONCEITO DE PESSOA EM BOÉCIO

Consideramos como propedêutica à análise da ética da intenção de Abelardo, esses três percursos: a querela dos universais, o caminho que percorremos em Agostinho e a noção de pessoa em Boécio. Mais do que atalhos, defendemos a tese de que são condições de compreensão para as teorias abelardiana da intenção e do consentimento.

Algumas razões para falarmos da querela dos universais: a questão da existência do universal quando designa o conjunto de homens; a questão do pecado original da humanidade, que se apresenta também como razão para caminharmos pelas obras de Agostinho.

Algumas razões para caminharmos pelas obras de Agostinho: em primeiro lugar, porque Abelardo era profundo conhecedor de Agostinho, como nos diz Estevão¹¹; e também quanto à questão da má vontade do homem, bem como a questão do pecado original da humanidade.

Já as razões para visitarmos a noção de pessoa em Boécio são justificadas pela relação com a importância que Abelardo dispensa ao indivíduo e o destaque que possuirá em sua ética.

Gostaríamos de relatar, também, a mola propulsora dessa nossa propedêutica: Após um panorama biográfico de Pedro Abelardo, iniciamos a leitura pela carta autobiográfica *Historia Calamitaton* (História das minhas calamidades ou História de minhas desventuras), o que proporcionou uma visão geral do autor. Chamou-nos a atenção as divergências e desavenças com seus mestres, em especial a respeito da querela dos universais. Uma vida de tantos conflitos e inimigos poderosos deixaria derrotado um homem despreparado – esse não era o caso do “cavaleiro da dialética”, que com coragem e inteligência ergueu a espada de sua palavra em obras que quanto mais o defendia mais o levava a uma vida de perseguições. Tudo isso aguçou-nos a curiosidade filosófica acerca dos pensamentos de Abelardo. Elegemos então a edição francesa do *Scito te ipsum* e iniciamos nossa jornada na ética abelardiana.

Todo bom filósofo inicia por isolar o objeto de investigação, esforçando-se por sua definição clara e inequívoca, distinguindo-o de possíveis ambiguidades. Ora, nosso “cavaleiro da dialética”, que sempre empreendeu batalhas com as armas dos argumentos e com a valentia de um retórico bem formado no *Trivium*, introduz a obra apresentando o objeto primeiro: *mores*; em seguida já inicia as definições e distinções entre vício e pecado, o que imediatamente nos remeteu à questão do pecado original da humanidade, conseqüentemente rememorou-nos os

¹¹Estevão, 2015, p. 29.

ensinamentos do mestre Agostinho. Assim, importa compreendermos a ética de Abelardo a partir de seus entendimentos acerca da querela dos universais, pois é crucial para sua ética o seu pensamento relativamente aos universais, em especial a sua teoria do estado ou *status*, que abordaremos no decorrer da pesquisa. Do mesmo modo, é indispensável entender o problema do pecado, da vontade e do mal professados pelo bispo de Hipona. Pesquisamos as obras *Confissões*, *Cidade de Deus*, *Livre-arbítrio*, nas quais localizamos pensamentos que ambos comungam e pensamentos que lhes são contrários. Tais conhecimentos preliminares nos auxiliarão na compreensão do *Scito te Ipsum*. Cabe ressaltar que Abelardo cita Agostinho nessa obra.¹² Também a noção de pessoa e de natureza humana em Boécio enfatizará a excelência que Abelardo dedica ao indivíduo e a condição humana em sua ética.

2.1 A QUERELA DOS UNIVERSAIS E A RELAÇÃO COM A ÉTICA DE ABELARDO

Porfírio viveu entre os anos de 233/310, aproximadamente; estudou em Atenas e foi para Roma onde se tornou discípulo de Plotino. Sua obra, *Isagoge*, foi escrita como resposta a Chrysaorios, senador romano que se queixava de dificuldades em entender as obras aristotélicas.¹³ Embora o opúsculo tenha sido concebido como uma introdução à leitura das *Categorias* de Aristóteles, tornou-se ponto de partida para o debate filosófico histórico, conhecido como a querela dos universais.¹⁴ Porfírio começa *Isagoge* afirmando a necessidade de se saber o que é gênero, diferença, espécie, próprio e acidente; e em seguida coloca questões que evitará abordar, por exigirem um trabalho mais rigoroso: gêneros e espécies existem? Se existem, são corpóreos ou incorpóreos? São separados ou subsistentes nas sensíveis?¹⁵ Tais questões serão reavivadas no século XII, por Roscelino, Guilherme de Champeaux e Abelardo.

Começamos com Roscelino de Compiègne, que viveu aproximadamente entre os anos de 1050 a 1125 e é considerado responsável pela introdução do “nominalismo” na filosofia medieval. O nominalismo defende a tese de que a realidade é constituída pelos entes individuais e que o universal é meramente um nome, simples sinais linguísticos ou simples emissão de voz (*flatus vocis*)¹⁶, por isso também conhecido como o vocalismo de Roscelino. Os universais são sopros vocais desprovidos de valor de verdade, pois o acesso ao conhecimento se restringe aos sentidos. É uma tese oposta ao realismo de Santo Anselmo e Guilherme de Champeaux. No

¹² Abélard, 1993, p. 215 e 235. Tradução nossa.

¹³ Porfírio, 1998, p. 8. Tradução nossa.

¹⁴ Porfírio, 1998, p. 33. Tradução nossa.

¹⁵ Porfírio, 1998, p. 1. Tradução nossa.

¹⁶ Sons vazios

nominalismo o gênero e a espécie são palavras que nomeiam coisas, são nomes que usamos para nos referirmos a coisas.

Abelardo, que iniciou os estudos de lógica com Roscelino em 1094, critica o rigor do vocalismo do mestre, pela insensatez em atribuir às espécies somente palavras e que os indivíduos somente teriam partes. Para Abelardo, há uma consistência em cada parte e uma unidade constituída das partes que a formam. Discordando assim do mestre, Abelardo rompe com Roscelino e algum tempo depois vai estudar com Guilherme de Champeaux. Em nota, Allain de Libera releva o problema mereológico que é o âmago da discussão entre Abelardo e Roscelino: “Essa passagem é, provavelmente, a que oferece o melhor apoio textual para colocar em relação as duas problemáticas que se articulam progressivamente na ‘querela dos universais’: o problema do universal propriamente dito e o problema mereológico da relação todo/partes.” (*Isagoge*, nota 66, pág. 55). Reproduzimos a referida passagem:

Portanto o indivíduo é englobado pela espécie, e a espécie pelo gênero, porque o gênero é uma forma de totalidade, ao passo que o indivíduo é parte, a espécie é ao mesmo tempo todo e parte, mas parte de outra coisa, e totalidade não de outra coisa, mas em outras coisas: o todo, com efeito, está nas suas partes. (Porfírio, 1998, p.9, tradução nossa)

Abelardo chega para estudar com o mestre do realismo dos universais¹⁷, com todos os argumentos desenvolvidos contra o nominalismo de Roscelino. Guilherme de Champeaux defendia a existência real dos universais, a qual podemos assim sintetizar, em referência à nossa problemática: existe uma identidade humana, ou seja, há uma identidade da humanidade em cada indivíduo, sendo a matéria o princípio de individuação. A alma é uma, sendo essencialmente idêntica e a diferença de indivíduos é apenas acidental e não-substancial. Como consequência, o universal é encontrado em todo reino, em cada um dos gêneros da natureza, em cada um dos indivíduos da espécie. Há uma natureza comum real em cada membro da espécie. Abelardo critica o realismo¹⁸, defendendo que os universais são palavras dotadas de significação que designam a coisa individual. Porém, ademais de ser uma discordância, entrará em confronto com o mestre iniciando uma profunda inimizade que será permeada por conflitos. Abelardo diz que Champeaux é herético, pois se as formas tem apenas diferenças individuais,

¹⁷ O realismo dos universais tem ascendência platônica.

¹⁸ “colocam a substância essencialmente a mesma em coisas que diferem umas das outras pelas formas; essa é a essência material dos singulares nos quais está presente, e é uma só em si mesma, sendo diferente apenas pelas formas dos seus inferiores.” (Abelardo,2005, p.55)

há identidade entre Deus e a substância universal. Com essa crítica Abelardo sai da escola fundada por Champeaux, a escola de São Vitor.

Em *Historia Calamitatum*, Abelardo nos conta um pouco desse conflito com Champeaux a respeito da querela dos universais:

Tivemos novas controvérsias, e terminei, com a ajuda de argumentos irrefutáveis, por lhe fazer modificar sua teoria dos universais; eu arruinei suas posições. Com efeito, ensinou, sobre esse ponto, a identidade perfeita da essência em todos os indivíduos de um mesmo gênero: a diversidade entre esses provém, defendia, somente da multiplicidade dos acidentes. Eu o constrangi a consertar essa doutrina: a noção de identidade da essência, ele substitui para a indiferenciação. Ora, a questão dos universais sempre foi para os dialéticos um problema chave: Porfírio, na *Isagoge*, não ousou resolver, tal é o ponto crítico desse tipo de especulação. Obrigado a revisar sua teoria, abandonou-a, e viu suas aulas caírem em descrédito. Como se a dialética se resumisse inteiramente ao tratado dos universais. (Abélard, 1992, p.146, tradução nossa)

Na tradução de *Isagoge*, em nota, Alain de Libera ressalta que “essas expressões tipicamente neoplatônicas estão na origem da maior parte das teses realistas sustentadas na Idade Média – das teorias da “coleção” criticadas por Abelardo até a teoria do “homem comum” sustentada por Burley contra Occam.”¹⁹ São as seguintes expressões a que se refere:

Quando então descendo até as espécies as mais especiais, é necessário fazer as divisões caminhando através da multiplicidade, ao passo que quando se remonta aos gêneros os mais gerais é necessário reunir a multiplicidade em um; a espécie, com efeito, e mais ainda o gênero, e o unificador do múltiplo em uma natureza única, ao passo que o inverso os particulares e os indivíduos fracionam sem interrupção o um na multiplicidade; com efeito, é pela participação na espécie que os homens múltiplos constituem o homem um, ao passo que pelos indivíduos esse homem único e comum torna-se vários (nota 60); porque o particular é sempre divisor, ao passo que o comum é unificador e unificante. (Porfírio, 1998, p. 9, tradução nossa)

Diante dessas duas concepções, realismo e nominalismo, Abelardo busca e propõe uma solução que em seu cerne apresenta elementos de ambas: chamada de não realismo por uns²⁰, realismo moderado por outros, ou ainda nominalismo-conceitualista: Os universais não são apenas palavras como o vocalismo de Roscelino, mas palavras significativas; por outro lado, os universais não têm essa existência real como o quer Champeaux. Tendo encontrado as três questões de Porfírio no *Isagoge*, Abelardo assim as responde (Abelardo, 2005, 87-91): Quanto

¹⁹ Porfírio, 1998, p.52. (tradução nossa)

²⁰ Segundo Carvalho, “a designação “não-realismo” foi usada por J. Jolivet em 1969 e adotada posteriormente por um grande número de especialistas e intérpretes.” (Carvalho, 2001, nota 38, p.55)

a primeira das questões, “se os gêneros e as espécies subsistem, isto é, significam algo verdadeiramente existente ou se estão postos apenas na intelecção”, Abelardo assim responde: “significam pela denominação coisas verdadeiramente existentes, isto é, as mesmas que os nomes singulares e que, de modo algum, estão colocados numa opinião vazia; contudo, de certa maneira, consistem, como ficou estabelecido, numa intelecção isolada, nua e pura” (Abelardo, 2005, p. 87-88). À segunda questão, quanto à corporeidade ou incorporeidade, responde que “os nomes universais são corpóreos quanto à natureza das coisas e incorpóreos quanto ao modo de significação” (Abelardo, 2005, p. 89), isto é, enquanto nomes são corpóreos, mas como tem uma significação, a de se referir a um conjunto de indivíduos semelhantes, é incorpórea. Quanto à terceira questão, se os universais existem nas coisas sensíveis ou fora delas, Abelardo diz que quando designam existem no sensível:

[...] são incorpóreos porque, de fato, o incorpóreo, tomado de um certo modo, divide-se por ser e não ser no sensível. Diz-se que os universais subsistem nos sensíveis, isto é, que significam a substância intrínseca existente na coisa sensível em virtude das formas exteriores e que, significando essa substância que subsiste em ato na coisa sensível, como estabelecemos acima de acordo com Platão (p.81). (...) concedemos que todos os gêneros ou espécies encontram-se nas coisas sensíveis. Mas, porque sua intelecção era sempre chamada de isolada da sensação, eles não pareciam de modo algum estar nas coisas sensíveis. Por isso, perguntava-se com razão se poderiam alguma vez estar nos sensíveis; e responde-se, quanto a certos deles, que estão, mas de tal maneira que, como foi dito, permanecem naturalmente à parte da sensibilidade.” (Abelardo, 2005, p. 91)

Não satisfeito, Abelardo investigou uma quarta questão: os universais subsistiriam caso não houvesse os indivíduos correspondentes?²¹ A esta questão, apresentou a seguinte solução:

[...] que nós, de modo algum, admitimos que haja nomes universais quando, tendo sido destruídas as suas coisas, eles já não são predicáveis de vários, porquanto nem são comuns a quaisquer coisas, como o nome da rosa, quando já não perduram mais rosas, o qual, entretanto, ainda é então significativo em virtude da intelecção, embora careça de denominação, pois, de outra sorte, não haveria a proposição: não há nenhuma rosa. (Abelardo, 2005, p. 91)

Assim, para Abelardo, a humanidade em cada indivíduo não é idêntica, é somente semelhante. Nega, portanto, a objetividade dos universais, o que significa que os universais não existem, só existem como conceitos mentais, não existem fora do espírito. Considera o problema de natureza mereológica advindo da discussão com Roscelino: existe relação entre todo e partes; nada consiste somente de partes, há uma unidade; sendo absurdo não conceber a

²¹ Abelardo, 2005, p. 91.

totalidade e dizer que tudo é parte. Abelardo sustenta que os universais são palavras que representam ideias não separadas das coisas; existem na mente, mas não constituem conhecimento concreto dos objetos - nem como crença, pois seria acreditar no absurdo. A natureza das coisas pertence ao individual e não ao universal. Universais são palavras dotadas de significado que se convencionam para designar coisas. Ainda mais: a significação de um nome refere-se ao que é representado por esse nome, o que ele designa.

É, pois, na obra *Lógica para principiantes*, que iremos encontrar uma rigorosa investigação, na qual Abelardo utiliza o método *Sic et Non*²², trazendo não só as questões de Porfírio no Isagoge, mas argumentando em defesa de seu nominalismo-conceitualista. No início da obra, traz citações do *Comentário aos Tópicos de Cícero* de Boécio e refere-se várias vezes a Aristóteles, já que a intenção de Porfírio era uma preparação para o leitor compreender as *Categorias*. Inicia então pelas definições: “Aristóteles define o universal como aquilo que é naturalmente apto para ser predicado de muitos, ao passo que Porfírio define o singular, isto é, o indivíduo, como aquilo que se predica de um só.” (Abelardo, 2005, p. 53)

Se o nome universal abrange as coisas e os nomes também são universais, sabendo-se que gênero indica uma concordância substancial e as palavras trazem a significação dessas coisas, tanto coisas como palavras estariam sob a égide “universal”. Mas para Abelardo, “nenhuma coisa, nem coleção alguma de coisas, pode ser predicada de muitos tomados um a um, sendo essa a exigência própria do universal.” (Abelardo, 2005, p. 55). Confere, pois, a universalidade apenas às palavras: “Agora que já se apresentaram as razões pelas quais as coisas, nem tomadas isolada nem coletivamente, podem ser chamadas de universais no que diz respeito ao serem predicadas de vários, resta que confirmemos essa universalidade apenas às palavras.” (Abelardo, 2005, p.66)

A humanidade parece abstração para Abelardo, o que fica notório quando ele distingue o que se compreende por universais e o que se compreende por indivíduos:

Examinada de modo geral a natureza das intelecções, distingamos agora a intelecção dos universais e a dos singulares. As quais se separam certamente pelo seguinte: a de um nome universal concebe uma imagem comum e confusa de muitos, ao passo que a que a palavra singular engendra, apreende a forma própria e como que singular de um só, isto é, referente a apenas uma pessoa. Donde, quando ouço “homem”, uma certa semelhança surge em meu espírito,

²² Devemos aqui distinguir *Sic et Non* a obra e o método: a obra é uma investigação dialética e racional às questões das escrituras paralelamente a textos ou interpretações dos padres da Igreja. Já o método, analisa as contradições expressas sobre um tema ou um mesmo conceito e, vai demonstrando, por comparação, as divergências, ou seja, investiga em oposição sistemática.

a qual se relaciona de tal modo com cada um dos homens que é comum a todos, mas não é própria de nenhum. (Abelardo, 2005, p. 76)

Na verdade, por meio de “*este homem*” atento apenas para a natureza do homem, mas referida a um certo sujeito, ao passo que por meio de “*homem*” atento para aquela mesma natureza simplesmente em si mesma, não referida a qualquer dos homens. Portanto, a intelecção dos universais é, com razão, denominada isolada, nua e pura: isolada, sem dúvida, das sensações, porque não percebe a coisa como sensível; nua, quanto à abstração de todas ou de algumas formas, e completamente pura, quanto à distinção porque nenhuma coisa, quer seja matéria, quer seja forma, é certificada nela, razão pela qual chamamos antes (p.76) uma concepção desse tipo de confusa. (Abelardo, 2005, p. 86)

O primeiro objeto do filósofo é a linguagem dialética e não a essência – relacionar a ideia a uma coisa existente. Nesse ponto, sobressai o nominalismo-conceitualista de Abelardo: o conceito como maneira de organizar o mundo: nada, nenhum conjunto de coisas pode ser predicado de uma pluralidade de sujeitos tomados um a um. Cada homem é uma coisa, por isso são totalmente distintos uns dos outros, tanto pela forma como pela matéria. Cada homem é diferente de outro homem essencialmente e também materialmente. Ver a humanidade em cada homem é uma forma de organização da mente para compreensão do universo. As essências são convencionais. Em que vários homens se encontram? Não na humanidade um universal, mas em uma semelhança – o que significa que não há nenhuma essência. Diante dessa dificuldade de compreensão quanto a “ser predicado”, como por exemplo “o homem é um animal”, “o homem é uma pedra”, que são sentenças gramaticais consideradas ligação de construção; e também a dificuldade de se apreender que “de muitos” unem diversas coisas sob um mesmo nome, esta sim uma ligação de predicação, que os dialéticos usam para exprimir sentenças de significação; Abelardo cria a teoria do *Status* como solução, a qual passamos a explorar:

Como esta palavra “homem” tanto nomeia cada um deles por motivo de uma causa comum, isto é, que são homens, pelo que é denominada universal, como constitui uma certa intelecção comum, não própria, isto é, pertinente a cada um deles, dos quais concebe a semelhança comum. (Abelardo, 2005, p.72)

Aqui, chamamos a atenção para: “nomeia” – trata-se de um nome; “coisas individuais” – homens; “causa comum” – o fato de serem homens; “universal” – nome de um conjunto de coisas comuns, um agrupamento em que todos os individuais tem um significado comum; por fim, são “seres individuais que tem uma semelhança em comum.” Esse conjunto, em que combinam entre si em um mesmo agrupamento, é pelo fato de serem homens. Abelardo assim nos apresenta: “Chamamos de estado de homem o próprio ser homem, que não é uma coisa e

que também denominamos causa comum da imposição do nome a cada um, conforme eles próprios se reúnem uns com os outros.” (Abelardo, 2005, p.73). Para o exegeta, o fato de ser causa não implica em essência. É uma condição (de estar e não de ser) originada em uma percepção de indivíduos que se assemelham, mas, não são idênticos. Ademais, se não fosse estado, não morreria. Estamos humanos, não ficaremos humanos para sempre.

Todavia, a multidão das próprias coisas é causa da universalidade do nome porque, como lembramos acima (p.91), não é universal senão o que contém muitos; entretanto, a universalidade que a coisa confere à palavra, a própria coisa não a tem em si mesma, porquanto tanto a palavra não tem significação por causa da coisa quanto um nome é julgado ser denominativo de acordo com a multidão das coisas, embora não digamos nem que as coisas significam, nem que são denominativas. (Abelardo, 2005, p. 95)

Assim, discursa Carvalho (2001) sobre a teoria abelardiana do estado ou estatuto(*status*), segundo a qual todos os homens combinam (*conveniunt*) não “no homem”, mas, “no fato de ser homem” (*in esse hominem*):

Ela tem-se afigurado aos mais reputados especialistas ora como uma reinterpretação da teoria boeciana da abstração; ora como uma retoma da noção estoica de *lekton* associada à problemática do *dictum propositionis*; ora como o substituto da noção porfiriana de ‘comum’; ora, por fim, como equivalente à noção alexandrino-boeciana de incorporal. (Carvalho, 2001, p. 76)

Segundo Jolivet (1998)²³, o nome universal humanidade, faz com que concebamos uma imagem comum de um grupo de uma multiplicidade, mas essa imagem é confusa. Cada indivíduo é tão particular que somente uma inteligência como a divina poderia conhecer a essência que é sempre particular: “Deus, porém, a quem todas as coisas que criou são patentes por si mesmas, e que as conheceu antes que fossem, distingue cada um dos estados em si mesmo e a sensação não é empecilho para Aquele que é o único a possuir uma verdadeira inteligência.”²⁴

Essas concepções vão exigir uma nova ética – porque coloca em xeque o conceito de participação como dito anteriormente e o conceito de essência do ser humano, resvalando no conceito de pecado original. No realismo de Champeaux o pecado original funciona bem. Mas se não tem universal da humanidade, não tem pecado original.

²³ Jolivet, 1994, p. 58. Tradução nossa.

²⁴ Abelardo, 2005, p.79

2.2 ABELARDO E AGOSTINHO: O PROBLEMA DO MAL

Por 600 anos reinou o pensamento de Agostinho em que Deus era a bondade pura e o pecado recaía na má vontade do homem, sendo concebido como pecado original²⁵. Única divindade, com qualidades de onisciência, onipotência, onividência – sabe tudo, pode tudo – Deus é a bondade suprema. Isso gera problema para a origem do mal, pois sendo Deus a bondade suprema e criador de todas as coisas, como pensar a origem do mal? O neoplatonismo está no pano de fundo dessa teoria, criando um problema com o monoteísmo: por que Deus não fez o homem bom? Para os neoplatônicos, o Deus bíblico não é bom - Ele pune, condena, se vinga.

Agostinho não se contentava com a resposta plotiniana para a origem do mal - a maldade deve ser justificada no não-ser, como ausência do bem.²⁶ Nesse sentido, não havia possibilidade de conceber que o mal tenha uma origem divina²⁷, no entanto, a solução plotiniana não lhe pareceu suficiente, no sentido de que, atribuindo à matéria a causa do mal, ele parece acusar a própria divindade da maldade. Com efeito, se a matéria é uma hipóstase da bondade, como explicar a maldade humana e a existência do pecado? Como explicar a existência de um mal físico como a morte, por exemplo? É que a mortalidade do que é mortal contribui com a beleza da totalidade – finaliza ciclos, renova a beleza, renova a vida. O mundo não é eterno, é temporal – e como temporal, admite a mortalidade como parte da totalidade do que existe.

Escrevendo contra os maniqueístas que concebiam duas divindades supremas no universo, o Bem e o Mal, e na qual o espírito é de Deus e o corpo do demônio, justifica-se Agostinho:

Não conhecia ainda nem tinha aprendido que o mal não é substância alguma, nem a nossa mente é bem supremo e imutável. Comete-se um crime quando o movimento vicioso do espírito, onde reside a paixão, se atira arrogante e tumultuosamente, ou se pratica uma infâmia quando a alma não refreia os afetos donde nascem os prazeres carnis. Assim, se a própria alma racional é viciosa, os erros e as falsas opiniões contaminam a vida. (Agostinho, 2014, p. 100)

²⁵ No Livro *Arbítrio*, 1995, p. 141 - a nota 135 (p.164) do tradutor diz que Agostinho foi o primeiro a elucidar, com clareza e precisão, o caráter da culpa inerente ao pecado de Adão, transmitido a todos os homens. É o pecado original um *peccatum* e ao mesmo a *poena peccati*.

²⁶ “[...] o mal é apenas a privação do bem, privação cujo último termo é o nada.” (Agostinho, 2014, p. 73).

²⁷ “Portanto, todas as coisas que existem são boas e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois se fosse substância seria um bem.” (Agostinho, 2014, p. 170)

A questão da bondade divina é também problemática para o neoplatonismo que estabelece que a unidade é a origem de tudo; e para Agostinho que não pode conceber o mal sendo criado por Deus. Tanto que o bispo de Hipona demorou a se converter por causa dessas problemáticas advindas do neoplatonismo. Por muito tempo ficou agoniado, buscando uma solução, esforçava-se por entender a origem do mal, a causa de praticarmos o mal. Por fim, chega a um entendimento que justificará mais tarde sua teoria da causa deficiente: toda natureza é boa, mesmo a substância que pode tornar-se corruptível, ao se corromper ela se torna menos boa, pois tudo procede de Deus e tudo que procede de Deus é bom²⁸. Explicitado também nas seguintes linhas:

Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência. (Agostinho, 2014, p. 73)

Que não exista mal cosmológico é uma coisa, mas não explica a má vontade. A tese de Agostinho será então que a bondade pode se perverter. Por isso, para ele, a conversão é o movimento que possibilita o retorno ao Criador, *conversio*, em contraponto à origem do mal que está centrada na Criatura, na perversão, *perversio*. O mal é deixar o divino em direção às coisas temporais. Portanto, sendo a vida humana sobre a terra uma tentação contínua, Deus ordena a abstenção da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da ambição do mundo.²⁹ Dessa tríplice concupiscência sofrerá Abelardo, antes e com Heloísa.

