Editora
UFPel

PEDRO ABELARDO

Existimatio como Conceito Ético

Edsel Pamplona Diebe

DISSERTATIO
FILOSOFIA

PEDRO ABELARDO
EXISTIMATIO COMO CONCEITO ÉTICO

Série Dissertatio Filosofia

PEDRO ABELARDO
EXISTIMATIO COMO CONCEITO ÉTICO

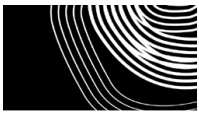
Edsel Pamplona Diebe

DISSERTATIO
FILOSOFIA
Pelotas, 2018

REITORIA
Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal
Vice-Reitor: Luís Isaías Centeno do Amaral
Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca
Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelon
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres
Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL
Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique
Representantes das Ciências Agronômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelir José Strieder
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha
Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina
Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORA DA UFPEL
Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)
Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)
Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)
Anelise Heidrich (Revisão)
Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)
Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)
Morgana Riva (Assessoria)



CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Lucas Duarte Silva (Diagramador)
Profa. Luana Francine Nyland (Assessoria)
Acad. Vinícius Berman (Webmaster)

DIREÇÃO DO IFISP
Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (sob o selo editorial NEPFIL online) em parceira com a Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação de estudos filosóficos relevantes que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas mais diversas áreas de investigação. Todo o acervo é disponibilizado para download gratuitamente. Conheça alguns de nossos mais recentes lançamentos.

Estudos Sobre Tomás de Aquino
Luis Alberto De Boni

Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e Transformações na Filosofia do Século IXI
Clademir Luís Araldi

Didática e o Ensino de Filosofia
Tatielle Souza da Silva

Michel Foucault: As Palavras e as Coisas
Kelin Valeirão e Sônia Schio (Orgs.)

Sobre Normatividade e Racionalidade Prática
Juliano do Carmo e João Hobuss (Orgs.)

A Companion to Naturalism
Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação
Rejane Xavier

A Filosofia Política na Idade Média
Sérgio Ricardo Strefling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade
Breno Hax

Agência, Deliberação e Motivação
Evandro Barbosa e João Hobuss (Organizadores)

Acesse o acervo completo em:
wp.ufpel.edu.br/nepfil

© Série Dissertatio de Filosofia, 2018

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais dos colaboradores estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. A revisão ortográfica e gramatical foi realizada pelo autor.

Primeira publicação em 2018 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Pedro Abelardo: *Existimatio* como Conceito Ético.
[recurso eletrônico] Autora: Edsel Pamplona Diebe – Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

162p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-85-67332-59-8

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Pedro Abelardo. I. Diebe, Edsel Pamplona

COD 170

Para maiores informações, por favor visite nosso site wp.ufpel.edu.br/nepfil

"Tudo me é permitido", mas nem tudo convém. "Tudo me é permitido", mas não me deixarei escravizar por coisa alguma.

1 *Coríntios* 6, 12.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Cfidei	Apologia Confessio fidei Universis
Collationes	Collationes ou Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum
Dialectica	Dialectica
EPRom	Epistola ad Romanos
Ethica	Ethica seu scito te ipsum
LI	Logica Ingredientibus
LNPS	Logica nostrorum “petitione sociorum”
SN	Sic et non
SPorph	Glossulae super porphyrium
TChr	Theologia Christiana
TI	Tractatus de Intellectibus
TSchol	Theologia Scholarium ou Introductio ad Theologiam
TSum	Theologia Summi Boni

Sumário

Lista de Abreviaturas e Siglas V

Introdução 9

1. Conceito de indivíduo 15

1.1- Lógica 15

1.1.1- Divisão da *LI* 20

1.1.2- Relação entre Lógica e Filosofia 20

1.1.3- Introdução às Questões de Porfírio 23

1.1.3.1- Pars destruens: o universal concebido como res 24

1.1.3.2- *Pars construens*: o universal concebido como *vox* 29

1.1.4- Propriedade das palavras universais 32

1.1.4.1- A natureza das intelecções 33

1.1.5- Resolução das Questões de Porfírio 39

1.1.6- Considerações sobre o "nominalismo" de Abelardo 44

1.1.7- A formação de conceitos pela intelecção 48

1.2- Ética 52

1.2.1- Divisão da *Ethica* 55

1.2.2- Moral da Intenção 56

1.2.2.1- Vícios que levam ao pecado 56

1.2.2.2- Consentimento ao pecado 58

1.2.2.3- Pecado 65
1.2.2.4- Remorso, Penitência e Confissão 70
1.2.3- Poder das Chaves 75
2. O Significado do termo *Existimatio* 77
2.1 A- etimologia de *existimatio* 79
2.1.1- *Existimatio* no Direito Romano 79
2.1.2- *Existimatio* no século XII 82
2.2- Sentidos de *existimatio* 84
2.2.1- Lógica 84
2.2.1.1- *Glossulae super porphyrium* 84
2.2.1.2- *Tractatus de intellectibus* 86
2.2.2- Teologia 91
2.2.2.1 *Ethica seu te ipsum* 91
2.2.2.2- *Theologia scholarium* 93
2.3- *Fides* como *existimatio* 97
2.3.1- Condenação de Abelardo no Concílio de Sens 97
2.4- Cartas de São Bernardo 100
3. O indivíduo e a *existimatio*: a opinião no âmbito do consentimento 106
3.1- Crer para entender 108
3.2- Noção de assentimento 111
3.3- O conceito de livre-arbítrio 113
3.3.1- O livre-arbítrio na *Ethica* 114

3.3.1.1- Crença e livre-arbítrio 116

3.3.1.2- Graça divina e livre-arbítrio 118

3.4 A fé como um problema epistêmico 120

Conclusão 123

Referências 128

Apêndice – a tese do *involucrum*: convergência entre cristianismo e filosofia 143

Anexo a – tradução: 13 teses contra a teologia de abelardo, elaboradas por Guilherme de Saint-Thierry na carta nº. 326 158

Anexo b – tradução: 19 teses contra a teologia de abelardo 160

INTRODUÇÃO

A moral cristã vigente no século XII se apresentou como norma social e religiosa, não havendo praticamente nenhuma diferenciação entre ambas as esferas. O desenvolvimento da moral excluía o indivíduo humano[1] enquanto

[1] Todas as traduções são nossas, salvo indicações contrárias.
Por Indivíduo compreendemos o que não pode ser dividido, que é único, singular. Transpondo para uma leitura contemporânea, no campo da ética, indivíduo é a pessoa humana, sujeito singular. Utilizamos muitas vezes a palavra "indivíduo", acompanhada de humano, no intuito de mostrar que o conceito de indivíduo em si se diferencia do conceito do mesmo inserido na sociedade, como sujeito histórico: "O processo de transformação do homem (do sujeito humano ou do indivíduo humano) em pessoa (em sociedade de pessoas) se desenvolve em dois planos diferentes, embora interferidos. Os indivíduos humanos evoluem no sentido de sua condição pessoal, enquanto que a evolução individual é dada através da evolução global da sociedade de que fazem parte. Devemos distinguir entre um *progressus* histórico (poderíamos chama-lo, com menos rigor, filogenético, da espécie, ou social) do homem para a sociedade de pessoas e há um *progressus* (biográfico, individual, psicológico) *do sujeito humano* a sua personalidade. Claramente, isto não podia se dar separado um do outro e nem reciprocamente. No entanto, ambos os processos não são simultâneos, nem sequer comensuráveis – seus ritmos são diversos -, porque o processo histórico se mantém em uma escala diferente e, por si mesmo, paradoxalmente impessoal, puramente objetivo. Nesse sentido, cabe afirmar que o processo de transformação do homem como um indivíduo em pessoa não é um processo que teve lugar num momento mais ou menos preciso do tempo histórico, mas uma vez que começou com o próprio início do tempo histórico (se você quiser, em um "eixo do tempo"), é um processo que se renova uma e outra vez em cada época histórica e em cada geração. [El proceso de transformación del hombre (del sujeto o del individuo humano) en persona (en sociedad de personas) se desenvuelve en dos planos diferentes aunque interferidos. Los individuos humanos evolucionan hacia su condición personal, siempre en tato que esa evolución individual esté dada a través de la evolución global de la sociedad de la que forman parte. Hay que distinguir entre un *progressus histórico* (podríamos llamarlo, con menos rigor, filogenético, de la especie, o social) del hombre hacia la sociedad de personas y hay un *progressus* (biográfico, individual, psicológico) *del sujeto humano* hacia su personalidad. Es evidente que éste no podría darse al margen de aquél y tampoco recíprocamente. Si embargo, ambos procesos no son simultáneos, ni siquiera conmensurables – sus ritmos son diversos -, porque el proceso histórico se mantiene a una escala diferente y, por si misma, paradójicamente impersonal, puramente objetiva. En este sentido, cabe afirmar que el proceso de

"indivíduo". Todos os assuntos ligados à fé estavam estritamente fundamentados dentro dessa realidade. Pedro Abelardo, filósofo e teólogo que viveu no início desse século, conhecido como primeiro renascimento, desenvolveu uma ética diferenciada, um tipo de moral que denominou de "moral de intenção", na qual o indivíduo não era excluído, sendo, portanto, consciente de seus atos, o que o tornaria responsável.

Abelardo participou ativamente do que Chenu denomina de "despertar de consciência"[2]. Seu posicionamento frente às questões religiosas foi fruto dessas mudanças, contudo lhe rendeu alguns desentendimentos com a tradição da Igreja que entendemos como sendo de ordem ética-teológicas: ética, pois o problema se coloca a partir de uma psicologia moral, de mudanças de valores éticos no pensamento cristão e no papel do indivíduo, da sua responsabilidade e intencionalidade ao agir. O problema também é teológico, pois no século XII as discussões éticas e morais estavam vinculadas aos preceitos religiosos:

> o primado ontológico do indivíduo, tal como definido na lógica de Abelardo, não só adquire outro alcance ao tornar-se substrato de uma "moral da intenção", como revela melhor as razões de seus limites. [...] Na ética [...] já não se trata da sábia participação na ordem do mundo, mas no agônico confronto entre a consciência humana, lugar do ato moral, e uma instância que lhe é *exterior*: a lei divina[3].

Abelardo apresentou na obra *Theologia Scholarium* (*Introductio ad theologiam*) duas concepções de fé (*fides*), a saber: a fé como *existimatio* das coisas não aparentes e a fé como *argumentum* das coisas não aparentes. O termo *existimatio* pode ser entendido como estima, opinião e aparece pela primeira vez na obra *Tractatus de intellectibus*, como afecção da alma, termo que difere de intelecção. A discussão da fé, nesse caso, girou em torno de problemas filosóficos,

---

transformación del hombre como individuo en persona no es un proceso que haya tenido lugar en un momento más o menos preciso del tiempo histórico, sino que una vez comenzado con el propio inicio del tiempo histórico (si se quiere, en un "tiempo eje") es un proceso que se renueva una y otra vez en cada época histórica y en cada generación]" (BUENO, 1996, p.183).

[2] 2006, p.12.

[3] ESTÊVÃO, 1990, p.25.

em que a fé não alcançaria a intelecção. Como *existimatio*, a fé se coloca como opinião, algo incerto, duvidoso, não alcança a intelecção, opinião daquilo que não se vê; já o termo *argumentum* pode ser entendido como prova, ideia que Abelardo extraiu de Hebreus 11,1. Essa concepção de fé se aproxima da crença religiosa, tendo a fé o lugar mais importante, prova daquilo que não se vê, confiança máxima nos propósitos de Deus.

Nosso problema consiste em saber por que Abelardo apresentou na *Theologia Scholarium* concepções tão duais sobre a fé, ora como *existimatio*, ora como *argumentum;* e quais os desdobramentos epistemológicos, éticos e teológicos desse posicionamento. Para isso, buscaremos compreender como Abelardo concebia o indivíduo e qual sua relação com a fé, principalmente no alcance da *existimatio*.

Primeiramente, temos como hipótese que o conceito de *existimatio* desenvolvido por Abelardo na lógica, com aplicação na ética e na teologia, se apresentou apenas como uma dualidade aparente. Acreditamos que a fé pode ser concebida como *existimatio*, isto é, opinião, pois, tem-se como pressuposto o desenvolvimento de uma nova forma de se conceber a moral. De acordo com a "moral da intenção" abelardiana, entende-se o indivíduo humano como um ser consciente de seus atos e, portanto, livre para decidir. Nesse sentido, a opinião pode ser uma forma legítima de conhecimento, sendo o primeiro contato do indivíduo com o saber; por outro lado, a fé também pode ser concebida como *argumentum*, se analisada no âmbito da intencionalidade, a partir do consentimento, isto é, do que o indivíduo crê ser verdadeiro. Se o indivíduo é livre e consciente, só vai aceitar a fé como prova se ele acreditar. Nesse caso, o termo *argumentum* não se coloca como algo obrigatório. Se o indivíduo pode decidir, não tem que necessariamente entender a fé como prova.

Quando os termos *existimatio* e *argumentum* são analisados separadamente, diferem entre si. Contudo, quando os analisamos no conjunto de ideias que Abelardo possui acerca da fé, ambos os conceitos não se excluem, mas se complementam. Isso sugere que: "Abelardo percebe bem a novidade de seu projeto: não só expor sistematicamente os dados da fé, mas procurar a verossimilhança racional com que podem ser, se não compreendidos, ao menos

aceitos *enquanto enunciados*"[4]. Dessa forma, a fé liga-se à opinião ou a crença que o indivíduo tem de alguma coisa. Para acreditar, o indivíduo deve dar seu consentimento, manifestar, portanto, sua opinião (fé como *existimatio*).

Contudo, lembremos que Abelardo não era apenas um filósofo, mas também foi monge, aparentemente não ligado a nenhuma ordem específica, e participou ativamente da vida cristã. Logo, tudo o que acreditava ser verdadeiro não era puramente racional. Conforme Estêvão: "Abelardo não teria [...] um 'sistema' filosófico 'autônomo e heterogêneo com relação à religião', que tivesse sido, posteriormente, 'aplicado à teologia'"[5]. Ele foi acusado de subjetivista pela tradição monástica por ter em mente que o indivíduo era responsável por seus atos, dando a impressão que os preceitos religiosos deveriam ficar em segundo plano e a razão em primeiro. Isso significa que Abelardo se propôs a tratar do termo *existimatio* como uma esfera do indivíduo que ainda não alcançou a intelecção, ou seja, que ainda está insipiente em termos cognitivos, porém capaz de uma ascensão quando, mesmo desprovido de intelecção, é capaz de consentir, de manifestar sua opinião, ter fé ou crença sobre alguma coisa, ou seja, *existimatio*. Abelardo também visava saber qual era o papel do indivíduo, quais eram os verdadeiros valores éticos do pensamento cristão em relação à responsabilidade e à intencionalidade do mesmo, como este poderia ser livre e, ao mesmo tempo, compactuar com a lei divina.

O conceito de *existimatio* em Abelardo permeia o campo da opinião, do consentimento; conhecemos pela sensação, formamos imagens e inteligimos. Quando não ocorre o conhecimento pela sensação ou intelecção, opinamos e até imaginamos algo que ainda não existe, que não é conhecimento. Porém, opinar faz parte da atividade racional. Abelardo afirma que temos no fundo mais opinião do que intelecção. Opinar é uma atividade do indivíduo, que é livre para decidir. Sua intencionalidade ou mesmo aquilo que virá a consentir, ou seja, aquilo que acredita (*existimatio*) e dá seu consentimento a partir da sua consciência, que entende o

[4] ESTÊVÃO, 1992, p.55.
[5] 1990, p.64.

universal como um conceito deve, de alguma forma, estar em conformidade com a vontade de Deus (lei divina).

No Capítulo I, intitulado "Conceito de indivíduo", apresentaremos uma breve noção da concepção abelardiana de indivíduo na lógica, estendida para a ética. Na lógica, analisaremos a formação do indivíduo humano a partir do individual, conceito que Abelardo desenvolve na Questão dos Universais, no vínculo que estabeleceu entre ambas as realidades, universal e singular. Utilizaremos como base a leitura da primeira parte da obra *Logica ingredientibus*, intitulada *Glossulae super porphyrium*. Na ética, investigaremos a noção de indivíduo a partir da ideia de moral da intenção, naquilo que o indivíduo pode consentir. Nossa principal análise será a investigação da primeira parte da obra *Ethica seu scito te ipsum.*

No Capítulo II, intitulado "Significado do termo *existimatio*", analisaremos o termo em algumas obras de Abelardo, na busca de compreender sua concepção e sua utilização na lógica e na ética. A título de contextualização e melhor compreensão do tema, propomos iniciar o capítulo com uma breve análise etimológica do termo, como se originou no Direito Romano e como chegou em Abelardo no século XII. Visamos compreender qual a concepção de Abelardo acerca de *fides* como *existimatio* e *fides* como *argumentum,* e qual o seu real conceito de *existimatio*. Por fim, com o propósito de situarmos historicamente a concepção abelardiana de *fides* como *existimatio*, apresentaremos a origem e as principais repercussões que a mesma teve no Concílio de Sens, em 1140.

No Capítulo III, intitulado "O indivíduo e a *existimatio*: a opinião no âmbito do consentimento", trabalharemos três aspectos da ética abelardiana, a saber: a crença, o consentimento e o livre-arbítrio. Defendemos que, em Abelardo, a fé ou a crença, como em Agostinho, vem antes da compreensão puramente racional. Agostinho se referia à fé religiosa e Abelardo, em grande medida, se referia à fé como *existimatio*, situada no âmbito filosófico-cognitivo. Logo, a fé pressupõe um mínimo de racionalidade envolvida e se configura como opinião. No âmbito do consentimento, temos a correspondência agostiniana de assentimento. O indivíduo que consente é o que possui livre-arbítrio, pode pecar, que é responsável por suas intenções e, consequentemente, suas ações. A fim de não reforçamos a crítica por subjetivismo que recebeu da tradição monástica, reconhecemos que, para o

palatino, o indivíduo que crê, que possui *existimatio*, só será realmente livre quando se reconhecer como dotado de uma natureza viciosa que o leva a pecar. A real liberdade estaria, então, não em seguir sua própria vontade, mas os preceitos de Deus.

No apêndice, examinaremos o tema "A tese do *involucrum*: convergência entre cristianismo e filosofia". Segundo a tese do *involucrum*, os textos dos filósofos pagãos escondiam realidades cristãs e, por isso, deveriam ser estudados e interpretados à luz do cristianismo. Procuraremos compreender como Abelardo compactuava com essa ideia, como teve acesso à leitura de fragmentos do *Timaeus*, de Platão, e como começou a incorporar o platonismo em seu trabalho.

Por fim, nos anexos, apresentamos duas traduções que utilizamos no desenvolvimento da tese. Primeiramente, as Treze teses contra os erros de Abelardo, que deram origem ao Concílio de Sens, redigidas por Saint-Thierry na Carta 326, enviada ao Bispo de Chartres e a São Bernardo. No segundo anexo, propomos a tradução da lista das dezenove teses condenadas no Concílio de Sens, compiladas pelo discípulo de São Bernardo, Tomás de Morigny.

1
CONCEITO DE INDIVÍDUO

1.1- Lógica

Na primeira parte do opúsculo *Logica ingredientibus* (*LI*), intitulado *Glossulae super porphyrium* (*SPorph*)[6], Abelardo inicia o desenvolvimento de uma noção sobre o indivíduo a partir da questão dos universais. Autores anteriores a ele como Boécio (480-524) e Santo Anselmo (1033-1109) deram seu parecer sobre o problema, mas foi em Abelardo que tivemos acesso a um desenvolvimento mais completo do tema. Segundo Nascimento (2005, p.19), a *LI* "é o primeiro documento conhecido em que se articula de maneira ampla e minuciosa a 'querela dos universais'". Porém, o tema não cessou com a interpretação de Abelardo. Nos séculos seguintes, o mesmo assunto ainda foi articulado e teve outros desdobramentos, principalmente com Tomás de Aquino (1225-1274) e Guilherme de Ockham (1285-1347).

Abelardo desenvolveu o problema sob a perspectiva da linguagem (*doctrina sermonum*), o que o diferencia de seus antecessores, que estavam ligados, em grande parte, à ontologia dos universais, ou seja, apenas ao aspecto de sua existência real. Seu foco de análise direcionou-se ao exame da significação dos mesmos, no domínio das coisas e das palavras, a partir de uma psicologia do conhecimento, que consiste em "uma modalidade de atenção seletiva que encontra algo de análogo na operação dos sentidos; é um mecanismo puramente psicológico"[7]. A psicologia do conhecimento foi um termo inserido por comentadores na modernidade para compreender a referência que Abelardo fez do universal envolto em uma atividade abstrativa do intelecto, na busca de compreender como um indivíduo inteligia as coisas, tanto universais como

---

[6] A *LI* é composta de sete partes que tratam acerca das *Categoriae*, de Aristóteles.
[7] NASCIMENTO, 2005, nota 8, p.36.

singulares, em que as "verdades filosóficas só são acessíveis pela observação da consciência"[8].

Abelardo desenvolveu o trabalho sobre os universais a partir da leitura dos comentários de Boécio sobre a *Isagoge*, de Porfírio (234-305). Em geral, ele teve acesso a algumas obras de Aristóteles e Porfírio via Boécio:

> O estudo da lógica nos primórdios do século XII foi centrado em uma reduzida quantidade de textos lógicos. Abelardo os lista em sua *Dialectica:* "apenas dois" do próprio Aristóteles – As *Categorias* e *De Interpretatione*, *Isagoge* de Porfírio [...], e quatro livros de Boécio – o *De differentiis topicis, De divisione* e seus tratados sobre silogismos categóricos e hipotéticos[9].

Ao redigir a obra dedicada ao estudo das *Categoriae*[10], de Aristóteles, Porfírio lançou na introdução, porém não respondeu, questões acerca da natureza ontológica dos universais. Neste contexto, entendemos por ontologia dos universais:

---

[8] RÉMUSAT, 1845, p.483: "des vérités philosophiques ne sont accessibles que par l'observation de la conscience".

[9] MARENBON, 1997a, p.37: "Study of logic in the early twelfth Century centred on a small number of ancient logical texts. Abelard lists them in his *Dialectica*: 'just two' by Aristotle himself – the *Categories* and *De interpretatione*, Porphyry's *Isagoge* […], and four books by Boethius – the *De differentiistopicis, De divisione* and his treatises on categorical and hypothetical syllogisms".

[10] Seguem as principais interpretações de Porfírio acerca das *Categoriae*, a partir de uma perspectiva filosófica: a) Gênero: "é o que se predica de várias coisas diferindo pela espécie, relativamente à questão: 'o que é'? Por exemplo 'animal'" (PORFÍRIO, 2002, p.37); b) Espécie (ex. Homem): "é o que se ordena sob o gênero [...] é o que se predica de várias coisas diferindo pelo número, relativamente à questão: 'o que é?'" (PORFÍRIO, 2002, p.39); c) Diferença (ex. capaz de raciocinar): "a diferença é aquilo que se predica de muitas coisas diferindo pela espécie, relativamente à questão: 'como é a coisa?'" (PORFÍRIO, 2002, p.49); d) Próprio (ex. Capaz de rir): "(Os filósofos) dividem o próprio em quatro espécies. (a) De fato, o que se dá em uma espécie, mas não necessariamente em toda a espécie [...] (b) o que se dá em toda espécie, mas não somente nela [...] (c) o que se dá em toda espécie, somente nela e em um tempo determinado [...] (d) o caso em que coincidem dar-se em uma só (espécie), (à espécie) toda e sempre [...]"(PORFÍRIO, 2002, p.50-51); e) Acidente (ex. Cor da pele ou alguma atividade temporária como estar em pé, sentado ou dormindo): "é aquilo que pode pertencer ou não pertencer à mesma coisa; ou ainda: o que não é nem gênero, nem diferença, nem espécie, nem próprio, mas que é somente subsistente em um sujeito" (PORFÍRIO, 2002, p.51).

> O âmbito do discurso, que trata da estrutura geral da realidade existente ou, mais precisamente, da existência das coisas, então o *problema dos universais* pode ser definido como aquele que investiga sobre a possibilidade da existência ou não-existência dos universais[11].

Para Abelardo, o fato de Porfírio não ter resolvido as questões se deu apenas para não "tornar o leitor negligente" acerca das categorias, já que esse era o tema principal da obra:

> [Porfírio] Determina quais são aquelas questões mais profundas [relativas aos universais], embora não as resolva. E fornece a explicação tanto do fato de deixar de investigá-las como do fato de, no entanto, fazer-lhes menção. Assim, pois não trata delas porque o leitor inexperiente não é capaz de investigá-las e compreendê-las. No entanto, menciona-as para não tornar o leitor negligente. De fato, se as silenciasse completamente, julgando o leitor não haver absolutamente nada mais a pesquisar a respeito delas, deixaria completamente de lado a sua pesquisa[12].

Além da análise das questões de Porfírio, Abelardo também procurou harmonizar os posicionamentos de Platão e Aristóteles sobre os universais:

> O problema [dos universais] tem suas origens na Grécia Antiga, quando Sócrates afirmava — contra os sofistas — que o verdadeiro objeto do conhecimento é aquilo que existe de comum em todos os seres individuais de determinado grupo, e não aquilo que distingue particularmente cada um deles. No primeiro caso ter-se-ia um universal, isto é, algo que está em

[11] LEITE JUNIOR, 2001, p.15.

[12] ABELARDO, 2005, p.50. Todas as traduções do trabalho são nossas, salvo as com indicações contrárias: tradução da *LI* feita por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (2005), com a correspondência original no latim (Edição B. Geyer, 1919). Quando necessário, fizemos inserções e correções, de acordo com o original latino.

"*Quae sint altiores illae quaestiones, determinat, cum tamen eas non dissolvat. Et de utroque causa redditur, quod videlicet et eas inquirere praetermittat et tamen de eis mentionem faciat. Ideo enim eas non tractat, quia rudis lector ad inquirendas eas et percipiendas non sufficit. Ideo autem easdem commemorat ne lectorem neglegentem faciat. Si enim omnino eas tacuisset, lector omnino nihil amplius de istis inquirendum esse arbitrans earum omnino inquisitionem despiceret*" (ABELARDO, 1919, p.7).

> todos os indivíduos, de maneira permanente e imutável; no segundo, o que se apresenta seria efêmero e relativo, não possibilitando, portanto, nenhuma certeza. Se se trata de conhecer a justiça, por exemplo, seria necessário visar à justiça em geral, e não a esta ou àquela ação justa particular[13].

Em termos gerais, "O debate medieval a respeito do estatuto ontológico dos universais (expresso em termos gerais como 'animal' ou 'homem') restabelece a disputa entre PLATÃO e ARISTÓTELES sobre a natureza das formas"[14]. Na Idade Média, com a cristianização da filosofia grega, as Formas se tornam Ideias do pensamento divino (*mens divina*)[15]. Para Abelardo essa disputa entre os filósofos gregos era aparentemente conflitante.

Para Platão[16], os universais tinham uma existência real no mundo das Ideias. Em termos de substância ou essência (*ousia*) e relativo as coisas concretas, indivíduos (*hypokeimenon*). Eram "entidades existentes em si mesmas e separadas das coisas sensíveis"[17]. E também só poderiam ser inteligidas fora delas, no intelecto, subsistindo nele.

Para Aristóteles[18], a concepção que tinha de universal era uma apropriação da tese platônica, mas transposto para o pensamento dos indivíduos: "como

---

[13] MATTOS, 1988, p.176.

[14] MORAN, 1998, p.434: "The medieval debate over the ontological status of universals (signified by general terms such as 'animal' or 'man') re-enacts the dispute between PLATO and ARISTOTLE over the nature of forms".

[15] DE LIBERA, 1996, p.13.

[16] A teoria de Platão sobre os universais foi, em grande parte, desenvolvida no *Ménon*, obra que Abelardo não teve acesso. O que Abelardo entende de Platão é, segundo De Libera (1996, p.150), um "resto" de platonismo, que já compreende as Ideias de maneira cristianizada, como Ideias na mente de Deus. Provavelmente teve acesso à leitura de fragmentos do *Timaeus,* com tradução de Calcidius.

[17] LEITE JUNIOR, 2001, p.18.

[18] Aristóteles desenvolve suas concepções de universais principalmente nas *Categoriae*, obra que Abelardo teve acesso via tradução e comentários de Boécio e também na *Metaphysica Z*, obra que Abelardo não teve acesso. Quanto as concepções de universais desenvolvidos nas *Categoriae* e na *Metaphysica*, De Libera (1996, p.86) afirma que há uma contradição de Aristóteles na definição de *ousia*: nas *Categoriae*, Aristóteles afirma que *ousia* é substância primeira e na *Metaphysica* que é

concepções do intelecto, como fundamento nas coisas (*universale in re*)"[19]. Portanto, eles não existiam em si mesmos, como coisas sensíveis, em ato, como em Platão, mas apenas subsistiam nelas. Não eram, dessa forma, próprios de nenhum indivíduo. Para Abelardo, a harmonização entre os pensamentos de Platão e Aristóteles estaria em relação aos universais de alguma forma subsistirem, mais especificamente, que o conceito formado no intelecto tenha correspondência com o real:

> De fato, o que Aristóteles diz quanto aos universais subsistirem sempre nos sensíveis, ele o disse quanto ao ato, porque, evidentemente, aquela natureza que é animal, designada pelo nome universal e, de acordo com isso, chamada de universal por certa transferência, nunca é encontrada em ato a não ser na coisa sensível, mas Platão pensa que ela subsiste naturalmente em si mesma de tal modo que conservaria o seu ser se não estivesse sujeita à sensação e, de acordo com este ser natural, é chamada pelo nome universal. Por conseguinte, o que Aristóteles nega quanto ao ato, Platão, o investigador da física, atribui à aptidão natural e, desse modo, não há discordância nenhuma entre eles[20].

substância segunda, que não é próprio de nenhum indivíduo. Esta tese será criticada por Siriano de Alexandria, neoplatônico (século V), mestre de Proclo (século V) que teve acesso à leitura das duas obras. Siriano desenvolve três estados de universais, sendo: a) universais anteriores à pluralidade – *ante rem*: Ideias platônicas são gêneros e espécies que subsistem separados da matéria, no intelecto do Demiurgo e são conteúdo do conhecimento divino, b) universais na pluralidade – *in re*: *eidos* (Ideia) como Forma-espécie de homem, ligado nos homens singulares e Forma Participada, inseparável da matéria e c) universal posteriores à pluralidade – *post rem*: *eidos* de homem individual conhecido pela abstração, pela consideração dos homens individuais, produto do conhecimento humano e subsistem na alma sendo o mesmo em todos os singulares (doutrina refutada por Abelardo) (DE LIBERA, 1996, p.104).

[19] LEITE JUNIOR, 2001, p.19.

[20] ABELARDO, 2005, p.81: "*Quod enim ait Aristoteles universalia in sensibilibus semper subsistere, quantum ad actum dixit, quia scilicet natura illa quae animal est, quae universali nomine designatur ac secundum hoc per translationem quandam uniuersalis dicitur, nusquam nisi in sensibili re actualiter reperitur, quam tamen Plato naturaliter subsistere in se sic putat, ut esse suum retineret non subiecta sensui, secundum quod esse naturale uniuersali nomine appellatur. Quod itaque Aristoteles quantum*

Para Abelardo, a subsistência dos universais, não se dava em ato, existindo nas coisas sensíveis ou subsistindo em toda espécie como a sendo a mesma substância ou essência. Ela subsistiria no intelecto através do processo de abstração. Não temos acesso à coisa em si mesma, mas a alguma propriedade dela.

1.1.1- Divisão da *LI*

A discussão sobre os universais proposta por Abelardo na *LI* se divide em três partes: a) relação entre lógica e filosofia; b) introdução às questões de Porfírio; c) investigação sobre as propostas de solução às questões de Porfírio em dois âmbitos, sendo: i) parte destrutiva: refutação da proposta da corrente realista: o universal concebido como coisa (*res*); ii) parte construtiva: solução à questão dos universais e modificação da proposta nominalista: universal concebido como palavra (*vox*).

No que tange à parte destrutiva, Nascimento propõe o seguinte quadro de refutações abelardianas contra a concepção realista de universal: "o universal é uma coisa (1) essencialmente a mesma ou (2) indiferentemente; esse segundo grupo, por sua vez, se subdivide em (2.1) positivamente e (2.2) negativamente; por fim, o grupo (2.1) comporta duas subdivisões: (2.1.1) coletivamente e (2.1.2) isoladamente"[21].

Nossa proposta consiste em analisar a *LI*, tanto a sua parte destrutiva quanto a construtiva, com vistas à compreensão de como Abelardo concebe a coisa individual ou o indivíduo.

1.1.2- Relação entre Lógica e Filosofia

A lógica se propunha, desde os gregos antigos, ao desenvolvimento de uma técnica em que o modo de pensar não era considerado linear, mas dualista: o pensar por oposição. Sua manifestação mais antiga remonta a Xenófanes, Parmênides, Heráclito e Zenão. O conhecimento formado pela dialética nasceu do

ad actum denegat. Plato, physicae inquisitor, in naturali aptitudine adsignat, atque ita nulla est eorum controversia" (ABELARDO, 1919, p.24).

[21] 2005, nota 2, p.21.

conflito de opiniões, convictas da verdade: "de um modo geral os indivíduos estão sempre prontos a dar suas opiniões a respeito de tudo, mas sem pensar, ou seja, fazem o seu discurso como se as palavras nele contidas fossem por si só portadoras de verdade"[22].

Em Abelardo, na maior parte das vezes, a lógica foi concebida como sinônimo de dialética:

> Quando Abelardo assume "*dialectica*" e "*logica*" como equivalentes, o faz sob a influência da tradição estoica através de Boécio, contaminada pela concepção ciceroniana e boeciana que o permite, assim, de acolher na lógica ou dialética tanto a "*scientia inveniendi*" como a "*scientia dijudicandi*[23].

Foi a partir de Sócrates que a dialética iniciou um processo de sistematização: "num método de investigação racional dialógico, agregando-lhe um novo significado: o de uma polida discussão a dois"[24]. A maiêutica de Sócrates proporcionava o embate de opiniões aceitas na comunidade (*éndoxa*), mas que visava a busca de uma verdade, de um conhecimento que não decorresse da opinião. Em Aristóteles, a dialética se enunciava nos silogismos, nas discussões lógico-argumentativas. Entre os estoicos, ela foi amplamente sistematizada e foi por essa via que os medievais, de fato, a conheceram. Na Idade Média, principalmente após os séculos XI e XII, ela se manifestou como instrumento racional de validação dos problemas tanto os de cunho filosófico quanto os de cunho teológico. Foi marcada em grande parte por uma racionalidade ou mentalidade que propunha a lógica para resolução de problemas.

O pensamento dialético de Abelardo remonta à época patrística, de Santo Agostinho (354-430), que já chamava a atenção para a dificuldade de aplicação da

[22] SPINELLI, 2006, p.148-149.

[23] FUMAGALLI, 1964, nota 6, p.16: "Quando Abelardo assume «dialectica» e «logica» come equivalenti, lo fa sotto l'influsso della tradizione stoica giuntagli attraverso Boezio, contaminata dalla concezione ciceroniana e boeziana che gli permette così di accogliere nella logica o dialettica sia la «scientia inveniendi» sia la «scientia dijudicandi»".

[24] SPINELLI, 2006, p.160.

dialética ou "ciência das ciências" na teologia[25]. A partir de Porfírio e Boécio, os medievais tiveram acesso ao estudo de algumas obras do *Organon* aristotélico, e, por sua vez, ao aprofundamento da dialética. O que sempre esteve em evidência foi o uso da razão para interpretação de preceitos teológicos e das Sagradas escrituras, que não deveriam simplesmente ser aceitos como dogmas. Abriu-se um espaço para que as "verdades da fé" pudessem ser questionadas e até mesmo demostradas.

No século XI, o pensamento antidialético se tornou corrente e o embate entre fé e razão mais acentuado. Pedro Damião (1007-1072), que se tornou herético pelo uso da dialética, e Berengário de Tours (1000-1088), que reconhecia "em Cristo um dialético"[26], foram considerados os primeiros cristãos da Baixa Idade Média que se utilizaram da dialética como método de investigação. Abelardo considerava a dialética uma disciplina integrante da filosofia e distinta da retórica e da sofistica. Em Abelardo, ela "se configura [...] como a ciência que fornece os instrumentos lógico-racionais para a busca e a resolução dos problemas a ela relacionados, uma vez que reúne em si as regras do saber demonstrativo"[27]. Estava presente em seu método de ensino (*quaestio*), com o objetivo de "alcançar, por meio de argumentações favoráveis e discordantes, o consenso (*consensus*), ou melhor, o provável (*probabititer*)"[28]. A disciplina também estava presente nas disputas (*disputationes*) que travava com autoridades da Igreja e na sua forma de analisar problemas, tanto os de ordem ético-teológico como os de ordem lógica.

A atividade filosófica do tempo de Abelardo pode ser dividida em duas partes, a que se desenvolveu antes e depois do nascimento das primeiras universidades: i) primeiro renascimento, período que compreende até a metade do século XII, foi demarcado pelo desenvolvimento da filosofia de Abelardo, nascimento das escolas urbanas, além das existentes monásticas e ao estudo das

[25] CANTIN, 1996, p.59.

[26] CANTIN, 1996, p.36: "in Cristo un dialettico".

[27] CROCCO, 1979, p.89: "si configura […] come la scienza che appresta gli strumenti logico – razionali per la ricerca e la soluzione dei problemi ad essa connessi, in quanto assommante in sé le regole del sapere dimostrativo".

[28] SPINELLI, 2013, p.161.

artes liberais, divididas em: *trivium* – gramática, dialética e retórica; *quadrivium* - música, aritmética, geometria e astronomia, currículo herdado de Alcuíno, do século VIII; ii) segundo renascimento, período que compreende a metade do século XII e até meados do século XIII. Ficou conhecido principalmente pelos trabalhos de traduções das obras de filosofia greco-romanas, realizadas pelos árabes e pelos monges da Escola de Tradutores de Toledo. Somente nesse período é que, de fato, as obras dos filósofos gregos puderam ser traduzidas de forma mais ampla, o que possibilitou um acesso maior aos temas da filosofia que ainda não tinham sido explorados em plenitude, como os de cunho aristotélico, e esse advento viabilizou, a partir do século XIII, uma nova modalidade de ensino, o ministrado no interior das universidades, que não se concentrava só nas escolas monásticas e urbanas, mas pôde alcançar um nível de pesquisa maior e também um estudo mais autônomo da filosofia.

Abelardo, pertencente ao período do primeiro renascimento, teve acesso a uma pequena parte da tradução do *Organon* aristotélico, sendo principalmente as *Categoriae* e *De interpretatione*, ambas traduzidas e comentadas por Boécio e foi a partir dessas obras que pode iniciar seus estudos em filosofia.

1.1.3- Introdução às Questões de Porfírio

Abelardo iniciou na *LI* a discussão acerca dos universais colocando as questões ontológicas de Pórfiro em evidência. Citaremos diretamente da *Isagoge*:

> Antes de mais, no que tange aos gêneros e às espécies, acerca da questão de saber (1) se são realidades subsistentes em si mesmas ou se constituem apenas simples conceitos mentais (2) ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, se são corpóreos ou incorpóreos e, (3) neste último caso, se são separados ou se existem nas coisas sensíveis e delas dependem[29].

A perspectiva de Abelardo ao tratar dos universais não é ontológica, como a de Porfírio, mas lógico-semântica, isto é, analisadas sob o prisma da linguagem.

[29] PORFÍRIO, 2002, p.35-36.

Com isso, ele viu a necessidade de complementar as questões de Porfírio, lançando uma quarta indagação, relacionada diretamente com a linguagem:

> Será que é necessário que tanto os gêneros como as espécies, enquanto são gêneros e espécies, tenham alguma coisa subordinada através da denominação ou se, destruídas as próprias coisas denominadas, então o universal poderia constar da significação da intelecção, como este nome "rosa" quando não há nenhuma das rosas às quais é comum[30].

Com o desenvolvimento da *LI*, Abelardo teve condições de responder todas as questões de Porfírio, refutar as opiniões vigentes sobre o tema e também apontar uma solução própria para o problema dos universais.

1.1.3.1- *Pars destruens*: o universal concebido como *res*

A fim de refutar uma das opiniões correntes de sua época, a do realismo, considerada então uma das propostas viáveis para o problema dos universais, Abelardo, foi contra o pensamento de seu mestre Guilherme de Champeaux (1070-1121). Um indício disso é que ele inicia a parte considerada destrutiva da *LI*, investigando se os universais caberiam às coisas ou às palavras: "distingamos aqui de maneira comum as propriedades dos universais por meio das dos singulares e indaguemos se elas cabem apenas às *palavras* ou, também, às *coisas*"[31].

Para realizar essa investigação, Abelardo terá como base a definição aristotélica de universal: aquilo que é apto a ser predicado de muitos:

> Ora, no *Peri Hermeneias* Aristóteles define o universal como *aquilo que é naturalmente apto para ser predicado de muitos*, ao passo que Porfírio define o singular, isto é, o indivíduo, como *aquilo que se predica de um só*.

[30] ABELARDO, 2005, p.51-52. "S*cilicet utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominationem rem aliquam habere an ipsis quoque nominatis rebus destructis ex significatione intellectus tunc quoque possit uniuersale consistere, ut hoc nomen 'rosa' quando nulla est rosarum quibus commune sit*" (ABELARDO, 1919, p.8).

[31] ABELARDO, 2005, p.53. "*Nos hic communiter universalium per singularium proprietates distinguamus et utrum hae solis* ***vocibus*** *seu etiam* ***rebus*** <*conveniant*>*, perquiramos*" (ABELARDO, 1919, p.9).

> O que a autoridade parece atribuir tanto às coisas quanto às palavras. Com efeito, o próprio Aristóteles aplica-o às coisas, quando propunha logo antes da definição de universal o seguinte: *uma vez que algumas coisas são universais e outras singulares, chamo de universal o que é naturalmente apto para ser predicado de muitos e, de singular, o que não é*[32].

E quanto aos nomes ou palavras universais, qual seria a função delas em referência às coisas? Abelardo as indica principalmente em sua função significativa: "Ora, é próprio das palavras *significar* ou *revelar*, e das coisas, o *serem significadas*"[33].

