

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA

TIAGO TONDINELLI

ÉTICA E JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE PEDRO ABELARDO

PORTO ALEGRE

2007

TIAGO TONDINELLI

ÉTICA E JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE PEDRO ABELARDO

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

Orientador: Dr. Luis Alberto De Boni

PORTO ALEGRE

2007

TIAGO TONDINELLI

ÉTICA E JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE PEDRO ABELARDO

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

Aprovada em 25 de junho de 2007.

AGRADECIMENTOS

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

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

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

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

Albert Camus, O Mito de Sísifo

RESUMO

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

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

ABSTRACT

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

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

SUMÁRIO

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

INTRODUÇÃO

I - A ética entendida sob duas perspectivas

O objeto deste trabalho não é simplesmente estudar a proposta de Pedro Abelardo em relação à ética¹ e à justiça, mas refletir sobre uma discussão da filosofia moral que vem se repetindo há muito tempo no pensamento ocidental: O que pode ser considerada como a fonte suficiente para um ato ser qualificado como ético?

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

Essa discussão está presente igualmente, no tempo de Abelardo, quando as escolas catedrais começaram a se desenvolver², sendo que Abelardo

1

2

encarna a segunda tendência, pois, humanista³ que era, sustentava um forte apreço pela intenção e pelo consentimento, não se restringindo à avaliação moral somente a partir da concretização dos atos.

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

II - São Bernardo e Abelardo

São Bernardo, sob o escudo da defesa da fé do monge, focalizava as verdades dogmáticas do cristianismo⁵ como superiores a qualquer discurso filosófico⁶.

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

3

4

5

6

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

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

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

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

7

8

9

10

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

Abelardo diz que a moral não poderia ser fundada em quaisquer tentativas de barganhas com Deus, sendo que o amor desinteressado por si mesmo seria suficiente para a definição de moral na perspectiva cristã¹³ e a piedade não

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

Bernardo não era contra a razão e a filosofia, mas era contrário à imputação da razão como fim último, elemento capaz de solucionar todos os problemas do homem e explicar os mistérios divinos, ele não aceitava a investigação racional como fruto da mera curiosidade que é o primeiro grau da soberba, pois sentia repulsa pelo cultivo das ciências próprias do intelecto sem a presença da humildade, uma das atitudes morais fundamentais do cristianismo.¹⁷ Por outro lado, Abelardo não era contra a vida monástica e o desenvolvimento do espírito¹⁸, mas sua tendência dialética o fazia valorizar a filosofia¹⁹, fato que despertava desconfortos nas mentes religiosas mais ortodoxas.²⁰

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

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

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

21

22

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

Assim, um dos suportes da ética de Abelardo que será debatido neste escrito é o da necessidade de uma reflexão em relação à intenção do sujeito e da sua respectiva responsabilidade diante da prática dos maus atos, não sendo possível a condenação do prazer criado naturalmente por Deus e presente em certas ações humanas. Assim, se essa qualificação maléfica ao prazer corpóreo fosse interpretada radicalmente, até mesmo os cônjuges que têm prazer no intercurso sexual²³ teriam que ser condenados constantemente:

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

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

23

24

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

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

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

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

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

25

26

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

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

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

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

27

28

29

entre os religiosos.³¹ Na crítica aos cluniacenses³², por exemplo, Bernardo não concordava com o uso de roupas caras e coloridas, de pedras preciosas e de enfeites exagerados e grandiosos que criavam uma ostentação litúrgica e dizia que tal situação representava uma ação mentirosa, pois entrava em conflito com o ideal ascético e com o voto de pobreza presente nos seguidores de Cristo conforme inúmeras partes da Regra de São Bento.³³

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

31

32

33

34

A concepção de Abelardo sobre a moral estava baseada na vontade humana³⁵, no poder da escolha individual de cada um em consentir com o que está em conformidade ou não com a vontade divina, dando sentido para o ato moral, por isso haveria um espaço para o debate ético no pensamento abelardiano entre a intenção humana e o ato voluntário: ambos elementos relevantes para o entendimento da moralidade e, também, dados presentes no cristão, no filósofo e no judeu.

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

São Bernardo, diante da construção filosófica de Abelardo, promoveu uma severa crítica à noção de vontade e de pecado, não simpatizando com suas colocações sobre o pecado original³⁷, a concupiscência³⁸, o pecado de deleite, o

35

36

37

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

V – O problema da fé quando entendida como opinião

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

São Bernardo, reprovando esta definição de fé como sendo uma opinião, ou ainda, uma conjectura⁴², chama a *Theologia* de Abelardo de Estultologia (*Stultiologia*), pois desconsideraria os fundamentos sólidos da verdade cristã,

38

39

40

41

42

apoiando-se na maneira disponível e conveniente de cada um pensar e dizer isto que é do capricho de seu espírito.⁴³ Ora, por este entendimento de São Bernardo, Abelardo cairia em um *escandaloso ceticismo* se definisse a fé como opinião, isto porque não se pode definir a fé como sendo um elemento incompleto⁴⁴ ou uma conjectura incerta da razão humana, mas uma certeza: “*Non est enim fides aestimatio, sed certitudo.*”⁴⁵

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

43

44

45

46

Definir a fé como opinião segundo esta perspectiva filosófica⁴⁷ não era conveniente para Bernardo, já que, desta forma, ela seria classificada como um *conhecimento que flutuaria entre a verdade e a mentira*, não condizendo com uma verdadeira crença e dando margens a possíveis dúvidas inaceitáveis para o sentido cristão desse termo⁴⁸. Entretanto, Abelardo não usou o termo *aestimatio (opinião)* exatamente no sentido acima descrito, pois, apesar de ser um conhecedor da lógica aristotélica, sabia da necessidade da tradição eclesiástica para o estudo da fé.⁴⁹

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

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

47

48

49

50

razão de suas esperanças⁵¹ e é essa referência à esperança que esclarece o uso da palavra opinião na definição abelardiana.

O operar divino não poderia ser compreensível pela razão a partir de provas da experiência, pois, se assim fosse, não seria digno de admiração, não estando em grau de oferecer a esperança⁵². Por isso, Abelardo propõe dois planos diversos para o entendimento da fé: o primeiro define uma fé meritória como a de Abraão que confiou dando plena atenção à verdade, não se importando com as impossibilidades da natureza e com as provas da experiência, e o segundo plano refere-se à fé que não tem mérito, ou seja, aquela que não é induzida pelo testemunho da divina autoridade, mas pelos argumentos da razão. Nesse segundo tipo, destacamos a conversão de Tomé que ocorre apenas diante da comprovação pelos fatos da experiência e a conversão de Paulo que se deu graças a um fato excepcional colocando-o face a face com a verdade e fazendo-o reconhecer seus erros.⁵³

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

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

51

52

53

54

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

Abelardo, dentre as suas perspectivas sobre a fé, destaca a definição de São Gregório⁵⁷ sem deixar de se referir às célebres palavras de São Paulo que pensava na fé como sendo *a garantia das coisas esperadas e a prova das que não se vêem* (Hebr. II, I). No *Theologia Scholarium*, ele diz que a fé é o crer no que não se vê em correspondência com a verdade que é a visão daquilo em que se tem fé. Por isso, o conhecimento da verdade depende da crença, pois se crê para conhecer e não o contrário:

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

55

56

57

58

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

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

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

Édouard Bonnier comenta que outra possível crítica de Bernardo a Abelardo seria que alguns escritos deste mostravam Jesus Cristo não como o filho de Deus encarnado, mas como um sábio pertencente a uma corrente filosófica⁶⁰. No entanto, é importante destacar que, apesar de Abelardo defender uma proposta filosófica e dialética, essas afirmações de Bernardo não seriam exatas, pois o Palatino⁶¹ nunca negou a natureza divina de Cristo em nenhum de seus escritos.

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

59

60

61

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

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

Capítulo I – INTENÇÃO, PECADO E CONSENTIMENTO.

1.1 - Apresentação

Os escritos de Abelardo⁶² com um forte teor ético são diretamente o *Scito te ipsum (Ethica)*, o *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et christianum* e a *Carmen ad Astralabium* e, indiretamente, o *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, o *Theologia Scholarium* e o *Theologia Christiana*.⁶³ Abelardo foi um dos principais moralistas de seu tempo, o *Scito te Ipsum* é um tratado de moral com grande originalidade em que há princípios importantes como a intenção, a responsável por tornar boas ou más nossas ações.⁶⁴

62

63

64

Em primeiro lugar, é interessante notar que o princípio de sua construção ética leva em consideração a célebre divisão da moral em três períodos empreendida por muitos pensadores e, em especial, por Hugo de São Vitor⁶⁵. No primeiro período, a lei moral seria interpretada pelos filósofos. No segundo, apareceria a primeira manifestação escrita, com forte teor coercitivo, percebida na lei de Moisés e nas manifestações ortodoxas do Judaísmo. No terceiro, perceber-se-ia, no nascimento de Cristo, o ser desvelado no amor e na Graça, trazendo, para a discussão moral, o perdão e a humildade.⁶⁶

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

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

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

65

66

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

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

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

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

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

67

68

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

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

A moral de Abelardo, fundada em um amplo valor dado à intenção, originou-se da tradição filosófica greco-romana, bem como das virtudes clássicas que foram cristianizadas e influenciaram toda a construção moral do século XII sendo que ele (Abelardo)

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

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

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

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

72

73

74

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

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

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

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

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

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

Percebemos, ao ler o *Dialogus*, que Abelardo, para estudar a moralidade, usou conceitos filosóficos, como as definições de virtude (*habitus animi optimus*) e vício (*habitus animi pessimum*) localizadas nas *Categorias* de Aristóteles⁷⁹, mas ele não deixou de defender o aspecto cristão da moralidade, mostrando que a fé e a esperança, apesar de não poderem ser chamadas propriamente de virtudes, pois não dependem diretamente do mérito⁸⁰, também participam dos atos morais incentivando e guiando as virtudes humanas.⁸¹

78

79

80

81

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

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

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

Diante dessas inúmeras influências para o entendimento da virtude, Abelardo, já no começo do *Scito te Ipsum*, propôs um esclarecimento, separando o que pode ser chamado de vício e virtude no sentido moral, dos vícios e virtudes do corpo, bem como de outros que, apesar de pertencerem ao ânimo⁸⁴, não se conectariam com a moral. A fraqueza física ou a robustez (vigor), a lentidão e a velocidade, o ser coxo ou ereto e a cegueira e a visão são vícios e virtudes do corpo e, por pertencerem a ele, não seriam morais. Assim, também a obtusidade da mente ou a perspicuidade da inteligência, o fato de ser esquecido ou de ter boa memória e

82

83

84

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

Abelardo pensa nos vícios e nas virtudes no sentido moral como costumes do ânimo⁸⁶ que inclinam a vontade (no sentido de apetição racional ou escolha⁸⁷) ou para as ações que de modo nenhum devem ser feitas ou para outras que, ao contrário, sempre devem ser feitas.

A virtude é uma atividade da razão, mas também um hábito que se adquire mediante a ação, a prática, o exercício⁸⁸ e, uma vez adquirida, estabiliza-se, mecaniza-se e torna-se quase uma segunda natureza. Os vícios de forma semelhante às virtudes, de tanto serem repetidos também são executados conforme um exercício habitual e passam a orientar a vida das pessoas.

85

86

87

88

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

A obra de Aristóteles *Categorias*⁸⁹, apesar de não ter sido feita com o objetivo principal de elucidar a noção de moralidade, teve influência no estudo da ética de Pedro Abelardo⁹⁰ e, dentre os inúmeros pensamentos de Aristóteles contidos nas *Categorias*, um dos principais é sobre os *relativos*, ou seja, qualidades da coisa (ou a própria coisa) que só têm sentido na presença de um *correlativo* respectivo. Assim, o adjetivo *grande* só vai ser entendido corretamente na frase *montanha grande*, quando o sujeito que proferiu esta sentença tiver um referencial do que compreende como sendo grande, ou seja, se ele relacionar a montanha com algo, que, em grandeza, possa ser comparado com ela:

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

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

89

90

91

relação a correlativos. Por exemplo, o escravo é dito escravo do senhor e o senhor é dito senhor do escravo".⁹²

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

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

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

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

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

92

93

94

95

quando, por exemplo, determinados pela ignorância⁹⁶ não sendo pecados propriamente ditos. A presença do ato mau não é suficiente para afirmar a presença do pecado o qual depende do consentimento com o mal e do desprezo por Deus.

Assim, a construção: “há asa nesse animal, logo ele é um pássaro” é errada, pois há animais que não são pássaros e têm asas. Da mesma forma, “há um ato mau feito pelo homem, logo ele cometeu um pecado” também não é certa, pois existem atos maus que não provém do desprezo do agente por Deus e, por isso, não há consentimento com o mal⁹⁷:

Assim, Aristóteles, no capítulo sobre a relação, quando falou da correlação errada dos relativos, disse: ‘Mas, algumas vezes, verá que não pode haver correlação de termos se estes termos não forem designados convenientemente para o que foi dito’. Pois, se peca este que faz a correlação – por exemplo, ‘se a asa é correlacionada com pássaro - a correlação não é recíproca porque pássaro não é correlativo com asa’. Então, deste modo, se chamamos de pecado toda coisa que nós fazemos viciosamente ou toda coisa que temos contra a nossa salvação, nós certamente diremos que a infidelidade e a ignorância do que é necessário crer para a salvação, são pecados, ainda que, nestes casos, nenhum desprezo por Deus é visto. Contudo, eu penso que o pecado é propriamente dito somente a isto que nunca pode verificar-se sem que haja culpa⁹⁸

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

96

97

98

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

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

100

A influência de Aristóteles percebida a partir da apresentação desses trechos do *Categorias* e do *Scito te Ipsum* remete-nos a algumas elucidações de Guy Hamelin acerca deste tema quando diz que podemos destacar duas grandes aproximações e um evidente afastamento entre a ética de Abelardo e a ética do Estagirita¹⁰¹.

A aproximação se refere à definição de virtude que, como já comentamos, Abelardo apresenta no início do *Scito te Ipsum*: a virtude como costume ou hábito do espírito (ou do ânimo¹⁰²) que nos torna inclinados às boas ou às más ações.

99

100

101

102

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

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

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

103

104

105

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

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

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

Hugo de São Vitor, por exemplo, cuja obra teve influência do pensamento de Abelardo¹⁰⁷, em seu *Didascalicon*, dividia a filosofia em três partes que corresponderiam a três remédios contra os principais males aos quais os homens estão sujeitos: a sabedoria contra a ignorância, a virtude contra o vício e a necessidade contra a enfermidade. É exatamente nesta passagem que Hugo define, de forma semelhante à de Abelardo, a virtude como sendo um hábito do ânimo (do espírito) que é conforme a razão da natureza, “*virtus est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus*”, e, por isso, também é responsável pela arte prática (a

106

107

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

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

Deste modo, a castidade que chamam de natural em algumas pessoas, resultando da friidez do corpo ou de alguma constituição natural que não tem que lutar contra a concupiscência sobre a qual deve triunfar e que não obtém mérito, nós, de maneira nenhuma, a enumeramos entre as virtudes. O mesmo ocorre com as qualidades do ânimo que são facilmente mutáveis.
¹⁰⁹

Na seqüência desta passagem, o personagem *Filósofo* completa essa idéia reafirmando a influência de Aristóteles a partir da leitura da obra de Boécio¹¹⁰, *Consolação da Filosofia*, em cujo quarto livro está escrito que a virtude,

108

109

110

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

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

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

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

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

111

112

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

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

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

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

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

113

114

115

outras possibilidades alcançáveis com seu próprio esforço¹¹⁶. A deliberação refere-se à manifestação de arbítrio realizada conforme meios necessários para se alcançar o fim previamente escolhido, sendo definida como a consideração das alternativas possíveis diante das quais se encontra a escolha¹¹⁷. Tendo objetos semelhantes, a *escolha* e a *deliberação* se referem àquilo que decidimos, relacionando-se aos exercícios da virtude e do vício, gerando a responsabilidade racional de cada um na prática dos atos nobres ou vis.¹¹⁸

Segundo esta posição, considerados como hábitos, os vícios e as virtudes são potências¹¹⁹, conflitando-se claramente com a posição de Agostinho segundo a qual o vício é um não-ser, ou ainda, uma ausência de bem.¹²⁰

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

116

117

118

119

120

definição de Santo Agostinho que considerava o mal como a ausência de bem¹²¹. O Palatino refutava as idéias que tentavam atribuir aos vícios substancialidade, bem como, outras que estendiam esta possibilidade aos pecados.¹²²

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

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

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

121

122

123

tornam inclinados a pecar, ou seja, a consentir com um desprezo por Deus¹²⁴. Assim, não sendo nem bons nem maus, os vícios podem ser entendidos como puros locais comuns que, quando somados ao consenso do sujeito, por ação ou omissão, dão forma ao pecado a eles relacionado.¹²⁵

O personagem *Filósofo* relata que, muitas vezes, uma pessoa que busque evitar certos vícios, pode acabar tomando decisões drásticas que comprometam a sua própria saúde e acabem produzindo um novo vício. Um jejum que, em tese, representa a busca pelo justo meio e o ato de evitar os excessos das inclinações do corpo, conectando-se com a temperança que é uma virtude, se feito de forma imoderada, extingue a saúde produzindo as enfermidades que são vícios do corpo. O jejum imoderado não é uma virtude, mas é um vício semelhante a uma virtude¹²⁶:

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

Abelardo dá uma grande importância para o combate às inclinações provenientes dos vícios, dizendo que o homem deve organizar sua soáé:xãng-Bfê5éhãig:f.

viciosas que atraem os homens para o mal, como, por exemplo, a inclinação natural de uns para a luxúria ou de outros para o ódio, só terão avaliação: f. héxéãog-êotur

mentais que não são oriundas da responsabilidade do sujeito do que na intenção e no consentimento.

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

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

Esta primeira leitura nos diz que o consentimento com o mal e o desprezo por Deus dependem, no sentido subjetivo¹³⁴, da vontade entendida como escolha ou deliberação que conduz o homem na realização do ato condenável. Entretanto, existem situações em que há pecados sem a presença da má vontade e isto cria uma séria dificuldade no projeto de entendimento desses dois termos. No *Scito te Ipsum*, os que afirmam ser todo pecado voluntário só poderão seguir este raciocínio se aceitarem que há diferença entre *vontade* e *voluntário*.

131

132

133

134

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

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

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

135

136

137

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

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

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

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

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

138

139

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

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

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

140

141

Pelo fato da atração física que se relaciona com o prazer não ser considerada pecado de adultério, mas vício comum da natureza humana¹⁴², nota-se que a culpabilidade de se manter relações sexuais com mulher casada por puro prazer sensual é menos culpável do que o sexo feito por causa da situação de casada da mulher . Em ambas as situações, existe o pecado subjetivo, o consentimento com um vício, mas o ato originado pelo motor carnal, o desejo concupiscível, claramente se relaciona com um pecado muito mais leve do que o desejo pela esposa de outro em virtude das condições privilegiadas do marido.

Chegamos à conclusão de que esta distância entre o que se faz e o que realmente se deseja perceptível na ética de Abelardo, teve influência de vários pensadores como Anselmo de Canterbury , Guilherme de Champeaux e Anselmo de Laon. A escola de Anselmo de Laon¹⁴⁵ e a de Guilherme de Champeaux

142

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

1.3 – O pecado subjetivo e o pecado objetivo.

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

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

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

149

150

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

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

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

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

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

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

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

iaquau a j/AüãB5ãug15éhx.Bãug55éhx.Bãug3gjffê5éfh5ccvc9/AüãPgt

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

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

Agostinho primeiramente induziu Evódio a crer que a morte do senhor não poderia ser tomada como crime, pois foi feita em defesa da própria vida e não conforme um desejo culpável¹⁵⁶. Contudo, Agostinho não terminou seu pensamento neste ponto e disse que, apesar do escravo ter matado o senhor por temer os suplícios, era exatamente este temor a causa de sua permanência no rol dos pecadores. Orientando Evódio a melhor analisar a situação do escravo que mata temendo perder sua própria vida, Agostinho iniciou seu raciocínio diferenciando os bons dos maus.

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

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

155

156

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

Logo, se o temor do escravo corresponder ao seu desejo de se ver livre do senhor para poder viver sem sofrimentos, haverá punibilidade, pois esta atitude não está em conformidade com a moral cristã fundada na noção de superação, sacrifício e martírio, sendo orientada por um desejo desordenado¹⁵⁸. Pode-se dizer que Abelardo e Agostinho, mesmo em contextos históricos e filosóficos diferentes, concordam em que o servo tinha feito algo errado, mas discordam em relação ao diagnóstico do que consiste o erro.¹⁵⁹

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

Abelardo fala de um pai que, para se ver livre do cárcere e poder cuidar da própria família, diante de incontáveis lágrimas, sofrimentos e lamentos, é coagido a pôr o próprio filho em seu lugar. Comparando o sofrimento do servo que foi coagido a matar o senhor com o do pai que foi coagido a trocar de lugar com o filho, apesar de se poder usar impropriamente a palavra vontade para ambos¹⁶⁰, no

157

158

159

160

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

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

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

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

161

162

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

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

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

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

Entretanto, no exemplo de Abelardo, o servo não *quis querer matar o senhor*, ou seja, ele não teve um desejo de segunda ordem similar ao de primeira ordem e, por isso, no sentido moral, seu ato não teria sido culpável justamente porque há um desejo de primeira ordem (*“o servo quis matar o senhor para não morrer¹⁶⁸”*) que é contrário ao de segunda ordem (*“o servo não queria querer matar o senhor”*). cremos, que apesar de relevante, essa leitura deixa de lado alguns aspectos importantes da discussão que o estudo do caso do servo no pensamento de Abelardo pode revelar.

O servo realmente *“não queria querer matar o senhor”*, no entanto, ele *“queria desejar não morrer¹⁶⁹”* e, simultaneamente, pode-se afirmar que ele *“quis matar o senhor”*, mas, também, que *“desejou não morrer”*. Percebe-se que, além da dessemelhança constatada entre os dois desejos relacionados com a morte do senhor, existe uma similaridade entre os outros dois relacionados com o desejo do servo de não morrer: o desejo de primeira ordem *“desejar não morrer”* e o de segunda ordem *“querer desejar não morrer”* são similares (têm finalidades

168

169

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

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

William Mann comenta que Abelardo não examinou o fenômeno moral a partir da diferença entre o desejo de primeira ordem e o de segunda ordem, pois enfocou seus estudos diretamente na noção de intenção e de consentimento¹⁷⁰. Talvez, por esse motivo, a proposta de William não nos dê uma resposta definitiva para o entedimento da ética abelardiana, pois a poderia restringir somente a uma *tábua* que, na busca por similaridades, fixaria os desejos de primeira ordem com outros de segunda ordem, muitas vezes, esquecendo-se da relevância do consentimento e do ato concretizado.

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

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

170

171

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

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

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

172

173

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

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

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

Robert Blomme¹⁷⁵, por exemplo, ataca as interpretações dogmáticas feitas sobre a obra de Abelardo e que lhe davam uma qualidade exagerada de intencionalista, apresentando-o como um homem que teria regido uma orquestra ideológica contrária a toda e qualquer legislação ditada pela Igreja de seu tempo.

Abelardo se insurgiu contra a definição de moral que desconsiderava a intenção e o consentimento¹⁷⁶, restringindo-se apenas aos atos concretizados (ações)¹⁷⁷, mas o fez, certamente, para reformular a disposição das pessoas diante das regras morais¹⁷⁸. Blomme chega a dizer que tais interpretações podem suportar uma leitura tão errada de Abelardo que seus princípios éticos cairiam em “*um ciclo de criações exageradas e incorretas*”¹⁷⁹.

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

175

176

177

178

179

que detém uma garantia objetiva¹⁸⁰. María José Cano Alarcón¹⁸¹ esclarece a noção de intenção no pensamento de Abelardo, dizendo que, em um primeiro instante, ela pode ser definida como a manifestação da vontade graças à qual o homem julga sobre a bondade ou a maldade de uma ação e se esta coincide ou não com a vontade de Deus¹⁸². A intenção refere-se à escolha ou à deliberação baseada na crença¹⁸³ ou na convicção da razão, podendo ser comparada a um *juízo de consciência* que assume responsabilidades diante das decisões tomadas.¹⁸⁴ Por este viés, Alarcón defende que é possível percebermos uma assimilação da intenção pela noção de *consciência* na ética abelardiana.¹⁸⁵

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

180

181

182

183

184

185

186

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

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

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

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

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

187

188

189

190

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

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

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

191

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

O exemplo de Abraão comprova que a intenção de Deus é boa, mesmo diante de ordens em relação a atos que não são bons. Ora, matar seu próprio filho não era um bom ato, mas a intenção de Deus na ordem dada a Abraão era boa (*“Recta igitur haec intentio Dei fuit in facto quod rectum non fuit.”*¹⁹⁴). Deus não ordenara nem tivera a intenção que Abraão imolasse seu filho, mas, Ihe enviou este comando, por isso, de maneira decisiva, Ele provou a obediência de Abraão, sua fé e seu amor a Deus e, acima de tudo, acabou criando-nos um exemplo¹⁹⁵ (*[...] et in exemplo nobis relinqueretur*)¹⁹⁶.

Assim, Abelardo, ao dizer que a intenção se relacionava objetivamente com as leis divinas, não restringiu a consciência, privando-a de sua liberdade de escolhas, mas empreendeu uma relação entre o consenso e a objetividade da lei, enfocando a intenção e acentuando a responsabilidade do agente¹⁹⁷ na decisão entre o bem e o mal.