Para a antropologia agostiniana, somos habitados pelo livre arbítrio da vontade e pela possibilidade da má vontade, pelo qual o homem se encontra na situação de pecador. O homem era livre antes do pecado original, mas, no momento originário em que escolheria o bem ou o mal, o homem optou pela má vontade, se enfraquecendo. De forma que pecado é o enfraquecimento do ser, cuja origem está na má vontade. Daí a ideia de pecado das origens significa que em um único homem, Adão, a humanidade pecou.

Depois de sua conversão em Milão, o bispo de Hipona se reuniu em Cassiciacum e escreveu uma série de diálogos ditos filosóficos, mas que não deixam de ter conteúdo teológico, dentre eles o livro I de *O Livre Arbítrio* no ano de 388. Essa obra foi finalizada no ano de 395 e manifesta uma preocupação evidente quanto à solução maniqueísta à origem do mal. Nesse diálogo com Evódio, Agostinho tenta abordar o problema da liberdade humana e da origem do

²⁸ Agostinho, 2014, p. 131.

²⁹ Agostinho, 2014, p. 267.

mal moral. Problema que o levará à adesão ao maniqueísmo. Note-se que não respeitamos aqui a ordem cronológica da escrita das suas obras, e tal apresentação é intencional pois objetiva uma melhor correlação e encaminhamento de ideias entre a questão que move Agostinho – a causa do mal - que será retomada e problematizada por Abelardo.

Agostinho tem uma tese central que defende e que cria uma série de problemas para Abelardo: a submissão da vontade às paixões - como consequência o mal recai sobre a vontade humana. Para Agostinho, ocorre que a má vontade está presente no ser humano de forma universal e unânime, de modo que elabora então, a doutrina católica do pecado original. No entanto, para que essa doutrina funcione ela necessita de uma definição universal do ser humano, de humanidade. Definição à qual Abelardo é contra, em razão de seu nominalismo-conceitualista. Toda a dificuldade se canaliza nessa teoria do pecado original, em seus elementos: o pecado original vinculado a um conceito universal para o ser humano.

Agostinho deixa claro que a essência do pecado significa submissão da vontade às paixões³⁰. Diferentemente de Abelardo, tudo se concentra na vontade e não no consentimento: “Estabelecemos ainda que é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina, e afasta-la do caminho reto” (Agostinho, 2014, p.45). Diz ainda que, umas pessoas nunca pecam, outras pecam e persistem pecando, outras pecam e convertem-se ao bem. Isso porque a raiz de todos os males é a vontade desregrada.³¹ Mas quando se submete a vontade humana à vontade divina, resiste-se a essa vontade desregrada, à má vontade.³²

A vida infeliz se deve ao domínio da má vontade, assim como a vida feliz se deve à boa vontade, de forma que somente a vontade não basta, é preciso viver retamente. As virtudes cardeais traçam o caminho reto e se encontram na pessoa que preza por ter e manter a sua boa vontade – são elas a prudência, a força, a temperança e a justiça. A prudência para evitar o que precisa ser evitado; a força para resistir aos anseios da má vontade; a justiça para que as ações não só não prejudiquem a nós, mas também não prejudique aos demais; e a temperança para reter o apetite. A temperança é, pois, a virtude que reprime as paixões, assim ilustrada: “Ora, o que há de mais oposto à boa vontade do que a concupiscência? Compreenderás por ela, certamente, quem ama a boa vontade resiste por todos os modos a essas paixões e opõe-se a elas. Por isso tal pessoa é designada com razão de temperante.” (Agostinho, 2014, p.92)

³⁰ Agostinho, 2014, livro I, cap. III, p.24.

³¹ Agostinho, 2014, p. 138.

³² Agostinho, 2014, p.36.

Não podemos deixar de observar que procedimentos tais se assemelham à vida regrada do estoicismo no que tange a respeitar as regras e os valores para se ter uma vida reta e feliz.

O bispo de Hipona segue professando que nada de justo existe que não seja tirado da lei eterna, de modo que o livre arbítrio é um bem e que a causa do pecado é o abuso da vontade livre.³³

Fica claro aqui, nossas suposições anteriores de que, tendo Agostinho no Livro I, no início, afirmado que toda a inteligência é boa, podemos dizer que ele pressupõe o homem como um animal consciente. Mais ainda, Agostinho precisa em que consiste essa superioridade do homem em relação ao animal, pois o homem é uma coisa que sabe o que vive. De onde fica claro para Agostinho que não há pecado ou má vontade no reino animal porque os animais carecem de razão. O homem é responsável por sua própria vontade, porque ele vive e sabe que vive, ele tem a consciência e a razão. Assim, se não pode haver mal sem que haja autor, o autor é a má vontade.

Em uma referência ao Salmo 18³⁴, e ao demônio como o chefe dos pecados, Agostinho tenta fundar a má vontade no pecado original: “Todavia, se o homem fosse bom, agiria de outra forma. Agora, porém, porque está nesse estado, ele não é bom nem possui o poder de se tornar bom.” (Agostinho, 2014, p.140). Eis aqui, com primor, a culpa inerente ao pecado de Adão que foi transmitido a todos os homens – o pecado original a que se refere Rm, 5:12: “Portanto, como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens por isso que todos pecaram.”

Para Agostinho, o mal está na vontade humana decaída, como consequência do pecado original. Abelardo analisa: para aceitar que a humanidade pecou em Adão, seria preciso que todos os homens individuais participassem da essência Homem. Ora, um indivíduo para participar de algo ou alguma coisa, já não seria indivíduo. O humanismo de Abelardo tem especial atenção aos indivíduos, ao individual.

Vem de uma ruptura influenciada por Aristóteles, de que a “participação” é uma simples metáfora e que, tanto o platonismo quanto o neoplatonismo, com a ideia de participação *metexis*, se enganam. Não é por participação à humanidade que existe homem – não é por participação à ideia de humanidade que existe homem. O homem causa homem. Abelardo não hipostasia as formas – recusa a hipostasia das formas, que faz das ideias, entidades.

³³ Agostinho, 2014, p. 92.

³⁴ “De meus pecados ocultos, purificai-me, Senhor, e das faltas alheias preservai vosso servo” (Sl 18,13.14).

Para Agostinho a má vontade é a causa do mal; Deus fez o homem bom e livre, a má vontade torna-se responsabilidade unicamente do ser humano; a vontade está submetida à racionalidade; usa gênero e espécie (animal racional); concepção realista. É próprio de um animal racional perseverar na boa vontade, para que tenha uma vida feliz.

Para Abelardo a causa do mal é o consentimento; desejo faz parte da natureza humana, é a condição humana (*voluntas*); gênero e espécie são conceitos e não realidades; vontade pura é simplesmente desejo e faz parte da natureza humana. Tudo o que Deus criou é bom, o homem que faz mau uso dos bens que Deus lhe deu. Abelardo assume essa posição e a mantém – o mal é pura negatividade. O mal está na produção do enfraquecimento do ser.

Todos os particulares são vocábulos utilizados para que o ser humano possa entender a que ele se refere. Mas os universais estão na mente de Deus e não é possível ao ser humano conhecê-los. Assim como a natureza humana não lhe permite conhecer o que se passa na mente de Deus, ela também não permite ao homem o entendimento dos universais, como o Bem e o Mal. Portanto, não distinguir o Bem do Mal é a fraqueza da natureza humana. Tal fraqueza é advinda da desobediência de Adão, ou seja, do pecado capital, como o defende Agostinho. Mas, se não tem humanidade, não dá para colocar a ideia de pecado original.

Agostinho insiste na defesa de humanidade, por exemplo, quando fala que cada uma das criaturas é boa, ele frisa que, se consideradas em “conjunto”, elas são melhores. Dessa forma, enfatiza o conjunto em detrimento ao individual, ao singular:

Cada uma das criaturas separadamente era boa. Porém, consideradas em conjunto, eram não só “boas”, mas até “muito boas”. Isto mesmo o afirma também a beleza de qualquer ser orgânico. Um corpo, formado de membros todos belos, é muito mais belo que cada um dos seus membros de cuja conexão harmoniosíssima se forma o conjunto, posto que também cada membro, separadamente, tenha uma beleza peculiar. (Agostinho, 2014, p. 393)

Não é impossível que a solução agostiniana para o problema do mal e do livre arbítrio causou dificuldades para Abelardo. Assim, por razões antropológicas, epistemológicas e teológicas, Abelardo não pode aceitar a posição do bispo de Hipona. As razões antropológicas concentram-se na defesa da individualidade e não na concepção de humanidade agostiniana, em relação a prática do mal e ao pecado. Nas razões epistemológicas se encontra a querela dos universais, já que a ruptura com Guilherme de Champeaux, com o realismo das formas, o conduz à elaboração de uma tese inovadora: o nominalismo-conceitualista no qual os universais não constituem “*res coisa*”, mas, conceitos. Como consequência, a humanidade é um conceito para Abelardo e não uma entidade, porque o que existe de fato são os indivíduos. Nas razões

teológicas se encontra a recusa de Abelardo em aceitar dois elementos de Agostinho: que em Adão todos pecaram e que seria somente pela graça divina que a natureza humana poderia ser restaurada. Todas essas razões vão conduzindo Abelardo a repensar a ética, fazendo distinções entre vício, pecado, ação má e vontade má e ele escreverá o *Scito te ipsum* (Ética ou conhece-te a ti mesmo).

A novidade de Abelardo foi professar que o vício e a vontade má apenas inclinam, não são efetivamente pecado. De onde a teoria agostiniana do mal como sendo a má vontade encarnada na figura de Adão, tendo a humanidade como gênero absoluto, não funcionava mais. Além disso, entendeu vício como disposição natural, não voluntário e não apenas hábito³⁵. Para Abelardo, o vício inclina, mas pelo livre arbítrio o homem pode consentir ou não ao pecado. Para cometer mal, a vontade humana precisa não estar submetida à vontade divina. O livre arbítrio foi dado aos homens por Deus, como um grande bem e nesse ponto concordam Agostinho e Abelardo. Mas, enquanto para o primeiro, a ação voluntária em Adão colocou a vontade humana na categoria universal e pecadora, para o segundo, o livre arbítrio é a possibilidade do homem em dizer não ao mal, em não consentir ao pecado, reafirmando sua vontade submetida à vontade divina.

Para se ter boa vontade, basta ter vontade - ter vontade de ter boa vontade. A boa vontade para Agostinho “é a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade para atingirmos o cume da sabedoria.” (Agostinho, 2014, p. 38). Entretanto, mesmo no caso em que a pessoa perdeu o grande bem que é a boa vontade, porque é garantia da vida feliz, é possível que se retome esse grande bem para si, bastando para tanto, querer.³⁶ Esse querer, pressupõe viver retamente de acordo com as virtudes cardeais. Que se possa retornar a uma vida reta, concorda Abelardo, que, provavelmente no livro II do *Scito te Ipsum* que não fora concluído, explanaria sobre as virtudes e como elas poderiam nos garantir a felicidade, tendo a caridade como condutora.

Que a mente seja mais poderosa que a paixão³⁷, diríamos que Abelardo também concorda com Agostinho, pois o consentimento é dado segundo o querer e a razão. Porém, enquanto para o primeiro, as ações más se realizam pelo consentimento, para o segundo, elas se realizam em função do desejo culpável, ou seja, da vontade. Para este, também se encontra na vontade, o merecimento, seja glória ou castigo, pois o homem peca ao se afastar do Bem

³⁵ Estêvão, 1989, p. 86.

³⁶ Agostinho, 2014, p.38.

³⁷ Agostinho, 2014, p. 35.

imutável e comum, para se voltar para seu próprio bem particular e a vida feliz é dada ao homem que submete sua vontade ao Sumo Bem.³⁸

Evódio³⁹ indaga sobre a inclinação pela qual a vontade afasta-se do Bem universal e imutável para se voltar em direção a bens particulares, já que essa inclinação a eles é natural e necessária e que não se pode culpar onde a necessidade e a natureza dominam, ao que Agostinho responde: a vontade não nos foi dada dessa forma e tal movimento é culpável. A alma é movida por esse movimento, pela inclinação e se fosse um movimento natural não era culpável – o movimento da alma é voluntário. Se Deus é bom e me deu a vontade, ela foi-me dada para fazer o bem e não o mal. Cabe ao homem reprimir essa inclinação, orientando essa vontade, conduzindo-a ao Bem imutável. É, pois, pelo livre arbítrio que a vontade se afasta de Deus e é pelo livre arbítrio que ela retorna ao caminho. Queremos o que queremos, fazemos valer a nossa vontade, porque temos o livre arbítrio e queremos o que queremos porque cremos que é um bem para nós. “Contudo, que não queiramos voluntariamente aquilo que queremos, quem, mesmo em delírio, ousaria afirmar tal coisa?” (Agostinho, 1995, p. 111). O erro é por desconhecer a vontade divina, ou, mesmo conhecendo-a, não atinar que a vontade humana deve ser submetida à vontade divina.

2.3 BOÉCIO: A NOÇÃO DE PESSOA E A NATUREZA HUMANA

As obras de Boécio contribuíram muito para o amadurecimento do pensamento filosófico de Abelardo, tanto quanto as obras de Agostinho de Hipona. Para a ética abelardiana, duas obras de Boécio se destacam e importa-nos investigar: o Tratado Teológico “Contra Êutiques e Nestório”⁴⁰ e “Consolação da Filosofia”⁴¹. A motivação para a escrita de “Contra Êutiques e Nestório”, segundo Axel Tisserand⁴², é advinda do arianismo – doutrina professada pelo padre Arius de Alexandria que nega o Deus trino, fazendo do Filho um deus secundário com relação ao Pai e colocando o Espírito Santo como intermediário negando-lhe a divindade. Tendo Boécio, como pressuposto inicial, a negação da consubstancialidade entre Pai e Filho,

³⁸ Agostinho, 2014, p. 91.

³⁹ Livro III, cap. 1, p. 106/107 – Livre Arbítrio – Agostinho.

⁴⁰ Todas as referências ao Tratado “Contra Êutiques e Nestório” tem a tradução nossa, a partir da edição francesa: *Traité Théologique*. Traduction et présentation par Axel Tisserand. Paris: GF Flammarion, 2000.

⁴¹ Todas as referências à obra “Consolação da Filosofia”, tem a tradução nossa, a partir da edição francesa: Boèce. *Consolation de la Philosophie*. Préface de Marc Fumaroli. Traduit du latin par Colette Lazam. Paris: Éditions Rivages, 1989.

⁴² Boèce, 2000. Na Introdução, por Axel Tisserand.

escreve o *Contra Êutiques e Nestório* com o objetivo de refutar as heresias do monofisismo de Êutiques e do diofisismo ou nestorianismo que implicam na dualidade de pessoas.

Para os católicos, Cristo não só é constituído como consiste em duas naturezas. Para os eutiquianos, Cristo é constituído a partir de duas naturezas, porém não consiste em duas naturezas: quando une homem e Deus não permanece a natureza humana, ou seja, havia duas naturezas antes da união, mas uma única natureza após a união, então uma única pessoa. Para os nestorianos em Cristo há duas pessoas, advindas da natureza humana e da natureza divina, ou seja, dupla natureza e dupla pessoa. Há também um outro aspecto como consequência do diofisismo: a negação de Maria como Mãe de Deus. Apesar de Nestório ter oficialmente renegado este último posicionamento, após sua condenação e exílio, em razão do julgamento no Concílio de Éfeso em 431⁴³ e mesmo após as decisões no Concílio de Calcedônia em 451⁴⁴, o nestorianismo frutificou no Oriente.⁴⁵

Segundo a redação do Jornal “O São Paulo”⁴⁶, o Papa João Paulo II e Mar Dinkha IV - Catholicos-Patriarca da Igreja Assíria do Oriente, em 1994 assinaram uma Declaração Cristológica Comum, reconhecendo compartilhar a mesma fé em Jesus Cristo. O Jornal também informa que:

Em 2014, recebendo Mar Dinkha IV no Vaticano, o Papa Francisco definiu a Declaração Cristológica Comum assinada em 1994 “um marco” no caminho “para a plena comunhão”. Com ela – disse Francisco – reconhecemos que confessamos a única fé dos apóstolos, a fé na divindade e na humanidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, unidos numa só pessoa, sem confusão nem mudança, sem divisão nem separação. (Jornal O São Paulo, 07.03.2021)

⁴³ O Concílio de Éfeso objetivou resolver a disputa de Cirilo de Alexandria e Nestório.

⁴⁴ “A solene definição de Calcedônia, haurida do Evangelho e em perfeita concordância com a tradição apostólica, ao afirmar duas distintas naturezas em Cristo na unidade de pessoa, condena o pensamento de Êutiques e Nestório, sem, contudo, contradizer Éfeso.” Abordagem Contemporânea da Cristologia do Concílio de Calcedônia, Tese de Valtemario Silva Frazão Junior, PUC RIO, 2015.

⁴⁵ “Os seguidores de Nestório se refugiaram na Pérsia, na região da Mesopotâmia, onde uma comunidade cristã assíria já estava estabelecida. Embora estes cristãos fossem adeptos do monofisismo os imperadores persas da dinastia Sassânida, hostis aos Bizantinos, aproveitaram esta situação para garantir a lealdade de seus súditos cristãos apoiando o nestorianismo como doutrina central da Igreja do Oriente e executando aqueles ligados a Igreja Romana. Sob a égide do Império Persa, a Igreja Assíria Oriental se disseminou pela região da Rota da Seda. Mas ao final do século XIII os próprios líderes da Igreja do Oriente rejeitaram o diofisismo e seguiram a atitude final de Nestório, destacando sua crença de que em Cristo humano e divino se encontram unidos de uma maneira única e inseparável⁴⁵... A Igreja Assíria do Oriente, que nunca apoiou o Concílio da Calcedônia, o considera um santo apesar de parte de sua doutrina ser repudiada⁴⁵. Os membros contemporâneos desta Igreja não gostam de ser considerados “nestorianos” preferindo limitar este termo a questões históricas e se referindo ao episódio como a “Controvérsia Nestoriana”.

⁴⁶ Jornal O São Paulo, 07.03.2021. <https://osaopaulo.org.br/mundo/papa-ao-patriarca-da-igreja-assiria-do-oriente-nossos-martires-resplandecem-juntos/> (acessado em 01.10.2023)

Todo o conflito cristológico advindos das chamadas heresias nestorianas e eutiquianas é que levaram Boécio no século VI a definir os termos “pessoa” e “natureza”. Tais definições é que serviram como base para as argumentações de defesa ou refutação da querela do monofisismo e do diofisismo.

Natureza é assim definida por Boécio: “natureza é própria daquelas coisas que, por serem, podem ser apreendidas de algum modo pelo intelecto.” (Boèce, 2000, p.69, tradução nossa). Tal definição engloba as coisas corpóreas, incorpóreas e todas as coisas que são. Nessa definição estão incluídos todos os acidentes e todas as substâncias, porque tanto os acidentes quanto as substâncias podem ser apreendidos pelo intelecto. Entretanto, Deus e a matéria não podem ser inteligidos integralmente e perfeitamente pelo intelecto, então acrescentou-se “de algum modo” e acrescentou-se “por serem”, porque o próprio “nada” significa algo mas não uma natureza, é um não-ser. - mas toda natureza é.⁴⁷ Há ainda mais três definições que Boécio apresenta: A segunda definição é apresentada em razão de “natureza” ser dita somente das substâncias, sejam elas corpóreas ou incorpóreas: natureza é ou o que pode fazer ou o que pode sofrer.⁴⁸ A terceira definição é “a natureza é o princípio de movimento por si, não por acidente.” (Boèce, 2000, p.71, tradução nossa). A quarta definição se dá em razão de indicar o caráter próprio das coisas: “a natureza é a diferença específica informando cada coisa” (Boèce, 2000, p. 71, tradução nossa). Nesta última definição está a confusão dos católicos e nestorianos ao afirmarem haver duas naturezas em Cristo.

Quanto à definição de “pessoa”, Boécio inicia por esclarecer que não se pode haver pessoa nos acidentes, como por exemplo não há pessoa na brancura⁴⁹. Mas e pessoa nas substâncias corpóreas e incorpóreas? Utilizando de um método didático gradativo, Boécio investiga se pessoa pode ser dita nas substâncias, sejam as corpóreas (viventes ou não, sensíveis ou não, racionais ou não) ou sejam as incorpóreas (racionais ou não; e até impassíveis e imutáveis como Deus), chegando à conclusão de que não se pode dizer que há uma pessoa na pedra ou na árvore ou no cavalo, mas se pode dizer que há pessoa no homem, no anjo e em Deus.⁵⁰ A partir daqui, Boécio permeia a querela dos universais:

entre as substâncias umas são universais e outras particulares. As universais são as que se predicam dos singulares: o homem, o animal, a pedra, a madeira e todos dessa sorte, que são os gêneros ou espécies”. [...] “os particulares não são predicados de outros, como Cícero, Platão, esta pedra com a qual fizemos a estátua de Aquiles e essa madeira com a qual fabricamos esta mesa. Mas

⁴⁷ Boèce, 2000, p.69 – Tradução nossa

⁴⁸ Boèce, 2000, p.69 – Tradução nossa

⁴⁹ Boèce, 2000, p.73 – Tradução nossa

⁵⁰ Boèce, 2000, p.75 – Tradução nossa

entre todas essas substâncias, em nenhum lugar a pessoa se pode dizer nos universais, mas somente nos singulares e nos individuais. Com efeito, não há nenhuma pessoa do animal ou do homem em geral, mas há em Cícero e em Platão, indivíduos singulares que recebem o nome de pessoa singular. (Boèce, 2000, p. 75, tradução nossa)

A definição de pessoa vem por conclusão:

É por isso que, se a pessoa está apenas nas substâncias, e naquelas que são racionais, e se toda substância é uma natureza estabelecida não nos universais, mas nas individuais, encontramos a definição da pessoa: “substância individual de natureza racional” (Boèce, 2000, p. 75, tradução nossa)

Essa definição remonta à definição grega *de hypóstasis*:

as essências certamente podem ser nos universais, mas é apenas nos indivíduos e nos particulares que elas são substância. Assim, a inteligência das coisas universais é tomada dos particulares. Por isso, como as substâncias mesmas são, certamente, nos universais, mas tomam substância nos particulares, os gregos chamam de *hypóstaseis* as substâncias que tomam substâncias particularmente. (Boèce, 2000, p. 78-79, tradução nossa)

Boécio afirma a importância de que os termos gregos *ousia* – essência; *upokeimenon* - substância; *hipostaseis* – substância; *prosopon* - pessoa sejam devidamente empregados para que não causem equívoco de raciocínio quando nos referimos à natureza e à pessoa, já que: “Há, portanto, certamente, ao mesmo tempo uma essência de homem, quer dizer uma *ousia*, e uma substância, quer dizer um *upokeimenon*; uma *hipostaseis*, quer dizer uma substância, e um *prosopon*, quer dizer uma pessoa.” (Boèce, 2000, p.81, tradução nossa). Esclarece ainda que o homem é essência e substância porque ele é e não é em nenhum sujeito; também é substância e pessoa porque ele está sob outras coisas que não são substâncias e é um indivíduo racional.⁵¹

Boécio fornece assim, pela noção de pessoa, uma importante contribuição para a argumentação de Abelardo em sua defesa da individualidade humana e o peso que essa individualidade terá em sua ética.

No capítulo VIII do *Contra Eutiques e Nestório*, podemos perceber uma semelhança do raciocínio com Abelardo, quando este contrapõe Agostinho, relativamente ao preceito de condenação de cada homem ao pecado e à morte, bem como com relação à culpa advinda da vontade do homem em pecar – eis a questão: Quando Cristo assumiu uma condição humana, assumiu a sujeição aos erros de julgamento, às ilusões dos desejos e paixões – mas

⁵¹ Boèce, 2000, p. 81 – Tradução nossa

diferentemente de Adão, em Cristo não há pecado e nenhuma vontade de pecar. Para fazer frente a essa questão, Boécio coloca três condições de se conceber o homem:

a primeira, de Adão antes do pecado, na medida em que, embora ele não conhecesse a morte e ainda não estivesse contaminado por nenhuma culpa, havia nele uma possível vontade de pecar. Na segunda, Adão poderia mudar se permanecesse firme aos preceitos de Deus – não seria somente não pecar ou não querer pecar, mas não poder pecar, isto é, não desejar cometer nenhuma falta. A terceira condição se situa depois da falta, onde a morte é necessária como consequência da culpa, assim como o pecado e a vontade de pecar. (Boèce, 2000, p.117, tradução nossa)

Há aqui toda uma interligação de raciocínio de Abelardo, em relação ao pensamento agostiniano e boeciano. Inclusive, Boécio quando fala da terceira condição, destaca que “...na última condição, houve morte, o desejo ao pecado, à falta, e as inclinações à perdição...” (Boèce, 2000, p.117, tradução nossa) – as mesmas inclinações a que Abelardo se refere em sua ética. Mas Boécio também vem contribuir com o pensamento de Abelardo em relação ao problema do mal, que já investigamos em nossa pesquisa no pensamento de Agostinho.

Na obra “Consolação da Filosofia”, Boécio reflete sobre a natureza humana e seu objetivo, a felicidade – e ao investigar onde está a felicidade, chega à Deus como o Supremo Bem. Mas Boécio investiga também a questão do mal e a presciência divina, no penúltimo livro e a questão do livre arbítrio, no último livro da obra. Questiona como pode o homem sofrer o mal sendo Deus a Bondade Suprema e resgata a natureza racional do homem – e é a razão que pode guiá-lo a Deus, o Bem Supremo, ela que pode vir a seu auxílio para que este não se desvie do caminho da virtude, ou, usando a expressão de Abelardo, não consinta ao mal.