Em relação à universalidade aplicada às coisas, Abelardo propõe que seja acrescentada à definição aristotélica de universal o quesito sobre a individualidade, sendo que os universais são "aptos à serem predicados de muitos", como em Aristóteles, todavia, devem ser "tomados um a um", de forma singular. Nesse sentido:

> Deve-se investigar de que maneira a definição de universal pode ser aplicada às coisas. De fato, parece que nenhuma coisa, nem coleção alguma de coisas, pode ser predicada de muitos tomados um a um, sendo tal a exigência própria do universal. [...] Ouçamos, portanto, como chamam de universal uma só coisa ou (uma) coleção (de coisas), e apresentamos todas as opiniões de todos[34].

---

[32] ABELARDO, 2005, p.53-54: "*Definit autem universale Aristoteles <in> Peri hermeneias: 'quod de pluribus natum est aptum praedicari', Porphyrius vero singulare quidem, id est individuum: 'quod de uno solo praedicatur'. Quod tam rebus quam vocibus adscribere videtur auctoritas, rebus quidem ipse Aristoteles, ubi aute universalis definitionem statim praemiserat sic dicens: Quoniam autem haec quidem rerum sunt universalia, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non*" (ABELARDO, 1919, p.9).

[33] ABELARDO, 2005, p.54. "*Significare autem vel monstrare vocum est, significari vero rerum*" (ABELARDO, 1919, p.10).

[34] ABELARDO, 2005, p.55 . "*quaerendum est, qualiter rebus definitio universalis possit aptari. Nulla enim res nec ulla collectio rerum de pluribus singillatim praedicari videtur, quod proprietas universalis exigit.* [...] *Quomodo ergo vel rem unam vel collectionem universale appellant, audiamus atque omnes omnium opiniones ponamus*" (ABELARDO, 1919, p.10).

As autoridades adeptas ao realismo afirmavam que existiria uma substância, essencialmente a mesma, nos singulares, que significa um tipo de "essência material", como "animal", e que os mesmos numericamente se difeririam pela forma e pelos acidentes nas diferentes espécies. Assim: "tal como se desta cera eu fizesse, ora a estátua de um homem, ora a estátua de um boi"[35]. O problema dessa afirmação para Abelardo é que conceber os universais dessa forma vai contra a física (*physis*), ou seja, contra suas próprias naturezas, que, de acordo com a teoria platônica das Ideias, existem antes dos indivíduos (*ante rem*) e apenas subsistem neles como "reflexo pálido e imperfeito dessas Ideias"[36]. Admitir uma substância essencialmente à mesma nos singulares permite, portanto, que concepções "contrárias", como, por exemplo, ser racional ou ser irracional possam estar nos gêneros e/ou nas espécies sem distinções:

> Ainda que as autoridades pareçam concordar muito com ela, a física se lhe opõe de todos os modos. Com efeito, se essencialmente o mesmo, embora marcado por diversas formas, existe nos singulares, é necessário que a substância que é afetada por estas formas seja a que é marcada por aquelas, de tal modo que o animal formado pela racionalidade é o animal formado pela irracionalidade e, assim, o animal racional é o animal irracional e, desse modo, os contrários estariam presentes simultaneamente nos mesmos; ou melhor, já não seriam de modo algum contrários, quando se encontram, ao mesmo tempo, em absolutamente a mesma essência [...] prova-se por isso que estão [racionalidade e irracionalidade] ao mesmo tempo em Sócrates e num asno. Ora, Sócrates e o asno são Sócrates[37].

---

[35] ABELARDO, 2005, p.56. "*veluti si ex hac cera modo statuam hominis, modo bovis faciam diuersas eidem penitus essentiae manenti formas aptando*" (ABELARDO, 1919, p.10).

[36] SANTOS, 2002, nota 7, p.73.

[37] ABELARDO, 2005, p.57-58. "*Et haec est una de duabus sententiis. Cui etsi auctoritates consentire plurimum videantur, physica modis omnibus repugnat. Si enim idem essentialiter, licet diversis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate, et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria ubi eidem penitus essentiae simul coirent,* [...] *inde convincitur quod simul sunt in Socrate et burnello. Sed Socrates et burnellus sunt Socrates*" (ABELARDO, 1919, p.11-12).

Refutada essa proposta, Abelardo lembra que algumas autoridades, como Guilherme de Champeaux, admitem não o universal essencialmente, mas indiferentemente, isto é, na não-diferença, como *eidos*[38]: "ou seja, sob algum aspecto mantêm uma identidade"[39]. Abelardo afirma:

> Todos os homens distintos em si mesmos são no homem, isto é, não diferem na natureza da humanidade. Desse modo, eles denominam universais, conforme a indiferença [da essência] e o acordo da semelhança [na natureza humana], aqueles mesmos que chamam de singulares, segundo a distinção[40].

Veremos adiante que existe uma espécie de "identidade" entre os indivíduos, porém não se confirma em uma essência e não se encontra na indiferença, no fato de os homens serem humanos, por exemplo, mas no *status* de homem, ou seja, no estado de ser homem.

Outras autoridades ainda concebem o universal como coleção:

> De maneira alguma chamam Sócrates e Platão, por si mesmos, de uma espécie, mas denominam a todos os homens, reunidos simultaneamente, aquela espécie que é homem, e todos os animais, tomados simultaneamente, aquele gênero que é o animal, e assim por diante[41].

---

[38] Sobre a concepção de *eidos* em Platão: Forma de realidade superior à das coisas sensíveis, realidade independente existente por si mesma, *ousia* primeira (*Ménon*). Do ponto de vista da *ousia*, as coisas são não-diferentes umas das outras, doutrina da Indiferença na Idade Média. O conceito de *eidos* se remente à Teoria platônica das Ideias, causalidade epônima das Formas, ou seja, que nomeia coisas ou pessoas, apresentada em *Fédon* – realismo platônico das Formas separadas. As Formas são a causa das coisas, causas epônimas, relação entre as coisas e as Formas (DE LIBERA, 1996, p.51-55).

[39] LEITE JUNIOR, 2001, p.53.

[40] 2005, p.62 . "*veluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis, et eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam et similitudinis convenientiam*" (ABELARDO, 1919, p.14).

[41] ABELARDO, 2005, p.62. "*Qui Socratem et Platonem per se nullo modo speciem vocant, sed omnes homines simul collectos speciem illam quae est homo dicunt et omnia animalia simul accepta genus illud quod est animal, et ita de ceteris*" (ABELARDO, 1919, p.14).

Abelardo refuta essa ideia de coletividade do gênero e/ou da espécie, pois o universal deve estar inteiro em cada um dos indivíduos que predica. Um dos problemas da coleção é que há confusão entre os verbos "combinar" e "assemelhar". O fato de um indivíduo ser semelhante a outro ou mesmo predicar do mesmo universal não significa que haja algum tipo de combinação entre os indivíduos:

> Há, porém, outros que denominam espécie não apenas um conjunto de homens, mas também cada um deles enquanto são homens e, ao afirmarem que o que é Sócrates predica-se de muitos, tomam-no em sentido figurado, como se dissessem: muitos são o mesmo que ele, isto é, combinam com ele ou ele próprio combina com muitos. Quanto ao número de coisas, estabelecem que há tantas espécies e gêneros quantos indivíduos, mas quanto à semelhança das naturezas [...]. De certo, todos os homens tanto em si mesmos são muitos, por força da diferença pessoal, um só, em razão da semelhança da humanidade[42].

Dessa forma, cada homem singular, como Sócrates ou Platão, difere um do outro em matéria e forma e o "homem" que está em Sócrates não pode ser o mesmo "homem" que está em Platão, ou seja, ambos não concernem ou combinam entre si, pois, para Abelardo, não existe a mesma substância ou essência compartilhadas numa coletividade de humanos. De certa forma, Abelardo mantém a estrutura epônima causal das Formas platônicas, contudo a Forma de um homem não é idêntica à de outro homem, como uma essência. Quando proferirmos a palavra "homem", somos levados a intelecção de um homem singular e, ao mesmo tempo, ao *status* homem, no sentido universal[43]. Segundo Gilson: "A

[42] ABELARDO, 2005, p.63. "*Alii vero sunt qui non solum collectos homines speciem dicunt, verum etiam singulos in eo quod homines sunt, et cum dicunt rem illam quae Socrates est praedicari de pluribus, figurative accipiunt, ac si dicerent: plura cum eo idem esse, id est convenire, vel ipsum cum pluribus. Qui tot species quot individua quantum ad rerum numerum ponunt et totidem genera, quantum vero ad similitudinem naturarum* [...] *Quippe omnes homines et in se multi sunt per personalem discretionem et unum per humanitatis similitudinem"* (ABELARDO, 1919, p.14).
[43] DE LIBERA, 1996, p.154.

fonte de todas essas dificuldades [advindas do realismo] é a ilusão de que os universais sejam coisas reais, se não em si mesmos, pelo menos nos indivíduos"[44].

Logo, Abelardo chega a uma conclusão negativa em que não há, em realidade, uma aplicação do universal à coisa, na realidade em sentido aristotélico ou na realidade em sentido platônico de *hypokeimenon*. Quando transpomos a concepção de coisa para o indivíduo, este, por sua vez, são singulares e, em si mesmos, não podem ser predicados de muitos, como na definição aristotélica de universal, nem isoladamente, nem coletivamente.

1.1.3.2- *Pars construens*: o universal concebido como *vox*

Frente à impossibilidade de o universal ser compreendido como uma coisa, cabe sua investigação no âmbito da linguagem. De acordo com Leite Junior, as palavras assumem na lógica de Abelardo duas funções semânticas, a saber: "a) uma função significativa (*significare*), com sentido intencional, isto é, a palavra enquanto gera um conceito na mente [intelecto]; b) uma função referencial (*nominare*), com sentido extencional, ou seja, a palavra enquanto nomeia (designa, refere) um objeto"[45].

Abelardo inicia a parte considerada construtiva da *LI* analisando duas possíveis construções das palavras, no âmbito da gramática e no âmbito da dialética.

Na construção gramatical, a investigação se dá a partir das palavras ou nomes apelativos e próprios. As palavras apelativas fazem referência a um nome comum que não designa nada singular e as palavras próprias designam um singular. A construção gramatical leva em conta a sintaxe, ou seja, a disposição das palavras em uma frase ou oração. Não há, portanto, nenhum problema com a sentença "o homem é pedra", pois o sujeito "homem" liga-se ao predicado "pedra" por um verbo de ligação. Contudo, em nível semântico, essa sentença não exprime um significado real entre sujeito e predicado, pois a natureza de "homem" não é ser "pedra".

[44] 1995, p.346.
[45] 2001, p.49.

Antes de conceber a construção das palavras no âmbito dialético, Abelardo retoma a definição aristotélica de universal, já com a ideia de que devem ser singularizados, sendo os universais aptos a serem predicados de muitos, mas agora "tomados um a um":

> Um vocábulo *universal*, entretanto, é aquele que, por sua descoberta, é apto para ser predicado de muitos tomados um a um, tal como este nome *homem*, que pode ser ligado com os nomes particulares dos homens segundo a natureza das coisas subordinadas às quais foi imposto. Já o *singular* é aquele que é predicável de um só, como Sócrates, tomado como nome único[46].

No âmbito dialético, ele mostra como a palavra "homem" pode ser construída de modo que a relação entre sujeito e predicado tenha uma significação e se construa, portanto, no nível semântico. A ligação entre sujeito e predicado deve ser real: "O lógico se preocupa, a fim de uma exata "*praedicatio*", não só destes elementos, mas também da verdade da enunciação, a qual é indicada por Abelardo, neste lugar, pela "*demonstratio*" de um estado ou natureza real"[47].

Na obra *Dialectica*, Abelardo desenvolve o conceito de *dictum*, ou seja, "o que a proposição diz". As palavras resultantes do *dictum* mantém uma relação entre sujeito e predicado; daí se deriva que o significado pode ser verdadeiro ou falso. Segundo Fumagalli, "Abelardo atribui, portanto, o "*significans verum vel falsum*" de uma proposição a sua "*significatio rerum*": um enunciado é verdadeiro quando propõe o que é de fato (*quod in re est*), e falso em caso contrário"[48].

---

[46] ABELARDO, 2005, p.67: "*Est autem **universale** vocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen 'homo', quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum. **Singulare** vero est quod de uno solo praedicabile est, ut Socrates, cum unius tantum nomen accipitur*" (ABELARDO, 1919, p.16).

[47] FUMAGALLI, 1964, p.22. "Il logico si preoccupa, al fine di una esatta « *praedicatio* », non solo di questi elementi, ma anche della verità della enunciazione. La quale è indicata da Abelardo, in questo luogo, nella «*demonstratio*» di uno stato o natura reale".

[48] 1964, p.68: "Abelardo attribuisce dunque il «*significans verum vel falsum*» di una proposizione alla sua «*significatio rerum*»: un enunciato è vero quando propone «*quod in re est*», falso in caso contrario".

Utilizando-se da gramática, Abelardo diz que os pronomes demonstrativos como "este" e "aquele" referem-se ao indivíduo, por exemplo, Sócrates. A ligação entre sujeito e predicado se dá normalmente por um verbo de ligação, como salientamos nas construções das palavras em nível gramatical. O sujeito refere-se ao indivíduo e o predicado à diversidade do que foi nomeado, como, por exemplo, dizer que "Sócrates é" "animal", "branco", "filósofo", etc. Esses predicados podem estar subordinados a outros homens, mas não a todos. Essa subordinação, por sua vez, não é uma essência, mas um "estado" (*status*):

> Ora, ser homem não é homem ou coisa alguma. [...] Chamamos de estado de homem o próprio ser homem, que não é uma coisa e que também denominamos causa comum da imposição do nome a cada um, conforme eles próprios se reúnem uns com os outros. [...] Assim, também podemos chamar de estado de homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, das quais aquele que lhe impôs a denominação concebeu a semelhança comum[49].

Além da noção de *status,* que Abelardo desenvolve na lógica, Nascimento lembra que no século XII se desenvolveu uma "moral dos estados" que não deve ser confundida com a definição de Abelardo: "categorias de pessoas definidas em função de sua situação sócio profissional. Já não bastava uma moral geral do ser humano nem a consideração das três ordens (*oratores, bellatores, laboratores*)"[50]. No que se refere ao *status* na lógica de Abelardo, o que existe é, portanto, a realidade individual, contudo o "estado" faz alusão à natureza de ser homem ou coisa: cada "homem" é diferente em si mesmo. O que os aproxima são os "estados" em que se encontram, suas naturezas. Vimos que autoridades buscavam compreender os universais na indiferença, sendo a "humanidade", por exemplo, a identidade que uniria os homens entre si. Mas essa identidade não está

[49] ABELARDO, 2005, p.72-73. "*Esse autem hominem non est homo nec res aliqua* [...] *Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt.* [...] *Statum quoque hominis res ipsas nunc natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit qui vocabulum imposuit*" (ABELARDO, 1919, p.19-20).
[50] 2005, nota 5, p.31.

na essência e nem na indiferença, mas no “estado”. Contudo, como conceber o universal, ou seja, aquilo que é apto a ser predicado de muitos, se o que existe, de fato, é a realidade individual, ou seja, tomados um a um? Aparentemente temos uma ambiguidade na lógica abelardiana. O universal não se refere à coisa em si, mas ao seu “estado de ser”. Sócrates, por exemplo, é um indivíduo, mas também é um animal. O universal “animal” designa, portanto, o seu “estado”, a sua natureza de ser “animal”, como a “humanidade”, um estado de ser “humano”.

1.1.4- Propriedade das palavras universais

As palavras universais como “homem” e “animal” parecem não fixar uma intelecção verdadeira, pois aparentemente não se subordinam a nada. Referem a Sócrates, por exemplo, no seu estado ser “homem” ou “animal”, mas não existe realmente o “homem” ou o “animal”, mas sim Sócrates, o indivíduo.

Abelardo ressalta que, no âmbito gramatical, o universal não se refere nem a uma palavra apelativa, ou seja, comum e nem a uma palavra própria:

> Parece, porém, que o universal nunca é inteiramente o que é um apelativo, nem o singular o que é um nome próprio [...]. Com efeito, o apelativo e o próprio não contêm apenas casos retos, mas também oblíquos que não podem ser predicados [...] não é necessário que todos os nomes apelativos sejam denominados universais ou singulares, assim também reciprocamente. De fato, o universal não contém apenas nomes, mas também verbos e nomes indefinidos[51].

Quando proferimos uma palavra universal, ela não fixa uma intelecção de algo singular, mas pela denominação designa uma causa comum, como vimos, um estado de ser alguma coisa que fixará uma intelecção comum advinda, assim, de uma semelhança comum:

---

[51] ABELARDO, 2005, p.69. “*Videtur autem numquam prorsus universale esse quod appellativum, nec singulare quod proprium nomen* [...] *Nam appellativum et proprium non solum casus rectos continent, verum etiam obliquos qui praedicari non habent* [...] *non omnia appellativa vel propria nomina necesse est dici universalia vel singularia, sic e converso. Nam universale non solum nomina continet, verum etiam verba et infinita nomina*” (ABELARDO, 1919, p.17-18).

> De fato, eles [universais] significam, de certo modo, coisas diversas por meio da denominação, porém não fixando uma intelecção procedente delas, mas pertinente a cada uma. Como esta palavra "homem" tanto nomeia cada um deles por motivo de uma causa comum, isto é, que são homens, pelo que é denominada universal, como constitui uma certa intelecção comum, não própria, isto é, pertinente a cada um deles [singular], dos quais concebe a semelhança comum[52].

Dessa forma, fixando uma intelecção comum: "O caráter individual de todo homem e cada homem permanece perfeitamente resguardado"[53].

Ainda no âmbito das palavras, passemos agora a compreender a natureza das intelecções dos universais e quais intelecções comuns que elas fixam.

1.1.4.1- A natureza das intelecções

Abelardo adentra na explicação das intelecções dos universais, iniciando pela distinção entre a sensação e a intelecção, ambas afecções da alma. No *Tractatus de intellectibus* (*TI*), Abelardo distingue cinco afecções da alma, sendo: a sensação, a imaginação, a opinião, a ciência e a razão e as relaciona com a intelecção[54]. Por afecção da alma entende-se a ascensão do corpo para a alma:

> É uma concepção de derivação aristotélico-boeciana, claramente distinta da contemporânea corrente agostiniana, que separando substancialmente a alma do corpo, dá ao corpo apenas o *pati*, à alma o '*agere'*, sem a possibilidade de passagem gradativa de uma ordem à outra: concepção agostiniana que encontramos, por exemplo, em Hugo de São Vítor. Aristóteles fala de *animi passiones* no início do *De interpretatione*, enquanto Boécio associa a uma terminologia agostiniana um conteúdo aristotélico; mesmo usando os termos *passio* e *affectio* exclusivamente com referência

[52] ABELARDO, 2005, p.72. "*Nam et res diversas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem sed ad singulas pertinentem. Ut haec vox 'homo' et singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam universale dicitur, et intellectum quendam constituit communem non proprium, ad singulos scilicet pertinentem, quorum communem concipit similitudinem*" (ABELARDO, 1919, p.19).
[53] ESTÊVÃO, 1990, p.123.
[54] ABELARDO, 1994, §1, p.24.

> Ao corpo, preferindo o termo *vis* quando se refere à alma, admite porém a possibilidade de passagem dos graus inferiores àqueles superiores, do *sensus* à *intelligentia* e, desse modo, classifica as *anime vires*: "*sensus, imaginatio, ratio, intelligentia*", aos quais adiciona ulteriormente a *scientia*[55] .

No que se refere às afecções da sensação e da intelecção, Abelardo afirma que tanto a sensação como a intelecção não são as coisas em si, mas formas de compreender as coisas. A sensação precisa de instrumentos corpóreos, é, então, sentida no corpo; já a intelecção é um processo mental, não precisa de instrumentos corpóreos e não necessita se dirigir a um corpo qualquer, pois a semelhança de alguma coisa no intelecto já é suficiente: "Donde, se a torre for destruída ou estiver à parte, a sensação que nela atuava perece, enquanto a intelecção permanece, se a semelhança da coisa for retida pelo espírito"[56].

Para Abelardo, "a intelecção é uma certa ação da alma, pela qual é chamada de inteligente, e a forma para qual se dirige é uma certa coisa imaginária e fictícia, que o espírito elabora para si quando quer e como quer"[57]. Logo, a semelhança que a intelecção concebe é certa "coisa imaginária", ou seja, uma imagem da semelhança da coisa. Fumagalli afirma que para Abelardo a "coisa imaginada" consiste em certa adequação ao real, mas não ao real propriamente dito:

---

[55] ULIVI, 1976, p.21-22: "è una concezione di derivazione aristotelico-boeziana, da distinguere nettamente dal contemporaneo filone agostiniano, che, separando in modo sostanziale l'anima dal corpo, attribuisce al corpo il solo *pati*, all'anima l'*agere*, senza possibilità di passaggio scalare dall'uno all'altro ordine: concezione agostiniana che ritroviamo ad esempio in Ugo di San Vittore. Aristotele parla di *animi passiones* all'inizio del *De interpretatione*, mentre Boezio accopia ad una terminologia agostiniana un contenuto aristotelico; pur usando infatti i termini *passio* e *affectio* esclusivaente in riferimento al corpo, preferendo il termine *vis* in riferimento all'*anima,* ammette però la possiilità di passaggio dai granini inferiori a quelli superiori, dal *sensus* all'*intelligentia*, e così classifica le *anime vires*: <<sensus, imaginatio, ratio, intelligentia>>, cui aggiunge poi la *scientia".*

[56] ABELARDO, 2005, p.74. "*Unde turre destructa vel remota sensus qui in eam agebat, perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta*" (ABELARDO, 1919, p.20).

[57] ABELARDO, 2005, p.74. *"intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma vero in quam dirigitur, res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi quando vult et qualem vult animus conficit*" (ABELARDO, 1919, p.20).

> Tal denominação, embora demasiada vaga e a-histórica, é, todavia, em certo modo significativa se se pôr em mente a concepção abelardiana de "*intelligere*" como "*actio*" intelectual direta a consideração de uma "*fictio*" ou "*similitudo rei*". O conceito que a mente [intelecto] contempla está para uma "*imago*", um "*figmentum*". Deste modo, para que este "*figmentum*" seja válido como significado geral do nome universal, o único critério que se pode assumir parece ser aquele de certa "*adequatio*" ao real, "*adequatio*" que no caso do universal não está completa[58].

No que diz respeito à *adequatio,* foi um conceito adotado pelos escolásticos, principalmente após o século XIII, com a filosofia de São Tomás de Aquino. No caso de Abelardo, *adequatio* pode se remeter ao conceito de *similitudo.* Nesse sentido, a intelecção do universal não é a mesma do singular. Quando proferimos uma palavra universal "não inteligimos algo determinado"[59], mas concebemos uma "imagem comum e confusa de muitos", ou seja, semelhante (*similitudo*) a coisa em si mesma e ao proferirmos uma palavra singular temos uma "forma própria", singular:

> Donde, quando ouço *"homem"*, certa semelhança surge em meu espírito, a qual se relaciona de tal modo com cada um dos homens no que é comum a todos, mas não é própria de nenhum. Quando, porém, ouço *"Sócrates"*, surge certa forma no espírito que exprime a semelhança de uma pessoa determinada[60].

---

[58] 1964, p.62: "Tale denominazione, anche se troppo vaga e astorica, è tuttavia in certo modo significativa se si pone mente alla concezione abelardiana di «intelligere» come «actio» intellettuale diretta alla considerazione di una «fictio» o «similitudo rei». Il concetto che la mente contempla è per Abelardo una «imago», un «figmentum». In tal modo perché questo «figmentum» come significato generato dal nome universale sia valido, l'unico criterio che si può assumere sembra quello di una certa «adequatio» al reale, «adequatio» che nel caso degli universali non è completa".

[59] LEITE JUNIOR, 2001, p.66.

[60] ABELARDO, 2005, p.76. "*Unde cum audio 'homo', quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium. Cum autem audio 'Socrates' forma quaedam in animo surgit, quae certae personae similitudinem exprimit*" (ABELARDO, 1919, p.21).

A diferença entre a intelecção do universal e a do singular acontece devido à forma como se dá a operação do intelecto. Tanto a intelecção do universal como a do singular se dão pela separação de matéria e forma, ou seja, pela abstração (*abstractio*). A diferença é que o singular tem um correspondente real enquanto que o universal concebe apenas por semelhança ao real que é comum a muitos. Segundo Fumagalli, o conceito abelardiano de abstração vai além do aristotélico, pois, para Abelardo, a forma de inteligir não é uma simples, imediata e direta apreensão do real:

> A teoria da abstração abelardiana apresenta, com respeito àquela aristotélica, uma originalidade muito significativa; isso é: juntamente com a substituição do "*status*" pela "*res*" universal, e da declaração de que o valor do "*modus intelligendi*" não constitui uma mera reprodução do real, obtém uma distinção, em determinados limites, do significado objetivo de uma classe de nomes a partir do plano da "*res*"[61].

Ambas as intelecções, do universal e do singular, não são vazias ou falsas, mas a forma com que se concebe alguma coisa não é a mesma que a coisa em si, por isso Abelardo diz que operam de forma confusa no intelecto:

> Ora, tais intelecções por abstração pareceriam, talvez, falsas ou vãs porque percebem a coisa de modo diferente do que ela subsiste. [...] Com efeito, quando atento para este homem apenas na natureza de sua substância ou de seu corpo, e não enquanto na de animal, de homem ou de gramático, evidentemente que intelijo o que está nela, mas tudo o que nela tem. E quando digo que atento para ela apenas enquanto ela tem este algo, aquele "apenas" refere-se à *atenção*, não ao *modo de subsistir*, pois, de outra

[61] 1964, p.47: "La teoria della astrazione abelardiana presenta, rispetto a quella aristotelica, una originalità molto significativa; ciò unitamente alla sostituzione dello «status» alla «res» universale, e alla dichiarazione che il valore del «modus intelligendi» non consisti in una mera riproduzione del reale, ottiene una distinzione, in determinati limiti, del significato oggettivo di una classe di nomi dal piano delle «res»".

> sorte, a intelecção seria vazia. De fato, a coisa não tem apenas isso, mas é vista apenas como tendo isso[62].

Em relação à abstração, Abelardo a considera levando em conta a subsistência da coisa. Contudo, essa já é uma visão já cristianizada do modelo platônico e aristotélico. É no subsistir que vimos que, para Abelardo, Sócrates e Platão concordam.

Na *LI*, Abelardo trata das intelecções de modo generalizado. Já no *TI*, ele as pormenoriza além das características relacionadas à abstração. Estabelece distinções entre elas, como: a) intelecções ligadas à gramática: intelecções simples (positivas e negativas), intelecções compostas (positivas e negativas) e intelecções unas e múltiplas; b) intelecções ligadas à lógica: intelecções sãs e vãs, intelecções verdadeiras ou falsas e intelecções que abstraem e subtraem.

Sobre a intelecção operar por abstração, Abelardo a define na *LI* como a capacidade de conceber matéria e forma ora juntas, formando uma unidade como "animal racional", ora separadas, como "animal", "racional": "Assim deve-se saber que a matéria e a forma apresentam-se sempre misturadas uma com a outra [coisa em si], mas a alma enquanto razão tem o poder de ora considerar a matéria por si mesma, ora dirigir a atenção só para a forma, ora conceber ambas misturadas"[63].

No *TI*, Abelardo aprofunda esse conceito a partir da noção das intelecções que abstraem e subtraem. Ele ressalta que se poderia confundir essas intelecções com as que dividem e separam. Porém, deixa clara a diferença entre essas intelecções quando afirma que a intelecção que divide é uma intelecção que provém de uma negação: "e ela [a intelecção] afasta alguma coisa de alguma

---

[62] ABELARDO, 2005, p.82-83. "*Huiusmodi autem intellectus per abstractionem inde forsitan falsi vel vani videbantur quod rem aliter quam subsistit, percipiant.* [...]. *Cum enim hunc hominem tantum attendo in natura substantiae vel corporis, non etiam animalis vel hominis vel grammatici, profecto nihil nisi quod in ea est, intelligo, sed non omnia quae habet, attendo. Et cum dico me attendere tantum eam in eo quod hoc habet, illud 'tantum' ad* ***attentionem*** *refertur, non ad* ***modum subsistendi****, alioquin cassus esset intellectus. Non enim res hoc tantum habet sed tantum attenditur ut hoc habens*" (ABELARDO, 1919, p.25).

[63] ABELARDO, 2005, p.82. "*Sciendum itaque materiam et formam permixta simul semper consistere, animi tamen ratio hanc vim habet, ut modo materiam per se speculetur, modo formam solam attendat, modoutraque permixta concipiat".* (ABELARDO, 1919, p. 25).

coisa; assim como se eu intelijo que *um homem não é um cavalo* ou que *está são e não está doente* ou *aquele que está em pé e não está sentado*"[64]. Já a inteleccão que separa provém de uma afirmação e: "constitui apenas uma [intelecção], como se eu entendesse que *alguma coisa é um homem ou um cavalo* ou *ele está são ou doente* ou *ele está em pé ou sentado*"[65].

Existe a coisa em si a qual não temos totalmente acesso. Ela se divide em várias predicações (qualidades) e algumas delas conseguimos inteligir. Dessa forma, ao proferirmos uma palavra universal que se refira a ela, poderemos inteligi-la, não em si mesma, mas alguns aspectos que sejam suficientes para que possamos ter algum significado no intelecto. Então, o essencial a se entender na intelecção por abstração é que "*o modo de inteligir é diferente do modo de subsistir*. Com efeito, esta coisa é inteligida separadamente da outra, mas não como separada, pois, enfim, ela não existe em separado; [...] por certo, são modos de inteligir e não de subsistir"[66]. Assim, o indivíduo ou coisa individual é concebido pela intelecção, ou seja, pela capacidade de abstrair, de dirigir a atenção a uma natureza ou propriedade, inteligindo a coisa de forma diferente do que é em si mesma. Logo, no intelecto a coisa não existe, mas subsiste diferentemente de como existe na realidade, em si mesma.

As intelecções, seja dos universais ou dos singulares, seguem um percurso: a) pela denominação, ouvimos as palavras ou nomes dos singulares e/ou universais, como Sócrates e homem; b) pela abstração, atentamos para alguma natureza ou propriedade da coisa. Se for singular, conceberemos não a coisa em si, mas a referência ao indivíduo em particular ou a algo individual; se for universal, novamente não conheceremos a coisa em si mesma, mas nos atentaremos para algum estado de ser da coisa, conceberemos algo comum, semelhante à coisa, de

[64] ABELARDO, 1994, §68, p.68: "*et aliquid ab aliquo remouet; ueluti si intelligam* ***hominem non esse equum****, uel* ***sanum non esse egrum****, uel* ***stantem non sedere***".

[65] ABELARDO, 1994, §68, p.68: "*unum tantum constituit, ut si* ***aliquid esse hominem uel equum intelligam****, uel* ***esse sanum aut egrum****, uel* ***aut stare aut sedere***".

[66] ABELARDO, 2005, p.83. "***alius modus est intelligendi quam subsistendi****. Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat,* [...] *sint scilicet modus intelligendi non subsistendi*" (ABELARDO, 1919, p.25).

modo que ela possa subsistir de alguma maneira no intelecto: "Na verdade, por meio de "*este homem*" atento para a natureza do homem, mas referida a certo sujeito, ao passo que por meio de "*homem*" atento para aquela mesma natureza simplesmente em si mesma, mas não referida a qualquer um dos homens"[67]. Abelardo afirma que, nesse caso, quando intelijo "homem", por exemplo, "tenho apenas a concepção, embora confusa, não distinta, de animal e de racional mortal, não porém dos demais acidentes"[68].

Para Abelardo, a intelecção dos universais é caracterizada na abstração com base nas distinções de "isolada", "nua" e "pura":

> Portanto, a intelecção dos universais é, com razão, denominada isolada, nua e pura: isolada, sem dúvida, das sensações, porque não percebe a coisa como sensível; nua, quanto a abstração de todas ou de algumas formas, e completamente pura, quanto à distinção porque nenhuma coisa, quer seja matéria, quer seja forma, é certificada nela, razão pela qual chamamos antes uma concepção desse tipo de confusa[69].

Essas características serão a base para que Abelardo possa formular as respostas às questões de Porfírio e a sua própria questão.

1.1.5- Resolução das Questões de Porfírio

A *Isagoge*, de Porfírio, como vimos, era uma introdução às categorias de Aristóteles. A obra formula, através de três questões, o estudo das cinco vozes (*quinque voces*) que foi interpretada por seus contemporâneos como problema[70]. A

[67] ABELARDO, 2005, p.86-87. "Nam per 'hic homo' naturam tantum hominis sed circa certum subiectum attendo, per 'homo' vero illam eandem simpliciter quidem in se, non circa aliquem de hominibus" (ABELARDO, 1919, p.27).

[68] ABELARDO, 2005, p.86."*per 'homo' animalis et rationalis mortalis, non etiam posteriorum accidentium conceptionem habeo, confusam tamen, non discretam*" (ABELARDO, 1919, p.27).

[69] ABELARDO, 2005, p.87. "*Unde merito intellectus universalium solus et nudus et purus dicitur. solus quidem a sensu, quia rem ut sensualem non percipit. nudus vero quantum ad abstractionem formarum vel omnium vel aliquarum. purus ex toto quantum ad discretionem, quia nulla res, sive materia sit sive forma, in eo certificatur, secundum quod superius huiusmodi conceptionem confusam diximus*". (ABELARDO, 1919, p.27).

[70] DE LIBERA, 1996, p.15.

obra buscava compreender no âmbito ontológico as categorias de Aristóteles, e, em especial, as questões referentes aos gêneros e às espécies. Abelardo, por sua vez, buscava compreender os universais no âmbito lógico-semântico, e todas as repostas que formulou para as questões de Porfírio foram exatamente tratadas nesse âmbito, inclusive a formulação de sua própria questão, que servia para complementar as de Porfírio. Segundo Leite Junior, "Abelardo salienta que a questão de Porfírio é mal formulada, na medida em que é excludente e não permite uma resposta em outros termos"[71]. Ou seja, as questões de Porfírio visavam apenas um aspecto dos universais, direcionados à ontologia, não levando em conta seu aspecto lógico-semântico. Com a formulação da quarta questão, Abelardo estabeleceu sua compreensão acerca dos universais, que não estava voltada ao realismo, mas a um nominalismo com modificações quanto à natureza das palavras universais, como veremos adiante no ponto que discorremos sobre o "nominalismo" de Abelardo.

A primeira questão de Porfírio indagava se os universais existiam de fato, se eram ou não uma opinião vazia, se engendravam ou não uma intelecção sã e verdadeira. Essa questão leva em conta a existência em três estâncias: em Platão, os universais existem de forma separada das coisas sensíveis, como substância; em Aristóteles, os universais existem no intelecto, como conceito inteligido das coisas sensíveis pela abstração; e no pensamento platônico cristianizado, os universais existem na mente Deus[72]. Levando em conta essas três estâncias, a resposta de Abelardo foi elaborada no âmbito das palavras. Quando as mesmas são proferidas, se remetem de alguma forma às coisas que realmente existem e subsistem no intelecto como conceito:

> *A isso é preciso responder que*, na verdade, significam pela denominação coisas verdadeiramente existentes, isto é, as mesmas que os nomes singulares e que, de modo algum, estão colocados numa opinião vazia;

[71] 2001, p.77.
[72] DE LIBERA, 1996, p.36-37.

> contudo, de certa maneira, consistem, como ficou estabelecido, numa intelecção isolada, nua e pura[73].

A segunda questão de Porfírio investigava sobre a corporeidade ou não dos universais (em Boécio, separados ou não separados das coisas sensíveis). Para Abelardo, os universais eram, ao mesmo tempo, corporais e incorporais. Corporais quando se remetiam às coisas que existiam de fato e incorporais quanto ao modo diferente de como se estabeleciam no intelecto, significando o que poderia ser inteligido da coisa, subsistindo de forma diferente de como existia em si mesma:

> De um certo modo, os corporais, isto é, separados na sua essência, e os incorporais quanto à designação do nome universal, porque não os denominam separada e determinantemente, mas confusamente [...] Daí também os próprios nomes universais serem chamados corpóreos quanto à natureza das coisas e incorpóreos quanto ao modo de significação[74].

A terceira questão de Porfírio examinava se os universais se encontravam ou não nas coisas sensíveis. Abelardo praticamente já respondeu a essa questão na segunda, ao tratar da corporeidade ou não dos universais. Aqui ele aprofunda a resposta, afirmando que os universais não existem realmente nas coisas sensíveis, mas subsistem no intelecto quando o que é sensível é inteligido e pela abstração da matéria e da forma passam, então, a ter um significado intelectual.

> Diz-se que os universais subsistem nas [coisas] sensíveis, isto é, que significam a substância intrínseca existente na coisa sensível em virtude das formas exteriores e que, significando essa substância que subsiste em

[73] ABELARDO, 2005, p.87-88. "*Ad quod respondendum est, quia re vera significant per nominationem res vere existentes, easdem scilicet quas singularia nomina, et nullo modo in opinione cassa sunt posita; quodam tamen modo intellectu solo et nudo et puro, sicuti determinatum est, consistunt*" (ABELARDO, 1919, p.28).

[74] ABELARDO, 2005, p.89. "*corporalia quodammodo, id est discreta in essentia sua et incorporalia quantum ad universalis nominis notationem, quod scilicet ea non discrete ac determinate nominant, sed confuse* [...] *Unde et nomina ipsa universalia et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum et incorporea quantum ad modum significationis"* (ABELARDO, 1919, p.28-29).

> ato na coisa sensível, manifestam-na, contudo, como naturalmente separada da coisa sensível[75].

Abelardo encerra as respostas às questões de Porfírio e passa a trabalhar a sua própria questão, a fim de complementar o que já fora contemplado até então. Ele indagava se, por ventura, a coisa não existisse mais, como as rosas do jardim, se haveria ainda a possibilidade de elas subsistirem no intelecto, sem uma correspondência real. Se haveria, portanto, palavras ou nomes universais que, aos serem proferidos, correspondessem à coisa que já pereceu. A saída de Abelardo se voltará à significação. Segundo Abelardo:

> *Deve-se notar, porém, que,* embora a definição do universal ou do gênero ou da espécie inclua apenas palavras, esses nomes são frequentemente transpostos para suas coisas, como quando se diz que a espécie consta do gênero e da diferença, isto é, a coisa da espécie da coisa do gênero[76].

Por meio da denominação já não será possível remeter-se à coisa que não existe mais, porém o seu significado no intelecto será permanente:

> nós, de modo algum, admitimos que haja nomes universais quando, tendo sido destruídas as suas coisas, eles já não são predicáveis de vários, porquanto nem são comuns a quaisquer coisas, como o nome da rosa, quando já não perduram mais rosas, o qual, entretanto, ainda é então significativo em virtude da intelecção, embora careça de denominação, pois, de outra sorte, não haveria a proposição: não há mais rosas[77].

---

[75] ABELARDO, 2005, p.89-90. "*Et dicuntur universalia subsistere in sensibilibus, id est significare intrinsecam substantiam existentem in re sensibili ex exterioribus formis et cum eam substantiam significent, quae actualiter subsistit in re sensibili, eandem tamen naturaliter separatam a re sensibili demonstrant*" (ABELARDO, 1919, p.29).

[76] 2005, p.92: "***Notandum vero, quod*** *licet solas voces definitio universalis vel generis vel speciei includat, saepe tamen haec nomina ad res eorum transferuntur, veluti cum dicitur species constare ex genere et differentia, hoc est res speciei ex re generis*" (ABELARDO, 1919, p.30).

[77] ABELARDO, 2005, p.91. "*universalia nomina nullo modo volumus esse, cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen <non> iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significatiuum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est*" (ABELARDO, 1919, p.30).

Abelardo trata das coisas individuais da mesma forma que trata um indivíduo. Para a nossa análise voltada à compreensão do indivíduo, convém observar como ele é caracterizado na *LI* a partir do problema dos universais. Os principais aspectos que nos interessam giram em torno da singularização ou individuação, portanto, dos universais que, por definição aristotélica, são aptos a serem predicados de muitos, mas para Abelardo, devem ser tomados um a um.

A análise da individuação foi feita desde o início da *LI*, primeiramente na refutação dos universais concebidos como coisas ou formando coleções, do qual não compartilham a mesma essência. Abelardo ressalta o que é individual nos gêneros e nas espécies. Retoma a noção de "próprio", já trabalhada por Porfírio no *Isagoge*. Como exemplo, afirma que a característica de uma espécie, como ser racional, não pode ser compartilhada com a característica de outra espécie, como não ser racional.

A intelecção dos universais se remete, assim, ao seu estado da coisa, sua natureza, sua forma comum e semelhante, mas não própria de alguma: "o universal não é outra coisa que o individual considerado em sua "*convenientia*", em virtude de uma "*similitudo naturae*"[78]. Já a intelecção dos singulares, remete-se diretamente ao individual ou indivíduo, e não a uma forma comum e confusa.

Contudo, ambas as intelecções são representadas, como vimos, por uma imagem. Aqui aprofundamos a ideia de imagem e dizemos que essas representações são conceitos: "Ainda que não possamos mais designar uma coisa, podemos formar um conceito daquilo que não existe mais"[79]. Por concepção, podemos compreender: "*conceptio* [...] pode também ser traduzida por *concepção* (ato) e *concepção* (o que é concebido, "conceito")"[80]. Assim sendo, as palavras, quando proferidas, formam no intelecto uma representação que pode ser uma imagem ou ir além e formar um conceito. Dessa forma, a coisa continua de alguma maneira a ter um significado, subsistindo no nosso intelecto como um conceito, mesmo que venha em si mesma a perecer. Porém, esse conceito não pode ser

[78] FUMAGALLI, 1964, p.32 : "Un nome non significa le cose nominate a motivo delle quali esso è stato imposto, ma solo il concetto per il quale viene supposto".
[79] LEITE JUNIOR, 2001, p.80.
[80] NASCIMENTO, 2005, nota 6, p.32.

reduzido a uma percepção ou pensamento: "o conceito não é unicamente a coisa considerada como pensamento; é o pensamento que lhe dá um conhecimento determinado"[81]. Isso significa que o conceito é o resultado de uma atividade do pensamento, ou, como Abelardo menciona, do intelecto, e é significado por ele.