192

193

194

195

196

197

No pensamento de Abelardo, o estudo do julgamento moral demonstra que, em regra geral, apesar da indispensável análise da natureza da intenção, é o conteúdo da lei que dá valor positivo ou negativo a um ato, determinando seu caráter objetivamente bom ou mau . Sendo assim, ele nos dá dois exemplos que confirmam a necessidade da análise da convergência entre a intenção e a lei objetiva para a comprovação da culpabilidade de um ato: a traição de Judas e a vontade de Deus em relação à morte de Cristo. Judas²⁰⁰ e Deus quiseram a morte de Cristo e, nesse sentido, tiveram uma mesma finalidade concreta, contudo, enquanto a intenção de Deus era boa, pois a morte de Cristo significava o primeiro passo para a Ressurreição, a intenção de Judas se pautava em desejos terrenos, fundados em interesses monetários e em perspectivas egoístas.

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

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

Jean Jolivet²⁰² explica esta situação de Judas no pensamento ético de Abelardo a partir do entendimento da diferença entre a palavra *bonum* e o advérbio *bene*. A palavra *bonum* refere-se a um ato conveniente que se relaciona com o domínio do homem, sendo seu entendimento dado na concretização e nas conseqüências. Assim, o ato de entregar Cristo foi *bonum*, pois, como coisa querida por Deus, determinou a Ressurreição, já o advérbio *bene* não se restringe ao ato em si, mas à sua realização e à conformidade entre a intenção do agente e as leis de Deus. A negação do advérbio para Judas, ou seja, que ele não agiu bem, significa que a palavra qualifica moralmente sua intenção e, conseqüentemente, devido ao consentimento, também qualifica a ação realizada.

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

201

202

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

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

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

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

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

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

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

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

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

205

206

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

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

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

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

pessoas na atitude de um deles não é relevante para a qualificação moral do agente, pois constitui apenas uma oportunidade, não se realizando por um mínimo respeito por Deus²¹⁰. Com isso, Abelardo diz que Deus julga o agente conforme o seu ânimo, considerando a boa ou a má vontade e não recompensando devido aos resultados das ações e aos desejos visíveis:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

212

213

214

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

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

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

215

217

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

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

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

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

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

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

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

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

Se a boa intenção dependesse apenas da convicção dos agentes de estarem fazendo o bem, a moral perderia a sua característica principal que é a universalidade diante da diversidade de opiniões acerca da natureza do bem e do mal. Abelardo solucionou esta situação dando uma característica também objetiva para a intenção, atrelando-a aos preceitos cristãos e criando a noção de consentimento com o mal e de desprezo por Deus para a definição de pecado²²². Por este viés, a intenção de Cornélio na execução das boas obras, por não estar relacionada diretamente com os ensinamentos de Cristo, não poderia justificar uma moral com um valor universal, mas também não poderia ser culpável, pois, não houve desprezo por Deus.

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

221

222

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.5 – A Ignorância Culpável

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

John Marenbon, seguindo esta linha de pensamento, dá o exemplo de um homem que, em um estupor ébrio, deita-se com uma mulher casada sem o saber, mas pensando que ela era sua esposa. Ora, a ignorância o excusaria da culpa de adultério, mas não há dúvida de que o sujeito seria culpado por ter consentido em ficar bêbado. Abelardo não dá este exemplo diretamente²²⁶, mas Marenbon diz que existe uma natural extensão a essa teoria na obra *Carmen ad Astrolabium*²²⁷, sendo possível uma pessoa ser culpada ao pecar mesmo na ignorância.²²⁸

226

227

228

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

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

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

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

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

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

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

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

230

231

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

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

Mario Dal Pra, referindo-se a alguns pensamentos R. Blomme²³³, não aceitou a proposta de que Abelardo não foi sensível à distinção entre a ignorância culpável e a ignorância não-culpável, por isso ele cita algumas passagens de Abelardo que se referem à ignorância invencível, dizendo que ela existe apenas quando não é proveniente da própria culpa do agente. Isto se confirma no escrito *Problemata*: “*Quod quidem peccatum ex ignorantia tamquam invincibili plurimum excusabile videtur*”²³⁴ e, também, em *Carmen Ad Astrolabium*: “*Non est contemptor qui nescit quid sit agendum, si non hoc culpa nesciat ipse sua*”²³⁵. Nessa perspectiva de Mario, a ignorância invencível é a que exclui a presença do pecado, enquanto a ignorância proveniente da negligência, ou seja, aquela que pode ser vencida (“*ignoranza vincibile*”) é culpável.

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

232

233

234

235

negligentia nostra contingat nos ingorare, quae nobis necessarium erat preanosse".²³⁶

Além da negligência, cremos também que Abelardo acreditava que a falta de coragem em seguir o ensinamento cristão também causa a culpa. Assim, no começo do *Scito te Ipsum*, há uma referência à necessidade do homem agir voluntariamente contra as suas más inclinações e, nesse sentido, elas acabam sendo consideradas motivo de luta²³⁷. Ora, qualquer um que tenha que lutar inegavelmente necessita de coragem para empreender uma luta e somente a vitória lhe concederá o triunfo desejado: "*nec tamen in ipso hoc peccant quia tales sunt, sed pugnae materiam ex hoc habent ut per temperantiae virtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant*"²³⁸.

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

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

236

237

238

239

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

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

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

A penitência, entendida somente como o ato realizado, não é capaz de determinar a remissão dos pecados, mas depende de um arrependimento eficaz: a contrição é o ato fundamental de uma penitência²⁴¹. Por isso, alguns estudiosos do tema chegam a declarar que Abelardo e seus seguidores, apesar de defenderem a necessidade da penitência, diziam que a execução da mesma não participa diretamente da remissão dos pecados sendo esta conseguida somente pela contrição. Por esta perspectiva, a Igreja teria a função de declarar a remissão dos pecados somente após a comprovação do arrependimento presente na autêntica penitência.²⁴²

240

241

242

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

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

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

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

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

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

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

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

244

245

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

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

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

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

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

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

248

250

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

A exposição sobre esse tema começa com uma crítica que Abelardo faz aos Gregos²⁵² defensores de uma confissão somente feita a Deus e não aos homens. Abelardo não acreditava na validade dessa idéia devido à onipresença divina que dava condições a Deus de previamente conhecer a intenção de todas as pessoas:

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

Abelardo sustentou a necessidade de se confessar rezando para a salvação de outro e não para um recebimento de vantagens para si mesmo e apresenta, no *Scito te Ipsum*, três razões para a confissão²⁵⁴: Primeira razão: porque as orações daqueles que ouvem a confissão podem dar uma ajuda maior para aquele que confessa; segunda razão: porque, na humildade da confissão, uma grande parte da reparação é feita e a terceira razão: porque as penitências indicadas pelo sacerdote após a confissão, se feitas por livre escolha e com boa intenção, auxiliarão na remissão dos pecados.

251

252

253

254

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

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

A relação entre a boa intenção e a confissão se acentua quando Abelardo diz que uma penitência imposta na confissão, mesmo não tendo sido instruída corretamente, gerará uma maior culpa àquele que erradamente a infringiu e não ao outro que a tenha seguido com uma boa intenção²⁵⁶. Davi, ao se confessar ao profeta, recebeu o perdão divino e o tamanho de sua sublimidade real proporcionalmente se relacionava com a grande humildade que mostrou no ato da confissão, por isso, os sacerdotes devem escutar as confissões e, usando seu arbítrio, tentar impôr correções àqueles que confessam. Devem utilizar o bom senso e obedecer a seus prelados, pois correspondem a um poder de imposição de penitências que é alheio aos pecadores.²⁵⁷

255

256

257

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

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

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

258

259

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

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

Ao agirem assim, esses prelados são considerados guias cegos de um rebanho cego, pois tornam a confissão não apenas um a

penitências e confissões não é o bispo, mas a razão, logo o poder de Pedro não foi concedido a todos os bispos²⁶², mas somente àqueles que imitam Pedro, ou seja, executando suas funções com a dignidade de seus méritos e não somente devido à sublimidade de suas cátedras.²⁶³

262

263

1.7 – O Pecado Original no *Scito te Ipsum*

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

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

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

Mario Dal Pra define a tentação, na ética de Abelardo, como, na generalidade, aquilo que compreende tanto o movimento inato do ânimo que não é propriamente pecado, quanto o *consensus* que é o *proprium* do pecado²⁶⁶, isto porque a inevitabilidade da tentação está ligada, segundo Paul Vincent Spade, à *fragilidade humana* (“*human frailty*”) que teria aparecido após a queda de Adão²⁶⁷. As tentações sensuais seriam elementos diretamente relacionados com a queda do primeiro casal que desobedecera às regras do Senhor e que transmitira a pena aos seus filhos.

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

264

265

266

267

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

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

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

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

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

269

270

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

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

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

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

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

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

Em relação ao pecado original, George Duby mostra que Abelardo atribuiu à Eva uma culpabilidade superior à de Adão, pois este teria tido menos culpa do que Eva, primeiro, porque não foi ele que a serpente tentou seduzir e, segundo, porque ele teria consentido em comer da maçã que Eva lhe oferecia, mais por amor a ela (para não constri-la) do que por desprezo a Deus²⁷⁵. Já Eva passara pelos três estágios responsáveis pelo pecado - a sugestão, o deleite e o consentimento: primeiro, o diabo a persuade diante do fruto e isto corresponde à sugestão que, como define Abelardo, no *Scito te Ipsum*, pode vir de dentro (as tentações naturais do corpo) ou de fora (as sugestões do demônio que, conhecendo a natureza das coisas, incita a fraqueza humana a consumir o pecado). Na seqüência, ao invés de resistir ao prazer, ela prova o fruto e consente com o que não lhe era conveniente, desrespeita o mandamento de Deus e concretiza o pecado propriamente dito.²⁷⁶

273

274

275

276

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

Como, pois, dizemos que o pecado ou tentação se forma percorrendo três caminhos: - por sugestão, deleite e consentimento, isto deve ser entendido assim: para a realização do pecado somos levados freqüentemente por esses três passos, como aconteceu com nossos primeiros pais. A persuasão do demônio veio primeiro, quando prometeu a imortalidade ao experimentarem da árvore proibida. Sucedeu o deleite, quando a mulher, vendo a linda lenha²⁷⁷ e reconhecendo que ela era doce para comer, ardeu no desejo de seu fruto pela voluptuosidade que supunha existir na fruta. E como ela devia reprimir a concupiscência para observar o preceito, ao consentir caiu no pecado.²⁷⁸

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

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

277

278

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

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

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

O pecado original transmitido corresponde à existência, em todos os homens, de inclinações que fazem o ânimo pender para o mal, ãstg-:f.héxéãag-BfxAüãhg-

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

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

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

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

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

281

282

Luscombe comenta que há aproximações entre o voluntarismo²⁸³ de Agostinho e a tese de Abelardo em relação à responsabilidade do agente em guardar ou perseguir o que a justiça proíbe, isto porque os desejos da carne não são nem bons nem maus em si mesmos e apenas se tornam condenáveis quando a vontade consente em seu incitamento.²⁸⁴

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

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

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

283

284

285

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

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

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

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

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

286

287

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

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

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

a lei objetiva²⁹¹ e, nesse aspecto, se diferenciando da proposta de Abelardo que se centraliza na relação entre a intenção em conformidade ou não com as leis cristãs.

Concluimos esta questão com as idéias de Thomas Williams sobre o tema do *pecado original* no estudo da obra de Abelardo, que propõe a classificação do pecado em conformidade com o tipo de dominação presente em cada caso, sendo que o pecado pode se referir a uma dominação objetiva e a uma outra subjetiva. A dominação objetiva do pecado corresponde à sujeição de nosso ser à pena de um pecado do qual somos libertados quando Cristo, na Paixão, assume a punição em nosso lugar²⁹² e a dominação subjetiva do pecado é a forte inclinação que nos leva a obedecer aos desejos desordenados e a executar ações que não nos são convenientes.

William diz que Cristo também nos teria libertado desse segundo domínio quando, na Paixão, nos inspirou com o amor de Deus²⁹³. A inspiração no amor de Deus, confirmado na ressurreição, fortalece a vontade a superar a inclinação para o mal e, por isso, é um elemento relevante na ética de Pedro Abelardo.

291

292

293

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

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

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

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

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

294

295

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

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

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

Estudando esses pontos da ética de Abelardo, Bacigalupo defende um pacto racional²⁹⁷ entre as pessoas que pertencem a um Estado, buscando um contrato de livre manifestação próprio do pensamento filosófico e evitando abusos éticos ou econômicos. Tais abusos são oriundos da incompetência política de um governante ou da incapacidade moral de uma pessoa que, mesmo tendo injustamente os bens de uma outra, não os devolva nunca, redimindo-se mentirosamente segundo falsas penitências.²⁹⁸

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

296

297

298

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

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

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

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

299

300

301

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

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

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

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

Levando em consideração mais as obras, o juízo humano deixa de lado a culpa que está ligada à intenção e mais se preocupa com o que é nocivo aos outros do que com o que é nocivo à própria alma. Além disso, o juízo humano previne mais os danos públicos do que os particulares porque estes últimos estão vinculados com a intenção do agente e só o Senhor examina tudo o que acontece segundo o que está no íntimo da mente³⁰³:

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

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

303

304

entre a culpa e a natureza social das obras, ou seja, entre a justiça divina e a humana.

Bacigalupo, para explicar esta posição, diz que o indivíduo cria seus critérios de avaliação do justo e do injusto e o discernimento do bem e do mal a partir dos exemplos expostos na comunidade, já que esta *tradição moral* supõe um

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

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

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

309

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

A tese abelardiana da distinção entre o foro moral e o político não antecipa a separação entre Igreja e Estado, mas se refere à separação entre as esferas pública e particular. A Igreja e o Estado, vistos segundo o caráter de instituição, não podem julgar moralmente o indivíduo³¹¹ e o fato de não se poder comprovar que uma obra está em conformidade com a moral estudando apenas sua concretização e não a intenção do agente, não implica que não possamos considerar os efeitos como bons ou maus em relação à utilidade pública e ao bem comum. A ética de Abelardo, ao sustentar que a avaliação dos efeitos não pode coincidir com a moral do agente, apenas mostra a inexistência de certezas em relação à moralidade quando estudada a partir do juízo humano.

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

310

311

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

É preciso esclarecer que a diversidade de critérios não implica no seguimento dos costumes no lugar da razão, mas na regulação das decisões humanas³¹⁴ em conformidade com a análise da intenção e do consentimento, negando a influência de elementos exteriores como suficiente para qualificar um ato como moral. Segundo Pernoud, a ética de Abelardo proíbe que a razão seja superada pelos costumes, pois é necessário que as pessoas regulem suas ações de acordo com a razão e com o que lhes parece bom e não devido àquilo que está em uso.

313

314

Capítulo 2 – LIVRE-ARBÍTRIO E PRESCIÊNCIA DIVINA

2.1 – O Problema dos Futuros Contingentes para Pedro Abelardo.

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

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

Desse raciocínio, surgem duas perguntas:

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

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

316

317

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

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

A partir dessa colocação de Abelardo, supomos que todas as ações do livre-arbítrio humano que são baseadas na fruição parcial do próximo só serão lícitas se estiverem direcionadas para Deus³¹⁸, sendo a liberdade relacionada às ações cuja fruição tenha Deus como seu principal fim:

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

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

318

319

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

Seguindo as palavras do professor Reinholdo Aloysio Ullmann, os cristãos encontraram, no Pórtico, inúmeros pontos de vista em comum, principalmente em relação à ética, à noção de *lógos*, à divisão da Filosofia (Ética, Lógica e Física), à idéia de cosmo como universo organizado, ao uso das virtudes pagãs que, no cristianismo, serviram de *suportes* para as virtudes teológicas³²⁰ e muitas outras semelhanças importantes.³²¹

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

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

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

320

321

322

323

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

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

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

324

325

326

Cícero³²⁷, não aceitando a noção estóica de presciência e de destino, criticava a idéia de acaso e fortuna dizendo que estas definições eram contrárias à constância e à razão humana.³²⁸ Na perspectiva de Cícero, a liberdade seria baseada nas ações feitas pelo homem seguindo um princípio que se encontra em si mesmo, valorizando a noção de vontade e, acima de tudo, acreditando que, admitida a fatalidade, perde-se de vista a vontade livre e havendo predição das coisas, não há admissão do papel da vontade³²⁹. Para os movimentos da liberdade, não existe causa alheia, pois estes movimentos estão no poder do homem, dependem dele e têm, como causa, a própria natureza humana.

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

327

328

329

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

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

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

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

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

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

331

332

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

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

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

Para Rémusat, Abelardo defendia que a moral supõe o livre arbítrio, inclusive a moral cristã que, acima de todas as outras, reconhece a presciência divina.³³⁷

Em relação à Santo Agostinho, destacamos seu pensamento sobre a presciência divina e a liberdade humana, localizado no livro V da *Cidade de Deus* quando combateu a posição de Cícero. Nesse escrito, Agostinho primeiro elogia a posição de Cícero em relação à causa eficiente, pois, ao defender a existência de uma causa única para o universo, Cícero eliminou a noção de acaso e, com isso, refutou as conjecturas dos matemáticos.³³⁸

Todavia, Agostinho discordava de Cícero em relação à contradição que este percebia entre o livre-arbítrio e a presciência divina. Ora, a partir do ponto de vista de Deus, criador da ordem universal, não tem sentido a noção de acaso, pois não pode existir elemento contrário e inesperado em relação àquele que tudo ocupa e governa³³⁹. Deus sabe de todas as coisas antes delas ocorrerem, inclusive aquelas que fazemos por nossa vontade, ou seja, as ações que sentimos e conhecemos justamente porque queremos e não porque alguém nos impôs que sejam feitas.³⁴⁰

Agostinho diz que a vontade humana está dentro da ordem das coisas criadas por Deus, ou seja, está inserida em sua presciência, mas isso não implica que ela não seja livre, porque ser livre é sua essência e sua necessidade.³⁴¹

337

338

339

340

341

Essa proposta de Agostinho soluciona o problema dos futuros contingentes, pois não há contradição alguma entre a presciência divina e a vontade humana: o pecado é decorrente da vontade humana e Deus o reconhece de antemão, mas não é por isso que o homem peca por causa Dele.³⁴²

No *Scito te Ipsum*, Abelardo diz que Deus não estatuiu ou dispôs nada aos homens que não esteja preestabelecido em sua providência e que consista em sua predestinação, inclusive em relação aos pecados³⁴³, mas, para Abelardo, a afirmação de que Deus perdoa os pecados deve se identificar com a inspiração dada por Deus para o gemido voluntário na penitência: “*per inspiratum ei paenitentiae gemitum dignum indulgentia efficere*”.

Para Mario Dal Pra, esta passagem mostra a posição de Abelardo de não danificar a liberdade humana sem deixar de firmar o critério de intervenção de Deus sendo que, do ponto de vista da providência, a ação divina inspira a vontade do arrependimento nos pecadores.

Rémusat esclarece esse tópico ao dizer que Abelardo pensa no livre arbítrio sem desconsiderar a presciência divina, no sentido de que Ele nos põe dispostos a escolher ou rejeitar a salvação, havendo espaço para a atuação de nossa vontade na crença e no desejo do Reino dos Céus.

Por último, Sergio Paolo Bonanni, referindo-se à concepção de pecado de Abelardo e à presciência divina, percebe, no *Theologia Scholarium*³⁴⁷, que “*todo pecado, enquanto proveniente do livre arbítrio, é mais voluntário do que*

342

343

347

necessário e não deriva de qualquer contrição da natureza ou de qualquer impulso da providência divina.”³⁴⁸

2.2 - O necessário e o conveniente.

O estudo da noção de presciência no pensamento de Abelardo mostrou que o conhecimento ou a ciência divina compreende igualmente o passado, o presente e o futuro sem, com isso, negar o livre-arbítrio humano. Em sua *Theologia Scholarium*, ele refere-se a este ponto dizendo que nada pode acontecer fora da ordenação e da disposição divina:

Este conhecimento ou ciência compreende igualmente o futuro, o passado e o presente e é certo igualmente tanto em relação a este quanto em relação àqueles, e aquelas coisas que ainda se dizem incógnitas ou aleatórias, para ele já são inteiramente determinadas. Na verdade nada pode acontecer sem a ordenação da disposição divina.³⁴⁹

Acerca deste tema, John Marenbon comenta que Abelardo deu uma atenção especial à afirmação de que Deus não pode fazer de outro modo o que ele faz, ou seja, que é necessário que ele faça o que faz e não faça o que não faz.³⁵⁰

Abelardo, na *Theologia Scholarium*, diz que Deus só pode fazer aquilo que convém que Ele faça, posição que ele mesmo comenta ter tido poucos seguidores porque, aparentemente, discordava da opinião da maioria dos santos e também da razão justamente porque a defesa de que Deus só pode fazer aquilo que ele faz e deixar de fazer o que não faz poderia ser interpretada como uma limitação ao poder divino. Ora, até os homens, com um poder incomparavelmente menor, podem fazer e deixar de fazer coisas que de modo algum fazem ou deixam de fazer:

Quanto ao fato de eu pensar que Deus só pode fazer aquilo que convém que ele faça e que não convém que ele faça aquilo que ele deixa de fazer, na verdade eu entendo que ele só pode fazer aquilo que ele faz, embora este modo de pensar tenha poucos seguidores ou nenhum, e pareça discordar dos ditos da maioria dos santos e até certo ponto da razão. Isso, pois, que dizem parece diminuir a excelência divina, isto é, que Deus só

349

350

pode fazer aquilo que ele faz e só deixa de fazer aquilo que ele não faz, quando nós, que temos um poder incomparavelmente menor, podemos fazer muitas coisas ou deixar de fazer muitas coisas que de modo algum fazemos ou deixamos de fazer.³⁵¹

Para solucionar este problema, o termo conveniente deve ser entendido de duas maneiras diferentes: a primeira em relação à vontade divina e a outra à vontade humana.

Lembremos que, no começo do *Scito te Ipsum*, Abelardo define o vício do ânimo como sendo aquele que inclina a vontade para o que não lhe convém (“*voluntatem inclinant ad aliquid quod minime conuenit*”³⁵²), sendo que, ao homem não convém agir de forma contrária à sua razão, consentindo com o mal e desprezando Deus. Para Abelardo, há a opção de consentir com um vício do ânimo executando o pecado propriamente dito ou, com a virtude da temperança, enfrentando suas más inclinações (“*pugnae materiam ex hoc habent ut per temperantiae virtutem*”³⁵³). Isso significa que a vontade humana age conforme suas necessidades e imperfeições e, por isso, está sujeita àquilo que pode ou não pode lhe ser conveniente, mas Deus, por não ter necessidade alguma nem qualquer imperfeição, tem uma vontade sempre conveniente.

Conveniente para Deus se confunde com a afirmação de que todas as coisas do universo estão determinadas pela ordenação divina, inclusive o homem que recebeu a capacidade de escolher seus próprios fins, aceitando os desafios de ter que, constatemente, superar o que lhe é imprevisível.

Entretanto, sendo a ordem natural das coisas uma criação da vontade divina, como seria possível entender as situações que arrastam as pessoas para o mal?

351

352

353

Como compreender a própria interpretação do mal como sendo um recurso necessário para a vida do homem, definindo-o como uma ocasião para a virtude?

Saltet comenta que a atribuição abelardiana da vontade de Deus como sendo conveniente poderia interpretar o mundo como o melhor dos mundos possíveis o que seria uma opinião falsa e, sobretudo, perigosa, pois tende a fazer de Deus o autor do mal, destruindo a Religião e a moral.³⁵⁴

Seguindo esta mesma interpretação, Rémusat defendeu que Abelardo reconhecia os dois princípios em relação à vontade divina, ou seja, primeiro que Deus faz isto que ele deve fazer e, segundo, é necessário que ele faça isto que faz. Conseqüentemente, tudo que Deus faz é conveniente que seja feito e isso poderia ser entendido de forma parecida com as idéias do filósofo Leibnitz de que Deus quer fazer de sua obra a mais perfeita possível, sendo sua razão soberana, coeterna e substancial.

O termo *conveniente*, nesse caso, é tomado como sendo igual ao termo *necessário*, pois se tudo que ocorre é conveniente para Deus, conseqüentemente, também é necessário que ocorra. Com efeito, a conveniência e a necessidade da vontade de Deus se qualificariam como inevitáveis, situação que poderia, novamente, dificultar a presença da liberdade humana frente à presciência divina.