Ora, as atitudes do indivíduo interferem no dia a dia tanto do próprio indivíduo quanto do mundo em que vive. Por isso, conhecer a si mesmo é fundamental para saber o alcance das próprias atitudes. São as atitudes que expressam a moral, podendo traduzir o bem ou o mal de suas intenções. Podemos estabelecer uma correlação entre os bens sem validade para a moral (por exemplo, riqueza e prazer) com os bens que levam à felicidade (atitudes praticadas com caridade e amor). Essa correlação pode ser ilustrada com o mito da caverna de Platão: os homens que veem as sombras geradas pela luz, enxergam somente os bens ditos materiais, e os homens que ousam enfrentar a saída da caverna, desnudam os verdadeiros bens, oriundos do amor, da bondade, da justiça e da caridade, vislumbrando assim a luz da felicidade.

Sobre a intenção abelardiana, encontramos em Boécio que, se Deus tem a visão da plenitude, o homem tem uma visão parcial: o que Abelardo utiliza como justificativa para defender que somente Deus sabe das intenções de cada indivíduo e que, por sua visão parcial

da verdade, o homem não conhece a intenção do ato de outro indivíduo e por isso não tem sustentação para julgá-lo.

Para Vieira, (2020), há influência de Agostinho em Boécio, através principalmente da obra “Livre Arbítrio”, negando a origem ontológica do mal e apontando sua origem na ação humana:

Boécio apresenta uma significativa diferença entre a eternidade e o tempo corroborando o seu argumento em prol do livre-arbítrio, mesmo que a presciência divina preveja as ações humanas como necessárias, porém as vê da eternidade e fora do tempo permitindo um conhecimento prévio, mas sem interferência na vontade livre do homem. (Vieira, 2020, p. 103)

Esta é a resposta encontrada por Boécio ao questionamento da existência do mal sendo Deus o Bem Supremo – Deus preservou a vontade livre no homem. Por isso deve o homem usar sua racionalidade na escolha do caminho de obediência aos preceitos divinos – condição de felicidade, tanto para Boécio quanto para Abelardo. Isso justifica inclusive a defesa de ambos que é preferível sofrer um mal a cometê-lo, já que todo mal deve ter sua punição e afasta de Deus.

A categorização boeciana de felicidade como completa, perfeita, autossuficiente, traz também a sua constância, ou seja, não há alteração dos pressupostos. Essa constância remete-nos à diferenciação que Abelardo aponta no início do *Scito te Ipsum*, entre costumes e moral: os bens materiais oscilam no tempo e espaço, isto é, variam conforme o passar dos anos e as localidades ou comunidades, e por isso não podem trazer felicidade. Já os bens imateriais ou espirituais, são os bens morais, verdadeiros em qualquer tempo e em qualquer espaço, em qualquer época e em qualquer idade do mundo. Todos os bens morais são fundados na obediência aos preceitos divinos, nas atitudes de amor e caridade.

Boécio, porém, defende que, se Deus somente cria o Bem, os bens materiais não seriam de todo maus, isto é, podem ser considerados bons pois pode o homem conhecer a ineficiência deles para a conquista da verdadeira felicidade – isto seria uma função epistemológica da experiência do homem com os bens materiais: através deles conhecer que o caminho para a verdadeira felicidade passa pelo seguimento aos preceitos divinos de amor e caridade. Através do que não é, o homem chega ao que é. Esse pensamento nos aproxima também do pensamento de Abelardo, o qual defende a função positiva do “combate”, que veremos no avanço de nossa pesquisa.

Muitas vezes também, o indivíduo busca os bens materiais pensando ser um bem, o que revela a ignorância do homem, ideia já presente em Sócrates: o homem não é mau, age mal por

ignorância. Por isso, a máxima “conhece-te a ti mesmo” – a importância da interiorização do homem, o exame das intenções que permeiam as atitudes.

Deus criou o homem com o desejo de buscar a felicidade, o que funcionaria como um meio para que o homem preservasse uma conduta moral digna da felicidade, mas também lhe deu o livre-arbítrio, para que não fosse escravo dos preceitos divinos, mas os seguisse por livre vontade, merecendo a felicidade. O livre-arbítrio é inerente à natureza racional humana, mas quando são escravos dos vícios, os homens perdem a posse dessa razão:

Quando tiram os olhos da luz da verdade suprema para baixar o olhar sobre o mundo inferior e suas trevas, sua visão é velada pela nuvem da ignorância, são então perturbados pelos afetos malignos e, se entregando, reforçam uma servidão pela qual são responsáveis, ao mesmo tempo que são, de algum modo, prisioneiros de sua própria liberdade. (Boèce, 1989, p.193, tradução nossa)

Boécio, ao questionar o porquê os homens abandonam o mérito para se dedicarem ao mal, remete-nos ao questionamento de Abelardo com relação aos vícios:

Então, por que é que abandonam o mérito para se dedicarem ao mal? Será pela ignorância do que é o bem? Mas que há mais frágil do que a cegueira da ignorância? Ou sabem o que devia ser procurado, mas o desejo equivocado afasta-os do reto caminho? Assim, sua incapacidade de se controlar fragiliza aqueles que não podem lutar contra o mal. Ou é conscientemente que se afastam do bem e o abandonam em benefício do mal? (Boèce, 1989, p. 155, tradução nossa)

Esse questionamento Abelardo terá ao admitir a fraqueza humana que, por ignorância das virtudes, ou pelos desejos equivocados, ou seja, pelos vícios que inclinam ao mal, se afastam do bem. Por isso o homem deve ter conhecimento do verdadeiro caminho, o caminho do amor e da caridade, o caminho dos preceitos divinos. Novamente também o “conhece-te a ti mesmo”, a fim de que o homem conheça suas fraquezas e possa não consentir cometer atos que, os vícios que inclinam ao mal, podem levá-lo a cometer. Para Boécio, pode a Providência Divina conduzir o homem ao conhecimento de si próprio pelas tribulações⁵², talvez essa seja a razão para que compreenda como doente a alma que a maldade habite, motivo pelo qual ela mereça compaixão. Provavelmente, Abelardo esperava por essa compaixão, quando de seu amor por Heloisa e sua alma estava dominada pela concupiscência da carne.

Com efeito, assim como a astenia é uma doença do corpo, a maldade é uma espécie de doença da alma, e visto que, aos nossos olhos, os que estão doentes no corpo não merecem ódio, mas compaixão, assim também são dignos de

⁵² Boèce, 1989, p. 179 Tradução nossa.

pena aqueles cuja alma está dominada por um mal mais impiedoso que qualquer forma de astenia: a maldade. (Boèce, 1989, p. 170, tradução nossa)

Boécio, tanto quanto Abelardo, considerava Deus aquele que conhece de imediato o que convém a cada um, sendo que qualquer julgamento somente pode ser fidedigno se for pela Providência que tudo conhece, pois, a natureza humana pode se equivocar nos julgamentos.⁵³

Para Boécio, há um caráter corretivo no castigo: “Os castigos que sofrem, de facto, não só afastam os outros dos crimes, mas também emendam aqueles que os sofrem” (Boèce, 1989, p.180, tradução nossa).

Muitas vezes no aprendizado com o mal pode-se alcançar a glória, quando o homem se apoia nas próprias forças – que deve conhecê-las, e não se deixa vencer pelas adversidades. É a oportunidade que Abelardo alertou como característica benéfica do mal e a possibilidade do combate que leva à glória:

... a dificuldade é precisamente a ocasião, por um lado para ampliar a glória e de outro lado formar a sabedoria. Por isso não cede à adversidade, confia em sua própria força. Com efeito, vós que estais no caminho da virtude, não viestes até aqui para vos deixardes abandonar aos prazeres. Trave, pois uma dura luta contra qualquer forma da Fortuna., para que ela nem o desmoralize nem o corrompa. (Boèce, 1989, p.185-186, tradução nossa)

Segundo Vieira (2020), Boécio, ao apresentar o que irá chamar de um triplo infortúnio, categoriza a maldade em três etapas: querer o mal, poder realizá-lo e consumá-lo de fato.⁵⁴ Tais ações integram a racionalidade e o livre-arbítrio do homem. É o bom uso da razão que dá ao homem, pelo livre-arbítrio, o poder de escolher o bem – o poder de não se corromper aos vícios e esquecer o caminho das virtudes. Escolher o bem torna-se muito mais fácil a quem se aproxima racionalmente de Deus.⁵⁵

A racionalidade é que permite ao homem ser possuidor do livre arbítrio. Os animais irracionais não podem agir sob efeito de uma escolha livre – eles agem por necessidade absoluta de seu estado irracional, por sobrevivência. É o que chamamos comumente de “instinto” ao observar, por exemplo, um tucano, belíssima ave que contemplamos, a devorar um canarinho. O tucano não pode raciocinar se deve ou não devorar o canarinho, diferentemente do homem que tem o poder da razão, pode raciocinar se deve ou não praticar esta ou aquela ação.

⁵³ Boèce, 1989, p.178. Tradução nossa.

⁵⁴ Vieira, 2020, p. 148.

⁵⁵ Vieira, 2020, p. 150.

Praticar uma má ação gera um sofrimento ao homem, pois a cada má ação praticada há um afastamento de Deus e por conseguinte, da felicidade verdadeira que tanto o homem busca. Da mesma forma que toda boa ação faz com que o homem progrida no caminho ao divino, à felicidade que tanto almeja. De modo que, quando falamos em moral, não é somente sobre o bem e o mal que estamos falando, mas sobre os vícios que inclinam ao mal e as virtudes que levam ao bem, e, conseqüentemente estamos falando sobre o consentimento do homem à toda ação que ele pratica, seja boa ou má, e que esse consentimento é fruto da intenção.

Assim Boécio finaliza a obra *Consolação da Filosofia*:

Portanto, afastem-se do mal, cultivem o bem, elevem vossa alma à altura de vossas justas esperanças, elevem suas humildes preces à altura dos céus. A menos que queiram esconder de si mesmos a verdade, a necessidade que vos ordena viver segundo o bem, quando agem sob os olhos de um Juiz que tudo vê. (Boèce, 1989, p.217)

Quando salientamos em nossa pesquisa, a importância das influências agostinianas e boecianas em Abelardo, não queremos de forma alguma dizer que a ética abelardiana se identifica com os pensamentos de Agostinho e Boécio, mas de como ambos pensadores foram importantes para o desabrochar do pensamento de Abelardo, de como o problema do mal e do pecado em Agostinho e a definição de natureza e pessoa em Boécio contribuíram para o esforço de esclarecimento de Abelardo quanto aos vícios, inclinações, pecado, consentimento e intenção. Como veremos na sequência da pesquisa ao analisarmos a obra *Scito te ipsum*.

3 ANÁLISE DA OBRA “SCITO TE IPSUM” DE PEDRO ABELARDO

Nos dias atuais ou nos dias de Abelardo, os preceitos morais frequentemente se confundem com os preceitos religiosos. Mas que são elementos distintos que podem concorrer, à luz da razão, para um objetivo comum, não resta dúvida. Paralelamente, moral e costumes foram e são muitas vezes identificados equivocadamente. Elemento primordial são os julgamentos morais corroborando para o elemento final que será o mérito ou a punição. Nesse interim se confundem o civil com o religioso. A punição da lei e a punição do pecado.

Abelardo, ciente dessas premissas, propositalmente intitula a obra ética com a máxima socrática “conhece-te a ti mesmo” e inicia por distinguir vício de pecado, em um claro sinal de que a moral é um caminho que o espírito trilha interiorizado. Um caminho ao qual não se adere, como se adere a uma doutrina religiosa, mas se percorre com o esforço do espírito. De forma que, “para que, ao lado da teologia, haja espaço para uma ética, é preciso, em primeiro lugar, separar o vício do pecado.” (Estevão, 2015, p. 57)

Da Lógica procedem os argumentos para sustentar quaisquer investigações filosóficas⁵⁶, porém, antes de argumentar, contra-argumentar, avaliar os argumentos, Abelardo preocupa-se em distinguir e definir. Tomás de Aquino fez questão de retomar de Aristóteles, no início do opúsculo *O Ente e a Essência*: “Um pequeno erro no princípio acaba por tornar-se grande no fim”. Afinal é através das definições que se conhece o equívoco. De modo que, há assim, uma preocupação conceitual em Abelardo. Tal preocupação conceitual além de própria de um dialético, é específica de um nominalismo-conceitualista. Eis pois a justificativa para se iniciar o *Scito te Ipsum Ética* ou *Conhece-te a ti mesmo*, no esforço de distinguir os vícios do corpo dos vícios da mente, a fim de tornar estes o objeto a ser primeiramente definido.

Assim Abelardo inicia a obra: “Nós chamamos costumes os vícios ou virtudes da mente que nos inclinam às más ou boas obras.” Em seguida frisa que são os vícios da mente, especificando que são contrários às virtudes da mente e distinguindo-os dos vícios do corpo.⁵⁷ Primeiramente, o que nos chama atenção é o fato de que ele fala em “costumes” (note-se que na tradução latina está *mores*). Ao falar “nós chamamos costumes”, ele pretende dizer que caracteriza uma maneira comum de chamar, não atinge o essencial, não é conceitual - mas que merece uma definição correta - o objetivo é trabalhar a concepção de moralidade. Para tanto,

⁵⁶ Abelardo, 2005, p. 40.

⁵⁷ Abélard, 1993, p.207. tradução nossa.

atribuirá à moralidade *animus*⁵⁸ e não *anima*⁵⁹, pois o que nós podemos considerar como sendo relativamente à alma, não são suscetíveis de serem julgados moralmente, mas, sim, o que é relativo a *animus*. É uma ética negativa: preocupado com o que não constitui moralidade. Há uma confusão na concepção de moralidade – ele quer acabar com a noção de moral como sendo “costumes” e inserir a ética como pensamento racional.

Note-se que hoje a definição de ética é uma reflexão filosófica sobre os fundamentos dos costumes. Outra particularidade de termos, que nos chama a atenção no prólogo, é relativamente à tradução de *animus* – durante nossa pesquisa percebemos que alguns traduzem-na por espírito e outros por mente. Nós utilizaremos aqui a tradução “mente”, como parte superior da alma. Alma é aquilo que faz com que o ser é um vivente. *Animus* é a parte superior da alma, o que é próprio do homem e o que mais nos aproxima de Deus.⁶⁰ Assim, para falar de vício ou de virtude temos que nos referir à mente e não mais ao corpo. De fato, se há moralidade, ela deve ser levada ao nível superior que é *animus* – por isso distinguir os vícios e virtudes do corpo e da mente, sem preocupação com discussões sobre os vícios ou bens do corpo, que não importam a uma moralidade. Importante destacar aqui que pela mente podemos distinguir o bem do mal, capacidade que os animais não possuem; de modo que podemos relacionar mente com a consciência do bem e do mal. Importante ressaltarmos também o uso do termo “inclinação”, logo na primeira frase do prólogo. De fato, em uma frase inicial, Abelardo anuncia a que veio.

Iniciando o capítulo I⁶¹, Abelardo especificará ainda mais os vícios que se referem, de fato, a uma moralidade: são aqueles que inclinam às más obras. Ora, se ele estabeleceu que vícios da mente são contrários às virtudes, e vícios que inclinam às más obras são os vícios que tem relação com a moralidade, as virtudes que inclinam às boas obras terão, por consequência, relação com a moralidade. Ou seja, relacionam-se com a moralidade, os vícios ou virtudes da mente que inclinam às más ou boas obras, sendo, portanto, objeto de censura ou de louvor. Aqui já se vislumbra um caráter humano nessas investigações: ele está querendo dizer que tem inclinações que não estão ligadas à mente e que não são suscetíveis de moralidade ou de julgamento moral. Assim como há inclinações que não são passíveis de louvor ou de censura

⁵⁸ mente

⁵⁹ alma

⁶⁰ Essa aproximação da alma humana com Deus, será importante para outras compreensões, no decorrer da obra.

⁶¹ As divisões em capítulos, a que nos referimos, trata-se da edição francesa: ABÉLARD, Pierre. *Connais-toi toi-même – Éthique*. Tradução : Maurice de Gandillac, Paris : Ed. Les Éditions du Cerf, 1993.

porque estão presentes tanto nos bons quanto nos maus. Nós temos costume de julgar as pessoas pelo físico e achar que é moral – julgar pelos vícios e qualidades físicas não tem nenhum sentido de moralidade. As pessoas julgam muito facilmente. Julgam pela aparência, julgam pelas qualidades que não são motivo de glória, sejam elas naturais ou adquiridas, como as habilidades intelectuais, as habilidades do discurso, a persistência, a tenacidade, a memória, entre outras. Certas qualidades não são boas nem más, são características amorais, como a inteligência. Abelardo nega, portanto, o que comumente se concebia na época como bom e mau. Boa memória, vivacidade de espírito são amorais, características humanas não são boas ou más, são amorais. Os vícios que constituem a moralidade são os vícios da mente que inclinam às más obras, quer dizer, que inclinam a vontade a fazer o que não convém ou a omitir de fazer o que convém.⁶² Em Rm, 1,28, é a disposição mental que culmina na prática do que não se deve praticar.

Se, primeiramente ele estabeleceu que os vícios estão ligados à mente e não mais o corpo, estabeleceu depois o princípio da não contradição moral – o indivíduo não pode ser ao mesmo tempo justo e injusto, não pode ser ao mesmo tempo intemperante e temperante, pois essas qualidades não podem habitar ao mesmo tempo, não coexistem. Percebe-se aqui um humanismo em Abelardo, excluindo de julgamentos morais os defeitos físicos, desconstruindo a moral dos “costumes”, distinguindo qualidades ou características pessoais de virtudes – e tudo isso sem ser um moralista, no sentido banal do termo.

No capítulo II, Abelardo quer limitar o que chamamos de vícios, distinguindo-os do pecado e este da ação má. Nesse capítulo ele exemplificará com a cólera e buscará nas escrituras a âncora para inserir a ideia da luta e do triunfo com as armas das virtudes. Destaque-se aqui que, sendo Deus bom e estando toda virtude ou todo vício ligado à mente, então é imperativo que pensemos em uma moral intimamente ligada à divindade, concebida agora como bondade.

Frisa aqui a necessidade do livre arbítrio da mente, para não se cair em uma escravidão vergonhosa, não se deixar sujeitar aos vícios. Essa resistência é necessária para que não haja consentimento sem a retidão.

Deixa claro que vícios e virtudes não se referem ao que é igualmente comum aos homens bons e aos homens maus - por exemplo, a inteligência é comum tanto aos bons quanto aos maus. Esclarece ainda que não há equivalência de intensidade entre a inteligência e a bondade. Ele não fala que: nem vício, nem virtude é bom em si. Ele está dizendo: “nós chamamos de costumes os vícios, ou virtudes do espírito que tendem a uma inclinação” - tanto o vício quanto

⁶² Abélard, 1993, p. 208. Tradução nossa.

à virtude são inclinações da mente. Visto que, tanto o animal quanto o ser humano têm alma, o correto é o termo “mente”, pois é o que o homem tem de mais elevado, muito acima da animalidade, da alma, a mente. Quando Abelardo diz “são inclinações”, está querendo mergulhar naquilo que há de mais essencial – são inclinações, e enquanto inclinação, não é mais mal nem bem em si; ou seja, está neutralizando a inclinação, excluindo-a de um julgamento moral, pois o indivíduo pode estar inclinado tanto para a bondade quanto para a maldade. Ele não é moralista, não está preocupado em estabelecer um catálogo de vícios, um catálogo de virtudes, como era na Antiguidade, como encontramos em Cícero por exemplo. Ele trilha o caminho da compreensão, não o da catalogação.

Mas o que é inclinação? Nosso primeiro pensamento é de um movimento. Assim podemos melhor compreender: um movimento do *animus* em direção a algo. Inclinação é uma tendência que move a algo. A virtude ou o vício é aquilo que nos torna inclinados. Virtudes e vícios tendem a que façamos algo. Até aqui, Abelardo não fala de bom ou mau ainda – fala de inclinação motivada por uma virtude ou um vício.

No exemplo da cólera, que é um vício que inclina a mente a fazer, impulsiva e irracionalmente o que não convém de forma alguma fazer,⁶³ ele quer dizer que a mente agiu sem pensar e sem raciocinar, ou seja, com insensatez, com imprudência. Uma mente racional é reflexiva, não se sujeita a uma submissão que se revele contrária ao que deve ou ao que não deve ser feito. Não anteciparemos aqui o que garantirá o cumprimento do que deve ou não deve ser feito, pois é matéria prevista no desenvolver da obra.⁶⁴

Enquanto os capítulos precedentes são curtos, o capítulo III é longo e extremamente importante⁶⁵. O desenrolar do capítulo é dedicado aos argumentos a favor das definições dadas de vício da mente e pecado. Tais argumentações contam com o uso primoroso do método dialético e do método *Sic et Non*. Ele argumenta, contra-argumenta, contrapõe, traz a autoridade das escrituras, cita Santo Agostinho – enfim, tudo muito bem fundamentado e edificado.

Abelardo não só define vício da mente e o pecado, mas também faz um esforço para bem distingui-los. Sentencia o pensador: “É vício o que nos inclina a pecar, quer dizer, nos inclina a consentir ao que não convém de fazer ou de omitir de fazer.” Ou seja, o vício nos inclina, mas depende do consentimento para fazer o que não devemos fazer ou para deixar de fazer o que devemos fazer. E é esse consentimento que Abelardo nomeia propriamente pecado,

⁶³ Abélard, 1993, p. 208. Tradução nossa.

⁶⁴ Abélard, 1993, p. 209. Tradução nossa.

⁶⁵ No Concílio de Sens, Abelardo foi condenado por 19 proposições. O capítulo III foi o responsável pela condenação da última proposição. (Libera, 1991, p.231, tradução nossa)

complementando: “quer dizer, a falta da alma em razão da qual ela merece danação, quer dizer, em razão da qual ela estabelece diante de Deus seu estado de culpável”. (Abélard, 1993, p. 209, tradução nossa). É impressionante como ele coloca, em tão poucas linhas, elementos cruciais para sua ética: vício, inclinação, consentimento, pecado.

Vícios da mente são, como já vimos, os que se opõe às virtudes; obedecem ao princípio da não-contradição moral: justiça e injustiça são incompatíveis ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto, por exemplo. O vício é presente na mente (*animus*). Essa presença é amoral pois pressupõe uma ausência do próprio ato, pois pode ter o vício e não ter o ato, já que os vícios da mente são inclinações; não são maus em si. Em uma comparação com Agostinho, Abelardo amoraliza bens e vícios que para o bispo de Hipona eram morais.

Sendo o vício uma inclinação, podemos alegar que não somos responsáveis por ter tal ou tal inclinação – como por exemplo a impaciência, ou a cólera. Neste exemplo, Abelardo não deixa dúvidas quanto ao papel do consentimento à inclinação:

Ser colérico, quer dizer, inclinado às perturbações da cólera, é um vício que inclina a mente a fazer, impulsivamente e irracionalmente, o que não convém de nenhum modo fazer. Ora, esse vício está na alma de tal sorte que deixa pronto a se irritar mesmo quando não está possuído da cólera (Abélard, 1993, p. 208, tradução nossa)

Essa prontidão não é uma realidade e nem necessidade, é uma possibilidade. A cólera em si, não é pecado, é motivo de luta e glória. Consentir seria desprezar a Deus e ofendê-lo com esse desprezo. Abelardo lembra, entretanto, que essa ofensa jamais seria capaz de causar algum dano a Deus, pois que ele é toda potência, todo soberano, toda bondade. O desprezo de Deus – a vingança de Deus é justamente que, ao desprezarmos a Ele, nos afastando dele, nós nos tornamos mais fracos. Pecar não é ser desprezado por Deus, mas o desprezo de nós a Ele. Deus não pode nos desprezar, pois não é um Deus vingativo - Deus é a Suma bondade.

O pecado estaria então nesse consentimento que despreza a Deus, porque despreza a bondade divina. Vício não é pecado, é simplesmente inclinação a consentir. Vício é inclinação e pecado é consentimento em fazer ou omitir de fazer. Abelardo enfatiza: fazer ou omitir de fazer. Temos em comum vícios que inclinam ao mal – a inclinação pode ser comum, mas, não o pecado, pois este necessita do consentimento do homem. Pecado é, pois, o consentimento à inclinação de um vício – difere do vício e da ação má.

Existir o vício que inclina ao mal, não é pecado – o pecado é consentir que a inclinação culmine na ação má. O problema é o consentimento e não o vício em si. Pressupõe a ciência do dever, de um dever de ser mais, de consolidar o ser cada vez mais. Pecando nos distanciamos

da fonte do ser e somos menos. Pecar é se afastar do princípio do Bem e se aproximar do não-ser. É um ato de negação do Bem, o desprezo a Deus. Daí porque o vício está para a má vontade como a virtude está para o bem querer.