1.1.6- Considerações sobre o "nominalismo" de Abelardo

O nominalismo que imperava na época de Abelardo, era de seu mestre Roscelino de Compiègne (1050-1125). De acordo com essa corrente, os universais estariam nas palavras (*voces*). Vimos que Abelardo desloca justamente para as palavras uma solução para o problema dos universais, mas elas não são as mesmas defendidas por Roscelino. Abelardo desenvolveu em sua *doctrina sermonum* (doutrina das palavras) uma posição contrária ao realismo, em que visava refutar todas as suas formas, um processo de "desreificação" do universal:

> A proibição de realizar o universal, ou, segundo uma sugestão de M. Jolivet, sua "desreificação", obriga a constatar que se o vocábulo "homem" se remete às coisas, isso só pode ser aos *indivíduos*: termo sem dúvida aplicável as *res* de Abelardo das quais a indivisão substancial afasta toda sombra de universalidade[82].

O posicionamento que Abelardo manteve sobre os universais era de uma forma de "nominalismo": "Na história da filosofia e da teologia cristãs, vemos aparecer *nominalistas* em duas épocas: séculos XI e XII, séculos XIV e XV. [...] Abelardo, para o século XII, Ockham, para o XIV"[83]. O desenvolvimento do seu nominalismo ficou conhecido posteriormente por conceptualismo (ou

[81] RÉMUSAT, 1845, p.499. "le concept n'est pas uniquement la chose en tant que pensée ; c'est la pensée qui en donne une connaissance déterminée".

[82] VIGNAUX, 1972, p.525:"L'interdiction de réaliser l'universel, ou, selon une suggestion de M. Jolivet, sa « déréification » oblige à constater que si le vocable « homme » renvoie à des choses, ce ne peut être qu'à des *individus* : terme sans doute applicable aux *res* d'Abélard desquelles l'indivision substantielle écarte toute ombre d'universalité".

[83] VIGNAUX, 1931, p.717: "Dans l'histoire de la philosophie et de la théologie chrétiennes, on voit paraître des *nominalistes* à deux époques : XIe et XIIe siècles, XIVe et XVe siècles. [...] Abélard, pour le XIIe siècle, Occam, pour le XIVe".

conceitualismo), em que considerava as palavras "concepções do espírito"[84]. Quanto à utilização da palavra "conceito", Vignaux e De Libera refere-se a ela como "signo"[85].

Abelardo desenvolveu suas ideias no âmbito da psicologia: "Vê-se que o conceptualismo, embora vindo à ocasião de uma questão lógica, é uma psicologia"[86]. Para Vignaux , a lógica em questão mencionada por Rémusat refere-se ao "nominalismo [em Abelardo que] se apresenta como uma interpretação do aristotelismo transmitido na Idade Média por Porfírio e Boécio"[87].

O resultado da intelecção para Abelardo era de uma "imagem comum", representada por um conceito e remetia-se a uma espécie de palavra, um tipo de *sermo*, predicada de um sujeito. No âmbito da linguagem, Abelardo distinguiu as palavras da seguinte forma: palavras como *vox* e palavras como *sermo*. A oposição *vox* e *sermo* "aparece na lógica *Nostrorum petitione sociorum*, obra posterior [à *Logica ingredientibus*], onde Abelardo está preocupado em separar sua doutrina daquela de Roscelino"[88].

---

[84] ESTÊVÃO, 1990, p.61-62.

[85] Sem nos prendermos a rótulos, acreditamos que Abelardo tendeu mais para o conceptualismo. Contudo, autores como Vignaux e De Libera pensam em Abelardo como um semiotista, pois, em sua concepção, por exemplo, Abelardo não desenvolve uma filosofia do conceito, mas uma filosofia dos signos, fundamentada na linguagem, a partir do significado. Em Vignaux Vignaux (1931, p.723): "após a impossibilidade do universal como coisa, sua possibilidade como signo. ([...] après l'impossibilité de l'universel comme chose, as possibilité come signe)"; em De Libera (1996, p.153): "Na tríade das palavras, dos conceitos e das coisas, no centro do dispositivo, Abelardo coloca a *significatio*, não o *conceptus.* [Dans la triade des mots, des concepts et des choses, au centre du dispositif, Abélard place la *significatio*, non le *conceptus*]".
Para o desenvolvimento do nosso trabalho, preferimos a nomenclatura conceptualista, pois entendemos o estudo real dos signos a partir de Guilherme de Ockham, no século XIV.

[86] RÉMUSAT, 1845, p.507: "On voit que le conceptualisme, quoique venu à l'occasion d'une question logique, est une psychologie".

[87] VIGNAUX, 1931, p.732: "nominalisme se présente comme une interprétation de l'aristotélisme transmis au Moyen Age par Porphyre et Boèce".

[88] VIGNAUX, 1931, p.725: "apparaît dans la logique *Nostrorum petitione sociorum*, ouvrage postérieur, où Abélard est préoccupé de séparer sa doctrine de celle de Roscelin".

As palavras, tomada como *vox,* são compreendidas no âmbito nominalista como aquelas que apenas emitem um som, como sopro de palavras (*flatus uocis*). Segundo Wenin, "Ele [Abelardo] retomou de Boécio o termo *vox* que designa primeiro, no seu aspecto físico, o som proferido[89]. Completando a definição de Wenin (1982), Leite Junior afirma que o mestre de Abelardo, Roscelino, se apoiava no nominalismo tradicional: "Ora, devemos ter em conta que a expressão *vox* em Roscelino tem um sentido meramente físico. Roscelino, desse modo, negava radicalmente a realidade dos universais"[90]. Nesse sentido, as palavras que Abelardo se refere como *sermo* são compreendidas de uma forma diferenciada do nominalismo tradicional, um conceptualismo. A palavra, enquanto *sermo*, é considerada universal, convencionalmente instituída pelo homem para significar, formar conceitos a partir de uma intelecção: "a *significatio* não se liga imediatamente à *vox* [...] ela supõe a intervenção de uma atividade da intelecção"[91]. Portanto, "o sentido de uma palavra [tipo *sermo*] não é uma propriedade física, ela vem da alma. A significação que faz o termo [palavra] implica uma relação com a coisa que se estabelece por uma intelecção"[92].

No âmbito das palavras tipo *sermo***,** Marenbon esclarece: "Abelardo discute que os universais *não* são *voces*, mas sim *sermones*. *Sermo* significa 'a fala': é um termo nunca usado antes pelos lógicos ao escrever sobre os universais, ao qual Abelardo deseja dar um novo significado técnico"[93].

Marenbon ainda elucida que para Abelardo as palavras como *vox* se relacionariam diretamente com Deus, enquanto que as palavras como *sermo*, aquelas que trazem significado ao serem proferidas, seriam instituições humanas:

---

[89] 1982, p.426: "Il a repris à Boèce le terme *vox* qui désigne d'abord, dans son aspect physique, le son proféré".

[90] 2001, p.46.

[91] VIGNAUX, 1972, p.525: "la *significatio* ne se rapport pas immédiatement à la *vox* [...] elle suppose l'intervention d'une activité d'intellection".

[92] VIGNAUX, 1931, p.726: "le sens d'une parole n'est pas une propriété physique, il vient de l'âme. La signification qui fait le terme implique un rapport à la chose qui s'établit par une intellection".

[93] 1997a, p.176-179: "Abelard argues that universals are *not voces*, but rather *sermons*. *Sermo* means 'a speech': it is a term not used before by logicians writing about universals, to which Abelard wishes to give a new, technical meaning".

> Quando nós descrevemos alguma coisa como 'um *sermo*', nós inferimos a propriedade de ser estabelecido por convenção humana, que é compatível com a predicabilidade de muitos [aristotélico]; quando nós descrevemos alguma coisa como 'uma *vox*', nós inferimos a propriedade de não ser estabelecido por convenção humana, mas ser feito por Deus, que é incompatível com a predicabilidade de muitos[94].

As palavras universais são, portanto, do tipo *sermo* e aparecem nos predicados que qualificam o sujeito. Elas existem e são inteligidas quando revelam, a partir de proposições verdadeiras, o estado da coisa (*status rei*). No caso do indivíduo, como vimos, a discussão girava em torno do "ser homem" ou "estado de homem" (*status hominis*). Cada homem singular traria um *status* e esse mesmo *status* seria semelhante em outros homens.

A semelhança entre os homens pode, então, ser denominada por uma palavra do tipo *sermo* que transmita, quando proferida, uma significação real e não fictícia: "Assim, uma palavra (*nomen, sermo, vox significativa*) é significativa, na medida em que tem a capacidade de gerar uma intelecção – *intellectum constituere*"[95]. Analisamos anteriormente que cada "homem" é semelhante a outro, mas não igual, e as palavras universais é que designarão essa semelhança. Logo, quando proferimos a palavra "homem", temos uma intelecção, mesmo que confusa, do *status* de "homem", ou seja, "animal, racional, mortal". Conforme Rémusat, "Quando eu entendo o nome *homem*, não comum a muitas coisas às quais ele convém igualmente, qual coisa entende meu espírito? É o homem em si mesmo, deve-se responder. Mas todo *homem* é este aqui ou aquele lá ou completamente diferente"[96]; quando proferimos a palavra "Sócrates", inteligimos um homem singular, este homem em questão. O mesmo acontece no campo da

---

[94] 1997a, p.79: "When we describe something as 'a *sermo*', we imply the property of being established by human convention, which is compatible with predicability of many; when we describe something as 'a *vox*', we imply the property of not being established by human convention but being made by God, which is incompatible with predicability of many".

[95] LEITE JUNIOR, 2001, p.59.

[96] 1845, p.500: "Lorsque j'entends le nom *homme*, non commun à plusieurs choses auxquelles il convient également, quelle chose entend mon esprit? c'est l'homme en lui-même, doit-on répondre. Mais tout *homme* est celui-ci, celui-là ou tout autre".

sensação, que afirma o conceito de um homem singular: "A sensação [...] afirma que o conceito de *homem* só pode [ser] o conceito de um homem determinado: *homem* equivale a um *certo homem.* É preciso responder que conceber o homem, é conceber a natureza humana, ou seja, um animal de tal qualidade"[97]. Dessa forma, a intelecção produz, portanto, conceitos que subsistem no intelecto na ausência da coisa.

1.1.7 A formação de conceitos pela intelecção

No início da *LI*, Abelardo intenciona conciliar as concepções de Platão e Aristóteles frente à intelecção dos universais. Vimos que Abelardo propôs a harmonização entre as concepções platônicas e aristotélicas, afirmando que, para ambos, os universais de alguma forma subsistiam. Ele manteve a estrutura platônica das Ideias, contudo, as mesmas existindo de fato apenas na mente de Deus. No intelecto do homem não se retém a coisa em si mesma, mas algo semelhante, uma concepção da mesma coisa. Vignaux afirma que Abelardo concorda com o "realismo platônico" ao relacionar a Teoria das Ideias com as obras divinas:

> A tese platônica coloca realidades inteligíveis eternas [...] [já] em um nominalismo [abelardiano], para qual só existe o indivíduo, todo inteiro indivíduo. Deus possuiria ideias dos gêneros e das espécies. [...] O estado do gênero ou da espécie não é artificial, obra do homem: mas natural, obra de Deus [...] o conhecimento humano, onde os sentidos têm sempre uma parte, nunca entende a substância das coisas na sua pureza[98].

[97] RÉMUSAT, 1845, p.500: "La sensation […] affirme que le concept d'*homme* ne peut que le concept d'un homme déterminé : *homme* équivaut à *un certain homme.* Il faut répondre que concevoir l'homme, c'est concevoir la nature humaine, c'est-à-dire un animal de telle qualité".

[98] VIGNAUX, 1931, p.731: "La thèse platonicienne pose des réalités intelligibles éternelles […] dans un nominalisme pour qui l'individu seul existe, tout entier individu. Dieu possèderait des idées des genres et des espèces […] L'état de genre ou d'espèce n'est pas artificiel, œuvre de l'homme : mais naturel, œuvre de Dieu. […] la connaissance humaine, où les sens ont toujours une part, ne saisit jamais dans sa pureté la substance des choses".

No que concerne ao platonismo em Abelardo, no apêndice desse trabalho trataremos de uma pequena investigação que discorre sobre a tese do *involucrum*, tema que se situa na tentativa de convergência entre cristianismo e filosofia e sua relação com o platonismo. Após o Concílio de Soisson[99], em 1121, Abelardo incorporou com mais propriedade o platonismo em sua discussão filosófica e teológica. Por hora, busquemos compreender a intenção de Abelardo frente à formação de conceitos pela intelecção.

Abelardo fez algumas menções ao platonismo em seus primeiros trabalhos de lógica, sendo que encontramos as mais importantes principalmente na *Dialectica*, *LI* e na *Logica nostrorum "petitione sociorum"* (*LNPS*). Segundo Marenbon (1997b), o platonismo aparece na lógica de Abelardo como "*dustbin Platonism*", ou seja, como um "platonismo lata de lixo", pois: "nessas obras o platonismo fornece um repositório conveniente paras as posições que Abelardo deseja expulsar"[100]. Nesse caso, as referências que Abelardo fez de Platão e do platonismo aparecem na lógica apenas como uma tentativa de dar um significado à natureza dos universais:

> Platão é introduzido [por Abelardo] porque ele também pode ser lido como ligando universais com concepções comuns, ainda que não com os humanos. Apesar dessa similaridade, a posição de Platão não é apresentada aqui como a mesma existente em Prisciano. De acordo com Abelardo, Platão não coloca as Ideias na mente de Deus, mas no *nous*. [...] ele está usando um aspecto do que Platão diz para fornecer autoridade tangencial à sua própria teoria, Abelardo – assim como frequentemente em seus trabalhos de lógica – atribui (aqui exatamente) uma posição para Platão que ele mesmo rejeita. Ele segue, de qualquer modo, para oferecer outra forma de interpretar Platão, que reconcilia seus pontos de vista com

[99] O Concílio de Soisson condenou Abelardo a queimar sua obra *Theologia Summi Boni* (*TSum*) principalmente pela forma como concebeu a fé, o pecado e a trindade (DIAS, 2006, p.169).

[100] MARENBON, 1997b, p.110: "in these works Platonism provides a convenient repository for positions which Abelard wishes to throw out".

> Aristóteles, e com Abelardo mesmo, mas com o custo de remover-lhes alguma coisa distintamente platônica[101].

Na *LI*, foco de nossa análise, Abelardo relaciona as Ideias platônicas com as ideias na mente de Deus. Coloca Deus como Artista e o homem como artífice. Logo, as "ideias" ou "universais" seriam obras de Deus e não do homem. Portanto, Deus:

> Que concebe as formas exemplares das coisas, à semelhança das quais opera [...] opera com isso estados gerais ou especiais da natureza, e não do artífice, tal como o homem, a alma ou a pedra são obras de Deus, ao passo que uma casa ou uma espada são obras do homem[102].

Constatamos assim que para Abelardo, os universais são "formas exemplares das coisas" criadas pelo intelecto, ou seja, concepções ou imagens advindas das palavras universais, que são modeladas com base nestes exemplares e se remetem a conceitos no intelecto. Esses exemplares ou Ideias, por sua vez, são obras de Deus, e não do homem; e remetem-se a algo que existe individual e naturalmente, na medida em que estes foram criados à imagem destas Ideias, a exemplo de homem, alma ou pedra (em si mesmos), e que através da intelecção, podem ter um significado, subsistindo no intelecto, porém de forma confusa.

Abelardo não trabalha na obra *Ethica seu scito te ipsum* (*Ethica*), que analisaremos em seguida, a noção de universal. O que extrairia da lógica para a

---

[101] MARENBON, 1997b, p.116: "Plato is introduced because he too can be read as linking universals with common conceptions, though not human ones. Despite this similarity, Plato's position is not presented here as being the same as Priscian's. According to Abelard, Plato does not place the Ideas in the mind of God, but in *nous* […] he is using an aspect of what Plato says to provide tangential authority for his own theory, Abelard - as so often in his logical works – attributes (here accurately) a position to Plato which he himself rejects. He goes on, however, to offer another way of interpreting Plato, which reconciles his views with Aristotle's, and Abelard's own, but at the cost of removing from them anything distinctively Platonic".

[102] ABELARDO, 2005, p.78: "*qui rei componendae exemplarem formam, ad similitudinem cuius operetur* [...] *opera illa generales vel speciales naturae status sunt [Dei] non artificis, ut homo animal vel lapis Dei, domus autem vel gladius hominis*" (ABELARDO, 1919, p. 22-23).

ética, segundo De Libera é a definição de "uma nova forma de ética, cristã pelo conteúdo, dialética pelo método"[103]. Esta nova forma de ética sustenta-se no pressuposto de que existe o individual, o singular, no caso do homem, o indivíduo. À propósito, Cano Alarcón sinaliza para essa passagem da lógica para a ética como a mudança de intencionalismo: o "intencionalismo lógico" para o "intencionalismo ético"[104].

O que reteremos da discussão acerca dos universais, para nosso propósito maior, portanto, é a ideia de que persiste o individual, e, por consequência, o indivíduo. Concordamos, neste sentido, com Vignaux, quando afirma que se suprimirmos todas as formas, encontramos ao final uma substância que é o indivíduo[105].

E ao tratar diretamente dos indivíduos na ética, Abelardo irá propor uma mudança na prática dos próprios valores cristãos vigentes em seu tempo, a qual excluía a participação ativa dos agentes morais. Abelardo visava o individual, o indivíduo, a existência de uma consciência, que, como na concepção da essência que refutou nos realistas, não poderia ser compartilhada por muitos, tendo, portanto, cada indivíduo a sua. Contudo, acreditamos que existe para Abelardo uma consciência moral que só será livre em plenitude quando vier a consentir (intencionalismo ético) o que estiver em conformidade com a lei divina (vontade de Deus).

Passemos nos próximos parágrafos a expor o que significa a consciência moral na ética de Abelardo para que mais adiante possamos relacioná-la com o conceito de *existimatio*, uma afecção da alma que se liga com a intelecção e que só será possível de existir no indivíduo, único animal dotado de consciência moral.

[103] 1998, p.321.
[104] 1994, p.315.
[105] 1931, p.721.

1.2- Ética

A discussão central sobre ética em Abelardo encontra-se na obra *Ethica seu scito ipsum*[106]. O trabalho é dedicado principalmente ao estudo da moral a partir do ponto de vista da consciência do indivíduo humano, da sua intenção. No que tange ao conceito de consciência do indivíduo na *Ethica*, entendemos o modo como este se coloca diante do mundo a partir da sua própria interioridade, além da consciência já tomada no sentido tradicional, como uma capacidade psíquica do indivíduo em reconhecer a si mesmo, as leis morais, etc.

Abelardo não visa discutir na *Ethica* a política em comparação com a moral. O que ele enfatiza na obra é uma noção de indivíduo a partir de uma abordagem "íntima", de um exame de como a consciência se relaciona com a moral, enquanto norma vigente. Conforme Chaves-Tannús: "suas concepções éticas [de Abelardo] são deliberadamente alheias a todo o significado político, dizendo respeito tão só a vida íntima dos indivíduos e ocupando-se apenas com aspectos relativos à salvação das almas e à vida após a morte"[107].

Abelardo visava, portanto, discorrer sobre o desenvolvimento de uma "moral da intenção", que irá se relacionar diretamente com os costumes dos indivíduos, seus hábitos, sendo as virtudes e os vícios que conduzem, respectivamente, tanto às boas ações quanto às más ações, que podem ou não resultar em pecado. No Prólogo da *Ethica*, Abelardo propõe uma definição do que seja costumes (*mores*) e como eles se relacionam com os vícios e as virtudes: "Dizemos costumes os vícios ou as virtudes da alma que nos fazem completamente propensos às más ou boas obras"[108].

Em todo o texto da *Ethica*, Abelardo procurou uma abordagem mais filosófica do que teológica para tratar de assuntos considerados estritamente

---

[106] Existem outros trabalhos de Abelardo que abordam o tema ética, entre eles destacamos: *Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* (*Collationes*) e *Commentaria super sancti Pauli epistolam ad Romanos* (*EPRom*).

[107] 1996, p.140.

[108] ABELARDO, 1971, p.2. Fizemos a tradução da *Ethica* do latim a partir da edição crítica de Luscombe (1971).

"*Mores dicimus animi uicia uel uirtutes quae nos ad mala uel bona opera pronos efficiunt".*

religiosos, como os preceitos cristãos relacionados ao pecado. Em geral, ele faz uma leitura desses preceitos a partir da ética. Contudo, a teologia não pode ser excluída da sua visão de mundo. Apesar de Abelardo não ter pertencido a nenhuma ordem religiosa, mas a uma *secta* filosófica, como a dos *Nominales*, por exemplo, estava inserido no contexto religioso primeiramente como professor e depois da castração, como professor e monge[109]. Ensinava seus alunos a ler e a interpretar a bíblia através da *disputatio*, ou seja, disputas de ideias, transformando as afirmações dos apóstolos em proposições lógicas que, em seguida, eram colocadas em disputa pública. Nesse sentido, a abordagem que Abelardo teve da *Ethica* foi ético-teológica, pois refletiu filosoficamente sobre as condições morais vigentes em sua época relacionando-as com preceitos religiosos.

Verificamos a presença da filosofia na obra primeiramente em relação ao título: a *Ethica seu scito te ipsum* foi inspirado na inscrição do oráculo de Delfos: "conhece a ti mesmo" (*Gnôti seautón*), inscrição atribuída aos Sete Sábios (650-550 a.C.). A escolha do título aponta, a nosso ver, a busca incessante de Abelardo de compreender os preceitos cristãos a partir da sua convergência com a filosofia. A inscrição do oráculo sugere a existência de um indivíduo, que é consciente, pensa, que busca conhecer a si mesmo. Logo, "Toda a *Scito te ipsum*, ou o que conhecemos dela, está voltada para a questão do autoconhecimento"[110]; e, é por essa via, do que é "interior do espírito humano"[111], e não exterior, que objetivamos compreender a noção de indivíduo em Abelardo.

A sua ideia de indivíduo é distinta da noção moderna de sujeito. A noção de indivíduo (*individuum*), em particular, advém principalmente dos *Analíticos Posteriores*, de Aristóteles, da compreensão de espécie, como resultado da divisão do gênero, sendo que a espécie é única, não podendo ser dividida: "Quando quisermos definir gênero, cumpre dividir o gênero nas suas ínfimas espécies indivisíveis"[112]. O conceito aristotélico de gênero se aproxima da noção de universal da lógica abelardiana. Os universais, como vimos, subsistem no intelecto

[109] DE LIBERA, 1996, p.136.
[110] ESTÊVÃO, 1992, p.51.
[111] CANO ALARCÓN, 1994, p.317: "interior del espíritu humano".
[112] ARISTÓTELES, 1987, p.145.

como conceitos, sendo que os mesmos são definidos como aqueles aptos a serem predicados de muitos, como em Aristóteles, porém, devem ser tomados um a um, na correspondência com o individual, com o singular. A noção de sujeito como objeto de estudo (*subjectum*) na Filosofia Medieval é substância e refere-se aos atributos, qualidades dos indivíduos; já na Filosofia Moderna o termo "sujeito" refere-se propriamente ao "eu", sujeito do conhecimento, consciência livre e individual.

Alguns comentadores como Gandillac, Chenu e Verbeke defendem Aberlado como um "racionalista", o "primeiro pensador moderno", por ter inaugurado uma nova moral ao elevar a consciência humana a um patamar superior, onde se sabe quem se é (descobrimento da pessoa), muitas vezes desprezando os preceitos religiosos. Para Cano Alarcón (1994), esses autores fazem a leitura de um Abelardo subjetivista, como fez São Bernardo de Clairvaux (1090-1153) no Concílio de Sens, de 1140[113]. Reconhecem Abelardo apenas como filósofo, como se ele pregasse um tipo de desprezo à religiosidade, o que acreditamos não ser o caso. Há a defesa moderna, como o agir por dever kantiano, de que o rótulo de subjetivista seria algo positivo em Abelardo, uma qualidade e até uma vantagem. Se pensarmos em termos filosóficos sim, pois veremos que só o indivíduo consciente sabe se agiu de forma correta ou não, sabe se pecou ou não, salvo os cometidos por ignorância. Esse "saber" traz o indivíduo para o mundo subjetivo, consciente de si mesmo, contudo a moralidade que o indivíduo carrega, o que o faz discernir o que é correto ou não em sua cultura deveria estar atrelado aos preceitos de Deus. No século XII cristão não se tinha como fugir dessa regra. Nesse sentido, estamos de acordo com Cappelleti, Gilson, De Boni, Jolivet, Marenbon, entre outros, que são contra essa visão de um Abelardo subjetivista, pois sabem que além de filósofo, ele era também teólogo e se utilizava da filosofia como suporte à teologia:

[113] Há divergências quanto à data de realização do concílio de Sens. Temos duas referências: pode ter sido realizado em 2-3 de junho de 1140, que é a data que adotamos como referência ou em 25-26 de maio de 1141 (DIAS, 2006, p.169).

> É um engano julgar [a *Ethica*] *Scito te ipsum* como uma construção puramente subjetiva já que a subjetividade do consentimento e da intenção são colocadas por Abelardo em confronto com um valor teológico, a lei divina, uma norma exterior com a que a subjetividade deve coincidir[114].

Para além do título, consideramos outro aspecto importante na *Ethica* que se relaciona com a filosofia, a saber, que os temas religiosos trabalhados no texto tinham a mesma interpretação filosófica. De acordo com Chaves-Tannús:

> Seu objeto, ou seja, as questões relativas à moral – associadas ou não a uma temática religiosa -, é um objeto típico e tradicionalmente filosófico [...] seu instrumental de análise e seu método, ambos advindo da lógica, são filosóficos [...] [sendo] seu fim principal, a demonstração de compatibilidade moral entre a razão e a fé cristã, bem como os resultados por ele alcançados, são de natureza filosófica. [...] os fatos, de significado inegavelmente religioso [...] faziam parte da cultura do século [XII] e nada havia em sua natureza que, por princípio, se opusesse ao tratamento filosófico a que o autor os submetera[115].

Dessa forma, para construir o texto, Abelardo se fundamentará na religião, tendo por base as Sagradas Escrituras e os textos dos Padres da Igreja, contudo, a sua metodologia de análise será filosófica.

1.2.1- Divisão da *Ethica*

A *Ethica* está dividida em três partes, sendo um prólogo e dois livros. No Prólogo, Abelardo definiu o que são os costumes (*mores*). No Livro I, que é nosso objeto de análise, Abelardo desenvolveu a ideia de uma moral da intenção, da consciência do indivíduo frente ao pecado: aos vícios que nos conduzem ao pecado, sua remissão, confissão e absolvição. Para desenvolver a temática em torno da moral da intenção, Abelardo teve como pressuposto que "é pecado tudo

[114] CANO ALARCÓN, 1994, p.329-330: "es un engaño juzgar *Scito te ipsum* como una construcción puramente subjetiva ya que la subjetividad del consentimiento y de la intención son puestas por Abelardo en confrontación con un valor teológico, la ley divina, una norma exterior con la que la subjetividad debe coincidir".
[115] 1996, p.142-143.

aquilo que se aceita contra a própria consciência"[116]. Nesse sentido, o pecado é voluntário (*voluntas*), vem da alma, do desejo interior, do consentimento e não necessariamente da carne. Pode ser entendido como algo que em realidade não existe, a não ser que se tenha consciência do mesmo.

O Livro II é um breve excerto dedicado à questão da virtude, sendo que o principal problema não estaria na obediência ou não a Deus, mas no pecado, ou seja, no desprezo de Deus. Nosso intuito é analisar na *Ethica* apenas o Prólogo e algumas passagens do Livro I que condizem com a noção de indivíduo, ou seja, saber dentro dos limites de como Abelardo concebia a intencionalidade no âmbito do indivíduo.

1.2.2- Moral da Intenção

1.2.2.1- Vícios que levam ao pecado

Todo o Livro I da Ética investiga o que nos leva, de fato, a pecar; e qual o caminho mais sensato para a ascensão espiritual que conduza a Deus. Dentro dessa perspectiva, o que, em realidade, pode ser considerado um ato pecaminoso para Abelardo?

No capítulo I, Abelardo define o que são os vícios do espírito. Para ele, vícios são todas as coisas que nos inclinam às más ações e, consequentemente, ao pecado. Conforme Estêvão, os vícios podem ser entendidos também como "corrupção da natureza" ou "ação contra a natureza"; a natureza "na *Ethica* [...] é *ao mesmo tempo* boa e possível fonte de vício – o que é perfeitamente aceitável se o vício não é pecado"[117].

No capítulo II, ele traz como exemplo a luxúria e a cólera como vícios do espírito e diz que esses vícios estão sempre presentes, podendo ser tanto uma inclinação natural como um hábito adquirido e independem das nossas ações: "Ainda que os homens cessem de lutar, essas coisas [os vícios] não cessam, de

[116] ESTÊVÃO, 1990, p.86.
[117] 1990, p.152-153.

modo que tanto mais perigosa lhes seja a luta quanto mais frequente, e tanto mais famosa a vitória quanto mais difícil"[118].

Provavelmente Abelardo não teve acesso à ética aristotélica. Pertenceu a chamada Lógica Antiga[119] (*logica vetus*). O que ele sabia sobre o tema "hábito" e "disposição" decorreu da leitura das *Categoriae*, de Aristóteles. No Livro II da Ética, Abelardo distinguirá o que seja hábito, ou seja, aquilo que é adquirido de forma duradoura e aquilo que é adquirido de forma transitória. Também relaciona o tema com a ideia de paixões e qualidades que temos, sendo elas passíveis ou inatas (da alma).

No capítulo III, Abelardo exemplifica o que seja vício do espírito, que se liga ao pecado, e gera, de certa forma, a oportunidade de pecar. O pecado é uma decisão interna, um consentimento ao mal, um desprezo de Deus: "O pecado não é o vício: pecar é *consentir* no mal"[120]. E, para Abelardo, "o mal só é uma privação [de bem]"[121].

Chaves-Tannús, relembra que para Abelardo o pecado é a culpa da alma, e por isso só existe pecado quando se tem consciência do mesmo:

> Pecado seria então o consentimento a ações e omissões em direção às quais nossos vícios nos inclinam. Abelardo acrescenta que esse consentimento é a culpa da alma que a faz merecedora de condenação e a coloca na posição de réu frente a Deus. [...] consentir em atos pecaminosos seria [...] afastar-se dele[122].

---

[118] ABELARDO, 1971, p.4. "*Quae, etsi homines cessent impugnare, nos non cessant, ut tanto periculosior eorum pugna sit quanto frequentior, et tanto uictoria clarior quanto difficilior".*

[119] A partir da segunda metade do século XII, temos o aparecimento das obras do Novo Aristóteles (*Aristoteles novus*) ou Segundo Aristóteles com novas traduções feitas pelos árabes e pelas escolas de tradução, incluindo a mais famosa, de Toledo. Nesse período, todos os livros do *Organon* foram traduzidos. A conhecida Lógica dos modernos (*logica modernorum*) são textos produzidos pelos próprios medievais a partir do século XII (DE LIBERA, 1996, nota 34, p.70).

[120] ESTÊVÃO, 1990, p.156.

[121] RÉMUSAT, 1855, nota 1, p.452: "le mal n'est qu'une privation".

[122] 1996, p.59.

Abelardo afirma que: "em verdade, denominamos propriamente consentimento, isto é, culpa da alma, o que merece danação ou aquilo que nos coloca frente a Deus como réu"[123]. Isto significa que para Abelardo o pecado não está no vício em si, que é, portando, apenas uma inclinação ao pecado. O pecado "se localiza em uma decisão individual e interior e é o elo que liga o vício que gera uma necessidade à execução da obra destinada a satisfazê-la"[124]. Assim, o pecado está, portanto, no consentimento do indivíduo, que se liga a sua consciência moral, que o "habilita" a praticar o mal e desprezar a Deus. Estêvão afirma que "O vício, na medida em que pode ser "natural", não é pecado[125]. Só há pecado quando consinto naquilo para o qual me inclina o vício". Logo: "não se pode dizer "pecado" aquilo que decorre *necessariamente* da natureza humana"[126].

A concepção de Abelardo sobre o pecado ser afirmado como desprezo de Deus foi menciona por Guilherme Saint-Thierry[127] (1085-1148) na Carta 326, em que afirma que Abelardo consente: "Que nada seria pecado, a não ser no consentimento do pecado e no desprezo de Deus"[128]. Nessa carta, inclusa atualmente nas obras completas de São Bernardo, ele indica treze[129] teses contra a teologia de Abelardo que foram consideradas heréticas e levaram o palatino ao Concílio de Sens.

1.2.2.2 Consentimento ao pecado

Segundo Verbeke, para Abelardo, nem todas as nossas ações são conscientes, e, portanto, elas eximem, de certa forma, a responsabilidade do indivíduo[130]. O termo "responsabilidade" é um conceito que foi de fato desenvolvido

[123] ABELARDO, 1971, p.4: "*Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur".*
[124] CHAVES-TANNÚS, 1996, p.59.
[125] 1990, p.175.
[126] ESTÊVÃO, 1990, p.180.
[127] Conhecido também em português como Guilherme de São Teodorico.
[128] BERNARDO, 1859, p.532: "*Quod fidem definit aestimationem rerum quae non videntur".*
[129] As treze teses de Saint-Thierry contra a teologia de Abelardo estão traduzidas integralmente na parte de anexos desse trabalho.
[130] 1987, p.92.

na modernidade. Em Abelardo, ele aparece no capítulo XIV da *Ethica*, na afirmação de que o homem é responsável por si mesmo, logo se torna irresponsável quando peca.

Entendemos que Abelardo aponta a ideia de responsabilidade como um compromisso consciente que o indivíduo assume frente a uma determinada situação, como o exemplo em que cita, sobre a vontade ou desejo[131] de se estar com uma mulher no sentido sexual, caracterizando essa sensação como natural:

> Na ótica de Abelardo, o agir humano nem tanto surge das iniciativas conscientes e deliberadas cujo o homem será completamente o autor. Ele se realiza por causa de certas aspirações interiores, por exemplo, impulsos sensuais, dos quais o indivíduo não é verdadeiramente responsável; ele sofre o peso sem saber ainda de onde eles vêm [...] aos olhos de Abelardo

[131] King (1995, nota 6, p.3), nos chama atenção para a tradução de *voluntas* em Abelardo. Alguns comentadores, como Luscombe (1971), traduzem em Abelardo o termo por "vontade" e o próprio King por "desejo", pois afirma que o termo está mais próximo da noção moderna de desejo: "O argumento de Abelardo é um pouco obscurecido para o leitor moderno, já que ele usa o termo *voluntas* para desejo, muitas vezes enganosamente traduzido como "vontade" (Luscombe o traduz desta maneira). Abelardo claramente não pretende estar falando sobre uma faculdade da alma, ou acerca de volições particulares, mas sobre desejos em algo igual ao sentido moderno. Em seu *Comentário sobre "Romanos"* (207-209), Abelardo distingue entre *velle* no sentido de *voluptas*, *desiderium* e *delectatio*, e no sentido de *approbare*. Os sentidos anteriores são relevantes para a *Ética*, e então eu devo traduzir em toda parte *voluntas* como "desejo". [Abelard's argument is somewhat obscured for the modern reader since he uses the term *voluntas* for desire, often misleadingly translated as 'will' (Luscombe translates it in this way). Abelard clearly does not mean to be talking about a faculty of the soul, or about particular volitions, but about desires in something like the modern sense. In his *Commentary on "Romans"* 207–209 Abelard distinguishes between *velle* in the sense of *voluptas*, *desiderium*, and *delectatio*, and in the sense of *approbare*. The former senses are relevant to the *Ethics,* and so I shall translate *voluntas* as 'desire' throughout]".
Utilizaremos a tradução de vontade ou de desejo na *Ethica* dependendo do contexto. Entendemos em Abelardo que vontade é uma faculdade racional, ligada à intenção, portanto, a consciência moral do indivíduo, e, consequentemente, a *existimatio*; já desejo, ele o situa como ligado ao extinto ou sobrevivência, quando diz, por exemplo, da saciação dos desejos do corpo.

> todas as tendências são uma espécie de matéria bruta, um dado, de fato, que é mais importante para o comportamento[132].

Para Abelardo, o desejo por si só não é pecado. Essa ideia está entre as teses condenadas pelo Concílio de Sens, anexa a Carta 190: "Que nem a obra nem a vontade nem a concupiscência nem o deleite que move a concupiscência seria pecado, nem devemos querer que ela [a concupiscência] se extinga"[133].

Dessa forma, o indivíduo sabe que deseja, por exemplo, uma mulher, e este está consciente desse desejo, todavia, para a Igreja, o problema residiria, portanto, na ação e não nas obras que levam o homem a cometer um pecado. Essa ideia foi criticada pelo Concílio de Sens e foi condenada como tese e encontra-se anexa a Carta 190 de São Bernardo: "Que por causa das obras, o homem não se completaria nem melhor nem pior"[134]. Para Abelardo, o problema do pecado não está na ação: "A moralidade está no agente, não está no ato; os atos não são nem bons, nem maus por si mesmos, pois é somente a vontade que é boa ou má [...] O bem ou o mal está, portanto, em alguma coisa invisível, incorporal, interna"[135]. O desejo sexual se caracteriza na *Ethica* como natural, biológica. O problema para Abelardo está no consentimento do indivíduo: "Moralmente condenável para ele

---

[132] VERBEKE, 1987, p.92: "Dans l'optique d'Abélard l'agir humain ne surgit pas tellement d'initiatives conscientes et délibérées dont l'homme serait pleinement l'auteur. Il se réalise à la suite de certaines aspirations intérieures, p. ex. des poussées sensuelles, dont l'individu n'est pas vraiment responsable ; il en subit le poids sans savoir toujours d'où elles viennent […] aux yeux d'Abélard toutes ces tendances sont une sorte de matière brute, une donnée de fait qui est très importante pour le comportement".

[133] MEWS, 2001, p.110: "*Quod neque opus neque voluntas neque concupiscentia neque delectatio quae movet eam, peccatum sit, nec debemus eam velle exstingui*".

A tradução das teses condenadas no concílio de Sens, anexas à Carta 190 de São Bernardo, estão na parte dos anexos desse trabalho.

[134] MEWS, 2001, p.109: "*Quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo".*

[135] RÉMUSAT, 1855, p.481: "La moralité est dans l'agent, elle n'est pas dans l'acte; les actes ne sont ni bons ni mauvais par eux-mêmes, puisque c'est la volonté seule qui est bonne ou mauvaise […] Le bien ou le mal est donc quelque chose d'invisible, d'incorporel, d'interne".

[Abelardo] é o consentimento que a alma possa vir a dar aos comportamentos viciosos que tais situações inevitáveis geram"[136].

A ideia de Abelardo de não haver pecado no desejo carnal também é mencionada por Saint-Thierry, na Carta 326: "Porque ele [Abelardo] diz [que] nenhum pecado é cometido pela concupiscência, e pela delação e pela ignorância; e desse modo não é pecado, mas a natureza[137]. Também encontramos essa mesma ideia de Saint-Thierry entre as teses condenadas pelo Concílio de Sens, enviadas ao Papa Inocêncio II, anexadas a Carta 190: "Que não pecaram aqueles que, em estado de ignorância, crucificaram a Cristo, e que à culpa não deveria ser adscrito o que quer que se faz por ignorância"[138].

Para se compreender melhor a relação entre pecado e vontade má, Abelardo define o que é tentação, também conhecida como fraqueza humana, vontade e ação má. Para ele, a tentação:

> No entanto, geralmente se diz de qualquer inclinação da alma para fazer alguma coisa que não convém, seja ela vem da vontade seja do consentimento. Humana em verdade se diz a tentação sem a qual já a fraqueza humana dificilmente ou nunca pode resistir, como, por exemplo a concupiscência carnal ou o desejo de um alimento agradável [139].

No que toca à vontade, Abelardo a caracteriza em relação ao pecado e a virtude: "do mesmo modo, como a virtude na boa vontade, assim o pecado consistiria numa má vontade"[140].

---

[136] CHAVES-TANNÚS, 1996, p.58.

[137] BERNARDO, 1859, p.532: "*Quod dicit concupiscentia, et delectatione, et ignorantia nullum peccatum committi; et hujusmodi non esse peccatum, sed naturam".*

[138] MEWS, 2001, p.109: "*Quod non peccaverunt qui Christum ignorantes crucifixerunt, et quod non sit culpae ascribendum quicquid fit per ignorantiam".*

[139] ABELARDO, 1971, p.34: "*autem generaliter dicitur quaecumque inclinatio animi ad aliquid agendum, quod non conuenit, siue illa uoluntas sit siue consensus. Humana uero temptatio dicitur sine qua iam humana infirmitas uix aut nunquam subsistere potest, ut concupiscencia carnalis uel delectabilis cibi desiderium".*

[140] ABELARDO, 1971, p.6: "*ut, quemadmodum uirtus in bona uoluntate, ita peccatum in mala uoluntate consistat".*

A partir dessas distinções, Abelardo nos dá diversos exemplos do que seja pecado. E são a partir deles que a noção de indivíduo começa a ser desenvolvida. Em um dos exemplos mencionados nesse capítulo, Abelardo retoma a ideia de um homem que deseja a posse de uma mulher. Ele questiona a diferença entre pecado e vontade (como desejo): "Portanto dizes que essa vontade e o desejo vergonhoso é outra coisa que pecado?"[141]. E responde afirmando novamente que o pecado não está no desejar a mulher, mas no consentimento e não propriamente na ação praticada que pode ser boa ou má: "E assim não é pecado desejar a mulher, mas sim consentir no desejo; e não é condenável a vontade do coito, mas sim o consenso da vontade"[142]. Segundo Estêvão, "Tomar a "própria natureza ou compleição corporal"[143] como fonte de vício não é, portanto, um movimento fortuito na obra de Abelardo", pois as inclinações naturais do homem gera a busca pelo prazer natural, quando, por exemplo, saciamos nossas necessidades básicas, como comer, dormir, etc. O pecado pode resultar na sua busca desmedida desse prazer natural: "Para Abelardo, a existência de impulsos naturais nos torna receptivos às influências externas que sugerem a possibilidade de satisfazê-los. Se a satisfação, porém, demanda um *ato* ou uma *omissão* condenável, no momento em que damos nosso *consentimento* a ela, pecamos".