Sergio Paolo Bonanni, tentando resolver a dificuldade na compreensão de presciência e de liberdade na obra de Pedro Abelardo, propôs uma releitura do princípio da contradição em relação à vontade divina. Segundo o princípio da contradição, se tomarmos a proposição *ocorreu uma batalha naval* como verdadeira, temos que considerar falsa a proposição a ela contrária: *não*

ocorreu uma batalha naval. Quando afirmamos ou negamos qualquer coisa, a afirmação tem de ser verdadeira e a negação falsa ou vice-versa.³⁵⁶

Paolo diz que, quando usamos esse raciocínio para os eventos futuros, podem ocorrer duas situações: uma delas usa duas vezes o termo necessário em referência a dois diferentes predicados e construindo duas proposições. Assim, as duas sentenças: *é necessário que, amanhã, ocorra uma batalha* e *é necessário que, amanhã, não ocorra uma batalha* referem-se a eventos futuros e são proposições contrárias, pois se uma for verdadeira a outra terá que ser falsa³⁵⁷. A outra situação tratará de uma única predicação para o termo necessário, não se referindo a duas proposições regidas pelo princípio da contradição, mas apenas a uma única: *é necessário que ocorra ou não ocorra amanhã a batalha.*³⁵⁸

Este estudioso, portanto, nota que Abelardo, em sua *Theologia Scholarium*, também usa esse recurso lógico para explicar a coerência entre a presciência divina e as ações humanas já que, de fato, o termo *necessário*, quando utilizado como predicação simples, ou seja, na proposição: *é necessário que seja quando é*, não torna oportuno que se possa entendê-la como: *é necessário que seja*. Essa posição mostra que a afirmação: *é necessário que a batalha ocorra ou não ocorra amanhã* não faz com que a batalha seja inevitável, mas dá margem para a possibilidade dela ocorrer ou não no futuro.³⁵⁹

É certo que Deus sabe dos atos que serão feitos pelas pessoas e dos fenômenos naturais que ocorrerão no futuro e tais situações também são convenientes e necessárias à sua vontade, mas isso não significa que não haja margem para a manifestação da vontade humana. Abelardo salva os termos necessidade e conveniência aplicados à vontade divina dizendo que os fatos não

356

357

358

359

têm que inevitavelmente ocorrer, mas sublinha a força da necessidade nos casos em que eles efetivamente ocorram.³⁶⁰

John Marenbon, ao estudar o termo *conveniente* atribuindo-o à vontade divina, diz que Abelardo o entende como aquilo que é bom para Deus fazer (*quae bonum est facere*), como o que para ele é adequado (*convenit*) e o que é conveniente para ser feito (*convenit*)³⁶¹. Estas três definições em relação à conveniência da vontade divina, segundo Marenbon, acabam remetendo à noção de *rationalis causa* e à afirmação de Platão no *Timeu*³⁶²: tudo que vem depende de uma causa necessária, não há nada que não se origine de uma causa e de uma razão legítimas:

Em que consiste o que sempre existiu e nunca teve princípio? E em que consiste o que devém e nunca é? O primeiro é apreendido pelo entendimento com a ajuda da razão, por ser sempre igual a si mesmo, enquanto o outro o é pela opinião, secundada pela razão, porque a todo instante nasce e perece, sem nunca ser verdadeiramente. E agora: tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa, porque nada pode originar-se sem causa. [...] Mas quanto ao autor e pai deste universo é tarefa difícil encontrá-lo e, uma vez encontrado, impossível indicar o que seja. [...] Para todos nós é mais do que claro que ele (Deus) tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo seu autor a melhor das causas.³⁶³

Dizer que este é o melhor mundo possível porque é conveniente com a vontade de Deus, não significa atribuir uma função passiva ao homem fazendo-o aguardar seu inevitável futuro e colocando sua capacidade de tomar decisões em segundo plano, pois Deus direciona da melhor forma possível os fatos que se complementariam segundo a vontade do homem. Por isso, as más situações ocorreriam oportunamente, sendo a atitude voluntária do homem diante delas que prescreveria a responsabilidade pessoal para agir moralmente, evitando a inclinação dos vícios do ânimo. A existência de males oportunos assegura a responsabilidade

360

361

362

363

individual do pecador e de maneira alguma justifica um aparente consentimento divino em relação ao pecado.

No *Theologia Scholarium*, Abelardo comenta que Deus impede os males somente quando o impedimento for oportuno, pois, muitas vezes, Ele direciona as más situações da melhor forma possível, sem deixar de condenar aqueles que cometem o pecado. Ele não impede os males, que é bom e conveniente que aconteçam, mas não é por isso que haja um consentimento divino culpável que se direcionaria ao pecado:

Então, se ele (Deus) pudesse impedir também que ocorressem os males que ocorrem, isso ele também não poderia fazer a não ser oportunamente – ele que nada faz inoportunamente – de certo eu não vejo que ele não consinta que se peque. Pois quem se pode dizer que consente no mal a não ser aquele que pode impedir que o mal aconteça? Mas, já que, como lembra o bem-aventurado Agostinho, também é bom que aconteçam males, os quais Deus direciona da melhor forma possível, e de modo algum convém que seja impedido por ele que aconteça aquilo que é necessário que aconteçam, segundo ele mesmo atesta dizendo: Pois é necessário que haja escândalos, mas aí daquele homem que é causa de escândalo. Por isso, se ele não pode oportunamente impedir os males que é bom que aconteçam, não os pode impedir de todo aquele que nada pode contra a razão, de maneira alguma se deve dizer que ele consente no pecado.³⁶⁴

John Marenbon interpreta o uso do termo necessário para a vontade divina atribuindo a Deus uma bondade substancial, pois os homens escolhem ou consentir com os vícios do ânimo, desprezando Deus, ou combater suas tendências para o mal, agindo de acordo com o que lhes convém. Por depender, portanto, de uma escolha, a bondade humana, em sentido moral, é acidental. Deus, sendo perfeitamente bom, age tão bem quanto é capaz sem omitir nada que deveria ser feito e não deixa de fazer o que faz que, aliás, é o que deve ser feito. A bondade divina, por isso, é substancial, pois não há possibilidade de uma ação má ser feita por Deus.

Quando falamos que a vontade de Deus é conveniente e necessária, estamos nos referindo tanto às boas situações quanto ao direcionamento das más, sem desconsiderar a liberdade da vontade humana³⁶⁵ e isso torna possível a percepção do *telos* divino em todas as coisas. Ao dizer que Deus faz o mundo de acordo com o que lhe é conveniente e necessário, inserimos a vontade divina no planejamento da história e atribuímos aos homens a responsabilidade pelos atos que cometem. As guerras e as atitudes injustas feitas por tiranos, por exemplo, comprovam que o melhor mundo possível não é aquele em que a história é simplesmente pré-determinada, mas é outro em que a vontade humana participa da história e o homem é responsável pelo movimento moral e imoral, sendo, também, o único apto a fomentá-lo ou a contê-lo. Logo, as coisas só ocorrem como Deus as previu, mas isso não significa que o conhecimento divino está no fundamento do determinismo das criaturas, mas está mais na origem da liberdade delas.³⁶⁶

Um posicionamento neste sentido é tomado por Pedro Abelardo no *Theologia Scholarium*, em relação à morte dos mártires cristãos e ao sofrimento dos santos ao afirmar que a Igreja se aflige diante dessas situações, mas não duvida que elas são direcionadas por Deus e concorrem para o bem. Os mártires são mortos e passam da miséria à bem-aventurança e, por isso, tomando o exemplo do bem-aventurado Martinho, devemos nos alegrar com a morte dos mártires, pois, depois do sofrimento, irão para o Pai:

365

366

Aflige-se a Igreja compassivamente pela morte dos mártires e por tantos outros sofrimentos dos santos; contudo ela não duvida que tudo concorre para o bem deles, como diz o apóstolo. Ela vê que os mártires são mortos e assim passa da miséria para a bem-aventurança, nem se alegra tanto por sua felicidade quanto chora por sua aflição, muito ao contrário, pois, como está escrito sobre o bem-aventurado Martinho, sentia que deveria alegrar-se mais se a violência da dor admitisse razão. Donde também a verdade disse: Se me amásseis, alegrar-vos-feis, sem dúvida, porque vou para o Pai.³⁶⁷

Neste sentido, lamentar a morte dos mártires, ainda que escusável devido à ignorância ou ao excesso de amor, não é racional, pois as más situações direcionadas por Deus nos dão oportunidade para a virtude³⁶⁸ e isto comprova, então, que o ensinamento moral do cristianismo forjou-se na morte de seus mártires, afirmando-se definitivamente no exemplo maior da morte e da crucificação de Cristo.

No *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, percebemos que o martírio de Jesus e a crucificação não podem ser exclusivamente pensados como situações negativas, pois, dentro de um jogo de fatos e conseqüências, a crucificação representou o ponto indispensável para que a ressurreição pudesse ocorrer. Ora, Deus não entregou um filho qualquer, mas, ao contrário, concedeu seu filho consubstancial predestinando-o, como foi conhecido de antemão, destruindo, em seu sangue, as máculas de nossos pecados:

Ele (Deus) não poupou também seu próprio Filho consubstancial, não adotivo, mas entregou-o à morte por todos nós que ele conheceu de antemão ou como é dito, predestinou para destruir em seu sangue as máculas de nossos pecados. O fato de ele dizer o próprio Filho significou que Deus não poupou por nós também alguns outros profetas, como Isaías ou Jeremias ou alguns outros que, enviados para o povo de Deus, foram mortos como mártires para a salvação dos homens.³⁶⁹

367

368

369

O sacrifício de Cristo emociona os homens pela grandeza e direciona suas cabeças para o céu, não as deixando pender para a terra, oferecendo a oportunidade para que voluntariamente abracem a árvore da cruz.³⁷⁰

No *Commentaria Epistolam Pauli ad Romanos*, Abelardo explica que Cristo ressuscitou pela nossa justificação sendo este termo referente à perseverança dos homens na justiça, pois só é justo aquele que assim age costumeiramente:

E ressuscitou pela nossa justificação. Chama justificação a perseverança na justiça que torna justo. Pois não se chama justo aquele que, uma ou outra vez, age com justiça, mas aquele que assim age costumeiramente. Por conseguinte, quanto àquilo que se diz: Ressuscitou por causa da nossa justificação quer dizer que ele nos fez perseverantes nas obras justas pela esperança da gloriosa Ressurreição que nos mostrou em si mesmo.³⁷¹

370

371

2.3 – Liberdade e possibilidade: o exemplo do som e do campo.

O estudo da liberdade humana e da presciência divina também se relaciona com o poder de Deus para salvar os homens, por isso Abelardo, para estudar este tema, passa a interpretar o termo *possibilidade* e, na *Theologia Scholarium*, explica seu raciocínio apresentando dois exemplos: o do campo e o do som.

Um campo pode ser cultivado e um som pode ser ouvido porque ambos têm as qualidades naturais para isso: o som é forte o bastante e, por isso, audível e o campo tem propriedades que tornam possível o crescimento das plantas. Contudo, se utilizarmos o termo possível para estes exemplos, ou seja, se dissermos que *é possível que o campo seja cultivado* ou *é possível que o som seja ouvido*, referimo-nos a dois pontos de vista diversos sobre uma mesma situação. Pelo primeiro ponto de vista, pensamos na natureza da voz e na do campo e, pelo segundo, na aptidão dos homens para ouvir a voz ou para cultivar o campo. Abelardo diz que a falta de pessoas para ouvir o som não altera a qualidade do som de ser ouvido e a falta de outros para cultivar o campo não faz o campo perder sua qualidade de ser cultivado:

Desse modo também quando dizemos que uma voz é audível, isto é, forte o bastante para ser ouvida por alguém, e que alguém a pode ouvir, ou que um campo pode ser cultivado por alguém e que alguém o pode cultivar, entendemos o termo possibilidade de diversas maneiras. No primeiro caso, segundo a natureza da voz ou do campo, no segundo, de acordo com a natureza da coisa ou da aptidão daquele que pode ouvir a voz ou cultivar o campo. Daí não ser necessário que, pelo fato de a voz ser audível, isto é, passível por si de ser ouvida por alguém, qualquer um já seja apto para ouvi-la. Evidentemente, caso todos os homens fossem surdos ou nem mesmo existissem homens, qualquer voz seria de tal natureza que se apresentaria audível ao homem e nada nela deveria ser adaptado a fim de que fosse apta para ser ouvida, mesmo que ainda não existisse homem que a pudesse ouvir ou que fosse apto para ouvi-la.³⁷²

A possibilidade do campo de ser cultivado e do som de ser ouvido serve para entender a possibilidade do homem ser salvo por Deus e, nessa linha de raciocínio, Abelardo diz que o entendimento do termo *possibilidade* nas expressões *o homem pode ser salvo por Deus* e *há a possibilidade do homem ser salvo por Deus*, não está reduzindo o futuro do agente a uma situação inevitável desconsiderando sua vontade.

A responsabilidade do agente em consentir com a sua salvação ou com a sua condenação não é modificada pela possibilidade de Deus de salvá-lo, pois qualquer escolha humana será tratável nas mãos de Deus. Além disso, Abelardo não aceitava a interpretação da possibilidade de algo ocorrer ou não sendo aplicada à vontade de Deus o qual só faz o que concorda com a sua dignidade diante das escolhas humanas que, muitas vezes, tendem para o que não lhe é conveniente. Logo, o entendimento do termo *possibilidade* na expressão *o homem pode ser salvo por Deus* se refere à vontade do agente de escolher consentir com um vício do ânimo, desprezando Deus e pecando, ou agir em conformidade com o que Lhe é conveniente³⁷³ executando o bem:

Contudo nem por isso admitimos que Deus possa salvá-lo da mesma forma que somos de parecer que ele possa ser salvo por Deus. Pois, quando dizemos que ele pode ser salvo por Deus, reduzimos a possibilidade à faculdade da natureza humana, como se disséssemos que isso não repugna à natureza do homem que ele se salve, ele que em si é tão mutável que consente tanto em sua salvação quanto em sua condenação e tanto deste modo quanto daquele ele se mostra tratável nas mãos de Deus. Quando, porém, dizemos que Deus pode salvá-lo a ele que de modo algum deve ser salvo, aplicamos a possibilidade à própria natureza da divindade, o que é totalmente falso. É evidente que repugna de todo à natureza divina que Deus faça algo que não condiz com sua dignidade e ele faça aquilo que

A capacidade do homem de ser salvo não implica nem altera a qualidade de Deus de salvá-lo, bem como, esta não determina aquela, nem existe contradição entre ambas, a liberdade de um não exclui, mas completa a liberdade do outro, e isso significa que não é possível atribuir a Deus a sentença de que *Ele pode salvar ou não o homem*, já que esta aplicaria à Sua vontade a categoria da possibilidade que é usada no entendimento da vontade humana de *fazer ou deixar de fazer*.

Bossuet, estudando este tema, diz que é pelo livre-arbítrio que a alma crê, espera e ama, sendo que Deus, com sua presciência, não obriga as escolhas, mas, prepara e excita os homens ao bem conforme sua operação própria e especial³⁷⁵, sendo o pecado o principal fator determinante da condenação do homem que é responsabilidade das escolhas que este faz e não propriamente da vontade divina.

2.4 – A expressão *Valde Bona*

A vontade de Deus é sempre conveniente e necessária com todas as coisas do mundo em decorrência de sua perfeição, mas será que todas as criaturas também seguem uma ordem perfeita? Existe alguma criação divina que seja má?

Tentando responder a essas perguntas, Abelardo interpretou a passagem do Gênesis em que Deus, após realizar a criação das coisas, sem nenhuma exceção, decreta que todas lhe pareciam *muito boas (valde bona)*.³⁷⁶ Para melhor compreender a expressão *valde bona*, Abelardo negou a qualificação de más para certas criaturas que ameaçam a vida do homem não lhe trazendo aparentemente nenhum tipo de vantagem, pois estas criaturas, por não terem capacidade de deliberação e, por isso, não poderem consentir com o mal e desprezar Deus, não executam um pecado propriamente dito e não são consideradas más.

Por este aspecto, o pecado não pode estar relacionado a nenhum ser que não escolha o caminho inconveniente devido ao seu consentimento com um vício do ânimo, o que confirma que as obras de Deus são boas sendo predicadas de todas as criaturas e o pecado é oriundo da responsabilidade da vontade humana.³⁷⁷

Rémusat diz que a graça, na linguagem e na doutrina de Abelardo, é tomada em um sentido mais geral e abstrato, pois se refere às graças de Deus, as disposições de todas as coisas organizadas em harmonia com a eterna sabedoria. Por este aspecto, todas as revelações relacionadas à construção do mundo e à razão são entendidas como graças de Deus sendo, portanto, bem feitas e estando dispostas por sua bondade infinita.³⁷⁸

376

377

378

John Marenbon pensa que Abelardo, no estudo da expressão *valde bona*, primeiro construiu uma distinção entre as criaturas que são boas e outras que são *muito boas (valde bona)*. Isto significa que Deus, deus para cada criatura apenas o que lhes convém, e, então, as fez não apenas boas, mas *muito boas*. Além disso, em segundo lugar, aproximando-se do pensamento de Santo Agostinho sobre este tema, Marenbon comenta que Abelardo qualificou as coisas individuais como boas em si mesmas. As criaturas são boas quando analisadas individualmente, mas, se vistas em conjunto, sendo tomadas como um todo (*in tota omnium summa*), assumem a qualidade superior de *muito boas*³⁷⁹:

Vi, pois, e pareceu-me evidente que criastes boas todas as coisas, e que certissimamente não existe nenhuma substância que vós não criásseis. E, porque as não criastes todas iguais, por esta razão, todas elas, ainda que boas em particular, tomadas conjuntamente são muito boas, pois Deus criou “todas as coisas muito boas”.³⁸⁰

Este trecho de Santo Agostinho que é aproximado do pensamento de Abelardo refere-se à bondade de Deus como sendo justa e conveniente e mostra que os pecadores, em razão de sua frágil mortalidade, sofrem a ofensiva daquilo que não lhes convém. O homem deve observar as coisas na excelência da universalidade, ou seja, em conformidade com a admirável ordem divina.

379

380

Seguindo uma idéia semelhante a esta, Agostinho, no livro XI do *Cidade de Deus*, diz que o veneno de uma planta pode ser usado como remédio e o sabor prazeroso dos alimentos, ao contrário, pode ser prejudicial se não o usamos com moderação e oportunidade, pois as qualidades das coisas são boas, sendo criações divinas, mas a utilização destas para o que não convém é responsabilidade do homem e causa do pecado:

Todavia, a razão da criação de todos os bens, a saber, a bondade de Deus, razão de tal maneira justa e conveniente, que, atentamente considerada e piedosamente meditada, põe fim a toda discussão sobre a origem do mundo, essa razão escapa a certos hereges. E por quê? Porque nossa frágil e mísera mortalidade, justo suplício do pecado, sofre a ofensiva de muitas coisas que não lhe convêm. Entre elas enumeram o fogo, o frio, a ferocidade dos animais e coisas assim. O que não vêem é a excelência de cada coisa em seu meio natural, a admirável ordem de todas, o contingente de beleza com que enriquecem, cada uma delas em particular, a república universal e a utilidade que nos trazem, se sabemos dar-lhes emprego legítimo e esclarecido, de modo que os próprios venenos, perniciosos, se mal usados, se transformam, aplicado como se deve em salutareos remédios. E, pelo contrário, mesmo as coisas que nos causam prazer, como, por exemplo, o alimento, a bebida, a luz, não são prejudiciais, se as usamos sem moderação e oportunidade.³⁸¹

Novamente, percebemos a influência de Platão que, no *Timeu*, mostrou o desejo da divindade para que sua criação fosse boa, ou seja, destituída de todos os defeitos a partir da harmonia imposta por sua lei universal³⁸², isto porque a razão divina teria ordenado o universo que antes estava em constante movimento discordante, e atribuiu à ordem um valor superior à desordem:

Então, digamos por que razão o que formou o universo e tudo o que devém o formou. Ele era bom; ora, no eu é bom jamais poderá entrar a inveja seja do que for. Estreme, assim, de inveja, quis que, na medida do possível todas as coisas fossem semelhantes a ele. Podemos admitir com a maior segurança a opinião dos homens sensatos de que esse é o princípio mais eficiente do devir e da ordem do mundo. Desejando a divindade que tudo

381

382

fosse bom e, tanto quanto possível, extirpe de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente – e fê-lo passar da desordem para ordem.³⁸³

A perfeição da criação divina é explicada, no *Theologia Scholarium*, nos moldes da proposta platônica de que o mundo, na sua totalidade, pode ser comparado alegoricamente a um animal cujos membros são presididos por uma única alma, ou seja, a *anima mundi*:

Pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina. Assentado esse ponto, precisaremos determinar ainda, à semelhança de que o ser vivo seu coordenador o fez. Não atribuímos tão grande privilégio a nada do que for naturalmente composto de partes, jamais será belo o que se parece com um ser incompleto. O que abrange todos os animais individualmente considerados ou por gêneros: e com isso, podemos afirmar que o mundo, acima de tudo, se parece, pois compreende e inclui em si mesmo os animais inteligíveis, da mesma forma que esse mundo não contém a todos nós se a todas as criaturas formadas como coisas visíveis.³⁸⁴

Ora, é absurdo dizer literalmente que o mundo é um animal racional, pois ele não tem órgãos sensíveis e, além disso, a alma do mundo, animando tudo, tornaria todas as outras almas inúteis. No entanto, este trecho é entendido em sentido alegórico, no qual a alma do mundo é o Espírito Santo que, para nossas almas, é princípio de vida espiritual³⁸⁵. A harmonia das coisas criadas por Deus em conformidade com sua perfeição e sua vontade conveniente é aproximada das leis morais do cristianismo e de sua Igreja cuja cabeça é o Cristo:

Mas o fato de Platão dizer que o mundo na sua totalidade é um animal demonstra a máxima concórdia das obras de Deus, como se de diversos membros em um corpo de animal, a todos os quais preside uma alma, toda presente e operando uma só, a mesma nos diversos membros, assim também o apóstolo, demonstrando a concórdia e unidade de toda a Igreja, chama-a único corpo de Cristo, ele como a cabeça.³⁸⁶

383

384

385

386

Ainda na perspectiva platônica, Abelardo comenta que há uma *verissima ratio* que é base de todas as coisas, provando que Deus nunca poderia ter feito o mundo melhor do que fez³⁸⁷. Segundo Platão, as coisas mutáveis só existem em virtude daquele que as causa, ou seja, devido à inteligência que tudo organiza e governa.³⁸⁸

Sergio Paolo Bonanni diz que Abelardo, além de ter sido influenciado por Platão sobre este tema, também se referiu à teoria de Cícero de que a ordem das criaturas e as partes que compõem o mundo não podem ser compreendidas sem a existência de um princípio único. Abelardo cita as palavras de Cícero de que um exército com um comandante hábil e sábio é melhor comandado em todas as suas partes do que um outro exército que seja administrado pela temeridade e pela estultícia³⁸⁹. As partes melhor se orientam devido ao comando da ordem universal, pois segue muito bem o seu curso aquela nave que se vale de piloto muito competente (*“Navis optime cursum conficit ea, quae scientissimo gubernatore utitur”*).³⁹⁰

Sem dúvida, esta proporcionalidade percebida no universo consiste na bondade da graça divina e aproxima-se, segundo Pedro Abelardo, de uma concórdia proporcional semelhante à que ocorre na matemática, o que acentua a influência de Platão ainda mais, pois, como se comprova na leitura do *Timeu*, a ordenação do todo universal feita por Deus dependeu da configuração determinada pelas idéias e pelos números. Segundo as idéias platônicas, quando Deus resolveu

387

388

389

390

ordenar o todo universal, o fogo, a água, a terra e o ar traziam vestígios da sua própria natureza, estando desordenados por existirem sem Deus. Foi neste estado desordenado que Deus buscou os elementos começando por dar-lhes uma configuração distinta por meio das idéias e dos números e, depois, criando o universo a partir da proporção matemática da maneira mais bela possível.

Na natureza, há uma ordem harmoniosa que determina as coisas em conformidade com a disposição numérica e, da mesma maneira, nos números, há um modelo perfeitíssimo que convém a todas as coisas. Abelardo confirma estas idéias e diz que a aritmética é considerada mãe e mestra das demais artes por se fundar em uma proporção que valeria universalmente:

A ele (Deus) também o filósofo atribui toda a força e concórdia proporcional dos números, como ensina que a concórdia de todas as coisas consiste na bondade da graça divina. Porquanto, toda a ordem da natureza e harmoniosa disposição dos números se busca e se põe nas proporções e apresenta-se um número, modelo perfeitíssimo de tudo que convém a todas as coisas que não passam despercebidas daqueles que pesquisam o que é oculto aos filósofos. É também por essa razão que a aritmética que toda ela se ocupa da proporção dos números, é considerada mãe e mestra das demais artes porque decerto da distinção dos números depende a busca e a doutrina das demais coisas.³⁹²

2.5 – A influência do *Consolação da Filosofia*.

O estudo da liberdade humana e da presciência divina na obra de Pedro Abelardo foi muito influenciado pelo pensamento de Boécio no seu livro *Consolação da Filosofia* e, por este viés, destacamos a explicação boeciana das duas espécies de necessidade citada por Abelardo no *Theologia Scholarium*³⁹⁴:

Boécio: Se Deus vê todas as coisas e de forma alguma pode ser enganado, é necessário que aquilo que ele prevê aconteça. Ao que ele respondeu: é velha essa discussão sobre a Providência. Então ele disse: responderei que o mesmo futuro é necessário quando se refere à razão divina, mas quando se considera em sua natureza, ele parece inteiramente livre e absoluto. Pois há duas espécies de necessidade, uma natural, como a referente ao fato de que todos os homens são mortais, a outra, condicional, por exemplo, quando se sabe que alguém caminha, é necessário que ele caminhe, pois aquilo que alguém conhece, não pode ser diferente do que é conhecido, mas essa condição de forma alguma traz consigo aquela que é natural, em razão de que a própria natureza não cria essa necessidade, cria-a sim o acréscimo da necessidade. Porquanto nenhuma necessidade obriga o caminhante a caminhar.³⁹⁵

Necessidades simples ou absolutas são as que se originam da natureza e, por não dependerem da vontade humana para se concretizar, são inevitáveis. Boécio dá, como exemplo de necessidade absoluta, a proposição: *todo homem é mortal*, no sentido de que a qualidade de ser mortal é uma necessidade presente em todo ser humano e que independe de qualquer condição voluntária. As

394

395

necessidades condicionais, ao contrário destas últimas, não são feitas pela própria natureza, mas quem as faz é a presença da condição, por isso, elas não são inevitáveis e, em muitos casos, dependem da vontade do agente. Boécio usa a seguinte proposição para exemplificar esta segunda espécie de necessidade: *nós só sabemos que uma pessoa caminha quando ela caminha*. Aquilo que é conhecido por uma pessoa não é diferente do que ela conhece e isso não reduz esta situação a algo arbitrário, pois não há nenhuma necessidade que obrigue o sujeito a caminhar e o ato depende de sua vontade.