Uma vez definido em que consiste o caráter negativo do mal, Abelardo, ainda no Capítulo III do Livro I, do *Scito te Ipsum*, aborda uma questão espinhosa: pode-se afirmar como faz Agostinho no Livre Arbítrio, na Cidade de Deus, nas Confissões, que a vontade de uma obra, de um agir mau é um pecado diante de Deus? Assim ele expressa a problemática:

[...] pode-se dizer que a vontade de mau agir é um pecado diante de Deus e nos constitui culpados? Como justifica a boa vontade da obra? De que maneira a virtude consiste na boa vontade e a má vontade consiste no pecado? Pecado que constitui não somente em não-ser, mas, em ser? (Abélard, 1993, p. 210, tradução nossa)

Eis aqui, uma problemática envolvendo dois elementos centrais: a vontade e o pecado. Não há como identificar pecado e vontade, não faz sentido, pois vontade é, pecado não é. Pecado, o consentimento a uma inclinação que é própria do vício, distancia o homem da fonte do ser, é nadificar. Abelardo está recuperando o conceito Agostiniano do Livro XII da Cidade de Deus: causa deficiente.⁶⁶

A vontade que é má. O mal aparece em razão da vontade. A vontade que se distancia do bem e enfraquece o ser – se a vontade é má, mas não pode destruir o ser, o que ela pode é enfraquecer. Esse enfraquecimento é o que distancia o homem de Deus: “Mas todo o vício é prejudicial à natureza e, portanto, é contrário à natureza. Por isso, é pelo vício, e não pela natureza, que o ser que se une a Deus difere daquele que dele se separa.”⁶⁷

Paralelamente, a vontade ela é, independente da boa ou má vontade. Se for uma má vontade, consiste no pecado; se for uma boa vontade, consiste na virtude. Mas, um grande pensador como Abelardo não seria tão simplista. Para ele é necessário julgar de outra maneira: Às vezes pecamos sem nenhum querer, consentimos sem ter vontade? Isto justificaria o fato de nem sempre pecarmos voluntariamente. Mas para isso é inevitável aceitarmos que não somos mestres da nossa vontade. Ora, no estado corrompido e da queda no pecado original, a vontade humana para Agostinho é completamente prisioneira. Se a vontade humana é prisioneira, não há lugar para liberdade de vontade. Mas Abelardo concorda que a vontade pode ser contraditória: pode-se não querer matar, mas acabar matando. É que consentimento e vontade

⁶⁶ Abelardo conhece a obra de Agostinho, Cidade de Deus; tanto que a cita no *Scito te Ipsum*.

⁶⁷ Agostinho, Cidade de Deus, Livro II, cap. I, p. 1081.

não precisam estar alinhados, pois podemos consentir sem ter vontade. De forma que posso pecar contra a minha vontade de pecar, porque eu consenti. Todo interesse da filosofia de Abelardo está em restaurar a liberdade da vontade humana e abrir espaço para uma ética onde não se trata mais de uma doutrina da graça divina, mas, sim, pela individualidade – é ética aquilo que cada um dos seres humanos tomados individualmente consente ao desejo e não necessariamente a sua vontade.

A ideia de Abelardo é que o mal pode existir independente da vontade: “Assim, fica estabelecido que às vezes se comete o pecado sem nenhuma má vontade, de modo que, evidentemente, o que é pecado não se pode dizer querer.” (Abélard, 1993, p. 213, tradução nossa). Por isso é preciso julgar de outra forma, pois não se pode condenar alguém pela vontade da pessoa – pelo desejo da pessoa. A vontade não deve ser objeto de juízo moral. O homem é um ser tentado. A tentação não é um momento, habita a condição humana, é a condição humana. É imperioso dominar a vontade e não extingui-la, pois não podemos apagar a vontade, o desejo. Até mesmo vencida, persiste a vontade e ela será sempre colocada à prova. É preciso aceitar a fraqueza do homem em sua condição humana, e não se deve julgar simplesmente por esse motivo. Não há santo, todo homem é habitado pela má vontade; a condição humana convive com essa má vontade e precisa combatê-la. O homem, como ser inquieto, não consegue ter paz em sua condição de vida, em sua condição humana. Sempre teremos um inimigo a combater. Esse inimigo é a vontade má. É necessário, porém, distinguir em Abelardo, o consentimento e a vontade. O consentimento faz parte da mente (*animus*) e depende do homem. A vontade está fora do domínio e a má vontade faz parte da condição humana. Essa má vontade que nos habita não deve ser imputada à divindade – ela é a condição para que o homem se supere – ser habitado por ela faz parte e combatê-la é uma obrigação.

Há aqui um aspecto moral relevante: tenho que lutar contra a minha vontade, ela é contraditória, ela me coloca diante de situações que eu tenho que consentir ou não. Não é algo nefasto, mas possibilidade de redenção. “Com efeito, onde está o combate se falta o objeto da luta e onde está a grandeza da recompensa se não temos nenhuma prova pesada a suportar?” (Abélard, 1993, p. 213, tradução nossa). O que é percebido como fraco é condição de superação. O mérito da vida é combater a nossa vontade má. Superar a própria vontade, quando e quantas vezes necessário for - o grande inimigo é o querer próprio, que nem sempre é bom, e a glória, a felicidade, estão em vencer o combate contra a própria má vontade. Eis a grandeza do homem: lutar contra sua própria vontade que não é boa necessariamente. Triunfando sobre a má vontade nos aproximamos de Deus – por isso ela é oportunidade para aproximar o homem de Deus, assim como o vício torna-se uma oportunidade para elevação, possibilidade de realização plena

do ser humano, o que para Abelardo significa aproximação a Deus. O triunfo somente se conquista com a livre submissão da vontade humana à vontade divina. Somente a vontade divina é boa; somente a vontade da Bondade Suprema pode ser boa. Mas qual a vontade divina?

Enquanto Agostinho atribui a fraqueza humana ao pecado original, livrando Deus do mal e atribuindo à espécie humana, em Adão todos pecaram, a tal ponto que todos até mesmo um feto no ventre da mãe pode sofrer as consequências do pecado original; para Abelardo é natural, faz parte da natureza, da composição do homem em sua individualidade enquanto pessoa e enquanto ser único – não enquanto espécie ou gênero, é a condição humana. Como consequência desses posicionamentos filosóficos lógico-metafísicos, para o bispo de Hipona, aquele que pecou já está na má vontade e não tem mérito nenhum; já Abelardo exorta a vontade, exalta a luta e não a passividade, reconhece o mérito daquele que luta, porque os vícios não cessam de nos atacar e quanto mais difícil mais mérito haverá. É o que podemos chamar de um humanismo, o humanismo de Pedro Abelardo: o homem é um ser tentado, sempre exposto à tentação, independente da sua vontade. Ser vencido pela tentação acontece às pessoas de bem. Quando é vencido pelo vício, o homem se distancia dos homens de bem – não é negativo, mas ocasião para se levantar, se reerguer. Abelardo quer exaltar o ser humano no que ele tem de mais fraco, de mais defeituoso, mas que encara a inclinação ao pecado como ocasião de ser melhor.

A preocupação de Abelardo é a purificação do julgamento moral. O exemplo das peras em Agostinho e o exemplo das frutas em Abelardo, em que o indivíduo vê as frutas do vizinho e as deseja mas não tem o consentimento do vizinho, traduz a problemática: No exemplo do roubo das peras, contido nas Confissões de Agostinho, não havia o motivo, mas tinha a má vontade, da natureza humana má, as peras nem eram belas nem saborosas, o roubo era pelo roubo, pelo ilícito, pelo prazer de praticar o mal: “não pretendia desfrutar do furto, mas do roubo em si e do pecado” (Agostinho, 2014, p.56). Para Abelardo, ele deseja as frutas, mas não consente á concupiscência a ponto de roubá-las, pois onde tem desejo tem o querer.⁶⁸ A fraqueza natural do homem o leva a desejar o que não é lícito. Mas, como ele não consente ao desejo, ele não incorre em pecado. O que para Agostinho era inerente à natureza humana em herança do pecado original, tornou-se para Abelardo um desejo de algo ilícito que é natural a todo ser humano. Se ele não consentir, apesar de um grande desejo, pois é capaz de passar pelo pomar e não consentir ao desejo, tem o merecimento da glória da batalha. Ou seja, a fraqueza é natural, mas pode consentir ao desejo ou não. Já para Agostinho, consente ao desejo porque

⁶⁸ Abélard, 2016, p. 214.

não pode não consentir, em consequência ao pecado original que atingiu o gênero humano enquanto totalidade. Há uma naturalização da fraqueza humana. Se consente no que é ilícito é porque estava em nosso poder não consentir, não realizar. Dá um poder ao homem sobre suas ações. Retoma um poder de livre arbítrio atrelado à responsabilidade. Livre arbítrio implica em escolha, independente de uma causa pré-estabelecida; deliberação que não pressupõe determinismo e gera ética da responsabilidade.

Agostinho foi o criador do conceito de livre arbítrio como escusa para isentar Deus na origem do mal, pois é o mau uso do livre arbítrio que faz com que o homem peque. É notório, porém, a diferença de entendimento sobre o livre arbítrio nos dois pensadores.

Restaurar o conceito de livre arbítrio no século XII, foi de fato um problemão para a época. Outra problemática para Abelardo, ao se interrogar sobre o estatuto da vontade má, se refere também a uma questão agostiniana - a vontade má nos constitui maus diante de Deus? Ou a vontade má nos justifica? A questão é: até que ponto pode ser considerado pecado eu não dominar a minha vontade? Quando Abelardo diz “quando não fazemos aquilo que acreditamos que devemos fazer” e “quando nós não omitimos aquilo que nós acreditamos que devemos omitir”, no primeiro caso é deixar de fazer e no segundo caso é não omitir, ou seja, deixar de fazer também; então nos dois casos é uma passividade – passividade no sentido de uma intenção, passividade no sentido de uma atitude, pois deixar de fazer é agir. Se não fazer é fazer, não tem pecado por omissão, e sim por ação, porque não fazer é agir. Consequentemente o pecado dependerá da intenção que levou à ação (ou inação). Ressalte-se que o verbo utilizado na definição citada não é dever, mas sim acreditar. Preocupa-nos recair em uma relatividade. Talvez a tese de que não dá para condenar um homem pelo homem, segundo a intenção. O que significaria que a ética de Abelardo não é prática. É uma ética negativa que lembra muito o livro XVIII e XIX da Cidade de Deus, que de fato não existe justiça humana. Por isso a preocupação de Abelardo com o julgamento moral, em um humanismo que traz a problemática da autoridade para julgar os atos advindos de uma intenção. Abelardo não tenta restabelecer a positividade do mal, como se o mal tivesse realidade objetiva, mas redefini-lo a partir de uma perspectiva nominalista-conceitualista: o pecado não é uma substância. O mal é afastamento do ser, sempre se afastando e se tornando pior do que poderia. O pecado é o desprezo a Deus, está na intenção da desobediência à vontade divina que se manifesta no consentimento às más ações. Como corrobora Estêvão.⁶⁹ Para Abelardo o inimigo do ser humano é a má vontade e não a vontade. Somos habitados sempre pela vontade, mas, não necessariamente pela má

⁶⁹ Estêvão, 2015, p.59.

vontade, que se caracteriza no consentimento a não fazer o que deve ser feito segundo a vontade divina, ou a fazer o que não deve ser feito, segundo a vontade divina. A má vontade em Agostinho escusa Deus do mal e não o homem de uma ética. Uma vez distanciado do bem, do bom, do ser, o homem só pode enfraquecer existencialmente. Trata-se de um pecado que atinge a humanidade como todo, é genérico, já que em Adão todos pecaram. Contrariamente à Abelardo, Agostinho concebia o pecado, como dito anteriormente, atingindo a espécie humana em sua totalidade. Isso não implica de maneira alguma que cada um dos indivíduos, no pensamento agostiniano, não tenha responsabilidade pelo pecado que ele próprio comete. Segundo o bispo de Hipona, pecar nada mais é que se afastar de Deus. Ele elaborou sobretudo na obra 83 questões, nas questões 33 e 34, um conceito bastante claro quanto ao que ele concebe como sendo pecado individual e não coletivo. Deleitar daquilo que deve ser usado e usar daquilo que deve ser objeto de deleite - *fluendi utend e*, não, *utendi fluendi*, pois o contrário seria *abusus*. Significa que há coisas que são meios para outras coisas. Outras, no entanto, são finalidades. Toda moral agostiniana consiste em usar a inteligência para distinguir aquilo que nós devemos usar em vista de um fim maior. O fim maior para Agostinho não é outro senão Deus, a saber: ser, eternidade, felicidade, compaixão, virtude etc.

Enquanto o mal para Agostinho é a vontade deficiente do homem, para Abelardo, o mal não tem fundamento na vontade, pois há a possibilidade de o homem fazer o mal de maneira involuntária. Há situações em que o contexto nos obriga a uma ação. Fazer o que for preciso para escapar de uma perseguição mortal é instinto de sobrevivência. São vários exemplos com os quais Abelardo demonstra os seus argumentos, através dos quais ele reforça: “Por que esses exemplos? Para que por eles se manifeste enfim que a vontade ela mesma não é o pecado e nem o desejo de fazer o que não é lícito, mas sobretudo, como já dissemos, o consentimento.” (Abélard, 2016, p. 215, tradução nossa). O homem não peca pela vontade, peca pelo consentimento. Todo movimento humano é guiado pela vontade, mas para pecar exige consentimento. Aqui, a distinção de pecado, vontade e ato voluntário é crucial para o entendimento:

Mas, ainda que a vontade não seja o pecado e que às vezes, como dissemos, pecamos malgrado nós, alguns sustentam que todo pecado seria voluntário, contudo, encontrando entre pecado e vontade alguma diferença nisso que se diz querer e naquilo que se diz voluntário, entendamos: um é vontade e outro é o ato que voluntariamente se realiza. (Abélard, 2016, p. 215, tradução nossa)

Abelardo confunde vontade e instinto? De maneira alguma. Não devemos confundir o ato voluntário como simplesmente um ato consciente. Todo ato voluntário é necessariamente

consciente, mas ceder ou não a esse ato depende da deliberação individual no momento consciente de um ato. Essa deliberação é o problema que Abelardo se dedicou nas obras éticas e que Agostinho não se atentou. Voluntariamente sabendo que está fazendo, implica em consciência. Vontade má é diferente de ato voluntário. Posso ter vontade e não consentir. Abelardo é contra a ideia de que todo ato voluntário seja pecado. O homem busca a felicidade e por isso às vezes peca. A vontade não quer o mal; todo desejo é de algo que parece ser bom – ninguém quer ser infeliz. Querer fazer o ato suscetível de punição, não significa que queremos a punição. Ninguém pode querer o mal. O mal não é desejável. Abelardo reconhece o homem em seus limites, quer ser justo com o ser humano, escusá-lo de uma culpabilidade injusta. Se o pecado fosse voluntário, nós teríamos a vontade de nos deteriorar e tornarmos dignos de danação.⁷⁰

A ética de Abelardo imputa responsabilidade ao homem – pela sua salvação ou danação, por ir em direção a Deus ou se afastar dele. O grande inimigo é a nossa má vontade e, se há inimigo há luta; se tem vitória, tem mérito. O mérito em Agostinho não existe, o que é interessante no contexto do diálogo com A predestinação dos Santos, no contexto em que Abelardo tenta restaurar o mérito é fundamental. Os Santos já são predestinados, então eles não precisam de mérito para serem Santos.

Abelardo vai contra a teologia da carne de São Paulo: “eu faço o que não quero e não faço o que quero”, a carne é fraca, cede aos desejos, ao ponto que o bem que ele quer ele não faz e o mal que ele não quer ele faz. Se é a fraqueza da carne, não é voluntário. Então existe no ser humano uma vontade contraditória. Querer o bem, fazer o mal, fazer o mal querendo o bem. Abelardo restabelece o consentimento. Todo pecado procede de um ato voluntário, para o qual houve consentimento. Vontade é diferente de ato voluntário, aquele ato que voluntariamente se realiza. Vontade está relacionada ao querer. É necessária atenção redobrada nas distinções, que à primeira vista podem parecer contradição. Contradição é dizer que praticamos algo que não queremos. Ou seja, não posso dar a desculpa de que cometi tal ato por uma fraqueza da vontade já existente em mim. Abelardo assim reformularia a sentença de São Paulo: eu faço o mal que quero, e não faço o bem que eu quero. Aqui, vontade e ato voluntário coexistem e se opõem: eu quero o bem que eu não faço, eu não quero o mal que eu faço. Tudo sob o consentimento intencional, caso contrário, não faz nenhum sentido falar de pecado.

Os questionamentos cujo teor central é o determinismo da carne, navegam também sobre os mares do proibido – o que antes era proibido e que no século XII era permitido:

⁷⁰ Abélard, 2016, p. 215.

Pois essas mesmas ações que por um certo tempo foram ilícitas e proibidas, se são então concedidas e se tornam lícitas, então são cometidas sem nenhum pecado, como o uso de carne de porco e muitas outras ações anteriormente proibidas aos judeus e que agora foram concedidas. (Abélard, 1993, p.217, tradução nossa)

Isso, creio eu, torna evidente que nenhum deleite natural da carne deve ser imputado ao pecado e que não devemos ser julgados culpados de sentir deleite no que não pode ser feito sem o deleite necessário. (Abélard, 1993, p. 218, tradução nossa)

Abelardo considera que seja “mais por autoridade que por razão que o pecado seja imposto sobre o deleite da carne”, e traz as autoridades para embasar suas ideias. Primeiramente, traz a autoridade de Santo Agostinho, bispo e filósofo: “Pela Lei é prescrito somente a caridade, e nada não é proibido senão a ganância.”⁷¹ Associadamente, traz as autoridades das escrituras: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo.” (Gálatas, 5, 14); “Plenitude da Lei é a dileção, em favor do amor” (Romanos, 13, 10). Na sequência, Abelardo cita novamente Agostinho e as escrituras, para argumentar sobre a questão de dois julgamentos para um mesmo ato⁷². Não podemos deixar de relacionar a argumentação do filósofo com o relacionamento que Abelardo manteve com Heloisa⁷³. Parece que Abelardo, no trecho que remete às correspondências trocadas com Heloisa, corrobora tal pensamento, quando diz:

Quem, pelo amor de Deus, suporta ou faz com que suportem pela inveja de humana glória? Quem pode ignorar que às vezes o que Deus proíbe de fazer é, contudo, consumado retamente, quer dizer, deve ser feito, enquanto, inversamente, Deus às vezes prescreve o que, no entanto, não convém fazer? (Abélard, 1993, p. 224, tradução nossa)

Também, ao falar que se deve dar peso maior à intenção de que às obras e que quanto maior à caridade na intenção, melhor é a obra, acreditamos que Abelardo tem o romance com Heloisa como pano de fundo:

Se desta forma dermos mais peso às obras do que à intenção, veremos que, às vezes, sem culpa pecaminosa, não havia apenas a vontade de que algum ato fosse feito contra o preceito de Deus, mas a realização efetiva da coisa, e isso com conhecimento de causa, se bem que não se deve dizer que é mau todo querer ou todo ato que não se conforme operativamente com o preceito de

⁷¹ Agostinho, *De doctrina christiana*, III, 10, 15, PL XXXIV, col.71 (apud Abélard, 1993, p. 223, tradução nossa).

⁷² Abélard, 1993, p. 223. Tradução nossa.

⁷³ É pública a história de amor, separação e sofrimento de ambos. Abelardo, na *História de minhas calamidades*, considerada como uma carta autobiográfica, expõe seu sofrimento. Também em *Correspondência de Abelardo e Heloisa* podemos testemunhar o quão foram julgados pelo romance.

Deus, por conseguinte, que não se afaste da vontade de quem prescreve a intenção daquele a quem se dirige a prescrição. Pois assim como a intenção daquele que dá a ordem escusa aquele que prescreve que seja feito o que não convém, no entanto de fazer, o que também escusa aquele a quem se dirige o preceito é a intenção de caridade. (Abélard, 1993, p. 226, tradução nossa)

O fato é que, em uma ética que não é normativa, é uma ética da interioridade, do livre arbítrio e da responsabilidade, que convida a cada um “conhecer a si mesmo”, Abelardo vai restabelecendo fundamentos bíblicos para o seu pensamento, buscando em São Paulo a âncora para o critério do consentimento: a caridade. O consentimento deve ter como guia a caridade. Caridade como amor desinteressado. Caridade é Deus. Se eu escolher a caridade, eu escolho, consinto, de forma a não me afastar de Deus. Tendo a caridade como critério de consentimento, não terei a vontade má. Concordamos com as teses apresentadas por Perkams: “o conceito de caridade é central no pensamento ético de Abelardo e está intimamente relacionado ao conceito de intenção, de modo que a caridade é a via pela qual o homem pode orientar racionalmente a sua ação” (Perkams, 2003, p. 359, tradução nossa).

Não podemos nos esquecer que a pretensão de Abelardo é passar de uma “moral dos costumes” a uma ética cujos fundamentos possam estar racionalmente estabelecidos no consentimento e na intenção. Por isso, como para fixar o que foi dito até então, o cavaleiro da dialética resume o que foi colocado para distinguir cuidadosamente e que se espera que tenhamos entendido: o vício do espírito que inclina a pecar, em seguida o pecado mesmo, situado no consentimento ao mal, em seguida a vontade do mal e enfim a operação que realiza o mal⁷⁴. Vício, pecado, consentimento e ato em si – elementos cruciais da ética abelardiana. Deste resumo podemos extrair algumas das lições aprendidas: que querer é diferente de realizar o que se quer; a distinção entre vontade e ato voluntário; que pecar é diferente de efetuar o ato pecaminoso pois pode não implicar em consentimento e não implicar em punição; que o critério da ética abelardiana é a caridade da intenção.

Nosso exegeta também indica os três graus em que se pratica o pecado: sugestão, deleite e consentimento. Por sugestão, entende-se a oportunidade de pecar, a ocasião, a incitação a fazer o que não convém. Por deleite, entende-se a tentação pelo conhecimento prévio de algo que seria propício a um deleitamento, por consentimento entende-se o consentir à tentação. Ou seja, temos a ocasião, diante de uma tentação – se consentirmos em realizar a ação, o produto desta operação será o pecado. Ressalta que a tentação humana não nos tira o consentimento ou não consentimento. A tentação também é possibilidade de luta e glória, pois traz uma

⁷⁴ Abélard, 1993, p. 226. Tradução nossa.

possibilidade de se elevar. Ademais, quanto mais se é tentado, mais se adquire o hábito de superação. É uma ética de treino no combate, em que é preciso voltar-se para si mesmo, compreender seus limites e se superar. A tentação é reafirmada como oportunidade: ela traz experiência, eliminando o medo e criando um hábito. Mas Abelardo faz uma ressalva: as tentações ou sugestões se originam tanto dos homens quanto dos demônios que conhecem a natureza humana e usam tal conhecimento para manipular a fraqueza humana. Aqui novamente se faz presente a máxima “conhece-te a ti mesmo”, conhecer as nossas fraquezas, conhecer o que nos impulsiona aos atos, para somente assim poder resistir e evitar o consentimento. É preciso, pois, ter confiança. É preciso ter a experiência de ter resistido, pois não nascemos preparados para as tentações, por isso precisamos da experiência para criar os hábitos. Experiência é fundamental para aquisição de hábitos. Não nascemos bons nem maus, precisamos nos preparar para o combate criando o hábito e o hábito gera o poder.

Para Agostinho, ser santo é predestinação; para Abelardo, todos os homens são tentados, inexperientes, devendo ser combatentes para adquirir hábitos, a fim de se tornarem serenos diante da dificuldade. Essa serenidade é a felicidade.

A ética de Abelardo não é deontológica, é eudaimônica, isto é, não há um conjunto de regras para se cumprir, mas viver da melhor maneira possível diante da condição humana, preparando os caminhos para que nos realizemos - é um convite à introspecção, um combate consigo mesmo, por isso o “conhece-te a ti mesmo”.

Nos próximos capítulos do *Scito te Ipsum*, Abelardo investiga ainda mais a inclinação, o pecado, a boa intenção, e adentra nas reflexões sobre as punições e os julgamentos, bem como sobre o arrependimento e a reconciliação, para então, dedicar o último capítulo ao poder das chaves.

Quanto ao pecado e ao julgamento, deixamos aqui as palavras de Heloisa: “Pequei gravemente, tu o sabes; entretanto, sou inocente. O crime está na intenção mais do que no ato. A justiça pesa o sentimento, não o gesto. Mas quais foram minhas intenções com relação a ti, tu somente, que as experimentas, podes julgar.” (Abélard, 1992, p. 227, tradução nossa). Esse trecho, extraído de uma carta de Heloisa a Abelardo, escrita no Paraclito, é um dos mais expressivos para a ética abelardiana. Ele contém, em tão poucas linhas, a noção de pecado, intenção, julgamento, punição. Embora Heloisa tenha sido julgada pecadora pela Igreja, ela se confessa inocente. Inocente, porque foi julgada pelo ato manifesto; inocente, porque a intenção é desconhecida dos julgadores; inocente, porque somente quem conhece a intenção pode efetivamente julgar moralmente Heloisa. Foi pesadamente julgada a consequência do ato e não examinada a existência de uma culpa. A ausência de culpa, nesse caso, não maculou a

consciência de Heloisa, porque foi uma obra motivada por amor genuíno que, embora trouxe consequências desastrosas, foi isento da intenção de pecar, ou seja, uma vez que Heloisa não teve a intenção, ela não tem a culpa.

Abelardo afirma a possibilidade de não equivalência entre ato e pecado, pois há uma diferença entre obra do pecado e o pecado. O pecado está no consentimento como ato mental, consentimento cujo lugar é a interioridade. A obra do pecado é o ato manifesto, exteriorizado, sobre o qual recai a punição dos homens, que apenas julgam o que podem abarcar, possibilitando o distanciamento entre pena e pecado. O julgamento moral, entretanto, cabe somente a quem conhece a intenção – cabe somente a Deus, onipotente, onipresente e onisciente. A falibilidade dos julgamentos humanos é sabida desde antes de Cristo – punem inocentes e absolvem culpados, ou erram no grau da punição. Muitas vezes castigam inocentes deliberadamente, considerando uma necessidade da punição para que sirva como exemplo aos demais, como forma de controlar a e manter a boa convivência em sociedade. Abelardo quer evidenciar que há limites de aplicação de uma lei e que essa limitação advém da limitação da própria justiça humana. Tal limitação se aplica tanto ao julgamento legal quanto ao julgamento moral na sociedade. O Bispo que julga e condena para evitar que se repita o ato condenável, independente da culpabilidade do agente, para criar uma ordem social, comprova a limitação. Abelardo está sendo super consequente com relação a seus princípios éticos – reconhecendo a falibilidade nos julgamentos, a impossibilidade da justiça humana que pode condenar o justo e libertar o injusto. Percebemos a consciência que tem o autor de uma ética da legitimidade frente à legalidade - o que é legal, não é necessariamente legítimo.