A intenção e o consentimento tornam o homem responsável. O indivíduo dotado de consciência moral, que pode tomar decisões, é uma concepção que Abelardo desenvolveu e que diverge da moral vigente em sua época. Para São Bernardo, por exemplo, Abelardo era considerado herético pelas ideias "novas" que assumia em relação a alguns preceitos da Igreja, como em relação ao pecado, a Trindade e a fé. Na Carta 188, endereçada aos bispos e cardeais de Roma, por exemplo, São Bernardo critica algumas obras de Abelardo, como a *Theologia*[144],

[141] ABELARDO, 1971, p.12. "*Haec ergo uoluntas et turpe desiderium quid aliud, inquis, est quam peccatum?*".

[142] ABELARDO, 1971, p.12-13. "*Non itaque concupiscere mulierem, sed concupiscentiae consentire peccatum est, nec uoluntas concubitus sed uoluntatis consensus dampnabilis est".*

[143] 1990, p.150.

[144] CHAVES-TANNÚS, 1996, p.75-76. Abelardo escreveu a *Theologia* em 1120, nomeando-a de *Theologia Summi boni.* Depois redigiu mais duas versões com reformulações e ampliações de suas

provavelmente a 3º versão *Scholarium*, a *Ethica* e as *Sententiae*, obra que Abelardo não reconhece como sua:

> Lede, se agrada, o livro de Pedro Abelardo, que ele denomina de *Teologia:* efetivamente está à mão; visto que, assim como se vanglorie, seja lido muitas vezes por muitos na cúria; e ver quais coisas aí [na *Teologia*] se digam sobre a santa Trindade, sobre a geração do filho, e sobre a procissão do Espírito Santo e outras coisas inúmeras, em resumo, desacostumadas aos ouvidos e mentes católicas. Lede também outro [livro], ao qual denominam [livro] *das Sentenças* dele; e ademais aquele [livro] que se intitula *Conhece-te a ti mesmo;* e observai em quanta terra semeada de sacrilégios e erros também eles próprios se tornem incultos: o que sinta sobre a alma de Cristo, sobre a pessoa de Cristo, sobre a descida de Cristo às regiões infernais, sobre o Sacramento do altar; sobre o poder de ligar e desligar [as chaves], sobre o pecado original, sobre a concupiscência, sobre o pecado do prazer, sobre o pecado da fraqueza, sobre o pecado da ignorância, sobre a obra do pecado, sobre a vontade de pecar[145].

Em Abelardo, diferentemente da concepção de São Bernardo, temos o desenvolvimento de uma ética que se pauta no "conhece a ti mesmo" socrático, que não pressupõe a total anulação de si mesmo. A moral que Abelardo defende é a da intenção, dada pelo consentimento do indivíduo. Sem nos deixar levar pela visão subjetivista, o homem é visto pelo palatino como aquele que se submete ao seu próprio consentimento.

---

ideais, sendo respectivamente a *Theologia christiana*, escrita em 1122 e a *Theologia scholarium*, escrita entre 1130-1137 (BUYTAERT, 1987, p.16, 20-22).

[145] BERNARDO, 1859, p.353, grifos nossos: "*Legite, si placet, librum Petri Abaelardi, quem dicit Theologiae: ad manum est enim; cum, sicut gloriatur, a pluribus lectitetur in cúria; et videre qualia ibi de sancta Trinitate dicantur, de genitura Filii, et de processione Spiritus sancti, et alia innumera, catholicis prorsus auribus et mentibus dissueta. Legite et alium, quem dicunt Sententiarum ejus; necnon et illum qui inscribitur, Scito te ipsum; et animadvertite quanta et ipsi silvescant segete sacrilegiorum atque errorum: quid sentiat de anima Christi, de persona Christi, de descensu Christi ad inferos, de Sacramento altaris; de potestate ligandi atque solvendi, de originali peccato, de concupiscentia, de peccato delectationis, de peccato infirmitatis, de peccato ignorantiae, de opere peccati, de voluntate peccandi".*

O que compreendemos até o momento é que para Abelardo a moral da intenção não está na ação do indivíduo, não devendo esta ser privilegiada. O que se deve ter como pressuposto para o pecado é a intencionalidade, portanto, a consciência de cada um, ou seja, aquilo que o indivíduo realmente acredita. Contudo, um problema se coloca, pois, o indivíduo, ao seguir sua consciência pode distorcer o que seja bom e o que seja ruim, pode escolher um caminho que lhe seja desfavorável ao seu crescimento espiritual e também moral, podendo, então, consentir algo que o leve à ruína. Vimos que o problema não está no desejo e sim no consentimento do indivíduo. Essa seria, então, a sua finalidade intencional: para ser consciente de si mesmo (conhece a ti mesmo) deve-se buscar a Deus. Logo, seus desejos, por consequência, suas vontades (enquanto intenções) e ações devem se pautar nos desígnios de Deus. Abelardo apoia-se na passagem de João 6, 38: "pois desci do céu não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou". Verifica-se, então, um reconhecimento da vontade de Deus frente à vontade dos homens. Veremos no terceiro capítulo a relação entre essa vontade e o livre arbítrio.

Conforme Rémusat, "Ora, o coração consente ou resiste, prefere ou sacrifica a vontade de Deus a si próprio"[146]. Quando seguimos a vontade de Deus, ela também se torna a nossa[147]. E o primeiro passo para seguirmos a vontade de Deus e não cairmos em concepções infundadas é seguir os mandamentos, como, por exemplo, não desejar nada alheio, que não nos pertence. Abelardo refere-se[148] ao Deuteronômios 5, 21: "Não cobiçarás a mulher do teu próximo; nem desejarás para ti a casa do teu próximo, nem o seu campo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo".

Outro passo para estar em conformidade com a vontade de Deus seria transferir o desejo egoísta pelo desejo altruísta, ou seja, de ajudar o próximo através da caridade. Nossas ações devem, portanto, se voltarem para a "nova Lei":

[146] 1855, p.453: "Or, le cœur consent ou résiste, il préfère ou sacrifie la volonté de Dieu à la sienne propre".
[147] ESTÊVÃO, 2006, p.151.
[148] 1971, p.24.

"A tese Abelardiana da intenção, enunciada no primado do amor para decidir a qualidade de nossos atos [...] reencontra a dialética paulina da "nova lei", inscrita no coração e não mais em tábuas de pedra: a graça do Espírito, na fé em cristo"[149]. Para desenvolver essa ideia, Abelardo se apoia em Santo Agostinho[150] e nos preceitos de São Paulo (5-67):

> Porque também o bem-aventurado Agostinho ao considerar todo preceito ou proibição que reconduz para a caridade, ou antes para o desejo que para as obras, diz: *A lei a nada prescreve que não seja a caridade e a nada proíbe que não seja o desejo*. Donde também o Apóstolo [são Paulo]: *Toda lei, diz ele, se completa numa só frase* "amarás a teu próximo como a ti mesmo". E novamente: "o amor é a plenitude da lei[151].

Em termos de mandamentos, podemos aqui conceber os de Cristo, frente aos dez mandamentos de Moisés. No Novo Testamento ou, como Abelardo nos chama atenção, na "nova lei", deve-se seguir os preceitos de Cristo que se encontram na caridade, no amor a Deus e no amor ao próximo.

1.2.2.3- Pecado

Nos capítulos IV, V e VI, do Livro I da *Ethica*, Abelardo discorreu sobre os seguintes temas: sugestões demoníacas, punição aos atos pecaminosos, pecado espiritual e pecado carnal. No capítulo VII, tratou do julgamento do ato pecaminoso, a quem caberia tal ação. O que nos interessa nesse capítulo é o questionamento que Abelardo fez sobre quem é Deus frente ao indivíduo: "Portanto junto a estas duas coisas que previmos, concupiscência da carne e concupiscência da alma, Deus é dito o aprovador do coração e dos rins, isto é, o

[149] CHENU, 2006, p.50.

[150] Cf. AUGUSTINE, *De doctrina christiana,* iii, 10, n.15 *apud* LUSCOMBE, 1971, p.27.

[151] ABELARDO, 1971, p.26: "*Quod et beatus diligenter considerans Augustinus, omne preceptum (pecatum) uel prohibicionem ad karitatem seu cupiditatem potius, quam ad opera reducens ait:* ***Nihil praecipit lex nisi karitatem et nihil prohibet nisi cupiditatem****. Vnde et Apostolus:* ***Omnis lex, inquit, in uno sermone completur, diliges proximum tuum sicut te ipsum****. Et rursum:* ***Plenitudo legis est dilectio****".*

examinador das intenções ou dos consentimentos de onde provêm"[152]. Isto significa que: "Deus [...] não julga segundo o bem comum ou sequer segundo o caráter de efetiva concordância com sua vontade, mas de acordo com a intenção: "sonda rins e coração"[153].

Nos capítulos VIII e IX, Abelardo abordou os temas referentes à remuneração dos atos exteriores e à união entre Cristo, Deus e o homem. No capítulo X, tratou acerca da pluralidade de bens e a relação entre uma intenção boa e uma ação boa, que podem ocorrer simultaneamente ou não. Pode-se entender "intenção boa" como "boa-fé": "entendam que a boa-fé impõe, sob pena de pecado, que se siga a consciência. Melhor seria sofrer uma excomunhão do que ir contra a consciência"[154]. Para se fazer entender, Abelardo cita Romanos 14, 22-23, passagem em que o apóstolo Paulo relaciona a "fé esclarecida" com a "boa fé": "A fé esclarecida que tens, guarda-a para ti diante de Deus. Feliz aquele que não se condena na decisão que toma. Mas quem duvida e assim mesmo toma o alimento é condenado, porque não procede de boa-fé. Pois tudo o que não procede da boa-fé é pecado".

Continuou o tema acerca da intenção nos capítulos XI e XII, no questionamento acerca do que é, de fato, uma boa intenção entre as muitas existentes. Pode-se praticar uma boa ação e, por consequência, se ter uma boa intenção (intenção direita ou verdadeira). Mas também pode ocorrer o contrário: ter uma boa ação, porém com uma má intenção. Ou ainda, excluindo o resultado da boa intenção em uma ação boa ou má, podemos ter uma boa intenção, que realmente seja boa. Aqui podemos dialogar com a crença do indivíduo frente as suas próprias convicções, que o levam realmente a acreditar que a ação é boa. No terceiro capítulo, analisaremos melhor o tema da crença como *existimatio* frente à consciência do indivíduo e as possibilidades de se ter a opinião, crença ou fé como condutor da vida moral, ainda que não se tenha intelecções das mesmas.

---

[152] ABELARDO, 1971, p.42: "*Iuxta igitur haec duo, concupiscentiam carnis et concupiscentiam animae quae premisimus, probator cordis et renum dictus est Deus, hoc est, inspector intentionum uel consensuum inde prouenientium".*

[153] ESTÊVÃO, 1990, p.207.

[154] CHENU, 2006, p.27.

A articulação entre a boa intenção e a boa ação que não se coloca como aparente, segue na discussão dos capítulos XIII ao XVIII, em que Abelardo desenvolveu a análise sobre o tema do pecado em relação à intenção e à consciência. No capítulo XIII e XIV, ele questiona o que seria pecado contra a consciência, ou seja, o pecado que provém da alma, que é consentido racionalmente. Conforme Chaves-Tannús: "Todo pecado [para Abelardo] provém da alma apenas, jamais da carne"[155].

Abelardo enumerou na *Ethica* três tipos de pecado, a saber: a) o pecado propriamente dito, ou seja, o desprezo de Deus, um consentimento a um ato pecaminoso. Nesse sentido, Chaves-Tannús argumenta que: "a culpa, ou seja, o pecado propriamente dito, só pode existir onde há uma razão em atividade, capaz de decidir se, com pleno conhecimento de causa, pelo desprezo de Deus"[156]. Dessa forma, defendemos que em Abelardo essa "razão em atividade" é a própria consciência moral que não precisa necessariamente da formação de uma intelecção, mas basta a opinião (*existimatio*) para que o indivíduo se responsabilize pelas suas ações; b) o pecado da ignorância, ou seja, quando se desconhece o pecado que se cometeu. Para Saint-Thierry, em Abelardo não existe pecado da ignorância, contudo, para Abelardo, mesmo que se desconheça que pecou, ou seja, que seja ignorante do pecado, isso não significa que não tenha pecado. Em sua *Confessio Fidei Universis* (*Cfidei*), escrita provavelmente após o Concílio de Sens, Abelardo afirma que são "culpáveis" os atos cometidos por ignorância[157]. Logo, se se comete o pecado por ignorância, pode ser que a intenção não seja má. Como exemplo, Abelardo cita a ignorância da criança que ainda não recebeu o batismo, a ausência de fé, aqueles que não receberam os sacramentos da Igreja, os que vivem no paganismo por terem nascido em uma cultura diferente e aqueles que simplesmente desconhecem a existência de Cristo:

> Efetivamente aqueles que a Cristo ignoram, e diante disso rejeitam a fé cristã porque a creem contrária a Deus, têm nisso um desprezo de Deus,

[155] 1996, p.82.
[156] 1996, p.68.
[157] ABELARDO, 1849, p.721.

> pois que fazem por causa de Deus, e diante disso estão pensando fazer o bem, sobretudo ainda que o Apóstolo diga: "Se nosso coração não nos tiver repreendido, temos confiança junto a Deus?" – como se ele dissesse que quando não presumimos contra a nossa consciência, em vão tememos ser estabelecidos réus de culpa junto a Deus[158].

Para tal concepção acerca do pecado da ignorância, Abelardo tem como fundamento a passagem de *Romanos* 10, 14: "Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador?". Essa passagem pode ser complementada com *Romanos* 2, 14-15, em que São Paulo cita a situação dos pagãos que seguem a lei da cidade e não a de Cristo, por não a conhecerem. Resta-lhes se apoiarem em suas consciências e nos pensamentos que defendem:

> Quando então os pagãos, não tendo lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela lei, eles, não tendo lei, para si mesmos são a lei; eles mostram a obra da lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem.

O último tipo de pecado seria: c) o pecado original, ou seja, o pecado que herdamos de Adão e Eva. Rémusat, afirma que para Abelardo esse tipo de pecado não é de fato um pecado, pois é um "pecado" que se configura: "sem consentimento, sem vontade, ou seja, um pecado sem pecado"[159]. Abelardo não considera o pecado original como um pecado propriamente dito e sua concepção também foi criticada por Saint-Thierry, na Carta 326, onde cita uma passagem em que Abelardo afirma que o pecado original não é um pecado: "Porque de Adão não contraímos a culpa, mas a pena do pecado original"[160]. Também encontramos essa

[158] ABELARDO, 1971, p. 56: "*Qui enim Christum ignorant et ob hoc fidem Christianam respuunt, quia eam Deo contrariam credunt, quem in hoc contemptum Dei habent quod propter Deum faciunt, et ob hoc bene se facere arbitrantur, presertim cum Apostolus dicat, "Si cor nostrum non reprehenderit nos fiduciam habemus apud Deum?" Tanquam si diceret, ubi contra conscientiam nostram non presumimus, frustra nos apud Deum de culpa reos statui formidamus*".

[159] 1855, p.488-489: "sans consentement, sans volonté, c'est-à-dire un péché sans péché".

[160] BERNARDO, 1859, p.532: "*Quod ad Adam non trahimus originalis peccati culpam, sed poenam".*

mesma ideia de Saint-Thierry entre as teses condenadas pelo Concílio de Sens, enviadas ao Papa Inocêncio II, anexadas a Carta 190: "Que não contraímos a culpa a partir de Adão, mas apenas a pena"[161].

Segundo Abelardo, não podemos tomar por pecado aquilo que desconhecemos ser um pecado: "As obras também próprias do pecado, ou o que quer que não corretamente sabemos ou queremos, algumas vezes dizemos pecados"[162]. Por exemplo, quando pensamos em uma criança que nasceu em pecado, originado de Adão e Eva. A criança não nasceu pecadora, apesar de que quando for adulta poder se tornar uma. Mas o fato é que a criança não tem pecado, não tem malícia e nem intenção de pecar, contudo, herda, enquanto indivíduo humano, a pena imposta a Adão e Eva, e não o pecado que eles cometeram. Com isso, mérito e pecado só podem existir quando há, em realidade, o consentimento ao pecado: "Para Abelardo, peca apenas aquele que sabe o que faz, que é capaz de discernir e, ainda assim, dá seu consentimento ao mal"[163]. Contudo, uma afirmação de Abelardo se mostra contraditória. Na *Cfidei*, ele afirma que contraímos de Adão "tanto a culpa quanto a pena, porque seu pecado foi a origem e a causa de todos os nossos pecados"[164]. Não sabemos porque Abelardo se contradiz nessa afirmação e também expomos algumas concepções de Abelardo sobre pecado a título de contextualização, não sendo, portanto, nosso tema de estudo. O que sabemos é que sua Apologia foi redigida em forma de defesa[165], contra as penas que lhe foram impostas no Concílio de Sens. Nesse caso, ainda concordamos com Rémusat (1855), que o pecado original para Abelardo seria um pecado sem pecado.

---

[161] MEWS, 2001, p.109: "*Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum".*

[162] 1971, p.56 e 58: "*Opera quoque ipsa peccati, uel quicquid non recte fascimus aut uolumus, non numquam peccata dicimus".*

[163] CHAVES-TANNÚS, 1996, p.69.

[164] ABELARDO, 2006, p.178. Tradução da *Cfidei* feita por Cléber Eduardo dos Santos Dias (2006), com a correspondência original no latim (Edição Victor Cousin, 1849). Quando necessário, fizemos inserções e correções, de acordo com o original latino: *"tam culpam quam poenam* [...] *quia illius peccatum nostrorum quoque peccatorum omnium origo extitit atque causa"* (ABELARDO, 1849, p.721).

[165] MEWS, 2001, p.86-87.

Fora os tipos de pecado já mencionados, podemos acrescentar que na concepção de Abelardo há outro tipo de pecado, a saber, acerca daqueles que pecam em pensamento. Chaves-Tannús diz que para Abelardo "o fato de termos pensamentos ruins não significa que estaríamos dispostos a emprestar nosso consentimento a eles"[166]. E pode-se evitar o pecado através da educação. Pode-se estimular uma educação moral que contemple a prática do bem e desestimule a prática do mal.

No capítulo XV, Abelardo segue sua análise acerca do pecado e questiona se todo o pecado é proibido:

> Nem de fato [é pecado] o que, como acima recordamos, nos foi proibido por Deus, a não ser o consentimento do mal, pelo qual a Deus desprezamos, ainda quando acerca da obra uma preconcepção pareça ocorrer, assim como mais acima expusemos, quando também demostramos de nenhum outro modo poderem seus preceitos ser guardados por nós[167].

Abelardo afirma, portanto, que a única coisa proibida é o consentimento ao mal, pois quando intencionamos e consentimos pecar, desprezamos a Deus.

1.2.2.4- Remorso, Penitência e Confissão

Nos capítulos XVI e XVII, Abelardo analisa o que seriam faltas leves e graves, ou seja, pecados venal e criminal, e também sobre a remissão dos pecados, que seria o momento de reconhecimento do pecado perante Deus. Esse processo de reconhecimento segue um caminho: remorso (penitência), confissão e reparação do erro. É a partir desse capítulo que Abelardo trata do indivíduo com mais propriedade. Ele não define em nenhum momento da *Ethica* o que seria o indivíduo, mas sabemos da sua concepção através de algumas características expostas na obra, como a de compreender que o pecado não está no ato em si, mas na intencionalidade e na responsabilidade frente o que o indivíduo consente.

---

[166] 1996, p.101.

[167] ABELARDO, 1971, p.68: "*Nec profecto illud, ut supra meminimus, nobis a Deo prohibitum est nisi consensus mali quo Deum contempnimus, etiam cum de opere preceptio fieri uidetur, sicut superius exposuimus, ubi etiam ostendimus aliter nequaquam a nobis precepta posse sua custodiri".*

Nessas características já conhecemos de alguma forma o que Abelardo pensa sobre o indivíduo, como aquele dotado de consciência moral.

A partir do capítulo XVIII, Abelardo trata, em realidade, desse indivíduo consciente que pode sentir remorso (culpa) e tem a capacidade de se arrepender. Tem-se a evidência tanto da razão como da emoção operando ao mesmo tempo no indivíduo. Ele define remorso como um sentimento de dor, de culpa que o indivíduo experimenta frente às suas decisões: "Penitência [remorso], porém, se diz propriamente uma dor da alma a respeito do que se errou, quando alguém evidentemente está pesaroso por ter excedido em alguma coisa"[168]. Algumas páginas depois dentro do mesmo capítulo, Abelardo persiste na afirmação: "No entanto quanto a estas penas da vida presente – cujos pecados reparamos jejuando ou orando, velando ou macerando a carne ou despendendo o que subtraímos de nós próprios –, exortamos a reparação"[169]. Essa dor sentida pelo indivíduo pode ser revertida pela penitência, ou seja, pelo verdadeiro reconhecimento do erro e pela disposição em reverter a situação pecaminosa, podendo reparar o seu erro junto a Deus. No capítulo XIX, Abelardo propõe, então, uma reconciliação com Deus através da penitência. Em qualquer momento o indivíduo pode se arrepender e buscar a reconciliação:

> Nesse gemido imediatamente nós somos reconciliados com Deus, e obtemos a graça precedente, tanto como aquele [dizer] do Profeta: "Em qualquer hora que o pecador se tenha lamentado será salvo", isto é, pela salvação de sua alma ele se fará digno. Não diz qual ano, ou qual mês, ou mesmo qual semana, ou qual dia, mas "qualquer hora", de modo que ele anuncia sem demora a graça merecida, nem dever ser eterna a pena, na qual consiste a condenação do pecado. Ainda que efetivamente se precedido pelo momento preciso da necessidade ele não tenha de chegar a um lugar para a confissão, ou de realizar a reparação, de modo nenhum

[168] ABELARDO, 1971, p.76: "*Penitentia autem proprie dicitur dolor animi super eo in quo deliquit cum aliquem scilicet piget in aliquo excessisse".*

[169] ABELARDO, 1971, p.108: "*Has autem penas uitae presentis, quibus de peccatis satisfacimus, ieiunando uel orando, vigilando uel quibuscumque modis carnem macerando uel quae nobis subtrahimus egenis inpendendo, satisfactionem uocamus".*

> nesse gemido acerca dessa vida incorreria afasta-se do inferno, porque é pecado abandonar a Deus, isto é, ele [pecador] tornar-se tal que já não seja digno de, do mesmo modo que antes por causa daquele pecado que precedeu, eternamente ser punido por Deus[170].

Nos capítulos XX e XXI, Abelardo analisa o caso de um indivíduo que se arrepende de um pecado específico, mas não de outro que também venha a ter e também discorre sobre o mérito de se receber ou não a recompensa, nesse caso, a absolvição. No capítulo XXII, ele examina o tema sobre outro tipo de pecado, o irremediável, ou seja, aquele que não tem perdão em hipótese alguma e, nesse caso, o caminho seria a excomunhão. Abelardo analisará melhor a temática da excomunhão na *EPRom.*

Abelardo compreende um pecado irremediável como aquele cometido contra o Espírito Santo, em que se atribui o bem ao Diabo e não a Deus: "é de qualquer modo, atribuir ao diabo o que é feito pela bondade em sua misericórdia; é dizer o Espírito ruim, ou que Deus é o diabo"[171]. Para tal conclusão, Abelardo se apoia em Mateus 12, 31:

> Por isso vos digo: todo pecado e blasfêmia serão perdoados aos homens, mas a blasfêmia contra o Espírito Santo não será perdoada. Se alguém disser uma palavra contra o Filho do Homem, ser-lhe-á perdoado, mas se disser contra o Espírito Santo, não lhe será perdoado, nem nesta era, nem na outra.

---

[170] ABELARDO, 1971, p.88: "*In hoc statim gemitu Deo reconciliamur, et praecedentis peccati ueniam assequimur, iuxta illud Prophetae, "Quacumque hora peccator ingemuerit, saluus erit", hoc est, salute animae suae dignus efficietur. Non ait, quo anno, uel quo mense, siue qua ebdomada, uel quo die, sed qua hora, ut sine dilatione uenia dignum ostendat nec ei poenam aeternam deberi, in qua consistit condempnatio peccati. Etsi si enim articulo necessitatis preuentus non habeat locum ueniendi ad confessionem uel peragendi satisfactionem, nequaquam in hoc gemitu de hac uita recedens gehennam incurrit, quod est condonari a Deo peccatum, hoc est, eum talem fieri, quam iam non sit dignum sicut antea propter illud quod precessit peccatum aeternaliter a Deo puniri".*

[171] RÉMUSAT, 1855, p.472: "c'est en quelque sorte attribuer au diable ce que fait la bonté dans sa miséricorde; c'est dire l'Esprit méchant, ou que Dieu est le diable".

No capítulo XXIII, Abelardo continua discorrendo sobre o arrependimento. Nos capítulos finais do Livro I da *Ethica*, o palatino analisa o significado da confissão. Somente através dela se tem salvação. Aqui o papel do indivíduo se torna fundamental, pois se sabe que se está em erro, em pecado, se tem consciência das suas intenções. No capítulo XXIV, Abelardo questiona a serventia da confissão, já que Deus sabe de todas as coisas: "Mas não vejo que é que valha a confissão junto a Deus que examinou tudo [em nós] ou qual indulgência ele obtém de nós pela língua"[172]. Como resposta, Abelardo diz que confiar o pecado a Deus é um ato de humilhação, que, por si só, já representa uma parte da penitência. Confia-se a Deus, através dos padres, a própria liberdade e o orgulho:

> Então também porquanto na humildade da confissão se faz grande parte da reparação [...] Enfim os sacerdotes aos quais são confiadas as almas que confessam, a elas têm juntado as reparações da penitência, a fim de que os que mal e soberbamente usaram seu arbítrio sejam corrigidos pelo arbítrio de poder alheio, e que tanto mais seguramente o façam quanto obedecendo a seus prelados sigam a vontade não tão a sua quanto a de outros. [...] O sacerdote ocupa verdadeiramente o lugar do médico, de quem, como dissemos, a reparação deve ser estabelecida[173].

No capítulo XXV, Abelardo questiona o caso de não se ter um padre presente, a quem se deve confessar os pecados. Ele diz que se não se tem um superior a quem confessar, o melhor é obedecer somente a Deus, sem confiar seu pecado a nenhum outro homem leigo, ou seja, um "mal médico", já que provavelmente este não poderá ser digno de impor uma penitência segundo os desígnios de Deus. Exemplifica o caso do apóstolo Pedro:

---

[172] ABELARDO, 1971, p.98: "*Sed quid apud Deum confessio ualeat qui omnia nouit, aut quam indulgentiam lingua nobis inpetret non uideo".*

[173] ABELARDO, 1971, p.98 e 100: "*tum etiam quia in humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis* [...] *assequimur* [...] *Denique sacerdotes quibus animae confitentium sunt commissae, satisfactiones penitentiae illis habent iniungere, ut qui male arbitrio suo et superbe usi sunt Deum contempnendo alienae potestatis arbitrio corrigantur, et tanto securius id agant, quanto melius prelatis suis obediendo non tam suam quam illorum uoluntatem secuntur.*[...] *Medici uero locum sacerdos tenet a quo, ut diximus, instituenda est satisfactio".*

> Existem aqueles aos quais pareça Pedro – que estava à frente dos demais todos e não tinha um superior a quem tivesse confiado a alma –, de modo algum ter como necessário ao homem confessar o pecado, tal como se a reparação por aquele [por Pedro] lhe [ao homem] tivesse devido ser instituída, e como se ao preceito dele [de Pedro] quase como ao de um superior obedecesse[174].

Nesse caso, Abelardo assegura a autonomia do indivíduo em se julgar a si próprio. O perdão pode ser obtido de forma direta quando o indivíduo reconhece sua culpa e se confessa diretamente com Deus. O padre seria apenas um intermediário. Dessa forma, Chenu argumenta que, nesse caso, a penitência para Abelardo:

> Libera imediatamente do pecado, reduzindo o papel da absolvição, que se torna declaratório [...] O perdão interior de Deus não é provocado pelo padre durante a confissão, por mais que esta seja necessária: o perdão sobrevém desde o momento em que o homem chora seu pecado e ama seu Deus[175].

Para a conclusão dessa análise, Abelardo se apoia na passagem de I *Coríntios*, XI, 31: "Se nós examinássemos a nós mesmos, não seríamos julgados". Ele explica a passagem:

> Se nós mesmos puníssemos ou corrigíssemos nossos pecados, de modo algum por nós próprios deveríamos mais gravemente ser punidos. Seguramente quando a grande misericórdia de Deus nos abandona a nosso julgamento é para que Ele próprio não puna mais pesadamente[176].

---

[174] ABELARDO, 1971, p.102: "*Sunt fortassis, quibus uideatur Petrum, qui ceteris omnibus preerat, nec superiorem habebat cui anima eius esset commissa, nequaquam habere necessarium homini confiteri peccatum, tamquam ab illo instituenda esset ei satisfactio ac si precepto eius quasi superioris obediret".*

[175] 2006, p.23.

[176] ABELARDO, 1971, p.108: "*Si nos ipsi nostra puniremos uel corrigeremus peccata, nequaquam ab ipso grauius essent punienda. Magna profecto misericordia Dei cum nos nostro iudicio dimittit, ne ipse puniat grauiori".*

Passemos agora a compreender há quem pertence o poder de declarar uma penitência. Esse tema será analisado no último capítulo do livro I (XXVI) da *Ethica*, sobre o Poder das Chaves do Reino de Deus.

1.2.3- Poder das Chaves

O poder das chaves é um conceito cristão em que Deus teria transmitido a Pedro através de Cristo, e estendido também posteriormente aos apóstolos dos quais teriam o poder de ligar ou desligar, isto é, de abrir ou fechar as portas do Reino de Deus através da absolvição dos pecados. Isso significa o poder de perdoar ou mesmo de aplicar uma penitência, ou até mesmo de excomungar um fiel. Para discorrer sobre o assunto, Abelardo se apoia nesta passagem de *Mateus* 16, 19: "Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus".

Abelardo questiona de quem seria, então, a responsabilidade do poder das chaves:

> E assim abertamente Orígenes mostra que, como também a razão se mantém manifesta, o que nisso que dissemos ter sido acordado a Pedro, de modo algum foi conferido pelo Senhor a todos os bispos, mas apenas àqueles que a Pedro, não pela sublimidade da cátedra, mas pela dignidade dos méritos, imitam[177].

Dessa forma, esse poder poderia ser estendido aos bispos, contudo, somente para aqueles que imitam o apóstolo Pedro, pelos seus méritos. Encontramos uma proposição que critica essa concepção de Abelardo, que foi enviada ao Papa Inocêncio, anexa a Carta 190, de São Bernardo: "Que o poder de ligar e desligar [as chaves] teria sido dado apenas aos apóstolos, não também aos sucessores destes"[178]. Contudo, na *Cfidei*, Abelardo diz da possibilidade dos

[177] ABELARDO, 1971, p.116 e 118 : "*Patenter itaque Origenes ostendit, sicut et manifesta ratio habet, quod in his quae diximus Petro concessa esse nequaquam omnibus episcopis a Domino collata sunt, sed his solis qui Petrum non ex sublimitate cathedrae sed meritorum imitantur dignitate*".

[178] MEWS, 2001, p.109: "*Quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non etiam successoribus eorum".*

bispos indignos também receberem esse poder, que caberia apenas a Igreja o julgamento adequado[179].

[179] ABELARDO, 1849, p.722.

2

SIGNIFICADO DO TERMO *EXISTIMATIO*

No primeiro capítulo averiguamos a noção de indivíduo em Abelardo. Na lógica, compreendemos que o conceito de "indivíduo", na verdade, refere-se ao que é individual, singular, fruto da intelecção dos universais, que através do movimento de abstração, volta a atenção a alguma natureza ou propriedade da coisa que intelige, devendo esta ter conotação com o real, com o que existe na realidade. O que retemos no intelecto não é a coisa em si mesma, mas formamos um conceito dela que deve estar de acordo com a definição de universal proposta por Aristóteles, sendo universal, portanto: "aquilo que por natureza é apto a ser predicado de muitos", porém, com o acréscimo de Abelardo, de serem tomados um a um. Na ética, o que é individual na lógica, refere-se ao indivíduo propriamente dito, aquele que forma conceitos universais em seu intelecto, sempre com referência à realidade, tomados um a um. Esse indivíduo, de acordo com a moral da intenção abelardiana, é aquele que pode consentir, que de alguma forma torna-se responsável não só pelas suas ações, mas também pelas suas intenções frente às ações. Dessa forma, Abelardo desenvolve a premissa de que o pecado não estaria na ação propriamente dita, mas na intenção.

Em termos ético-epistemológico, o indivíduo para Abelardo é aquele que consente, portanto, que tem a capacidade racional tanto de opinar como de julgar, portanto, indivíduo humano. A capacidade de opinar não é a mesma coisa que a capacidade de julgar. Quando opinamos, ainda não temos claro acerca da veracidade ou da falsidade do fato; já quando julgamos, deliberamos com mais precisão.

Mas o que, de fato, significa opinar para Abelardo? Opinar remete em seu trabalho ao termo latino *opinio*, sinônimo do termo *existimatio*. Quando o indivíduo ainda não é complemente capaz de se utilizar plenamente da razão, de formar em seu intelecto conceitos que sejam provenientes de: "intelecções sãs e verdadeiras", a capacidade racional ainda se mantém, que é a de opinar.

Acreditamos que a atividade de opinar, para Abelardo, está em consonância com a mesma ideia de consentimento que averiguamos na ética. O indivíduo que opina, mesmo ainda não tendo formado um juízo claro sobre um fato determinado, já é capaz de consentir.

Escolhemos o termo *existimatio* à *opinio* por razões filosóficas e não propriamente gramaticais. O termo *existimatio* foi palco de disputa no Concílio de Sens, em 1440. Abelardo foi acusado de heresia e, entre muitas teses contrárias ao seu trabalho filosófico e teológico, está principalmente a afirmação que fez na *Theologia scholarium* (*TSchol*) acerca da fé (*fides*), comparando-a com a *existimatio*: "Certamente, *a fé* [*fides*] é a opinião [*existimatio*] *das coisas não aparentes*, isto é, não submetida às sensações corporais"[180]. Essa afirmação vai contra uma outra que ele fez, na mesma obra, em que equipara *fides* não mais com *existimatio*, mas com prova (*argumentum*), ideia que extraiu de Hebreus (11,1)[181]: "*A fé*, diz [São Paulo], *é a substância das coisas que devem ser esperadas, prova das coisas não aparentes*"[182].

Segundo Jolivet, Abelardo se utiliza comumente da lógica na busca do entendimento das questões religiosas: "fazer teologia é primeiro compreender o que diz a autoridade, e esta compreensão é assegurada pela mestra das disciplinas da linguagem [a lógica]"[183]. Por exemplo, na obra *Sic et Non* (*SN*), Abelardo analisa as Sagradas Escrituras através do método dialético, denominado *quaestio*, em que elenca várias perguntas sobre preceitos religiosos e as responde visando demonstrar as contradições existentes nas interpretações das autoridades. Jolivet e Verger afirmam que para Abelardo, muitos escritos são passíveis de livre interpretação, à exceção das Sagradas Escrituras:

---

[180] ABELARDO, 1855, p.981: "*Est quippe* ***fides*** *existimatio* ***rerum non apparentium****, hoc est, sensibus corporis non subjacentium".*

[181] "A fé a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se veem".

[182] ABELARDO, 1855, p.984: **"*Fides****, inquit,* ***est sperandarum rerum substantia, argumentum non apparentium".***

[183] 2000, p.233: "faire de la théologie, c'est d'abord comprendre ce que dit l'autorité, et cette compréhension est assurée par la maîtrise des disciplines du langage".

> Sendo feitos todos esses exames, se a contradição permanece irredutível, é necessário "comparar as autoridades": aquela (autoridade) das Escrituras não pode ser recusada, mas todos os outros escritos podem ser submetidos a um livre julgamento. [...] ele [Abelardo] sabe que a linguagem não é um absoluto, que ela é tomada na história e na intersubjetividade, e que, portanto, as mesmas palavras podem ter sentidos diferentes[184].

Nesse capítulo, propomos uma análise filosófico-semântica do termo *existimatio* em algumas obras de Abelardo, sendo: a) lógicas: *Glossulae super porphyrium* e o *Tractatus de intellectibus*; b) ético-teológicas: *Ethica seu te ipsum* e *Theologia Scholarium*. Dessa forma, visamos compreender seu significado e utilização e como sua concepção de *fides* como *existimatio* lhe rendeu uma condenação no Concílio de Sens. A título de contextualização e melhor compreensão do tema, propomos inicialmente uma breve análise etimológica do termo *existimatio*, sinônimo, portanto, de o*pinio*: como o termo se origina no direito romano, na época de Justiniano I (483-565), e como chega modificado no vocabulário abelardiano do século XII.

2.1- A etimologia de *existimatio*

2.1.1- *Existimatio* no Direito Romano

O significado e a grafia do termo *existimatio* mudou desde sua aparição no *Corpus Iuris Ciuilis* (livro *Digesto*), de Justiniano I, escrito por volta de 530. As modificações devem-se ao modo como o termo foi interpretado e concebido após o declínio do Império Romano em 476. No período pós-clássico, o Direito Romano se expressava como direito vulgar. A não-formalidade do direito nesse período se volta, para o direito vivo, do cotidiano. O direito formal e oficial perde sua importância frente às novas necessidades da cultura cristã em ascensão, fundidas com a cultura helênica.

[184] 2006, p.122: "Tous ces examens étant faits, si la contradiction reste irréductible, il faut «comparer les autorités» : cella des Écritures ne peut être refusée, mais tous les autres écrits peuvent être soumis à un libre jugement. [...] il sait que le langage n'est pas un absolu, qu'il est pris dans l'histoire et dans l'intersubjectivité, et que donc les mêmes mots peuvent avoir des sens différents".

A denominação *Corpus Iuris Ciuilis* foi dada pelo renascentista francês Dionísio Godofredo (1549-1622): "designação essa que é hoje universalmente adotada"[185]. A obra foi dividida em quatro partes, a saber: *Nouus Iustinianus Codex*, escrito em 529 – compilação das *leges* (leis); o *Digesto* ou *Pandectas,* escrito em 530 – compilação das *iura* (direitos); as *Institutiones* (*Instituitas*), escrito em 533 – um manual escolar de introdução ao *Digesto*; e as *Nouellae constitutiones*, escrito em 534 – constituições promulgadas posteriormente que buscavam eliminar contradições entre o *Nouus* e o *Digesto*.

Quanto ao *Digesto*, sua divisão compõe-se de cinquenta livros, divididos em títulos (exceto os livros XXX, XXXI e XXXII). Estes, por sua vez, são subdivididos em leis. Na atual compilação do *Digesto*, foi acrescentada uma parte inicial denominada *principium* e está dividida em parágrafos.

Inicialmente, o termo *existimatio* aparece no *Digesto* como *aestimatio* e no seu uso adjetivado *aestimatum*. As partes que mencionam o seu significado e seus subsequentes usos se encontram principalmente nos livros VI, XII, XIX e XXVI. A principal acepção que encontramos de *aestimatio* está no livro XIX do *Digesto*, no qual é compreendido como um Contrato Inominado, encontrado em textos interpolados (inseridos). Por Contrato Inominado entende-se: "a denominação que já os comentadores bizantinos davam à convenção sobre duas prestações correlativas, a qual não é obrigatória por si mesma, mas, apenas, a partir do momento em que uma das partes efetua sua prestação"[186]. No período clássico, um acordo simples não gerava obrigação legal de pagamento (contraprestação). Porém, a *aestimatio* era um Contrato Inominado conhecido como Ato Moral de Boa-Fé, em que algo era estimado, previamente convencionado, e colocado à venda ou à base de troca. Caso não fosse verificada a venda ou a troca, devolvia-se seu preço estimado ao revendedor.

Os Contratos Inominados se dividiam em quatro categorias: *do ut des* (dou para que dês)*, do ut facias* (dou para que faças)*, facio ut des* (faças para que dês)*, facio ut facias* (faço para que faças)[187]. O contrato do tipo *aestimatio* ficou

[185] ALVES, 2000, p.48.
[186] ALVES, 2000, p.185.
[187] ALVES, 2000, p.189.

conhecido nas categorias: *facio ut des* e *facio ut facias. Facio ut des* pode ser definido como: "tipo de contrato inominado em que a prestação consiste num comportamento, e a contraprestação numa *datio* (ação de dar); por exemplo: Caio liberta um escravo para que Tício lhe pague certa quantia"[188], sendo feita a troca do escravo por alguma coisa, no caso do exemplo, por dinheiro (valor monetário). Por outro lado, *facio ut facias* pode ser um: "tipo de contrato inominado em que a prestação e a contraprestação dizem respeito a comportamento; por exemplo: Caio liberta um escravo para que Tício liberte outro"[189], sendo que a ação em libertar um escravo, faça com que a outra parte também libere um escravo, mantendo dessa forma o mesmo comportamento.

Em sua origem latina, o termo *existimatio* é derivado do *extimo* (que deriva de *ex* + *aestimo*). *Existimatio* em grego refere-se à *tímesis* e tem o mesmo sentido etimológico de *aestimare*, isto é, de: "apreciar um valor material ou moral"[190], como, por exemplo: "'estimar' o preço de uma mercadoria, o peso de um objeto, o valor de um ato"[191]. Essa acepção se equipara à encontrada nos Contratos Inominados do *Digesto XII*, das categorias *facio ut des* e *facio ut facias*. Podia ser usada em relação à estimação de uma propriedade (*actio aestimatoria*): "l'*actio aestimatoria* é uma técnica jurídica para responder a certos casos de espécie onde a base do processo é a estimativa feita de um objeto"[192].