Para explicar a presciência divina, Boécio utiliza esta segunda espécie de necessidade dizendo que as coisas do livre-arbítrio, quando apresentadas ao olhar divino, são necessárias devido ao amplo conhecimento da Providência, mas isso não implica que os homens percam a sua liberdade:

Conseqüentemente, se a Providência vê algo como estando presente, esse algo necessariamente deve estar, embora ela não possa imprimir nenhuma necessidade que esteja ligada a uma natureza distinta. Ora, Deus vê como presentes os acontecimentos futuros que resultam do livre-arbítrio. Por conseguinte, esses acontecimentos, do ponto de vista do olhar divino, tornam-se necessários e submetidos a uma condição que é o conhecimento divino; mas, considerados em si mesmos, não perdem a absoluta liberdade de sua natureza.³⁹⁶

A natureza do homem de ser racional é inevitável, mas o ato de caminhar do agente depende de sua própria vontade mesmo que ela já seja conhecida por Deus de antemão. Abelardo seguiu um posicionamento semelhante a esta explicação de Boécio sobre a liberdade humana e a presciência divina no *Theologia Scholarium*, dizendo que aquilo que é previsto por Deus é necessário que ocorra, como, por exemplo, que este escreva ou aquele adúltere, mas isso não significa que estas sejam situações inevitáveis. A providência ou presciência divina não torna as coisas inevitáveis, excluindo o livre arbítrio, mas é comparada à necessidade de que algo aconteça quando a conhecemos de antemão. Por isso, é necessário que uma pessoa escreva quando nós vemos que ela escreve, sem, com isso, a obrigarmos a escrever e, de maneira semelhante, Deus prevê nossas ações, mas não nos obriga a agir dessa ou daquela maneira:

Aquilo que Deus prevê é necessário que aconteça, evidentemente supondo-se que ele o prevê, mas nem por isso devemos aceitar simplesmente que é necessário que este escreva ou aquele adultere, o que quer dizer que isto é inevitável, visto que certamente uma e outra coisa pode cessar ou não acontecer, e todo o pecado é antes de tudo voluntário que necessário e procede do livre-arbítrio, não por alguma coação da natureza ou por compulsão da divina Providência. Pois a previdência ou presciência divina não torna as coisas mais necessárias mais do que a nossa presciência ou ciência. Pois, assim como é necessário que algo aconteça, quando Deus prevê, assim também é necessário que tal coisa aconteça quando eu conheço de antemão ou que prevejo que existe, quando eu sei ou vejo que existe. Por exemplo, eu vejo que este escreve e é necessário que ele escreva quando eu vejo que ele escreve.³⁹⁷

No Livro V do *Consolação da Filosofia*, Boécio diferencia a perpetuidade da eternidade, dizendo que esta última só é atribuída a Deus que, com sua luz infinita, independe da sucessão do tempo, reunindo, de uma só vez, o passado, o presente e o futuro, sendo certa, nesta situação, a influência do pensamento aristotélico: *“os entes eternos, porquanto eternos, não estão no tempo; não são abarcados pelo tempo, nem por ele são medidos; o sinal disso é que eles não sofrem a ação do tempo, não estando no tempo”*.³⁹⁸

A presciência divina não é entendida como uma previsão absoluta em constante conflito com a liberdade humana, pois ela é menos uma previsão do que uma visão simples e atual das coisas que estão eternamente presentes em Deus. A natureza divina, sempre presente, ao ultrapassar todo o movimento do tempo, sendo eterna e não perpétua, permanece imutável e distingue todas as coisas:

Eis por que, se quisermos definir corretamente as coisas, diremos como Platão que Deus com certeza é eterno, mas o mundo apenas perpétuo. Portanto, uma vez que todo juízo abarca segundo sua própria natureza aquilo que lhe é submetido e que Deus tem uma natureza sempre eterna e presente, também seu saber, que ultrapassa todo o movimento do tempo, permanece imutável em seu presente e, abarcando os espaços infinitos do

397

398

passado e do futuro, considera a todos os acontecimentos como se eles já estivessem se desenrolando. É dessa forma que, se queres ter uma idéia de sua presciência, pela qual ele distingue todas as coisas, estarás mais próximo da verdade se a considerares não como a presciência do futuro, mas como a ciência de uma eminência a qual não se pode ultrapassar. Assim, preferimos chamá-la de providência, e não de previsão, pois ela se estabelece longe do que há mais abaixo, e é dessa forma que dos cimos do universo ela supervisiona todas as coisas.³⁹⁹

A simplicidade e a imutabilidade divinas mostram que Deus está em um grau superior ao dos homens, por isso, certas leis que, por um lado, são válidas para a humanidade, por outro, são indevidas quando aplicadas a Ele. Em relação á ética, por exemplo, que, entre as pessoas, pode ser fundada em trocas, vantagens e benefícios, quando relacionada com o Deus que é o bem supremo, deve ser desinteressada. Boécio diz que, quando o bem supremo é o objetivo do agente, ele é proposto como recompensa da ação, sem que ele (o bem supremo) seja separado das pessoas boas, pois é o fim e, ao mesmo tempo, a ação do bom ato.

Por isso, todas as pessoas de bem se tornam felizes porque são boas e aqueles que praticam o bem têm a sua recompensa no próprio bem não esperando nada exterior em troca e isto confirma a virtude como estando implícita no ato virtuoso, pois ela é a própria recompensa do agente que a pratica:

A felicidade é o próprio bem, o objeto de cada um de nossos atos. Portanto, é simplesmente o bem que é proposto como recompensa a todas as ações humanas. Ora, o bem não pode ser separado das pessoas boas, e não se poderia chamar de bom aquele a quem falta o bem; é dessa forma que as recompensas não negligenciam um bom comportamento [...] Enfim, uma vez que a recompensa é sempre procurada porque se pensa que ela é um bem, quem poderia considerar privado de recompensa um homem que tem a posse do bem? [...] uma vez que o bem em si é a felicidade, fica claro que todas as pessoas de bem tornam-se felizes precisamente o porque são boas. [...] Ora, da mesma forma que para as pessoas íntegras é precisamente sua integridade que se torna sua recompensa.⁴⁰⁰

Aproximando-se dessa perspectiva de Boécio, Abelardo, no *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, defendeu uma forma gratuita para o amor humano a Deus ao falar de uma mulher que ama seu marido somente pelas vantagens oriundas dos bens materiais que possui. Certamente, este marido ficaria

399

400

desapontado se sua esposa o abandonasse em decorrência do advento de uma

Por isso, as palavras do bem-aventurado Agostinho declaram abertamente qual é o verdadeiro e sincero amor ao próximo, amor que consiste em amá-lo por ele mesmo e não por suas coisas. Afinal, se eu amo a Deus porque ele me ama e não porque ele deve ser amado por tudo o que ele faz e por ser qual é, contra mim se volta aquela palavra da verdade: Pois se amais aqueles que vos amam, que recompensa tereis. Certamente nenhuma recompensa da justiça, porque não vivo a equidade da coisa amada e sim a minha utilidade. E eu amaria o próximo igualmente ou mais, se igualmente ou mais ele me fosse útil, e até nem mesmo o amaria se eu não visse nele minha utilidade.⁴⁰³

Outra aproximação do pensamento de Boécio com o de Abelardo é a não condenação do conhecimento do mal, mas a utilização desse conhecimento para a execução do bem. Boécio dá o exemplo daqueles que reencontraram sua virtude moral depois de serem maltratados pelas piores pessoas dizendo que, nesse caso, o conhecimento do mal proveniente das más situações que enfrentaram serviu de incentivo para a execução da boa ação. As pessoas, ao odiarem as outras que lhes fizeram mal, também passam a odiar todos os que fazem o mal e evitam se assemelharem a estes que detestam:

É dessa forma que a Providência nos revela algo surpreendente: o fato de os malfeitores tornarem bons outros malfeitores, Alguns, com efeito, pelo fato de terem sido maltratados pelas piores pessoas que existem, passam a odiá-las e a odiar os que fazem o mal, e reencontram sua virtude moral procurando não amais se assemelhar àqueles que agora detestam.⁴⁰⁴

Boécio complementa esta perspectiva ao dizer que os homens corajosos e sábios não devem se revoltar diante de más situações impostas pela Fortuna, mas devem encará-las como ocasiões para que sua glória aumente e sua sabedoria se aperfeiçoe:

O sábio não deve recalcitrar cada vez que é mandado a bater-se contra a fortuna, do mesmo modo que não seria digno de um homem corajoso

403

404

revoltar-se cada vez que ouve o retinir das armas. Pois nos dois casos a dificuldade é precisamente a ocasião para que um aumente sua glória e o outro aperfeiçoe sua sabedoria ⁴⁰⁵

Abelardo, na *Theologia Christiana*, diz que não se pode atribuir a qualidade de má para nenhuma ciência, nem mesmo para a ciência do mal, pois, apenas quando o homem justo tem conhecimento prévio do mal, é que ele poderá proteger-se e evitá-lo. Por isso, saber enganar ou fornicar não é algo mau, mas apenas quando alguém consinta em enganar outro ou em praticar a fornicação é que executará atos condenáveis:

Mas nós não admitimos que nenhuma ciência seja má, nem mesmo a ciência do mal. O homem justo não pode ser dela privado, não em vista de fazer o mal, mas para que tendo dela o conhecimento prévio, ele se proteja do mal. Se alguém não o conhecia, não se pode evitar como testemunha Boécio. Porque saber enganar ou fornicar não é mal, mas ocorre o mal quando se comete tais atos, pois é bom conhecer tais coisas, cuja prática é justíssima. E ninguém peca conhecendo o pecado, mas somente ao cometê-lo. ⁴⁰⁶

No *Theologia Scholarium*, Abelardo define o termo ciência como sendo a compreensão da verdade e Deus, em virtude de seus dons, como o espírito da ciência. Logo, até mesmo a ciência do mal é considerada boa, pois somente com ela podemos enfrentar o mal e isso confirma a premissa de que se não pudéssemos pecar, nada mereceríamos quando voluntariamente evitássemos o pecado:

A ciência é sem duvida a compreensão da verdade das coisas que existem e aquele a quem estão presentes até as coisas que não são conhece verdadeiramente tudo. Daí que, pelos dons enumerados do seu Espírito ele mesmo é denominado espírito da ciência. Porém assim também como a ciência do mal é boa, pois necessária sem duvida para evitar o mal, assim também consta que o poder do mal é bom e necessário para merecer. Pois se não pudéssemos pecar, nada mereceríamos, não pecando. ⁴⁰⁷

405

406

407

Enfrentar o mal significa agir em conformidade com a moralidade, suportando as circunstâncias imprevistas que ocorrem na vida, sem deixar de crer na existência de um Deus supremo que governa todas as coisas. No livro IV da *Consolação da Filosofia*, Boécio diz parecer estranho a existência de um universo governado por um Deus bom, mas que, muitas vezes, reserva castigos às pessoas de bem e benefícios indevidos aos maus:

Vejo ocorrer o contrário, e os castigos reservados aos criminosos se abaterem sobre as pessoas de bem, enquanto os malfeitores se apoderam das recompensas devidas ao mérito, minha surpresa é grande, e gostaria que me explicasses qual é a razão de um tal caos. Pois eu estaria menos surpreso se atribuísse essas desordens aos efeitos do acaso. Mas o que me leva ao extremo espanto é o fato de que um Deus bom governa o universo! No entanto, ora ele concede seus benefícios aos bons e maltrata os malfeitores; ora, pelo contrário, ele dá uma vida de sofrimento ao bom e consente em satisfazer os desejos dos malfeitores.⁴⁰⁸

Boécio, na voz da personagem *Filosofia*, sustenta que a Providência envia aos homens males e bens de maneira que não haja uma felicidade em exagero que os corrompa. Assim, quando duros golpes são infringidos contra os homens, estes terão vantagens, pois suas virtudes se reforçarão pela prática e pelo hábito da paciência, por isso, eles não devem temer os males, mas devem suportá-los:

A Providência, segundo seu temperamento, envia uma mistura de bens e males: ela atíça uns para evitar que uma felicidade muito prolongada os corrompa; permite a outros que sejam duramente golpeados, a fim de que suas virtudes se reforcem pela prática e pelo hábito da paciência. Uns temem mais do que deveriam os males que podem suportar; outros desprezam temerariamente penas que excedem suas forças.⁴⁰⁹

Essa mistura de bens e de males enviada pela Providência está em conformidade ideal com o que as pessoas podem suportar. Abelardo, seguindo uma idéia parecida com esta de Boécio, disse, no *Scito te Ipsum*, que os desafios recebidos são moderados e não pressionam as pessoas para o pecado mais do que

408

409

podem suportar. Essa afirmação confirma que Deus, por sua misericórdia, modera de forma ideal as tentações humanas:

Como se dissesse que nós devemos confiar antes nele do que presumirmos de nós mesmos, nele que, quando nos promete auxílio, é fiel em todas as suas promessas, o que quer dizer, ele é assim fiel a ponto de se lhe dar fé em todas as coisas. Então, certamente ele não permite sermos tentados acima de nossas forças porquanto por sua misericórdia ele modera a tentação humana de tal modo que não nos pressione para o pecado mais do que o possamos suportar, resistindo a suas investidas.⁴¹⁰

A importância da paciência e do hábito, comentada por Boécio no trecho acima, também aparece no pensamento de Pedro Abelardo. No início de *Scito te Ipsum*, ele se refere à paciência dizendo que ela deve ser usada para enfrentar a inclinação natural à luxúria ou à ira que são consideradas matéria de combate e cujo triunfo dará a coroa de glória para o homem paciente que domina seu ânimo:

Assim, a própria natureza ou a complexão do corpo tornou muitos inclinados para a luxúria ou para a ira, mas aqueles que são assim nem por isso pecam, pelo contrário, disso recebem matéria para o combate, a fim de que, triunfando de si mesmos pela virtude da temperança, recebam a coroa, segundo aquilo que diz Salomão: "É melhor o varão paciente que o forte e aquele que domina seu ânimo que o expugnador de cidades."⁴¹¹

No *Dialogus*, o personagem *Filósofo* refere-se ao pensamento boeciano e valoriza a luta da vontade humana, pois só um esforço desse tipo lhe garante o mérito da virtude moral. O esforço da vontade, como visto na primeira parte desta tese, pode ser contra as inclinações dos vícios do ânimo ou contra as sugestões dos demônios que manipulam as propriedades das coisas para atrair o homem para o mal. Somente quando a vontade e o pensamento tornarem-se

410

411

permanentes, ou seja, difíceis de mudar, é que as ações humanas poderão ser tomadas como virtudes ou como vícios, não aceitando, nesse grupo, as ações esporádicas que, na perspectiva aristotélica, não são hábitos, ou seja, não se relacionam com a ética:

Com efeito, onde não há luta contra a oposição, não há coroa por uma virtude de conquista, até mesmo de acordo com o vosso grande filósofo: Não será coroado aquele que não competir de acordo com as regras. E a Filosofia diz para Boécio no quarto Livro da Consolação: Virtude também é assim chamada do fato de que, apoiando-se em seus próprios poderes não é superada pelas adversidades. Ele também afirma que toda virtude é difícil de mudar, quando, no tratado da qualidade que acabou de ser citado, ele explica Aristóteles colocando as ciências e as virtudes juntas entre os hábitos, pois não é uma virtude a não ser que seja difícil de mudar. Ninguém que julga justamente uma vez é justo, nem quem comete adultério uma vez é adúltero, mas somente quando esta vontade e pensamento ficarem permanentes.⁴¹²

Outra posição de Boécio percebida no *Consolação da Filosofia* e que teve influência em Abelardo foi a noção do bem como um poder desejável e de mal como uma fraqueza, ou seja, a ausência desse poder. Boécio diz que Deus apenas pode fazer o bem e, por isso, é onipotente, enquanto os homens são menos poderosos justamente por terem a capacidade de se afastar do bem. É necessário um poder para que o bem seja desejado enquanto o seu oposto, ou seja, o mal, independe de um poder, tendo, como predicado, uma fraqueza, ou seja, a ausência de poder:

Por conseguinte, dado que aquele que faz apenas o bem é onipotente, e os que podem fazer o mal são menos poderosos que os outros. Acrescente-se a isso que havíamos demonstrado que toda potência deve ser contada no número das coisas desejáveis e que todas as coisas desejáveis se remetem ao bem, considerando a perfeição de sua natureza. No entanto, a capacidade de cometer uma má ação não pode se remeter ao bem,

portanto ela não é desejável. Ora, uma vez que todo poder é desejável, fica claro que a possibilidade de fazer o mal não consiste num poder.⁴¹³

Boécio afirma que as pessoas, quando se abandonam no lucro do mal, não apenas cessam de ser fortes, mas também, ao mesmo tempo, deixam de existir. Para ele, podemos entender a afirmação de que os homens maus não existem, a partir do exemplo de um cadáver que é corretamente chamado de homem morto. Ora, é possível nomeá-lo de homem morto, mas todos nós sabemos que ele não é simplesmente um homem. Da mesma maneira, os homens maus, por se desviarem do reto caminho, não participam do sentido absoluto de ser e de essência e, por esta interpretação, não existem.

Por este raciocínio de Boécio, é inegável, portanto, que os homens maus tenham a capacidade de fazer inúmeras coisas, mas isso não provém de sua força, mas de sua fraqueza:

É com pleno conhecimento que eles se desviam do bem e se abandonam ao lucro do mal? Mas, nesse caso, não apenas cessam de ser fortes, como simplesmente deixam de ser. Pois aqueles que renunciam àquilo a que tendem todas as coisas cessam ao mesmo tempo de ser. Certamente, parecerá estranho dizer que os maus que são a maioria, não existem; no entanto é exatamente o que ocorre. De fato, não afirmo apenas que são maus, mas, sem hesitar, que eles simplesmente não são. Com efeito, tu poderias dizer-me que um cadáver é um homem morto, mas não que é simplesmente um homem; do mesmo modo eu poderia admitir que os malfeitores são homens, mas não que eles participam do ser e da essência, no sentido absoluto do termo. Pois para ser preciso conservar a boa ordenação da alma e preservar a própria natureza; ora, aquele que se afasta de sua natureza renuncia também a ser aquilo que sua natureza depende. Poder-me-ias dizer que os maus são capazes de fazer grande número de coisas. Não o nego; no entanto, essa capacidade que eles têm não provém de sua força, mas de sua fraqueza.⁴¹⁴

A posição de Santo Agostinho percebida no livro VII das *Confissões* é anterior ao *Consolação da Filosofia* e, da mesma forma que as idéias de Boécio, associa o mal ao nada.⁴¹⁵

413

414

415

Agostinho diz que o sumo-bem é incorruptível, pois é bom absolutamente, mas, as coisas são corruptíveis e esta corrupção nociva as afasta do bem, assim, quando privadas do bem, as coisas deixam totalmente de existir. Por este raciocínio, as coisas, enquanto existem, são boas, pois Deus as criou muito boas e o mal não é uma substância incorruptível, mas a privação do bem:

Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas, pois não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. De fato, a corrupção é nociva, e, se não diminuísse o bem não seria nociva. Portanto, ou a corrupção nada prejudica – o que não é aceitável – ou todas as coisas que se corrompem são privadas de algum bem. Isto não admite dúvida. Se, porém, fossem privadas de todo o bem, deixariam inteiramente de existir. Se existissem e já não pudessem ser alteradas, seriam melhores porque permaneceriam incorruptíveis. Que maior monstruosidade do que afirmar que as coisas se tornariam melhores com o perder de todo o bem? Por isso, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância incorruptível, e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível, e, nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper.⁴¹⁶

Segundo Jovilet, Abelardo, defendendo o consentimento com o mal e o desprezo pelo Criador, acaba se referindo a um *não fazer para Ele isto que cremos que deveríamos fazer*, o que corresponde a uma definição negativa. Nesse sentido, Abelardo afirma que o pecado não é uma substância e isto nos orienta para uma definição do mal que se aproxima das propostas de Santo Agostinho e de Boécio.⁴¹⁷

No *Scito te Ipsum*, Abelardo define o mal como sendo o desprezo pelo Criador, agindo de maneira não-conveniente e renunciando àquilo que a Ele deveria ser feito, o que, por este viés demonstra que o pecado é compreendido

416

417

negativamente (*peccatum definimus abnegative*). Ora, isto mostra que não há substância no pecado e que ele subsiste mais no não-ser do que no ser⁴¹⁸:

Deste modo, nosso pecado é o desprezo do Criador, e pecar é desprezar o Criador, isto é, de nenhuma forma fazer para Ele o que julgamos que devemos fazer por Ele, ou não omitir por Ele o que nós julgamos dever omitir. Portanto, quando fmosfspecadofnu pãigjfBvvjätgv.fx Bj5êãlv g.fx BjBv

2.6 - O termo *bom* atribuído a Deus e aos homens.

Abelardo, no *Scito te Ipsum*, fala de Deus como a bondade máxima que não pode ser comparada à bondade presente na pluralidade das coisas, pois a bondade das coisas e a bondade dos homens só existem através Dele cuja bondade é em si mesma. Com efeito, mesmo que as coisas do mundo sejam inumeráveis, sua bondade não pode ser colocada acima nem equiparada à bondade divina:

Pois, embora seja certa a pluralidade das coisas boas de modo que a bondade exista na pluralidade, não se pode, todavia, falar em uma maior bondade; assim se a ciência enriquece a mente de muitas pessoas ou se cresce o número das ciências, não se pode concluir por isso que a ciência de todas as pessoas cresça de modo que seu conhecimento se torne maior do que antes. E então, já que Deus é bom em si mesmo e cria coisas inumeráveis as quais não têm ser ou bom ser exceto através Dele, a bondade através de Deus existe na pluralidade; então o número de coisas boas é maior, todavia nenhuma bondade pode ser colocada acima ou equiparada à sua bondade. Há, de fato, bondade no homem e bondade em Deus, e embora as substâncias ou naturezas em quais a bondade está presente são várias, contudo a bondade de nada pode ser colocada acima ou igualada à bondade divina.⁴²⁰

Afirmar que são incontáveis as manifestações boas no mundo não significa concluir que a união final delas crie algo superior ao referencial divino. Abelardo diz que Deus, por ser bondoso e sábio, é o *Artífice Máximo* que faz todas as coisas seguindo uma ordem perfeita, por isso, em cada coisa, nada de mais, nem de menos existe do que convinha que fosse feito.⁴²¹

Apesar de não podermos reduzir a posição de Pedro Abelardo à opinião de qualquer um dos personagens do seu *Dialogus*, pois ele não subscreve necessariamente quaisquer teses desta obra, a definição de Deus, como último-

420

421

bem, posta na voz do personagem *Cristão*, nos parece ser coerente com o pensamento abelardiano⁴²². O personagem *Cristão* define o bem superior (sumo-bem) como algo que é maior do que tudo no sentido de que, em nenhuma situação, uma coisa que seja simplesmente menor que outra possa receber esta denominação. Em outras palavras, a felicidade humana está muito aquém da divina e, por isso, nada além de Deus recebe justamente o nome de sumo-bem:

Ninguém chama corretamente de sumo bem algo que é menor do que outra coisa. Porque qualquer coisa que esteja abaixo de outra ou que simplesmente seja menor não pode, em nenhuma situação, ser chamada de 'supremo' ou 'último' bem. Mas isto está de acordo com que toda felicidade humana ou glória está longe e é inefavelmente excedida pela divina. Portanto, nada além dela é chamada retamente de 'última'; e nada além dele próprio é justamente chamado de 'último bem'.⁴²³

Ainda na voz do personagem *Cristão*, a noção de sumo-bem é esclarecida pelo estudo da utilização do adjetivo bom, pois é certo que o adjetivo bom empresta vários sentidos para as palavras às quais se refere, pois um bom ferreiro é aquele que é hábil nesta arte enquanto um bom cavalo é assim chamado devido à sua velocidade ou sua força.

O *Cristão* comenta que os homens não se importam em utilizar o adjetivo bom até mesmo para qualificar aqueles que praticam vícios, como os bons ladrões, que são assim chamados devido à sua destreza e astúcia na prática do pecado. O adjetivo bom usado nas ações humanas assume a significação que lhe é dada pelo contexto a que pertence: um bom ferreiro é assim chamado devido à sua

422

423

habilidade de trabalhar; um bom jogador de futebol à sua de marcar os gols e um bom ladrão à sua perícia na execução do roubo.⁴²⁴

A mudança do sentido do adjetivo *bom* também é notada na proposição *o mal é bom*, a qual, obviamente, é imprópria, pois não é possível aceitar a existência de um bom mal. Por outro lado, não podemos dizer o mesmo da proposição *é bom que o mal exista*, pois as más situações são, na perspectiva abelardiana, as ocasiões para o combate contra os vícios do ânimo ou contra as sugestões do demônio. Nesse sentido, as más situações possibilitam a execução dos atos de virtude pelo homem paciente.

Assim, o personagem *Cristão* diz que é bom existir o mal, mas isso não justifica que o mal seja bom, pois, nesse caso, há duas proposições diferentes. Quando falamos que o *mal é bom*, o adjetivo bom é aplicado para uma coisa má, enquanto, na proposição *é bom que o mal exista*, esta qualidade é aplicada à ocorrência da coisa. Uma coisa pode ser chamada de boa quando se adapta ao uso ou ao fim a ela imposto, porém, quando uma ação estiver em conformidade com o que não convém, mesmo sendo chamada de boa, não é certo que impeça a dignidade ou crie desvantagem aos outros.

Ora, nos exemplos acima citados, usar o adjetivo bom para uma coisa não significa negar que ela tenha uma maldade própria, pois podemos dizer “bom ladrão” ou “bom assassino” sem negar a maldade inerente na escolha que eles fizeram. Nesses casos, podemos apenas afirmar que, naquela ocasião, em virtude da utilidade dos atos praticados e não da moralidade, os agentes envolvidos são, de certa forma, bons:

Eis que ouviste ser mostrado com clara razão que é bom existir o mal, embora não seja verdade que o mal é bom. Certamente, uma coisa é dizer que é bom existir o mal e outra é dizer que o mal é bom. Pois, na última, “bom” é aplicado para uma coisa má e, na primeira, “bom” é aplicado para “existir a coisa má”, isto é, na última para a coisa e, na primeira, para a ocorrência da coisa. Porém a coisa, como foi dito, é chamada de boa, quando se adaptar ao uso de alguém, ela não deve, todavia, impedir a vantagem ou o merecimento de qualquer coisa.⁴²⁶

O adjetivo bom usado nesses exemplos, por assumir um sentido relacionado com o significado do substantivo ao qual se refere, não pode ser confundido com o simplesmente bom que qualifica Deus e que independe de qualquer coisa. A perenidade do *simplesmente bom* refere-se à sua principal característica que é a de ter sentido sem a necessidade de um outro elemento que o determine, isto porque o adjetivo *bom*, na proposição *bom cavalo*, por exemplo, só pode ser entendido a partir da compreensão de que a força e a velocidade do cavalo

são os atributos para ele ser chamado de bom. O bom relacionado a Deus, diferentemente deste último, é suficiente por si mesmo, pois Deus é o bem superior, no sentido de que, como diz Abelardo no *Theologia Christiana*, nada Lhe falta e todas as coisas participam de Sua plenitude.

A perfeição de Deus incentiva os homens à prática do culto divino e, até mesmo pelo temor, os torna sujeitos a Ele, sendo que esse temor nasceria da percepção de Deus como juiz máximo, observador dos atos e cuja eqüidade atribuiria os prêmios e os castigos devidamente conforme as escolhas dos homens para o que convém ou não. O temor em relação a Deus provém do conhecimento humano da presença do seu poder e de sua sabedoria que fazem com que nada Lhe passe despercebido. Por esta razão, Deus não se apraz com a injustiça, mas, ao contrário, a iniquidade o desagrada e a presença dela entre os homens constitui a causa principal do afastamento desses em relação a Ele.

No entanto, não é certo dizer que Deus é um juiz injusto cujos mandamentos são seguidos por temor dos castigos futuros, ao contrário, a proposta cristã é a atribuição de Deus como amor ideal, o sumo-bem que, completado na trindade, Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, faz com que os demais bens lícitos dele participem:

Portanto, nós professamos que Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, é aquele que dizemos ser e que se diz, comumente, o sumo bem, ao qual como à plenitude de todos os bens nada falta e de cuja plenitude consta que todos os demais bens participam. E esta distinção da trindade convém não só para descrever a perfeição do sumo bem, como se diz, mas também muito incentiva os homens para a prática do culto divino, de sorte que principalmente por essa razão a própria divina sapiência encarnada de Deus resolveu assumi-la muito apropriadamente na sua pregação. Há certamente, então, duas razões que nos tornam inteiramente sujeitos a Deus, a saber, o temor e o amor. O poder e a sabedoria nos levam sobretudo ao temor, visto que aquele que sabemos que é o juiz e que tudo que ele quer punir ele pode e nada Lhe passa despercebido, ao passo que a benignidade é própria especialmente do amor, de sorte que aquele a quem temos como o mais benigno, amamos sobremaneira. Por essa razão é certo também que ele quer punir a impiedade, porque quanto mais Lhe agrada a justiça mais Lhe desagrada a iniquidade, como esta escrito: amaste a justiça e odiaste a iniquidade.⁴²⁷

No *Dialogus*, o personagem *Cristão* diz que vícios e virtudes estão em todas as pessoas, por isso, ao utilizarmos o adjetivo bom para os homens, sabemos que não há ninguém melhor do que um homem bom, mas também é certo que há sempre um outro melhor do que algum homem bom.

Isso significa que, o adjetivo bom, tal qual temperante, sábio e forte, ao qualificar o homem, leva à possibilidade da existência de um outro que é ainda melhor que o primeiro fazendo com que o adjetivo bom fique dependendo do contexto em que é utilizado. Sendo assim, ao falarmos que um sujeito é um homem bom, pensamos em um outro que seja melhor ou pior para que possamos entender esta proposição.

Sobre este aspecto, o *Cristão* diz que, quando afirmamos que Deus é bom e, por isso, melhor do que o homem, não estamos utilizando o termo bom no mesmo sentido da proposição *o homem é bom*. No segundo caso (*o homem é bom*), dizemos que um homem é melhor do que algum homem bom, e, no primeiro caso (*Deus é bom*), que Deus é bom porque transcende todos os homens, sendo incomparável com qualquer coisa:

Então eu quero que percebas quão fraca é a razão (certamente, o pior sofisma!) que o Filósofo mencionou ao introduzir em seu livro *Paradoxos* da opinião de outros, a fim de nos convencer de que as virtudes bem como os vícios estão presentes em todas as pessoas. Ele disse, 'Não há ninguém melhor que um homem bom, mais moderado do que um homem moderado, mais forte do que um homem forte ou mais sábio do que um homem sábio'. De fato, ainda que não exista ninguém melhor do que um homem bom, entretanto há um homem melhor do que algum homem bom. Pois o que significa dizer de alguém que é melhor do que um homem bom, exceto que ele seja melhor do que um homem bom qualquer que este seja? Pois, quando nós dizemos ser Deus melhor do que o homem, compreendemos de outro modo, senão que ele transcende todos os homens. Assim, também, quando nós chamamos algum homem bom melhor do que um homem bom, isto é, que é um homem bom ou que é algum homem bom, isto significa que este não deveria ser tomado em outro sentido senão que ele é posto à frente de todos os homens bons em geral. O que é inteiramente falso, desde que ele seja também um dos homens bons. Pois se ele for melhor do que um homem bom ou melhor do que algum homem bom, a consequência parece ser a de que nem um homem bom, nem algum

homem bom é inteiramente bom, mas se alguém for bom, outra pessoa será pior do que ele.⁴²⁸

O *Cristão* defende que, na utilização do termo bom para os homens, podemos gerar um sofisma, pois, ao dizer que algum homem é bom, o estamos comparando com outro, sendo possível dizer, portanto, que ele é melhor do que outra pessoa, sem, com isso, afirmar que ele é melhor do que Deus, o sumo-bem. O mesmo ocorre com o adjetivo belo: podemos dizer que uma pessoa é mais bela do que outra, contudo, não é certa a afirmação de que ela é uma pessoa mais bela do que o belo compreendido simplesmente e em geral:

De fato, aqui, uma armadilha de sofisma pode ocorrer em toda comparação, de modo que apenas como tentam mostrar que todas as pessoas boas são igualmente boas, também que todas as pessoas belas são igualmente belas, já que nenhuma pessoa bela é mais bela do que o belo, ou seja, simplesmente e em geral – embora ele possa ser mais belo do que outra pessoa bela.⁴²⁹

No *Theologia Scholarium*, Abelardo define Deus como o bem superior (sumo-bem) dizendo que todas as coisas que ocorrem aleatoriamente ou de improviso, na verdade, estão em conformidade com o que Lhe convém, pois Ele é o bem superior a todos os outros e, nesse sentido, é a razão que dispõe todas as coisas da melhor maneira possível.

No entanto, devemos terminar este tópico afirmando que o sumo-bem foi atribuído a Deus de forma imprópria segundo várias maneiras, sendo

428

429

confundido por muitos simplesmente com a natureza ou sendo denominado de uma forma puramente filosófica como sendo a alma do mundo:

Quanto ao que nos ocorre aleatoriamente ou de improviso, isso está prefixado em Deus por certas leis da razão e acontece pelo melhor desígnio. Mas esta razão pela qual se faz todas as coisas é disposta da melhor forma possível, nós denominamos costumeiramente Deus, outros, a própria natureza, outros ainda a mente ou a alma do mundo, todos, porém a reconhecem como o sumo bem.⁴³⁰

Capítulo 3 – CONSIDERAÇÕES ABELARDIANAS SOBRE JUSTIÇA.

3.1 – O ponto de vista filosófico-cristão sobre a Justiça em Abelardo.

Abelardo é considerado por alguns estudiosos como precursor de posições éticas, políticas e jurídicas semelhantes às que ocorreriam apenas no laicismo moderno e no Iluminismo, as quais seriam determinadas pela luta da razão contra qualquer autoritarismo moral ou intelectual.⁴³¹

O homem é responsável por suas decisões que, quando convenientes com a bondade, estão de acordo com os princípios da justiça divina, mas, se estiverem em conformidade com um vício do ânimo ou com uma sugestão demoníaca, se distanciariam dos princípios cristãos.

Abelardo, no *Theologia Scholarium*, diz que Deus detém a perfeição justa em seus juízos e, por isso, tudo que ele deve fazer, só o faz porque é necessário que seja feito e, conseqüentemente, é justo que o faça. Por esta interpretação, Sua justiça é perfeita porque Ele faz somente aquilo que quer fazer e isso corresponde ao critério ideal de justiça, sendo impossível que Ele deixe de fazer.

Ademais, Abelardo diz que o homem, para construir um verdadeiro ato de justiça, deve agir conforme o que a sua razão pede, já que o que ela exige que seja feito é o ato de justiça e corresponde àquilo que deve fazer. Quando alguém contraria os preceitos da razão, age injustamente, pois tudo que é justo, ao não ser executado por culpa do homem, gera a injustiça, por isso, se, em Deus, a justiça é o que ele deseja fazer e se confunde com o que é conveniente e necessário, no homem, será justo e conveniente o dever que a razão lhe prescreve e as suas respectivas escolhas em segui-lo ou não:

Por isso é evidente que tudo que Deus faz ou deixa de fazer, ele o faz por justa e razoável causa, de sorte que ele só faz ou deixa de fazer aquilo que é necessário fazer ou necessário fazer ou lhe convém fazer ou não fazer.

Mas, se ele faz alguma coisa, é necessário que ele a faça, porque é justo que ele faça o que quer que ele faz e sem dúvida o que quer que ele faça ele o deve fazer. Mas o que deve fazer não pode evidentemente deixar de fazer. Com efeito, tudo o que é justo que seja feito é injusto não fazer e quem quer que não faz o que a razão exige que faça peca da mesma forma, como se fizesse aquilo com que a razão de forma alguma concorda.⁴³²

Ao valorizar a intenção, considerando-a o núcleo da classificação moral do indivíduo, cremos que Abelardo defendeu um espaço justo onde cada um receba prêmios e penalidades de acordo com as suas escolhas em consentir ou não com os vícios do ânimo.

Como já mostramos na discussão sobre a ética pública no primeiro capítulo desta tese, Bacigalupo diz que Abelardo diferencia o foro público do particular, atribuindo a este a classificação moral e àquele a de político por estar em conformidade com a utilidade social. Para Bacigalupo, apesar de existir uma oposição entre esses dois foros, a razão deve estar nas atitudes de bem-estar social como fundamento da negociação de acordos e de pactos e também na prática da moralidade. Isto significa que uma concordância entre a razão humana e a justiça segundo o sentido dado pelas leis cristãs é necessária para que o bem-estar das pessoas não seja prejudicado e para evitar quaisquer atitudes contrárias ao juízo racional.⁴³³

É certo que a separação entre o foro moral e o político que é percebida em Abelardo pode vir a promover uma interpretação da noção de justo apenas pelo viés legal em que a justiça não se atém à moralidade. Entretanto, pensamos que a importância dada por Abelardo à intenção e à razão torna insuficiente o estudo da justiça apenas de acordo com os atos em conformidade ou não com uma lei, não se importando com a responsabilidade moral do indivíduo.

Para a compreensão destas idéias, destacamos duas tendências, uma pagã e outra cristã, que influenciaram a construção do pensamento de Abelardo em relação à justiça.

432

433

A pagã se refere à tradição greco-latina que direciona a definição de virtude em conformidade com a razão e com critérios cívicos no sentido de que os homens devem agir em busca de um fim localizado no mundo, ou seja, a necessidade de atingir o equilíbrio da *pólis*. Segundo esta definição, o ato de justiça se confundiria com o vigor prático segundo a norma de que se deve ter a virtude de dar a cada um devidamente o que lhe convém.

Idalgo José Sangalli explica esta posição pagã direcionada pela relação entre a justiça e a *pólis*, a partir do exemplo da ética aristotélica que valoriza a deliberação racional como a função específica do ser humano e cujo hábito se encontra na *pólis*. Agimos em conformidade com uma perspectiva teleológica, orientando-nos para o bem-estar público, pois a natureza política é a responsável pela educação, o hábito da virtude⁴³⁴. A tendência cristã, em um sentido diverso desta posição, ao se referir à justiça não leva em consideração apenas o equilíbrio político e social, mas se importa com a busca do homem pela beatitude divina, ou seja, pela paz eterna. Apenas em Deus o cristão acha a paz superior a todo valor filosófico, buscando a realização da verdade, ou seja, a promessa de uma verdadeira vida que transcende as determinações legais impostas pelo Estado.⁴³⁵

Uma supervalorização desta perspectiva cristã desconsiderando como princípio das ações humanas a busca pelo equilíbrio da *pólis*, pode sustentar a inexistência da verdadeira justiça em uma república pagã. Dessa forma, pensou Santo Agostinho, no capítulo V do livro XV do *Cidade de Deus*, ao comentar que a cidade terrena, condenada ao último suplício, deseja bens ínfimos e, ao conseguí-los por meio de batalhas, desgraças e vitórias, obtém apenas uma paz terrena. A vitória da cidade terrena soberbamente conferida não impede que os homens

434

435

continuem cativos dos vícios, por isso, o equilíbrio da *pólis* não traz uma paz eterna, já que os bens materiais conseguidos não excluem a angústia humana.

Para Agostinho, a felicidade, fim de todos os homens, está na visão de Deus que não se reduz às determinações dos sentidos, nem aos valores racionais e políticos e, em outras palavras, essa afirmação agostiniana mostra que o fim do homem está na felicidade não restrita aos prazeres sensuais nem aos objetivos políticos. Esta felicidade é entendida como a beatitude presente nos que se abandonam completamente a Deus e atingem a plenitude da paz superior⁴³⁶:

A cidade terrena que não será eterna, pois, condenada ao último suplício, já não será cidade, tem cá, na terra, seu bem e, em sua possessão, goza-se com o gozo que tais coisas podem oferecer. E porque semelhante bem não é tal que de quem dele gosta exclua as angústias, por isso essa cidade se divide contra si mesma, pleiteando, batalhando, lutando e buscando vitórias mortíferas ou pelo menos mortais. Porque, seja qual for a parte da cidade que se levante em guerra contra a outra, pretende ser vencedora, embora cativa dos vícios. Se vence e se ensoberbece mais soberbamente, sua vitória é mortífera; se, todavia, pesando a condição e as conseqüências comuns, é maior sua aflição pelas desgraças que podem sobrevir que seu orgulho pelas vantagens que trabalha, a vitória é apenas mortal. Porque nem sempre pode senhorear, subsistindo, aqueles que pode submeter, vencendo. Não é acertado dizer não serem bens os bens desejados por essa cidade, posto ser ela mesma verdadeiro bem e o melhor do gênero. Por causa desses bens ínfimos, deseja certa paz terrana e anela alcançá-la pela guerra. Se vence e não há quem lhe resista, nasce a paz de que careciam os partidos, contrários entre si, que lutavam com infeliz miséria por coisas que não podiam possuir ao mesmo tempo.⁴³⁷

Abelardo, diante destas duas tendências, orienta-se pela noção de bem-estar social e equilíbrio da *pólis*, mas não nega a paz eterna da proposta cristã⁴³⁸. No *Theologia Cristiana*, ele diz que, em busca da instituição da república e do governo justo, os filósofos fizeram valer o direito a partir da justiça natural, ou

436

437

438

seja, o conjunto de normas naturalmente nascidas na formação das cidades. A busca da harmonia político-social, ou seja, a concórdia e o entendimento dos homens na terra (*concordiam et communitatem hominum in terris*), orienta-se de acordo com a harmonia das coisas celestes a qual depende da disposição divina (*concordiam superiorum et caelestium rerum*)⁴³⁹. Ademais, somos exortados a nos auxiliarmos mutuamente em razão dessa relação perfeita entre a concórdia de todas as partes do mundo e a disposição de Deus.⁴⁴⁰

Percebemos uma releitura cristã do espírito clássico na perspectiva de justiça social de Abelardo, no sentido de que cada um, conforme suas deliberações racionais, tem a responsabilidade de combater atitudes injustas presentes em uma cidade impiamente dirigida.

Ainda no livro *Theologia Christiana*, Abelardo define a justiça de maneira filosófica, como sendo o ato de dar a cada um o que é seu, retribuindo penas ou prêmios conforme o mérito de cada indivíduo seguindo a orientação de que da mesma forma que é ímpio não vingar as coisas más, é justo vingar as injúrias que foram cometidas.

Em suma, percebemos que Abelardo se refere à justiça, estudando o pensamento clássico, principalmente de Aristóteles e de Cícero, sem deixar de seguir os preceitos do cristianismo.

439

440

3.2 – A influência da noção de justiça de Cícero em Abelardo.

No seu livro *A República*, Cícero diferencia as regras da eterna justiça de outras estabelecidas pela convenção entre os homens e, por isso, de natureza mutável. Para ele, a regra da justiça eterna é de cunho distributivo, ou seja, o homem bom e justo deve respeitar o interesse comum, dando a cada um o seu próprio direito seguindo a definição mais tarde proposta por Justiniano de que “a Justiça é a vontade constante e perpétua de atribuir a cada um o seu Direito”:

Direis, talvez, que, se as leis mudam, todo cidadão verdadeiramente virtuoso nem por isso deve deixar de seguir e observar as regras da eterna justiça, em lugar das de uma justiça convencional, posto que dar a cada um seu direito é próprio do homem bom e justo.⁴⁴²

Comentando as atitudes de Alexandre que, para conquistar a Ásia, violou o território alheio, propagou guerras, invadiu o direito de outros e entregou-se à voluptuosidade da dominação, Cícero o acusa de, pela ambição e pelo orgulho, não seguir a virtude da prudência. Ora, a justiça eterna defende as coisas sagradas, as coisas públicas e as alheias, sendo válida para todos os indivíduos e nações. Assim, esta justiça eterna é contrária às atitudes de Alexandre que tomou violentamente o patrimônio dos povos conquistados:

A justiça, pelo contrário, nos prescreve o respeito aos direitos privados, nos manda consultar o interesse do gênero humano, dar a cada um seu direito, não tocar nas coisas sagradas, nem públicas, nem alheias. Que acontece então? Riquezas, crédito, grandeza, autoridade, império, são patrimônio dos particulares e dos povos, se escutas a prudência. Mas, posto que falamos da República, os exemplos públicos nos serão de mais utilidade; e, já que os princípios de direito são idênticos para as nações e para os indivíduos, julgo preferível dizer alguma coisa da marcha política de um povo.⁴⁴³

Guy Hamelin comenta que Cícero, seguindo a posição de Aristóteles na *Ética à Nicômaco*, defende a fonte da justiça como sendo o hábito em

442

443

agem por temor, evitando o perigo e não se importando com a prosperidade e a imortalidade da república:

Se esse hábito de violências se estende mais além; se traduz nosso império do direito à força, até conseguir conter pelo terror os que voluntariamente hoje nos obedecem, talvez possamos, em nossa idade, evitar o perigo, mas não o da prosperidade e o da imortalidade que desejo para a República. ⁴⁴⁷

O estudo das leis com escritos e leituras é ocupação do político, mas não é por isso que, visando apenas o deleite em detrimento da utilidade, negligencie a reta administração do Estado, pois para ser justo, o político tem que conhecer o direito civil e natural, mas também deve usá-los como o piloto com os conhecimentos de astronomia ou o médico com os de ciência natural, ou seja, aproveitando desses conhecimentos conforme a utilidade de cada um⁴⁴⁸. Esta adequação do conhecimento à ação refere-se à exigência do cumprimento da lei natural que tem um vínculo divino e providencial. O homem, detentor de apetites e necessidades comuns no reino animal, também detém a reta razão que lhe permite exercer poder sobre a natureza, já que nenhuma cidade ou cultivo de campos subsistirá sem a força da amizade e da concórdia entre os homens que devem ser baseadas na reta razão: não há casa forte e cidade estável onde as discórdias prevaleçam.⁴⁴⁹

No *Das Leis*, Cícero diz que a mente humana transforma a razão suprema da Natureza, ponto de partida do Direito, em uma lei que exige as boas ações e veta as más e isso significa que a lei eterna cria o critério de justo e de injusto e é vigente em todos os séculos, independente da lei escrita:

447

448

449

A lei é a razão suprema da Natureza que ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário. Esta mesma razão, uma vez confirmada e desenvolvida pela mente humana, se transforma em lei. Por isso, afirmam que a razão prática é uma lei cuja missão consiste em exigir as boas ações e vetar as más. (...) A lei é a força da natureza, é o espírito e a razão do homem dotado de sabedoria prática, é o critério do justo e do injusto. (...) Sem dúvida, para definir Direito, nosso ponto de partida será a lei suprema que pertence a todos os séculos e já era vigente quando não havia lei escrita nem Estado constituído.⁴⁵⁰

Abelardo sofreu influência das muitas idéias de Cícero⁴⁵¹, principalmente em relação à diferença entre a justiça natural e a justiça positiva que abordamos acima⁴⁵². No *Dialogus*, o personagem *Filósofo* defende a posição de que o homem justo nunca pode se afastar do caminho da justiça natural, nem do outro da justiça positiva. O direito natural é aquele que ocorre porque a razão está e permanece naturalmente em todos, movendo-os a executar as ações que valem em qualquer lugar ou tempo, tais como a adoração a Deus, o amor aos pais e a punição dos perversos⁴⁵³. Em relação à justiça positiva, o personagem *Filósofo* a define

450

451

como as leis escritas ou costumeiras que são instituídas pelo homem e que visam proteger com mais segurança a honra e a utilidade das pessoas:

Porém, em assuntos de justiça, não se deve somente se afastar do caminho da justiça natural, mas também não se deve se afastar do caminho da justiça positiva. Na verdade, um direito é chamado natural e outro positivo. O direito natural é o que a razão, que está naturalmente em todas as pessoas e permanece em todos, nos leva a executar, assim como adorar a Deus, amar os pais, punir os perversos e a observância de qualquer destas coisas é tão necessária a todos que, sem elas, não há méritos que bastam. Por outro lado, o direito da justiça positiva é aquele instituído pelos homens para proteger a utilidade e a honra mais seguramente ou para estendê-las. Apóia-se somente no costume ou na autoridade escrita como nas penalidades das vinganças ou nas sentenças judiciais quando as acusações são examinadas.⁴⁵⁴

Guy Hamelin diz que o personagem *Filósofo*, ao falar sobre a utilidade da vingança, a classifica como uma subespécie de justiça, na medida em que penas adequadas corrijam os autores das más ações⁴⁵⁵. Por isso, o fundamento do direito segundo a perspectiva de Cícero, ou seja, de dar a cada um o que é seu por direito, respeitando a justiça natural que é encontrada na reta razão, é uma proposta que influenciou Abelardo.

Cabe, neste ponto, uma explicação sobre o termo *seu* da expressão: *dar a cada um o que é seu por Direito*.

Ao pensarmos na necessidade do respeito pela coisa pública, este termo indicaria os limites dos direitos de cada pessoa, evitando que ocorram injustiças, porque dar ao homem o *seu* direito de uso de um carro, por exemplo, significa não apenas permitir que ele use o veículo, mas exigir que ele respeite a vida de outras pessoas, limitando suas ações em conformidade com a lei de trânsito.

Em outro sentido, o termo *seu* também pode se referir às decisões do juiz na determinação de penas para os infratores as quais devem permanecer em

454

455

um espaço intermediário entre a crueldade e a ineficácia e isso esclarece que dar a cada um o *seu* direito se refere à aplicação das penas dentro dos limites legais estabelecidos pela reta razão da cidade.

Cícero, na *República*, afirma que o estado só terá estabilidade e permanência quando os direitos e as prerrogativas dos magistrados estiverem em equilíbrio perfeito com a justiça:

Recordai minhas primeiras palavras: um Estado em que os direitos e as prerrogativas não estão num equilíbrio perfeito, em

diligente e correta na organização dos povos, em nada ou em quase nada se distanciaram do cristianismo. Por este ponto de vista, ele (Abelardo) chama de verdadeira a sapiência divina que é Cristo, pois só por ela as pessoas podem ser consideradas verdadeiros filósofos. A renúncia dos bens do mundo e a esperança na imortalidade da alma não conforme a servidão judaica, mas pelo desejo dos bens eternos e pela liberdade da caridade é princípio do pensamento abelardiano:

Mas, se depois da fé e da doutrina moral dos filósofos e do fim ou imitação de uma vida correta pregada por eles, examinarmos também sua vida e quão diligentemente definiram o estado da república e organizaram a vida dos cidadãos em comum, veremos que tanto sua vida quanto a doutrina exprimem principalmente a perfeição evangélica ou apostólica e não os distanciam nada ou quase nada da religião cristã. Os que se encontram muito ligados a nós tanto pelos costumes quanto pelo próprio nome, pelo nome porque, pela verdadeira sabedoria, isto é, pela sapiência de Deus Pai que é Cristo, nós nos chamamos cristãos e, neste caso, devemos ser chamados verdadeiros filósofos, se verdadeiramente amamos Cristo; pela fé e esperança e em razão dos costumes e da honestidade, segundo a liberdade da caridade, nós que somos chamados na graça de Deus. Não segundo a servidão judaica por temor das penas e pela ambição das coisas terrenas e sim pelo desejo dos bens eternos, é certo que conosco concordam sobremodo os filósofos. A eles dizemos, foi revelada a fé na Trindade e por eles ela foi pregada e foi aguardada a esperança da imortalidade da alma e a retribuição, pela qual desprezaram totalmente, o mundo e renunciaram a todos os bens terrenos.⁴⁵⁹

Bacigalupo diz que Abelardo seguia a proposta filosófica de justiça segundo a qual ela é o dar a cada um o que é seu, sem nunca deixar de lado os preceitos do cristianismo. O cristão, na execução da justiça, não obtém seus critérios de qualquer autoridade ou comunidade real existente, mas a sua prudência

depende diretamente da interpretação bíblica e da caridade⁴⁶⁰. Cremos que a importância cristã da caridade influencia a noção de justiça de Abelardo e, por este viés, o diferencia de uma posição puramente filosófica. A caridade é elemento que jamais cessará, permanecendo tanto neste mundo, quanto no futuro (*“sola caritas numquam excidit, tam in hoc scilicet saeculo quam in futuro perseveratura”*) e, nesse sentido, somente ela é digna de recompensa.⁴⁶¹

Cícero, em relação à formação da república, acreditava no consentimento jurídico, ou seja, um instinto de sociabilidade dos homens que os uniria em busca de apoio comum em conformidade com a razão universal⁴⁶². Para ele, esta união ocorria segundo um vínculo de direito (*Vinculum Iuris*) tendo, como fim, o desenvolvimento da pátria. Cícero deixa bem clara esta finalidade quando diz que a pátria aproveita-se da utilidade e das melhores faculdades do nosso engenho exclusivamente para o seu desenvolvimento e não para a nossa comodidade:

A pátria não nos gerou nem educou sem esperança de recompensa de nossa parte, e só para nossa comodidade e para procurar retiro pacífico para a nossa incúria e lugar tranqüilo para o nosso ócio, mas para aproveitar, em sua própria utilidade, as mais numerosas e melhores faculdades das nossas almas, do nosso engenho, deixando somente o que a ela possa sobrar para nosso uso privado.⁴⁶³

A justiça, neste sentido de Cícero, justificará o sacrifício do justo pela pátria, bem como as atitudes de clemência, ou seja, a interdição de castigos e de

460

461

462

463

punições que dêem causa a humilhações ou a vantagens particulares, mas nunca a benefícios públicos.⁴⁶⁴

Por outro lado, a justiça, pela perspectiva cristã, não tem como fim somente os benefícios públicos e jurídicos, mas busca a caridade que é o amor desinteressado em relação aos bens materiais. Pelo referencial cristão, a justiça não deve apenas ajudar os que são injustamente acusados agindo pelo equilíbrio público, mas deve, pela misericórdia, estender-se aos pecadores. Assim, enquanto a clemência se refere à realização da justiça para os que estão injustamente sendo penalizados, resultando em clara utilidade social, a misericórdia não se dirige a um benefício material.

Guy Hamelin, em relação à virtude de Cícero e de Abelardo, comenta que a piedade e a misericórdia, na perspectiva cristã, poderiam não ser entendidas como hábitos que são adquiridos sucessivamente e com esforço constante e firme, pelo fato de que a misericórdia e a piedade estariam mais para aptidões naturais do que para elementos estáveis que são direcionados pela reta razão⁴⁶⁵. No *Dialogus*, o personagem *Filósofo* diz que misericórdia e piedade, por não se originarem de um esforço da razão e se estenderem até mesmo aos criminosos, dificultariam a aplicação da pena devida e, de certa forma, promoveriam a injustiça no lugar da justiça:

464

465

Mas já que a virtude é um hábito do ânimo que é certamente adquirido mais através de aplicação e esforço do que pela natureza, como está claro com o que foi dito acima, tal compaixão natural não deve ser numerada entre as virtudes. Através dela, nós estamos preocupados em vir ao auxílio até dos próprios criminosos que estão em aflição por uma certa disposição humana ou carnal, não por uma disposição racional. Mas nisto nós somos antes adversários da justiça, impedindo a aplicação da devida pena para eles.⁴⁶⁶

O personagem *Filósofo*, por este ponto de vista, diferencia a justiça que, em sentido filosófico, relaciona-se com a noção de clemência, da perspectiva cristã referente à misericórdia. Assim, promover a liberdade dos criminosos os quais deveriam ser punidos, seria agir indevidamente, dando um direito para quem não convém recebê-lo.

Muitos pensadores, levando somente em consideração a necessidade de socorrer aqueles que sofrem injustiças e punir os criminosos, consideravam a misericórdia mais um vício e uma fraqueza da vontade humana do que uma virtude. Enquanto, na clemência, o socorro depende de uma injustiça cometida, na misericórdia, não se leva em consideração um benefício social, “*dar a cada um o seu devido direito*”, mas simplesmente há a preocupação mais com o sofrimento do que com a injustiça. A clemência é dirigida por uma disposição da razão que se opõe à injustiça, concedendo a cada um o seu próprio direito, enquanto a misericórdia se opõe mais ao sofrimento das pessoas do que à injustiça:

Porém, nossos antepassados chamavam a misericórdia, que vem da palavra miséria, de vício e de certa fraqueza do ânimo ao invés de virtude. Através disso, nós desejamos socorrer outros por uma compaixão natural simplesmente porque eles estão aflitos. Contudo, a Clemência é dirigida para socorrer as pessoas somente por causa de uma disposição da razão, não tanto porque estão em aflição, mas porque estão sendo injustamente afligidas, de modo que se opondo à injustiça, obedecem à justiça. Além disso, não são atos de justiça, quando socorremos outros, a não ser que concedamos a cada um o seu próprio direito.⁴⁶⁷

466

467

Abelardo pensava na justiça positiva como uma virtude em sentido filosófico, ou seja, aquela que depende das leis humanas e da disposição da razão. Diferente da opinião de seu personagem *Filósofo*⁴⁶⁸,

No *Theologia Christiana*, Abelardo defende que as criaturas, por melhores que sejam, precisam de ajuda umas das outras para se sustentarem, pois sua indigência é a prova de sua imperfeição, sendo importante frizar que isso não ocorre com Deus, bem perfeito, o qual não recebe ajuda de parte alguma e possui tudo em si mesmo. As virtudes precisam de um sujeito perfeito que as sustente, a piedade, por exemplo, pela perspectiva cristã, necessita do apoio divino para ter sentido entre nós:

Pelo que precede, fica evidente que a substância divina é totalmente indivisa e permanece inteiramente informe, e por isso se diz que ela é o bem perfeito, não carente de nada, pois que possui tudo em si mesma e não recebe de parte alguma tudo que tem. As criaturas, porém, por melhores que sejam, precisam da ajuda de outras pessoas e por isso sua indigência confessa sua imperfeição. Com efeito as virtudes que tornam a alma boa necessitam de um sujeito em que se possam sustentar, porque não pode haver piedade se ela não tem um apoio no qual possa estar. Mas para que seja boa, a própria alma precisa do ornamento das virtudes.⁴⁷²

Cícero também definiu a misericórdia, juntamente com a piedade, a vingança, a gratidão, a observância e a verdade como forças naturais, componentes do direito natural, não adquiridos por hábitos, e, por isso, afastados da noção filosófica de virtude⁴⁷³. A religião, a piedade, a gratidão, a vingança, a observância e a verdade não descenderiam da opinião humana, mas do direito natural, sendo qualidades devotadas ao poder no sentido racional e político.

A *religião* corresponderia à concretização dos cultos cerimoniais com um resultado moral óbvio entre os crentes; a *piedade*, ao zelo em relação aos bons ofícios e aos sacrifícios feitos pela Pátria; a *gratidão*, à lembrança das amizades e dos deveres que foram recompensados; a *vingança*, à força ou à injúria aos que causam prejuízos; a *observância*, à dignidade dos homens antecedente à honra e ao

472

473

sacrifício pela Pátria e, por fim, a *verdade*, aos atos imutáveis que, por serem fundados nos princípios da razão, valerão no passado, no presente e no futuro.⁴⁷⁴

Cícero, no *Sobre a Amizade*, refere-se à necessidade dos homens de bem darem o exemplo para que as pessoas persigam sempre a honra e o respeito pela reta razão, pois apenas entre homens virtuosos, elas guiar-se-ão corretamente, afastando-se das paixões que as escravizam e, unidas na benevolência, exigirão somente o que é honesto e legítimo, executando a verdadeira justiça conforme o bem comum.⁴⁷⁵

Em Abelardo, estas idéias de Cícero sobre o respeito pelo bem e a concórdia entre os homens, são completadas pela misericórdia e pela piedade e delas sofrem ampla influência, pois enquanto, em Cícero, a reta razão e o respeito pelo Estado dominam as atitudes de justiça, em Abelardo, um único princípio assume essa função, o bem como regra que liga a justiça ao respeito por Deus.

Luscombe comenta que para Cícero a importância da religião estava na busca ou na perseguição por recompensas materiais e políticas e não se confunde com o conceito cristão de religião, ou seja, a concórdia entre as pessoas segundo a caridade e o sacrifício por amor⁴⁷⁶. As virtudes, quando direcionadas para Deus, em conformidade com as leis da Igreja e com a caridade, mãe e forma das

outras virtudes, são consideradas *simpliciter*, por isso, as virtudes políticas e naturais não são esvaziadas pelas virtudes cristãs, mas estas transformam aquelas.⁴⁷⁷

O respeito por Deus é executado nas homenagens que são a Ele dadas, na beneficência que vem no socorro dos que sofrem, na verdade que nos inspira à fidelidade, em nossas promessas, enfim, até mesmo nas vinganças de justiça, entendidas como a nossa firme disposição em corrigir o mal cometido com a devida pena e converter os pecadores para Cristo.⁴⁷⁸

Assim, pensamos que o sentido filosófico de justiça presente em Cícero é transformado e ampliado pelos princípios cristãos de misericórdia, caridade e piedade, sem, com isso, haver uma negação da importância da moral pagã no pensamento abelardiano.⁴⁷⁹

477

478

479

3.3 – As relações entre as virtudes cardeais e o pensamento cristão em Pedro Abelardo.

As apreciações de Luscombe sobre a virtude em Pedro Abelardo mostram que o Palatino seguia a posição filosófica, ou seja, a virtude é um hábito ou qualidade adquirida pelo esforço e perseverança do homem. Neste sentido, as virtudes cardeais, ou seja, a temperança, a justiça, a prudência e a fortaleza são marcas na alma que dificilmente desaparecem.⁴⁸⁰

Gandillac, estudando este tema, define as virtudes cardeais presentes em Pedro Abelardo: a prudência possibilita que o homem saiba seguir o que é bom ou o que é mau; a temperança modera os desejos, evitando os excessos; a coragem (ou fortaleza) age tornando os homens aptos a suportar as situações que, aos covardes, causam terror; e a justiça, o dar a cada um o seu devido direito, assume um lugar central.⁴⁸¹

No segundo livro do *Scito te Ipsum*, a prudência é definida como a mãe das virtudes e idealizadora geral da justiça, pois coordena a distribuição em conformidade com o que convém a cada um, levando em consideração o tempo, o lugar e a dignidade das pessoas: “*A Prudência – o discernimento do bem e do mal – é a mãe das virtudes, mais do que uma virtude . A ela cabe fazer as distribuições em razão do tempo, do lugar ou da dignidade das pessoas*”.⁴⁸²

Sobre as quatro virtudes cardeais na obra de Abelardo, Luscombe defende que há um sistema harmônico em que a justiça depende da prudência para discernir o bem do mal e para distribuir corretamente os direitos às pessoas, mas também necessita da coragem e da temperança para devidamente se fortalecer na execução dos atos justos⁴⁸³. Os atos de justiça só serão concretizados e, conseqüentemente, terão sentido prático no mundo, quando forem amparados pela presença das outras duas virtudes principais da razão humana: a coragem e a temperança.

John Marenbon confirma esta posição sobre as virtudes cardeais: a temperança e a coragem sustentam a ação de justiça, pois somos levados a agir injustamente, muitas vezes, por temor daquilo que não queremos ou por desejo de algo que não nos é conveniente. Aqueles que, sem temperança, deleitam-se nos desejos ilícitos ou, sem coragem, fogem do devido combate, deixam de lado o bom propósito e, sem o escudo dessas virtudes, não podem frear seu consentimento com os desejos nem se defenderem do medo.

No *Dialogus*, o personagem *Filósofo* define a temperança e a coragem, relacionando-as com nosso esforço em enfrentar as más situações e os sofrimentos. A coragem, chamada de bom zelo contra os males, é a firmeza racional presente no enfrentamento dos perigos e que depende do amor pela justiça, ou seja, a repressão e a vingança contra o mal, enquanto a temperança é o controle da razão sobre a libido e sobre outros impulsos impróprios de nosso ânimo como jejuns exagerados ou banquetes desmedidos:

Com efeito, a coragem é considerada, isto é constância racional dos sofrimentos e a incumbência dos perigos. Ela é a virtude que nos torna prontos para nos encarregar dos perigos ou para suportar os sofrimentos na medida que for oportuno. Ela depende principalmente do amor pela justiça

que nós chamamos de bom zelo ao repelir ou vingar-se do mal. Temperança é o firme e moderado controle exercido pela razão sobre a libido e outros impulsos impróprios do ânimo.⁴⁸⁵

Bacigalupo, na análise das virtudes cardeais em Pedro Abelardo, concorda que a fonte do seu entendimento está na tradição política da filosofia clássica, mas, em seus escritos, há também um verniz cristão ostentado principalmente em relação à temperança e à coragem, pois ambas parecem concordar e, de certa forma, tender para um ideal monástico. Bacigalupo ainda diz que como a análise de Abelardo dependeu da interpretação da Bíblia, o resultado não pode ser completamente igualado a quaisquer propostas de Aristóteles e de Cícero.⁴⁸⁶

Abelardo, no *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, refere-se à coragem como uma virtude vinculada especialmente com a fé em Cristo, pois somente a partir da ressurreição dos mortos em Cristo é que a virtude ou a fortaleza apareceram naqueles que estavam unidos a Ele pela fé:

Da ressurreição dos mortos em Cristo Jesus, como se dissesse: A partir de então aconteceu de dar-se a virtude ou a fortaleza de todos os que estão unidos a ele pela fé, em razão de se ter completado a sua ressurreição, atestada pela ressurreição dos mortos ocorrida no mesmo dia.⁴⁸⁷

Podemos fazer uma interpretação semelhante em relação à temperança e à prudência, pois, em sentido filosófico, a temperança é definida como

485

486

487

o que consiste no justo uso dos prazeres físicos, principalmente em relação à alimentação, à bebida e ao sexo⁴⁸⁸, mas também se refere à concordância que cabe ao princípio racional de governar todas as partes a partir da consciência de quais são as coisas a serem corretamente desejadas e quais as que devem ser evitadas. Da mesma forma, a prudência é a mais elevada e, sem dúvida, a mais bela das virtudes, pois trata da organização política e doméstica⁴⁸⁹ podendo também ser entendida como o hábito racional que diz respeito ao que é bom ou mau para o homem⁴⁹⁰. Segundo esta perspectiva filosófica, o fim da temperança e da prudência é a justa razão, presente na organização política, na organização doméstica e na escolha do caminho certo a ser seguido pelo indivíduo.

Abelardo, no *Theologia Christiana*, ao falar das definições de prudência e de temperança, enfatiza a perspectiva filosófica de virtude, mas também demonstra a importância da fé e define a prudência como o desprezo deste mundo e dos elementos que nele habitam, promovendo um direcionamento para Deus e dirigindo a atenção da alma para a contemplação das coisas divinas.

Ainda nesse trecho do *Theologia Christiana*, ele diz que a temperança é entendida como deixar tudo que a natureza permite que seja dispensado, não por ganhos materiais ou por benefício público, mas justamente por causa do reino dos céus (*propter regnum caelorum*). Agir com temperança é abandonar tudo que está além da necessidade, respeitando apenas o que é indispensável para a manutenção da saúde em busca do gozo da vida eterna. Assim, o fim da temperança que é defendido por Abelardo, por referir-se à contemplação das coisas divinas, considerando-as o fim principal das ações, não nega a definição filosófica, mas a completa e a amplia:

Cuja prudência, dizem, consiste em desprezar este mundo e tudo o que está neste mundo pela contemplação das coisas divinas e em dirigir toda a atenção da alma somente para as coisas divinas; cabe, porém, à

488

489

490

temperança deixar tudo, ou quanto à natureza permite seja dispensado aquilo que o trato do corpo exige, como se eles mesmos, juntamente com a própria verdade animassem a todos tanto pelo exemplo quanto por palavras: Entrai pela porta estreita – e felizes os que se castraram pelo reino de Deus. Pois consta que este fim lhes foi proposto, o gozo da vida eterna.⁴⁹¹

Para Philippe Delhaye, a adequação das virtudes filosóficas aos preceitos cristãos feita por Abelardo, significa o retorno ao ideal moral grego de que o fim das ações humanas é a felicidade e o meio para obtê-la é a prática da virtude. Segundo esse autor, a tendência de buscar a felicidade atrelando-a à prática virtuosa pode gerar uma desvalorização da graça e da caridade com as quais o ideal cristão direciona os homens.⁴⁹²

De forma contrária ao que pensa Philippe, Jean Jovilet defende que o personagem *Cristão* do *Dialogus* chama propriamente de virtude somente as ações que obtém mérito de Deus e, por este raciocínio, apenas a caridade terá direito de ser considerada uma virtude. Assim, por depender totalmente da Escritura da qual o personagem *Cristão* cita várias passagens, a noção de virtude teria que ser dada corretamente apenas às ações que têm Deus como seu principal fim.⁴⁹³

491

492

493

A análise dessas duas tendências opostas em relação ao pensamento de Abelardo a partir dos personagens do *Dialogus* nos faz crer que os princípios filosóficos e as virtudes que são dirigidas pela razão humana são elementos que levam o pagão a descobrir a lei natural, o judeu a valer-se dela para observar o espírito da lei escrita e o cristão a descobrir a racionalidade criada por Deus.⁴⁹⁴

Nesse panorama do pensamento de Abelardo, defendemos que não há uma negação dos princípios cristãos pelas virtudes filosóficas, nem vice-versa, mas há uma adequação e uma ampliação do pensamento filosófico pelo cristianismo.

3.4 – Lei natural, lei antiga e lei nova.

Levando em consideração as diferenças entre o cristianismo, a filosofia pagã e o judaísmo, Abelardo classificou a justiça em conformidade com uma lei relacionada a cada um deles em particular. Os filósofos, não seguiriam mandamentos escritos e, por isso, sua justiça é baseada na lei natural; os judeus, nos escritos do Velho Testamento, cabendo-lhes a lei antiga e, para os cristãos, devido ao advento de Cristo, vale a lei nova.

A lei natural não depende de elementos escritos, está presente naturalmente em todos os povos e inscrita no coração das pessoas que, por ela, são justificadas. Assim, no *Scito te Ipsum*, Abelardo defende que o homem, pela lei natural, reconhece e ama Deus e o estudo do bem supremo o conduz à felicidade enquanto o estudo do mal supremo, à infelicidade.⁴⁹⁵

María José Cano Alarcón estudando essa perspectiva de Abelardo, propõe que qualquer outra lei distinta da natural seria apenas uma coleção de preceitos simbólicos completamente supérfluos para o entendimento da lei cristã.⁴⁹⁶

No *Theologia Christiana*, é defendida a proposta de que não são justos perante Deus os ouvintes da lei, mas serão justificados os observadores da lei, ou seja, quando povos que não têm a Lei Cristã fazem naturalmente o que ela determina, eles são para si mesmos a própria Lei, mostrando-a inscrita em seus corações e tendo, como testemunha, sua própria consciência de acordo com a perspectiva de São Paulo na *Carta aos Romanos 2,14-15*.⁴⁹⁷

Alguns preceitos da convivência humana como a proibição do homicídio, a obrigação do respeito aos pais, o repúdio ao incesto e ao adultério, o amor a Deus e ao próximo, são próprios da lei natural e, por isso, comuns em todas as pessoas, independente de uma lei escrita. A lei natural apresenta-se a todos os agentes morais, em todos os períodos históricos, unindo os costumes dos homens e

495

496

497

garantindo que as pessoas, ao reproduzÍ-los com sinceridade, sejam justificadas:

E os preceitos morais que, de fato, sempre estiveram presentes naturalmente a todas as pessoas e, antes que a lei escrita fosse dada, uniam, necessariamente, os costumes do homem, pois , a não ser que o preceito neles seja reproduzido, ninguém mereceria ser salvo em qualquer momento. Tais preceitos são: amar Deus e o próximo, não matar, não cometer adultério, não mentir, entre outro semelhantes e, sem o cumprimento deles, ninguém, em nenhum momento, pode ser justificado.⁴⁹⁸

No *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, a cegueira e a malícia atribuídas aos pecadores não podem ser estendidas a todas as pessoas que desconhecaram os preceitos cristãos, pois há filósofos gentios que, guiados pela lei natural (não escrita) e levando uma vida muito regrada (*continentissima vita*), foram aceitos por Deus pela fé e pelos costumes.⁴⁹⁹

Abelardo usa o comentário de Jerônimo (PL 26, Col. 188) que, referindo-se ao evangelho de Mateus (24,25), fala de um servo que chama seu senhor de severo, pois este colhe onde não plantou e recolhe onde não semeou (*metis ubi non seminasti et congregas ubi non sparsisti*). Nesse caso, há uma comparação com os filósofos e os gentios, nos quais não fora semeada nenhuma palavra de profecia, mas, devido à sua vida íntegra, procederam corretamente em obediência à lei natural.⁵⁰⁰

A lei antiga se refere aos mandamentos dados para os judeus, presentes no Velho Testamento e seguidos pelas novas gerações, sendo que a ética de Abelardo, por valorizar a intenção e o consentimento, acaba criticando alguns aspectos da lei dos judeus, como a ampla valorização dos ritos exteriores, o

498

499

500

processo de troca com o divino e o respeito a Deus fundado no medo da ofensa e não propriamente no amor desinteressado.

Maurice Gandillac comenta que o personagem *Judeu* do *Dialogus* tenta ultrapassar a classificação a ele determinada pelo personagem *Filósofo* de ser mero seguidor de uma fé imposta pela educação e pelo nascimento, pois, para Gandillac, a função do *Judeu*, no *Dialogus*, é simbolizar a interpretação literal da lei.⁵⁰¹

Esta abordagem do judaísmo inicialmente apresentada evoca um tipo de povo que respeita Deus a partir de instruções baseadas em castigos ou temores, e não porque há a permissão do homem de livremente conformar-se com a sabedoria divina⁵⁰². Por este motivo, o sentido literal do judaísmo defende que, se o amor a Deus e ao próximo é prescrito na lei, ele está relacionado a um conjunto de regras mais de caráter exterior, as promessas temporais, do que de caráter interior.

503

María José Cano Alarcón diz que Abelardo faz o personagem *Filósofo* criticar as práticas dos judeus, utilizando sua doutrina desenvolvida no *Scito te Ipsum* de que há a necessidade do arrependimento interior para o perdão dos pecados, pois de nada servem as obras nem os ritos de purificação exterior, se não há uma verdadeira purificação espiritual⁵⁰⁴. Assim, é um retrocesso pagão o ato de fundar a questão religiosa unilateralmente na perspectiva das trocas exteriores: a *"irracionalidade dos ritos de purificação externa dos judeus (inclusive daquelas*

501

502

503

504

coisas que são inócuas por natureza) é que os levam a confiar que, com estes sacrifícios externos, obterão a remissão dos pecados".

As circuncisões, por exemplo, vistas exclusivamente como sacrifícios físicos impostos pela lei judaica e executados por obrigação, são consideradas, na perspectiva de Abelardo, atitudes contingenciais.

No *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, o ato de circuncisão terá validade apenas se ela for proveitosa, ou seja, se a realizamos observando a lei com a boa intenção de afastar os vícios e não por obrigação exterior ou por medo de penalidades. Nesse sentido, primeiro ocorre a importância da circuncisão do coração antes da circuncisão do corpo, pois um sinal que não corresponda a uma coisa significada não tem um sentido válido, da mesma forma que um ato sem a análise da intenção é moralmente indiferente. A observância da lei está se referindo ao *afastamento dos vícios (separationem a vitiis)* e é esta boa intenção que torna a circuncisão espiritual:

Se o apóstolo, voltado para seu tempo, diz: A circuncisão é sem dúvida proveitosa, se observas a lei, isso seria o mesmo que se dissesse: Agora a circuncisão, a que é comum ao gentio e igualmente ao judeu, é útil se é espiritual. Por isso, a observância da lei, isto é, o afastamento dos vícios, figurado pela circuncisão carnal, é que torna a circuncisão espiritual. Portanto, se observas a lei, isso vem a ser a mesma coisa que se dissesse: é espiritual a circuncisão do coração antes que a do corpo, porque o sinal é destituído de sentido se, por negligência, falta a coisa significada.⁵⁰⁶

Na interpretação do *Dialogus*, notamos um esquema ascendente em que há a posituação, inicialmente de alguns preceitos da lei natural pela lei judaica e, posteriormente, da submissão desta à posituação da lei cristã fundada na revelação.

John Marenbon explica que alguns preceitos figurativos da lei dos judeus tinham apenas validade para um período particular, não se estendendo obrigatoriamente para o futuro, enquanto outros preceitos morais como o amor a Deus, não matar, não cometer adultério e não mentir devem sempre ser seguidos por todos mesmo antes do aparecimento da lei escrita.⁵⁰⁷

A lei judaica impulsiona o sentimento de submissão a Deus, mas ainda conserva traços de servidão e de irracionalidade que serão superados pela revelação cristã baseada no amor ao próximo e aos inimigos⁵⁰⁸. Esses traços de servidão e de irracionalidade ocorrem devido ao temor dos castigos e ao desejo dos bens terrenos que nos afastam da observância da fé e dos bons costumes. Na lei cristã, diferentemente desta última, a liberdade da caridade e o desejo pelos bens eternos são os objetivos das boas ações.⁵⁰⁹

No *Dialogus*, o personagem *Judeu* tenta justificar a circuncisão apresentando as inúmeras dificuldades que envolvem a vida da sua comunidade. Os sacrifícios obrigatórios, a proibição do consumo de saborosas comidas, a consideração de inúmeros animais como sujos e, por isso, indevidos à alimentação, são algumas das regras obrigatórias determinadas aos judeus.

Além dessas regras religiosas, os judeus foram proibidos de possuir campos ou vinhas para sempre, não eram protegidos por leis lhes assegurando as

507

508

509

propriedades contra ataques criminosos e, por isso, foram obrigados a viver do empréstimo de dinheiro para estranhos⁵¹⁰. A circuncisão aplicada em uma parte do corpo muito sensível das crianças não é incoerente se vista diante das dificuldades dos preceitos do jugo da Lei e da opressão humana que são direcionadas à comunidade judaica:

A quantidade de dificuldade que os preceitos da Lei envolvem não é desconhecida a qualquer um que a considere, sendo que nós somos afligidos tão intoleravelmente pelo jugo da Lei quanto pela opressão dos homens. Quem não se oporia ou temeria receber o próprio sacramento da nossa circuncisão, tanto da vergonha quanto da dor? Qual parte do corpo humano é tão delicada quanto aquela na qual a Lei inflige aquele ferimento e o faz também nas crianças?⁵¹¹

Diante dessas afirmações, o personagem *Filósofo* responde ao *Judeu* dizendo que, em relação à condenação da alma, haveria menos razão para a instituição da circuncisão, se pensássemos que, antes do estabelecimento desta regra, não havia um perigo deste tipo⁵¹². Em outras palavras, a obrigação da circuncisão pela perspectiva do *Judeu* faria com que a sua falta condenasse os recém-nascidos que não foram circuncidados mesmo sem terem consentido com o desprezo por Deus, proposta que não é apenas criticada pelo personagem *Filósofo*, mas também o é por Pedro Abelardo:

Se disseres que este perecimento também deve ser entendido com respeito à condenação da alma, então há tanto menos razão a instituição da circuncisão, quanto mais perigoso que seja não tê-la, já que não houve perigo deste tipo no passado quando ela não existia. Esta interpretação

510

511

512

fecha o reino do céu para as crianças que morrem antes do oitavo dia de vida, mas que não haviam feito nenhum mal para merecer a condenação.⁵¹³

Maurice Gandillac comenta que a crítica do personagem *Filósofo* em relação à circuncisão, não aceitando uma condenação dos recém-nascidos não circuncidados, equipara-se à justificação de muitos personagens bíblicos que obedeceram a um deus pessoal conforme uma lei natural não escrita, mas gravada em seus corações⁵¹⁴. No *Dialogus*, podemos confirmar esta afirmação de Gandillac, quando o personagem *Filósofo* diz que não podemos receber nenhuma recompensa devido à execução da circuncisão, posição confirmada no caso de Abraão que, mesmo sem ter tido uma recomendação divina em relação à circuncisão, teria acreditado em Deus, tal qual os primeiros pais, sendo, por isso, justificado:

Mas se tu dizes que a Lei tinha, de algum modo, começado em Abraão por causa do sacramento da circuncisão, tu, certamente, descobrirás que ele não recebe nenhuma recompensa de Deus por isso, para que não seja causa para sua ostentação por causa da Lei. Ele (Abraão) não recebeu nenhuma justificação, nem é recomendado por Deus para fazê-la. De fato, está escrito que ele, como os primeiros pais, foi justificado pela fé ainda não circuncidado. Quando é dito: 'Abraão acreditou em Deus e lhe foi creditado como um ato de justiça.'⁵¹⁵

Abelardo diz, no *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, que a circuncisão não se reduz ao ato de extração do prepúcio, mas se refere à retirada da

513

514

515

mancha dos vícios da alma, pois se estiver seguindo os preceitos da lei natural inscrita no seu coração, até mesmo um gentio que mantenha seu prepúcio corporal, será considerado pelo Senhor como merecedor da mesma recompensa atribuída aos espiritualmente circuncidados.

A circuncisão pode ser interpretada como espiritual, ou seja, aquela feita por Deus, ou simplesmente como carnal, que corresponde à retirada do prepúcio. Na circuncisão espiritual, o prepúcio retirado não é um pedaço de carne, mas refere-se à imundície do coração (*immunditia cordis*), então aqueles que guardam a justiça da lei e cumprem os preceitos morais da caridade, justificando suas ações, serão dignos de prêmios e não serão refutados por Deus:

Pois que tua circuncisão carnal reduz-se para ti ao prepúcio, e mais te mancha a alma e te condena, se não observas a lei; por isso, o prepúcio daquele gentio, se ele cumpre, levado pela lei natural, o que lhe está inscrito no coração, ser-lhe-á considerado pelo Senhor como circuncisão, isto é, aqueles que mantêm seu prepúcio corporal são considerados, pelo julgamento divino, como merecedores da mesma recompensa de que são dignos os espiritualmente circuncidados. Pois aqui não repete - “tua circuncisão” - para dar a entender a carnal, como disse mais acima, mas disse simplesmente circuncisão, como insinuando a espiritual, a feita por Deus. Em dizendo também o prepúcio daquele, como mais acima - “tua circuncisão” - ele deu a entender o prepúcio carnal, a partícula do corpo, não a imundície do coração.⁵¹⁶

Uma pessoa que se apóie apenas no sentido literal (*litteralem sensum*) da circuncisão, ou seja, o sinal carnal (*carnale signum*), e não no sentido espiritual, se fixa nas semelhanças e não na verdade (*non significatis adhaerens, id est figuris potius quam rebus ipsis et similitudini potius quam veritati*). Ora, a plenitude da lei Cristã não está na execução da retirada do prepúcio, mas está no amor⁵¹⁷, por isso a circuncisão feita na carne, isto é, a ablação da carne (*manufacta est in carne, id est in carnis ablatione*) se diferencia do verdadeiro significado, ou

516

517

seja, a extirpação dos vícios e a destruição da concupiscência (*vitiorum amputatio et concupiscentiae destructio*).

Abelardo critica a compreensão da circuncisão apenas, considerando mais as obras que o ânimo daquele que as executa, ou seja, mais a face que o coração (*non spiritualiter intelligunt et opera magis quam animum pensant, videntes in facie, non in corde*).⁵¹⁸

A lei nova⁵¹⁹, ou seja, aquela baseada nos princípios do cristianismo, transmitiu uma nova perspectiva de justiça não mais fundada somente no Velho Testamento nem na lei natural. Abelardo utiliza o personagem *Cristão* para explicar a origem da lei nova a partir de premissas do Sermão da Montanha que direcionam o homem para os bens espirituais e para o desejo pela beatitude e, por isso, o incitam ao desprezo pelos bens materiais e pelas glórias do mundo:

Além disso, em relação à Lei Antiga, na qual os Judeus se gloriam, pensas ter perfeitamente mostrado que esta beatitude não foi prometida como recompensa, nem qualquer exortação lhe é empregada. Por outro lado, quando o Senhor Jesus entregou o Novo Testamento, estabeleceu apenas tal fundamento para sua doutrina exatamente no começo onde ele igualmente estimulou o desprezo pelo mundo e o desejo por esta beatitude, dizendo: 'Bem-aventurados são os pobres de espírito, pois deles é o reino dos céus' e, mais à frente, 'Bem-aventurados' são aqueles perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus.'⁵²⁰

Abelardo diz que a lei nova não dá o nome aos seus seguidores simplesmente de servos, como o faz a lei dos judeus, mas, ao chamá-los de servos

518

519

520

de Cristo, os torna bons servos e não escravos⁵²¹. A denominação dos judeus simplesmente de servos provém da coação feita por um temor servil, onde não há a voluntária submissão, já a denominação de servos de Cristo é dada para aqueles que não sofrem a ação de uma sujeição forçada, mas seguem uma filial obediência por amor (*amorem filialis obedientia*)⁵²². Assim, a menção da palavra *servo*, no cristianismo, refere-se a uma submissão amigável, no sentido de que o servo de Cristo não está aí para servir, pois ser amigo de Cristo significa participar do bem supremo e não pode existir nada maior do que isto.

Essa característica da lei nova é reforçada por Abelardo no *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*: nem todo homem que é fiel ou infiel, eleito ou condenado é chamado de amado de Deus (*dilectus Dei*), mas somente recebem este nome aqueles que, por sua conversão, seguiram o costume dos cristãos, ou seja, gozam da amizade de Deus antes por amor do que por temor:

Aos diletos de Deus, como se dissesse: não digo simplesmente a todos os que estão em Roma, tanto fiéis quanto infiéis, tanto eleitos quanto condenados, mas somente àqueles que, por sua conversão, já gozaram da amizade de Deus, já sujeitos a ele pelo costume dos cristãos, isto é, antes pelo amor que pelo temor. A estes, na verdade, convêm aquelas palavras: 'já não vos chamarei servos' – e aquelas outras: 'mas chamei-vos amigos'.
⁵²³

Abelardo pensa na justiça construindo uma relação entre a lei antiga, a lei nova e a lei natural sob o prisma da sabedoria de Deus e da responsabilidade do homem na tomada de suas decisões.

521

522

523

CONCLUSÃO

Percebemos que certas leituras da ética de Abelardo podem gerar a falsa interpretação de que ele propôs um subjetivismo exagerado atribuindo a responsabilidade somente às escolhas do indivíduo e não se importando com as leis objetivas do cristianismo. No entanto, ao valorizar a intenção, Abelardo não desconsiderou as leis cristãs, ao contrário, o entendimento de um ato como sendo imoral depende do consentimento com um vício do ânimo e do desprezo por Deus.

Em relação à justiça, podemos perceber uma outra problemática exposta conforme as seguintes indagações:

Havendo uma diferença entre o foro moral e o foro legal, seriam justificáveis as decisões que geram injustiças no mundo, mas que são feitas sem uma má intenção?

Uma boa intenção justificaria a execução de atitudes injustas por um juiz que fosse obrigado por lei a executá-las?

Acreditamos que reduzir a justiça apenas à análise dos atos, desconsiderando a moral do agente, parece não ser coerente com a proposta ética de Pedro Abelardo.

Abelardo diferencia o foro moral do foro jurídico, afirmando que um juiz, algumas vezes, é obrigado a condenar inocentes, agindo em conformidade com a lei positiva, e, outras vezes, o faz para dar exemplos que evitarão, no futuro, a execução destas mesmas situações. No *Scito te Ipsum*, ele primeiro expõe o caso de uma mulher que tem uma criança lactente e, sem roupas adequadas para protegê-la, resolve colocá-la no seu leito para aquecê-la com seus próprios trapos. Contudo, acaba sendo superada pela força da natureza e, na sua fraqueza, dorme sobre a criança que tanto ama acabando por sufocá-la. Abelardo comenta que o bispo, na função de julgador desta situação, mesmo sabendo da inocência da mãe, lhe aplicará uma pena grave visando dar exemplo para que ela mesma e que outras mães, no futuro, não repitam tal atitude:

Eis um caso: uma pobre mulher tem uma criança lactente e não tem roupas adequadas para prover as necessidades da criança no berço nem para si mesma. E então, movida pela compaixão pela criança, ela a coloca junto de si para aquecê-la com seus próprios trapos e finalmente, em sua fraqueza, superada pela força da natureza, inevitavelmente, asfixia a criança que ela abraça com o maior amor. “Tenhas caridade”, diz Agostinho, “e faças o que

quer que desejas.” Contudo, quando ela estiver diante do bispo para satisfação, uma punição grave lhe será imposta, não pela culpa que cometeu, mas para que subsequenteemente ela ou outra mulher preste mais atenção antecipando tais perigos.⁵²⁴

Logo em seguida, ele fala de um homem que é acusado por seus inimigos de ter cometido um crime pelo qual é inocente. O juiz, mesmo sabendo de sua inocência, também é obrigado a condená-lo devido aos testemunhos mentirosos, mas legalmente válidos de seus inimigos. Abelardo diz que o juiz age justamente de acordo com a lei, punindo a pessoa que não mereceu tal punição:

Ocasionalmente, pode ocorrer que alguém seja acusado por seus inimigos diante de um juiz, e que uma certa imputação lhe é atribuída pela qual o juiz sabe que ele é inocente. Contudo, porque eles insistem e buscam uma audiência em um juízo, eles começam a ação judicial no dia determinado, proferem falsos testemunhos para condenar aquele que acusam. Já que o juiz não pode de modo algum refutar estas testemunhas com razões claras, ele é obrigado pela lei a reconhecê-los e tendo aceito estas provas ele pune o homem inocente. Logo, ele deve punir aquele que não deve ser punido. De qualquer maneira ele deve punir, porque ele age justamente de acordo com a lei, punindo a pessoa que não mereceu. Está claro com estes exemplos que, algumas vezes, uma punição é racionalmente infligida em uma pessoa em que nenhuma culpa antecedeu.⁵²⁵

A presença dos castigos aos inocentes como exemplos para a retidão das pessoas no futuro também ocorre no estudo do caso de Sodoma e Gomorra. No *Scito te Ipsum*, Abelardo comenta que os filhos inocentes dos pais pecadores também foram mortos e, por isso, quão maior a extensão da pena, atingindo quem não merece, mais assustados ficarão os homens, incentivando-os a refletir melhor antes de voluntariamente desprezarem Deus:

524

525

Além disso, quem negará que filhos inocentes são postos à prova ou são afligidos com seus maus pais por causa da falta destes, como foi feito em Sodoma ou como freqüentemente ocorre em muitos povos, sendo que quão mais ampla for estendida a pena, mais os maus ficarão assustados?
526

Segundo Maurice Gandillac, a punição coletiva dos habitantes de Sodoma, inclusive das crianças, dá o exemplo para que outros, no futuro, escolham o bom caminho e neguem o mal, pois “*a punição que Deus reserva aos ímpios, aos infiéis e aos ignorantes, mesmo que tenham boa fé, existe por razões de exemplaridade que são ordenadas pelo supremo bem*”⁵²⁷. Gandillac completa sua explicação referindo-se àqueles que nascem com deficiências físicas e que assim sofrem para que o poder de Cristo seja mostrado através dos atos de caridade e de amor entre as pessoas.⁵²⁸

Os exemplos do juiz e do bispo diante da mãe homicida referem-se à separação entre o foro jurídico e o foro moral e, neste sentido, Mario Dal Pra aborda duas posições distintas:

Por um lado, podemos seguir o comentário de Luscombe de que Abelardo essencialmente estava criando uma distinção entre o aspecto moral e o aspecto jurídico que se assemelharia à diferença entre *peccatum* e *operatio*. Segundo essa proposta, nesses casos, o bispo agiria em benefício público e o juiz em conformidade com a lei, desconsiderando a intenção do agente, cuja consequência será a nítida separação entre o direito e a moral, ou seja, entre a obra e a intenção⁵²⁹. Alessandro Giuliani tem esta mesma idéia e, em *Abelardo e il diritto*, propõe que, ao defender a culpabilidade jurídica da mãe, Abelardo fez uma divisão

526

527

528

529

entre o espaço moral e o espaço jurídico dando a este uma qualidade técnica e rigorosa e, para o outro, a qualidade íntima e pessoal que não se refere às obras.⁵³⁰

Todavia, podemos ter outro ponto de vista partindo do pensamento de Robert Blomme em *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle*⁵³¹. Para este estudioso, Abelardo deu estes exemplos justamente para criticar o julgamento dos penitenciais feito em seu tempo e que era demasiadamente objetivista. Os penitenciais executavam as ações jurisdicionais da Igreja garantindo os deveres públicos e julgando em conformidade com a lei. Todavia, utilizando estes mesmos métodos, ou seja, aqueles baseados somente na lei e nas obras, também administravam as penitências que, para Abelardo, deviam ser resguardadas mais propriamente pelo aspecto moral.

Pensamos que não é certo qualificar Abelardo simplesmente como um defensor míope de uma neutralidade moral e científica do direito, apesar de percebermos em sua obra uma diferença entre o foro moral e o jurídico.

Abelardo se preocupou com ambos os aspectos, ora defendendo as normas do direito fundadas na utilidade social, ora propondo a importância da ética e do foro íntimo para a compreensão da justiça. Por isso, ele oscila entre a ética e o direito, criando um contexto específico em que às vezes visualiza o direito apenas como instrumento de utilidade destituído da moralidade e, outras vezes, dá ampla importância para a moralidade na análise da justiça.⁵³²

Se, por um lado, a atitude do juiz em condenar o inocente ocorreu porque ele estava seguindo os preceitos impostos pela lei e, nesse sentido, desconsiderando sua intenção e não se importando com a esfera moral, por outro lado, há uma contradição preocupante diante da perspectiva ética de Abelardo defendida no *Scito te Ipsum*.

William Mann nos lembra dos perseguidores de Cristo que, para Abelardo, por terem agido inconscientemente, não teriam pecado em sentido próprio, situação que é menos grave do que se tivessem agido conscientemente. Os

530

531

532

perseguidores de Cristo falharam no cumprimento do preceito da lei natural de que não podemos punir um inocente, contudo, neste caso, o fizeram inconscientemente.

coerência da razão humana, já que a intenção de Deus deve coincidir com a racionalidade jurídica: não é justo um julgamento que esteja em conformidade com a lei positiva, mas que contrarie a racionalidade e os mandamentos de Cristo. Um bom juiz deve ponderar o dano e o benefício, levando em consideração as culpas dos indivíduos e, também, a sua responsabilidade na determinação das penas corretamente devidas para cada um.

A importância da intenção, portanto, não está apenas presente no entendimento da ética de Abelardo, mas influencia também a sua idéia de julgamento justo.

William Mann comenta que o pensamento de Abelardo pareceria ser insensível se considerasse a intenção apenas como fundamento da moralidade, não se aplicando na discussão sobre a justiça. William nos mostra duas situações em que alguém intencionalmente mata outra pessoa e, por isso, comete o homicídio: na primeira, o sujeito, esperando herdar uma fortuna, mata a vítima, tomado pela ganância pelo desejo por riqueza e, na segunda, uma pessoa, cuidando de sua irmã, uma doente terminal, depois de perceber seu sofrimento e de ouvir seus incessantes pedidos para ser morta, resolve pôr fim a esta situação e, sem ganhar nada com isso, arriscando ser acusada de homicida, põe fim à vida da doente. Se ambas as situações fossem julgadas de forma semelhante sem a consideração da intenção dos agentes envolvidos, haveria uma mesma condenação o que, certamente, geraria uma injustiça.⁵³⁶

Creemos que o estudo da perspectiva ética de Pedro Abelardo que valoriza a intenção como núcleo da qualificação moral do ato é fundamental para a compreensão da justiça, isto porque, nos dois homicídios, há diferentes graus de culpabilidade quando levamos em consideração as intenções dos agentes, logo deve haver uma comunicação entre a decisão jurídica e a moralidade.

Se, por um lado, a leitura da ética de Abelardo nos leva a considerar a diferença entre o foro jurídico, fundado nas obras, e o moral, na intenção; por outro, a importância da intenção deve participar da discussão sobre a justiça sem, com isso, contradizer os princípios filosóficos percebidos no *Scito te Ipsum*.

Basta lembrarmos da influência das concepções de Cícero em Abelardo para melhor entendermos estas afirmações. Cícero não acreditava que uma lei recebesse sua força da sua simples promulgação, pois existem, sem dúvida, inúmeros decretos, leis circunstanciais, leis de exceção ou medidas judiciais violentas que não correspondem à verdadeira justiça⁵³⁷. Para ele, a Lei deve adequar-se à justiça, sendo uma idéia fundada na razão e presente na comunidade organizada (*civitas*) e que implique na igualdade dos seus participantes (*aequabilitas, aequitas*).⁵³⁸

O direito procede da natureza e concretiza nossa força moral presente na consciência humana, a qual corresponde à razão, ou seja, um sentimento íntimo sobre a justiça que não é uma crença, mas corresponde a uma potência inata. Isto comprova que não pode ser tomada como legítima uma lei cujo texto, qualquer que seja, mesmo tendo sido produzido por uma autoridade qualificada, tire a sua força somente do ato de promulgação e não da fonte suprema, ou seja, da razão.⁵³⁹

Abelardo é um pensador cristão que levou em consideração o pensamento clássico sobre ética e justiça principalmente de Cícero, por isso, cremos

537

538

539

que não é conveniente tomar os exemplos dados no *Scito te Ipsum* como provas

intervindo e dificultando a criação de leis fundadas apenas na ilusão do *eu posso, do eu tenho e do eu não preciso mais dividir...*

BIBLIOGRAFIA

1 – OBRAS DE PEDRO ABELARDO

1.1 – Obras Consultadas de Pedro Abelardo em Latim.

I – Coleção Patrologia Latina

ABAEARDUS, P. *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*. *Patrologia Latina* 178. Col. 1609-1682A.

_____. *Petri Abaelardi commentariorum super S. Pauli epistolam ad romanos libre quinque*. *Patrologia Latina Migne*. PL 178. Col. 0783-0978D.

_____. *Theologia Christiana*. *Patrologia*. PL 178. Col. 1113-1330.

II – Corpus Christianorum

_____. *Theologia Christiana*, Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatio mediaevalis tom. XII (1969), ed. Eligius M. Buytaert. With corrections added from C. J. Mews, Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatiomediaevalis tom. XIII pp.554-556.

_____. *Theologia Summi Boni*, Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatio mediaevalis tom. XIII (1987), edd. E. M. Buytaert and C. J. Mews.

_____. *Theologia Scholarium*, Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatio mediaevalis tom. XIII (1987), edd. E. M. Buytaert and C. J. Mews.

_____. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Petri Abaelardi opera theologica: Corpus christianorum continuatio mediaevalis tom. XII (1987), edd. E. M. Buytaert and C. J. Mews.

III – Outros Textos em Latim

_____. *Carmen ad Astralabium*: Abaelards Mahngedicht an seinen Sohn, site: <http://www.abaelard.de/abaelard/050602carmen.htm#start> Pesquisa do texto feita em 21-04-2005.

_____. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et Christianum*: text - IntraText CTable, www.thelatinlibrary.com/abelard.dialogus.html, Pesquisa do texto feita em 21-04-2005.

_____. *Scito te Ipsum (Ethica)*, Texto da edição bilingüe de Luscombe in: Peter Abelard's Ethics, Edited with an introduction English translation, and notes by D. E. Luscombe, Oxford University Press, 2002.

_____. *Soliloquium in*: BURNETT, Charles. "Peter Abelard: Soliloquium: A Critical Edition", *Studi Medievali* 25 (1984), pp. 885-891.

_____. *Expositio in Hexameron in*: ROMIG, M. F. *A Critical Edition of Peter Abelard's Expositio in Hexameron*, Ph.D. dissertation (History) presented at the University of Southern California, January 1981. Ph.D. Committee: Richard C. Dales, David S. Wiesen, John F. Benton.

_____. *Sic et Non*, Edição feita por Vitor Cousin, Paris: 1836. Nova edição feita por B. Boyer e R. McKeon, Chicago-Londres, 1976-1977.

_____. *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, Edição de R. Thomas, Stuttgart- Bad Canstatt, 1970.

_____. *Problemata Heloissae*, Victor Cousin, ed. adiuuante C. Jourdain et E. Despois. Petri Abaelardi opera, tom.I, Paris: 1849, pp.237-294.

1.2– Traduções Consultadas das Obras de Abelardo

1.2.1– Traduções de Obras Completas

ABÉLARD, P. *Connais-toi toi-même. Éthique*. Tradução de MAURICE GANDILLAC, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

_____. *Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien*. Tradução de MAURICE GANDILLAC, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

_____. *Ouvres choisies d'Abélard*. Tradução de MAURICE GANDILLAC, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

_____. *Abélard et Héloïse. Correspondance*. Tradução de PAUL ZUMTHOR. Union Générale d'Éditions, 1979. Tradução brasileira de Lúcia Santana Martins. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *Du Bien Suprême*, Tradução de Jolivet. Montréal-Paris: Vrin, 1978 (Cahiers D'Études Médiévales).

_____. *Historia Calamitatum* - Texte critique avec une Introduction publié par J. MONFRIN, 3 ed., Paris: Vrin, 1967.

ABELARD, P. *Peter Abelard's Ethics*, Edited with an introduction English translation, and notes by D. E. LUSCOMBE, Oxford University Press, 2002.

_____. *Collationes*. Complete translation of Abelard's Dialogus, MARENBOON, John. (2001).

_____. *Ethical Writings: Ethics and Dialogue between a Philosopher, a Jew, and a Christian*, Translated BY PAUL VINCENT SPADE, Indianápolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1995.

_____. *A dialogue of a philosopher with a Jew and a Christian*, Tradução de PIERRE J. PAYER, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

_____. *The Letters of Abelard and Heloise*. Tradução de ELIZABETH RADICE, New York: Penguin Books, 1974.

ABELARDO, P. *Confessio fidei universis*. "Pedro Abelardo – Confessio Fidei Universis". Tradução de CLEBER EDUARDO DOS SANTOS DIAS. *Veritas*, (51/3), setembro 2006, pp.169-181.

_____. *Comentário e Tradução das Cinco Primeiras Cartas*, PROF. ZEFERINO ROCHA, Ed. Universitária UFPE, 1997.

_____. *Storie delle mie disgrazie*. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa. Introduzione e note de FEDERICO RONCORONI. X Edizione, Garzanti Editore, 1995.

_____. *Insegnamenti al figlio* - commento, traduzione e testo latino a cura di GRAZIELLA BALLANTI, Roma: A. Armando, 1984.

_____. *Lógica para Principiantes*. Tradução do Prof. Dr. Ruy A. da Costa Nunes. São Paulo: Ed. Abril, 1980 (Coleção Os Pensadores – Santo Anselmo e Abelardo).

_____. *História de Minhas Calamidades*. Tradução do Prof. Dr. Ruy A. da Costa Nunes. São Paulo: Ed. Abril, 1973 (Coleção Os Pensadores – Santo Anselmo e Abelardo).

_____. *Lógica para Principiantes*. Tradução de CARLOS ARTHUR NASCIMENTO, Petrópolis: Editora Vozes.

_____. *Ethica o Conosci te stesso*, Tradução de M. DAL PRA, Ed. Firenze, 1976.

1.2.2 – Traduções parciais de obras de Abelardo

FAIRWEATHER, E. R. (1995) *A Scholastic Miscellany*. Westminster: John Knox Press. Excerpt from Abelard's commentary on Romans.

MCCALLUM, J. R. (1948) *Abelard's Christian Theology*. Oxford: Blackwell 1948. Includes substantial selections from Abelard's *Theologia christiana*.

MINNIS, A. and SCOTT, A. B. eds. (1988) *Medieval Literary Theory and Criticism 1100–1375*. Oxford University Press. Includes Abelard's preface to the *Sic et non*.

TWEEDALE, Martin and Bosley, Richard. (1997) *Issues in Medieval Philosophy*. Broadview Press. Includes selections from Abelard on foreknowledge, universals, and ethics.

2 - ESTUDOS CONSULTADOS SOBRE A ÉTICA DE PEDRO ABELARDO

2.1 – Estudos consultados e citados no texto.

ALARCÓN, María José Cano. *La Teología Fundamental de Pedro Abelardo*, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 1996.

_____. *Las Fuentes de la moralidad según Pedro Abelardo*, ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA III – Separata. Instituto de História de La Iglesia Facultad de Teología Univesidad de Navarra, 1994.

ALLEGRO, Giuseppe. *La Teologia Di Pietro Abelardo Fra Letture e Pregiudizi*, Scrinium, Quaderni ed Estratti di Schede Medievali.

BACIGALUPO, Luis E. “Algunas implicaciones políticas de la Ética de Abelardo.” In: DE BONI, L. A. (org.). *A ciência e a organização dos saberes na idade média*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pp. 117–134; *Veritas* (43/171), 1998.

BALLANTI, Graziella. *Pietro Abelardo: La Rinascita Scolastica del XII Secolo*. Italia: Ed. La Nuova, 1995.

BLOMME, R. “A propôs de la definition du péché chez Pierre Abélard”. In. PACPhA, 12, 1937.

BONANNI, Sergio Paolo. *Parlare della Trinità: Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1996.

BONNIER, Édouard. *Abélard et Saint Bernard*, Charles Douniol – Libraire-Éditeur Paris, 1862. Texto digitalizado e encontrado no site de pesquisas: www.books.google.com (setembro/2006).

BOURGAIN, Pascale. *Abélard poète: L’Hymanaire do Paraclét, Itinéraires De La Raison*. In: MERINHOS, J. F. (org.). *Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 147-162.

BURNETT, Ch.; LUSCOMBE, David. *A New Student for Peter Abelard: The Marginalia in British Library Ms. Cotton Faustina A.X.* In: MERINHOS, J. F. (org.). *Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 148-162.

BRIAN, Lindsay. “SCANDLE IS HEAUED SUNNE.” In. *FLORILEGIUM*, 14 (1995 – 1996), p. 73.

BYSTED, Ane. *In merit as well as reward: Indugence, Spiritual Merit, and the Theology of the Crusades c. 1095-1216*. Ph. D. - afhandling indleveret ved Det Humanistiske Fakultet Universitet, 2004.

CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. "Pedro Abelardo: da razão à fé". In. *LEOPOLDIANUM XIII*, n. 38 - *FILOSOFIA MEDIEVAL: ESTUDOS E TEXTOS*, Porto Alegre, 1986, pp. 23–30.

CLANCHY, Michael. "Documenting the self: Abelard and the individual in history." *Institute of Historical Research, University of London*, 73/193 (2003).

_____. *Abelard, A Medieval Life*, Blackwell Publishing, 1999.

CRESTA, Geraldo. "La Noción de Pecado en Agustín y em Pedro Abelardo". In. *NOTANDUM* - Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y Universidad Católica Argentina. <http://www.hottopos.com/notand13/cresta.htm> (dez/2006).

DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DELHAYE, P. "Quelques points de la morale d'Abélard". *Sapientiae Doctrina, Melanges de theologie et de litterature medievals offerts a dom Hildebrand*, Bascour, n. Special, Louvain (1980).

DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE. A. Vacant [et] E. Mangenot ; E. Amann. Paris. Letouzey et Ané, 1932.

ENCICLOPEDIA CATTOLICA. v. 1. 1948. Aloysius Traglia. 1954.

ESTEVIÃO, José Carlos. "Abelardo: crítica do poder das chaves". *Veritas*, n. 150 (1993), pp. 199-208.

GANDILLAC, Maurice de. "Intention et Loi Dans L'Éthique D'Abélard", *Centre National de Recherche Scientifique*. Paris, 1945, pp. 585-610.

GILSON, Etienne. *Héloïse et Abélard*. Paris: Vrin, 1984.

GIULIANI, Alessandro. *Abelardo e il diritto*. Milano: Giuffrè, 1965.

GUERRERO, Rafael Ramón. "La afirmación Del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo". In. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n. 12. Madrid: Servicio de Publicaciones UCM, 1995, pp. 11-32.

HAMELIN, Guy. "L'influence d'Aristote et de Ciceron chez Pierre Abelard: le cas de la Theorie de la Vertu dans le Dialogus". In. DE BONI, L. A.; PICH, R. H. (orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 219-31.

JOLIVET, Jean. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Suisse-Paris: CERF, 1995.

_____. *La Théologie D'Abélard*. Suisse-Paris: CERF, 1997.

KING, Peter. "Abelard's intentionalist ethics". *The Modern Schoolman*, 72 (1995), pp. 213-231.

KRAMER, Susan R. "We Speak to God with our thoughts: Abelard and the implications of Private Communication with God". *Church History: Studies in Christianity & Culture*, 69/1 (2000).

LASSERE, Pierre. *Un Conflit Religieux au XII^e Siècle. Abélard contre Sainte Bernard*, Paris.

_____. *Le Secret d'Abélard*. Paris: Albin Michel Éditeur, 1926.

LUSCOMBE, David E., *The School of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period*, Cambridge, 1969.

_____. *Introduction a Peter Abelard Ethics*, Oxford, 1971.

_____. *Peter Abelard*, London, 1979.

_____. "The Ethics of Abelard: Some Further Considerations". In. *Proceedings of the International Conference*. Lovain: Ed. E.M. Buythert, 1974, pp. 65-85.

_____. "Peter Abelard and the Creation of the Word". In. *Nuevo mundo 1 - hombre y naturaleza en el pensamiento medieval*. 2000, pp. 81-94.

MANN, William E., "Ethics". In. *The Cambridge Companion of Peter Abelard*. Cambridge University Press, pp. 279-304.

MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, 1999.

_____. "Abelard and the beginnings of medieval ethics". In. *Early Medieval Philosophy (480-1150)*. London and New York: Routledge, 1991, pp. 157-163.

MURRAY, A. Victor. *Abelard and St. Bernard. A study in twelfth century "modernism"*, Manchester-New York.

OLIVEIRA, Terezinha; TANAKA, Juliana. "Pedro Abelardo e as mudanças no pensamento do século XII". *Acta Scientiarum*, 24/1 (2002), Maringá, pp. 125-132.

PERKAMS, M. "Divine Omnipotence and Moral Theory in Abelard's Theology". *MS*, 65 (2003), pp. 99-116.

PERNOUD, R. *Héloïse et Abélard*, Albin Michel, 1967.

RÉMUSAT, Charles De. *Abélard*, Paris, 1845. Texto digitalizado e encontrado no site: www.gutenbergproject.org (abril/2005).

ROCHA, Zeferino. *Paixão, Violência e Solidão: O Drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do séc. XII*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1966.

SALTET, Louis. *Thèse sur L'Éthique D'Abélard*, MONTAUBAN, Charles Forestié Fils – IMPREMEUR, Juliet 1852, LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANT DE MONTAUBAN. Texto digitalizado e encontrado no site de pesquisas: www.books.google.com (setembro/2006).

SANTOS, Jorge Augusto da Silva. "A qualificação moral do ato humano na Ethica ou Scito te ipsum (CA. 1136) de Pedro Abelardo". In. *Ética medieval e os desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, pp. 183-198.

SICKES, J. G., *Peter Abaelard*, Cambridge, 1932.

SPINELLI, Miguel. "A dialética discursiva de Pedro Abelardo". *Veritas* 49/195 (2004), pp. 437-447.

TANNÚS, Márcio Chaves. *A Ética de Pedro Abelardo*, Edufu, 1999.

VERGER, J.; JOVILET, J. *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris, 1982.

VILELA, Pe. Orlando. *O Drama de Heloísa-Abelardo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

WETZEL, James. "The shewdness of Abraham: violence and sexual difference in a paradigm of monotheistic faith". *Journal of Philosophy & Scripture*, v. 3, n. 2, p. 26.

WILLIAMS, Thomas. "Sin, Grace, and Redemption". In. *The Cambridge Companion of Peter Abelard*. Cambridge University Press, pp. 259-278.

2.2 – Estudos consultados e não citados no texto sobre a ética de Abelardo.

BENTON, John F. Fraud. "Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise". *Centre National de Recherche Scientifique*. Paris: 1945, pp. 469-484.

BEONIO-BROCHIERI, M. T. *Introduzione ad Abelardo*, Bari, 1974.

COTTIAUX, J. "La Conception de la théologie chez Abélard". In. *Ver. Hist. Eccl.*, 28 (1932), pp. 247-95; 533-51; 788-828.

CHATTILON, J. "Abélard et les écoles". In. *Abélard en son temps: Actes du Colloque International* organize à l'occasion du 9º centenaire de la naissance de Pierre Abélard. Paris: 1989, pp. 133-160.

DE GIULI, G. "Abelardo e la morale." *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 12 (1931), pp. 33-44.

DE WULF, M. *Historie de la philosophie médiévale*, I, 6^a Ed., Paris, 1934, pp. 200-11.

DELHAYE, P. "L'enseignement moral des Sententiae Parisienses." In. *Etudes de civilisation médiévale (IX-XII siècle)*. Poitiers: 1974, pp. 197-207.

DRONKE, P. "Abelard and Heloise". In. *Medieval Testimonies: The twenty-sixth W. P. Ker Memorial Lectures delivered in the University of Glasgow. 29th October 1976*. University of Glasgow Press, 1976.

ESTEVIÃO, J.C. *Consciência e teologia em Abelardo*. In. *CEPAME*, 1992, pp. 49-58.

_____. *A Ética de Pedro Abelardo e o indivíduo*. USP, São Paulo, 1990, dissertação de mestrado.

FRAIOLI, D. "L'intention dans l'Éthique d'Abélard: en savons-nous plus qu'Héloïse". In. *PAC*, pp. 377-88.

GANDILLAC, M. de. "Sur quelques interpretations recentes d'Abelard". In. *Cahiers de Civilisation médiévale*, 4, 1961.

GRELLARD, Christophe. *Fides Sive Credulitas: Le Problème de l'assentiment chez Abélard, ente logique et psychologie*. Vrin, 2003 (Librarie Philosophique).

GROCCO, Antonio. *Antitradizione e Metodologia in Abelardo*, Napoli, 1971.

LEITE JUNIOR, Pedro. *O Problema dos Universais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MARTINS VALLE, Waldemar. "S. Bernardo e o De gratia et libero arbitrio". *Leopoldianum* XIII, n. 38, pp. 176-191.

MOOS, Peter Von. "Le Silence D'Héloïse Et Les Idéologies Modernes", *Centre National de Recherche Scientifique*, Paris, 1945, pp. 425-468.

OTERO, Horácio Santiago. "La cátedra y el púlpito frente a frente: Pedro Abelardo y San Bernardo". In. *Cuadernos de Investigación histórica*, 8 (1984), pp. 277-289; *Fe y Cultura em la edad media*, Madrid, 1988, pp. 121-137.

OTTAVIANO, C. *Pietro Abelardo: La vita, le opere, il pensiero*. Roma, 1931.

OTTEN, W. "History in conscience's Court: Abaelard's Ethics as a Science of the Self". In. *Virtues and Ethics*, pp. 53-74.

PADELLARO, Rosa, *Dialettica e Mistica nel XII secolo: Abelardo e Bernardo*, Roma, 1966/67.

PESCE, C. "Reviviscenze di concezioni medievali: rigorismo ético di Abelardo nel problema dell'interpretazione della lege". *Revista Internazionale di filosofia Del diritto*, Milano, 43/3 (1966), pp. 324-326.

PORTALIE, E. "Abélard". *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Letouzey, Vacant et Mangenot, Paris, 1903-1950.

PRANGER, M.B. "Medieval Ethics and the Illusion of Interiority: Augustine, Anselm, Abelard". *Virtues and Ethics*, pp. 13-32.

RAGNISCO, Pietro. "Pietro Abelardo e S. Bernardo di Chiaravalle. La cattedra ed il Púlpito". *Atti del reale Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti*, LXIV (1905), pp. 1497-1527.

RENNA, Thomas J. *Abelard versus Bernard: an event in monastic history*, 1976.

RIVIÈRE, J. "Les capitula d'Abélard condamenés au concile de Sens". *Recherches de Théol. Ancienne et Médiévale* V (1933), pp. 2-22.

SOMMERFELDT, John R. "Abelard and Bernard of Clairvaux". In. *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*, XLVI.

2.3 – Outros estudos sobre a ética de Pedro Abelardo.

DAL PRA, Mario. "Idee morali nelle lettere ad Eloisa". *RCSF*, III (1948), pp. 123-8.

DE RIJK, L.M. "Abelard and moral philosophy", pp. 1-27. *Medioevo*, 12 (1986), pp. 1-27.

DE SIANO, F. "Of God and man: consequences of Abaelards ethic". *Thomist*, n. 35 (1971), pp. 631-60.

DE ZEDELGHEM, A. "Doctrine d'Abélard au sujet de la valeur morale de la crainte des peines". *Estudis Franciscans*, n. 36 (1925), pp. 108-25.

GEMMITI, D. *La filosofia di Pietro Abelardo nello Scito te Ipsum*. Sora, Pasquarelli, 1979.

HANIGAN, J.P. "Peter Abailard and contemporary moral theology". In. *AER*, n.169 (1975), pp. 191-216.

HELBIG, E.J. "The notion of intention in the ethical writings of Peter Abelard". *Dissertation Abstracts International A*, 37/8 (1977), pp. 5181-2.

LUTZ-BACHMANN, M. "Modern aspects of Peter Abelard"

6 – *Anais da Revista Critica di Storia della Filosofia* 34 (1979)

3 – OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

3.1 - Obras consultadas e citadas no texto.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AGOSTINHO, A. *Confissões*. Ed. Abril, 1999 (Coleção: Os Pensadores).

_____. *A Cidade de Deus*, Ed. Paulus, 1998.

_____. *O Livre Arbítrio*, 3ª Ed., Paulus, 1995 (Coleção Patrística).

_____. *A Cidade de Deus*. Tradução Oscar Paes Leme. São Paulo: Américas S.A, 1964.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Pietro Nasseti. Editora Martins Claret, 2006.

_____. *Categorias*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. Editora UFG – Alternativa, 2005 (Coleção Clássicos).

BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS. *Formula Honestae Vitae*, PL 184, Col. 1167-1171A.

_____. *Apologia S. Bernardi abbatis ad Guillelmum Theoderici abbatem*. PL 182, Col. 0893-0916C.

_____. *Capitula haeresum Petri Abaelardi*. PL 182, Col. 1045-1053C.

_____. *Epistola CLXXXVIII, Ad Episcopos et Cardinales Curiae, De Eodem. Monet ad vigilandum adversus Petri Abaelardi errores*. PL 182, Col. 0351A-0353D.

_____. *Bernardi Abbatis contra quaedam capitula errorum Abaelardi Epistola CXC seu Tractatus ad Innocentium II Pontificem*. PL 182, Col. 1053-1072D.

BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*, Martins Fontes, 1998.

CÍCERO. *De Inventione*. Tradução em língua inglesa de C.D. Yong. Coleção de livros digitalizados: INTRATEXT EDITIONS In. <http://www.intratext.com/X/LAT0221.htm> (janeiro 2007).

_____. *Sobre a Amizade*. João Teodoro d'Olim Marotte. Editora Nova Alexandria, 2006.

_____. *Dos Deveres*. Tradução de Alex Marins. Editora Martin Claret, 2005.

_____. *Da República*. Tradução de Amador Cisneiros, EDIOURO. 5ª Ed., 1990.

- CICÉRON. *Traité des lois*. Tradução de Georges De Plinval. Paris: Belles Lettres, 1959.
- CICERON. *El arte de la invencion*. Rio de Janeiro e Buenos Aires: Nueva Biblioteca Filosofica, TOR., 1942.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. "Liberdade X Necessidade: um debate entre Cícero e Santo Agostinho sobre o conflito entre o livre-arbítrio humano e a providência divina". In. *Revista da Universidade Católica de Pernambuco*, ano 1, n. 2 (2001), p.58.
- DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: Textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*, Martins Fontes, 2000.
- DUBY, Georges. *Eva e os Padres: As Damas do Século XII*, Companhia das Letras, 2001.
- FLECK, Fernando Pio de Almeida. *O Problema dos Futuros Contingentes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- GILSON, Etienne. *Théologie Mystique de Saint Bernard*. Paris: Vrin, 1986.
- HAMLYN, D. W. *Uma história da filosofia ocidental*. Tradução de Ruy Jungman. Jorge Zahar Editor, 1998.
- OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro. "Direito Subjetivo: Base escolástica dos direitos humanos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14/41 (1999).
- PEQUENO, Marconi. "Ética e Violência". *CAOS – Revista eletrônica de Ciências Sociais – Universidade Federal da Paraíba*, <http://www.cchla.ufpb.br/ppgh/artigos.html> (janeiro 2007).
- PLATÃO. *O Banquete*. Editora Difel – Brasil. 4ª Ed, 2006.
- _____. *Timeu – Crítias, o segundo Alcibiades, Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora UFPA, 3ª Ed. 2001.
- SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- ULLMANN, R. A. *O Estoicismo Romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

3.2 – Obras consultadas e não citadas no texto.

ABBAYE DE SEPT FONTS. *Saint Bernard et Notre Dame, Lés Annés de Jeunesse*, Gabriel Sortais, 1952.

AGOSTINO, A., *Il Maestro Interiore*, Testi Scelti, introduzione e commenti a cura di padre Agostino Trapè. Milano: Edizioni Paoline.

_____. SANT'AGOSTINO: *TUTTE LE OPERE*, In. <http://www.sant-agostino.it/italiano/index.htm>, (janeiro/2005) – Tradução para o Italiano feita por Agostino Trapè e os respectivos textos em latim original são encontrados nesse mesmo site.

_____. *Soliloquiorum libri duo* (I Soliloqui – Libro I e Libro II).

_____. *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum libri duo* (Le Diverse Questioni a Simpliciano).

_____. *De Disciplina Christiana tractatus unus* (La Disciplina Cristiana)

_____. *De Correptione et Gratia liber unus* (La Correzione e La Grazia)

_____. *De Gestis Pelagii ad Aurelium liber unus* (Gli Atti di Pelagio)

_____. *Contra Mendacium liber unus* (Contro La Menzogna)

_____. *De Utilitate Ieiunii tractatus unus* (La Utilità Del Digiuno)

_____. *De Patientia liber unus* (La Pazienza).

_____. *De Civitate Dei contra Paganos* (Città di Dei – Libros XIV e Libro XIX).

_____. *De Mendacio liber unus* (La Menzogna).

ARISTÓTELES. *Da Alma*. Edições 70, 1999.

AUGUSTIN, A., *Soixante-Cinquième Sermon Sur La Pénitence*, Traduction de M. l'abbé Burleraux. In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/inedits/suppl1e.htm>, (junho/2005).

_____. *Soixante-Sixième Sermon Sur Le Jeune (Premier Sermon)*, Traduction de M. l'abbé Burleraux. In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/inedits/suppl1e.htm>, (junho/2005).

_____. *Soixante-Septième Sermon Sur Le Jeune (Deuxième Sermon)*, Traduction de M. l'abbé Burleraux. In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/inedits/suppl1e.htm>, (junho/2005).

_____. *Soixante-Huitième Sermon Sur Le Faux Ami*, Traduction de M. l'abbé Burleraux. In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/>, (junho/2005).

_____. *Dialogues Philosophiques, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine*, Traduction et Notes par R. Jovilet. Paris: Desclée; De Brouwer Et Cie, 1948.

_____. *Problèmes Moraux*, Traduction et Notes par Gustave Comblés. Paris: Desclée; De Brouwer Et Cie, 1948.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. *Obra Completa*, Tradução de Roque Frangiotti, Paulos, 2004.

BARBINI, Uberto. *Teologia Mística di Dionigi Areopagita*. In. <http://www.estovest.net/testi/teologiamistica.html>, (julho/2005).

BERNARDINO, A. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulus, 2002.

SAINT BERNARD. *OEUVRES COMPLÈTES DE SAINT BERNARD*. In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/>, (abril/2005) – Foram utilizados, para as notas respectivas da tese, os textos originais localizados na Patrologia Latina Migne – volumes 182 a 185 e cotejados com estas respectivas traduções francesas:

_____. *Sermon XXIV. Contre Le Vice détestable de la distraction; em quoi consiste surtout la rectitude*.

_____. *Lettre CLXXXVII. Contre Abélard, aux Évêques Qui Devaient se Reunir A Sens*.

_____. *Apologie – Caps. V a X*.

_____. *Enseignements – Règlement de Vie*

_____. *Traité De La Grace et Du Libre Arbitre De Saint Bernard, A Guillaume, Abbé de Saint-Thierry, Caps. I a XIII*.

_____. *Amour di Dieu, Caps. VII a XIV*.

_____. *Moeurs Des Évêques, Cap. VIII*.

_____. *Aux Prêtres, Caps. X a XVI*.

_____. *Sermon XXXIV. De l'humilité et de la patience*.

_____. *Cent-Sixième Sermon. Trois Choses nécessaires pour faire pénitence.*

_____. *Quarante-Huitième Sermon. La Pauvreté Volontaire.*

_____. *Livre De Saint Bernard Aux Chevaliers Du Temple Louange De Leur Nouvelle Milice.*

_____. *Hérésies de Pierre Abélard*

_____. *Lettre Cent Quatre-Vingt-Dixième ou Traité De Saint Bernard Contre Quelques Erreurs D'Abélard au Pape Innocent II, Cap. IV, VI, VIII e IX.*

BETT, Henry. *Johannes Scotus Eriugena*, Cambridge, 1925.

BRÉHIER, Émile. *La Philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1982.

BOETIUS. *De consolatione philosophiae*. In. <http://www.thelatinlibrary.com> (avril/2006).

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, Ed. Vozes, 2003.

CHARPENTIER, M. *Introduction a OEUVRE COMPLÈTE DE SAINT BERNARD, TOME PREMIER*, Librairie De Louis Vivès, Éditeur, In. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/tome01/preface.htm>, (avril/2005).

CHENU, M-D. *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Montréal-Paris, 1969.

_____. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1950.

CÍCERO, *De Inventione*. In. <http://www.thelatinlibrary.com>, (avril/2006).

_____. *De Republica*. In. <http://www.thelatinlibrary.com>, (avril/2006).

_____. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Editora Martins Fontes, 2005.

COTTA, Sergio. *La Città Politica di Sant' Agostino*, Milano, 1960.

CUNHA, Mariana P. Sérvulo da. "Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Agostinho: uma reflexão sobre o De libero arbitrio". *Veritas* 42 1997), pp. 493–503.

DELHAYE, Ph. "L'organisation scolaire au XII siècle". *Traditio*, 5 (1947), pp. 211-68.

DEL GENIO, Maria Rosaria. “Genni Storici Sulla Mística”. *Artcurel: Arte, Cultura e Religione*, www.artcurel.it (abril/2005).

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*, Ed. Perspectiva, 1977.

GILSON, Etienne. *Constantes Philosophiques de L'être*, Paris: Vrin, 1983.

_____. *Introduction A L'Étude de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 1982.

GREGGERSEN, Gabriele. “Se não é Verdade é o que? Agostinho contra a Mentira”. *Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, www.revistamirabilia.com/num3/num4/artigos/art5.h, (junho/2005).

HAMMAN, A. *Santo Agostinho e Seu Tempo*. Edições Paulinas, Coleção Patrologia, 1985.

IMPELLIZIERI, Silva. Miriam Lourdes. “Monaquismo e poder na Idade Média: o exemplo de São Bernardo de Claraval”. In. DE BONI, L. A. (org.). *Idade média: ética e política*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, pp. 133–150. (Publicado inicialmente em *Veritas* 40 (1995), n. 159).

JUNIOR, Hilário Franco. *As Cruzadas*, Ed. Brasiliense, 1981.

LIBERA, A. de. *Pensar a Idade Média*, São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola. 1998.

MARTINS, Valle Waldemar. “A linguagem na mística de São Bernardo”. In. DE BONI, L. A. (org.). *Lógica e linguagem na idade média*, Porto Alegre: Edipucrs, 1995, pp. 77–90.

PROTA, Leonardo – Ricardo Vélez Rodriguez – Antônio Paim, *Curso de Humanidades, Moral* – Ed. Eduel, 1997

_____. *Curso de Humanidades, Religião* – Ed. Eduel, 1997

REALE, Giovanni. *História da Filosofia – Período Medieval, A Revolução Espiritual da Mensagem Bíblica*, Ed. Paulus, 2001.

SCHAFF, Philip, *THE MIDDLE AGES*. From Gregory VII., 1049, to BONIFACE VIII, V., 1294. In. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc5.html>. (04/2006).

SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

TRAPÉ, Agostino. *Agostino Filosofo e Teologo Della Libertá*. In. http://www.sant-agostino.it/pensiero/intro_grazia_liberta/index.htm, (maio/2005).

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)