Poderíamos utilizar aqui um pleonasma: a impossibilidade de uma “justiça verdadeira” no âmbito dos homens. Isso porque os homens creem fazer justiça ao julgar a obra, considerando a falta menos imputável do que o resultado. Ora, para que haja o resultado faz-se necessária uma atitude prévia e esta sim é a mancha da culpa.⁷⁵ Se, pela condição humana estamos impossibilitados de um “julgamento verdadeiro”, a justiça divina é perfeita. Um paralelo se estabelece nos julgamentos: a compaixão de Deus ao julgar e corrigir e a rigidez com que os homens punem uma ação, pretendendo um exemplo à sociedade, um aviso para que nenhum outro homem repita o ato imputável. É uma punição preventiva, com vistas a um controle público. Um falso controle, entretanto, pois já que não julgam a intenção e o

⁷⁵ “Os homens, com efeito, não julgam o que está oculto, mas o que é manifesto, e consideram menos a imputabilidade da falta que o efeito da obra, mas somente Deus, mais atento ao espírito do que ao que se faz, pesa verdadeiramente a culpa em nossa intenção e examina a falta segundo um verdadeiro julgamento.” Abelard, 1993, p. 231. Tradução nossa.

consentimento que lhe advém, creem estar exterminando o pecado ao julgar a obra. Não se preocupam com uma ação corretiva ao dito pecador, uma vez que a preocupação é pública, num sentido político – não há uma preocupação com o indivíduo. O individual somente se presta a esses juízes se concorrem ao objetivo de controle da sociedade, enfim, de poder. Tais juízes desconhecem ou simulam o desconhecimento de que o pecado é na alma e não na carne. Os pecados ditos carnis, são os que nascem da debilidade da carne, mas são pecados da alma porque houve um consentimento para o desejo, a alma consente ao prazer da carne. Para Abelardo, somente faz sentido falar de pecado da alma, é a alma que peca, que consente – o consentimento é um ato mental. Ele cita a autoridade da Bíblia, em Gálatas, 5,17: “A carne deseja contra o espírito e o espírito contra a carne.”

Abelardo não concorda com as punições que visam proteger a sociedade de danos que um indivíduo possa causar, mas defende uma justiça equitativa da obra e das intenções e consentimentos que a precederam. Defende que a punição de um indivíduo seja corretiva e não um castigo desmesurável ou uma punição radical que faça desse indivíduo um “exemplo do que não fazer”. Vieira, nos fala sobre a punição corretiva: “a penalidade quando aplicada não possui somente o dever de corrigir, mas de introduzir uma parte do bem, e com isso um remédio para a alma que está longe de seu fim natural e imersa na maldade.” (Vieira, 2020, p. 154).

Quanto ao mérito da boa intenção e o mérito da boa obra, Abelardo, reforça que são duas coisas distintas, que cada uma delas tem seu valor, mas que as duas não configuram um maior valor do que apenas o mérito da boa intenção. Essa ideia é defendida porque uma obra pode ser boa, mas ter uma intenção que não seja justa ou ética, como por exemplo quando um candidato a um cargo político faz doações de comida aos mais necessitados, ação cuja intenção é que tais doações lhe rendam muitos votos na eleição a que concorre. Esse é um dos motivos que não se pode julgar a ação separadamente da intenção. Um outro motivo se refere a uma boa intenção que o indivíduo não conseguiu que a ação boa se concretizasse. Por exemplo, uma pessoa que se propôs a construir casas para os pobres e se vê impedida de concretizar porque o dinheiro para tal projeto fora roubado – Deus negará o mérito ao proponente? A pessoa que tem dinheiro suficiente para empreender um projeto social de grande porte, tem mais mérito perante Deus que uma pessoa que divide o único alimento que possui com outra que necessita?

A tese ética da qualidade e não quantidade é reforçada por Abelardo com argumentos apresentados nos capítulos 9 e 10 do *Scito te Ipsum*. Ele apresenta primeiramente o argumento mais forte: em Cristo, a união de Deus e homem não constitui um ser melhor que Deus. Essa tese teológica intensifica a relevância dada à individualidade. A pluralidade, dita

em todo seu significado (multiplicidade, diversidade, quantidade) não é melhor que a individualidade. Em Cristo, a divindade e a humanidade têm seus valores que somados não faz Cristo melhor que Deus. Da mesma forma, no homem, o que é corporal e incorporeal, tem suas qualidades corporais e incorpóreas, porém uma boa qualidade do corpo não implica em mérito para a alma. O que se quer dizer é que as coisas, os seres, tem seus valores individuais específicos. A pluralidade não faz com que a unicidade seja melhor. A bondade em vários homens bons não é maior que a bondade de Deus. Há uma equivocidade quando usamos a palavra “bom” – um bom ato, uma boa intenção, um bom homem, um filho bom; para a ética abelardiana o que é “bom” no sentido de “bondade” deve ter suas raízes na caridade, como única forma de julgamento de bondade. A verdadeira caridade não é fazer um bem ao outro, como dar de comer a quem tem fome, isto é, não se resume a uma boa ação. A caridade é uma virtude de compaixão e altruísmo, um saber reconhecer o outro como a nós mesmos; de forma que uma boa ação praticada seja fruto de uma boa intenção. A caridade se localiza na interioridade humana e se expressa no pensar, no falar e no agir. Toda boa ação é fruto da boa intenção. Uma boa ação que não seja fruto de uma boa intenção faz um bem, mas não tem o mérito da boa intenção perante Deus.⁷⁶ Abelardo, no capítulo 12, recorre três vezes a argumentos de autoridade para defender o que permite dizer que uma intenção é boa: “Está chegando a hora em que quem Vos matar acreditará que está obedecendo a Deus” (Jn16,2) ; “Eu sou testemunha que são zelosos de Deus, mas não com conhecimento da causa” (Rm,10,2); “Que seja simples seu olho e todo seu corpo será luminoso” (Mt,6,26) . Quando Abelardo diz “fazer o que cremos que agrada a Deus”, ele coloca essa “crença” dotada de conhecimento, de racionalidade. A perseguição dos mártires é o exemplo apresentado como justificativa de que ação sem verdadeiro conhecimento, robusto conhecimento, conhecimento racional, não configura a boa intenção. Os perseguidores podem ter o desejo de agradar a Deus, mas sua intenção é equivocada, errônea, por isso o homem não pode se basear em um conhecimento equivocado. Ver com clareza é com o olho da caridade, que configura a verdadeira bondade – o bom olho é aquele que enxerga com clareza e racionalidade, com conhecimento de causa, que ilumina todo o caminhar humano. “Se a intenção é boa, todas as obras que dela procedem serão boas.” (Abélard, 1993, p. 241, tradução nossa). O problema aparece por causa do julgamento. Um homem não é necessariamente culpado por ter uma intenção obscurecida, uma intenção

⁷⁶ “dizer que uma intenção é boa significa que ela é justa, mas dizer que uma operação é boa, não quer dizer apenas que ela assume nela algo de bom, mas se ela assume algo de bom porque ela procede de uma boa intenção.” (Abélard, 1993, p. 240, tradução nossa).

equivocada. Mas o juiz apto para tal julgamento moral é o que conhece o homem em toda sua interioridade. Abelardo quer excluir culpabilidade de um julgamento de que não seja da própria consciência. Se na minha consciência eu não tenho culpa, então não posso ser julgada culpada - este é o argumento que Heloisa escreveu (e que já relatamos aqui), quando se defende da culpabilidade de seus atos quanto ao relacionamento amoroso com Abelardo: “eu que muito pequei me considero inocente” (Abélard, 1992, p.227, tradução nossa). Heloisa diz que pecou perante os juízes humanos, mas que é inocente perante Deus. O pecado julgado e a condenação de Heloisa não consideraram a fraqueza da natureza humana (que no caso não é o pecado original, mas sim a constituição humana). Na ética abelardiana, se o pecado é desprezo de Deus e o consentimento naquilo que se acredita que não deve ser consentido, o pecado se dá somente contra a própria consciência. Lembremos que se trata de uma ética baseada no livre arbítrio, na interioridade, necessitando, portanto, da consciência. Marenbon considera que consciência para Abelardo “refere-se a um tipo particular de operação mental, que pode estar associada com julgamentos puramente intelectuais, bem como com julgamentos morais” (Marenbon, 1999, p. 273, tradução nossa). Assim, “agir de acordo com a consciência é uma questão de honestidade intelectual”, explica Marenbon:

Normalmente, porém, ele usa o termo no contexto do pecado, quando diz “ir contra a nossa consciência”. Este uso se encaixa facilmente no padrão geral. No que diz respeito ao pecado, a verdade óbvia reconhecida pela ciência é que um certo curso de ação cai sob uma proibição geral. Como Abelardo fala muitas vezes em consentir em agir contra a consciência, ele parece pensar nisso como se emitisse, por assim dizer, um comando seguindo tal reconhecimento. Assim, admitindo que exista por exemplo, uma proibição geral contra matar pessoas, e uma das escolhas de ações que enfrente é matar alguém, a minha consciência reconhece a verdade óbvia de que esta escolha enquadra na proibição geral e conseqüentemente emitiria a ordem: “não mate esta pessoa”. Se eu decidir mata-lo, então ajo contra a consciência. A ideia de consciência ajuda, portanto, a explicar porque Abelardo pensa que os agentes não apenas conheçam os preceitos gerais de Deus, mas também como eles se aplicam a circunstâncias particulares, para que, se crerem que por Deus devem não consentir em algo, essa crença será de fato verdadeira. (Marenbon, 1999, p. 274, tradução nossa)

Se as leis de Deus são conhecidas, sabemos o que devemos ou não fazer e se escolhemos ir contra os preceitos das leis divinas, estamos agindo, pelo livre arbítrio, contra a consciência.

Quando falamos aqui de “livre arbítrio” não é somente no sentido de livre escolha, mas no sentido de que atos exteriores dependem da minha consciência livre, da minha racionalidade, inclusive o meu conhecimento ou a falta deste. Retornamos aqui ao “conhece a ti mesmo”. Somente o homem que se conhece, que se perscruta, usando a racionalidade que lhe é peculiar,

pode caminhar em sabedoria e caridade. Aqui, permitimo-nos um exemplo: um católico ou evangélico julga um umbandista, na maioria das vezes sem conhecimento de causa. O desconhecimento da religião umbandista não configurará culpabilidade nesse julgamento errôneo - mas essa falha de desconhecimento retrata um mal uso da racionalidade para julgar, pois não se julga o que não se conhece. Todo conhecimento parte do conhecimento primordial que é o “conhece a ti mesmo”. É perscrutando a nossa consciência, os nossos atos, os nossos pensamentos, a nossa interioridade que nos é revelado o que desconhecemos no mundo. Nossos pensamentos e atos diários revelam o que somos perante o mundo, o que o mundo representa para nós, o que os outros são para nós. Todo julgamento pressupõe conhecimento de causa, seja julgamento moral ou legal. Entendemos que para ele, o homem primeiramente se conhece um ser no mundo e somente quando ele se coloca diante de Deus, sua interioridade se revela – ali, diante de Deus, o homem está consciente de si. Acreditamos que Abelardo absorveu um pouco desse conhecimento sobre interioridade e consciência de si, com Agostinho e com os estoicos : com Agostinho, a noção de homem interior que se conhece mais profundamente diante de Deus, pois é “ao Senhor que a minha consciência cotidianamente se confessa” (Agostinho, 2014, p. 239) ; já o estoicismo é apresentado por Musella⁷⁷ com características advindas da tradição da ética socrática, que coloca a conduta moralmente virtuosa como fundamento da grandeza de caráter, e também repousa as escolhas no conhecimento e na racionalidade. Também Cícero, cujas obras eram do conhecimento de Abelardo, escrevia sobre a necessidade de se trabalhar a alma como quem trabalha a lavoura, tendo utilizado a expressão *cultura animi* (cultivo da alma) em sua obra *Tusculanae Disputationes*, o que traduz nossa ideia de que o indivíduo exercita sua interioridade através da razão.

Abelardo aprofunda sua reflexão sobre o pecado, demonstrando que existe uma polissemia com o uso da palavra “pecado” e apresentando quatro sentidos⁷⁸: o primeiro é o sentido mais adequado para a ética abelardiana, trata-se do desprezo a Deus, o consentimento ao mal; o segundo é um sentido metafórico, quando se trata da vítima expiatória do pecado, como é dito em 2Co 5, 21 – “Cristo se fez pecado”; o terceiro se refere a pena incorrida pelos que pecaram, quando se diz que fomos dispensados da pena do pecado pelo Senhor que carrega nossos pecados; o quarto diz respeito às obras do pecado, ou seja, o que nós fazemos ou queremos que carece de retidão, o que dá origem à pena. Abelardo explicita as incoerências dos três últimos sentidos, para então validar o primeiro sentido, ressaltando o cuidado que

⁷⁷ Tese. PUCRS. Pag. 7. Pedro Brosina Alencastro Musella. “Conhecimento de si e liberdade interna: uma exploração filosófica da interioridade nos estoicos e em Santo Agostinho.” Porto Alegre, 2023.

⁷⁸ Abélard, 1993, p. 242. Tradução nossa.

precisamos ter com o uso metafórico, pois quando a palavra é usada em sentido figurado, assume um outro sentido que o próprio, assumindo o contexto semântico a qual está inserida. Deixando transparecer uma tendência evidente em escusar o que por ele é considerado pecado no sentido inadequado, bem como apresentando uma argumentação para desconstruir todo tipo de condenação ligada aos sentidos metafóricos, Abelardo vai preparando o leitor para a desconstrução do “pecado original”. O que se chama pecar, quando se peca por ignorância, não é propriamente pecado. Cristo na cruz diz ao Pai: “perdoa-os pois não sabem o que fazem”. Provavelmente Abelardo dedicaria esse capítulo aos que lhe julgaram e condenaram no Concílio de Sens (1140), pois a sentença por ele dita, “não pecaram os que por ignorância crucificaram o Cristo” consta de sua condenação. O filósofo segue enfatizando que não há pecado que não seja um desprezo intencional com relação a Deus e que sem consciência não há pecado e conseqüentemente não há danação. Questiona então o poder temporal da autoridade legal que em geral condena massivamente como “exemplo do que não se deve fazer”, trazendo à tona que somente Deus pode julgar e somente Deus pode punir e que é mesmo indigno o poder de condenar quem não merece. É pecado somente o que não conseguimos fazer sem culpabilidade, ou seja, pressupõe a consciência de saber que desprezamos a Deus, que consentimos em atos que não agradam a Deus. Dessa preposição seguem várias conseqüências com relação aos julgamentos. Uma delas é a desculpabilização de uma série de coisas que são consideradas pecado em um sentido metafórico; outra é a interdependência de consciência e culpabilidade e de ignorância e não culpabilidade. Primeiramente, não pode ser condenado alguém a quem não foi anunciado o evangelho. A ignorância do evangelho retira a culpabilidade, pois eles não conhecem Cristo, como Abelardo exemplifica com Romanos, 10, 14 - “Como crerão naquele de quem não ouviram falar?”. Não cabe, portanto, imputar uma falta aos pagãos. Em segundo lugar, a questão de como poderíamos imputar falta às crianças não batizadas. Abelardo se opõe com veemência a condenação de crianças por não serem batizadas. Em terceiro lugar, será que todo pecado é proibido? Ora, como poderemos evitar todos os pecados se os pecados veniais são próprios da natureza humana? É preciso fazer a diferença entre pecados veniais e pecados mortais, por isso Abelardo apresenta essa distinção:

Entre os pecados alguns são ditos veniais e de alguma forma leves, outros mortais, quer dizer, graves. E entre os mortais, alguns são qualificados criminais, porque tornam a pessoa infame ou vilã quando sua culpa chega aos ouvidos dos outros, enquanto alguns não tem esse efeito. Certos veniais ou leves são os pecados que cometemos consentindo a um ato que nós sabemos que não devemos consentir, mas sem, entretanto, lembrar que sabemos. (Abélard, 1993, p. 250, tradução nossa)

Com a expressão “sem entretanto lembrar que sabemos”, Abelardo refere-se a atos que praticamos espontaneamente, as vezes involuntariamente, frutos da falta de vigilância, como por exemplo cometer excessos na fala, na comida, na bebida. A tais faltas, Abelardo diz que “são ditos pecados veniais ou leves cuja correção não exige penas de grande satisfação como ser expulso da Igreja ou ser submetido a uma forte abstinência.” (Abélard, 1993, p. 251, tradução nossa). A estes, é necessário arrependimento e confissão, mas os pecados mortais graves, os pecados criminais, estes são praticados deliberadamente.

“Mas entre os pecados que são ditos criminais, esses que conhecemos por seus efeitos, mancham o homem de uma grande culpabilidade e prejudicam fortemente sua reputação; como os consentimentos a perjúrio, ao homicídio, ao adultério que para a Igreja são grande escândalo. (Abélard, 1993, p. 251, tradução nossa)

Abelardo critica o não estabelecimento de uma hierarquia entre os pecados veniais e criminais. Para ele, os pecados veniais são mais difíceis de se precaver, mas é melhor evitarmos os pecados criminais que nos prejudicam mais porque exigem penas maiores e desagradam mais a Deus do que os veniais.

Com efeito, ninguém pode se achar perfeito porque não o somos. Se nossa imperfeição, que faz parte da nossa constituição, nos leva a pecados veniais, importa-nos reconhecer a possibilidade do pecado e de uma forma honesta confessarmos e nos arrependermos. Somente um arrependimento sincero é digno de perdão. Diga-se, porém, que arrependimento sem correção não pode surtir efeito – precisa do comprometimento a não mais pecar. Como Cristo: “Disse-lhe então Jesus: vá e não tornes a pecar.” (Jo,8,11). Somos feitos à imagem de Deus, mas não somos de natureza divina, e sim de natureza humana. É preciso o homem se assumir em sua natureza humana, em sua própria fragilidade. Nós não temos uma consciência plena constante. Ocorre que às vezes não estamos conscientes do que estamos fazendo e aí pecamos. Por isso a advertência bíblica: “Vigiai e orai para que não entreis em tentação.” (Mat,26,41). Como somos possuidores de livre arbítrio, estamos obrigados à responsabilidade de escolha e, para garantirmos a obediência aos preceitos divinos, devemos vigiar nossos pensamentos e atos - diferentemente de apenas seguir regras o tempo todo, sem preocupação com escolhas, porque estamos obedecendo as regras. Porém, somos seres humanos que escolhem, que sofrem, vivemos a angústia dos consentimentos, estamos suscetíveis a toda sorte de distrações, rodeados de ofertas que podem nos levar à gula, à luxúria. Precisamos estar sempre atentos para que não instale em nós inveja, ódio, desejo de vingança, orgulho e egoísmo extremados. Praticar boas obras por espontaneidade, se valendo do livre arbítrio, traz maior glória que praticar bons atos

porque se segue uma cartilha de “como agir”. É mais valoroso o que conseguimos evitar por nossa decisão sincera, é mais valoroso aquele que não consente às más ações, combatendo muitas vezes um vício que tende a pessoa a um consentimento que é muito difícil de evitar. “o homem bom não pode prescindir de conhecer o mal, e se não conhece o vício, não é capaz de se proteger dele.” (Abélard, 1993, p. 255, tradução nossa). Abelardo insiste que o fundamento de toda ação deve ser o amor, a caridade, e não o temor a leis morais estabelecidas em sociedade. Toda ação motivada por um interesse não é uma ação livre. A caridade age com desinteresse, pelo bem do outro: “Ninguém busque o seu interesse, mas, o do próximo.” (1, Co, 10,24). O desinteresse revela um altruísmo, mas, o interesse revela o egoísmo, de maneira que, se há interesse, não há caridade. Nenhuma autoridade melhor para sustentar o argumento de Abelardo que São Paulo, ao indicar aos Coríntios o caminho mais excelente de todos:

Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver caridade, sou como o bronze que soa, ou como címbalo que retine. Mesmo que eu tivesse o dom da profecia e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência; mesmo que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tiver caridade, não sou nada. Ainda que distribuísse todos os meus bens em sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, se não tiver caridade, de nada valerá! A caridade é paciente, a caridade é bondosa. Não tem inveja. A caridade não é orgulhosa. Não é arrogante. Nem escandalosa. Não busca os seus próprios interesses, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se rejubila com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais acabará. (1, Co, 13, 1-7)

Esta é a caridade que fundamenta todo o agir. Caridade que se traduz na misericórdia divina quando Deus nos dá a oportunidade de reconciliação quando pecamos, pois “o arrependimento é fruto do amor de Deus e, portanto, é proveitoso” (Abélard, 1993, p. 255, tradução nossa). Abelardo indica que podemos nos reconciliar com Deus através de três momentos: arrependimento, confissão e satisfação. Entendamos, pois, cada um desses momentos: “se diz arrependimento a dor que prova o espírito de ter cometido falta, quando sente uma tristeza por ter cometido uma transgressão.” (Abélard, 1993, p. 255, tradução nossa). O arrependimento deve ser por amor a Deus e não por medo do castigo, pois se é por medo do castigo é um interesse e onde há interesse não há caridade. O arrependimento procede do amor e não do temor. Não basta ter uma aparência de arrependimento, mas precisa do remorso livre e desinteressado, do remorso autêntico. Arrepende-se é tentar corrigir de alguma forma o ato que cometemos e não devíamos ter cometido, é procurar a quem se feriu, é reparar o erro. Importante que, se para o pecado há reconciliação, e se o pecado implica em falta de caridade, a reconciliação é, assim, uma forma de caridade. Por isso, para o perdão, o momento mais

importante é o arrependimento. Se houver arrependimento sincero, se nos arrependermos por termos nos distanciarmos da caridade, a caridade nos perdoa, porque Deus é caridade. É preciso, porém o remorso, o reconhecimento do erro, o arrependimento. É a contrição, um momento do homem para com Deus. Esse arrependimento pode dar-se a qualquer hora, conforme Ezequiel, 23,2: “a qualquer hora que o mau gemer ele será salvo.” A qualquer hora diz Ezequiel - relativiza o poder temporal, pois dá ênfase no arrependimento, isto é, relativiza o momento da confissão e da satisfação, os dois outros momentos da reconciliação com Deus. Se tem arrependimento, tem mérito do perdão, ainda que a pessoa não possa se confessar ou não possa ainda cumprir o momento da satisfação. Porque mérito? pelo retorno livre ao amor de Deus, o movimento livre e consciente que a pessoa faz em direção a Deus. O arrependimento é um momento kairológico, entendido como tempo oportuno, mas também como o chamado de Deus para o despertar do homem que se afastou de seu caminho.

Mas o arrependimento deve ser total, isto é, de todos os pecados, pois todos eles desprezaram a Deus. Se os pecados nos separam da divindade, arrepender de uns e não de todos, ainda distanciaria da Caridade. Por isso o arrependimento deve traduzir-se em dor pelo consentimento ao pecado, dor pelo desprezo a Deus – somente com o arrependimento sincero os pecadores serão dignos de perdão, não merecerão a pena eterna: “todos que perseveram no amor de Deus, necessariamente serão salvos”. (Abélard, 1993, p. 264, tradução nossa). O perdão de Deus é parte de sua bondade suprema, mas sua justiça suprema não perdoará aquele que recair em pecado, ou seja, no caso de reincidência do pecado, o homem deve reincidir também no arrependimento para merecer novo perdão. Diz o apóstolo: “Então Pedro aproximou-se de Jesus e perguntou: “Senhor, quantas vezes deverei perdoar a meu irmão quando ele pecar contra mim? Até sete vezes? Jesus respondeu: Eu digo a você, não até sete, mas até setenta vezes sete. (Mt, 18,21-22). Ora, se Deus orienta ao homem, perdoar setenta vezes sete, porque Ele não haveria de perdoar nas reincidências pecaminosas humanas? A onisciência de Deus sabe que o homem pode cometer esse ou aquele pecado e, como já dissemos, não há como a bondade de Deus se fazer ausente do pecador que sinceramente se arrepende.

Será que Deus incorre em injustiça ao perdoar todos os pecados? Será que é injusto que o pecador seja perdoado? Da mesma forma que não é justo que alguém não receba um prêmio que mereceu, também não é justo que alguém não receba uma pena que mereceu? A resposta a essas questões apesar de complexa para a mente humana, se torna simples para aquele que sabe da eterna e suprema bondade de Deus: Deus tudo sabe e age da melhor forma. Ademais, não há como julgar Deus. A maioria das pessoas e até mesmo as autoridades religiosas, muitas vezes

não entendem porque um homem poderia ser perdoado por Deus, mesmo com seu arrependimento sincero. Abelardo vai, então, aprofundando a questão dos julgamentos e dos que julgam, apontando para o fracasso de uma justiça moral humana. Como pode um homem perdoar a uma falta moral grave praticada por outro homem contra ele? Raríssimas pessoas conseguem perdoar uma falta moral grave praticada contra si. Esse perdão de humano para humano se torna precário pela própria constituição humana que não tem acesso à consciência do outro, não consegue enxergar e entender o coração do outro, a intenção do outro. Realmente não temos acesso ao que o outro pensa ou sente; não temos acesso às dores e prazeres do outro; não temos como reconhecer um arrependimento sincero – motivos que tornam o perdão difícil para nós, mas não impossível.