No Livro *Digesto XXVI*, *aestimatio* significa *opinio*: "*Aestimatio, id est sententia vel opinio*"[193]. Este significado é uma interpretação interpolada (não contínua), da Glosa Ordinária do *Digesto*, atribuída à Azón (jurista da Escola de Bolonha), no fim do século XII e foi a interpretação que chegou aos intelectuais

188 ALVES, 2000, p.189.
189 ALVES, 2000, p.189.
190 MICHAUD-QUANTIN, 1970, p.9: "*aestimare* c'est apprécier une valeur matérielle ou morale".
191 MICHAUD-QUANTIN, 1970, p.9:"«estimer» le prix d'une marchandise, le poids d'un objet, le mérite d'un acte".
192 MICHAUD-QUANTIN, 1970, nota 3, p.10: "l'actio *aestimatoria* est une technique juridique pour répondre à certains cas d'espèce où la base du procès est l'estimation faite d'un objet".
193 *Digesto*, *XXVI*, 7, 56 *apud* MICHAUD-QUANTIN, 1970, p.9: "Estimativa, isto é, sentença ou opinião".

medievais do século XII. Fora desse caso, o sentido de *aestimatio* é o mesmo em todo o *Digesto*:

> O sentido [de *aestimatio*] é sempre o de uma apreciação, geralmente monetária; acrescenta-se, no entanto, a noção subjacente de que o valor assim determinado não é evidente de si, ou legalmente fixado; o estimador pode ser o juiz, mas igualmente uma outra pessoa qualificada prevista pela Lei, como o proprietário do objeto[194].

O *Digesto* ressurge no período medieval aproximadamente no século XI, porém seu estudo efetivo é controverso, indicando apenas a obrigatoriedade de leitura entre os alunos de direito. Não se sabe ao certo se durante todo o período medieval ele teve *status* de disciplina jurídica ou se somente fazia parte do corpo de disciplinas das artes liberais. Ele adentra no século XI com Inério de Bolonha, fundador da Escola dos Glosadores, isto é, uma escola de comentadores que faziam à codificação do *Corpus Iuris Ciuilis* e outras obras jurídicas.

2.1.2- *Existimatio* no século XII

No século XII, o sentido de *aestimatio* enquanto valor material ou moral se preservou somente entre os juristas. Verificamos uma mudança de grafia: sinônimos que aparecem tanto no verbo quanto no substantivo: de *aestimare* para *existimare* e de *aestimatio* para *existimatio*. Em geral, o termo não indica mais um "valor", mas algo inferior: "se vê no curso do século XII se formar um outro sentido técnico da palavra *aestimare* e seus sinônimos. A *aestimatio* – o substantivo é ainda mais maltratado que o verbo – é um conhecimento inferior, principalmente no que concerne a certeza que ele é capaz de atingir"[195].

---

[194] MICHAUD-QUANTIN, 1970, p.10: "le sens est toujours celui d'une appréciation, généralement monétaire; il s'y ajoute pourtant la notion sous-jacente que la valeur ainsi déterminée n'est pas évidente de soi, ou légament fixée; l'estimateur – ce peut être le juge mais aussi bien une autre personne qualifiée prévue par la Loi, ainsi le propriétaire de l'objet".

[195] MICHAUD-QUANTIN, 1970, p.13: "on voit au cours du XIIe siècle se former un autre sens technique du mot aestimare et ses synonymes. L'aestimatio – le substantif est encore plus mal traité que le verbe – est une connaissance inférieure, principalement en ce qui concerne la certitude qu'elle est capable d'atteindre".

Em se tratando de alterações gramaticais, Abelardo tinha o hábito, segundo Engels, de alterar diversos termos, como: a grafia das palavras e as funções das preposições[196]. Para se fazer entender de forma clara entre seus alunos, se utilizava também de paralelismo com rima, antíteses, emprego do ablativo absoluto e do gerundivo, repetições, jogo de palavras, entre outros.

A mudança de *aestimatio* para *existimatio* no século XII sugere, segundo Michaud-Quantan, um significado próximo a "julgar, pensar, crer". No que concerne a "pensar" ou "julgar", atividades ligadas diretamente à razão: "está entre os filósofos, e os teólogos que devem se servir de termos filosóficos que se vê no curso do século XII se formar um outro sentido técnico da palavra *aestimare* e seus sinônimos"[197]. Em Hugo de São Victor (1096-1141), por exemplo, o termo *existimatio* é colocado: "no mesmo nível [de] opinião e estimação"[198].

Como vimos na introdução desse capítulo, Abelardo concebe na *TSchol* a fé de dois modos: ora como *existimatio* e ora como *argumentum*. Se Abelardo é herdeiro dessa forma de conceber a *existimatio* como opinião, compreendeu que seu significado se aproxima tanto de atividades puramente racionais, como "julgar" e "pensar", como também de atividades que exigem o uso da racionalidade, contudo, não são puramente racionais, como "crer" que permeia no campo da opinião, da fé, da crença. Neste sentido, Michaud-Quantin, afirma que Abelardo é "obscuro" quando concebe a *existimatio* como fé[199]. Seu emprego na teologia foi feito de "modo absoluto" e "sem determinativo", o que pode ter aberto um espaço para críticas de Guilherme de Saint-Thierry e São Bernardo de Clairvaux. Porém, no campo do conhecimento e não da teologia, o termo *existimatio* se torna claro e indica: "um conhecimento que poderá se opor ao conhecimento científico"[200], isto

196 1974, p.31.

197 1970, p.12-13: "c'est chez les philosophes, et les théologiens qui doivent de servir de termes philosophiques que l'on voit au cours du XIIe siècle se former un autre sens technique du mot aestimare et ses synonymes".

198 SAINT-VICTOR. *De Sacramentis*, I, 10, 2 *apud* MICHAUD-QUANTIN, 1970, p.14: "sur le même rang opinion et estimation".

199 1970, p.14.

200 MICHAUD-QUANTIN, 1970, p.14: "une connaissance qu'il pourra opposer à la connaissance scientifique".

é, um conhecimento que se relaciona com a razão, mas não é capaz de asseverar verdade ou falsidade, como na lógica.

2.2- Sentidos de *existimatio*

2.2.1- Lógica

2.2.1.1- *Glossulae super porphyrium*

Para investigarmos o porquê de Abelardo ter concebido a fé na *TSchol* ora como *existimatio*, ora como *argumentum*, precisamos compreender quais os significados atribuídos ao termo *existimatio* em alguns de seus trabalhos.

A concepção de *existimatio* em Abelardo aparece pela primeira vez na lógica, na *SPorph* e, posteriormente, se aprofunda no *TI*. Conforme Marenbon:

> A teoria da cognição que Abelardo aprofunda no *De intellectibus* [*TI*] pode parecer enganosamente próxima à *Logica* [*SPorph*]*;* a terminologia é a mesma, e algumas passagens são quase idênticas quanto aos termos. Mas Abelardo teve a oportunidade de revisar consideravelmente seus pontos de vista iniciais e eliminar algumas incertezas e inconsistências que surgem da disparidade entre sua própria teoria dos universais e a base aristotélica na qual ele estava trabalhando[201].

Na *SPorph*, *existimatio* vincula-se inicialmente à crença e aparece quando Abelardo trata da abstração, faculdade capaz de separar matéria e forma, de perceber a coisa inteligida não em si mesma, mas a partir da formação de um conceito que remeta a sua natureza. Ao desenvolver a questão relativa à previsão do artífice, Abelardo questiona se algo que ainda não exista na realidade, que permeia apenas no campo da imaginação, pode ser considerado um conhecimento ou uma ideia vazia. Salientamos que nesse caso, ainda não ocorreu a abstração de matéria e forma, pois não temos uma referência precisa da coisa que

[201] 1997a, p.170: "The theory of cognition Abelard advances in the De intellectibus can seem deceptively close to that of the Logica; the terminology is the same, and some passages are almost the same in wording. Yet Abelard has taken the chance to revise his earlier views substantially and to remove some of the uncertainties and inconsistencies which arose from the disparity between his own theory of universals and the Aristotelian basis on which he was working".

imaginamos na realidade, contudo, vimos na questão dos universais em Abelardo que as imagens também podem ser interpretadas como conceitos. Diante dessa possibilidade, Abelardo afirma que se admitimos que a coisa da qual apenas imaginamos não possa ser um conhecimento, "seremos forçados a dizer que também é vazia a previsão que Deus teve antes da criação das suas obras"[202]. Isso quer dizer que:

> Com efeito, não se engana aquele que prevê o futuro, a não ser que creia que já é assim como ele prevê. De fato, a concepção de uma coisa não-existente não leva alguém a se enganar, mas sim a fé que lhe é prestada. Na verdade, embora eu pense num corvo racional, sem acreditar em tal, não me engano. Assim também, aquele que prevê: porque aquilo que pensa como já existente, não julga que exista deste modo, mas o pensa como presente da maneira como o coloca como presente no futuro"[203].

Portanto, o engano não estaria em imaginar algo que não existe na realidade, não está em tentar "prever" sua existência, mas na fé ou na crença que se tem na imagem produzida que, de fato, ainda não existe. Nesse sentido, a imagem se coloca como "um estado intermediário" no processo intelectivo que ainda não pode inteligir, ou seja, considerar uma natureza ou propriedade, pois a coisa real a que se deve dirigir a atenção é ausente, não pode abstrair matéria e forma e, portanto, não pode gerar um conhecimento real no intelecto[204]. A imagem, então, se compreende, a nosso ver, como uma possibilidade de conhecimento, que permeia no campo da opinião (*existimatio*) e não da intelecção.

---

[202] ABELARDO, 2005, p.84. "*Etiam illam Dei providentiam quam ante operum suorum constitutionem habuit, cassam dicere compellimur*" (ABELARDO, 1919, p.26).

[203] ABELARDO, 2005, p.85. "*Non enim qui futurum providet decipitur, nisi iam ita credat esse, sicut providet. Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit sed fides adhibita. Etsi enim cogitem corvum rationalem nec tamen ita credam, deceptus non sum. Sic nec providens, quia id quod quasi iam existens cogitat, non sic existere putat, sed sic ut praesens cogitat, ut in futuro praesens ponat"* (ABELARDO, 1919, p.27).

[204] JOLIVET, 1994, p.65.

2.2.1.2 Tractatus de intellectibus

Como vimos, a fé ou a crença na imagem produzida ainda não é um conhecimento, mas a entendemos como uma possibilidade de conhecimento que permeia no campo da opinião. A concepção de fé como *existimatio* aparece pela primeira vez no *TI*. Ao buscar compreender o significado das intelecções, Abelardo distingue o termo *existimatio* das demais afecções da alma, pois acredita "ser necessário à teoria da linguagem"[205]. Neste sentido, *existimatio* significa opinião e intelecção significa conhecimento de fato[206]. Abelardo define no *TI* o termo *existimatio* como crença ou fé: "opinar [*existimare*] é crer, e a opinião [*existimatio*] é a mesma coisa que a credulidade ou a fé"[207].

A ideia de Abelardo de equiparar *existimatio* a *opinio* não veio, como vimos, do Direito Romano, apesar dessa concepção ter sido mencionada no livro *XXVI* do *Digesto*. Se o termo *existimatio* se relaciona de alguma forma com a razão, a concepção de Abelardo pode ter vindo do conceito de *doxa* aristotélica, ou seja, opinião com convicção, que revela a opinião como um conhecimento que admite algum grau de certeza, uma faculdade que se relaciona com à ciência e à prudência. Contudo, De Vorges compreende a *existimatio* em geral como uma: "faculdade superior atribuída aos animais"[208] em geral e que no homem vincula-se à atividade racional, cogitativa. Ela estaria, portanto, em todos os animais e não somente no homem, logo não poderia se aproximar da *doxa* aristotélica, que é uma faculdade racional, que pertence somente ao homem. O conceito do termo *existimatio*, segundo De Vorges estaria melhor desenvolvido nos filósofos árabes, como Al-Kindi (século IX), Al-Farabi (século X) e Avicena (século X) e não nos latinos, como Santo Agostinho, Santo Anselmo, Abelardo e São Tomás de Aquino[209]. Não sabemos, de fato, como Abelardo teve acesso ao conceito de

[205] ABELARDO, §1, 1994, p.24: "*necessarium doctrine sermonum* [...] *esse*".
[206] MEWS, 2006, p.916-917.
[207] ABELARDO, §24, 1994, p.42: "*existimare credere est, et existimatio idem quod credulitassiue fides*".
[208] 1904, p.433: "faculté supérieur attribuée aux animaux".
[209] 1994, p.436.

existimatio, contudo, foi criticado pela tradição cisterciense ao relacioná-la com a fé.

No *TI*, Abelardo afirma que o termo *existimatio* muitas vezes é compreendido no senso comum, como sinônimo de intelecção: "Sobretudo a própria opinião porque parece ser própria do intelecto, pelo fato de que às vezes dizemos "inteligir" em vez de "opinar", e o nome opinião, porque é a mesma coisa que estimativa, por vezes se transfere ao intelecto"[210]. Os dois termos, opinião e intelecção, apesar de poderem se relacionar, são independentes. A intelecção é afirmada na *TI* como *speculatio*, ou seja, "a própria cogitação da alma"[211] que delibera necessariamente a partir da razão. A alma, nesse contexto, assume o sentido agostiniano de *animus* (alma racional ou intelectiva), presente nos homens, ligada ao pensamento (*mens*) e se diferencia de *anima* (princípio animador dos corpos) que está presente em todos os animais[212].

Abelardo compara a intelecção e a *existimatio* com um exemplo: "Porém, caso eu intelija que Sócrates é um animal irracional, não o entendo apenas desse modo pelo qual se considera comportar-se, pois pelo fato de que acima adiciono "irracional", ali eu me adianto, e passo além do procedimento pelo qual Sócrates se comporta"[213]. A intelecção de Sócrates "irracional" dada no exemplo não existe, ou seja, não é sã e verdadeira, a não ser que acreditemos, que tenhamos fé nessa premissa, como no exemplo do "corvo racional", exposto na *Sporph*. Neste caso, o conceito de *existimatio* não está ligado diretamente à intelecção, mas à fé ou crença.

Diante desse quadro, Abelardo certamente compreendia crença ou fé como opinião (*existimatio*). Daí deduzimos uma das fontes de má interpretação de suas

---

210 ABELARDO, §24, 1994, p.42: "*maxime existimatio idem quod intellectus uidetur esse, quod nonnumquam intelligere pro existimare dicimus, et opinionis nomen, quod idem est quod existimatio, ad intellectum quandoque transfertur*".

211 ABELARDO, 1994, §5, p.28: "*ipsa animi excogitatio*".

212 GILSON, 2006, nota 1, p.95-96.

213 ABELARDO, 1994, §84, p.80 e 82: "*Si autem intelligam Socratem esse animal irrationale, non intelligo tantum illo modo eum se habere quo se habet, quia, per hoc, quod* ***irrationale*** *super aggrego, modum que se Socrateshabet super gradior et excedo*".

convicções no Concílio de Sens. A fé, neste sentido, não é religiosa. É vista como a primeira impressão que temos de alguma coisa, uma primeira forma de conhecer, que pode, como vimos, ligar-se à imaginação. Segundo Ulivi: "Abelardo também não se expressa explicitamente sobre isso, mas fala sobre a possibilidade de estar enganado (*decepti*) quando se aprova uma proposição"[214]. Essa primeira forma de conhecer, em que acreditamos ou temos fé, ainda não é capaz de asseverar verdade ou falsidade, ainda é um conhecimento que permeia no campo das possibilidades, ou, como afirma Mews, um conhecimento "provisório", "incerto", que apenas aproxima o homem da verdade[215].

Para Abelardo, conhecemos as coisas seguindo três etapas: despertamos pelas sensações, retemos as imagens percebidas e, enfim, inteligimos, isto é, formamos um conceito acerca da coisa, a partir de uma natureza ou propriedade que conseguimos atentar. De acordo com Abelardo: "De fato, o que aprendemos primeiro, nós reteremos com mais firmeza"[216], isto é, o "conhecimento" que fica normalmente é o proveniente das sensações, que necessitam de um instrumento corporal[217]. Abelardo utiliza o seguinte exemplo para se referir às sensações: "isto nos vem de Horácio: *O vaso novo guardará por longo tempo o odor de seu primeiro conteúdo*"[218]. Tudo o que advém da sensação pode ser considerado opinião:

> Os homens, que conhecem as coisas apenas pelas sensações, raramente ou nunca se elevam a uma simples inteligência desse tipo e o caráter sensível exterior dos acidentes impede-os de conceber de modo puro as naturezas das coisas. [...] Daí ocorrer que os homens, naquilo que não tocaram pelas sensações, têm mais opinião do que inteligência, o que aprendemos pela própria experiência. [...] Assim também, creio que temos mais opinião a respeito das formas intrínsecas que não chegam até as

[214] 1976, p.37: "anche Abelardo no si esprime esplicitamente in proposito, ma parla di possibilità di essere ingannati (decepti) quando si dà l'assenso ad una proposizione".
[215] 2006, p.917-920.
[216] 1994, §20, p.38: "*quod uero primum didicimus firmius retinemus*".
[217] ABELARDO, 1994, §4, p.26.
[218] Horace, *Epistulae,* I,2, p.69-70 *apud* ABELARDO, 1994, §20, p.38.

> sensações, tais como a racionalidade e a mortalidade, a paternidade e o estar sentado[219].

No que cabe as imagens, elas podem ou não remeter a algo real. Se imaginamos algo que não exista, podemos ter apenas opinião de que esse conhecimento é verdadeiro, permeando nossa imaginação no campo da crença ou da fé. As imagens poderão remeter a algo que exista e, então, teremos um conhecimento verdadeiro que será inteligido como tal.

A intelecção, de fato, só se dará se conseguirmos um correspondente real, algo a que possamos nos referir. E a intelecção, no caso do homem, sempre será confusa, pois nunca reteremos em nós a coisa em si mesma. Através da abstração, dirigiremos a atenção para alguma natureza ou propriedade que forme em nosso intelecto um conceito daquilo que inteligimos. Nesse caso, podemos dizer que "conhecemos" alguma coisa, e dela podemos asseverar a verdade ou a falsidade. Apenas Deus, criador de tudo, artífice da vida, é quem poderá ter intelecções perfeitas das coisas. Contudo, há apenas uma saída para os homens alcançarem o conhecimento intelectivo que se efetivará por meio da linguagem, pois é ela "que manifesta a estrutura das representações mentais"[220], isto é, das intelecções. Segundo Gilson:

> Importantes consequências epistemológicas decorrem desse fato. Somente os conhecimentos precisos e concernentes a objetos reais são, ao menos para o homem, conhecimentos dos seres particulares. Em todos os casos desse gênero, há 'intelecção' propriamente dita (*intelligentia*); ao contrário, quando pensamos, o geral, estamos no vago, e só se pode tratar, então, de uma opinião (*opinio*)[221].

---

[219] ABELARDO, 2005, p.78-79. "*quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit.* [...] *Unde homines in his quae sensu non attractaverunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit, quod ipso experimento discimus.* [...] *Ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere*" (ABELARDO, 1919, p. 23).

[220] BIARD, 2001, p.318: "*qui manifeste la structure des représentations mentales*".

[221] 1995, p.349.

Podemos inteligir algo que existe e nomeá-lo, como Sócrates ou mesa e imaginar algo que não existe como uma quimera. Mews afirma que em Abelardo essa relação com o não existente pode ser considerada uma "expressão figurativa" do intelecto, pois, no caso da imaginação, temos somente a possibilidade de uma intelecção verdadeira[222]. O homem que inteligiu e nomeou uma pessoa ou uma coisa e a inteligiu nem sempre está consciente de tal ação:

> Todavia, quaisquer nomes de quaisquer existentes, quanto neles está, engendram mais intelecção do que opinião, porque o seu descobridor teve a intenção de impô-lo de acordo com algumas naturezas ou propriedades das coisas, ainda que nem ele próprio soubesse excogitar convenientemente a natureza ou a propriedade da coisa[223].

Ainda sobre a relação entre *existimatio* e intelecção, Abelardo diz que podemos até supostamente inteligir o que imaginamos e opinamos, mas o mesmo não ocorre inversamente. Vejamos um exemplo: "Daí quando ouço ser dito "um homem é madeira", não concebo menos a intelecção dessa proposição caso, entretanto, eu não empregue fé ao conceito, isto é, eu creia não assim como concebo ser"[224]. O exemplo da proposição "um homem é madeira" pode ser compreendido, então, no âmbito da fé ou da crença, mas não como algo realmente inteligido, pois, como vimos no primeiro capítulo, de acordo com a noção de *status*, "homem" não predica de "madeira", isto é, não é da natureza do "homem" ser "madeira", não há um correspondente real entre "homem" e "madeira" para que haja uma intelecção verdadeira, porém, posso imaginar um "homem" feito "madeira", ou mesmo um "cavalo" feito de "madeira", como o de Tróia, por exemplo, e acreditar que realmente existam e achar, a partir da imagem ou da

[222] 2006, p.925.

[223] ABELARDO, 2005, p.79. "*Quaelibet tamen quorumlibet existentium nomina, quantum in ipsis est intellectum magis quam opinionem generant, quia secundum aliquas rerum naturas vel proprietates inventor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem"* (ABELARDO, 1919, p.23).

[224] ABELARDO, 1994, §25, p.42: "*Vnde cum audio dici:* ***Homo lignum est****, non minus huius propositionis intellectum concipio, si tamen conceptui fidem non adhibeam, hoc est non ita ut concipio esse credam*".

opinião, que produzi uma inteleção, isto é, um conhecimento são e verdadeiro, quando, na verdade, esse conhecimento não é suficiente para ser real.

Ainda no *TI*, Abelardo relaciona *existimatio* com a ciência: "A ciência, porém, não é intelecção, nem opinião, mas é a própria certeza do espírito que, mesmo ausente a opinião ou a intelecção, não menos permanece"[225]. A ideias de "não permanecer" significa que, em comparação com a ciência, a *existimatio* permanece com mesmo sentido de opinião e a ciência como uma certeza do espírito.

2.2.2- Teologia

2.2.2.1- *Ethica seu te ipsum*

Na *Ethica*, vimos que Abelardo desenvolveu a noção de moral da intenção, que diz respeito à consideração do indivíduo frente as suas intenções e ao seu consentimento. Neste caso, quando o indivíduo intenciona e consente algo, é levado em conta as capacidades do mesmo tanto de julgar como de opinar. No que cabe a opinião, o termo *existimatio* aparece de alguns modos, a saber: em relação às intenções, às ações, à religião frente aos homens bons, à felicidade e às riquezas.

Com relação à intenção e à ação, vimos no primeiro capítulo que o indivíduo pode ter uma intenção que pareça boa e a ação resultar tanto em uma ação boa como em uma ação má. O que está em pauta é a crença do indivíduo frente as suas convicções, que o leva realmente a acreditar que uma ação, por exemplo, foi boa. E se no caso a ação não foi boa, isto é, não é considerada moralmente boa, porém, a intenção do indivíduo foi boa, não visava prejudicar a si próprio e nem a ninguém, o pecado será por ignorância e não por consentimento.

Em *EPRom*, Abelardo questiona se o indivíduo pode distinguir entre o bem ou o mal: "Não há nos fiéis opinião diversa entre a distinção do bem e do mal?"[226]. Se não houver pecado por ignorância, o indivíduo saberá se sua intenção ou ação

[225] ABELARDO, 1994, §27, p.44: "*Scientia autem neque intellectus est neque existimatio, sed est ipsa animi certitudo quae non minus, absente uel existimatione uel intellectu, permanet*".
[226] 1885, p.939: "*Estne in discretione boni et mali diversa existimatio infidelibus?*".

for boa se as mesmas agradarem a Deus, ou seja, se tiverem de acordo com seus preceitos:

> Caso a intenção tenha sido justa, todo objeto proveniente dessas obras, que se poderia ver segundo o costume das coisas corporais, será digno de luz, ou seja, bom. Assim também pelo contrário. Por conseguinte, a intenção não deve ser dita boa porque parece boa, mas porque ademais tal como é, do mesmo modo que é considerada, visto que evidentemente aquilo a que tende, se porventura crê agradar a Deus, nesta sua opinião ademais não seja enganada de modo algum[227].

Em relação à religião, Abelardo afirma na *Ethica* que a *existimatio* se refere aos homens frente aos seus vícios. São considerados ou estimados bons, aqueles homens que não se inclinam aos vícios e com isso não dão oportunidade para que o pecado aconteça: "Pois a religião não considera ser vencida pelo homem, mas pelo vício torpe. Decerto aquilo [próprio] dos homens bons também é dos [próprios] homens [em geral], nisso nos desviamos dos [homens] bons"[228].

Por último, a *existimatio* se relaciona na *Ethica* com a opinião ou crença daqueles que afirmam que as riquezas trazem felicidade: "Porque decerto opinar que as riquezas evidentemente sejam eficazes para trazer a verdadeira felicidade ou alguma dignidade à alma, ou auferir alguma acerca dos méritos dos pobres, é a maior loucura"[229]. Nesse sentido, a felicidade e o reconhecimento dos méritos só podem ser dados por Deus, pois, como vimos, só ele é capaz de sondar nosso "coração e rins", ou seja, uma metáfora usada por Abelardo para dizer que só Deus sabe de nossas verdadeiras intenções. Nesse caso, o que nos torna felizes é

---

[227] ABELARDO, 1971, p.54: "*si intentio recta fuerit, tota massa operum inde prouenientium, quae more corporalium rerum uideri possit, erit luce digna, hoc est, bona. Sic e contrario. Non est itaque intentio bona dicenda quia bona uidetur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur, cum uidelicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur".*

[228] ABELARDO, 1971, p.4: "*Non enim religio ab homine uinci, sed a uicio turpe existimat. Illud quippe bonorum quoque hominum est, in hoc a bonis declinamus*".

[229] ABELARDO, 1971, p.48: "*Quod quidem existimare, ut opes scilicet ad ueram beatitudinem uel ad animae dignitatem quicquam ualeant conferre, uel de meritis pauperum quicquam auferre, summa est insania*".

a devoção para com Deus e não as riquezas terrenas ou ações de bondade que venhamos a praticar.

2.2.2.2- *Theologia scholarium*

Na *TSchol,* averiguamos que *fides* tem dois sentidos, ora tomada como *existimatio* e ora tomada como *argumentum*. Quando relacionada à *existimatio*, a fé se mostra como sinônimo de crença ou opinião, e se torna um tipo de "juízo"[230], não aquele em que conhecemos pela intelecção. Nesse caso, seria um "juízo" das coisas que não se veem, como se a opinião fosse suficiente para conhecer. Abelardo afirma que o conhecimento que temos das coisas normalmente advém das experiências que temos com elas, sendo que pouco do que experimentamos chega realmente a ser inteligido. O que não podemos experimentar ou inteligir, temos fé, opinião ou crença: "A fé certamente é dita a opinião das coisas não aparentes, e o conhecimento, na verdade, é dito a experiência das próprias coisas por meio da presença dessas mesmas coisas"[231]. Assim, a fé é caracterizada como uma forma de nos aproximarmos do conhecimento de coisas que sentimos ou imaginamos, e não temos certeza do que é provável e que apenas nos resta acreditar em sua veracidade.

No sentido religioso, Abelardo coloca que a fé como *existimatio* é a esperança na misericórdia de Deus, que é a base dos homens bons:

> O que é sacramento? Primeiramente é a fé, que precede as coisas naturais, e como tal [é] o fundamento de todos os [homens] bons. Que, pois, pode ser esperado, ou como esperado pode ser amado, a não ser que se creia antes? Pode, porém, ser crido, se não seja esperado ou amado? E assim da fé nasce a esperança, com a qual acreditamos de bom grado haver de alcançar a misericórdia de Deus[232].

---

[230] ESTÊVÃO, 1990, p.140.

[231] ABELARDO, 1855, p.1051: "*Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam*".

[232] ABELARDO, 1855, p.984: "*Quid sit sacramentum: Ac primum de fide, quae naturaliter caeteris prior est, tamquam bonorum omnium fundamentum. Quid enim sperari, vel speratum amari potest,*

Quando a fé se apresenta como *argumentum*, adentramos propriamente no campo da teologia. Seria uma outra forma de se aproximar do conhecimento, pois *argumentum* é prova, porém, ainda das coisas que não se veem, ideia exposta em Hebreus 11,1, e é esta ideia que os cistercienses acreditavam ser a correta. Abelardo afirma que para São Paulo, pelo menos três coisas devem ser consideradas provas, mesmo que não se possam vê-las, sendo elas a própria fé nas coisas não aparentes, a esperança e a caridade. Quanto à caridade, Abelardo a compara com a ideia de São Paulo, que é a única que deve permanecer, caso as outras não estejam presentes:

> *A prova da substância das coisas que devem ser esperadas*, isto é, o fundamento e a origem do que somos conduzidos a esperar, provém evidentemente de uma crença anterior a suas existências, de modo que [as] esperemos em seguida. *A prova das coisas não aparentes*, isto é, de que haja algumas coisas não aparentes, é uma probabilidade. Por isso efetivamente ninguém duvida que exista a fé, sendo necessário a partir disso que sejam admitidas algumas coisas não aparentes, visto que a fé – como foi dito – propriamente não se diz a não ser acerca daquelas coisas que ainda não aparecem. Donde diz justamente o Apóstolo, que agora três coisas permanecem: a fé evidentemente, a esperança e a caridade, apenas a caridade nunca é excedida, pois deve perseverar tanto neste tempo como no futuro[233].

Quanto à esperança, quando Abelardo se refere à *existimatio*, está se referindo à esperança na misericórdia de Deus; e quando se reporta à *argumentum*, diz respeito à esperança em algumas coisas, mas não em Deus.

---

nisi prius credatur? Credi autem potest, si non speretur vel ametur? Ex fide itaque spes nascitur, cum quod credimus bonum nos adepturos esse per Dei misericordiam confidimus".

[233] ABELARDO, 1855, p.984-985: "***Substantia sperandarum rerum**, hoc est fundamentum et origo, unde ad speranda aliqua perducimur, credendo videlicet prius ea esse, ut postmodum speremus. **Argumentum non apparentium**, hoc est probatio quod sint aliqua non apparentia. Quia enim nemo fidem esse dubitat, oportet ex hoc ut aliqua non apparentia esse concedat, cum fides, ut dictum est, proprie non dicatur nisi de his quae nondum apparent. Unde juxta Apostolum, cum nunc tria manere dicantur, fides scilicet, spes, charitas, sola charitas numquam excidit, tam in hoc scilicet saeculo quam in futuro perseueratura".*

Portanto, no que cabe a esperança, o referente muda de *existimatio* para *argumentum*.

Abelardo continua sua exposição dizendo que existem pessoas que apenas consideram a fé ou a crença em referência às coisas aparentes. Coloca essa crença como "abusiva", pois se podemos constatar a existência da coisa na realidade, podemos inteligi-la, logo não teria porque termos fé ou crença na sua existência, pois ela já é real:

> Do que também se diz maior que o mérito tanto pela dignidade da perseverança quanto pelo débito da remuneração: visto que somente pela própria remuneração evidentemente seja digna. Se alguém, porém, inclui a fé nas coisas aparentes, denomina-a abusivamente. Reconhece-se, todavia, que a fé é dita acerca de coisas aparentes também, assim como acerca de coisas não aparentes. Acerca de ambas, porém, temos à mão exemplos[234].

Abelardo expõe alguns exemplos sobre como podemos entender a "fé nas coisas não aparentes" como prova, isto é, como *argumentum*. Segundo Abelardo[235], retornando o conceito do Papa Gregório I (590-604), a fé é concebida do mesmo modo que São Paulo, como uma das coisas que não se pode duvidar, que por si só já deve ser considerada prova:

> Gregório, Homilia VI, Livro II, sobre os evangelhos, com *o Apóstolo diz: "É, pois, a fé a substância das coisas que devem ser esperadas... etc." Seguramente é claro porquanto que a fé é prova daquelas coisas que não podem aparecer. Essas coisas, pois, que são aparentes, não têm fé, mas conhecimento.* O mesmo, *Diálogo,* livro IV, capítulo 8: *Visto que Paulo diga: "É, pois, a fé substância das coisas que devem ser esperadas, prova das*

[234] ABELARDO, 1855, p.984-985: "*Ex quo et merito maior dicitur tam dignitate perseuerantiae quam remunerationis debito: cum ipsa videlicet sola, ut arbitror, remuneratione sit digna. Si quis autem de apparentibus quoque fidem haberi dicat, fidem abusive nominat. Reperitur tamen fides dici de apparentibus quoque, sicut de non apparentibus. De utroque autem exempla prae manibus habemus*".

[235] 1855, p.984-985.

> *coisas não aparentes",* com veracidade deve ser crido isto que não vale ser visto. Pois já não se pode crer no que pode ser visto[236].

Desse modo, devemos também compreender a fé como concebemos a relação entre alguma coisa real e o conhecimento dela no intelecto. O intelecto, enquanto faculdade, é invisível, não podemos ver, contudo, acreditamos em sua existência:

> Estas coisas decerto [a fé nas coisas aparentes e nas coisas não aparentes], o bem-aventurado Gregório distingue [na] Homilia 6, Livro II sobre os *evangelhos*: *É claro, diz, que a fé naquelas coisas é um argumento que não pode ser expresso. As coisas que são aparentes, não são objetos de fé, mas do reconhecimento; o mesmo se diz propriamente também do conhecimento das coisas invisíveis, do que se segue a distinção entre a verdade do que é intelectual e do que é visível por natureza*[237].

No último exemplo, Abelardo cita Boécio que compara a fé com a própria razão:

> Donde Boécio, nos *Topica* de Cícero livro primeiro: *prova é a razão que dá fé* às coisas dúbias. *Muitas coisas, pois, são as que se devem dar fé, pois que não têm razões, nem podem ter provas, e a visão dá fé a essas coisas que são vistas. Mas assim como a razão não pode ser vista, nem sequer a prova certamente poderá ser*[238].

---

[236] ABELARDO, 1855, p.984-985: "*Gregorius, homilia VI, lib. II in Evangelia:* ***Cum apostolus dicat: "Est enim fides sperandarum rerum substantia... etc". Profecto liquet quia fides illarum rerum argumentum est, quae apparere non possunt. Quae enim sunt apparentia, fidem non habent, sed agnitionem.*** *Idem, Dialog. Lib. IV, cap. 8:* ***Cum Paulus dicat: "Est enim fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium****", hoc veraciter debet credi quod non valet videri. Nam credi jam non potest quod videri potest".*

[237] ABELARDO, 1855, p.1051-1052: "*Quae quidem duo beatus Gregorius distinguit homilia 6, lib. II in Evangelia****: Liquet, inquit, quia fides illarum rerum est argumentum quae apparere non possunt; quae enim sunt apparentia, fidem non habent, sed agnitionem; proprie quoque de invisilibus intellectus dicitur, secundum quod quidem intellectuales et visibiles naturae distinguuntur".***

[238] ABELARDO, 1855, p.986. "*Unde Boetius, super Topica Ciceronis libro primo:* ***Argumentum est ratio quae rei dubis facit fidem. Multa enim inquam sunt quae faciunt fidem, sed quia rationes***

Igualmente, como citado por Gregório, acerca do exemplo do intelecto enquanto faculdade que é invisível, a razão também não pode ser vista, e, mesmo assim, acreditamos, ou seja, temos fé em sua existência.

2.3- *Fides* como *existimatio*

2.3.1- Condenação de Abelardo no Concílio de Sens

Abelardo participou como réu em dois concílios durante sua vida. Na primeira vez, em 1121, ele foi condenado pelo Concílio de Soisson; e um pouco antes de sua morte, em 1140, pelo Concílio de Sens. Em ambos os concílios, os motivos estavam ligados, em geral, ao seu método dialético de ensino, considerado subversivo, ao modo como concebia a Trindade, a fé, o livre arbítrio ante a graça divina e o pecado; todas as interpretações destes temas discordavam em relação aos dogmas pré-estabelecidos pela tradição católica, especialmente sob a tutela da regra beneditina do *ora et labora*[239].

Em Soisson, o concílio foi dirigido pelo bispo Otto de Freising (1114-1158). Abelardo foi acusado por Anselmo de Laon (1050-1117) e seus discípulos por heresia, sobretudo de incidir no sabelianismo. Na tradição monástica, o sabelianismo era considerado heresia por conceber a Trindade com argumentação de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são apenas diferentes modos de um Deus único. Assim, haveria uma única substância e três modos diferentes de enunciá-las, o que provoca um esvaziamento das pessoas e, em troca, a postulação de uma única entidade substancial. Segundo Jolivet: "Abelardo teria sido condenado por sabelianismo porque teria 'atenuado demais' as pessoas divinas, 'da qual a santa Igreja crê e ensina que elas não são somente nomes vazios [*vacua nomina*], mas coisas diferentes [*res distinctas*] e distintas [*discretas*] por suas propriedades'"[240]. Entendido deste modo, Abelardo teria sido condenado por incidir

***non sunt, nec argumenta esse possunt, ut visus facit fidem his quae videntur. Sed quia ratio non est visus, nec argumentum quidem esse potest**".*

[239] JOLIVET; VERGER, 2002, p.26-27.

[240] 1997, p.52: "Abélard aurait été condamné pour sabellianisme parce qu'il aurait «trop atténué» les Personnes divines, «dont la sainte Église croit et enseigne qu'elles ne sont pas seulement des noms

em uma forma de nominalismo. Como sentença, foi condenado a queimar o texto da *Theologia Summi Boni*[241].

A segunda condenação de Abelardo foi no Concílio de Sens. Guilherme de Saint-Thierry teve acesso à leitura da *TSum* e outras obras teológicas, como: *SN, TSchol* e *Theologia christiana* (*TChr*). Ele escreveu a Carta 326, endereçada ao Bispo de Chartres e a São Bernardo de Clairvaux enumerando treze teses que considerou teologicamente heréticas, as quais iriam contra aos fundamentos do cristianismo, como a corrupção da fé, da Trindade e a exaltação ao pecado. A primeira tese da lista se referia diretamente à concepção que Abelardo tinha da fé: "Porque ele [Abelardo] define a fé como opinião *(aestimationem)* sobre as coisas que não vemos"[242].

Saint-Thierry iniciou a carta apontando Abelardo como "difusor de novidades"; e relatou como, por acaso, se deparou com as suas concepções sobre o cristianismo, que, na sua visão, não passavam de heresias, pois se relacionavam diretamente com a filosofia: "atua na interpretação da Escritura divina assim como costuma atuar na dialética, com invenções próprias, com novidades destrutivas; é um crítico da fé, não um discípulo; um reformador, não imitador"[243].

São Bernardo de Clairvaux e o bispo de Chartres Godofredo de Lèves (século XII) foram comunicados a respeito das teses e Abelardo foi convocado informalmente à retratação, mas não a fez prontamente e escreveu, em 1140, uma carta ao bispo de Sens pedindo um concílio para que pudesse se defender das Autoridades. O concílio se reuniu duas vezes e decidiu sentenciar dezenove e não treze teses de Abelardo. Após o julgamento, Abelardo foi novamente condenado por heresia.

A forma com que Abelardo leu e interpretou os ensinamentos cristãos foi duramente criticada pela Igreja e não foi aceito nem mesmo de forma moderada.

---

vides [vacua nomina] mais des choses différentes [res distinctas] et distinguées [discretas] par leurs propriétés»".

241 DIAS, 2006, p.169.

242 BERNARDO, 1859, p.532: "*Quod fidem definit aestimationem rerum quae non videntur*".

243 BERNARDO, 1859, p.532: "*agens in Scriptura divina quod agere solebat in dialectica, proprias adinventiones, annuas novitates; censor fidei, non discipulus; emendator, non imitator*".

Em Sens, a condenação se apresentou um pouco mais grave que em Soisson, transformando-se em processo jurídico. São Bernardo, ao ler a carta de Saint-Thierry com o conteúdo das teses, descreveu os seus "sentimentos" em relação ao trabalho que Abelardo desenvolvera em Teologia, com o estado de choque e perturbação em que ficou ao conhecer a sua "nova interpretação" acerca dos assuntos cristãos, principalmente aos que se referiam à fé. A primeira tese exposta sobre a definição de fé, como a "opinião sobre as coisas que não se veem", será retomada por São Bernardo na Carta 190; porém, a concepção abelardiana de fé, tal como aparece em Saint-Thierry, a saber, como *existimatio*, não apareceu entre as teses enviadas ao Papa Inocêncio II (1081-1143), como resultado do Concílio de Sens. As outras teses referem-se principalmente ao conceito de pecado e à teoria trinitária.

Após a leitura da carta de Saint-Thierry, São Bernardo iniciou a redação de dezoito cartas em que relatou as alegadas heresias teológicas de Abelardo. As cartas de São Bernardo mantêm uma estrutura retórica e quase não se acha um processo efetivo de argumentação. Ele se utilizou de passagens bíblicas para fazer valer sua compreensão das teses de Abelardo:

> Algumas cartas [de São Bernardo] são difíceis de situar no desenvolvimento do sínodo [concílio], tal como nós podemos reconstruí-lo. Há mesmo cartas que coincidem e se repetem ao ponto de que não podem responder aos reais desígnios. Além disso, Bernardo não menciona tudo o que se passou. [...] suas citações de Abelardo são em grande parte inexatas ou mesmo falsas[244].

Antes da sentença final da condenação em Sens, Abelardo escreveu uma apologia com o intuito retratar seus erros e tentar legitimar sua defesa, em que diz:

> Assim também eu, que escrevi pouca coisa ou quase nada, em comparação a outros, não pude escapar de ser repreendido; entretanto,

[244] VERBAAL, 2003, p.78: "quelques lettres sont difficiles à situer dans le déroulement du synode tel que nous pouvons le reconstruire. Il y a même des lettres qui se recoupent et se répètent au point qu'elles ne peuvent pas répondre à des envois réels. En outre, Bernard ne mentionne pas tout ce qui s'est passé. […] ses citations d'Abélard sont pour la plupart inexactes ou même fausses".

> não reconhecerei minha culpa, Deus o sabe, em nenhuma dessas graves acusações, nem me defenderei impertinentemente se [culpa] existir. Talvez eu tenha escrito por erro alguma coisa que não foi conveniente, mas ante a minha alma invoco por testemunha e juiz a Deus, que naquelas coisas das quais sou acusado em nenhuma delas avancei por malícia ou soberba[245].

Abelardo afirma em todo o opúsculo que não cometeu nenhum pecado, porém se coloca na posição de possível pecador, sem ter a devida consciência de ter, de fato, cometido algum erro. Nesse caso, podemos entender dentro da própria ética abelardiana, que se pecou foi por ignorância e não de forma premeditada.

2.4- Cartas de São Bernardo

A Carta 189 foi endereçada ao Papa Inocêncio II, com a acusação de que Abelardo preferia as lições da Filosofia às dos Pais da Igreja e explica melhor sobre a obrigação de ter que aceitar o combate no concílio (explanação feita na carta 187). Ele refere-se a Abelardo como "homem" e a ele mesmo como uma "criança".

Na sequência, temos a Carta 190, também endereçada ao Papa Inocêncio II. Esta carta é considerada a mais importante de todas, pois lá encontram-se elencadas as principais objeções contra os erros de Abelardo. As teses não foram expostas de maneira ordenada, como na Carta 326 que Guilherme de Saint-Thierry enviou à São Bernardo. Elas apresentam-se soltas, às vezes seguidas de alguma explicação. Nesta carta, encontra-se a argumentação principal do processo contra Abelardo, porém a estrutura se mantém retórica, sem um encadeamento lógico. Mews afirma que posteriormente foi compilada uma lista com dezenove teses (*Capitula Haeresum*) contra Abelardo pelo assistente de São Bernardo[246],

[245] ABELARDO, 2006, p.175: "*Ego quoque, cum scripserim pauca, uel, ad comparationem aliorum, nulla, reprehensionis notam effugere non potui; cum tamen in his de quibus grauiter accusor, nullam, sciat deus, meam recognoscam culpam, nec si qua fuerit, procaciter defendam. Scripsi fortassis aliqua per errorem que non oportuit, sed deum testem et iudicem in animam meam inuoco quia in his de quibus accusor, nichil per superbiam aut per malitiam presumpsi*".
[246] 2001, p.105-107.

Thomas de Morigny (1080-1145), e anexadas à redação da Carta 190. Algumas teses foram extraídas da Carta 188, mas anexadas à Carta 190.

São Bernardo iniciou a Carta 190 no intuito de compreender os motivos pelos quais Abelardo escreveu uma teologia. Segundo as suas concepções, o objetivo de Abelardo era iniciar seus alunos na arte da fé e seus mistérios: era uma tentativa de explicar-lhes a fé racionalmente. Nos dois capítulos seguintes, São Bernardo elenca um conjunto de teses contra a concepção abelardiana de Trindade. Em sequência, o quarto capítulo é considerado capital, pois nele está elencada a refutação da concepção abelardiana de fé. São Bernardo iniciou o capítulo denominando a teologia de Abelardo de "estultologia" e explicando como os fundamentos da fé foram corrompidos por sua teologia.

Vejamos parte da Carta 190:

> Enfim, no primeiro capítulo da *Teologia,* ou antes da sua *Estultologia,* define a fé [como] uma opinião [*aestimationem*]. E como que nisto os permitissem pensar e falar o que os agradem; ou os sacramentos da nossa fé dependessem de opiniões incertas, indefinidas e indiferentes e não mais permanecessem na verdade certa. [...] Mas esteja ausente que pensemos algo, como ele pensa, pendente por dúbia avaliação; e não mais inteiro o que nela está, orgulhoso de certa e sólida verdade, persuadido divinamente por oráculos e milagres, sustentado e consagrado na geração da Virgem, no sangue do Redentor, ressuscitado na glória[247].

O cerne do problema do Concílio de Sens encontra-se na tensão entre a fé e a razão. São Bernardo tinha a convicção de que a fé que professava Abelardo não era firme:

> *A fé é*, diz [São Paulo], *a substância das coisas que devem ser esperadas, prova das coisas não aparentes. Substância*, diz, *das coisas que devem ser*

[247] BERNARDO, 1859, p.1061: "*Denique in primo limine Theologiae, vel potius Stultilogiae suae, fidem definit aestimationem. Quasi cuique in ea sentire et loqui quae libeat liceat; aut pendeant sub incerto in vagis ac variis opinionibus nostrae fidei sacramenta, et non magis certa veritate subsistant.* […] *Sed absit ut putemus in fide vel spe nostra aliquid, ut is putat, dubia aestimatione pendulum; et non magis totum quod in ea est, certa ac solida veritate subnixum, oraculis et miraculis divinitus persuasum, stabilitum et consecratum partu Virginis, sanguine Redemptoris, gloria resurgentis".*

> *esperadas*, não de conjecturas de ideias vazias. Ouves "substância". Não te é lícito pensar na fé ou argumentar conforme agrada; não [te é lícito] vagar por aqui e por ali pelo vazio de opiniões, pelos desvios dos erros. Com a palavra substância prende-se a ti alguma coisa fixa e certa: és cingido por limites certos, és coagido por caminhos certos. Pois a fé não é uma opinião [*aestimatio*], mas uma certeza[248].

A definição de fé em Abelardo aparece em seu trabalho em dois momentos, como vimos anteriormente: i) na lógica, a fé é o mesmo que *existimatio*, sendo tomada como sinônimo de crença e de opinião. Ela refere-se ao conhecimento das coisas que estão no campo da sensação e da imaginação e ainda não alcançaram a intelecção; ii) na teologia, Abelardo refere-se à fé primeiramente como *existimatio* e, posteriormente, como *argumentum*, ou seja, prova das coisas que não se podem ver. A concepção de fé ligada à *argumentum* foi amplamente difundida entre os cristãos, pois evidenciava a tese paulina a respeito das três virtudes teologais: a fé, a esperança e a caridade. Em Abelardo, a esperança se coloca frente à misericórdia de Deus e frente a algumas coisas entendidas como dogmas da fé. Essas diferentes concepções de fé em Abelardo não foram levadas em conta por São Bernardo na Carta 190. Ele apenas denunciou como herética a primeira concepção que encontrou, a fé como *existimatio*, sem se ater ao pensamento de Abelardo como um todo, ou seja, a linha de raciocínio exposta por Abelardo na *TSchol* que vai definição de fé como *existimatio* à definição de fé como *argumentum*. Conforme Verbaal (2003, p.83-84):

> Claro, Abelardo nunca quis declarar sua independência em relação aos dogmas da Igreja. Ele não é um herético e as acusações de Bernardo parecem nada mais que um ataque puramente retórico do qual ele se serve nesta carta [...] [a] carta 190 [...] parece escrita antes do sínodo, mas ela não responde todas as descrições do texto que Bernardo começou a ler.

[248] BERNARDO, 1859, p.1062: "***Fides est**, ait, **substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium**. **Substantia**, inquit, **rerum sperandarum**, non inanium phantasia conjecturarum. Audis substantiam. Non licet tibi in fide putare, vel disputare pro libitu; non hac illacque vagari per inania opinionum, per devia errorum. Substantiae nomine aliquid tibi certum fixumque praefigitur: certis clauderis finibus, certis limitibus coarctaris. Non est enim fides aestimatio, sed certitudo".*

> Bernardo leu uma condenação oficial que os prelados tinham sancionado à véspera [...] a carta 190 é uma verdadeira acusação, uma *argumentatio*, e um arrazoado retórico sobre algumas afirmações de Abelardo[249].

Nos demais capítulos da Carta 190, São Bernardo discorreu basicamente sobre a postura de Abelardo em relação à Filosofia e a sua concepção subversiva de pecado, que prefere sempre as palavras dos filósofos a dos Pais da Igreja. Segundo Svesson, Abelardo escreveu o diálogo inter-religioso *Collationes* ou *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* para se defender das acusações professadas por São Bernardo, na Carta 190, fora a redação da *Apologia* após o concílio de Sens[250].

Abelardo apresenta na *Collationes* três personagens, a saber: um filósofo, sendo o próprio Abelardo, um judeu e um cristão. O filósofo é convidado a ser o juiz da discussão entre o judeu e o cristão. O cristão considera legítimo investigar filosoficamente sobre a fé, posição também defendida pelo filósofo, representado pelo próprio Abelardo. A discussão com o judeu gira em torno da existência ou não de uma lei revelada.

O intuito do diálogo será supostamente responder a São Bernardo, mas não o atacar. É mostrar na representação do personagem do filósofo a conciliação entre filosofia e cristianismo. Porém, para São Bernardo, a fé não deveria ser objeto de discussão, muito menos feita pelo cristão, como na proposta da obra.

Dando continuidade às cartas de São Bernardo contra os erros de Abelardo, a Carta 191, endereçada ao Papa Inocêncio II, em nome do arcebispo de Reims e de outros bispos, apresenta o julgamento de Abelardo em primeira instância. São Bernardo denuncia a postura de Abelardo contra a verdadeira fé e se refere a ele como "artesão de heresias". O que São Bernardo condenava, no

---

[249] "Bien sûr, Abélard n'a jamais voulu prendre ses distances par rapport aux dogmes de l'Église. Il n'est pas un hérétique et les accusations de Bernard ne semblent qu'une attaque purement rhétorique dont il se sert dans cette lettre. […] lettre 190 […] semble écrite avant le synode mais elle ne répond pas du tout aux descriptions du texte que Bernard commença à lire. Bernard lut une condamnation officielle que les prélats avaient sanctionnée la veille. […] l'épître 190 est un véritable réquisitoire, une *argumentatio*, et un raisonnement rhétorique sur quelques assertions d'Abélard".

[250] 2007, p.151-154.

fundo, era a postura de Abelardo, a suposta arrogância com que tratou os assuntos ligados à fé cristã, colocando em discussão (dialética) os preceitos cristãos[251]. Para ele, Abelardo representava um verdadeiro perigo, pois tudo o que dizia era aceito por muitos alunos, que chegavam a segui-lo como discípulos.

A Carta 192, endereçada ao Mestre Guy de Chatel, e a Carta 193, endereçada ao Mestre Ynes (Cardeal), tratam do mesmo assunto da Carta 191, sobre o julgamento de Abelardo em primeira instância. Já a Carta 194 pode ser considerada uma prova sobre a divergência existente a respeito da data em que ocorreu o Concílio de Sens. Ela foi publicada em 16 de julho de 1140, tendo o concílio ocorrido antes, provavelmente em 2 de junho de 1140. Alguns comentadores como Mews (2006) defendem que o concílio ocorreu no dia 25 de maio de 1141. Muitas das cartas de São Bernardo não possuem datas, somente referências, como a encontrada na Carta 187, com referência de publicação na oitava noite de pentecostes.

Na sequência, temos mais dez cartas de São Bernardo com o mesmo teor das acusações encontradas nas demais; contudo, elas se apresentam de forma mais breves e repetitivas. Elas denunciam, em geral, a produção filosófica e teológica de Abelardo, sua postura e sua concepção de fé.

Vejamos brevemente os assuntos dessas últimas cartas: na Carta 327, São Bernardo responde a Carta 326 de Guilherme de Saint-Thierry, confirmando com certa resistência a data do Concílio de Sens para a Páscoa. Na Carta 330, endereçada ao Papa Inocêncio II, São Bernardo denunciou em Abelardo o aparecimento de uma nova fé, que não seguia os mesmos preceitos do cristianismo. Na Carta 331, endereçada ao Cardeal Étienne, bispo de Palestrina, ele denuncia Abelardo como perseguidor da fé, inimigo da cruz do Salvador, e contesta seus hábitos religiosos. Na Carta 332, endereçada ao Cardeal G., diz que Abelardo no fundo finge ser um religioso, mas leva uma vida sem regra. Na Carta 333, endereçada ao Cardeal Diacre, denuncia Abelardo como herético. Na Carta 334, endereçada a Guy de Pise, diz que Abelardo propaga lições contra a fé católica. Na Carta 335, endereçada a um certo Cardeal Padre, afirma que as ideias

[251] SVESSON, 2007, p.139.

difundidas por Abelardo corrompem a beleza da igreja e a pureza da fé. Na Carta 336, endereçada a um certo abade, confirma Abelardo como precursor do anticristo. Na Carta 337, endereçada ao Papa Inocêncio II, em nome dos bispos da França, descreve seus sentimentos em relação ao Concílio de Sens. E, por fim, na Carta 338, endereçada a Haimeric, Cardeal e Chanceler da corte de Roma, São Bernardo termina a sequência de acusações dizendo que a postura herética de Abelardo desonra a Igreja, já que pretende compreender racionalmente os mistérios da fé.

Por fim, ao final da redação das cartas de São Bernardo, o Papa Inocêncio II encerra as discussões à respeito do concílio e dá seu veredito, mantendo a decisão de condenação do concílio e escreve uma carta ao Bispo de Sens (*Bula Testante Apostolo*) confirmando a pena de Abelardo. Podemos encontrá-la na Carta 194: "e a ele tal qual a um herético impusemos silêncio perpétuo. E pensamos que todos os sectários e defensores de seu erro devam ser separados do consórcio dos fiéis e ser atados pelo vínculo da excomunhão"[252].

Após receber a sentença, Abelardo passa o último ano de sua vida lendo e orando em Cluny, sob os cuidados do abade Pedro, o Venerável (1092-1156)[253].

[252] BERNARDO, 1859, p.361: "*eique tanquam haeretico perpetuum silentium imposuimus. Universosque erroris sui sectatores et defensores, a fidelium consortio sequestrandos, excommunicationisque vinculo innodandos esse censemus*".
[253] DIAS, 2006, p.171.

3

O INDIVÍDUO E A *EXISTIMATIO*: A OPINIÃO NO ÂMBITO DO CONSENTIMENTO

No primeiro capítulo, analisamos o conceito de indivíduo na lógica e na ética de Abelardo. Entendemos que, para o palatino, indivíduo é aquele que pode consentir, intencionar uma ação que pode ou não resultar em pecado. Consentimento é a capacidade de deliberação do mesmo acerca do que é bom ou mau e nem sempre essa capacidade está ligada integralmente as suas intelecções, ou seja, a sua plena capacidade racional de discernir o verdadeiro do falso. A nosso ver, Abelardo concebe na *Ethica* que o indivíduo humano dotado de opinião (*existimatio*), já possui condições suficientes para consentir, e, consequentemente, intencionar atos que o levem ou não ao pecado.

No segundo capítulo, analisamos o conceito de *existimatio* em Abelardo, como o termo aparece em sua *TSchol* e se relaciona com a fé. Nesse sentido, a fé ora é afirmada como *existimatio*, ora é afirmada como *argumentum*. Visamos compreender o significado semântico do termo em algumas de suas obras de lógica, ética e teologia. Propusemos também uma breve análise etimológica do conceito de *existimatio* no intuito de contextualizar as mudanças de significado ocorridas no Direito Romano antigo, livro *Digesto*, de Justiniano I e em Abelardo no século XII. No Direito Romano, *existimatio* aparece, em geral, como *aestimatio* e refere-se aos Contratos Inominados, isto é, ao ato moral de boa-fé, na apreciação de um valor material ou moral. Em Abelardo, vimos que *existimatio* relaciona-se com a fé, como opinião das coisas que não se veem. Ele a concebe como uma possibilidade de conhecimento, não lhe atribuindo de imediato um sentido religioso. A respeito do que experimentamos ou sentimos, temos opinião que pode ou não se elevar a intelecção. Neste sentido, o emprego do termo *existimatio* permeia o campo da opinião. Conhecemos pela sensação, formamos imagens e, por fim, inteligimos. Essas são as três etapas básicas do conhecimento defendidas

por Abelardo. Quando não ocorre o conhecimento pela sensação ou intelecção, opinamos e até imaginamos algo que ainda não existe, o que ainda não pode ser considerado um conhecimento de fato. Porém, defendemos que em Abelardo a capacidade de opinar se aproxima da atividade racional e pode ser considerada uma maneira de se aproximar do conhecimento verdadeiro.

Nesse capítulo final propomos a análise do conceito de *existimatio* comparando-o com a ideia de fé no âmbito do consentimento. Morin nos esclarece que a fé da qual Abelardo trata na lógica não é teológica, mas filosófica: "ora, não se trata aqui da fé no sentido teológico do termo, ou seja, de um assentimento da inteligência a verdades religiosas reveladas, mas da fé no sentido filosófico, ou seja, de uma crença que não está fundada sobre argumentos racionais"[254].

Quando Abelardo passa a entender a fé como *argumentum* das coisas que não se veem, ou seja, prova, e não mais como *existimatio*, apresenta para o leitor da teologia outra forma de conhecimento, um conhecimento ligado à confiança que a fé pode proporcionar. Aí sim podemos fazer uma leitura um pouco mais teológica da proposta de Abelardo, contudo, essa fé professada como *argumentum* não é puramente religiosa, ainda mantém resquícios da sua posição na lógica.

Abelardo aproxima a ideia de fé como *argumentum* ao conceito agostiniano de "fé racional", em que a esperança e a caridade devem estar presentes para sustentar o fiel, antes que a razão, de fato, possa vir a lhe esclarecer alguma coisa. Transpondo a mesma ideia de Agostinho para Abelardo, somos levados a supor que a fé, mesmo em termos teológicos, se aproxima de alguma forma da razão, pois para acreditar que alguma coisa é prova necessitamos ter no intelecto alguma representação do que se trata o conhecimento que estamos buscando. Essa fé da qual Abelardo profere, a nosso ver, se aproxima da ideia de *existimatio*. Para opinar é necessário ter tido alguma experiência anterior, mesmo que esta advenha somente da sensação ou da imaginação, que pode até criar coisas que não existem, contudo concatena imagens de coisas que já experimentamos em algum momento.

[254] 1994, p.105: "Or il ne s'agit pas ici de la foi au sens théologique du terme, c'est-à-dire d'un assentiment de l'intelligence à des vérités religieuses révélées, mais de la foi au sens philosophique, c'est-à-dire d'une croyance qui n'est pas fondée sur des arguments rationnels".

Assim, iniciamos o último capítulo na busca de entender como a fé em Abelardo é considerada como participante do processo intelectivo. Quanto ao indivíduo humano, retomaremos a nossa tese de que quando o mesmo emite uma opinião já é capaz de intencionar e consentir ações que resultem ou não em pecado. Da mesma forma, também avaliamos a concepção de consentimento que Abelardo desenvolve na *Ethica* entendendo que ela se equipara com a ideia de assentimento em Agostinho.

Por fim, retomaremos o conceito de livre-arbítrio proposto na ética abelardiana. Se o indivíduo que opina já é capaz de intencionar e, consequentemente, consentir uma ação que resulte ou não em pecado, só vai conceber que fé é *argumentum*, ou seja, prova, se acreditar. Para não reforçarmos as acusações que Abelardo recebeu de ter sido subjetivista em relação à leitura que fez do indivíduo, a qual não acreditamos ser verdadeira, examinaremos a compreensão de Abelardo acerca do livre-arbítrio. Para ser livre, intencionar e ser capaz de consentir, a vontade humana deve estar de acordo com a vontade de Deus, a mesma ideia que Agostinho defendeu em suas obras.

3.1- Crer para entender

É possível um lugar para fé no intelecto? A pergunta pode soar estranha, já que é quase unânime a ideia de que só adquirimos conhecimentos por via racional. Todo conhecimento que vem dá fé, de acordo com a ciência e a filosofia, se mostra como obscuro, não racional e de difícil interpretação, pois normalmente consideramos a fé apenas no âmbito religioso. Contudo, a tradição anterior a Tomás de Aquino, principalmente a dos primórdios do cristianismo, como o pensamento de Agostinho, nos mostra outro movimento em relação aos conhecimentos advindos da fé, e as bases para compreendemos seus preceitos podem ser encontrados, por exemplo, no *Sermão 43*, na fórmula: "crer para entender", conceito que extraiu de Isaias 7, 9: "A cabeça de Efraim é Samaria e a cabeça de Samaria é o filho de Romelias. Se não o crerdes, não vos mantereis firmes", ou seja, "se não crerdes, não entendereis".

Para Agostinho, a fé vem antes do entendimento racional, pois cabe a ela purificar a razão, ou seja, preparar o intelecto para o conhecimento, lhe amparar e

sustentar quando ainda não tem condições de inteligir[255]. Para Agostinho: "a fé tem olhos próprios, com os quais de algum modo vê que é verdadeiro o que ainda não vê, e com os quais vê, com toda certeza, que ainda não vê aquilo que crê"[256]. Isto significa que a fé de alguma forma se comunica com aquilo que ainda não podemos ver, com algo ainda invisível à razão: "A razão verá, depois de purificada pela fé [...] Caberá à razão explorar este dado introduzido pela fé, ou melhor, esta dicotomia entre o que é visível e o que é invisível; caberá a ela investigar além do visível, procurar aquilo que ela ainda não pode ver, mas já é anunciado pela fé"[257].

A fé tem um tempo diferente da razão, porém, independentemente do tempo que operam, se complementam. Haverá o momento que Agostinho chama de "colheita", em que a fé admitirá que aquilo que esteve sob seu estatuto seja compreendido pela razão[258]. Dessa forma, podemos entender a fé em Agostinho como "temporal", em que ela é colocada antes da razão: "a razão *quer* inteligir, [contudo] quem a capacita para isto é a fé"[259]. E o que deve ser inteligido não está no presente, mas no futuro, ainda sendo preparado pela fé, uma aposta naquilo que não se pode ver com os olhos da razão[260].

A razão para Agostinho se coloca como uma "capacidade do homem animal", que vem antes do entendimento de fato, ou seja, da intelecção, em que o conhecimento já passou por um processo de julgamento interior, de avaliação e ela só pode operar quando a fé a preceder. Assim, compreende-se a controvérsia "entender para crer e crer para entender", em que aparentemente a razão vem antes da fé. O entendimento se coloca como capacidade racional, importante para que se entenda a própria crença. Para Nascimento, em Agostinho, a crença inicia o processo do conhecimento: "A fé é o ponto de partida. O ponto de chegada, porém, é a intelecção"[261]. Com isso, "a fé não elimina a inteligência, não despreza

[255] NOVAES, 2007, p.106.
[256] *Ep. CXX* ii 8 *apud* NOVAES, 2007, p.108.
[257] NOVAES, 2007, p.109.
[258] NOVAES, 2007, p.114.
[259] NOVAES, 2007, p.116.
[260] NOVAES, 2007, p.121-123.
[261] 2003, p.77.

a razão, não arruína o pensamento. [...] Para crer, é preciso de algum modo entender"[262].

Segundo Stead, o conceito de fé em Agostinho relaciona-se com uma forma de conhecimento inferior ao conhecimento dito científico, contudo, em termos religiosos "[a fé] tem autoridade por ter como fonte a revelação divina"[263]. Para que se chegue à compreensão de algo racionalmente, primeiro é preciso a crença. Nesse sentido, "a própria fé contribui para o entendimento"[264].

Em Abelardo, por exemplo, conhecemos Deus porque acreditamos na sua existência, que somos seus filhos. Defendemos que para o palatino, mesmo que a fé não seja puramente racional, participa de alguma forma da razão como uma ponte entre o que cremos e o que inteligimos, como em Agostinho. A ideia de *existimatio* em Abelardo vem das experiências que temos com o que vemos e sentimos. Se transpomos o conceito de *existimatio* para a ideia de fé, cremos naquilo que de algum modo conhecemos, que não pode ser tomado como um conhecimento dogmático, ou, por outro lado, cético. Assim, mesmo antes da intelecção, já conseguimos reconhecer alguma coisa como conhecimento, mesmo que não seja verdadeiro. Supomos a sua verdade, a sua existência e isso nos leva a acreditar que é nossa intelecção que está operando.

Pensadores dos séculos XI e XII, como Hugo de São Vitor e São Bernardo de Clairvaux não se opunham ao conhecimento advindo da fé. Em termos religiosos, a tinham como uma certeza: *fides est certitudo*. Seguiam os preceitos paulinos de fé, de certeza voluntária, como "prova" do que não se pode ver. Como vimos nos capítulos anteriores: "A fé é a garantia dos bens que se esperam, a prova (*argumentum*) das realidades que não se veem" (Hb 11,1). Para São Bernardo, por exemplo, em Abelardo, a fé era vista apenas como compreendida no âmbito da lógica e seus argumentos abriram margem para críticas e condenações. Seus adversários o consideravam cético e até mesmo perigoso, pois sua noção de fé supostamente era reduzida ao entendimento que tinha da lógica, não estendida para a religião. Porém, Abelardo desenvolveu um conhecimento acerca da fé mais

[262] NASCIMENTO, 2003, p.78.
[263] 1999, p.207.
[264] STEAD, 1999, p. 207.

amplo que o religioso. Ele identificou em Agostinho, por exemplo, a dualidade entre fé e razão, contudo sua noção de fé terá outros empregos além da voltada à crença religiosa. Ela ocupará, por sua vez, um lugar no intelecto.

Agostinho foi precursor em elevar a fé e equipará-la à razão. Para ele, ambos são conhecimentos compatíveis e não se anulam, ao contrário, precisam um do outro: "É possível então dizer que a fé é racional não apenas porque é *coincidente* e *compatível* com a razão, mas também porque ambas devem se estender sobre os mesmos domínios, devem *compartilhar* conteúdos"[265].

Após a morte de Abelardo e a difusão das traduções do *Organon*, de Aristóteles no mundo latino, reforçou-se o embate entre fé e razão. Em 1277, o bispo de Paris, Estêvão de Tempier, condena em Sens 219 teses contra o uso didático da filosofia de Aristóteles. A Universidade de Paris nasce no século XIII em meio as discussões que contradiziam o chamado "ideal da vida filosófica"[266]. Se utilizar da filosofia como instrumento da teologia tinha consequências negativas entre os monges que eram adeptos a tradição. Afirmavam: "Não há espaço, na cristandade, para formas de saber autônomas"[267]. Dessa forma, o que se eleva é uma visão negativa da razão: tudo o que vem da crença se eleva a um dogma vazio de entendimento.

3.2- Noção de assentimento

Para Agostinho, a fé é um assentimento voluntário ou de adesão, isto é, ou se assente ou se aceita. Em Abelardo, não há espaço para a aceitação, isto é, a fé é um "assentimento voluntário", não passivo, livre (*ad libitum*)[268]. Entender a *existimatio* como assentimento é ir além do seu conceito lógico, é lhe fazer outro uso. Em Abelardo, o "assentir" agostiniano se coloca como sinônimo de "consentir", conceito que trabalhou na *Ethica*, na noção de pecado, que vai além de um simples "desvio" de conduta moral, mas torna-se uma decisão interna, um consentimento ao mal, um desprezo de Deus. Assentir desvencilha-se do campo

[265] NOVAES, 2007, p.101.
[266] NASCIMENTO, 2003, p.78-79.
[267] BIANCHI, 1983, p.86 *apud* NASCIMENTO, 2003, p.79.
[268] CHENU, 2006, p.963.

puramente religioso e passa a ser "critério de moralidade"[269], de um indivíduo inserido na sociedade que deve assumir a responsabilidade pelos atos: um indivíduo que consente ou assente. O consentimento envolve uma decisão, diferentemente da aceitação em que não se escolhe o caminho a seguir. Aceita-se o que é dado, o que vem de fora, sem questionamento.

Abelardo utiliza a palavra "assentimento" (*assentire*) na *Ethica* quando trabalha o conceito de desejo. Coloca o desejo como "inevitável", "natural" e que o mesmo pode ocorrer sem que a consequência primordial seja o pecado, pois faz parte da natureza humana desejar. O problema estaria, portanto, nas intenções do que desejamos, posteriormente, no assentimento do mesmo.

O conceito de assentimento em Agostinho pode ser entendido através de três etapas: sugestão, deleite e consentimento[270]. A intenção é excluída dessas etapas e em Abelardo ela se constitui como a principal. O indivíduo é exposto ao mal e só peca se realmente intencionar o pecado. A vontade (*voluntas*) e o consentimento (*consensus*) são mediadas pela intenção (*intentio*) em Abelardo.

Agostinho dá o exemplo de Adão: em um primeiro momento existe a persuasão do demônio; em um segundo momento o deleite, a entrega de Adão ao pecado; e, por fim o consentimento ao pecado[271]. Se analisarmos a mesma perspectiva do pecado em Abelardo, o pecado de Adão não estará no ato em si, mas na intenção, pois se premeditou o pecado.

Agostinho e Abelardo são herdeiros da noção de lei natural estoica, isto é, de que existe uma racionalidade na natureza, uma ordem reta, imutável, reta, eterna e universal. Os temas de ordem moral desenvolvido em ambos os autores são esclarecidos a partir de normas morais que são influenciadas por fatores internos. Nesse caso, o interior do indivíduo humano, o que ele pensa, intenciona e consente são consideradas mais importantes, se sobressaem às normas morais externas, isto é, devem seguir os mesmos princípios da lei natural[272].

[269] CHENU, 2006, p.20.
[270] SVENSSON, 2012, p.106.
[271] AGOSTINHO, *De sermone Domini in Monte* I, 12, 34 *apud* SVENSSON, 2012, p.113-114.
[272] SVENSSON, 2012, p.117.

3.3- O conceito de livre-arbítrio

Retomemos o conceito de livre-arbítrio proposto na *Ethica* de Abelardo. Se o indivíduo que opina pode intencionar e, consequentemente, consentir uma ação que resulte ou não em pecado, só vai conceber que a fé é prova se acreditar, pois tem livre-arbítrio para a crença. Entendemos a ideia da crença em Abelardo como sinônimo de opinar, ter fé ou consentir. Para não reforçamos as acusações de subjetivismo que Abelardo recebeu da tradição monástica, buscamos compreender o que ele entendia por livre-arbítrio: para consentir, o ser humano deve ser livre, contudo a vontade do homem deve estar de acordo com a vontade de Deus. Essa afirmação parece contraditória, já que ser livre pressupõem não seguir a vontade alheia. Entendamos como Abelardo percebe essa ideia.

O tema em torno do livre-arbítrio é amplo na filosofia medieval. Em Agostinho, por exemplo, o conceito de livre-arbítrio é entendido como uma faculdade e relaciona-se com a ideia de vontade; em Abelardo, com a ideia de consentimento. Agostinho defendia que o livre-arbítrio é uma escolha e o que está em pauta nessa escolha é a vontade que leva o ser humano a agir de forma boa ou má; já a liberdade se relacionaria ao livre-arbítrio. O desenvolvimento da mesma estaria no bom uso do livre-arbítrio, não sendo ela mesma o livre-arbítrio. Livre-arbítrio e liberdade em Agostinho são temas que apontam para o problema da moral, para a ideia de vontade livre e a origem do mal[273]. O livre-arbítrio, então, seria um "bem" concedido ao homem por Deus: "se o homem carecesse de livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem"[274]. Esse bem, portanto, só seria alcançado por meio da fé e não da razão: "Ora, essas duas verdades: que Deus existe e que todos os bens vêm dele, nós já admitimos com fé inabalável"[275]. Novamente a crença ou a fé entra em ação como base de sustentação, preparação para a intervenção da razão.

Mesmo que a concessão do livre-arbítrio por Deus aos homens seja usada para a prática do mal e que essa prática resulte em pecado, continua em essência

[273] AGOSTINHO, 1995, p.75.
[274] AGOSTINHO, 1995, p.75.
[275] AGOSTINHO, 1995, p.134.

sendo um bem. Vimos que para Agostinho o pecado estava na ação e para Abelardo na intenção. Consentir o pecado para Abelardo não tem o mesmo peso da intenção. Apesar de Deus ser bom, o pecado nasce justamente do livre-arbítrio, nasce da prática do mal ou, em termos abelardianos, do desprezo de Deus. Dessa forma, a prática do bem ou do mal é uma escolha do indivíduo, dada pelo livre-arbítrio. Se o homem escolhe o mal, o erro não seria, portanto, culpa de Deus e sim dele próprio. Se com uma escolha ruim este venha a pecar, consequentemente não deixa que Deus continue a lhe sustentar no bem. Dessa forma, se afasta de Deus negando o bem e escolhendo o mal, sendo, portanto, uma decisão do indivíduo.

3.3.1- O livre-arbítrio na *Ethica*

Vimos que para Abelardo o pecado está diretamente ligado ao desprezo de Deus. Nós agradamos a Deus quando cumprimos a sua vontade. A primeira premissa do palatino é que a nossa vontade deve coincidir com a vontade de Deus: "Efetivamente, da mesma maneira que nos sentimos bem fazendo o que cremos agradar ao próprio Deus, assim não nos sentimos bem fazendo o que cremos desagradar ao próprio Deus, e ao próprio [Deus] parecemos ofender ou desprezar"[276].

Defendemos a ideia que a *existimatio* em Abelardo já participa da razão. Opinar, portanto, habilita indivíduo a se posicionar, a consentir o pecado. Mas por que devemos preferir a vontade de Deus à nossa, se temos livre-arbítrio e este está ligado à nossa capacidade de opinar, de consentir?

Na *TSchol* Abelardo define livre-arbítrio: "O [livre] arbítrio certamente é da alma a própria deliberação ou julgamento pelo qual uma pessoa qualquer se propõe ou a fazer algo ou a renunciar a algo"[277]. Na *Ethica,* Abelardo diz que devemos preferir a vontade de Deus à nossa, porque temos vícios, somos imperfeitos, nossa natureza é fraca: "não saciar nossas concupiscências nos

[276] ABELARDO, 1971, p.6: "*Quemadmodum enim uolendo facere quod Deo credimus placere ipsi placemus, ita uolendo facere quod Deo credimus displicere ipsi displicemus, et ipsum offendere siue contemnere uidemur*".
[277] ABELARDO, 1855, p.1110.

ocupou antes, não profundamente lhes carecer. Decerto aquilo é vicioso, isso, porém, [é] impossível para a nossa fraqueza"[278].

Vimos no primeiro capítulo o exemplo que Abelardo colocou a respeito de desejar a mulher do próximo. O pecado não estaria no desejo em si, mas em consentir o desejo. A ação se coloca, então, apenas como consequência. Vejamos outro exemplo: um homem que deseja comer frutas de um jardim particular e evita o pecado, não consentindo sua vontade: "Onde porém está o desejo, ali sem dúvida [está] a vontade. [...] Aquele reprime o desejo, não [o] extingue; mas porquanto não é arrastado até ao consentimento, não incorre em pecado"[279].

A partir desse exemplo, entendemos que o pecado para Abelardo não está no desejo em si, que é natural e, ao mesmo tempo, demonstra nossas fraquezas, faz parte da natureza humana, mas na intenção e, consequentemente, no consentir. Abelardo reforça seu pensamento com as palavras de João (Jo 6,38), de que nossa vontade deve ser a mesma de Deus: "pois desci do céu não para fazer minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou".

O livre-arbítrio em Abelardo liga-se à ideia de vontade. Ele distingue o conceito de vontade do conceito de voluntário, que nada mais seria que a vontade que se realiza, a vontade colocada em ação. Essa vontade é definida como livre, como um consentimento que damos ao nosso desejo. Logo, se pecamos, não fomos coagidos ao pecado. Pecamos por vontade própria. Nem mesmo a ideia de tentação está fora do contexto do pecado. Se somos tentados e por isso pecamos, pecamos por uma livre decisão, a inclinação é nossa.

Rémusat afirma que o livre-arbítrio em Abelardo é uma potência, que pode ser direcionada ora para o bem, ora para o mal[280]. Essa ideia de livre-arbítrio ser uma potência será relembrada na relação que o conceito de livre-arbítrio manterá em Abelardo com a graça divina. O livre-arbítrio, segundo Rémusat, é como um

---

[278] ABELARDO, 1971, p.12: "*percepit nos concupiscentias nostras non inplere, non penitus eis carere. Illud quippe uiciosum est, hoc autem infirmitati nostre impossible*".
[279] ABELARDO, 1971, p.14: "*Vbi autem desiderium ibi procul dubio voluntas consistit.* [...] *Desiderium ille reprimit, non extinguit, sed quia non trahitur ad consensum, non incurrit peccatum*".
[280] 1855, p.494.

instrumento regulador de nossas ações[281]. Dessa forma, possuir livre-arbítrio não é pecado, mas é condição para que ele aconteça[282]. Todo pecado, para Abelardo, vem do livre-arbítrio, ou seja: "todo pecado, diríamos, é voluntário"[283], salvo os casos que Abelardo relata que estão fora desse contexto, como os que pecam por ignorância. O que está em voga, portanto, não é a ação propriamente dita, mas a intenção que se relaciona diretamente com a vontade e com o consentimento. Abelardo coloca que as mesmas estão sempre disponíveis, pois possuímos livre-arbítrio[284].

Rémusat relembra que para Abelardo o que vale é sempre a intenção[285], ou seja, o que o homem pensa, o que acredita ser bom ou mal:

> O que importa, é que ele [homem] pensa. Ora, o que ele pensa é determinado por sua educação, por suas opiniões, por sua vida, por sua natureza. Se ele crê ou acha boa uma ação, sua vontade não é má; e também o bem e o mal tornam-se completamente subjetivos. A vontade se crê boa ou se crê má, é o que se chama frequentemente de intenção[286].

Isso significa que é a intenção é ela mesma a égide da moral do indivíduo, a partir da qual Abelardo conceitua a sua ética.

3.3.1.1- Crença e livre-arbítrio

A sexta tese condenada no Concílio de Sens, em que São Bernardo se coloca contrário à teologia de Abelardo, afirma que para o palatino: "o livre arbítrio por si é suficiente para algum bem" [287]. O que percebemos na *Ethica* de Abelardo é

[281] 1855, p.507.
[282] RÉMUSAT, 1855, p.502.
[283] ABELARDO, 1971, p.16: "*omne peccatum dicamus uoluntarium*".
[284] ABELARDO, 1971, p.26.
[285] 1855b, p.482.
[286] RÉMUSAT, 1855b, p.482: "ce qui importe, c'est ce qu'il pense. Or, ce qu'il pense est déterminé par son éducation, par ses opinions, par sa vie, par sa nature. S'il croit ou trouve bonne une action, sa volonté n'est pas mauvaise de la vouloir; et ainsi le bien et le mal deviennent complétement subjectifs. La volonté se croyant bonne ou se croyant mauvaise, c'est ce qu'on appelle souvent l'intention".
[287] MEWS, 2001, p.108: "*liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquod bonum*".

que a sua ideia de crença se relaciona diretamente com a vontade do indivíduo humano e com a vontade de Deus. Ambas devem estar afinadas e se cremos nessa relação, a intenção consequentemente será boa. Logo, essa tese de São Bernardo vai contra os preceitos de crença defendidos por Abelardo na *Ethica*. A vontade de Deus está acima da nossa. O nosso livre-arbítrio, consequentemente, nossa crença não é suficiente para que alcancemos, dessa forma, algum bem. Deve necessariamente estar atrelada à vontade de Deus.

Cano Alarcón argumenta que para Abelardo:

> No entanto, para que uma intenção possa chamar-se boa, precisa Abelardo, não basta que o indivíduo creia que seus atos são agradáveis a Deus, mas é preciso que realmente as sejam. Ou seja, uma intenção é boa não quando a alguém lhe parece boa, mas quando coincide com a intenção de Deus, com sua Vontade[288].

Vimos no primeiro capítulo que Abelardo afirma a existência do pecado por ignorância, ou seja, pela ausência da fé, ou mesmo pelo pecado original, contudo esses tipos de pecados não são tão firmes como o pecado em que a intenção se coloca como consciente, em que o indivíduo consente o mal, e, portanto, despreza a Deus. Observamos no primeiro capítulo que: "Deus conhece, sonda a interioridade do homem. Este, na medida em que é virtuoso, busca conformar sua consciência à vontade divina. Sem mais garantias do que a fé"[289]. Podemos compreender a proposta de "conformar sua consciência" com dar seu consentimento, sua opinião, sua *existimatio*, ser responsável pelas suas faltas, ou, em termos agostinianos, dar assentimento.

O ser humano que consente e que é responsável pelas suas intenções e ações, também é capaz de se arrepender, ou, nas palavras de Abelardo, "suportar

[288] 1994, p.316: "Ahora bien, para que una intención pueda llamarse buena, precisa Abelardo, no basta que el individuo crea que sus actos son gratos a Dios, sino que es preciso que realmente lo sean. Es decir, una intención es buena no cuando a uno le parece que es buena, sino cuando coincide con la intención de Dios, con su Voluntad".
[289] ESTÊVÃO, 1992, p.53.

o peso" do pecado[290]. A capacidade de reparação do próprio erro situa-se no sentimento. Nem sempre precisa de uma razão totalmente operante. Basta acreditar que é possível corrigir os erros cometidos e seguir em frente, salvo os pecados cometidos diretamente contra Deus, os veniais, que compreendemos anteriormente serem irreparáveis.

Para Abelardo, não existe a obediência cega. Seguimos regras dos nossos pais, por exemplo, porque acreditamos que as mesmas devem ser honradas. Com esse mesmo espírito de compreensão devemos seguir as leis de Deus. Temos livre-arbítrio para discordar, para nos arrepender de um pecado, assim como de nos curvamos diante de Deus, ou melhor, de seu amor e rogar perdão por nossas falhas. Abelardo chama esse ato voluntário de "contrição interior" ou "contrição do coração"[291]. Através desse ato, nosso pedido de reconciliação é imediato. Amar a Deus e seguir sua vontade deve vir do coração, deve ser um ato livre.

3.3.1.2- Graça divina e livre-arbítrio

Uma das teses condenadas pelo Concilio de Sens foi acerca da relação entre graça divina e livre-arbítrio. São Bernardo afirmou que, para Abelardo, o livre-arbítrio por si só seria suficiente para a salvação, excluindo, assim, a necessidade da graça: "Porque pelo livre-arbítrio, sem a graça como ajudante, bem podemos tanto desejar como agir"[292]. Grellard, aponta que para São Bernardo e Saint-Thierry, para que o assentimento da fé seja possível, é necessário que o arbítrio tenha sido liberado do pecado pela graça. É pela graça somente que a fé pode se liberar da hesitação e da dúvida"[293].