O perdão é mérito dado por Deus ao que se arrepende e persevera em uma vida digna, no caminho da caridade. Porém, não podemos julgar o perdão que Deus concede ou o castigo que Deus imputa – os atos de Deus não são passíveis de justiça humana. Abelardo evidencia a perfeita sabedoria divina: Deus utiliza do melhor modo as penas e os prêmios, sabe tirar bem do mal. “Deus faz bom uso dos males e dispõe de tudo o que há de pior da melhor maneira.” (Abélard, 1993, p. 266, tradução nossa). Entretanto, há um pecado irremissível: a blasfêmia contra o Espírito Santo. Abelardo assim o diz em conformidade com as escrituras e explica:

Há os que afirmam que esse pecado consiste no desespero do perdão, quando alguém, diante da grandeza de seus pecados, perde toda confiança na benignidade de Deus, expressa aqui pelo Espírito Santo, pelo que não pode obter o perdão nem por arrependimento nem por satisfação.” (Abélard, 1993, p. 266, tradução nossa)

Entende Abelardo⁷⁹, que Deus não condena o homem que julga Cristo, o “Filho do Homem”, porque a sapiência divina entende que a razão humana não consegue entender como um homem de carne e osso pode ser o Filho de Deus sendo o Filho do Homem – não é razoável para a mente humana que não crê, compreender algo que foge à racionalidade humana. Embora trate-se de um erro de conhecimento, o homem em sua consciência ao assim julgar, não está cometendo pecado porque não o faz com desprezo a Deus, mas com erro de raciocínio, erro que revela o desconhecimento de Deus ; da mesma forma que os não cristãos não conhecem a Cristo e por isso não devem ser penalizados, se não ferem a Deus em sua consciência, se não desprezam a Deus - porque o desprezo a Deus pressupõe o conhecimento de Deus, também aquele que julga o Filho do Homem também não devem ser penalizados. Uma coisa é “não dever ser penalizado porque fere uma norma” outra coisa é “dever ser perdoado porque cometeu

⁷⁹ Abélard, 1993, p. 267. Tradução nossa.

um pecado”: no primeiro caso, a norma refere-se à verdade divina e o desconhecimento desta pelo homem não deve imputar-lhe pena; no segundo caso, o homem cometeu um pecado porque desprezou a Deus, ou seja, consentiu no que não devia ter sido consentido, consentiu em algo que desagrada a Deus porque foge do caminho da Caridade, algo que revela o desprezo de Deus, o que revela o conhecimento da lei divina da Caridade. No primeiro caso, não necessitaria ali o arrependimento, uma vez que não se pode arrepender de algo que não foi praticado contra a nossa consciência – a consciência estaria racionalmente “de acordo” com o que foi praticado, mas no segundo caso, torna-se necessário o arrependimento, porque o homem praticou uma ação racional que foi o ato mental do consentimento diante de algo que sabia que não deveria, algo que sua consciência apontou que deveria ter sido não consentido. Porém, se Deus não imputa pena àquele que julga o Filho do Homem, como vimos, Deus não pode não condenar àquele que, ao blasfemar contra o Espírito Santo, recusa o amor de Deus, porque desvela que o homem utilizou de seu livre arbítrio dado por Deus para recusar o amor de Deus. Essa condenação é pelo desprezo ao Amor, desprezo a Deus, desprezo à Bondade Suprema, desprezo à Caridade. Não poderão ser perdoados porque não chegarão a se arrepender, já que estão de acordo com sua consciência.

Se para Abelardo, o arrependimento é o reconhecimento diante de Deus, a confissão é o reconhecimento diante do outro. A confissão é então, o segundo momento para o perdão – lembremos aqui os três momentos propostos por Abelardo para a redenção: arrependimento, confissão, satisfação. Antes, porém, de adentrar ao próximo capítulo que trata da confissão, ele, sagaz, contrapõe ao Salmista: “meu sacrifício é um espírito contrito” (Sal, 51,19) , a Isaias quando se refere a vida celestial: “não haverá penas nem suspiros” (Is, 25,10) – ora, se não haverá dor na vida celestial, como pode um pecador se arrepender e carregar esse espírito contrito? Mas a sagacidade de Abelardo responde: “Respondo dizendo que, da mesma maneira que nossos pecados desagradam a Deus e aos anjos, porém não lhes causam dor alguma, porque não aprovam o que consideram mal, assim os pecados cometidos nos desagradarão.” Ora, aquele que se arrepende reconhece que consentiu no que não deveria consentir, e, embora a dor própria da contrição, a alma se alivia quando, arrependida, não aprova o mal – como se o arrependimento humano e o perdão divino “lavassem” a alma da mácula do mal e, uma vez na vida celestial, à alma desagrada os pecados cometidos, mas esses já não podem maculá-la ou feri-la de algum modo, já que foram perdoados. É interessante que Abelardo somente lança essa contraposição do Salmista e Isaias e sua resposta concisa, deixando ao leitor o exercício mental de compreensão. Essa compreensão, porém, depende de toda sequência do raciocínio de Abelardo na obra.

Para falar da confissão, Abelardo inicia citando o apóstolo Tiago: “confessa-os pois mutuamente vossos pecados, e orem uns pelos outros para que sejam curados. A oração fervorosa do justo tem muito poder.” (Abélard, 1993, p. 269, tradução nossa). Abelardo não vê utilidade na confissão a Deus, que tudo sabe. Para ele, a confissão a Deus seria o arrependimento, pois a confissão como os homens a entendem, traduz-se em palavras e, para Abelardo, palavras não bastam para alcançar a Deus – não é na intenção das palavras, mas na intenção da consciência humana que se encontra a forma autêntica de se conectar a Deus. A confissão é para o homem um pedido de misericórdia, por isso ele se humilha ao desnudar seus pecados. A confissão tem um interesse por parte do pecador, e, embora possa ser considerada um ato de humildade, caso não seja acompanhada do arrependimento significam apenas palavras. Abelardo faz uma crítica ostensiva aos sacerdotes:

Os sacerdotes, a quem foram confiadas as almas dos penitentes, hão de impor-lhes uma penitência, para que aqueles que, desprezando a Deus, usaram mal e orgulhosamente de seu livre-arbítrio, possam ser corrigidos pelo livre julgamento de outro poder; e isso com ainda mais segurança porque, obedecendo aos seus superiores, não seguem sua própria vontade, senão a deles. (Abélard, 1993, p. 270, tradução nossa)

Quem se confessa ao sacerdote está disposto a obedecer ao que lhe for mandado. Se, porém, as ordens recebidas pelo confessante são incorretas, segundo Abelardo, cabe a imposição da falta mais ao sacerdote do que ao confessante. Abelardo relaciona o sacerdote a um médico que, ao mostrarmos a ferida podem nos orientar quanto ao tratamento adequado. Quem se confessa, arrependido, humilha-se por necessitar de misericórdia, humilha-se porque dói ter a consciência de um consentimento ao que não deveria fazer, dói ter a alma maculada pelo pecado, por isso quer um alívio para sua dor, quer uma orientação e um alento, quer ser acolhido com toda a vergonha e a culpabilidade de seu pecado. Muitos, porém, tem vergonha ou medo de se confessarem ao sacerdote – vergonha de terem consentido ao mal, vergonha de ter falhado, vergonha de cometer um ato tão moralmente condenável, as vezes vergonha de ter cometido um ato legalmente condenável, vergonha de saber que alguém além de Deus sabe de seus pecados. Mas muitos também tem medo de confessar ao sacerdote, porque com isso podem os homens conhecerem o pecado que foi cometido e, julgando o pecador, podem os homens castiga-lo. Ora, não temos vergonha e nem medo de confessar a Deus, mesmo que essa confissão não seja necessária, porque Deus tudo sabe. De igual modo, ao cometer certos atos julgados moralmente culpados pelos homens, o pretense pecador pode não ter sentido vergonha ou medo de Deus quando cometeu tais atos, porque não lhe pesava na consciência a intenção

de desprezar a Deus quando foi consentido cometer os atos tidos como pecaminosos. A tais argumentações não podemos deixar de perceber um Abelardo referindo-se a sua própria história: do homem que se apaixonou por Heloisa e que, ao consentir a esse amor e aos prazeres carnis foi julgado e condenado pelos homens e pelos sacerdotes, tendo sua vida prejudicada por perseguições políticas e religiosas, chegando ao ponto de ser violentamente castigado pelo tio de Heloisa com a castração. Ao relativizar a autoridade para quem se confessa, Abelardo justifica porque as vezes se pode prescindir de uma confissão, recorrendo a autoridade de Mateus e Lucas ao relatarem que Pedro chorou seu pecado e não confessou. Cita Santo Ambrósio:

Do que ele pode ter dito eu não encontrei nada, somente li que ele chorou. Diz respeito a suas lágrimas, não de sua satisfação. As lágrimas lavam a culpa que não se ousa confessar publicamente; elas fornecem tanto o perdão quanto a vergonha; da culpa falam sem horror; revelam sem ofender a modéstia; as lágrimas não reclamam o perdão, elas o merecem. (Abélard, 1993, p. 271, tradução nossa)

O exemplo de Pedro torna-se a argumentação perfeita para que Abelardo critique os sacerdotes e justifique a dispensa da confissão em alguns casos:

Do mesmo modo que há muitos médicos incompetentes a quem é inútil se confiar as doenças, há, também, entre os prelados da Igreja, muitos que não são nem religiosos nem dotados de discernimento e além disso divulgam os pecados de seus penitentes, de modo que se confessar a eles parece-me não somente em vão, mas também pernicioso. (Abélard, 1993, p.273, tradução nossa)

A crítica de Abelardo continua potente aos sacerdotes que prometem salvar as almas, mas que, diante de uma confissão não se comportam como “médico das feridas da alma”, não tem um acolhimento, uma orientação, senão reprimendas e castigos, e as vezes revelam a confissão a outras pessoas, podendo assim abrir novas feridas ou aumentar as já existentes. Por isso pode o homem prescindir de uma confissão com um sacerdote e procurar outro sacerdote que tenha uma melhor reputação, que trate o confessante com mais dignidade e caridade⁸⁰. Diante de somente sacerdotes que se comportem indignamente ou que desconheçam a lei de Amor do Cristo, Abelardo prioriza não confessar, mas seguir a lei de Amor do Cristo, seguir o guia da Caridade e Bondade divinas.

⁸⁰ Abelardo volta a criticar os prelados quanto a usura, a qual já referira no cap. 18. Aqui no cap. 24, critica as trocas de penas por donativos e introduz seu questionamento quanto “ao poder das chaves”, que tratará no cap. 25 e que explanaremos a seguir.

Assim, prevalece a reconciliação com Deus: o arrependimento sincero, a dor de ter consentido ao que não deveria ter sido consentido, a perseverança na caridade. Deus é tão bondoso e amoroso com os filhos que, além do livre arbítrio, lhes dá a razão que lhes permite o autoconhecimento e um autojulgamento, podendo assim se arrependerem perante Deus, serem perdoados e perseverarem na caridade. Reconciliar consigo mesmo é o terceiro momento da redenção: a satisfação.

Se por um lado a confissão não pode ser um ato isolado, sem arrependimento, sem satisfação, e, por outro lado o arrependimento é o momento principal da redenção, há uma ligação da satisfação com o grau de humildade da confissão – quando, para confessarmos perante o sacerdote, exige de nós não somente coragem, mas humildade e, da mesma maneira, a satisfação exige-nos coragem e humildade. Abelardo assim define satisfação:

Essas penalidades da vida presente, com as quais pagamos o preço de nossos pecados – jejum, oração, vigília, ou qualquer maceração da carne ou privação dos bens que oferecemos aos pobres – é o que chamamos satisfação, e que traz, como sabemos, outro nome no evangelho onde se diz: “fazeis digno fruto do arrependimento. (Abélard, 1993, p. 276, tradução nossa)

O importante para a reconciliação com Deus é também a reparação das faltas. Os erros cometidos, quando da impossibilidade de correção, podem ser reparados com atitudes guiadas pela caridade: ajudar a quem precisa das formas que possível for e vigiar para que os vícios não nos inclinem a consentir no que não devemos consentir. Já que a perfeição não existe e estamos diante da fragilidade própria da constituição humana, não existe pessoa perfeita, não existe pessoa que nada careça, de modo que há muitas formas de ajudarmos uns aos outros, seja material ou imaterialmente, mas sempre primando pela caridade, que é o guia dos atos éticos.

Mas Abelardo é categórico: se há um elemento que pode ser excluído é a confissão. A confissão como instrumento institucional de controle que, para ele, pode até ser coadjuvante no processo de controle social, mas é desnecessária do ponto de vista moral. A explicação envolve uma grande problemática que Abelardo passa a examinar: quem está autorizado a julgar moralmente?

Na Idade Média, bispos e padres eram autoridades políticas – instituições canônicas, detinham tanto poder que eram isentos de julgamentos morais. Abelardo percebe a institucionalização da confissão, que utiliza o perdão ou a pena como recursos de autoridade. Mas padres e bispos são de natureza humana e, alguns, abusam de sua autoridade em favor de seu próprio bem ou enriquecimento. Contra esses gananciosos, Abelardo defende os pobres que

são prejudicados, afirmando que tirar o que é dos pobres é pior que não dar o que temos para os pobres. Essa defesa contém uma forte crítica à ganância do clero:

mas como a maior parte do tempo não é menos a ganância dos padres que do povo... muitos moribundos são enganados por padres gananciosos que prometem uma vã segurança se eles oferecem em sacrifício o que eles possuem [...] fixaram preços antecipadamente para missas, para horas canônicas, para serviço de fim de ano [...] aos moribundos eles não aconselham devolver os saques, mas oferecê-los em sacrifício. (Abélard, 1993, p. 259, tradução nossa)

Mas, a Verdade prefere a misericórdia, o amor, e não o sacrifício: “Porque eu quero o amor mais que os sacrifícios” (Os, 6,6)

A crítica de Abelardo se dirige também aos príncipes: “os príncipes desse século, quando são ofendidos, não sabem poupar ou adiar sua vingança”. (Abélard, 1993, p.260 – tradução nossa).

Essa crítica contra a ganância dos padres e dos bispos se repete no capítulo 25:

Nós sabemos que não somente os padres, mas também os bispos, queimam neles uma tal ganância que, quando reunidos, seja para os trabalhos da igreja, consagrações de altares, bençãos de cemitérios ou outras cerimônias, multidões das quais eles esperam ofertas abundantes, esbanjam as remessas de satisfações penitenciais, fazendo remessa comum de um terço ou de um quarto aos presentes, sob uma aparência de caridade, mas que é verdadeiramente uma suprema ganância. (Abélard, 1993, p. 277, tradução nossa)

Por todas essas críticas, Abelardo é veementemente contra a instituição da confissão. O famoso professor, o abade, o influenciador dos jovens alunos, o conhecido amante de Heloisa, atinge com suas críticas no *Scito te Ipsum* príncipes e bispos, ou seja, autoridades políticas e religiosas constituídas à época. Não foi à toa que o poder sentiu seu alicerce tremer, principalmente o poder religioso. A narrativa das mazelas de Abelardo em sua *Historia Calamitatum*, retrata perfeitamente as consequências de suas críticas, suas teorias, suas obras – o tremor das bases constituídas.

A ética abelardiana evidencia a falibilidade da justiça humana – não apenas porque se julga moralmente o ato que é exteriorizado sem se preocupar com a falta, mas também pelos julgadores que, além de estarem sujeitos a mesma condição humana, não tem acesso ao que não é revelado que são a intenção e o consentimento. A ética da intenção pressupõe os limites da natureza de julgar. Sem o ato (que é exterior), não pode o homem julgar. Para a justiça humana não teve o ato, não tem acesso à intenção, não há julgamento. A intenção está sempre ligada à ação, ainda que a ação não aconteça porque não houve consentimento ou porque

foi impedida por um fato externo. Mas Deus pode julgar essa intenção, ainda que o ato tenha sido impedido.

Ora, não somos perfeitos - e aqui ele começa a demonstrar o que chamamos de caráter bastante humano – e os vícios do espírito podem ter origem em uma fraqueza da carne. O que significa que as vezes nós cometemos atos que somos imputáveis, mas nós não somos culpados. Quando São Paulo fala que a carne é fraca, quer dizer que nós não somos perfeitos. Há, pois, uma debilidade na carne humana. Isto é, é pela nossa constituição anímica, no sentido de alma e de carne, que sofremos desejos e que estes podem ir contra os valores do indivíduo. Por isso Abelardo defende que somente Deus pode julgar as intenções. A justiça humana se equivoca nos julgamentos: “É por isso que muitas vezes por engano ou, como já foi dito, forçado por lei, a punir os inocentes ou absolver os culpados”. (Abélard, 1993, p.231, tradução nossa).

Ainda nessa perspectiva do julgamento divino versus julgamento humano, Abelardo aponta um caráter de utilidade no castigo ou recompensa:

Não negamos, porém, que nesta vida se deva levar em conta o valor, bom ou ruim, das obras, para que, pela recompensa que lhes é concedida aqui embaixo, recompensa ou castigo, os homens possam se afastar mais dos maus, tomando o exemplo dos primeiros para agir como é próprio, e dos segundos para se precaver contra o que não é próprio fazer. (Abélard, 1993, p. 237, tradução nossa)

Utilidade porque teria uma função de incitar o homem a perseverar no caminho do bem. Não é um caráter que possa ser caracterizado positivamente ou negativamente, ou que possa garantir a bondade. É útil na medida em que, prêmio ou castigo, podem funcionar como exemplo a fazer o que se deve e evitar o que não se deve.

Abelardo conclui que somente a intenção pode ser dita boa em si mesma: “assim quando nós dizemos boa a intenção de um homem e boa a sua obra, nós distinguimos duas coisas, a intenção e a obra, mas nós vemos somente uma bondade, a da intenção.” (Abélard, 1993, p. 235, tradução nossa).

No último capítulo do Livro I, Abelardo questiona “o poder das chaves do reino dos céus que o Senhor entregou aos Apóstolos e que, segundo se lê, concedeu igualmente aos vigários e aos bispos” (Abélard, 1993, p. 278, tradução nossa), e defende que quando o Senhor diz aos Apóstolos: “aqueles que perdoais os pecados, ficam perdoados” (Abélard, 1993, p. 278, tradução nossa), isso se refere somente aos Apóstolos e não aos bispos em geral. Esta foi uma das proposições condenadas no Concílio de Sens, no qual Abelardo foi julgado: o poder de ligar e desligar foi dado somente aos apóstolos e não a seus sucessores. Mas Abelardo sustenta que a escolha dos representantes divinos só pode ser feita por Deus, trazendo São Jerônimo em sua

defesa: “bispos e sacerdotes assumem algo da arrogância dos fariseus quando condenam os inocentes ou tomam para si a responsabilidade de absolver os culpados...” (Abélard, 1993, p. 280, tradução nossa).

Ora, não necessariamente os que forem absolvidos pelos bispos na terra, o serão na vida celeste e nem os que forem condenados pelos bispos na terra, o serão na vida celeste. O perdão não é assim simplista, não está disponível conforme o capricho dos bispos. Pode ser que coincida de uma pessoa ser julgada por um bispo e que tal julgamento seja validado nos céus, porém tal bispo deveria ser um exemplo de vida guiada pela caridade, que obedecesse somente às leis de Deus, a lei do amor, dessa forma seu julgamento seria mais coerente ao julgamento divino. “O Senhor outorgou somente aqueles que imitam Pedro não na sublimidade de sua cátedra, mas na dignidade de seus méritos.” (Abélard, 1993, p. 282, tradução nossa). Para justificar, Abelardo cita Santo Agostinho e São Gregório⁸¹ - Santo Agostinho previne que, se o bispo ata na terra, que seja justamente pois a justiça divina pode romper as ataduras impostas. Já São Gregório afirma que o poder eclesiástico não pode atar e desatar se se afasta da justiça divina e que muitas vezes os juízes não agem de acordo com o cargo. “Muitas vezes acontece de o pastor sentir ódio ou complacência para com um ou outro de seus vizinhos; mas aqueles que obedecem ao ódio ou à complacência não podem julgar dignamente as causas que lhes são submetidas”. (Abélard, 1993, p. 283, tradução nossa). A chave de ligar e desligar era o fundamento de todo o poder da Igreja – poder religioso e político – um trunfo na mão dos poderosos da Igreja à época. Mas Abelardo conclui que o poder de ligar e desligar somente pode ser na Terra, que o poder eclesiástico é impotente para ligar ou desligar a chave do reino dos céus. A ética de Abelardo desconecta a chave do céu - não permite que a fé seja institucionalizada a partir da institucionalização dos julgamentos.

Finalizado assim o Livro I do *Scito te Ipsum*, Abelardo iniciou o Livro II que seria dedicado às virtudes, entretanto, há apenas duas páginas conhecidas que apresentamos no Anexo.

⁸¹ Abélard, p.1993, p. 282. Tradução nossa.

4 CARÁTER PRÁTICO DA ÉTICA DE ABELARDO

No *Scito te Ipsum* são apresentados alguns exemplos adentrando assim em uma modalidade prática e não apenas teórica da ética abelardiana. Um exemplo, muito explorado no capítulo III da obra (capítulo que trata do que é vício do espírito e o que se nomeia propriamente pecado), é o do servo que mata o senhor:

um inocente contra o qual seu cruel senhor está furioso o bastante para persegui-lo, com a espada embainhada pronta para matá-lo. Ele foge por muito tempo, na medida do possível evitando de ser morto. Finalmente, sob coação e sem querer, matou o senhor para não ser morto por ele. (Abélard, 1993, p. 210, tradução nossa)

Neste caso, a vontade de salvar sua vida foi imperativa, não houve uma vontade má (a de assassinar o senhor), mas sim a vontade de escapar de sua própria morte. Abelardo diz que ele errou ao consentir em um assassinato injusto, porque foi um ato livre empunhar a espada e ele pecou ao consentir no ato. Abelardo prossegue: o fato de não querer matar o senhor e querer escapar da morte não é desculpa para ter consentido no que não deveria consentir, pois seria como dizer: “quero que tu tenhas meu casaco a fim de me dares cinco moedas, ou seja, de minha própria vontade quero que tu pagues meu casaco e ele será seu, mesmo assim eu não quero que ele seja seu”; mas como querer e não querer uma mesma coisa ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto? Assim Abelardo escapa dessa aporia: “Penso, pois, que a vontade que nasce de uma grande dor não pode chamar-se propriamente vontade, senão padecimento [...] Digamos que tolera o que não se quer em troca do que se quer. Como o enfermo, a quem se corta ou queima para curar”. (Abélard, 1993, p. 212, tradução nossa).

Matar o amo não foi por má vontade, e, ainda que represente um padecimento, foi um ato voluntário, no qual consentiu ao assassinato e, portanto, pecou. Compreendemos aqui o esforço de Abelardo para distinguir vontade (o querer, o desejar) de um ato voluntário (o querer fazer). Essa distinção podemos observar quando, por exemplo, nós queremos comprar uma casa e para isso optamos por aceitar um emprego ou um trabalho que não queremos fazer – ou seja, suportamos uma deliberação que nos trará sofrimento em prol de obter algo que muito queremos. A vontade é conquistar uma casa, mas o ato voluntário foi por aceitar um emprego ou trabalho que não nos agrada ou que nos faz sofrer. Nesse caso, a vontade não é uma má vontade e o ato deliberado e consentido não caracteriza um pecado. Porém, se queremos uma casa e não temos condições financeiras suficientes, temos um parente em idade avançada e que possui uma doença crônica, sabemos que ele ao morrer deixará uma herança e que sou o único

herdeiro, e delibero por adiantar-lhe a morte iminente: eu não tinha uma vontade má ao querer sua morte, mas entre dor e lágrimas eu cometi o ato de matar; embora meu padecimento eu executei o crime, que foi um ato voluntário e nesse caso, ao consentir com a ideia do crime, eu pequei.

Outro exemplo é o das frutas, que já foi citado por nós na p. 42, o qual demonstra que o pecado não está em desejar as frutas do vizinho, mas em consentir ao ato de roubá-las.

Há ainda o exemplo: “alguém vê uma mulher e cai em concupiscência, e o prazer da carne toca demasiadamente seu pensamento para que aconteça a torpeza de um coito.” (Abélard, 1993, p. 213, tradução nossa). Para Abelardo, se essa paixão é dominada, mesmo que não chegue ao ponto de extingui-la, é oportunidade de combate e glória⁸².

O próximo exemplo de Abelardo retrata uma prática que até hoje acontece, o orgulho de homens que se vangloriam de ter o que não tem, e que cometem pecados motivados pela inveja:

Muitas vezes acontece que, querendo deitar-se com uma mulher que sabemos ser casada, encantados por sua beleza, ainda assim de modo algum não queremos cometer adultério com alguém com quem não queríamos que fosse casada. Mas numerosos são os que se vangloriam em desejar as esposas de poderosos, exatamente porque são esposas de poderosos, e por isso mesmo as desejam mais do que se não estivessem casadas. Evidentemente querem adular com elas mais que fornicar, tendo assim uma falta mais grave. Há também os que são arrastados sem complacência ao consentimento da concupiscência e má vontade. Por outro lado, a debilidade da carne os obriga a querer o que de nenhum modo quereriam. (Abélard, 1993, p.216, tradução nossa)

Esse exemplo pode se referir também aos crimes atuais motivados por inveja e ganância, crimes que se cometem com orgulho, conscientes de que são ilícitos. Como por exemplo os que se beneficiam com tráfico de armas, de crianças ou de mulheres, em troca de riqueza, de ter o que não conseguiriam obter se não fossem esses meios ilícitos. Se vangloriam de viver uma vida de crimes, não tem compaixão com as pessoas que são prejudicadas com seus atos, não tem responsabilidade com as consequências de seus consentimentos. Esses são graves problemas que envolvem a área política, social e econômica de um país. Há quem defenda que nem todos tem a consciência de que praticam delitos, e que por isso não se sentem culpados; que muitos não conseguem visualizar a amplitude que suas ações ilícitas atingem. Há quem defenda que, mesmo tendo pouco estudo ou pouco conhecimento, estão cientes de que cometem

⁸² Quanto a esse exemplo, não podemos deixar de relacioná-lo ao escândalo do romance com Heloisa. Sutilmente Abelardo posiciona algumas explicações que nos remetem a seu romance, a nosso ver, como forma de explicar que o desejo não foi pecado e que a punição foi desproporcional.

crimes que prejudicam pessoas – o que denota uma vontade má e uma intenção má. De forma que, para além de serem aplicáveis penalidades legais advindas de um julgamento, são passíveis de penalidades no âmbito da moralidade.

Abelardo explora muito os exemplos que se relacionam com o prazer ou a concupiscência, argumentando que não há como ser pecado o prazer inerente ao ato sexual, pois se assim o fosse, seria pecado um casal unido em matrimônio manter relações sexuais. Ele cita 1 Co 7,6 para reafirmar que a deleitação da carne foi concedida por Deus: “Isto digo como concessão, não como ordem.” Em seguida ele defende que Deus criou os alimentos e que não há como ser pecado o deleite que se sente ao saborear bons alimentos – se assim o fosse, o enfermo não poderia, para recuperar sua saúde, se alimentar bem: “pois como Ele nos permitiria comer tal alimento, e nos permitiria usá-lo, se fosse impossível para nós comê-lo sem pecar?” (Abélard, 1993, p. 217, tradução nossa). Assim, defende que não pode ser pecado usufruirmos do que Deus nos concedeu. Na sequência da argumentação, Abelardo, utilizando-se do exemplo da proibição de comer carne de porco, aplicada a algumas comunidades, adverte para a questão dos costumes de um povo e também para o que era lícito em uma determinada época e se torna ilícito em outra época. É muito claro para nós que essas questões são atualizadas com o passar dos anos, no mundo todo. Entendemos que esses exemplos servem ao propósito do filósofo para caracterizar o que é pecado, entretanto, podemos atualizar essa questão da validade do prazer por sua natureza humana e sua concessão divina, tomando um argumento de autoridade: “Tudo me é permitido, mas nem tudo me convém. Tudo me é permitido, mas eu não me deixarei dominar por coisa alguma.” (1 Co 6,12)

Esses exemplos, longe de uma simples ilustração, clarificam a sentença de que pecado não é o querer ou desejar fazer o que não é lícito, mas é o consentir ao ato. O pecado procede de um ato livre – esse ato livre é o consentimento.

Vejamos esse outro exemplo que o filósofo nos apresenta:

Suponhamos que um homem violentou uma mulher em uma igreja; quando as pessoas ficam sabendo, as pessoas são menos movidas pela violência feita à mulher e ao verdadeiro templo de Deus, do que pela ofensa sofrida pelo templo material. No entanto, é mais grave atacar uma mulher do que muros, e insultar uma pessoa humana do que um lugar. (Abélard, 1993, p. 233, tradução nossa)

Nessa situação, as pessoas se indignam pelo ato de violência ter acontecido dentro de uma igreja – na maioria das vezes seria o primeiro pensamento a surgir. Nem todos se comoverão pela dor da mulher que foi violentada. Mas Abelardo é preciso em suas palavras: valoriza a “pessoa humana”, mais que a maior instituição que possa existir. Atualmente vemos

distorcidos muitos valores, não colocando a pessoa como o mais importante – valoram-se bens, aquisições materiais, prazeres que o dinheiro pode comprar; valoram-se marcas, aparência, beleza, mais que o bem estar e a saúde; é valorizado aquele que pertence a essa ou aquela instituição, é valorizado aquele que se adequa à dinâmica da tecnologia, do consumismo e do capitalismo; o respeito pelo outro, a empatia com a dor do outro, o altruísmo, a caridade, o amor, perderam sua relevância.

Nem sempre o que fazemos o fazemos para servir a um justo propósito – pessoas diferentes podem ter intenções diferentes para um mesmo ato – de onde o julgamento não pode ser o mesmo para as duas pessoas:

Muitas vezes, de fato, pessoas diferentes fazem o mesmo ato, uma para servir à justiça, o outro exclusivamente para si, por exemplo, quando duas pessoas procedem à execução de um mesmo culpado, um por zelo pela justiça, o outro por ódio vindo de velhas inimizades, e embora o ato de enforcar seja o mesmo, e ambas as pessoas façam o que é bom que seja feito e que a justiça exige, no entanto, apesar da diversidade da intenção, é a mesma coisa que fazem, um mal e outro bem. (Abélard, 1993, p. 223-224, tradução nossa)

Justifica-se aqui, que o julgamento deve contemplar a intenção do ato e não o ato em si. Essa questão de mesmo ato, intenções diferentes, nos remete às questões de meritocracia de nosso século. Busquemos por uma situação atual ocorrida em nosso país, relatada pelo jornal Em Tempo:

Em 16 de janeiro de 2024, o Ministério da Educação divulgou um balanço do resultado do Enem 2023 que aponta que 60 candidatos atingiram a nota mil na redação, pontuação máxima para esta parte da prova. Segundo o Ministério, destas 60 redações, apenas quatro são de candidatos da rede pública de ensino no Brasil.⁸³

Ora, o ato é a prova de redação do Enem, entretanto, pretende-se um julgamento da redação do Enem, com mesmos critérios, para alunos advindos de diversas partes do país, viventes de realidades distintas. Mas vamos analisar a questão da origem escolar: são alunos da rede particular de ensino e são alunos da rede pública de ensino. Segundo os adeptos da meritocracia, cabe ao indivíduo o seu desempenho, por isso um só julgamento para o mesmo ato, já que todos tem as mesmas possibilidades de êxito. Entretanto não é isso que ocorre. Estamos nivelando os estudantes da mesma forma que nivelamos os agentes de atos morais – não é possível um resultado que contemple as naturezas dos estudantes e dos agentes.⁸⁴

⁸³ Enem 2023: apenas quatro candidatos, de sessenta redações nota mil são de alunos da rede pública (emtempo.com.br)

⁸⁴ O exemplo do Enem que tomamos a liberdade de incluir aqui, é apenas um “recorte”, ou seja, não pretende abarcar a complexidade da questão do ensino brasileiro. Trata-se de uma ilustração,

Uma outra situação quanto a julgamentos para um mesmo ato, refere-se a julgamentos diferentes, equivalendo ao que chamamos um peso, duas medidas: um mesmo mérito para julgamentos diferentes. Poderia também ser aplicado ao exemplo do Enem: julgar diferente a redação dependendo do agente – é justo? De onde cabe uma outra questão: julgar diferente o ato dependendo da intenção – é justo?

No capítulo V, Abelardo utiliza dois exemplos para argumentar aos que se surpreendem quando ele afirma que “a execução do pecado não se chama propriamente pecado e nada acrescenta à gravidade do mesmo”. Eis o primeiro exemplo:

Eis aqui, com efeito, uma pobre mulher que amamenta seu bebê e não tem vestuário suficiente para cobrir a criança e ela mesma. Movida pela miséria do bebê ela o estreita contra si para aquecê-lo com seus próprios trapos; enfim, vítima de sua fraqueza natural, ela acaba por sufocar aquele que em seu imenso amor abraça dessa forma. (Abélard, 1993, p. 230, tradução nossa)

Eis o segundo exemplo:

Também acontece que um homem seja acusado por seus inimigos diante de um juiz e o juiz é convencido de sua inocência. Mas como os acusadores insistem e reclamam audiência pública, no dia marcado eles intervêm no processo e apresentam falsas testemunhas para demonstrar a culpa do acusado. Como o juiz não tem motivos evidentes para recusar essas testemunhas, a lei o obriga a aceitar os testemunhos e punir um inocente. (Abélard, 1993, p. 230, tradução nossa)

No primeiro caso, a mulher comparece diante do bispo já com a culpa em sua consciência, porém sua culpa não é aliviada por nenhum argumento dos fatos, pois o juiz precisa que a pena sirva de alerta para que se tenham mais cuidado; já no segundo caso, o juiz é obrigado a aceitar o que a lei determina, aceitar as testemunhas e julgar conforme os testemunhos, mesmo sabendo-se da inocência do réu. Ora, esses exemplos retratam eventos que experienciamos na contemporaneidade. No ambiente de trabalho ou no ambiente escolar podemos encontrar eventos que retratam o primeiro exemplo citado: muitas vezes observamos um empregado ou um aluno ser punido com severidade em uma falta nem tão grave que mereça tal punição, para que sirva de exemplo aos demais. Quanto ao segundo exemplo, sabemos que eventos em que se apresentam falsos testemunhos são comuns, seja diante do juiz, do diretor da escola ou do diretor da empresa.

Temos outro exemplo no *Scito te Ipsum* que podemos atualizá-lo: o exemplo da perseguição aos mártires e a Cristo, pois acreditam tratar-se de um bem, mas é uma intenção

defendendo que um mesmo ato pode ter agentes com características distintas – quer dizer, não se considera o agente ao avaliar um ato.

errônea: “não se pode chamar de boa uma intenção porque parece boa, mas porque é efetivamente boa” (Abélard, 1993, p.241). Temos muitos eventos de perseguição, a título de fazer-se justiça, mas que carecem de retidão de julgamento e que muitas das vezes são comprovadamente errôneos ou falsos, gerando consequências maléficas para o “réu” – como nas difamações ou nos linchamentos (é bom lembrar aqui que muitas vezes o julgamento inicia-se virtualmente e encontra na realidade a justiça pelas próprias mãos ou ainda, casos de suicídio de pessoas que foram difamadas ainda que virtualmente).

Se, na ética da intenção não temos acesso ao outro, à interioridade, temos, porém, acesso ao que faz bem ou mal para nós e temos acesso ao sofrimento alheio exteriorizado. Critérios objetivos para a ética abelardiana transitam pelo limite da liberdade do outro, pelo bem-estar de todos, por não fazer ao outro o que não gostaríamos que fizessem conosco. Abelardo não é normativo, não aponta regras, mas uma condução lógica racional para as ações. A razão humana ao julgar, deve considerar caso a caso – porque a intenção é individual, não pode universalizar porque é humanidade, mas sim individualizar porque é homem. Quem julga, julga pela experiência que teve, pelos valores que conquistou pela vivência que teve – é individual.

Segundo Marenbon⁸⁵, Abelardo nos fornece uma consideração prática da estrutura social e do comportamento individual – refletindo primeiramente, em um nível mais abstrato, sobre a questão geral do bem, do mal, e a relação com Deus; e em segundo nível, menos abstrato, refletindo sobre a teoria ética do ato moral; para na sequência, fornecer-nos uma análise ética possível de ser aplicada na sociedade na qual ele vivia. Entretanto, Marenbon considera que a principal obra de ética prática de Abelardo é *Carmen ad Astralabium*.⁸⁶ e que Abelardo incluiu seu próprio sistema ético nesse poema, porque ele acreditava que sua teoria moral poderia fornecer uma explicação prática, como um guia para se viver.

⁸⁵ Marenbon, 1999, p. 213/214. Tradução nossa.

⁸⁶ Marenbon, 1999, p. 215. Tradução nossa.

5 CONCLUSÃO

Os elementos da ética de Abelardo se apresentam de forma intrincada e intimamente relacionados e, embora alguns sejam centrais e outros coadjuvantes, todos são cruciais: vício, pecado, inclinação, consentimento, livre arbítrio, racionalidade, caridade, consciência, intenção, interioridade, individualidade. Foi analisando esses elementos que estabelecemos a “tese dos prolegômenos” – ou seja, vimos a necessidade de investigar o que poderíamos chamar a origem ou as influências de seu estudo ético. Para melhor compreendermos o pensamento amadurecido de Abelardo e sua ética, importa-nos caminhar um pouco sobre seus passos. Nossa proposta de investigação apresentou como imprescindível o entendimento da querela dos universais no século XII, alguns estudos de Agostinho sobre o problema do mal e os estudos de Boécio sobre as noções de natureza e pessoa. Acreditamos que a forma como conduzimos nossa pesquisa comprova, ao leitor, tal necessidade.

Interessante também é analisar os métodos utilizados por Abelardo no *Scito te Ipsum*. Esta obra é um tratado e não uma Suma. O autor utiliza o método *Sic et Non* e vai expondo seu raciocínio de forma encadeada, como nos exemplos a seguir: no capítulo III, primeiro parágrafo⁸⁷, ele encadeia as orações através de conectivos – a primeira e segunda frases são afirmativas, a terceira é interrogativa negativa e a quarta é uma frase adversativa; a quinta frase é afirmativa conclusiva e a sexta é afirmativa explicativa. No segundo parágrafo, o raciocínio é argumentativo explicativo, finalizando com um exemplo prático. No terceiro parágrafo ele apresenta argumento de autoridade – Bíblia, seguindo-se uma conclusão. Este breve exemplo retrata muito a forma com que Abelardo trabalha suas ideias no *Scito te Ipsum* – sempre expõe, contrapõe, para então concluir, explicar e exemplificar. O nominalismo conceitual de Abelardo sustenta muitas de suas argumentações.

Abelardo traz para o *Scito te Ipsum*, questões da moralidade que precisavam ser clarificadas à luz da razão sem, entretanto, esquecer a fé. Desse modo, ilumina os conceitos e argumentos com a lógica que lhe é peculiar, exemplificando com passagens bíblicas. Utiliza, entretanto, algumas passagens bíblicas para demonstrar falhas de fundamentação de autoridade em julgamentos morais. Salientando que nem todos os vícios ou bens do espírito constituem a moralidade, explora com maestria a questão do julgamento das ações e a competência para julgar. Infelizmente temos apenas a primeira parte da obra, na qual ele trata dos vícios. A segunda parte, em que trata das virtudes, não temos conhecimento. Seria importante conhecer

⁸⁷ Abélard, 1993, p. 210.

a posição de Abelardo quanto às virtudes – se estabeleceria relação inversamente proporcional na graduação da ação má. Provavelmente falaria da prática das virtudes em combate à prática dos vícios, já que os vícios inclinam à má ação. Talvez demonstrar-se-ia como o homem poderia utilizar a virtude para posicionar os vícios, a fim de que não pudesse inclinar à ação má. Mas atendo-nos à primeira parte da obra, que trata dos vícios, vimos que a problemática do mal deixa o ato para se concentrar na intenção.

Abelardo recorre à teologia para expor filosoficamente sua ética da intenção. A partir da onipotência e onisciência de Deus, apresenta argumentos para conciliar a bondade divina com os consentimentos ao mal, que ao homem é permitido pelo livre arbítrio. Deus tem todas as possibilidades de ação, mas somente pode fazer o bem porque é a Bondade Suprema, então tudo o que Ele faz é necessário que Ele faça porque é bom. Assim o livre arbítrio para o homem é um bem, mesmo que o homem o utilize mal. Deus está na eternidade e conhece todas as coisas, de onde Ele sabe utilizar uma má escolha do homem para o bem. Já o homem pode usar suas qualidades para o bem ou para o mal, porque todas as qualidades humanas são contingentes, diferentemente de Deus em que não há contingência. De forma que, a bondade ou a justiça do homem não são as mesmas de Deus. De onde não é possível Deus não condenar quem deva ser condenado, porque pelas próprias e livres ações e intenções ele foi condenado. A condenação é resultado do livre arbítrio. Mas, por que Deus deu ao homem a possibilidade de pecar e não impôs a necessidade do bem? Porque seria uma imposição. O livre arbítrio foi dado ao homem como um bem, para que o homem, diferentemente do animal, pudesse escolher, sofrer as consequências de seus consentimentos. De igual maneira, o livre arbítrio permite ao homem que pecou retornar ao caminho de Deus, ao caminho do amor. No determinismo não haveria mérito e Deus quer que o homem escolha ser bom, escolha trilhar o caminho do amor, da caridade.

Partindo do pressuposto do livre arbítrio e da racionalidade, Abelardo apresenta os elementos centrais – consentimento e intenção, para então atingir o lugar de relevância de sua ética: individualidade, interioridade e consciência. Para desenvolver os elementos centrais, parte da distinção de vícios e pecados. Tendo a caridade como guia, chega então a uma conclusão impactante: o julgamento moral somente cabe à Deus, que nos conhece em nossa individualidade, conhece nossa interioridade e consciência e, portanto, nossas intenções.

Abelardo valoriza o individual, pressupõe que o indivíduo utilize da razão para o bom uso do livre arbítrio guiado pela caridade, quando a mente consente aos atos exteriores. O consentimento é, pois, um ato mental, operado pela racionalidade, aproveitando o livre arbítrio do indivíduo. Para que seus atos exteriores estejam em conformidade com o fundamento da

caridade, o indivíduo deve estar sempre consciente do que se passa em sua interioridade, deve vigiar suas intenções pois por elas serão julgadas moralmente por Deus. Se somos inclinados a vícios e virtudes, somente conhecendo-nos é que podemos evitar os consentimentos aos atos advindos das inclinações dos vícios. Por isso Abelardo adverte já no título da obra: conhece-te a ti mesmo, porque somente conhecendo-nos é que podemos perseverar nas virtudes. Quando diz que podemos ser inclinados tanto para o bem quanto para o mal, quer valorizar o combate e a perseverança: combater o vício é conquistar a virtude, perseverar na virtude é conquistar a glória do combate. No campo da “inclinação” ainda não há julgamento moral. O julgamento começa com a intenção e finaliza com o consentimento – o ato exterior é consequência. O conhecimento de si mesmo também nos permite vigiar nossa consciência para não consentir a atos ditados por uma consciência errônea:

A consciência errônea obriga, nada mais verdadeiro, mas um ato ditado por uma consciência reta é bem diferente daquele que foi ditado por uma consciência errônea, e é o único que é realmente bom. Além do dever de obedecer a nossa consciência, nós temos que criticar e substituir nossa má consciência por outra melhor cada vez que se trata de um erro de julgamento. (Gilson, 1948, p.333, tradução nossa)

A problemática que se revela no *Scito te Ipsum* é o julgamento moral. A lei humana é normativa e punitiva, se coloca a serviço da justiça, mas na maior parte das vezes não consegue ser justa, pois aquele que julga não tem acesso a intenção do indivíduo. A justiça humana funciona por estímulo/resposta⁸⁸. Julgamos e tal julgamento tem valor social, mas não ético. Tal como o experimento de Pavlov,⁸⁹ aprendizagem por repetição, reforço, reflexo condicionado, aprendizagem associativa. Pensamos que seria mais racional alterar o foco da justiça para o critério da caridade. Mas, é bom que nos indaguemos: de qual sociedade estamos falando? A qual tempo estamos aludindo? Trataria de um projeto de sociedade? Um projeto político e religioso? Sabemos que conforme tempo, espaço, cultura, a constituição das sociedades se altera – as regras sociais não são universais. A lei de caridade e amor se aplicaria a um universo cujas regras não são universais? São perguntas que nos instigam a refletir e pesquisar mais.

Ora, aprendemos desde crianças que praticar uma má ação é proibido e enseja um castigo. O julgamento tem como autoridade em primeira instância os pais, apoiados pela autoridade de Deus (segunda instância). Mas entre Deus e os pais, há a crença na verdade –

⁸⁸ Caráter de utilidade, conforme já citado na p. 66.

⁸⁹ Pavlov: <https://www.ibnd.com.br/blog/conheca-o-experimento-de-pavlov.html>

representada por uma instituição religiosa, uma crença religiosa, ou ainda um saber moral adquirido pelos pais e que não se vincula a uma figura ou crença religiosa, embora se vincule a algum tipo de autoridade (nesse caso, à fundamentação do saber que dita as regras morais para aqueles pais). Todas as autoridades mencionadas têm como base uma crença – houve a adesão a certas regras que pertencem a uma crença. Dessa forma, as regras morais vinculam-se a uma crença, à qual corroboramos a autoridade de quem a representa. Se aderimos à crença em Deus, corroboramos com a autoridade divina; se aderimos à crença na Igreja, corroboramos com a autoridade de seus representantes; se aderimos à crença de uma moral não fundamentada em religião, corroboramos com a autoridade que ditou tais regras. Até aqui temos uma lógica intrínseca. Mas, se o mal sai do ato para se concentrar na intenção, como fica o julgamento? O critério de julgamento de uma ação (a valoração de uma ação) é a interioridade. O critério ético não pode ser usado para valorar uma ação (se ela é boa ou má) porque os próprios atos não podem revelar essa eticidade. Quando se faz o bem ou o mal, não estamos no domínio da ética, mas da crença. Já a intenção de fazer o bem ou fazer o mal pode sim ser objeto do julgamento moral. Se Deus é o Bem Supremo, é o Deus do Amor Incondicional, a importância para Deus está na adequação da crença (a crença a Ele) não nos atos praticados na existência contingente do homem, caracterizada por sua fraqueza. O homem é um ser inadequado, fraco, incompleto, é limitado – é a suprema fraqueza diante do supremo poder de Deus. A intenção vai de elemento da boa ação para o fundamento da boa ação – essa passagem se justifica pelo caráter de neutralidade que Abelardo aplica às ações, que em si são neutras perante o julgamento moral, cabendo à intenção, então, fundamentar o julgamento moral. Mas a intenção refere-se não só ao consentimento ao ato, mas também ao consentimento a pensamentos e palavras. O que pensamos e o que dizemos caracterizam nossas intenções mais que o ato expresso. O ato expresso foi consentido, muitas vezes após ter sido pensado, querido, planejado. Outras vezes o ato é consequência de um impulso, um impulso ou a volatilidade de um desejo que poderia ter sido contido pelo agente. Pelo consentimento, a própria alma se coloca como culpada – é o reconhecimento de culpabilidade da alma diante de Deus, a consciência de ter feito algo que não deveria ter feito - “pecado somente contra a consciência”. (Abélard, 1993, p. 241, tradução nossa). O próprio homem se julga, há uma interioridade do próprio juízo. Nós nos autocondenamos. “A estas palavras, sentindo-se acusado pela sua própria consciência, eles se foram retirando um por um, até o último ...” (Jo, 8,9) Um problema, entretanto se apresenta: a falta de consciência de culpabilidade. Mas qual a razão para essa falta de consciência? Primeiro porque não estamos conscientes o tempo todo. Segundo, porque podemos, pela ignorância, acreditar que estamos fazendo o que é melhor então não nos sentimos culpados. Muitas vezes

também, escolhemos o melhor para nós em detrimento do bem-estar do outro e, por considerar que é melhor para nós, não nos imputamos uma culpabilidade.

Na atualidade, no Brasil, seguimos a Constituição, onde traz regras de convivência, onde se decreta a justiça. Trata-se da justiça elaborada por autoridade, questões do Direito Positivo - há um grau de certeza na justiça humana, um grau de confiança nos julgamentos legais. Mas mesmo nos julgamentos legais, a ética precisa estar presente. Assim como a ética precisa estar presente em todas as áreas da vida, inclusive nos avanços da tecnologia. Muitos crimes são cometidos pelas redes sociais. Se analisarmos, todos iniciam por julgamentos morais, todos são executados com base em crenças e valores do agente. Não se pode desvincular os julgamentos morais dos julgamentos legais. Embora obedeçam a critérios distintos. Todo julgamento legal traz em si um julgamento moral, baseado em crenças e valores daquele que julga - seja o promotor, o juiz ou o júri. O julgamento legal precisa obedecer às leis, à Constituição - a justiça precisa primar pelo bom convívio em sociedade. Mas os julgamentos morais são mais complexos que os criminais.

Embora Abelardo não tenha se preocupado em elaborar um tratado de vícios e virtudes, sua ética é também uma ética da responsabilidade. Primeiro nivelou as qualidades humanas, pois valem tanto para o bem quanto para o mal. Quanto mais qualidades, mais fácil usá-las para concretizar um bem ou um mal. Porém, quanto mais qualidades, mais se impõe o dever de fazer o bem. Fazer o bem, agir para o mal ou omitir de fazer o bem: eis as três possíveis ações éticas da alma - os três consentimentos morais possíveis. O homem em seu animi tem o dever de ação e não somente dever de não fazer o mal - omitir já é inclinação ao mal. Percebemos um humanismo em Abelardo, ao considerar o homem em sua individualidade e em sua condição humana sujeita a todas as adversidades, ao considerar os "defeitos" bons porque pode-se superar e com essa superação ter seu mérito. Para ele, inclinação não é obstáculo, é ocasião, pois a glória está na sublimação das inclinações, por isso é motivo de luta, exigindo virtudes para triunfar. É também uma ética que pode se desvincular de uma religião, pela racionalidade. Nosso filósofo nos ensina que, para uma vida eticamente possível para os seres racionais, é imprescindível o livre arbítrio, a consciência e o amor: o livre arbítrio que nos permite iluminar nossa consciência, voltar-se para si, permitindo-nos conhecer a nós mesmos, conhecer nossa interioridade, permite-nos optar ou não pelo caminho ético que é o caminho do amor. Porque somos seres racionais e temos livre arbítrio, somos capazes de conhecer como nos sentimos diante de eventos, diante de acontecimentos que nos dizem respeito e dos que não nos dizem respeito; podemos conhecer quais valores habitam nossa interioridade e quais crenças estão enraizadas; podemos conhecer quais as tendências a vícios nós temos, em que elas podem afetar

a nós e aos outros a não viver de uma maneira mais equilibrada, que busque a plenitude e a felicidade. O conhecimento de si mesmo, o conhecimento da interioridade é acessado através da consciência. É a consciência que nos guia no conhecimento e na ação; que trabalha como o juiz interior; única que conhece nossas intenções, única capaz de nos julgar moralmente e de nos penalizar por nossas escolhas, nossos consentimentos – além da consciência, somente uma supraconsciência ou o divino. Sendo racionais, possuindo livre arbítrio⁹⁰, buscando o conhecimento de nós mesmos, podemos optar pelo caminho do amor, o caminho da caridade – a caridade que acolhe o outro em seu sofrimento, caridade que se coloca a favor de diminuir nossos próprios sofrimentos, caridade que coloca à disposição da vida o que há de melhor em nós. Sem amor, todo conhecimento que podemos conquistar, toda liberdade que podemos usufruir, não garante uma vida ética. De uma outra maneira podemos entender, como sendo o livre arbítrio o que nos permite optar pelo caminho do amor e, para trilhar o caminho do amor, precisamos estar conscientes de nós e de qual é o caminho a seguir cujas responsabilidades que assumiremos não trarão sofrimentos ou danos a nós ou aos outros que partilham a vida planetária terrena conosco. Por isso, afirmamos, que para além da ética da intenção abelardiana está a ética do amor (ou da caridade), como única ética possível – uma ética que não precisa de uma instituição religiosa, na qual a adesão é do indivíduo, de cada um dos indivíduos.

Em nossa pesquisa nos indagamos se Abelardo teria iniciado uma teoria do conhecimento subjetiva. Porém, isso não cabe à moral abelardiana, que pensa o indivíduo em sua interioridade e cujo conhecimento trilha pelo caminho da caridade – e é exatamente a caridade que exclui a ética da intenção de um relativismo. Ainda que a construção do indivíduo se dê em contato com o mundo exterior, é a interioridade que vai definir sua moralidade.

⁹⁰ O livre arbítrio defendido por Abelardo é, até os dias atuais, objeto de estudo de filósofos e cientistas de diversas áreas. A seguir apresentamos excerto da reportagem de Felipe Espinosa Wang, UOL, 12.11.2023, referente ao biólogo e neurocientista estadunidense, professor na Universidade de Stanford, Robert Sapolsky (1957), que defende a não existência do livre arbítrio: "Não temos livre-arbítrio. Parem de nos atribuir coisas que não existem"... "No livro "Determined: A science of life without free will" (Determinado: uma ciência da vida sem livre arbítrio – tradução livre), o cientista refuta argumentos biológicos e filosóficos a favor do livre-arbítrio"... "Sapolsky sustenta que esta abordagem é "libertadora" para a maioria das pessoas, especialmente aquelas cujas vidas foram marcadas pela culpa, punição, privação e desprezo devido a circunstâncias sobre as quais não têm controle"... "Neste contexto, enquanto alguns argumentam que aceitar a nossa falta de liberdade poderia transformar-nos em monstros morais, Sapolsky, como destaca o diário britânico The Guardian, argumenta veementemente que é na verdade uma razão para viver com profundo perdão e compreensão, para ver "o absurdo de odiar uma pessoa por qualquer coisa que ela tenha feito". Livre-arbítrio: cientista acredita que ele não existe e gera polêmica (uol.com.br)

Segundo Batista⁹¹, “para seus opositores, Abelardo possuía um comportamento dissidente, questionava o poder eclesiástico e mantinha relações com apoiadores do antipapa”. Isso corrobora com nossa tese de que a tensão presente na vida e obra de Abelardo pairava sobre disputas políticas e não apenas religiosas. Também a Carta de São Bernardo ao Papa Inocêncio II, intitulada “Contra algumas doutrinas heréticas”⁹², que aponta os erros heréticos cometidos por Pedro Abelardo, esclarece muito a tensão na ética da intenção de Pedro Abelardo.

Consideramos o *Scito te Ipsum* uma obra densa e tensa, como resultado dos embates travados por Abelardo com as autoridades da época, mas, também e sobretudo pela necessidade do filósofo em esclarecer conceitos que, uma vez interpretados erroneamente à época, tinham por consequência penalidades extremadas e muitas vezes injustas. Não podemos deixar de pensar que, essa necessidade de distinção de conceitos e esclarecimentos teológicos e filosóficos, esculpe o próprio Abelardo: tudo o que pode conhecer e as experiências que viveu.

Como Abelardo não finalizou a obra⁹³, cujo Livro II seria dedicado às virtudes, pensamos que prevalece, de certa forma, o dualismo vício/virtude, e também justiça humana/justiça divina. Talvez quisesse apresentar que as virtudes são conquistadas, diferentemente dos vícios que são natos. Talvez só exista inclinação para os vícios, não haja inclinação para virtude – é através dos vícios que conquistaremos as virtudes. Talvez, às virtudes não precisaríamos consentir, mas, uma vez conquistadas seriam naturais as atitudes virtuosas. De qualquer forma, entendemos que a ética abelardiana pressupõe a moral das virtudes, sendo a caridade a maior virtude. Entretanto, essa não é uma investigação que poderemos empreender no âmbito da obra *Scito te Ipsum*. Possivelmente poderemos encontrar reflexões sobre as virtudes em outras obras de Abelardo. Seria muito proveitoso ampliar a pesquisa da ética abelardiana em outras obras do autor. *Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, traduzido por Diálogo entre um judeu, um cristão e um filósofo” é importante obra a pesquisar.

⁹¹ Rafael Bosch Batista. “A heresia de Pedro Abelardo: Ensino, teologia e autoridade na retórica da condenação (1121-1141). Unicamp. Campinas. 2016. Dissertação de mestrado. Acesso em 02.01.2024. <https://repositorio.unicamp.br/Resultado/Listar?guid=1704234597801>

⁹² a Carta de São Bernardo ao Papa Inocêncio II consta na obra “Ética o conhece-te a ti mesmo”, tradução de Pedro R. Santidrián, como apêndice III e fora reproduzida das Obras Completas de São Bernardo, BAC, Madrid, tomo V, pag. 529-570, sob permissão da BAC.

⁹³ Apresentamos no Anexo, o que foi escrito por Abelardo para o Livro II.

ANEXO

Livro II do *Scito te ipsum*⁹⁴

“O precedente livro de nossa *Ética* foi sobre o conhecimento ou a correção dos pecados e a distinção entre eles e os vícios que são ditos contrários das virtudes. Resta agora - segundo a ordem congruente que indica o salmista (27,27): “Abandonai o mal e fazei o bem” – dirigir nossa pena para o ensinamento dos bens a efetuar. A prudência que discerne o bem do mal, não é virtude, mas a mãe de todas as virtudes. Cabe a ela, de acordo com o tempo e o lugar, e a dignidade das pessoas, realizar as dispensas. Ora, assim como distinguimos os vícios dos pecados, também as virtudes contrárias a esses vícios parecem distinguir-se um pouco das que merecemos a bem-aventurança, e que consistem no bem da obediência. Pois assim como as virtudes se opõem aos vícios, assim parece que o pecado, que se diz propriamente desprezo de Deus, se opõe ao bem da obediência, quer dizer, à vontade pronta a obedecer a Deus. Talvez pudesse existir se, possuída por um tempo, não fosse ainda muito fraca e inconstante demais para poder chamar-se uma virtude em nós, pois segundo os filósofos, apenas deve ser dito como uma virtude em nós, o melhor hábito do pensamento, isto é, um hábito de pensamento bem estabelecido. Mas o que chamamos hábito ou disposição? Na primeira espécie de qualidade, Aristóteles estabeleceu cuidadosas distinções, ensinando que se chama hábito ou disposição as qualidades que não nos são inatas, mas, tornam-se por nossas aplicações, hábitos que são difíceis de mudar, como são ciências e virtudes – disposição ao contrário são fáceis de mudar.

Se, por consequência, se deve dizer hábito, não importa qual de nossas virtudes, não é absurdo que às vezes uma vontade pronta a obedecer, que pode mudar facilmente antes que seja reforçada, não pode ser chamada de hábito, também não pode ser chamada de virtude. Não se deve pensar, no entanto, que devem ser condenados aqueles que morrem em seu propósito da a vontade. Porque é deles que se diz no Livro da Sabedoria: « Tendo se tornado agradável a Deus, foi amado por Ele e, vivendo entre os pecadores, foi transportado. Ele foi arrebatado, para que a malícia não mudasse seu entendimento, e a falsidade enganasse sua alma. [...] Rapidamente aperfeiçoado, ele rapidamente completou seu tempo, pois sua alma agradou ao Senhor. É porque o Senhor apressou-se a tirá-lo do meio da iniquidade” (Sg 10, 10-14).

Certamente muitos fiéis não têm constância suficiente para sofrer as agonias do martírio ou para não falhar facilmente nas adversidades. Suprindo essa fraqueza, o Senhor em sua

⁹⁴ Abélard, 1993, p. 288, tradução nossa.

providência não permite que sejam tentados para além de suas forças (1Co, 10, 13) e não põe à prova aqueles que sabe serem pusilânimes ou desarmados. Aqueles, não esquecendo esta bênção e prestando a Deus graças não insignificantes, são tanto mais humildes quanto mais se reconhecem fracos, e ao amor de Deus não podem ser estranhos aqueles que não permanecem ingratos às Suas bênçãos e confessam a sua maior dívida para com Aquele de quem se vê que receberam mais.”

APÊNDICE

Principais momentos de tensão vividos por Pedro Abelardo e que auxiliam na compreensão do *Scito te ipsum*⁹⁵:

1079 – Nascimento de Abelardo em Pallet, perto de Nantes, Bretanha, atualmente França

1095 – Discípulo de Roscelino

1101 – Discípulo de Guilherme de Champeaux em Paris, mas abandona devido a conflitos de opiniões

1102 – Abre sua própria escola de Dialética em Melun e depois em Corbeil, mais próxima a Paris, em 1104.

1108 – Retorna como discípulo às aulas de Guilherme de Champeaux em Paris, porém retorna para Melun por desavenças com o mestre

1110 – Funda nova escola na vizinhança de Paris, na colina de Sainte-Geneviève

1113– Frequenta as aulas de teologia do mestre Anselmo de Laon, porém deserta por divergências

1114 – Assume o cargo de mestre da escola catedral de Paris, Notre Dame – cursos de Teologia e Dialética, até 1118

1116 – Data provável do início do idílio com Heloísa⁹⁶

1117 – Nascimento do filho Astrolábio.

1118-1119 – Relacionamento com Heloisa. Casamento em segredo. Punição da castração. Torna-se monge.

1119 – Entrada de Heloisa para o convento de Argenteuil. Entrada de Abelardo no monastério de Sant Denis.

1119/1120 – Escreve *Theologia Summi Boni*, obra sobre a Trindade, motivo da convocação para o Concílio de Soissons

1121 – Condenação por heresia no Concílio de Soissons

1121 a 1135 – Fuga da abadia de Saint Denis. Se retira a Troyes. Funda o Paracleto.

1123 – Após conflito com monges de Saint-Denis, funda o oratório do Paracleto e também retorna os ensinamentos, atraindo discípulos de toda França. Conclui *Sic et non* e *Theologia Christiana*.

⁹⁵ A cronologia foi formulada com base em nossas referências/bibliografia, em especial Rossini, 2016, e *Scito te Ipsum*, tradução espanhola, 1990.

⁹⁶ Conforme Rossini, 2016.

- 1125/1126 – Escreve *Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*
- 1128 – Torna-se abade na Bretanha, monastério de Saint-Gildas-de-Rhuys
- 1132/1133 – Escreve *Historia calamitatum*
- 1132 – Leciona em Paris por alguns anos
- 1133 - Inicia os escritos de *Theologia Scholarium*, motivo da condenação no Concílio de Sens
- 1133/1134 – Início da troca de cartas com Heloisa
- 1133 – 1136 – Passa por diversos monastérios. Se estabelece em Saint Gildas na Bretanha.
- 1138/1139 – Provável data de escrita do *Scito te Ipsum*
- 1140 – Carta de Bernardo de Claraval ao papa Inocêncio II, com as acusações de heresia de Pedro Abelardo
- 1140/1141 – Concílio de Sens, condena inicialmente as teses de Abelardo e alguns dias depois o Papa Inocêncio II condena Abelardo como herege, mas suspende a excomunhão a pedido de Pedro de Cluny (Pedro, o Venerável).
- 1141 – Retiro à abadia de Cluny.
- 1142 – Retiro á abadia de San Marcelo.
- 1142 – Falecimento de Abelardo.

REFERÊNCIAS

ABÉLARD, Pierre. **Connais-toi toi-même – Éthique**. Tradução : Maurice de Gandillac, Paris : Ed. Les Éditions du Cerf, 1993.

_____. **Collationes ou Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum**. Tradução : Maurice de Gandillac, Paris : Ed. Les Éditions du Cerf, 1993.

_____. **Historia Calamitatum**. História das minhas desventuras e Cartas de Heloisa. Prefácio, tradução e notas de Abel Nascimento Pena. Edição bilingue. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. Disponível em: [Historia Calamitatum – Fundação Calouste Gulbenkian](#). Acesso em 19.01.2024.

_____. **Abélard Lamentations : Histoire de mes malheurs, Correspondance avec Héloïse**. Tradução do latim e apresentação por Paul Zumthor. 1ª edição. Arles: Actes Sud, 1992.

ABELARDO, Pedro. **Ética o Conócete a ti mismo**. Estudio preliminar traducción y notas de Pedro R. Santidrián. Editorial Tecnos S.A. Madrid, 1990. https://pt.annas-archive.org/slow_download/085ae65f223add7115feb89ba88837c6/0/1. Acesso em 05.11.2023.

_____. **Ética, ou conhece-te a ti mesmo (Scito te Ipsum)**. Tradução: Tiago Tondinelli, Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.

_____. **Lógica para principiantes**. Tradução do original em latim: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ABELARDO e Heloisa. **Correspondência de Abelardo e Heloisa**. Texto apresentado por Paul Zumthor. Tradução: Lúcia Santana Martins. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus. Volume I, Livros I a VIII**. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. Disponível em: <https://frutodagraca.files.wordpress.com/2020/03/cidadedededeus-santoagostinho.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2023.

_____. **A Cidade de Deus. Volume II, Livros IX a XV**. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. Disponível em: <https://philosophiaediscipulus.files.wordpress.com/2016/05/sto-agostinho-cidade-de-deus-vol2.pdf>. Acesso em 28 fev. 2023.

_____. **A Cidade de Deus. Volume III, Livros XVI a XXII**. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/337605881/Santo-Agostinho-A-Cidade-de-Deus-Vol-3-pdf#> Acesso em: 05 mar. 2023.

_____. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 2014.

_____. **O Livre-Arbítrio**. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. Disponível em: https://www.academia.edu/4049924/AGOSTINHO_O_Livre_Arb%C3%ADtrio. Acesso em: 10 jan. 2023.

ASNI, Raffaella. Abélard et Héloïse sur l'écran et la scène de 1900 à nos jours. In : **Pierre Abélard : Colloque international de Nantes**. Rennes : Editora : Presses universitaires de Rennes, p.185-203, publicado em 2003. Disponível em: <http://books.openedition.org/pur/18393>. Acesso em: 07 nov. 2020.

BARBOSA, Gabriel Anderson. O Tratado sobre as duas naturezas de Boécio: aspectos filosóficos da contraposição às heresias de Êutiques e Nestório. São Paulo, Paulus, 2017, coleção e-books FAPCOM. Disponível em: <https://www.fapcom.edu.br/wp-content/uploads/2017/02/Ebook-05-naturezas-de-boecio.pdf>

BATISTA, Rafael Bosch. “**A heresia de Pedro Abelardo: Ensino, teologia e autoridade na retórica da condenação (1121-1141)**”. Unicamp. Campinas. 2016. Dissertação de mestrado. Acesso em 02.01.2024. <https://repositorio.unicamp.br/Resultado/Listar?guid=1704234597801>

BOËCE. *Consolation de la Philosophie*. Préface de Marc Fumaroli. Traduit du latin par Colette Lazam. Paris : Éditions Rivages, 1989.

_____. *Traité Théologiques*. Traduction et présentation par Axel Tisserand. Paris: GF Flammarion, 2000.

CARVALHO, Mário S. de. **Lógica e Paixão: Abelardo e os Universais**. Portugal: Minerva Coimbra, 2001. Disponível em: https://www.academia.edu/10571102/L%C3%B3gica_e_Paix%C3%A3o_Abelardo_e_os_Universais?auto=download&email_work_card=download-paper. Acesso em: 26 dez. 2022.

CHAVES-TANNÚS, Marcio. **A Ética de Pedro Abelardo: um modelo medieval de aplicação da lógica à moral**. Uberlândia : EDUFU, 2015.

CICERO. **Le bonheur dépend de l'âme seule**. Tusculanes, livre V. Traduit du latin par Émile Bréhier. Paris: Éditions Gallimard: 1962.

_____. **Os Deveres, Tomos II e III**. Tradução: Luiz Feracine. São Paulo: Editora Escala, 2008.

DIEBE, Edsel Pamplona. O livre-arbítrio na ética de Abelardo. **Trans/Form/Ação**, UNESP. Marília: publicado em 2020, vol. 42, nº especial, p. 231-248. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/9612/6243>. Acesso em: 07 nov. 2020.

_____. **Pedro Abelardo: Existimatio como Conceito Ético**. Série Dissertatio Filosofia. Pelotas: NEPFIL Online, 2018. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2018/09/PedroAbelardoVFinal.pdf>. Acesso em: 07/11/2020.

ESTÊVÃO, José Carlos. **Abelardo e Heloisa**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.

_____. Abelardo: crítica do poder das chaves. IN: **Caderno de Trabalhos CEPAME, USP, I**, v. I, (1-2), p. 17-29, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ctcepame/article/view/115134>
Acesso em 27/01/2021.

_____. *Fiat Voluntas Tua!* Vício e Pecado na Ética de Abelardo. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 12:85-96, 1989. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31731989000100007>
Acesso em: 17 jan. 2023.

FERREIRA, Emerson B. Como calar um gênio: Vida e Calamidades de Abelardo. In: **Conteúdo Jurídico**. Temas Diversos/Interdisciplinar. Disponível em: <https://www.conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/36432/como-calar-um-genio-vida-e-calamidades-de-pedro-abelardo>. Acesso em 07 nov. 2020.

FRAIOLI, Deborah. L'intention dans l'Éthique d'Abelard : en savons-nous plus qu'Héloïse ? In : **Pierre Abélard : Colloque international de Nantes**. Rennes : Editora Presses universitaires de Rennes, 2003, p.377-388. Disponível em: <https://books.openedition.org/pur/18419>. Acesso em: 07 nov. 2020.

FRAZÃO JUNIOR, Valtemario Silva. **Abordagem Contemporânea da Cristologia do Concílio de Calcedônia**. Tese de Doutorado, PUC RIO, 2015.

GARCIA, Rómulo. Dialéctica y razón práctica em Pedro Abelardo: independência o labirinto intelectual. In: **Sincronia: Revista de Filosofia y Letras**, Guadalajara, México, ano XXI, número 71, p.33-72, janeiro/junho, 2017. Disponível em: http://sincronia.cucsh.udg.mx/portal_articulos_71/a2_33_72.html. Acesso em: 07 nov. 2020.

GILSON, E. **Heloísa e Abelardo**. Tradução. de F. Ré. São Paulo, Ed. da USP, 2007

_____. **L'esprit de la philosophie médiévale**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.

HAMELIN, Guy. *Habitus* e virtude em Pedro Abelardo: uma dupla herança. In: **Kriterion: Revista de Filosofia**. FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, vol. 56, n. 131, p.75-94. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/y4ycsbWJm57Dbffh6Lvw3p/?lang=pt> . Acesso em 07.nov.2020.

ILGNER, Rainer M. d'Abélard Scito te ipsum – Ethica nostra sur les origines et la signification des titres de l'éthique. In : **Pierre Abélard : Colloque international de Nantes**. Rennes : Editora Presses universitaires de Rennes, p.389-406, 2003. Disponível em: <http://books.openedition.org/pur/18421>. Acesso em: 07 nov. 2020.

JACOBI, Klaus. Pedro Abelardo: Saber discreto. In: KOBUSCH, Theo (org.). **Filósofos da Idade Média: Uma introdução**. São Leopoldo : Editora Unisinos, 2005.

_____. Pierre Abélard et l'abbaye du Paraclét. In : **Pierre Abélard : Colloque international de Nantes**. Rennes: Editora: Presses universitaires de Rennes, p.215-229, 2003. Disponível em: <http://books.openedition.org/pur/18397>. Acesso em: 07 nov. 2020

LIBERA, Alain de. **Penser au Moyen Âge**. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

MARENBON, J. **The Philosophy of Peter Abelard**. New York: Cambridge University, 1999.

MUSSELA, Pedro B. A. **Conhecimento de si e liberdade interna: uma exploração filosófica da interioridade nos estoicos e em Santo Agostinho**. PUC, Porto Alegre, 2023. Tese de Mestrado. Disponível em: [Conhecimento de Si e Liberdade Interna Uma Exploração Filosófica da Interioridade nos Estoicos e em Santo Agostinho. \(1\) \(pucrs.br\)](http://conhecimento.de.siliberdade.interna.uma.exploracao.filosofica.da.interioridade.nos.estoicos.e.em.santo.agostinho.1.pucrs.br). Acesso em 26.12.2023.

NOUVET, Claire. Abélard ou l'hyperbole parricide. In : **Pierre Abélard : Colloque international de Nantes**. Rennes: Editora Presses universitaires de Rennes, p. 49-61, 2003. Disponível em: <http://books.openedition.org/pur/18375>. Acesso em: 07 nov. 2020.

O SÃO PAULO, Jornal. 07.03.2021. <https://osaopaulo.org.br/mundo/papa-ao-patriarca-da-igreja-assiria-do-oriente-nossos-martires-resplandecem-juntos/> . Acesso em 01.10.2023

OSPINA, José de Jesús Herrera. Apuntes Generales sobre el problema de la ética em Pedro Abelardo. In: **Revista Temas**, Departamento de Humanidades Universidad Santo Tomás Bucaramanga, Colômbia, nº 2, pág. 71 a 80, 2008. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/455826>

_____. Acerca de la virtude em la reflexión ética de Pedro Abelardo. In : **Universitas Philosophica**, Bogotá, Colômbia, 56, ano 28, p. 163-175, 2011.

PERKAMS, Matthias. Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard In : **Pierre Abélard : Colloque international de Nantes**. Rennes: Editora: Presses universitaires de Rennes, p.357-376, 2003. Disponível em: <http://books.openedition.org/pur/18417>. Acesso em: 07 nov. 2020.

PORPHYRE. **Isagoge**. Texte grec, Translatio Boethii. Traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

REGO, Luiz Felipe Urbieta. Artigo. Mestre em História pela PUC RJ. https://www.academia.edu/31348430/A_Estela_Nestoriana_e_os_come%C3%A7os_do_Cristianismo_na_China_1_.docx (acessado em 01.10.2023)

ROSSINI, Marcos. **Abelardo**. Tradução: Alessandra Siedschalag. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

SILVA, Pedro Rodolfo F. O Scito te ipsum de Pedro Abelardo: apresentação de conjunto e plano geral da obra. In: **Revista Ciências Humanas**, Unitau, Taubaté, v.2, n.2, 2009. Disponível em: <https://www.rchunitau.com.br/index.php/rch/article/view/220>. Acesso em: 07 nov. 2020.

_____. **A intenção dos atos humanos no Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Professor Orientador: Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC, São Paulo, 2008.

_____. **Intencionalidade, Consciência e Caridade nas obras éticas de Pedro Abelardo**. Tese Doutorado, UFSCar, orientador: professor Dr. Carlos Eduardo de Oliveira, 2017. Disponível:

https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/9434/SILVA_Pedro_2018.pdf?sequence=7&isAllowed=y. Acesso em: 27 jan. 2021.

_____. O Sumo Bem no *Dialogus* de Pedro Abelardo. **Trilhas Filosóficas**, Revista Acadêmica de Filosofia, UERN. Caicó, ano V, n.1, p. 35-47, jan-jun, 2012. Disponível em: <http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/viewFile/725/409>. Acesso em: 07 nov. 2020.

_____. Virtude, Vício e pecado nas obras éticas de Pedro Abelardo. In: **Dissertatio, Revista de Filosofia**, UFPel, 29, p.135-160, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8825>. Acesso em: 04 nov. 2020.

SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes. O Scito te Ipsum de Pedro Abelardo (1799-1142): apresentação de conjunto e plano geral da obra. In: Revista Ciências Humanas, Unitau, Vol.2, n.2,2009. Disponível em: [Http://www.unitau.br/revistahumanas](http://www.unitau.br/revistahumanas).

SILVA, Rogério de Paula e. Pedro Abelardo: lógica e ética de um pensador crítico. In: **Proaíresis**,26/05/2017. Disponível em: <https://conhecerepensar.wordpress.com/2017/05/26/pedro-abelardo-logica-e-etica-de-um-pensador-critico/>. Acesso em 04 nov. 2020.

STEALLING Heaven. Direção: Clive Donneer. Produção: Andros Epaminondas. Inglaterra / Iugoslávia, 1988. Disponível em: <https://youtu.be/b6i9KBY>. Acesso em 06 nov. 2020.

TAKAYAMA, Luiz Roberto. A terceira significação dos nomes universais na Logica *Ingredientibus* de Abelardo. In: **Discurso**, UFLA. Lavras, v.49, n. 2, pag. 107-119, 2019. Disponível: http://repositorio.ufla.br/bitstream/1/39806/1/ARTIGO_a%20terceira20significa%C3%A7%C3%A3o%20dos%20nomes%20universais%20na%20Logica%20Ingredientibus%20de%20Abelardo.pdf. Acesso em: 27/03/2023.

VIEIRA, Mauricio Medeiros. **O problema do mal em Boécio: o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus no *De Consolatione Philosophiae***. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, RS. 2020. https://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/handle/prefix/7567/TESE_MAUICIO_MEDEIROS_VIEIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acessado em 28.08.2023.