O conceito de graça divina foi importante desde o surgimento do cristianismo, pois ele diz propriamente à doutrina da salvação, que só se tornou

[290] ABELARDO, 1971, p.78.
[291] ABELARDO, 1971, p.88.
[292] BERNARDO, 1859, p.532: "*Quod libero arbitrio, sine adjuvante gratia, bene possumus et velle et agere".*
[293] 2012, p.253: "pour que l'assentiment de foi soit possible, il est nécessaire que l'arbitre ait été libéré du péché par la grâce. C'est par la grâce seulement que la foi peut se libérer de l'hésitation et du doute".

uma possibilidade após a Revelação e a vinda de Cristo. Através da graça, os homens poderiam se redimir de seus pecados e também amenizar o peso do pecado original. Para Agostinho, por exemplo, a graça divina é essencial para que o homem seja salvo[294]. Questiona quem em sã consciência se sujeitaria a "maus demônios", e não a Deus[295].

O livre-arbítrio, como vimos em Abelardo, é dado por Deus, contudo, é governado pela natureza humana, cheia de vícios. Enquanto seguirmos a Deus, sua vontade, estaríamos realmente livres, sem a sujeição desses vícios. Segundo Rémusat, o termo graça não aponta para algo específico na filosofia e na teologia do palatino e, muitas vezes, até se apresenta com um sentido incerto[296]. Contudo, a graça parece importante quando estabelece com Deus uma relação de bondade:

> Na linguagem e na doutrina de Abelardo, a graça é provável de ser alguma coisa mais geral e mais abstrata. [...] Parece armazenar todas as disposições de sabedoria eterna, que se pode chamar justamente de graças de Deus, no sentido de bem-feitos, todas essas harmonias da ordem universal, todas essas revelações que se destacam da constituição do mondo e daquela da razão, em uma palavra, tudo o que testemunha ao filósofo como ao cristão a bondade infinita[297].

Ser livre é estar de acordo com os desígnios de Deus, lhe ser obediente e agradá-lo, querer o que Ele quer. Nossa intenção e ação devem voltar-se a seu favor. Rémusat, afirma que o que motiva Abelardo em pensar dessa forma não é filosofia, mas a fé religiosa. Essa fé liga-se diretamente com o amor (caridade)[298]. A fé filosófica estaria contida no conceito de *existimatio*, em que o indivíduo que

---

294 AGOSTINHO, 1996, p.70.
295 AGOSTINHO, 1996, p.436.
296 1855, p.509.
297 "Dans le langage et dans la doctrine d'Abélard, la grâce risque fort d'être quelque chose de plus général et de plus abstrait. […] il semble ranger toutes les dispositions de l'éternelle sagesse, qu'on peut appeler à juste titre des grâces de Dieu, au sens de bienfaits, toutes ces harmonies de l'ordonnance universelle, toutes ces révélations qui ressortent de la constitution du monde et de celle de la raison, en un mot tout ce qui témoigne au philosophe comme au chrétien la bonté infinie".
298 1855, p.506.

crê, tem fé, está apto a intencionar e a consentir e deve se responsabilizar pelas suas falhas. Situando, então, a *existimatio*, Estêvão, ressalta que para Abelardo[299]: "Não há qualquer garantia de que nossa *existimatio* seja boa", ou seja, verdadeira. Em termos filosóficos, não existe, portanto, segurança que nossa opinião, fé ou crença seja a boa, pois *existimatio* não é intelecção. Para que a fé seja consentida de forma mínima, devemos nos ligar a Deus, com sua vontade.

Observamos na ética abelardiana que tanto a moral filosófica quanto à moral teológica pressupõe o livre-arbítrio. Os cristãos mais tradicionais acreditam que o livre-arbítrio foi perdido depois do pecado original, mas para Abelardo, ele está vivo e a salvação é possível. Vimos que em Abelardo praticamente todos os pecados são dignos de perdão, basta clamar a Deus. Assim, entendemos que a graça divina é importante, mas não decisiva na hora da salvação. A graça seria a bondade de Deus que se manifesta e ajuda o indivíduo a intencionar e a consentir melhor, a se aproximar da natureza divina. Contudo, o indivíduo pode se aproximar, clamar a Deus se assim desejar a graça, caso contrário continuará como pecador. Pecar, dessa forma, é uma decisão interna que vem da intenção.

3.4- A fé como um problema epistêmico

Grellard ressalta a importância de se interpretar a *existimatio* em Abelardo de forma epistêmica e não puramente religiosa[300]. Faz uma leitura do termo como uma forma de "assentimento fraco", ou seja, marcado pela "subjetividade" e pela "incerteza". Agostinho, segundo Grellard (2012), questiona, por exemplo, a passagem que citamos de Hebreus (Hb 11,1), que gerou polêmica na interpretação de Abelardo sobre a fé na *TSchol*. Em Abelardo, a fé se coloca numa primeira instância como *existimatio*, como algo hipotético, uma opinião provável e que deve ser empregada no caso de não se ter uma intelecção propriamente dita. Assim, se reforça em Abelardo o uso da fórmula agostiniana "crer para entender".

A ideia de Abelardo em compreender a fé como algo apenas provável e não certo, trouxe-lhe consequências não amistosas, como vimos no capítulo anterior.

[299] 1992, p.52.
[300] 2012, p.247.

Além dos concílios que teve que enfrentar, ainda foi acusado de cético. Para alguns, "essa redução ao ceticismo, independente da sua origem, sublinha o ponto central do debate que é saber se a *fides* pode ser qualificada de certa. Se nada é apreendido com a certeza, nada pode ser objeto de saber"[301].

Para Agostinho, por exemplo, a fé é uma certeza que prepara para a razão. Depois que dá lugar à razão, a fé deixa de ser certeza e se torna, como vimos, esperança e amor (caridade). Em Abelardo, a fé é uma opinião. E como se torna esperança e amor, ou melhor, prova (*argumentum*) se nunca teve um lugar de certeza no intelecto? Grellard reforça que Abelardo não trata da fé no sentido puramente religioso, mas filosófico-cognitivo[302]; logo, num primeiro momento, não se pode levar em consideração o espaço exercido pela esperança e pela caridade: "De um lado, a dinâmica das virtudes teologais requer a certeza da fé, mas de outro lado também, a caridade e a esperança condicionam a ausência de hesitação da fé"[303].

A fé só pode estar presente nos homens que possuem razão e condições para o consentimento. Assim, a fé:

> Visa em produzir uma aproximação da verdade, se ajustando a estimativa [opinião] do auditor, do qual está pronto em dar seu assentimento. A estimativa [opinião] recupera, pois, primeiramente uma reflexão sobre a natureza do assentimento e sobre os degraus de restrições que pode ser submetida[304].

Se situamos a fé no nível religioso, ela é confiança (*credulitas*) e prova (*argumentum*) das coisas que não se veem, isto é, um assentimento certo,

---

301 GRELLARD, 2012, p.248-249: "Cette réduction au scepticisme, quelle que soit son origine, souligne le point central du débat qui est de savoir si la *fides* peut être qualifiée de certaine. Si rien n'est appréhendé avec certitude, rien ne peut être objet de savoir".

302 2012, p.249.

303 2012, p.249: "D'un côté, la dynamique des vertus théologales requiert la certitude de la foi, mais d'un autre côté aussi, la charité et l'espérance conditionnent l'absence d'hésitation de la foi".

304 GRELLARD, 2012, p.251: "vise à produire une approximation du vrai en se réglant sur l'estimation de l'auditeur, ce à quoi il est prêt à donner son assentiment. L'estimation relève donc d'abord d'une réflexion sur la nature de l'assentiment et sur les degrés de contraintes qu'il peut subir".

justificado, “pois para assentir, temos necessidade de nos fiar em garantias”[305], se situa em uma forma de “representação convincente [...] [em que] o crente vê representada sua crença em seu coração”[306]; já no nível epistemológico, a fé é algo provável, se coloca como assentimento provável e não como certeza, pois admite graus de certeza, é *existimatio*. Em um primeiro momento, não há necessidade de que a fé seja prova. Se ela é opinião, o indivíduo já tem condições de intencionar, consentir e até mesmo pecar, como defendemos anteriormente. Quando Abelardo aponta a fé como *argumentum* na *TSchol*, a equipara com a crença. Fazendo uma leitura epistemológica de *argumentum,* e não religiosa, podemos entender acerca da capacidade do indivíduo humano em se responsabilizar pelas suas intenções e, dessa forma, ter liberdade de consentir e até mesmo acreditar que fé é prova. Dessa forma, a fé só pode ser prova se o indivíduo crer, quando puder voltar a sua opinião, ou seja, sua *existimatio* para a crença. Grellard, chama essa capacidade cognitiva de opinar em Abelardo de “convicção racional”, “reação subjetiva de cada um” ou mesmo “sentimento do ouvinte” frente aquilo que acredita[307].

Relembrando a fórmula agostiniana “crer para entender”, o indivíduo que crê, opina, tem fé e necessariamente possui razão, capacidade de entendimento. Nesse sentido, em Abelardo, crer é uma forma de entender alguma coisa, mesmo que o processo racional não esteja puramente desenvolvido.

[305] KOCH, 2015, p.20.
[306] KOCH, 2015, p.23.
[307] 2012, p.252.

CONCLUSÃO

O principal objetivo da nossa tese foi investigar por que Abelardo apresentou na *Theologia Scholarium* duas concepções diferentes sobre a fé (*fides*): como *existimatio* e como *argumentum*. Apesar da dualidade, tínhamos por hipótese que não havia contradição entre ambas as esferas, posição que defendeu na lógica e na ética. Disso, apontamos os desdobramentos epistemológicos, éticos e teológicos do posicionamento de Abelardo. Buscamos compreender como Abelardo concebia o indivíduo e qual a relação que mantinha com a fé, principalmente no alcance da *existimatio*.

Abelardo recebeu muitas críticas acerca de seus posicionamentos filosóficos e teológicos. Foi condenado duas vezes, sendo a última condenação em Sens a mais severa. No âmbito religioso, salientamos que Abelardo não tinha intenção em desmerecer a fé, contudo, no âmbito filosófico-epistêmico, a concebia como intermediária no processo cognitivo.

No Capítulo I, investigamos o conceito de indivíduo, tanto na lógica quanto na ética abelardiana. Na lógica, averiguamos que a noção de indivíduo que Abelardo desenvolve é mais simples, formada a partir do individual ou singular, conceito que extrai do entendimento que possuía acerca da natureza dos universais, relação entre as esferas universal e singular. Dessa forma, ao mesmo tempo que Abelardo refuta o realismo de Champeaux, isto é, a coisa (*res*) como essência, compartilhada com todos os indivíduos, ele também reconhece que só existe a coisa em si mesma, na sua individualidade. Os universais podem ser conhecidos nas palavras (*in uoce*), a partir das coisas individuais, como no nominalismo de Compiègne. Porém, em sua *doctrina sermonum*, as palavras serão do tipo *sermo*, dotadas de significado real. As palavras, ao serem proferidas, remontam a uma concepção (*conceptio*), semelhante à coisa real, que foi inteligida na mente, mesmo que de forma confusa.

Na ética, a noção de indivíduo se desenvolve a partir da "moral da intenção", na ideia de consentimento e ação. Compreendemos que Abelardo

concebia o indivíduo, já no âmbito humano, em sua relação com a fé tanto como *existimatio* como *argumentum*. O indivíduo humano possui uma consciência única, individual, que conhece as coisas, não em si mesmas, mas dirigindo sua atenção para uma natureza ou propriedade. Conhece de forma normalmente limitada, pois não atinge a intelecção de tudo, permeando mais a opinião que a razão, concebida em sua forma pura. Abelardo considera que no âmbito da *existimatio*, o indivíduo é capaz de conhecer as coisas, aprofundando na esfera moral o intencionar suas ações, dar seu consentimento ou não ao pecado. Assim, o pecado só existe quando se intenciona pecar, é fruto de uma deliberação, não totalmente racional, sendo, na nossa concepção, a *existimatio* suficiente para a intenção, salvo o pecado por ignorância, quando o indivíduo não sabe que pecou ou não acredita ou desconhece a doutrina cristã. Dessa forma, o pecado nasce do consentimento.

A noção de indivíduo, trabalhado na lógica, se compreende a partir da noção de indivíduo humano, trabalhado na ética. Em termos de intencionalidade, na lógica a encontramos nas palavras, em sua função significativa, quando gera uma intelecção. O indivíduo da lógica está no individual e pode ser inteligido de forma singular, não em si mesmo, em sua essência, mas a partir de suas predicações, como vimos, de uma natureza ou propriedade e o universal pode ser inteligido a partir da causa comum, que gera uma semelhança comum, portanto, algo que tenha correspondência real. Nesse caso, coisas discretas no sentido de seres semelhantes, quanto ao *status*, ou seja, sua natureza, porém, distintas entre si.

No Capítulo II, propusemos uma análise etimológica do significado do termo *existimatio*. Compreendemos qual foi a atribuição que recebeu no Direito Romano e as modificações que alcançou no século XII, na filosofia e na teologia de Abelardo. Na teologia, Abelardo propôs trabalhar o conceito de fé (*fides*) no âmbito da *existimatio* e no âmbito do *argumentum*. Comparamos ambos os termos, e apresentamos as principais repercussões que a concepção de Abelardo teve no Concílio de Sens, em 1140 entre a tradição monástica.

São Bernardo estava ligado a essa tradição que tinha a teologia dos primeiros cristãos como fundamento, como a de Tertuliano (160-220), em que depositava toda a confiança na Revelação, não sendo necessária a filosofia. No

século IV, vemos a entrada de Agostinho com propósitos diferenciados, valorizando a razão e o entendimento, espaço em que a fé pôde de alguma maneira se harmonizar e se desenvolver como uma preparação para a intelecção, uma purificação da razão. A fé tinha o intuito de cuidar dos assuntos que a razão não era capaz de dar conta em um primeiro momento. Para Agostinho, fé e razão deveriam caminhar juntas.

No século XII, a relação entre fé e razão entrou em desarmonia com a retomada da visão dos primeiros cristãos, representada pela tradição monástica. Diferentes teologias entraram em choque, como vimos entre São Bernardo e Abelardo. De um lado, temos a prática de uma teologia denominada "teologia contemplativa". São Bernardo, por exemplo, compreendia a filosofia de forma religiosa. Para ele, a filosofia podia ser entendida de dois modos, sendo: pela via essencial, enquanto atividade da natureza humana e pela via existencial, enquanto exercício praticado pelo homem caído.

A concepção de *existimatio* em São Bernardo esteve ligada a um movimento ativo para se alcançar a Deus, considerado inferior ao movimento contemplativo e dogmático (*speculativa*). Por outro lado, em Abelardo, a teologia privilegia uma visão da fé que se relaciona com a razão, que se fundamenta na lógica. Muitos comentadores, como Chenu, Vignaux e Jolivet, afirmaram que a escolha de Abelardo acerca do termo *existimatio* para definir a fé foi muito genérica, até mesmo considerada abusiva, abrindo espaço para as críticas, muitas vezes infundadas.

A noção de fé sustentada como "opinião das coisas não aparentes" na teologia de Abelardo, terá o mesmo sentido de fé que empregou na lógica. Desse modo, *existimatio* indicava, portanto, a fé como probabilidade e dificilmente geraria um conhecimento que se elevasse a razão.

No Capítulo III, examinamos a noção do indivíduo no âmbito da *existimatio* e, consequentemente, do consentimento. Trabalhamos a vertente da crença ou fé, situado no âmbito filosófico, que viria antes da compreensão racional. Desse modo, eliminamos a ideia de que *existimatio* e *argumentum*, apesar de possuírem significados distintos, mantinham na teologia uma dualidade aparente. A fé ou *existimatio*, mesmo sem gerar uma inteleção sã e verdadeira, como na lógica, seria

suficiente, no âmbito ético para que o indivíduo se responsabilizasse por seus atos, pois aquele que pode consentir, que tem fé, que opina, possui livre-arbítrio para tal atividade e estaria, portanto, mesmo sem a razão plenamente envolvida, livre para reconhecer em Deus sua verdadeira liberdade, harmonizando em si mesmo, na sua individualidade, também a fé no âmbito do *argumentum*, como prova das coisas que não se vem, como atestou na teologia ou poderia optar em seguir sua natureza viciosa, imerso no pecado, pois só peca aquele que intenciona pecar, que dá seu consentimento, portanto, que possui livre-arbítrio.

Defendemos, assim, que Abelardo também entendia a *existimatio* no âmbito da consciência moral, fora a proposta epistemológica de situá-la na lógica, como sinônimo de fé das coisas não aparentes. A ética é consentimento ou assentimento em que o indivíduo peca de acordo com suas intenções. Nesse sentido, o desenvolvimento da moral abelardiana, da sua ética da intenção, considera o homem como capaz de se responsabilizar pelos seus atos.

Abelardo, ao equiparar a fé com o termo *existimatio* buscou, na nossa visão, compreender o indivíduo como responsável por aquilo que crê, por aquilo que dá seu consentimento, acima de tudo, por aquilo que intenciona como bom ou mau. A crença pode ser encarada como uma "certa atitude de espírito", ou seja, um posicionamento frente aquilo que pode escolher.

Se acreditamos em alguma coisa, é porque consentimos, opinamos, ou seja, temos *existimatio*. A palavra fé vem do árabe *tasdîq*, derivada da palavra *saddaqua* e significa em geral "julgar verdadeiramente", "dar assentimento". Defendemos que a *existimatio* é uma atividade ligada à razão e, em Abelardo, relaciona-se com a ideia de livre-arbítrio. Nesse sentido, a ética, além de consentimento, também é livre-arbítrio, pois o indivíduo que crê é aquele dotado de *existimatio.*

O consentimento, ou seja, aquilo que o indivíduo acredita, dá sua fé a partir da sua consciência, aquela mesma defendida na lógica que entende o universal como um conceito, deve estar em conformidade com a vontade de Deus (lei divina). Essa não foi a leitura de São Bernardo. Defendemos que esta última vertente da ética abelardiana se mantém longe da crítica de subjetivismo recebida da tradição monástica. Interpretamos que a verdadeira liberdade para o palotino

consiste em cada um seguir a própria vontade, desde que a mesma esteja de acordo com a vontade divina.

Apesar de Abelardo ter sido um lógico e de muitos comentadores fazerem uma leitura fechada de seu trabalho, como se ele fosse só filósofo e aristotélico, é que ele no fundo sempre vai justificar a razão na teologia, em Deus e o desenvolvimento da concepção de *existimatio* se desloca da lógica para a ética e teologia fazendo a ponte entre essas concepções de mundo.

Abelardo foi um dos primeiros pensadores de seu tempo a questionar o papel do indivíduo frente a sua própria crença. O que tem de novo no nosso trabalho é a defesa de um ponto de vista da filosofia de Abelardo que normalmente não é levado em conta, saber: um espaço para a fé no intelecto, na relação entre o indivíduo, dotado de *existimatio*, considerada suficiente para que a intenção e o consentimento possam operar e munir-lhe de responsabilidade. Nesse caso, a fé só será prova (*argumentum*) quando existir o consentimento do indivíduo envolvido (nível ético-teológico). Assim, a fé pode ser interpretada como confiança, a mesma proposta em Hebreus 11,1 e se aproxima do conceito de *existimatio* como opinião (nível lógico): um conhecimento provável de ser verdadeiro, um "assentimento justificado".

O conhecimento advindo da *existimatio* é possível, apesar de obscuro quando tratado racionalmente. Para o homem, o conhecimento de Deus é confuso, assim como de todas as coisas que conhece. Contudo, apresentar uma opinião sobre algo nos aproxima do conhecimento verdadeiro. Crer, ter fé, dar nossa opinião e nosso consentimento, portanto, torna-se acessível a intelecção.

REFERÊNCIAS

a) De Pedro Abelardo

Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos. In: *Opera Omnia*. Accedunt Hilarii et Berengarii (Abaelardi discipulorum), Parisiis: J. -P. Migne, 1855. Tomus Unicus (Patrologiae Latinae n. 178), p. 783-978.

Confessio fidei universis. Traduzido por Cléber Eduardo dos Santos Dias. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 51, n. 3, set/2006 p. 169-181.

De L'Unité et De La Trinité Divines (*Theologia Summi Boni*). Introduction, traduction et notes par Jean Jolivet. Paris: J. Vrin, 2001.

Des intellections. (*Tractatus de intellectibus*). Ed., tr. et notes par P. Morin. Paris, Vrin, 1994 (Edição bilíngue).

Du Bien Suprême (*Theologia Summi boni*). Introduction, traduction et notes par Jean Jolivet. Paris: J. Vrin, 1978.

Ethics (Ethica). An edition with introduction english translatio and notes by D. E. Luscombe. Oxford: At the Clarendon Press, 1971. (Edição Bilíngue).

Lógica para principiantes. Tradução do original em latim Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

Opera Theologica I: Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum. In**:** *Cura et Studio*, Ed. E. M. Buytaert. CCCM, 11. Turnhout, Brepols, 1969.

Opera theologica II. Theologia 'christiana'. Theologia 'scholarium' (recensiones breuiores). Anonymi 'Capitula haeresum Petri Abaelardi'. E. M. Buytaert (Ed.). CCCM, 12. Turnholt, Brepols, 1969.

Peter Abaelards philosophische Schriften: I-Die Logica "Ingredientibus", II-Dei Glossen zu Porphyrius. Zum ersten Male herausgegeben von Bernard Geyer. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittealters, Münster, 1919, Band XXI, Heft I, p. 1-32.

Sic et Non. In: *Opera Omnia*. Accedunt Hilarii et Berengarii (Abaelardi discipulorum), Parisiis: J. -P. Migne,1855. Tomus Unicus (Patrologiae Latinae n. 178), p. 1329-1610.

Theologia Scholarium. In: *Opera Omnia*. Accedunt Hilarii et Berengarii (Abaelardi discipulorum), Parisiis: J. -P. Migne, 1855. Tomus Unicus (Patrologiae Latinae n. 178), p. 979-1114.

Theologia Summi Bonni. In: *Opera theologica III. Theologia 'summi boni'. Theologia 'scholarium'*. E. M. Buytaert, C. J. Mews (Eds.). CCCM, 13. Turnholt, Brepols, 1987.

b) Filósofos antigos e medievais

AGOSTINHO, S. *Cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1996. (Vol. 1).

_____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. "Sermón 43: Crer para Entender (*Sermo* 43)". In: *Obras de San Agustín*, tomo VII. Traducción y prólogo del Padre Fr. Amador Del Fueyo. 2. Ed. Madrid: BAC, 1958, p.633-641(Edição bilíngue).

ARISTÓTELES, *Organon* IV (Analíticos Posteriores). Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

SAINT-THIERY, G. "*Epistola* CCCXXVI (326)". In: *Opera Omnia*. Tertiis Curis D. Joannis Mabillon. Parisiis: J.-P. Migne, 1859 (Volume I - Patrologiae Latinae n. 182), p.531-533.

BERNARDO, S. "*Epistola CLXXXVIII* (189)". In: *Opera Omnia*. Tertiis Curis D. Joannis Mabillon. Parisiis: J.-P. Migne, 1859 (Volume I - Patrologiae Latinae n. 182), p.351-353.

_____. "*Epistola CXC* (190) (*Contra Quaedam Capitula Errorum Abaelardi – ad Innocentium II Pontificem*) ". In: *Opera Omnia*. Tertiis Curis D. Joannis Mabillon. Parisiis: J.-P. Migne, 1859 (Volume I - Patrologiae Latinae n. 182), p.1053-1072.

_____. "*Epistola CXCIV* (194) (*Rescriptum Domini Innocentii Papae contra Haereses Petri Abaelardi*)". In: *Opera Omnia*. Tertiis Curis D. Joannis Mabillon. Parisiis: J.-P. Migne, 1859 (Volume I - Patrologiae Latinae n. 182), p.359-361.

PLATÃO. *Timeu – Critias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

PORFÍRIO. *Isagoge*: Introdução às Categorias de Aristóteles. Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

c) Comentadores

ALVES, José Carlos M. *Direito Romano*. 13º ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2000. (Tomo I e II).

BIARD, J. "Logique et Psychologie dans le De intellectibus d'Abélard". In: *Actes de la conférence "Pierre Abélard, à l'aube des universités".* Nantes, 2001, p.317-326.

BUENO, G. *El sentido de la vida*. España: Pentalfa, 1996.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

CANO ALARCÓN, M. J. "Las funtes de la moralidade según Pedro Abelardo". In: *Anuário de Historia de la Iglesia*, n.3. Espanã: Universidad de Navarra, 1994, p.301-330.

CANTIN, A. *Fede e Dialettica nell'XI secolo*. Traduzione Filadelfo Ferri. Milano: Jaca Book,1996.

CHAVES-TANNÚS, M. *A Ética de Pedro Abelardo*: um modelo medieval de aplicação da lógica à moral. Uberlândia: EDUFU, 1996.

CHENU, M. - D. *O Despertar da Consciência na Civilização Medieval*. Tradução de J. Saviane Filho. São Paulo, Loyola, 2006.

_____. "*Involucrum:* le mythe selon les théologiens médiévaux". In: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. Paris: J. Vrin, 1955 (Tome XXII), p.75-79.

CROCCO, A. *Abelardo*: l'<altro versante> del medievo. Napoli: Linguari Editori, 1979.

DE GANDILLAC, M. "Appendices". In: ABÉLARD, P. *Oeuvres choisies d'Abélard*. Texte présentés et traduits par Maurice de Gandillac. Paris: Éditions Montaigne, 1945.

DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *La Querelle des Universaux*: de Platon à la fin du Moyen Age. Paris: Éditions du Seul, 1996.

DE VORGES, C. D. "L'estimative". In: *Revue néo-scolastique*. Ano 11, n.44. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, p.433-454, 1904.

DIAS, C. E. S. "Pedro Abelardo – *Confessio fidei universis*". In: *Veritas*. Porto Alegre, v.51, n.3, p.169-181, set/2006.

DRONKE, P. " *Integumenta Virgilii*". In: *Lectures Médiévales de Virgile*. Actes du Colloque de Rome (25-28 octobre 1982). Rome: École Française de Rome, 1985, p.313-329.

ENGELS, L. "Abélard Écrivain". In: BUYTAERT, E. M. (Ed.). *Peter Abelard. Proceeding of the International Conference*. Louvain: Leuven University Press; The Hague Martinus Nijhoff. 10-12 May, 1974, p.12-37.

ESTÊVÃO, J. C. *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*. Dissertação em Filosofia. São Paulo, PUC-SP, 1990.

_____. "Sobre a consciência e teologia em Abelardo". In: *Cadernos de Trabalho CEPAME*, vol.1 (3), São Paulo: USP, p.49-58, set/1992.

FUMAGALLI, M. T. Beonio-Brocchieri. *La Logica di Abelardo*. Italia: Firenze, 1964.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

GRÉGORY, T. "Abélard et Platon". In: *Peter Abelard*. BUYTAERT, E.d. Proceedings of the International Conference. Louvain, May, 1971, p.38-64.

_____. "Le platonism du XIIe siècle". In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris: J. Vrin, v.71, n.2, 1987.

HETHERINGTON, N. S. (Éd.). *Encyclopedia of cosmology: historical philosophical scientific foundations of modern cosmology*. New York; London: Garland Publishing, Inc., 1993.

JOLIVET, J. *Abélard ou La Philosophie dans le Langage.* Éditions Universitaires Fribourg Suisse. Paris, Éditions du Cerf, 1994.

_____. *Arts du Langage et Théologie chez Abélard*. 2. ed. Paris, J. Vrin, 2000.

_____. "Introduction". In: Pierre Abélard, *De L'Unité et De La Trinité Divines* (*Theologia Summi boni*). J. Vrin, Paris, 2001, p.7-16.

_____. *La Théologie d'Abélard*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.

JOLIVET, J. VERGER, J. *Bernardo e Abelardo*. Il Chiosto e la scuela. Milano: Jacá Book, 2002.

_____. *Le siècle de Saint Bernard et Abelard.* Paris, Perrin, 2006.

KING, P. "Abelard's Intentionalist Ethics". In: *The Modern Schoolman*, n.72, USA: Philosophy Documentation Center, 1995, p.213-231.

KLIBANSKY, R. M. A. *The Continuity of the Platonism Tradition during Middle Ages*. London; USA: The Warburg Institute London, 1939.

KOCH, I. "Sobre a definição agostiniana de crença". In: *Síntese* **-** Revista de Filosofia, v.42, n.132. Belo Horizonte: FAJE, p.15-24, 2015 [versão modificada do texto francês: Représentation et assentimento dans la définition augustinienne de croyance].

LEITE JUNIOR, P. *O Problema dos Universais*: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

LEMOINE, M. *Théologie et Platonisme au XIIe Siècle*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998.

LUSCOMBE, D. E. "Peter Abelard and Twelfth-Century Ethics". In: ABELARD, P. *Ethics.* An edition with introduction english translatio and notes by D. E. Luscombe. Oxford: At the Clarendon Press, 1971 [Edição Bilíngue].

MARENBON, J. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: University Press, 1997(a).

_____. "The Platonism of Peter Abelard". In: BENAKIS, L. G. (Éd.). *Neoplatonism et Philosophie Médiévale*. Belgique: Brepols, 1997(b), p.109-129.

MATTOS, C. L. de. "Abelardo: vida e obra". In: ABELARDO, P. *Lógica Para Principiantes*. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p.173-181 [Coleção Os Pensadores]

MEWS, C. J. "Faith as "*Existimatio rerum non apparentium*": intellect, imagination and faith in the Philosophy of Peter Abelard". In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Medievale*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Interantionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) Porto: Brepols, Turnhout, 2006, p.915-926.

_____. "The List of Heresies Imputed to Peter Abelard". In: *Abelard and His Legacy* (Variorum Collected Studies Series). London: Ashgate, 2001 p.73-110.

MICHAUD-QUANTIN, P. "*Aestimare et aestimatio".* In: *Études Sur Le Vocabulaire Philosophique Du Moyen Age*. Roma, EdizioniDell'Ateneo, 1970, p.9-24.

MORAN, D. “Platonism, Medieval”. In: CRAIG, E. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. V.7 London; New York: Routledge, 1998 p.431-439.

MORIN, P. “La Psychologie d’Abélard: commentaire du «De intellectibus»”. In :ABÉLARD, P. *“Des intellections”*. Paris, J. Vrin, 1994. p.99-127.

NASCIMENTO, C. A. R. do. “Introdução”. In: ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Tradução do original em latim Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p.17-38.

_____. “O entendimento da fé segundo Agostinho”. In: LEÃO, A. V. BITTENCOURT, V. de O. (Orgs) *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUCMinas, 2003 p.74-80.

NOVAES, M. *A Razão em exercício*: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso editorial, 2007.

RÉMUSAT, M. Charles de. *Abélard* (Tome II). Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1845.

_____. *Abélard*: sa vie, sa philosophie & sa théologie (Tome I). Paris: Didier, 1855.

ROSSATTO, N. “*Natura naturans, natura naturata*: o sistema do mundo medieval”. In: *Ciência & Ambiente.* Santa Maria-RS, v.1, n.1, p.17-28, jan/jun 2004.

SANTOS, B. S. “Comentários e notas ao texto”. In: PORFÍRIO. *Isagoge*: Introdução às Categorias de Aristóteles. Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2002, p.67-89.

SPINELLI, M. *Herança Grega dos Filósofos Medievais*. São Paulo: HUCITEC, 2013.

_____. “Platonismo cristão? Que platonismo?” In: *Boletim do CPA*, Campinas, n.15, jan/jun 2003.

_____. *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

STEAD, C. *A Filosofia na Antiguidade Cristã*. Tradução de Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999.

SVENSSON, M. "El argumento del Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano". In: *Revista Philosophica*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, v.32, p.137-155, set/2007.

_____. "Indiferencia, ambivalencia y tipos de consentimiento. Agustín el *Scito te ipusum* de Abelardo". In: *Kriterion*, n.125, jun/2012. Belo Horizonte: UFMG, p.103-118, 2012.

ULIVI, Lucia Urbani. "Introduzione". In: *La Psicologia di Abelardo e il Tractatus de Intellectibus*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1976, p.11-93.

VERBAAL, W. "Sens: une victoire d'écrivain – le deux visages du procès d'Abélard". In: JOLIVET, J. HABRIAS, H. (Orgs). *Pierre Abélard: Colloque International de Nantes*. Rennes: Press universitaire de Rennes, 2003, p.77-89.

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

VIGNAUX, P. "Nominalisme". In: VACANT, A., MANGE NOT, E. & Amann, E. Éds. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris, Letouzey, 1931, XI (1), p.718-784.

_____. "Note Sur Le Nominalism d'Abélard". In: *Pierre Abélard, Pierre Le Vénérable*. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n. 546, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet, 1972, p.523-529.

WENIN, C. "La signification des universaux chez Abélard". In : *Revue Philosophique de Louvain*. 4º série, Tome 80, n. 47, p.414-448, 1982.

d) Pesquisados

ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*. Tradução de Armando da Silva Carvalho. 2. Ed. Lisboa: Presença, 1977 (5 volumes).

AGOSTINHO, S. *Confissões. De magistro***.** 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção os Pensadores).

_____. *De Trinitate* (livros IX-XIII). Tradução de Arnaldo do Espírito Santo [et.al.]. Covilhã: LusoSofia, 2007.

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

AMARAL, A. "A relação protensiva entre fé e razão na Filosofia Medieval". In: REIMÃO, C. (Org.). *O círculo hermenéutico entre fé e razão*. Lisboa: Universidade Católica editora, 2003, p.31-39.

ARISTÓTELES. *De anima***.** Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BACIGALUPO, L. E. *Intención y conciencia en la Etica de Abelardo*. Lima: PUC Peru, 1992.

BERTELLONI, C. F. "Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la *Logica 'Ingredientibus'*". In: *Patristica et Medievalia*, p.49-64, 1987.

_____. "Nota sobre la Tipologia Onto-Gnoseológica del Universal en el Segundo Comentario de Boecio a La *Isagoge* de Porfírio". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, série 3, v.7, n.2, p.55-72, jul-dez 1997.

_____. *Pars Destruens.* Las criticas de Abelardo al realismo en la 1º Parte de la *Lógica Ingredientibus*. In: *Patristica et Mediaevalia*. Buenos Aires, p.49-64, 1986.

_____. "*Status... Quod non est res.* Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo". In: *Separata da Revista Mediævalia*, Textos e estudos, 7-8, Porto, p.153-175, 1995.

_____. "*Pars Construens.* La Solución de Abelardo Al Problema Del Universal la 1º Parte De La *Lógica Ingredientibus*". In: *Patristica et Mediaevalia*. Buenos Aires, VIII, p. 39-60, IX p.3-25, 1987.

BERTOLA, E. “La dottrina morale di Pietro Abelardo“. In: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*. Paris: Peer Reviewed Jornal, 1988, p.53-71.

BLOMME, R. “A propos de la defition du péché chez Pierre Abélard”. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Lovain: Universitas Catholica Lovaniensis, 1957, p.319-347.

BONNIER, E. *Abélard et Saint Bernard*: la philosophie et l’église au XIIe siècle. Paris: C. Douniol, 1862.

BOSS, G. “Le combat d’Abelard”. In: *Cahiers de Civilisation Médiévale*. Poitiers, 1988, 31, p.7-27.

BROWER, J. E.GUILFOY, K. (ed.).*The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge, UP*,* 2004.

CHENU, M-D. “La psychologie de la foi: dans la théologie du XIIIe siècle”. In: *Études d’Histoire Littéraire et Doctrinale du XIIIe siècle*. 2. Ed. Paris: Vrin; Ottawa: L’Institute d’Études Médiévales, 1932, p.163-191.

COTTIAUX, J. “La conception de la théologie chez Abélard”. In: *Revue d’histoire ecclésiastique*. XXVIII. Louvain, p.245-295, p.531-551, p.788-828, 1932.

CRETELLA JÚNIOR, J. *Curso de Direito Romano: o direito romano e o direito civil brasileiro*. 16º ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1994.

DE BONI, L. A. “A Ética de Pedro Abelardo”. In: *Revista Leopoldianum*, n.17/48. Santos: Universidade Católica de Santos, p.89-120, 1990.

DE LIBERA, A. *L’Art des généralités*. Théories de l’abstration. Paris, Aubier, 1999.

DE VOGEL, C. *Platonismo e Cristianesimo*: antagonismo o comuni fondamenti?. Introduzione di Giovani Reale. Traduzione, saggio complementare e appendici di Enrico Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1985.

DELAGNEAU, G. *Le Concile de Sens de 1140*: Abélard et Saint Bernard. Duchenin, 1934.

DUBY, G. *El año mil*: una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 1996.

ESTÊVÃO, J. C. "Abelardo: crítica do Poder das Chaves". In: *Veritas,* n.150, v.38. Porto Alegre: PUCRS, 1993, p.199-208.

FACI LACASTA, J. "Pedro El Venerable y San Bernardo: Reflexiones sobre una polémica". In: *Studia Historica*. Historia Medieval. Vol. 3. España: Universidad Salamanca, 1985, p.145-156.

GANDILLAC, M-D. *Gêneses da modernidade.* [Seleção e] tr. L. C. Leão e M. Pessoa. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995 p.35-66.

GRÉGORY, T. *Anima Mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*. Roma: G. C. Sansoni – Editore Firenze, 1955.

_____. "*Fides sive credulitas*: le problème de l'assentiment chez Abélard, entre logique et psychologie". In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. 2003/1, Tome 70. Paris: Vrin, 2003, p.7-25.

_____. *Mundana Sapientia*: forme di conoscenza nella cultura medievale. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1992.

_____. *Platonismo Medievale: studi e ricerche*. Roma: Palazzo Borromini, 1958.

_____. "Sceptisme et incroyance. La querelle entre Abélard et Guillaume de Saint-Thierry sur le statut de la foi". In: *Citeaux – Commentarii cistercienses*, t. 63, fasc. 1-4. Belgica: Kinder, 2012, p.245-262.

_____. *Speculum Naturale*: percorsi del pensiero medievale. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

GRELLARD, C. *De la certitude volontaire*: débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge. Paris: Publications de la Sorbonne, 2014.

HAMELIN, G. "A lógica como veículo da ética aristotélica em Pedro Abelardo". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, série 3, v.7, n.2, p.179-208, jul-dez 1997.

JOLIVET, J. *Bernard, Abélard, ou, Le Cloître et L'École*. Fayard-Mame, 1982.

_____. "Introduction". In: *Du Bien Suprême* (*Theologia Summi boni*). Introduction, traduction et notes par Jean Jolivet. Paris: J. Vrin, 1978, p.7-16.

_____. "Notes de Lexicographie Abélardienne". In: *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable*. Collooques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n.546. Abbaye de Cluny, 2-9 juillet, 1972, Paris, 1975, p.531-545.

_____. "Sur les prédicables et les catégories chez Abélard". In: BIARD, J. (org.), *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe Siècle*. Paris, Vrin, 1999, p.165-176.

_____."Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard". In: *Aspects de la Pensée Médiévale: Abélard. Doctrines du langage*. Paris: Vrin, 1987, p.7-52.

KNEALE, W.; KNEALE, M. *O Desenvolvimento da Lógica*. 3. Ed. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

KURI CAMACHO, Ramón. "Los Espacios de la Fe y de la Razón: San Bernardo contra Pedro Abelardo". In: *Medievalia*, 24, diciembre. México, p.20-30, 1996.

LASSERE, P. *Abelardo contra San Bernardo*: un conflicto religioso en el siglo XII. Traducción por Segundo A. Tri. Buenos Aires: Editorial Nova, 1944.

LE PAGE, J-P. "*La Condamnation d'Abélad dans L'Histoire et L'Historiographie*". Canada: Université de Montréal, 1989.

LECLERCQ, D. J. "Saint Bernard Théologien". In: *São Bernardo*: pubblicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte. Milano: Vita e Pensiero, 1954, p.30-41.

LERTORA MENDONZA, C. A. *Panorama de la Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Fepai, 2011.

LOVEJOY, A. O. *A Grande Cadeia do Ser*: um estudo da história de uma ideia. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.

LUSCOMBE, David E. “The Ethics of Abelard: Some Further Considerations”. In: *Proceedings of the International Conference*. Lovain: Ed. E. M. Buythert, 1974, p.65-85.

MANN, W. E. “Ethics”. In: BROWER, J. E.GUILFOY, K. (ed.). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge, UP*,* 2004, p.279-304.

MARENBON, J. “Abelard and beginnings of medieval ethics”. In: *Early Medieval Philosophy* (480-1150). London, New York: Routledge, 1991, p.157-163.

_____. “Abélard, la prédication et le verbe ‘être’”. In: BIARD, J. (org.). *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe Siècle*. Paris, Vrin, 1999, p.199-216.

MEWS, C. J. “The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard and the fear of social upheaval”. In: *Speculum: a Journal of Medieval Studies*, Cambrige, vol.77, issue 2, Medieval Academy of America, p.342-382, 2002.

_____. *Abelard and his legacy*. London: Ashgate, 2001.

NUNES, R. A. C. *Gênese, significado e ensino de filosofia no século XII*. São Paulo: Grijalbo, Edusp, 1974.

PONTAL, O. *Les Conciles de la France Capétienne jusqu’en 1215*. Paris: Cerf, 1995.

ROCHELY, O. J. *Saint Bernard, Abélard et le Rationalisme Moderne*: étude historique et critique. Paris: Felix Girard, 1867.

ROSSATTO, N. D. *Joaquim de Fiore*: trindade e nova era. Porto Alegre: Edipucs, 2004.

_____. *La hermenêutica medieval*: um estúdio desde Joaquín de Fiore. USA: Eac, 2011.

SIKES, J. G. *Peter Abailard.* Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

SILVA, J. C. S. P. "Sócrates e Brunello". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, série 3, v.7, n.2, p.149-178, jul-dez 1997.

STORRS, R. *S. Bernard of Clairvaux and his controversy with Abelard*. Whitefish, Kessinger, [1892], 2005.

TETSURO, S. "Words and Concepts in Anselm and Abelard". In: BIARD, J. (org.). *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe Siècle*. Paris, Vrin, 1999, p.177-198.

ULIVI, Lucia Urbani. "Introduzione". In: *La Psicologia di Abelardo e il Tractatus de Intellectibus*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976, p.11-93.

VACANDARD, L'abbé. *Abélard*: sa lutte avec Saint Bernard, sa doctrine, sa méthode. Paris: Roger et Chernoviz, 1881.

VAN DEN BERGE, R. J. "La qualification morale de l'acte humain: Ébauche d'une réinterpretation de la pensée abélardienne. n.13". In: *Studia Moralia*. Roma: Editones Academiae Alfonsianae, 1994, p.143-173.

VANNI ROVIGHI, S. "S. Bernardo e la Filosofia". In: *S. Bernardo: pubblicazione comemorativa nell'VIII Centenario dela sua morte*. Milano: Vita e Pensiero, 1954, p.30-41.

VERBEKE, G. "Peter Abelard and the Concept of Subjectivity". In: *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference – Medievalia Lovaniensia*. Series I, Studia III. Lovain, 1974.

VERGER, J. *Il Rinascimento del XII Secolo*. Traduzione de Antonio Tombolini. Milano: Jaca Book, 1997.

ZERBI, P. *Philosophi e Logici*: un vetennio di incontri e scontri – Soisson, Sens, Cluny (1121-1141). Roma: Palazzo Borromini, 2002.

_____. Remarques sur l'*Epitola* 98 de Pierre le Vénérable. In: *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable*. Les Courants Philosophiques Littéraires et Artistiques en

Occident au Milieu du XIIe siècle. Colloque International du centre National de la Recherche Scientifique. 2-9 Juliet. Cluny: CNRS, 1972, p.215-234.

ZILES, U. *Fé e Razão no pensamento medieval*. 2. Ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

APÊNDICE

A TESE DO *INVOLUCRUM*: CONVERGÊNCIA ENTRE CRISTIANISMO E FILOSOFIA

Desde os primórdios do cristianismo, os pais da Igreja compactuavam a ideia do *involucrum*, ou seja, de que os textos dos filósofos gregos antigos escondiam realidades cristãs que seriam descobertas mais tarde após a Revelação. Segundo Grégory, Abelardo, ao incorporar a filosofia em seus trabalhos, também foi adepto dessa ideia, buscando nos textos platônicos, principalmente no *Timaeus*, compatibilidades com o texto bíblico:

> Aqui, o *involucrum* não esconde somente verdades de ordem inteligível, fora do tempo, mas torna-se *typus* (imagem), profecia de realidades cristãs. [...] quanto mais os textos de Platão e dos platônicos parecem apresentar uma doutrina contrária a fé cristã, maior deverá ser o esforço de reconduzir as *verba philosophorum ad fidem nostram*, uma vez que é o Espírito Santo que falou através deles sem que estivessem conscientes disso [...] a confiança de Abelardo na inspiração divina dada aos filósofos é tal que ele não hesita, entre outras coisas, em ler na letra grega *chi* (X) que representa a estrutura da alma do mundo, a prefiguração da cruz e da morte redentora de Cristo[308].

---

[308] 1987, p. 247-248: "ici l'*involucrum* ne cache pas seulement des vérités d'ordre intelligible, hors du temps, mais devient *typus*, prophétie de réalités chrétiennes. […] plus les textes de Platon et des platoniciens semblent présenter une doctrine contraire à la foi chrétienne, plus grand devra être l'effort de ramener les *verba philosophorum ad fidem nostram*, puisque c'est le Saint-Esprit lui-même qui a parlé à travers eux sans qu'ils en soient conscients […] la confiance d'Abélard dans l'inspiration divine donnée aux philosophes est telle qu'il n'hésite pas – entre autres – à lire dans la lettre grecque *chi* qui représente la structure de l'âme du monde la préfiguration de la croix et de la mort rédemptrice du Christ".

Spinelli salienta que os primeiros cristãos buscavam harmonização entre o cristianismo e os textos filosóficos: “eles (os primeiros cristãos) representam a primeira tentativa de harmonizar determinados princípios da filosofia grega (particularmente do epicurismo, do estoicismo e do pensamento de Platão) com a doutrina cristã”[309]. O *Timaeu*, de Platão foi a obra mais acessível aos pais da Igreja, ainda que incompleta em sua versão latina, a de Calcídio (século IV), que estaria disponível integralmente somente após o século XII.

A teoria cosmológica desenvolvida no *Timaeus*, por exemplo, teve base em uma explicação teleológica: “Acima de tudo, Platão adota posições que poderiam se chamar de realista e idealista, em que a natureza última do que verdadeiramente existe (as "Ideias") é de um tipo a ser compreendida apenas através da faculdade intelectiva (pensamento puro)”[310], que contrapõe-se à cosmologia de Aristóteles, que trata da natureza dos fenômenos, de suas leis, de seu funcionamento, de suas causas e consequências: “Aristóteles propôs uma abordagem física para os fenômenos da natureza [...] um sistema em que todas as partes pareciam seguir logicamente das outras partes”[311].

Uma leitura mais atenta do *Timaeu* poderia evidenciar as mesmas concepções disseminadas pelo cristianismo. A esse respeito, Grégory afirma:

> O *Timeo*, de fato, não constitui somente uma grande gênese filosófica, da qual cedo se quiseram destacar as afinidades com a *Genesi* mosaica, mas, sobretudo pelo comentário de Calcidio que a acompanhava, transmitia um amplo fragmento de ciência antiga ao qual necessariamente dever-se-ia alcançar se se desejasse sair da vaga cosmologia bíblica [...] É, portanto, lógico que a sorte do *Timeo* esteja estreitamente ligada – como causa e como efeito – ao desenvolvimento dos interesses ‘físicos’ no pensamento medieval, de modo que essa é a máxima do século XII, quando foi-se

[309] 2003, p.12.

[310] HETHERINGTON, 1993, p.499: “Over all, Plato adopts positions one might call realist and idealist, in that the ultimate nature of what truly exists (the “Ideas”) is of a sort to be comprehended only through the intellective faculty (pure thought)”.

[311] HETHERINGTON, 1993, p.20-21: “Aristotle proposed a physical approach to the phenomena of nature […] a system in which every part seemed to follow logically from the other parts”.

> elaborando, sobretudo por obra dos mestres de Chartres e nos ambientes culturais de formação em torno à grande escola catedral, a ideia de uma natureza autônoma, ou melhor, cooperadora – mas, por isso mesmo, dotada de capacidade causativa real – da obra do Criador, o qual, às causas segundas, como se lê no *Timeo*, deixa de completar e propagar a sua obra[312].

O filósofo cristão deveria, pois, interpretar esses significados: "Os testemunhos pagãos exprimem, pois, a mesma convicção que os hebreus (Moisés, Davi – falam do Verbo do Senhor que fecha os céus – e Salomão), e a mesma convicção também que os cristãos que falam do Espírito Santo"[313]. Lemoine destaca que para Guilherme de Conches (1090-1154), da Escola de Chartres, mesmo que a concepção platônica de mundo não seja originalmente cristã, existiria uma proximidade real com o cristianismo, mas que isso não era evidente em uma primeira leitura:

> O discurso que o demiurgo dirige aos deuses parece desenvolver a doutrina não cristã da preexistência das almas. Na realidade, diz Guilherme: "se considera-se, para além das palavras, o pensamento mesmo do autor, não somente não se encontrará heresia, mas se descobrirá uma profunda filosofia muito escondida num sobrescrito de palavras (*integumentis*

[312] 1958, p.54: "Il *Timeo* infatti non costituisce solo una grande genesi filosofica, di cui presto si vollero sottolineare le affinità con la *Genesi* mosaica, ma, soprattutto per il commento di Calcidio che l'accompagnava, trasmetteva un largo frammento di scienza antica al quale necessariamente si doveva attingere se si voleva uscire dalla vaga cosmologia biblica […] È quindi logico che la fortuna del *Timeo* sia strettamente legata – come causa e insieme effetto – allo sviluppo degli interessi 'fisici' nel pensiero medievale, sicché essa è massima nel XII secolo quando si venne elaborando, soprattutto per opera dei maestri di Chartres e nell'ambiente culturale formatosi attorno alla grande scuola cattedrale, l'idea di una natura autonoma o meglio cooperatrice – ma perciò stesso dotata di reale capacità causativa – del l'opera del Creatore il quale alle cause seconde, come appunto si legge nel *Timeo*, lascia di completare e propagare l'opera sua".

[313] DRONKE, 1985, p.317: "Les témoins païens expriment donc la même conviction que les Hébreux (Moïse, David – parlant du Verbe du Seigneur qui ferme les cieux – et Salomon), et la même conviction aussi que les chrétiens qui parlent du Saint-Esprit".

> *verborum tectam*)". Os deuses invisíveis representam os anjos, os deuses visíveis as leis da natureza, cuja a autonomia é assim afirmada[314].

Através do *Timaeus*, os pais da Igreja puderam estabelecer oposições entre a esfera divina e a esfera humana, Deus e o mundo, letra e espírito, Cidade de Deus e Cidade dos homens. O *Timaeus* somente cedeu lugar para os trabalhos de Aristóteles após o século XII-XIII. Segundo Grégory:

> O *Timaeus*, a grande gênese filosófica onde Platão traçava o plano cosmológico, no interior do qual devia ter cabimento sua reforma moral e política, propondo assim uma nova relação entre o sensível e o inteligível através do mito do Demiurgo e da mediação da alma do mundo. [...] é ainda a mesma tradição cultural fundamentalmente platônica, plena de elementos religiosos que foi transmitida não somente pelos grandes mestres do pensamento cristão [...] mas também por textos pagãos cuja fortuna está constantemente ligada aquela do *Timaeus*[315].

A influência da obra cosmológica de Platão também refletiu a dicotomia do próprio sistema do mundo medieval, a saber, na busca de harmonização entre o mundo criado (*natura naturata*) e o mundo do criador (*natura naturans*). Os cristãos tinham em mente que Deus era o criador de todas as coisas que existiam, portanto, seu conhecimento de tudo era direto e perfeito. O homem, enquanto criatura, apenas refletia a imagem de Deus. Segundo Rossatto: "deste modo, a

---

[314] 1998, p.87-88: "Le discours que le démiurge adresse aux dieux semble développer la doctrine non chrétienne de la préexistence des âmes. En réalité, dit Guillaume, «si l'on considère, au-delà des mots, la pensée même de l'auteur, non seulement on ne trouvera pas d'hérésie, mais on découvrira une très profonde philosophie cachée sous l'enveloppe des mots (*integumentis verborum tectam*)». Les dieux invisibles représentent les anges, les dieux visibles les lois de la nature, dont l'autonomie est ainsi affirmée".

[315] 1987, p.243-244: "le *Timée*, la grande genèse philosophique où Platon traçait le cadre cosmologique à l'intérieur duquel devait prendre place sa réforme morale et politique, proposant ainsi un nouveau rapport entre le sensible et l'intelligible à travers le mythe du Démiurge et la médiation de l'âme du monde. […] c'est encore la même tradition culturelle fondamentalement platonicienne, pleine d'éléments religieux, qui était transmise non seulement par les grands maîtres de la pensée chrétienne […] mais aussi par des textes païens dont la fortune est constamment liée à celle du *Timée*".

natureza será vista como uma espécie de espelho no qual a *imago Dei* se reflete de forma simétrica. [...] através do mundo inferior, que é reflexo do Criador, chega-se ao conhecimento do mundo superior"[316].

Em termos gerais, a concepção de *involucrum* no período medieval pode ser compreendida como um conhecimento que se esconde, um véu que encobre a verdade. Como a alma que é encoberta pelo corpo. No caso da filosofia, já se encontravam os preceitos cristãos, mesmo antes da Revelação do cristianismo, alguns de seus ensinamentos de forma velada: "a revelação não falou unicamente através dos profetas, cuja linguagem dirigiu-se aos judeus, mas também através dos filósofos que se dirigiam aos Gentios: "Profetas e filósofos são os *instrumentos* que preparam o acontecimento do Senhor"[317].

No próprio *Timaeus*, já encontramos uma passagem que entende a filosofia como um bem maior, uma dadiva divina, isto é, um bem que se liga a Deus ou, em linguagem platônica, ao Demiurgo:

> Foi o fato de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção do tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles foi-nos aberto o caminho da filosofia, um bem maior do que qualquer outro que veio ou possa vir alguma vez para a espécie mortal [...] deus descobriu e concedeu-nos a visão em nosso favor, para que, ao contemplar as órbitas do Intelecto no céu, as aplicássemos às órbitas da nossa atividade intelectiva que são congêneres daquele, ainda que as nossas tenham perturbações e as dele sejam imperturbáveis[318].

O uso do conceito de *involucrum* no cristianismo afetou drasticamente a concepção tradicional relativa à fé cristã. Chenu afirma que essa via: "permitia (aos cristãos) [...] ler sem escrúpulos os autores pagãos"[319]. Na Escola de Chartres[320],

[316] 2004, p.28.
[317] GRÉGORY, 1971, p.38-39: "la révélation n'a pas uniquement parlé à travers les prophètes, dont le langage s'est adressé aux juifs, mais aussi à travers les philosophes qui ont parlé aux Gentils. […] Prophètes et philosophes sont les *instruments* qui préparent l'évènement du Seigneur".
[318] PLATÃO, 2011, 47abc, p. 127-128.
[319] 1955, p.78: "permettait (aux chrétiens) […] lire sans scrupule les auteurs païens".

por exemplo, buscava-se relacionar a filosofia platônica com a gênese bíblica. Bernardo Silvestre, assim como Jean de Salisbury, Thierry de Chartres, Guilherme de Conches, entre outros membros, todos pertencidos ao século XII, desenvolveram a concepção de *involucrum* em seus trabalhos a partir do neoplatonismo. Dronke diz que Bernardo Silvestre, na obra *Polycraticus*, um comentário sobre a *Eneida*, de Virgílio, escrito em 1159, afirmava que a Eneida já teria verdades cristãs que precisavam ser interpretadas[321]. A obra em questão: "fala de uma saga divina (*divina prudentia*) que permitiu a Virgílio sugerir, sob o *involucrum* de expressões fictícias, uma imagem das etapas da vida humana"[322], visando uma explicação da natureza do *involucrum* que "[...] aparece as vezes intercambiável com *integumentum*"[323].

Sobre a noção de *integumentum*, Jolivet diz que o termo *involucrum* traz, por exemplo, a parte de uma alegoria, que pode ou não ter um discurso verdadeiro e *integumentum* que se constitui em uma metáfora, explica necessariamente algo verdadeiro:

> A figura é um discurso que se chama habitualmente de *involucrum*. Ela tem duas partes, a alegoria e o *integumentum*. A alegoria é um discurso que envolve dentro de uma narração histórica um sentido verdadeiro e diferente

[320] Sobre a importância da Escola de Chartres: "O desejo de uma explicação mais racional do universo funda a sua expressão nas tentativas de harmonizar as narrativas platônicas e mosaica e interpretar a importância bíblica da Gênesis, por meio de categorias e conceitos científicos gregos que se tornaram parte do pensamento ocidental, principalmente pelo caminho latino do Timaeus e seu comentador. Estas tendências culminaram no século XII na Escola de Chartres que exerceu uma profunda influência sobre os professores de artes em Paris no século seguinte. [The desire for a more rational explanation of the universe founds its expression in the attempts to harmonize the Platonic and Mosaic narratives and to interpret the biblical account in Genesis by means of the Greek scientific categories and concepts which had become part of Western thought, mainly by way of the Latin Timaeus and its commentator. These tendencies culminated in the twelfth century in the School of Chartres which exercised a profound influence on teachers of arts in Paris in the following century]" (RAYMOND KLIBANSKY, 1939, p.28).

[321] 1985, p.313.

[322] "parle d'une sagesse divine (*divina prudentia*) qui a permis à Virgile de suggérer, sous l'*involucrum* d'expressions fictives, une image des étapes de la vie humaine".

[323] DRONKE, 1985, p.313: "paraît parfois interchangeable avec *integumentum*".

> do sentido exterior [...] O *integumentum* é um discurso que envolve dentro de uma narração imaginária (*fabulosa*) um sentido verdadeiro[324].

Veremos a seguir como Abelardo entendia a concepção de *involucrum* e como o termo aparece em algumas de suas obras.

Concepção de *involucrum*

Abelardo acreditava existir uma afinidade entre os textos filosóficos gregos e os bíblicos. Em algumas obras fez correspondência entre alguns conceitos da filosofia platônica com a doutrina cristã, como a relação que estabeleceu entre Pai e *Logos*, Espirito Santo e *anima mundi*[325], Verbo e *nous*[326], entre outros. Apesar de

[324] 2001, nota 3, p.39: "La figure est un discours qu'on appelle d'ordinaire *involucrum*. Elle a deux parties, l'allégorie et l'*integumentum*. L'allégorie est un discours qui enveloppe sous une narration historique un sens vrai et différent du sens extérieur […] L'*integumentum* est un discours qui enveloppe sous une narration imaginaire (*fabulosa*) un sens vrai".

[325] Para Hugo de São Vitor e os mestres da Escola de Chartres, o conceito de *anima mundi* refere-se à *machina universitas*. Tudo o que existe não está separado da natureza e é fruto de uma sabedoria divina. Em Abelardo, o termo se identifica com a trindade cristã (*potentia, sapientia* e *benignitas*), sendo uma sabedoria incriada de natureza própria (correspondência com o platonismo). Abelardo compreendia *anima mundi* a partir do simbólico: "Para a dialética do Paracleto, a *anima mundi* de que fala Platão não deve ser compreendida como um princípio de vida física, mas somente como uma representação simbólica do dispensador de carismas, do Espírito Santo, o qual é um como pessoa divina e plural nos seus dons [...] [Per il dialettico del Paracleto, l'*anima mundi* di cui parla Platone no deve essere intesa come un principio di vita fisica, ma solo come una raffigurazione simbolica del dispensatore di carismi, dello Spirito Santo, il quale è uno come persona divina e plurimo nei suoi doni]" (GRÉGORY, 1955, p.145).

[326] Sobre a *nous*: "É na última versão da sua *Theologia*, dita "Scholarium", que remonta aos anos de 1135-1139, que se vê o pleno desenvolvimento das reflexões de Abelardo sobre Virgílio. [...] Pode-se harmonizar facilmente, diz Abelardo, todas as palavras de Virgílio e Macróbio com o teor da nossa fé (cristã). [...] Da abundância da fonte divina – o Nous – são animados os corpos celestes e as estrelas: são os anjos e os espíritos que foram criados antes do homem. Aqui Virgílio e Macróbio concordam com as palavras de são João (I, 16): "E todos nós recebemos também da sua plenitude" [C'est dans la dernière version de sa *Theologia*, dite « scholarium », qui remonte aux années 1135-1139, que l'on voit le plein épanouissement des réflexions d'Abélard sur Virgile. […] On peut harmoniser facilement, dit Abélard, toutes les paroles de Virgile et de Macrobe avec la teneur de notre foi (chrétien). […] De l'abondance de fontaine divine – le Nous – sont animés les corps célestes et les étoiles: ce sont les

algumas de suas equiparações serem elencadas como contrárias à verdadeira enunciação da doutrina cristã, sendo, por isso, condenadas, Abelardo não será o primeiro nem o último a sugerir tais aproximações. Alguns exemplos bem conhecidos podem avivar nossa memória. O próprio *Prólogo* do *Evangelho de João*, escrito originalmente em grego, já começava com as palavras: "No princípio era o Verbo", isto é, o "Verbo" corresponderia ao *Logos* no original grego. Podemos encontrar outra afirmação favorável a convergência entre cristianismo e filosofia também São João 16, 12-13: "Tenho ainda muito que vos dizer, mas não podeis agora suportar. Quando vier o Espírito da verdade, ele vos guiará na verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras".

De acordo com a teoria do *involucrum*, os filósofos gregos haviam construído suas teses com base na razão, pois ela lhe fora concebida pelo Deus da Revelação, contudo eles não eram conscientes desse fato: "por uma graça de Deus específica, a *ratio* substitui, com efeito, a *lex scripta*, como instrumento da revelação divina"[327]. Somente com o advento do cristianismo e a presença da graça divina, a interpretação da verdade pôde ser realizada com plenitude. No caso de Abelardo:

> O autor [Abelardo] encontra nos mitos platônicos verdades claramente embargadas pelo intelecto, e voluntariamente escondidas; ele chega, ao contrário, sugerir a ignorância dos pagãos em relação às significações desses símbolos, uma vez que só foram dadas unicamente durante a vinda de Cristo, com a difusão do verbo evangélico, que elas [as significações] estavam destinadas a se tornar claras[328].

anges et les esprits qui furent créés avant l'homme. Ici Virgile et Macrobe s'accordent avec les paroles de saint Jean (I, 16): 'c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu']" (DRONKE, 1985, p.319-320).

[327] GRÉGORY, 1971, p.45: "par une grâce de Dieu spécifique, la *ratio* remplace en effet la *lex scripta*, en tant qu'instrument de la révélation divine".

[328] GRÉGORY, 1971, p.43: "l'auteur retrouve dans les mythes platoniciens des vérités clairement saisies par l'intellect, et volontairement caches ; tantôt il lui arrive, au contraire, de suggérer l'ignorance des païens par rapport aux significations de ces symboles, étant donné que c'est

Nas cartas de Paulo, pode-se verificar a correspondência entre platonismo e cristianismo e essa pode ter sido uma das fontes de influência que Abelardo recebeu, além da tradição agostiniana da doutrina da Trindade e do *Timaeus*:

> Para provar a convergência do platonismo e do cristianismo, é na obra de Paulo que ele [Abelardo] diretamente encontra o argumento decisivo em favor da sua própria posição [...] Abelardo se sentia autorizado em ler nos textos de Platão e dos platônicos a doutrina trinitária, após ter submetido o *involucrum* da letra à uma exegese análoga à exegese dos textos sagrados[329].

Na Epístola aos Romanos, Paulo afirma que Deus se manifestou a todos através da Revelação, logo, o que se lê nos textos platônicos pode ter um fundamento que converge com o cristianismo, a saber em Romanos 1, 19-20: "Porquanto o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lhes revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa".

Assim, os textos filosóficos antigos abrigam, segundo as concepções expostas, verdades que deviam ser desvendadas, pois estavam encobertas, como vimos, por imagens ou figuras (*typus*). Essas imagens são símbolos que deveriam ser interpretados à luz do cristianismo, com a presença da graça divina.

A visão de mundo proposta no *Timaeus*, assim como sua linguagem e seus ensinamentos são apresentadas sob a forma de mito, ou seja, a partir da visão simbólica do cosmos: "o conteúdo dessa palavra (*involucrum*), visto que ela é uma explicação do mundo misterioso e variável das aparências sensíveis, à luz da

uniquement lors de l'avènement du Christ, avec la diffusion du verbe évangélique, qu'ils étaient destinés à devenir clairs".

329 GRÉGORY, 1971, p.40-41: "pour prouver la convergence du platonisme et du christianisme, c'est dans l'œuvre de Paul qu'il retrouve directement l'argument décisif en faveur de sa propre position [...] Abélard se sentait autorisé à lire dans les textes de Platon et des platoniciens la doctrine trinitaire, après avoir soumis l'*involucrum* de la lettre à une exégèse analogue à l'exégèse des textes sacrés".

contemplação das mais altas verdades que revelam a ordem divina do cosmos. Universo visível, universo arquetípico, no mistério da sua harmonia"[330].

O *involucrum* como mito ou invólucro da alma

Na teologia de Abelardo, todo ensinamento filosófico escondido pelo véu (*involucrum*) aponta para um platonismo ligado principalmente à cosmologia. No que cabe a discussão sobre os Universais, vimos no primeiro capítulo a tentativa do palatino em aproximar as visões platônica e aristotélica. Ele desenvolveu grande parte do seu trabalho de lógica com base na filosofia aristotélica, especialmente por meio da influência da *Isagoge*, de Porfírio, e das traduções e comentários de Boécio sobre a lógica de Aristóteles. Contudo, após ter se tornado monge em Saint-Denis, em 1120, Abelardo teve a sua disposição uma biblioteca de qualidade. Dessa forma, pôde aprofundar a leitura do *Timaeus*, introduzindo quaisquer concepções platônicas em seus trabalhos de teologia, onde ele encontra certos elementos cristãos na alegoria platônica, como a Trindade, a fé, Deus, o Espírito Santo, etc. Contudo, essas concepções cristãs não se apresentam de forma explícita, mas sob a perspectiva do *involucrum.*

Nas obras de Abelardo, o termo *involucrum* aparece algumas vezes entendido como mito e outras sendo o corpo um invólucro da alma. Segundo Jolivet:

> Trata-se ali de um gênero filosófico que consiste em exprimir em uma imagem, uma noção que se esquiva à exposição conceitual, porque ela é mais elevada para a linguagem e mesmo à compreensão humana; é ali um procedimento tipicamente platônico (é com relação à Alma do mundo que Abelardo se explica, citando um longo texto de Macróbio), que refutará a escolástica aristotélica[331].

[330] CHENU, 1955, p.175: "le contenu de ce mot, puisqu'elle est une explication du monde mystérieux et changeant des apparences sensibles, à la lumière de la contemplation de plus hautes vérités qui révèlent l'ordre divin du cosmos. Univers visible, univers archétype, dans le mystère de leur harmonie".

[331] 2001, p.15: "il s'agit là d'un genre philosophique qui consiste à exprimer dans une image une notion qui se dérobe à l'exposé conceptuel, parce qu'elle est trop haute pour le langage et même

Neste sentido, o *involucrum* ganha um significado especial, pois, de certa forma, suas características visam a autorização, como vimos, de uma correspondência entre a filosofia grega e a fé cristã e abre precedentes para a inserção da filosofia pagã no cristianismo. No que tange à concepção de *existimatio*, por exemplo, o *involucrum* abre espaço para outras leituras, além da teológica, como a filosófico-epistemológica, nas áreas da ética e da lógica, que desenvolvemos nesse trabalho.

Abelardo foi influenciado pela noção do *involucrum* principalmente após o Concílio de Soisson, em 1121. Por incorporar o *involucrum* em seu trabalho, ele tentou reescrever algumas de suas concepções, ligadas, em grande parte, à sua visão lógico-aristotélica, integrando-as igualmente à autoridade da tradição platônica, sobretudo no que concerne aos assuntos ligados à teologia. De acordo com Grégory, Abelardo fez algumas correspondências entre cristianismo e filosofia tendo como base a Revelação, mas não só a dos profetas, mas também a dos filósofos, como se o Espírito Santo já os tivesse preparado com a razão o desenvolvimento da filosofia, alguns séculos antes da vinda de Cristo:

> Com efeito, a utilização dos textos platônicos por Abelardo não é o resultado de uma escolha ocasional, com o objetivo de sublinhar concordismos mais ou menos contingentes: ao contrário, ela corresponde à uma perspectiva fundamental, presente em todas as obras teológicas de Abelardo. Perspectiva que implica uma concepção particular do desenvolvimento histórico da revelação através dos profetas e dos filósofos (*per profetas et per philosophos*) que implica também uma ideia de *natura*, de *lex naturalis* e de *ratio*, consideradas como meios da própria revelação[332].

---

l'entendement humain ; c'est là un procédé typiquement platonicien (c'est à propos de l'Âme du monde qu'Abélard s'en explique, citant un long texte de Macrobe), que refusera la scolastique aristotélisante".

[332] 1971, p.63: "En effet, l'utilisation des textes platoniciens par Abélard n'est pas le résultat d'un choix occasionnel, dans le but de souligner des concordismes plus ou moins contingents : au contraire, elle correspond à une perspective fondamentale, présente dans toutes les œuvres théologiques d'Abélard.Perspective qui implique une conception particulière du développement historique de la

Essa perspectiva fundamental, nas palavras de Grégory, se manifesta principalmente no posicionamento da obra dos filósofos gregos e dos profetas do Antigo Testamento não só em um mesmo momento histórico, correspondente ao período em que vige a lei e a natureza (ou a *lex naturalis)* e a razão, e não propriamente a graça divina, mas como anúncio da nova lei que se cumpre com o Novo Testamento. Deste modo, Abelardo, lançando mão da leitura tipológica medieval, passou a considerar a própria Filosofia Grega como *typus* ou figura do anúncio da Revelação que se dá com o evento Cristo. Até então isso só era atribuído aos profetas bíblicos. Aqui, sim, parece residir um elemento *sui generis* na interpretação cristã medieval do pensamento grego, que certamente causava espanto não só a um abade, como Bernardo de Clairvaux, mas a outros tantos monges e eclesiásticos, inclusive escolásticos, como, o *magister* Anselmo de Laon, educados igualmente na tradição platônica e bíblica da *lectio historiae* (leitura da história) de base narrativa e perspectiva escatológica.

O *involucrum* na Teologia

Na obra *SN*, Abelardo recorre à noção de *involucrum* no que diz respeito à incorrupção da alma. A alma, que se encontra sob o *involucrum* do corpo, deve elevar-se acima das paixões, a fim de que possa encontrar uma vida verdadeira e feliz. Conforme Abelardo:

> *Ambrósio no livro II sobre Caim e Abel*: Neste lugar foi introduzido o dogma da incorrupção da alma, a saber que a vida verdadeira e feliz é aquela pela qual cada um vive bem com os seus, e de maneira tanto mais pura e feliz que nossa alma teria depositado o invólucro corporal e será entregue desse corpo que é quase uma prisão, se elevando através de um lugar superior, onde, infundida nas nossas vísceras, ela gemeu com a paixão do corpo[333].

---

révélation à travers les prophètes et les philosophes (*per prophetas et per philosophos*), qui implique aussi une idée de *natura*, de *lex naturalis* et de *ratio*, considérées en tant que moyens de la révélation même".

[333] 1855, *quaestio* 115, *sententia* 7, p.1514: "***Ambrosius libro* II *de Cain et Abel****: Inseritur hoc loco dogma de incorruptione animae, quod in ipsa vera et beata vita sit, qua unus quisque bene cum suis*

Outra concepção de *involucrum* aparece na *TSum*, no que se refere à Trindade, em que o Pai e o Filho são um com o Espírito Santo. Abelardo indica que:

> Mas ainda esse outro mito em Platão: ele diz que a alma do mundo é constituída da substância divisível e da substância indivisível, ou seja, do mesmo e do outro, descreve exatamente o Espírito Santo, pois segundo sua essência da qual ele é um com o Pai e o Filho, que segundo sua distinção pessoal da qual ele é diferente do Pai e do Filho; segundo ainda a multiplicidade de suas obras, obras múltiplas que ele opera permanecendo absolutamente simples em si[334].

Outro entendimento possível de *involucrum* se concebe na noção tradicional da palavra, aquela aceita entre os filósofos neoplatônicos, na correspondência de alguns elementos cristãos com a cosmologia platônica. Essa proposta aparece algumas vezes na *TSum*, com repetição dos parágrafos ou pequenas mudanças na *TChr*. Segundo Abelardo, pode-se aceitar o que os filósofos dizem sobre a alma do mundo por meio do *involucrum* sem, no entanto, ir contra a fé cristã[335].

Na cosmologia platônica, encontra-se, por exemplo, o mito da alma do mundo, que no universo cristão corresponderia ao Espírito Santo. Na *TSum*, Abelardo afirma que se pode aceitar o que os filósofos dizem sobre a alma do mundo por meio do *involucrum* sem, no entanto, ir contra à fé cristã, ou seja, que o *involucrum* deve ser compreendido como um mito:

> E assim desde essa tradição de Macróbio está claro as coisas que pelos filósofos são ditas sobre a alma do mundo, através do invólucro dever ser

---

vivit, mult purius ac beatius cum hujus carnis anima nostra depos uerit involucrum et quasi quod am carcere isto fuerit absoluta corporeo, in illum superiorem evolans locumun de nostris infusa visceribus cum passione corporis ejus ingemuit".

[334] 2001, parágrafo 51, p.44: "Mais encore cet autre mythe chez Platon: il dit que l'âme du monde est constituée de la substance divisée et la substance indivisée, autrement dit du même et de l'autre, décrit exactement l'Esprit saint, aussi bien selon son essence par laquelle il est un avec le Père et le Fils, que selon sa distinction personnelle par laquelle il est autre que le Père et le Fils; selon encore la multiplicité de ses œuvres, œuvres multiples qu'il opère en restant absolument simple en soi".

[335] 2001, parágrafo 43,44, p.41-42.

> compreendidas. [...] Porque se ainda curvarmos estas coisas que sobre a alma do mundo foram ditas pelos filósofos, fácil e razoavelmente todas serem compreendidas e não se afastarem do teor da fé sagrada [336].

E o Espírito Santo seria o guia para alcançarmos a vida eterna, ou o *logos*, na correspondência com a filosofia grega.

Involucrum e *Existimatio*

A noção de *involucrum* aceita por Abelardo afeta drasticamente a visão tradicional de fé cristã, em particular sua estrutura dogmática. Ser partidário do *involucrum* é entender, por exemplo, que a revelação teria ocorrido entre os filósofos antigos. Dessa forma, os filósofos cristãos estariam autorizados a se apropriar de conceitos filosóficos, já que fé e razão seriam, então, provenientes do mesmo *logos* cristão.

Como vimos no decorrer do trabalho, Abelardo emprega o conceito de fé de dois modos: fé no sentido filosófico, como *existimatio* e fé no sentido religioso, como *argumentum*. A noção de *existimatio* compreendida como opinião, fé ou crença, predominante na lógica e é introduzida na teologia e dá veracidade ao *involucrum.* O filósofo cristão deve ir além do que diz a autoridade. Deve buscar compreender o que diz a Sagrada Escritura, por meio do seu próprio esforço. Os homens erram ao se agarrar piamente a uma ideia pré-estabelecida e esse pode não ser um bom caminho a seguir. Se por meio da compreensão do *involucrum*, fé e razão se colocam no mesmo nível, assim como as palavras dos filósofos antigos e dos apóstolos, cabe a cada um procurar o que está encoberto pelo véu ou mito e não se contentar com as afirmações das autoridades.

A compreensão da noção de *involucrum* e *existimatio* em Abelardo aponta para o *desenvolvimento* do platonismo no século XII. Quando Abelardo estabelece a convergência entre filosofia e cristianismo, ele tinha como intuito não impor uma

[336] ABELARDO, 1987, p.386-387: "*Ex hac itaque Macrobii traditione clarum est ea quae a philosophis de anima mundi dicuntur, per inuolucrum accipienda esse.* [...] *Quod si etiam ista ad inuolucrum deflectamus quae de anima mundi a philosophis dicta sunt, facile est rationabiliter cuncta accipi nec a sacre fidei tenore exorbitare".*

verdade, mas responder aos pseudodialéticos que era possível uma explicação mínima sobre sua natureza. Nesse sentido, Grégory assinala que:

> É significativa, nesse sentido, a polêmica que o cavalheiro da dialética desenvolve contra os dialéticos, que gostariam de minar o insondável mistério divino com 'silogismos defeituosos', retirando, assim, a fé e a esperança, as quais, por sua vez, demandam a adesão incondicional da alma que crê [337].

Em sua própria defesa, Abelardo ressalta que nunca quis desmerecer a fé[338]. Dessa forma, pode-se compreender que o intuito do palatino era o de atribuir à razão um *status* de dignidade, "jamais contraposta à fé, mas a essa ligada intimamente para operar no intelecto da luz divina"[339]. Em Abelardo, filosofia e cristianismo se convergem a partir da noção de *involucrum*, do que está encoberto pelo véu.

[337] 1955, p.112-113: "Significativa è in questo senso la polemica che il cavaliere della dialettica svolge contro quei dialettici che l'insondabile mistero divino vorrebbero minare con dei "difettivi sillogismi", togliendo così la fede e la speranza, le quali invece vogliono l'adesione incondizionata dell'animo credente".

[338] ABELARDO, 1945, p.336.

[339] GRÉGORY, 1955, p.112-113: "mai contrapposta alla fede, ma a questa intimamente legata per l'operare nell'intelletto della luce divina".

ANEXO A

TRADUÇÃO: 13 TESES CONTRA A TEOLOGIA DE ABELARDO, ELABORADAS POR GUILHERME DE SAINT-THIERRY NA CARTA N.326

"Estes são, portanto, capítulos coligidos a partir dos opúsculos de Abelardo, os quais pensei que vos deviam ser oferecidos: 1. Porque [em relação a que] ele define a fé como estimação de coisas que não se veem. 2. Porque impróprios ele diz serem em Deus os nomes do Pai e do Filho e do Espírito Santo, mas ser essa a descrição da plenitude do sumo bem. 3. Porque o Pai seria plena potência, o Filho certa potência e o Espírito Santo nenhuma potência. 4. Sobre o Espírito Santo, que não seria da substância do Pai e do Filho, do mesmo modo que o Filho é da substância do Pai. 5. Porque o Espírito Santo seria a alma do mundo. 6. Porque pelo livre-arbítrio, sem a graça como ajudante, bem podemos tanto desejar como agir. 7. Porque Cristo não assumiu e sofreu a carne a fim de que nos tornasse livres da justiça do diabo. 8. Porque Cristo, Deus e homem, não é a terceira pessoa na Trindade. 9. Porque no sacramento do altar no ar subsistiria a forma da substância primeira. 10. Porque as sugestões demoníacas, diz ele, ocorrerem aos homens através das ciências naturais. 11. Porque de Adão não contraímos a culpa, mas a pena do pecado original. 12. Que nada seria pecado, a não ser no consentimento do pecado e no desprezo de Deus. 13. Porque ele diz nenhum pecado ser cometido pela concupiscência e pela delação e pela ignorância; e desse modo não haver pecado, mas a natureza." (BERNARDO, 1859, p.532).

"*Haec sunt ergo capitula ex opusculis ejus collecta, quae vobis offerenda putavi: 1. Quod fidem definit aestimationem rerum quae non videntur. 2. Quod impropria dicit*

esse in Deo nomina Patris, et Filii, et Spiritus sancti, sed descriptionem hanc esse plenitudinis summi boni. 3. Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus sanctus nulla potentia. 4. De Spiritu santo, quod non sit exsubstantia Patris et Filli, sicut Filius est ex substantia Patris. 5. Quod Spiritus sanctus sit anima mundi. 6. Quod libero arbitrio, sine adjuvante gratia, bene possumus et velle et agere. 7. Quod Christus non ideo assumpsit carnem et passus est, ut nos a jure diaboli liberaret. 8. Quod Christus Deus et homo non est tertia persona in Trinitate. 9. Quod in sacramento altaris in aere remaneat forma prioris substantiae. 10. Quod suggestiones diabolicas per physicam dicit fieri in hominibus. 11. Quod ad Adam non trahimus originalis peccati culpam, sed poenam. 12. Quod nullum sit peccatum, nisi in consensu peccati et contemptu Dei. 13. Quod dicit concupiscentia, et delectatione, et ignorantia nullum peccatum committi; et hujusmodi non esse peccatum, sed naturam."

ANEXO B

TRADUÇÃO: 19 TESES CONTRA A TEOLOGIA DE ABELARDO[340]

"1. Que o Pai seria plena potência, o Filho certa potência, o Espírito Santo nenhuma potência; 2. Que o Espírito Santo não seria a partir da substância do Pai ou do Filho; 3. Que o Espírito Santo seria a alma do mundo; 4. Que Cristo não assumiu a carne para nos livrar do jugo do diabo; 5. Que nem Deus e o homem, nem esta pessoa que é Cristo, seria a terceira pessoa da Trindade; 6. Que o livre-arbítrio por si seria suficiente para algum bem; 7. Que Deus somente poderia fazer ou omitir isto ou apenas agora isto ou no tempo que faz isto e não em outro [tempo]; 8. Que Deus nem deveria nem poderia impedir os males; 9. Que não contraímos a culpa a partir de Adão, mas apenas a pena; 10. Que não pecaram aqueles que, em estado de ignorância, crucificaram a Cristo, e que à culpa não deveria ser adscrito o que quer que se faz por ignorância; 11. Que não teriam estado em Cristo espíritos de temor ao Senhor; 12. Que o poder de ligar e desligar [as chaves] teria sido dado apenas aos apóstolos, não também aos sucessores destes; 13. Que por causa das obras, o homem não se completaria nem melhor nem pior; 14. Que ao Pai, porquanto não existe a partir de outro, própria ou especialmente diria respeito a onipotência, não também a sabedoria ou a bondade; 15. Que também o temor casto seria excluído da vida futura; 16. Que o diabo enviaria sugestões pelo acréscimo de pedras e ervas; 17. Que o advento no fim do século poderia ser atribuído ao Pai; 18. Que a alma de Cristo por si não descendeu

[340] As teses condenadas contra a teologia de Abelardo no Concílio de Sens, em 1140 e enviadas ao Papa Inocêncio II, encontram-se espalhadas na carta n.190, de São Bernardo de Clairvaux. Portanto, não existe a redação de uma lista oficial das mesmas. (VACANT-MANGENOT-AMANN, I, col.44-45 apud DE GANDILLAC, 1945, p.333-334). Apenas temos acesso a essa lista compilada, feita por Thomas de Morigny, discípulo de São Bernardo. (MEWS, 2001, p.108).

às regiões infernais, mas por potência apenas; 19. Que nem a obra nem a vontade nem a concupiscência nem o deleite que move a concupiscência seria pecado, nem devemos querer que ela [a concupiscência] se extinga." (MEWS, 2001, p. 108-110).

"*1. Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia; 2. Quod Spiritus Sanctus non sit de substantia Patris aut Filii; 3. Quod Spiritus Sanctus sit anima mundi; 4. Quod Christus non assumpsit carnem ut nos a iugo diaboli liberaret; 5) Quod neque Deus et homo, neque haec persona quae Christus est, sit tertia persona in Trinitate; 6. Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquod bonum; 7. Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere vel eo modo tantum vel eo tempore quo facit non alio; 8. Quod Deus nec debeat nec possit mala impedire; 9. Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum; 10. Quod non peccaverunt qui Christum ignorantes crucifixerunt, et quod non sit culpae ascribendum quicquid fit per ignorantiam; 11. Quod in Christo non fuerint Spiritus timoris Domini; 12. Quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non etiam successoribus eorum; 13. Quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo; 14. Quod ad Patrem, quia ab alio non est, proprie vel specialiter attineat omnipotentia, non etiam sapientia et benignitas; 15. Quod etiam castus timor excludatur a futura vita; 16. Quod diabolus immittat suggestiones per appositionem lapidum sive herbarum; 17. Quod adventus in fine saeculi possit attribui Patri; 18. Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentia tantum; 19. Quod neque opus neque voluntas neque concupiscentia neque delectatio quae movet eam, peccatum sit, nec debemus eam velle exstingui*.".

Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA