

Recebido em jul. 2007
Aprovado em dez. 2007

**A ÉTICA DE ABELARDO FRENTE À DE ARISTÓTELES
E A CONCEPÇÃO CRISTÃ DE VÍCIO E PECADO**

TIAGO TONDINELLI *

RESUMO

Aristóteles foi um dos suportes fundamentais para o pensamento medieval e, em especial, para os pensadores do século XII. Apesar de Pedro Abelardo não ter lido a *Ética a Nicômaco*, este pensador tinha o conhecimento da obra lógica do Mestre e da moral a partir de Boécio e do pensamento romano. Este texto fala exatamente sobre a influência de Aristóteles na ética de Abelardo e, em especial, na sua noção de intenção e de consentimento.

PALAVRAS-CHAVE

Ética. Abelardo. Aristóteles. Consentimento. Intenção.

ABSTRACT

Aristotle was one of the principal thinkers in Medieval times and mainly according to many thinkers of the twelfth Century. Despite Peter Abelard not having *Ethic to Nichomacus*, he had the knowledge of the books on logic of Aristotle and the moral thinking based on Boetius and the roman ideas. This text is about the influence of Aristotle in the Ethics of Abelard and, specially, in his notion of intention and consent.

KEYWORDS

Ethic. Abelard. Aristotles. Consent. Intention.

* Doutor em Filosofia pela PUCRS. Graduado em Direito, Pós-Graduado em Filosofia e Mestre em Letras pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA - UEL.

A obra de Aristóteles *Categorias*¹, apesar de não ter sido feita com o objetivo principal de elucidar a noção de moralidade, teve influência no estudo da ética de Pedro Abelardo² e, dentre os inúmeros pensamentos de Aristóteles contidos nas *Categorias*, um dos principais é sobre os *relativos*, ou seja, qualidades da coisa (ou a própria coisa) que só têm sentido na presença de um *correlativo* respectivo. Assim, o adjetivo *grande* só vai ser entendido corretamente na frase *montanha grande*, quando o sujeito que proferiu esta sentença tiver um referencial do que compreende como sendo grande, ou seja, se ele relacionar a montanha com algo, que, em grandeza, possa ser comparado com ela:

Dizem-se relativas todas as coisas tais quantas são ditas serem exatamente de outras, ou, de alguma outra forma, em relação a outra. Por exemplo, o maior se diz exatamente isso que é, do que o outro – pois é dito maior do que alguma coisa. Também o dobro é dito exatamente isso que é, de outra coisa – de alguma coisa, pois, é dito o dobro. [...] Por exemplo, uma montanha se diz grande em relação a outra coisa – com efeito, em relação a certa montanha, diz-se grande esta montanha. E o semelhante é dito semelhante em alguma coisa. E, da mesma forma, as coisas desse gênero são ditas relativas³.

¹ A tradução utilizada das *Categorias* de Aristóteles será a de José Veríssimo Teixeira da Mata. Editora UFG, 2005.

² A influência de Aristóteles é muito grande em Abelardo que, de acordo com o Michael Clanchy, ele era chamado de *nosso Aristóteles* (“our Aristotle”) por Pedro Venerável e de *o Aristóteles alternativo* (“the alternative Aristotle”) por São Bernardo. Cf. CLANCHY, M. *Abelard, a Medieval Life*. p. 97.

³ ARISTÓTELES. *Categorias*. 6a36, p. 91.

Aristóteles diz que o mesmo ocorre com a noção de escravo, como, por exemplo, na frase “*Menón é escravo*”, que, aparentemente, é compreendida como uma sentença inteligível. Contudo, é certo que a palavra *escravo* só pode gerar uma apreensão perfeita correlacionando-se com a noção de senhor. Logo, o relativo *escravo* desta sentença se refere a um correlativo, como, por exemplo, Menón é escravo de seu senhor Alexandre: “*Todos os relativos são ditos em relação a correlativos. Por exemplo, o escravo é dito escravo do senhor e o senhor é dito senhor do escravo*”⁴.

Na sequência desse raciocínio, Aristóteles usa a mesma idéia para o entendimento do vício e da virtude, dizendo que é possível reagrupá-los como opostos, ou seja, o entendimento de um depende da compreensão do significado do outro⁵.

A oposição entre vício e virtude se dá devido à presença da deliberação da vontade na virtude e na ausência da mesma no vício: “*A contrariedade também está nos relativos; por exemplo, a virtude é contrária ao vício, sendo cada um desses um relativo.*”⁶.

A relação entre relativo e correlativo pode ocorrer erradamente quando a aplicação for inapropriada tal como ocorre quando a palavra *asa* é aplicada à palavra *pássaro*. Não é do pássaro,

⁴ Idem, 6b18, p. 92.

⁵ “*Então, as coisas tais quantas se opõem como relativos são ditas serem as que elas são exatamente a partir dos opostos, ou, de alguma outra forma, são ditas umas em relação às outras.*” Idem. 11b31, p. 107.

⁶ Idem, 6b11, p. 91.

enquanto pássaro, que a asa é dita, mas ela é dita pelo fato dele ser alado e não de ser pássaro, pois existem muitos outros animais que têm asas e não são pássaros. Assim, o correto seria a correlação entre a asa e o alado, já que “*a asa é asa do alado, e o alado é, pela asa, alado*”⁷.

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

Contudo, também, há uma correlação indevida na relação entre um ato mau e o pecado, porque atos maus podem ser feitos sem o desprezo por Deus quando, por exemplo, determinados pela ignorância⁸ não sendo pecados propriamente ditos. A presença do ato mau não é suficiente para afirmar a presença do pecado o qual depende do consentimento com o mal e do desprezo por Deus.

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

⁷ Ibidem. 6b36, p. 92.

⁸ Lembremos, nesse caso, que Abelardo se refere à ignorância que não foi causada por negligência do agente que, como veremos mais à frente, também é culpável.

desprezo do agente por Deus e, por isso, não há consentimento com o mal⁹:

Assim, Aristóteles, no capítulo sobre a relação, quando falou da correlação errada dos relativos, disse: ‘Mas, algumas vezes, verá que não pode haver correlação de termos se estes termos não forem designados convenientemente para o que foi dito’. Pois, se peca este que faz a correlação – por exemplo, ‘se a asa é correlacionada com pássaro – a correlação não é recíproca porque pássaro não é correlativo com asa’.

⁹ “Há, pois, relação entre a asa e o que é alado; e não entre a asa e o pássaro, pois poderia haver aves sem asas e asa daquilo que não é ave. Desse modo, a relação tende ao mais genérico possível, para que a realidade não lhe oponha arestas súbitas.” DA MATA, José Veríssimo Teixeira. *Introdução da obra por ele traduzida: Categorias* in ARISTÓTELES. *Categorias*. p. 48. Esta colocação faz referência à relação entre asa e pássaro, provando a incoerência da mesma a partir de duas proposições: “pode haver pássaros sem asas” e “há outros animais com asas que não são pássaros”. Ao usar o mesmo raciocínio para os atos maus e os pecados, Abelardo provou a incoerência da relação somente a partir da impossibilidade da proposição: “pode haver atos maus sem pecados”. Contudo, se tentássemos criar uma sentença semelhante a “porque há outros animais com asas que não são pássaros”, apareceria a seguinte frase: “porque há outros atos com pecados que não são atos maus.” É certo que, no contexto do pensamento de Abelardo, é impossível a construção desta segunda alternativa. No Scito te Ipsum, está claramente escrito que “*Vitium itaque est quo ad peccandum prout efficitur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit*” (p. 4), ou seja, o vício é o que nos inclina a pecar, consentindo com o que não é conveniente (consentimento com o mal). Se há pecado propriamente dito em um ato, é evidente que há um ato mau, logo se, em um ato, está contida a noção de pecado ele será também mau.

Então, deste modo, se chamamos de pecado toda coisa que nós fazemos viciosamente ou toda coisa que temos contra a nossa salvação, nós certamente diremos que a infidelidade e a ignorância do que é necessário crer para a salvação, são pecados, ainda que, nestes casos, nenhum desprezo por Deus é visto. Contudo, eu penso que o pecado é propriamente dito somente a isto que nunca pode verificar-se sem que haja culpa¹⁰.

Abelardo, em outra passagem do *Scito te Ipsum*, refere-se à proposta de Aristóteles nas *Categorias* de que uma proposição, por exemplo, *Sócrates está sentado*, pode ser verdadeira ou falsa dependendo da comprovação empírica respectiva: se Sócrates estiver realmente sentado, a proposição é verdadeira, mas, se ele estiver andando será falsa¹¹.

A mesma idéia de Aristóteles, segundo Abelardo, valeria para a análise moral e para a comprovação do pecado, pois o ato varia em torno do conceito de bom e mau (“[...] ita circa bonum et malum variari videtur”), e depende da intenção e do posterior consentimento para

¹⁰“Unde Aristotiles in Ad aliquid, cum de vitiosa relativorum assignatione loqueretur, ait: At vero aliquotiens non videbitur conuertia nisi convenienter ad quod dicitur assignetur. Si enim peccet is qui assignat, ut ala si assignetur aui, non convertitur ut sit auis alae. Si ergo isto modo peccatum dicamus omne quod vitiose agimus vel contra salutem nostram habemus, utique et infidelitas et ignorantia eorum quae ad salutem credi necesse est peccata dicemus, quamvis ibi nullus Dei contemptus videatur. Proprie tamen peccatum illud dici arbitror quod nusquam sine culpa contingere potest.” PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 62; 64.

¹¹ ARISTÓTELES. Op. Cit., 4a10, p. 84.

receber uma qualidade definitiva. Esta situação se assemelha à sentença “*Sócrates está sentado*” que também muda, sendo, verdadeira ou falsa em relação a uma determinação que não depende dela mesma, mas de uma outra circunstância: “*sicut haec propositio ‘Socrates sedet’ vel eius intellectus circaverum et falsum variatur, modo Socrate sedente modo stante*”¹².

A influência de Aristóteles percebida a partir da apresentação desses trechos do *Categorias* e do *Scito te Ipsum* remete-nos a algumas elucidações de Guy Hamelin acerca deste tema quando diz que podemos destacar duas grandes aproximações e um evidente afastamento entre a ética de Abelardo e a ética do Estagirita¹³.

A aproximação se refere à definição de virtude que, como já comentamos, Abelardo apresenta no início do *Scito te Ipsum*: a virtude como costume ou hábito do

¹² PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 52.

¹³ “*Pierre Abélard n’a qu’un accès direct restreint à ces textes philosophiques qui se limite pratiquement aux seuls traités du Stagirite qui font partie du corpus de la logica vetus. Malgré ce contact limité la littérature philosophique de l’antiquité grecque, un examen même sommaire de la doctrine de la vertu d’Abélard laisse apparaître une forte influence aristotélicienne, notamment en ce qui concerne l’important thème de la nature a de la vertu. (Pedro Abelardo não tem senão um acesso restrito a estes textos filosóficos que se limita praticamente aos únicos tratados do Estagirita que fazem parte do corpus da logica vetus. Apesar deste contato limitado da literatura filosófica da antiguidade grega, um exame mesmo sumário da doutrina da virtude de Abelardo deixa aparecer (torna evidente) uma forte influência aristotélica, notadamente nisto que concerne ao importante tema da natureza e da virtude)*” HAMELIN, Guy. *L’influence d’Aristote et Ciceron chez Pierre Abelard*, p. 220.

espírito (ou do ânimo)¹⁴ que nos torna inclinados às boas ou às más ações. O personagem *Filósofo*, no *Dialogus*, se refere diretamente à Aristóteles que definia a virtude e o vício como qualidades racionais de escolha que são inatas ao homem e que vão, cada vez mais, sendo conquistadas diante de um esforço deliberado e difícil de ser modificado. Se esse esforço for o melhor possível, haverá o melhor hábito do espírito, ou seja, a virtude, mas se, ao contrário, se der o pior esforço possível, consequentemente também aparecerá o pior hábito do espírito que é o vício:

A virtude, ele diz, é o melhor hábito da alma como de modo inverso, o vício, eu creio, seja o pior hábito. Isto que nós chamamos então de hábito é esta primeira espécie de qualidade que Aristóteles define em suas Categorias, como sendo formada segundo a maneira e a disposição de ser. O hábito é então uma qualidade da escolha que é naturalmente inata para ele e que se conquista por um esforço deliberado difícil de se modificar¹⁵.

¹⁴ Já comentamos que Luís Alberto de Boni usou, no início da sua tradução do *Scito te Ipsum*, a expressão: *vícios e virtudes do ânimo* e não vícios ou virtudes do espírito ou da mente (Op. Cit., p. 43). Certamente, o uso do termo ânimo impede a confusão desta palavra com o sentido teológico e cristão de espírito que é diverso da interpretação filosófica presente neste caso.

¹⁵ *"'Virtus', inquit, 'est habitus animi optimus'; sic e contrario vitium arbitror esse habitum animi pessimum; habitum vero hunc dicimus, quem Aristoteles in Categoriis distinxit, cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit. Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquistata et difficile mobilis."* PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 182, Col. 1651C-1651D.

Abelardo seguiu a tradição aristotélica em relação aos hábitos que são fundamentos dos atos morais mostrando que são naturais e inatos não no sentido de que as pessoas já nascem com os mesmos, mas que o grande esforço em realizá-los e a contínua repetição durante a vida os elevam ao grau de *quase permanência*¹⁶. Esta *quase permanência* dos hábitos do espírito são as atitudes mentais concernentes ao domínio dos costumes e não se confunde com os hábitos corporais¹⁷.

Aristóteles, nas *Categorias*, estabeleceu a diferença entre os hábitos e as disposições, colocando,

¹⁶ “*En plus d’accepter la thèse selon laquelle la vertu est un habitus de l’esprit, Abélard reprend également du Stagirite l’idée que cet habitus n’est pas du tout naturel, bien qu’il puisse être comparé à une seconde nature en raison de sa grande stabilité et de sa quasipermanence. L’habitus est, en réalité, acquis à la suite d’un long effort, comme le confirme Abélard dans l’extrait cité ci-dessus.*” (“*Além de aceitar a tese de que a virtude é um hábito do espírito, Abelardo repete igualmente do Estagirita a idéia de que este hábito não é totalmente natural, embora ele possa ser comparado a uma segunda natureza por causa de sua grande estabilidade e de sua quase permanência. O hábito é, na realidade, adquirido em consequência de um longo esforço, como confirma Abelardo no trecho citado acima*”). HAMELIN, Guy. *L’influence d’Aristote et de Cicero chez Pierre Abelard*, p. 223.

¹⁷ “*S’appuyant sur les exemples introduits par Aristote, Abélard précise, en outre, qu’il ne s’agit pas de n’importe quelle sorte d’habitus mais bien de habitus de l’esprit, excluant par le fait même les habitus corporels, ainsi que les aptitudes mentales qui ne concernent pas le domaine des mœurs.*” (“*Apoiando-se sobre os exemplos introduzidos por Aristóteles, Abelardo precisa além disso que não se trata de qualquer tipo de hábito, mas hábitos do espírito, excluindo de fato mesmo os hábitos corporais, assim como as aptidões mentais que não concernem ao domínio dos costumes*”). Idem, p. 220.

dentre aqueles, as virtudes e os vícios. Os hábitos são mais duráveis e estáveis e as disposições sofrem contínuas e rápidas mudanças, relacionando-se com os bens móveis:

Digo qualidade aquilo segundo o que alguns são, de alguma maneira, qualificados. E é a qualidade daquelas coisas que são ditas de muitas maneiras. Uma espécie de qualidade, sejam ditas, o hábito e a disposição. O hábito difere da disposição pelo fato de ser mais durável e mais estável. Tais são os conhecimentos e a virtude, pois o conhecimento parece ser do que é constante e de difícil remoção, mesmo se alguém apreende moderadamente um conhecimento, se não acontece uma grande mudança por doença ou por alguma coisa desse gênero. Da mesma forma, a virtude. Por exemplo, o sentido de justiça, a ponderação e cada qualidade desse tipo não parece ser bem móvel, nem bem mutável. Disposições são ditas as que são bem móveis e que se mudam rapidamente; por exemplo, aquecimento e resfriamento, a doença e a saúde, e todas as qualidades desse tipo. De fato, o homem, de alguma forma, está disposto, segundo elas; rapidamente se modifica, de quente passando a frio; e do estar saudável ao estar doente¹⁸.

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

¹⁸ ARISTÓTELES. *Categorias*. 8b25-8b26. p. 98.

Hugo de São Vitor, por exemplo, cuja obra teve influência do pensamento de Abelardo¹⁹, em seu *Didascalicon*, dividia a filosofia em três partes que corresponderiam a três remédios contra os principais males aos quais os homens estão sujeitos: a sabedoria contra a ignorância, a virtude contra o vício e a necessidade contra a enfermidade. É exatamente nesta passagem que Hugo define, de forma semelhante à de Abelardo, a virtude como sendo um hábito do ânimo (do espírito) que é conforme a razão da natureza, “*virtus est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus*”; e, por isso, também é responsável pela arte prática (a moralidade): “*propter virtutem inventa est practica*”²⁰. A

¹⁹ A influência indireta de Abelardo no pensamento de Hugo de São Vitor pode ser confirmada em vários estudos, não só em relação à ética, mas, principalmente, em discussões sobre a natureza da Trindade e sobre a noção de sabedoria, benignidade e potência. Entretanto não há nenhum relato histórico de que ambos tenham se encontrado algum dia: “*Não possuímos qualquer relato histórico segundo o qual Abelardo se terá encontrado com Hugo de S. Vitor, mas é certo que já os seus contemporâneos coligiram as obras de ambos nos manuscritos para os quais as copiaram. Uma análise detalhada dos seus escritos revela que ambos têm muito mais em comum do que geralmente se crê ser o caso.*” STAMMBERGER, Ralf M. W. ‘*De longe ueritas uidetur, diuersa iudicia parit*’: *Hugh of Saint Victor and Peter Abelard*, in: Jean JOLIVET; Henri HABRIAS: *Pierre Abélard, à l’aube des universités. Actes de la Conférence internationale Université de Nantes 3-4 octobre 2001*, Nantes 2001, 385-412.

²⁰ “*Tria sunt: sapientia, virtus, necessitas. sapientia est comprehensio rerum prout sunt. virtus est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus. necessitas est sine qua vivere non possumus, sed felicius viveremus. haec tria remedia sunt contra mala tria, quibus subiecta est vita humana: sapientia contra ignorantiam, virtus contra vitium, necessitas contra infirmitatem.* [CONTINUA]

permanência e a imutabilidade do hábito que se relacionam com a moral impedem que haja uma confusão entre este e outras atividades que somente tenham validade momentânea.

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

Deste modo, a castidade que chamam de natural em algumas pessoas, resultando da frigidez do corpo ou

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 20] *Propter ista tria mala extirpanda quaesita sunt ista tria remedia, et propter haec tria remedia invenienda, inventa est omnis ars et omnis disciplina. propter sapientiam inventa est theorica, propter virtutem inventa est practica, propter necessitatem inventa est mechanica.* ("São três as partes da filosofia: a sabedoria, a virtude e a necessidade. A sabedoria é a compreensão das coisas como realmente são. A virtude é o hábito do ânimo conforme a razão da natureza. A necessidade é aquilo que nos dá capacidade para que possamos viver, sendo que, quanto mais sem ela ficamos, mais vivemos felizes. Estes três remédios são exatamente os elementos contrários aos três principais males nos quais a vida humana está sujeita: a sabedoria é contra a ignorância; a virtude é contra o vício e a necessidade é contra a enfermidade. Devido a esses três argumentos maus existem estes três remédios, e, por causa da criação desses três remédios, também é estipulada a invenção de todas as artes e de todas as disciplinas. Assim, é devido à sabedoria que se mostra a arte teórica, devido à virtude se dá a arte prática e devido à necessidade se dá a arte mecânica.). HUGONIS DE SANCTO VICTORE. *Didascalicon*. PL v. 176.8, l6, c XIV, 809C-809D.

de alguma constituição natural que não tem que lutar contra a concupiscência sobre a qual deve triunfar e que não obtém mérito, nós, de maneira nenhuma, a enumeramos entre as virtudes. O mesmo ocorre com as qualidades do ânimo que são facilmente mutáveis²¹.

Na sequência desta passagem, o personagem *Filósofo* completa essa idéia reafirmando a influência de Aristóteles a partir da leitura da obra de Boécio²², *Consolação da Filosofia*, em cujo quarto livro está escrito

²¹ "Unde hanc, quam naturalem in quibusdam castitatem nominant, ex corporis videlicet frigiditate vel aliqua complexione naturae, quae nullam unquam concupiscentiae pugnam sustinet, de qua triumphet, nec meritum obtinet, nequaquam virtutibus connumeramus, vel quaecumque animi qualitates facile sunt mobiles". PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philoso, Iudaeum et christianum*. PL 182, Col. 1651C-1651D.

²² A influência de Boécio na ética de Abelardo em relação a Aristóteles se refere, certamente, aos comentários que Boécio fez às *Categorias* e que foi objeto de estudos de Abelardo: "The notion that many things are neither good nor evil but indifferent is a feature of Stoic Scito te Ipsum. Stoic moralists described many of the things which people usually value – fine food and clothing, wealth, honour and fame – as indifferent. Abelard certainly knew of this doctrine from Boethius commentary on the Categories where, discussing opposites Boethius says that Aristotle believed that not everything is good or bad, but that he had no word to describe such things." ("A noção de que muitas coisas não são nem boas nem más, mas indiferentes, é uma realização da ética estóica. Os moralistas estóicos descreveram muitas das coisas que as pessoas usualmente valorizam – boa comida, boas roupas, saúde, honra e fama – como indiferentes. Abelardo certamente conhecia esta doutrina proveniente do comentário de Boécio às *Categorias* onde, discutindo sobre os opostos, Boécio diz que Aristóteles acreditava que nem tudo é bom ou mau, mas que ele não tinha palavras para descrever tais coisas."). MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 244.

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

A Filosofia diz para Boécio no quarto livro da Consolação da Filosofia: “A virtude é assim chamada pelo fato de que, confiando em seus próprios poderes, ela não é superada por adversidades”. Ele também afirma que toda virtude é difícil de alterar quando, no mencionado tratado, ele explica Aristóteles colocando as ciências e as virtudes entre os hábitos. Pois não é uma virtude a não ser que seja difícil de alterar²³.

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

No *Diálogo*, o personagem *Cristão* usa este aspecto aristotélico, dizendo que os pólos radicais da riqueza, entendida como um fim para o qual o homem

²³"Hinc et illud ipsius philosophiae ad Boetium in libro quarto Consolationis suae: Ex quo etiam virtus vocatur, quod suis viribus nitens non superetur adversis, hic etiam virtutem omnem difficile mobilem esse rens [leg. asserens], cum in praedicto qualitatis tractatu Aristotelem (34 V.) exponeret, scientias et virtutes inter habitus collocans; Virtus enim, inquit, nisi difficile mutabilis, non est". PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philoso, Iudaeum et christianum*. PL 182, Col. 1651D-1652A.

delibera, são necessariamente maus. A pobreza é um mal, pois é a radical ausência de riqueza e, da mesma forma, a superabundância, que é a riqueza em excesso, também é uma espécie de mal. Esta posição é claramente semelhante aos pensamentos de Aristóteles localizados na obra *Categorias*²⁴.

De fato, ao discutir sobre os contrários na sua *Categorias*, Aristóteles diz: Na verdade, o mal é necessariamente o contrário do bem e isto é claramente demonstrado pela indução de exemplos individuais: como a doença é o contrário da saúde, injustiça da justiça e a fraqueza da força. Da mesma forma em outros casos também. Mas o contrário do mal é algumas vezes um bem, algumas vezes um mal. Pois, ainda que a pobreza seja um mal, seu contrário é o excesso – embora isto seja um mal também, mas isto pode ser observado em poucos casos. Na maioria dos casos, contudo, o mal é sempre contrário do bem²⁵.

Apesar destas semelhanças entre a ética de Abelardo e a de Aristóteles, a influência do cristianismo

²⁴ Ver ARISTÓTELES. *Categorias* 13b35 – 14 a 5, in *Categoriae. Editio composita*. Ed. By L. Minio-Paluello. Aristoteles latinus 1. 1-5 (Paris, 1961). p. 74-75.

²⁵ “De contrariis quidem Aristoteles in Categoriis suis disserens: ‘Contrarium’, inquit, ‘bono quidem ex necessitate est malum; hoc autem palam est per singulorum inductionem: ut sanitati languor et iustitiae iniustitia et fortitudini debilitas. Similiter autem et in aliis. Malo autem aliquando quidem bonum est contrarium, aliquando malum. Egestati enim, cum sit malum, superabundantia contraria est, cum sit ipsa malum. Sed in paucis hoc tale quislibet inspiciet. In pluribus vero semper malum bono contrarium est.” PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*. PL 182, Col. 1643D.

no Palatino foi responsável por uma relevante diferença entre ambos que se refere à noção agostiniana da falta de substancialidade do mal em contraposição à filosofia aristotélica que dá uma certa positividade para os vícios²⁶.

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

No sentido diretivo, o *apetite* orienta o homem a buscar a satisfação de uma necessidade ou desejo direcionado para um fim apetecível que, quando em excesso, deve ser controlado pela *escolha* racional, daí a afirmação de que *apetite* e *escolha* são conceitos em constante contraposição²⁷.

Em relação à *escolha*, Aristóteles pensava na manifestação humana de deliberação em relação àquilo

²⁶ Voltamos a enfatizar que, como ressalta Luis Alberto De Boni em *De Abelardo a Lutero (op. cit. p. 19)*, Abelardo não conheceu diretamente a obra de Aristóteles, pois ainda não havia sido traduzido nenhum texto da moral aristotélica e o conhecimento ético estava restrito necessariamente a todos os escritos de Santo Agostinho, à obra de Cícero e de Sêneca e à *Consolação da Filosofia* de Boécio, sem a existência de um tratado específico sobre ética e moral.

²⁷ "De fato, a *escolha* não é comum aos seres irracionais, porém a *cólera* e o *apetite*, sim. Além disso, o incontinente age movido pelo *apetite*, mas não pela *escolha*; em contraste, o continente age por *escolha*, e não por *apetite*. E, ainda, o *apetite* é contrário à *escolha*, mas não é contrário ao próprio *apetite*. E mais, o *apetite* relaciona-se com o agradável e o doloroso, e a *escolha* não se relaciona com nenhum desses dois.". ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 60.

que é eleito preferencialmente pelo homem dentre outras possibilidades alcançáveis com seu próprio esforço²⁸. A deliberação refere-se à manifestação de arbítrio realizada conforme meios necessários para se alcançar o fim previamente escolhido, sendo definida como a consideração das alternativas possíveis diante das quais se encontra a escolha²⁹. Tendo objetos semelhantes, a *escolha* e a *deliberação* se referem àquilo que decidimos, relacionando-se aos exercícios da virtude e do vício, gerando a responsabilidade racional de cada um na prática dos atos nobres ou vis³⁰.

²⁸ Aristóteles chamava de *desejo* os anseios humanos direcionados para coisas impossíveis e, neste sentido, diferenciava *desejo* de *escolha*. Esta última, só se manifestava em relação a fins alcançáveis pelo esforço humano: “Nem tampouco a escolha se identifica com o desejo, embora este pareça ter afinidades com aquela. Com efeito, a escolha não pode visar coisas impossíveis, e, se alguém dissesse que as havia escolhido, passaria por tolo e insensato; no entanto, é possível desejar o impossível, como a imortalidade, por exemplo.”. Idem.

²⁹ “Não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios. Um médico, por exemplo, não delibera sobre se deve ou não curar, nem um orador sobre se deve ou não persuadir, nem um estadista sobre se deve assegurar a ordem pública, nem qualquer outro homem delibera a respeito da própria finalidade da atividade. Dão a finalidade por estabelecida e procuram saber a maneira de alcançá-la.” Ibidem, p. 63.

³⁰ “Ora, o exercício da virtude relaciona-se com os meios; portanto, a virtude também está ao nosso alcance, da mesma forma que o vício. Com efeito, quando depende de nós o agir, igualmente depende o não agir, e vice-versa, ou seja, assim como está em nossas mãos agir quando isso é nobre, assim também temos o poder de não agir quando isso é vil; e temos o poder de não agir quando isso é nobre, do mesmo modo que temos o poder de agir quando isso é vil. Por conseguinte, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que significa ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.” Ibidem, p. 65.

Segundo esta posição, considerados como hábitos, os vícios e as virtudes são potências³¹, conflitando-se claramente com a posição de Agostinho segundo a qual o vício é um não-ser, ou ainda, uma ausência de bem³².

Certamente, influenciado pela filosofia cristã, Abelardo, apesar de ter seguido muitos aspectos da ética aristotélica, em várias passagens, se referiu à definição de Santo Agostinho que considerava o mal como a

³¹*Potência*, em geral, é o princípio ou a possibilidade de uma mudança qualquer, mas que pode também ser entendida como a capacidade de realizar mudanças, capacidade de sofrer mudanças e como preformação e predeterminação de um ato. Em todas essas definições, está presente a noção de que a potência é um conceito que está atrelado à concretização do ato.

³²*"Dans un autre passage du Dialogus, Abélard signale que les vices sont des impuissances (impotentiae). Cette position s'apparent, semble-t-il, davantage à celle d'Augustin, qui défend la fameuse thèse selon laquelle le vice est un non-être, une absence de bien, qu'à celle d'Aristote. La propre conception du Stagirite à ce sujet est claire. Les vertus et les vices, en tant que habitus, sont des puissances. Dit d'une manière plus précise, ce sont des puissances du second degré. En effet, Aristote situe, notamment dans l'Éthique à Nicomaque et le De Anima, les vertus et les sciences comme habitus entre les pures puissances indéterminées et les actes". ("Em uma outra passagem do Dialogus, Abelardo indica que os vícios são as impotências (impotentiae). Esta posição assemelha-se mais a esta de Agostinho que defende a famosa tese segundo a qual o vício é um não-ser, uma ausência de bem, do que a tese de Aristóteles. A própria concepção do Estagirita sobre este assunto é clara. As virtudes e os vícios, enquanto hábitos, são potências. Dito de uma maneira mais precisa, estas são potências de segundo grau. Com efeito, Aristóteles situa, notadamente na Ética a Nicômaco e no De Anima, as virtudes e as ciências como hábitos entre as puras potências indeterminadas e os atos.").* HAMELIN, Guy. *L'influence d'Aristote et de Ciceron chez Pierre Abelard*, p. 225.

ausência de bem³³. O Palatino refutava as idéias que tentavam atribuir aos vícios substancialidade, bem como, outras que estendiam esta possibilidade aos pecados³⁴.

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

Nota-se que, desde que a justiça seja a vontade constante do ânimo que preserva para cada um o que é seu, a coragem e a temperança são as potências

³³ *“Péché est l’absence, une acceptation délibérée d’une éternelle privation, plus redoutable que les flammes matérielles d’un Enfer dont Abélard refuse la substantialisation localisée” (“pecado é a ausência, uma aceção deliberada de uma privação eterna, mais temível que as chamadas materiais de um inferno que Abelardo refuta a substancialização localizada.”). GANDILLAC, Maurice de. *Intention et loi chez Abélard*, p. 589.*

³⁴ *“Cet définition est – et Abélard y insiste – une définition négative parce que “le péché n’a aucune substance, il consiste en un non-être plutôt qu’en un être, de la même façon que les ténèbres ne sont rien de plus que l’absence de la lumière. Cette définition du péché comme un non-être une fois posée, Abélard s’attache à en réfuter d’autres définitions qui d’une façon ou d’une autre en feraient un être”. (“Esta definição é – e Abelardo insiste nisso – uma definição negativa pela qual “o pecado não tem nenhuma substância, ele consiste em um não-ser mais que em um ser, do mesmo modo que as trevas não são nada mais que a ausência da luz. Esta definição de pecado como um não-ser – uma vez colocada – dedica-se a refutar outras definições que de uma maneira ou de outra fizessem do pecado um ser””). JOVILET, Jean. *La thèologie d’Abélard*, p. 94.*

certas e a força do ânimo pela qual, como mencionamos acima, a boa vontade de justiça é consolidada. E, desde que seus contrários sejam impotências, consta certamente que aquelas sejam potências. De fato, a debilidade do ânimo, que é contrária à coragem, é sua fraqueza e impotência que nós podemos chamar covardia ou pusilanimidade³⁵.

Assim, mesmo considerando os vícios como impotências e aproximando-se da perspectiva agostiniana que os definia como destituídos de substancialidade, é indiscutível que Abelardo nunca deixou de considerá-los dados imprescindíveis a serem levados em conta no processo de compreensão do ato moral ou imoral. Abelardo define os vícios como sendo elementos neutros que, oriundos de uma má-disposição da vontade ou das tendências corpóreas, nos tornam inclinados a pecar, ou seja, a consentir com um desprezo por Deus³⁶. Assim, não sendo nem bons nem maus, os vícios podem ser entendidos como puros locais comuns que, quando somados ao consenso do sujeito, por ação ou omissão, dão forma ao pecado a eles relacionado³⁷.

³⁵ *"Et notandum, quod, cum iustitia sit constans animi voluntas, quae unicuique, quod suum est, servat, fortitudo et temperantia potentiae quaedam sunt atque animi robur, quo, ut supra meminimus, bona iustitiae voluntas confirmatur. Quorum et enim contraria impotentiae sunt, ea profecto constat esse potentias. Debilitas vero animi, quae fortitudini contraria est, quaedam eius infirmitas et impotentia est, quam ignaviam seu pusillanimitatem dicere possumus"*. PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL, Col. 1657B.

³⁶ PETRUS ABAELARDUS. *Scito Te Ipsum*, p. 4-7.

³⁷ *"Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus"*. (*"O vício, portanto, é aquilo pelo qual nos tornamos inclinados a pecar, isto é, somos inclinados a consentir em coisas ilícitas, sejam ações ou omissões."*). PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 4.

O personagem *Filósofo* relata que, muitas vezes, uma pessoa que busque evitar certos vícios, pode acabar tomando decisões drásticas que comprometam a sua própria saúde e acabem produzindo um novo vício. Um jejum que, em tese, representa a busca pelo justo meio e o ato de evitar os excessos das inclinações do corpo, conectando-se com a temperança que é uma virtude, se feito de forma imoderada, extingue a saúde produzindo as enfermidades que são vícios do corpo. O jejum imoderado não é uma virtude, mas é um vício semelhante a uma virtude³⁸:

Com frequência, enquanto parecemos a nós mesmos temperantes, nós transgredimos os limites da temperança. Por exemplo, quando nós nos esforçamos pela sobriedade, aflagimo-nos com jejuns imoderados e, quando nós desejamos dominar o vício, nós extinguimos a própria natureza. Desta forma, através de muitos excessos, nós estabelecemos vícios que lembram virtudes no lugar das próprias virtudes³⁹.

³⁸ A estes vícios especiais, Paul Vincent Spade, em sua tradução do *Scito te Ipsum* (op. cit. p. 114, n. 54), dá o nome de “*adjacent vice*” que, em português, poderia ser traduzido literalmente como *vício adjacente*. O termo em latim usado por Abelardo é *finitima* que significa: 1 – *limítrofe; confinante; vizinho* e 2 – *que tem relação semelhante*. Preferimos a interpretação deste tipo de vício não como algo que seja simplesmente próximo ou vizinho de outro, mas que tenha relação semelhante (mas exagerada) com uma ação voluntária e de esforço em busca da execução de um ato de virtude. O termo *semelhante* parece, portanto, ser a melhor tradução exatamente como fez Pierre J. Payer (Op. Cit., p. 115) ao usar a expressão: *vices which resemble virtues*, onde *resemble* deve ser traduzido como *assemelhar-se*.

³⁹ “*Saepe enim modum excedentes, dum nobis temperantes esse videmur, temperantiae terminos transgredimur, ut dum sobrietati studemus immoderatis jejuniis nos affligamus, et dum vitium domare cupimus, ipsam extinguamus naturam et sic in multis excedendo pro virtutibus finitima ipsis vitia statuimus*”. PETRUS ABAELARDUS. *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*. PL 178, Col. 1654B-1654C.

Abelardo dá uma grande importância para o combate às inclinações provenientes dos vícios, dizendo que o homem deve organizar sua vida a partir de seus próprios esforços na concretização de atos de virtude, pois as inclinações viciosas que atraem os homens para o mal, como, por exemplo, a inclinação natural de uns para a luxúria ou de outros para o ódio, só terão avaliação moral se houver o consentimento posterior⁴⁰. O desejo pela mulher do próximo não pode ser considerado pecado, já que a tendência física de desejar o sexo oposto é um vício natural e somente o consentimento a esse vício é que servirá para determinar o pecado propriamente.

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

⁴⁰ "O vício nos inclina ao pecado; ele não é pecado porque o consentimento à inclinação não está ainda compreendido na noção de vício. Portanto, é impossível qualificar moralmente a inclinação para ao mal; um tem uma inclinação para a cólera; o outro para luxúria. Mas não se considera uma falta física como sendo uma falta moral; não se tem o direito de qualificar uma inclinação para o mal como uma falta moral. Ora, todo homem não tem a tarefa moral de esforçar-se para organizar sua vida moral a partir de suas inclinações?" SANTOS, José Augusto da Silva. *A Qualificação Moral do Ato Humano na Ethica ou Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo*, p. 188.

De igual modo, a própria natureza ou a compleição do corpo tornam muitos inclinados à luxúria ou à ira e eles, contudo não pecam por serem tais como são; antes, pelo contrário, podem encontrar nisso motivo de luta para conquistar através da virtude da temperança a coroa de triunfo sobre si mesmos, conforme diz Salomão: “O homem paciente é melhor que o forte, e o que domina seu ânimo, melhor que o conquistador de cidades”⁴¹.

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

Estes vícios em que não percebemos a presença da escolha, no sentido de deliberação ou de julgamento racional, não são suficientes para o entendimento pleno da moralidade, pois se fundam mais em situações físicas ou mentais que não são oriundas da responsabilidade do sujeito do que na intenção e no consentimento⁴².

⁴¹ “*Sic et multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa vel complexio corporis pronos efficit, nec tamen in ipso hoc peccant quia tales sunt, sed pugnaemateriam ex hoc habent ut per temperantiae virtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant, iuxta illud Salomonis: ‘Melior est patiens viro forti et qui dominatur animo suo expugnatore urbium.’*”. PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p.4.

⁴² “*Abelardo define uma nova forma da ética, cristã pelo conteúdo, dialética pelo método, que privilegia a intenção em relação à ação (Scito te ipsum ou Ethica); finalmente, em um tempo de violência, ele abre com força o diálogo intercultural (Diálogo entre um Filósofo, um Judeu e um Cristão)*”. DE LIBERA, Alain, *A Filosofia Medieval*, p. 321.

Em relação ao pecado, Abelardo, no *Scito te Ipsum*, apresenta três sentidos: os dois primeiros mais de caráter teológico e o último mais em conformidade com a filosofia. No primeiro sentido, o pecado foi tomado como o *sacrifício pelo pecado*, ato de Cristo para nos libertar e, no segundo sentido, ele foi definido como a *penalidade de um pecado*, pelo fato de que é algo que será perdoado, sendo, então, extirpado de nós por Deus⁴³.

No sentido moral, Abelardo enfatizou sua posição de não confundir pecados com vícios, mas *propriamente* definiu o pecado como sendo o desprezo por Deus ou o consentimento com o mal: "*Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus vel consensus in malum*"⁴⁴. Assim, cremos que, quando usou as sentenças: "*desprezo por Deus*" e "*consentimento com o mal*" para definir o pecado propriamente dito, Abelardo estava se referindo a qualquer situação que, por não estar em conformidade com a ordem divina, deveria ser voluntariamente evitada⁴⁵.

Esta primeira leitura nos diz que o consentimento com o mal e o desprezo por Deus dependem, no sentido subjetivo⁴⁶, da vontade entendida como escolha ou

⁴³ PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p. 56.

⁴⁴ Idem, p. 56.

⁴⁵ Ibidem, p. 16.

⁴⁶ Digo *sentido subjetivo* porque alguns estudos da obra de Abelardo mostram que, quando há a concretização de um ato que aparenta ser um pecado, mas que foi feito por ignorância escusável (e não por negligência ou imprudência), pode-se afirmar que houve a presença de um pecado no *sentido objetivo*. Este pecado não estaria em conformidade com um consentimento com o mal dando fundamento para a afirmação de que ele apenas *impropriamente* é um pecado.

deliberação que conduz o homem na realização do ato condenável. Entretanto, existem situações em que há pecados sem a presença da má vontade e isto cria uma séria dificuldade no projeto de entendimento desses dois termos. No *Scito te Ipsum*, os que afirmam ser todo pecado voluntário só poderão seguir este raciocínio se aceitarem que há diferença entre *vontade* e *voluntário*.

O *voluntário* é aquilo que pela vontade se comete, podendo não ser gerado por uma vontade de desprezar Deus, mas por outra qualquer, como, por exemplo, quando um policial é obrigado a matar um bandido (ato voluntário) para poder salvar sua própria vida (vontade de salvar sua própria vida)⁴⁷. O policial não teve a *vontade* de cometer um homicídio desprezando Deus e consentindo com o mal, mas foi obrigado a concretizar o ato voluntário de matar o bandido⁴⁸.

⁴⁷ A concretização de um ato não é suficiente para o julgamento da vontade, uma má vontade, por exemplo, no sentido de má intenção, pode não se concretizar devido a um mau cumprimento como ressalta RÉMUSAT: “*Le jugement prononcé d’après les apparences de l’action peut donc se trouver trop sévère; mais il peut aussi se trouver trop indulgent. La volonté mauvaise peut avoir échoué dans l’accomplissement du mal; le succès ne l’ayant point divulguée, elle reste inconnue, mais n’en est pas moins réelle.*” (“O julgamento pronunciado conforme as aparências da ação pode então se encontrar como sendo muito severo; mas ele pode também ser muito indulgente. A vontade má pode ter falhado no cumprimento do mal; o sucesso não sendo divulgado, ela continua desconhecida sem deixar, todavia, de ser menos real”). RÉMUSAT, Ch. *Abélard*, t. II, c. VII, p. 472.

⁴⁸ Neste caso, na expressão “o policial não teve vontade de cometer o homicídio”, é possível substituir o termo *vontade* por *intenção*, ou seja, “ele não teve intenção de cometer o homicídio, mas voluntariamente matou o bandido.”

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

Peter King cita o exemplo criado por Abelardo no *Dialogus* em que dois homens estão convictos em enforçar uma pessoa, mas, um deles, crê fielmente na justiça deste ato, enquanto o outro tem consciência da maldade que vai cometer. A ação realizada é a mesma e o propósito (enforçar um homem) é o mesmo, mas a análise moral depende da intenção dos agentes envolvidos⁴⁹.

⁴⁹ "Abelard considers a situation in which the deed and the purpose of the deed are identical for each of two agents, but distinct intentions require us to render distinct moral verdicts (28.11-17; see also *Dialogus* ll. 3267-3272): Often the same thing is done by different people, [but] done through the justice of one and the iniquity of the other. For example, if two men hang a convict, one out of his zeal for justice and the other from the hatred stemming from an old enmity, although the act of hanging is the same and each does what it is good to do and what justice requires, nevertheless the same thing comes about through the difference in [their] intentions [so that] by one it is done well and by the other badly. The deed is identical and the purpose identical, but moral worth depends on the intention of the agent(s) involved". ("Abelardo considera uma situação em que o ato e o propósito do ato são idênticos para cada um dos dois agentes, mas intenções distintas exigem de nós veredictos morais distintos: Frequentemente, a mesma coisa é feita por pessoas diferentes, mas através da justiça de um e da iniquidade do outro. Por exemplo, se dois homens enforcam um condenado, um por entusiasmo pela justiça e o outro pelo ódio derivado de uma velha inimizade, embora o ato de enforcamento seja o mesmo e cada um faça o que é bom fazer e o que a justiça exige, contudo a mesma coisa surge através da diferença em suas intenções de modo que por um é feita pelo bem e o outro pelo mal. O ato e o propósito são idênticos, mas a validade moral depende da intenção do(s) agente(s) envolvido(s)"). KING, Peter. *ABELARD'S INTENTIONALIST ETHICS*. p. 6.

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

Já que a vontade não é pecado e, como dissemos, algumas vezes, cometemos pecados contra nossa vontade, alguns dizem que todos os pecados são voluntários e, então, descubrem uma certa diferença entre o pecado e a vontade, pois se diz que uma coisa é o voluntário e outra a vontade, isto é, uma coisa é a vontade e outra aquilo que pela vontade se comete⁵⁰.

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

Portanto, eu não vejo como é chamado de voluntário um consenso que nós não queremos ter sendo que segundo alguns, conforme foi dito, chamamos todo pecado de voluntário a menos que entendamos

⁵⁰ “*Cum autem voluntas peccatum non sit et nonnumquam inviti, ut diximus, peccata committamus, nonnulli tamen omne peccatum voluntarium esse dicunt, in quo et quandam differentiam peccati a voluntate inveniunt, cum aliud voluntas aliud voluntarium dicatur, hoc est, aliud voluntas aliud quod per voluntatem committitur*”. PETRUS ABAELARDUS, *Scito te Ipsum*, p. 7.

voluntário por exclusão do necessário dado que nenhum pecado seja evidentemente inevitável⁵¹.

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

Ao interpretar estas duas possibilidades, Abelardo irá sustentar que o pecado é completo e existe propriamente somente quando uma vontade deliberadamente em consentimento com o mal seja a sua causa, sendo que, em contraposição com o pecado propriamente dito, há o pecado *impropriamente dito* que se refere à concretização de um ato aparentemente condenável, uma ação objetivamente contrária à vontade de Deus, mas que provém da boa fé ou da ignorância⁵².

⁵¹ "Quomodo ergo hic consensus quem habere non volumus voluntarius dicetur, ut secundum quosdam, veluti dictum est, omne peccatum dicamus voluntarium, profecto non video nisi voluntarium intelligamus ad exclusionem necessarii.". PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*. p.16.

⁵² "Abelardo faz uma distinção entre *proprie peccatum* e *non proprie peccatum*. Se alguém comete por ignorância ou de boa fé atos que não agradam a Deus, ele não comete pecado propriamente dito. Entretanto, ele peca impropriamente porque coloca ações que são objetivamente contra a vontade de Deus." SANTOS, José Augusto da Silva. *A Qualificação Moral do Ato Humano na Ética ou Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo*, p. 172.

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

Também ocorre, frequentemente, ao querermos nos deitar com uma mulher que sabemos ser casada, que a aparência dela nos arrasta, e de modo algum queremos cometer adultério com ela, mas gostaríamos que não fosse casada. Há, por outro lado, muitos homens que, para sua própria glória, desejam as esposas de homens poderosos, mais porque são esposas de tais homens do que se fossem solteiras. Estes querem cometer adultério mais do que a fornicação isto é, preferem transgredir para mais do que para menos⁵³.

⁵³ *“Saepe etiam contingit ut cum velimus concumbere cum ea quam scimus coniugatam, speciae illius illecti, nequaquam tamen adulterari cum ea vollemus quam esse coniugatam nollemus. Multi e contrario sunt qui uxores potentum ad gloriam suam eo magis appetunt quia talium uxores sunt quam si essent innuptae, et magis adulterari quam fornicari cupiunt, hoc est, magis quam minus excedere”*. PETRUS ABAELARDUS. *Scito te Ipsum*, p. 16.

Pelo fato da atração física que se relaciona com o prazer não ser considerada pecado de adultério, mas vício comum da natureza humana⁵⁴, nota-se que a culpabilidade de se manter relações sexuais com mulher casada por puro prazer sensual é menos culpável do que o sexo feito por causa da situação de casada da mulher⁵⁵. Em ambas as situações, existe o pecado subjetivo, o consentimento com um vício, mas o ato originado pelo motor carnal, o desejo concupiscível, claramente se relaciona com um pecado muito mais leve do que o desejo pela esposa de outro em virtude das condições privilegiadas do marido.

⁵⁴ A presença do prazer físico na relação sexual entre pessoas casadas é um tema estudado por Abelardo em sua ética, mas também fez parte de sua biografia pessoal famosa devido ao seu célebre romance com a estudante e futura esposa Heloísa. A culpabilidade de Abelardo e a de Heloísa são temas debatidos à exaustão por muitos pensadores como podemos comprovar na obra de Gilson: *Héloïse et Abélard* e também na de Pierre Lassere: *Le Secret d'Abélard*.

⁵⁵ *"Or c'est ce qu'on ne saurait soutenir, ou bien il faudrait condamner le mariage, les repas; Dieu lui-même ne serait pas irréprochable, lui qui a créé les aliments et les corps, d'avoir attaché aux aliments une saveur qui nous causerait un plaisir forcé, un péché nécessaire."* Évidemment aucun plaisir naturel de la chair ne doit être imputé à péché, et ce ne peut être une faute de jouir de ce qui est infailliblement accompagné d'un sentiment de plaisir ("Ora, é isto que não se sustentaria, ou então seria necessário condenar o casamento, as refeições; Deus propriamente não poderia ser reprovado, pois foi ele quem criou os alimentos e os corpos e deu aos alimentos um sabor que nos causaria um prazer forçado, um pecado necessário. Evidentemente, a nenhum prazer natural da carne deve ser imputado o pecado, e este não pode ser uma falta de alegria em relação a isto que é infalivelmente acompanhado de um sentimento de prazer."). RÉMUSAT, Ch. *Abélard*, II, c. VII, n. 455. p. 453.

Chegamos à conclusão de que esta distância entre o que se faz e o que realmente se deseja perceptível na ética de Abelardo, teve influência de vários pensadores como Anselmo de Canterbury⁵⁶, Guilherme de Champeaux e Anselmo de Laon. A escola de Anselmo de Laon⁵⁷ e a de Guilherme de

⁵⁶ Para este, a vontade e o desejo não são as causas do pecado, mas este ocorre devido à falta de justiça ocasionada pela falha da vontade: “A rational being sins, Anselm thought, when he fails to act in accord with justice. Neither the will (*voluntas*), which is created by God, nor even the desires which have occasioned the sinful act, are themselves sinful. Sin is found, rather in the failure of the will, in its lack of justice” (“Um ser racional peca, pensou Anselmo, quando ele falha em agir de acordo com a justiça. Nem a vontade (*voluntas*), que é criada por Deus, nem mesmo os desejos que ocasionaram o ato de pecado são eles próprios pecados. Pecado é descoberto, realmente, na falha da vontade, em sua falta de justiça”) MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*. p. 253.

⁵⁷ Anselmo de Laon desenvolveu uma concepção profícua sobre a ética do consentimento que certamente influenciou Abelardo. Ele divide o pecado em vários tipos que se relacionam sucessivamente. Inicialmente, Anselmo de Laon define *suggestio*, o primeiro pecado que é o resultado do corpo dar à mente um mau desejo, devido aos seus instintos sensuais. O segundo tipo é a *delectatio*, quando a mente, perante a sugestão do corpo, começa a gozar desse prazer. O terceiro é o *consensus* que é o ato de consentir voluntariamente com o deleite gerado pela sugestão do corpo. O quarto é a *opus*, a obra finalmente realizada, o ato consumado. Cabe ressaltar, contudo, que, apesar de serem propostas parecidas, a teoria de Abelardo se diferencia da de Anselmo, já que, para o pensador de Laon, cada um desses conceitos referem-se a um tipo específico de pecado, criando uma tábua fixa definindo a culpabilidade, as devidas penalidades e os prêmios para o temperante. Abelardo, ao contrário, seguindo sua proposta de que o pecado não é acrescentado pelo ato realizado nem pelos vícios sensuais, defende que estes conceitos se referem a “estágios”, posto que, sozinhos, não constituiriam totalmente um pecado. Cf. Tradução do *Scito te Ipsum* feita por Mario Dal Pra IN *Conosci te Stesso o Etica*, p. 37, n. 86.

Champeaux⁵⁸ concebiam o homem como um ser cercado pelos prazeres do mundo que os levam a consentir na sensualidade desordenada, abrindo espaço, portanto, para a importância da consciência e da intenção como elementos relevantes para a moralidade⁵⁹.

⁵⁸ Guilherme de Champeaux (Guillaume ou William) também afirmava algo parecido, dizendo que a vontade em si mesma é boa, mas a liberdade permite o aparecimento de uma escolha que pode ir contra o mandamento, sendo assim, esta vontade, em sentido particular, será má: *“William of Champeaux, Abelard’s teacher and enemy, proposes a rather cruder version of this theory in one of his Sententiae. The will, itself, so far as its nature goes, is good but it has been given freedom of choice by God and is able, therefore, to choose what goes against his commands: in that case, the will – the particular act of willing – is bad”* (*“William de Champeaux, professor e inimigo de Abelardo, propõe uma versão realmente mais grosseira desta teoria em uma de suas Sentenças. A vontade em si mesma, tão longe quanto sua natureza vá, é boa; mas tendo sido dada a liberdade de escolha por Deus, é capaz, portanto, de escolher o que vai contra seu mandamento; neste caso a vontade – o ato particular de querer – é má.”*) Idem.

⁵⁹ *“The theologians in the non-monastic or open schools also said much about sin, virtue and grace. At the beginning of the twelfth century the theological school of Anselm of Laon (d.1117) and of William of Champeaux (d. 1121) viewed man as a creature of ignorance, sensually disordered, stained by sin and in need of grace. The problems of human responsibility were enmeshed in the problems surrounding the Fall of man and the fact of concupiscence. There was, however, a general feeling for the importance of conscience as a subjective norm of morality and for intention as a source of morality, itself influencing the degree of merit or blame accorded to man by God”* (*“Os teólogos, nas escolas abertas ou não-monásticas, também falaram muito sobre pecado, virtude e graça. No começo do século XII, a Escola Teológica de Anselmo de Laon (d. 1117) e a de Guilherme de Champeaux (d.1121) viram o homem como uma criatura de ignorância, sensualidade desordenada, manchada pelo pecado e necessitado de Graça. Os problemas da responsabilidade humana foram entrelaçados aos problemas que cercam a Queda do homem e o fato de concupiscência. Havia, contudo, um sentimento geral para a importância da consciência como uma norma subjetiva de moralidade e pela intenção como uma fonte de moralidade em si mesma influenciando a graduação de mérito ou culpa determinada ao homem por Deus”*). LUSCOMBE, D.E. *The Scito te Ipsum of Peter Abelard*. p. 66.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

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

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

ALLEGRO, Giuseppe. *La Teologia Di Pietro Abelardo Fra Letture e Pregiudizi*, Scrinium, Quaderni ed Estratti di Schede Medievali.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. Editora UFG – Alternativa, 2005 (Coleção Clássicos).

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução Pietro Nasseti. Editora Martins Claret, 2006.

BACIGALUPO, Luis E. “Algunas implicaciones políticas de la Ética de Abelardo.” *In: DE BONI, L. A. (org.). A ciência e a organização dos saberes na idade média*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pp. 117-134; *Veritas* (43/171), 1998.

BALLANTI, Graziella. *Pietro Abelardo: La Rinascita Scolastica del XII Secolo*. Italia: Ed. La Nuova, 1995.

BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS. *Apologia S. Bernardi abbatis ad Guillelmum Theoderici abbatem*. PL 182, Col. 0893-0916C.

_____. *Bernardi Abbatis contra quaedam capitula errorum Abaelardi Epistola CXC seu Tractatus ad Innocentium II Pontificem*. PL 182, Col. 1053-1072D.

_____. *Capitula haeresum Petri Abaelardi*. PL 182, Col. 1045-1053C.

_____. *Epistola CLXXXVIII, Ad Episcopos et Cardinales Curiae, De Eodem. Monet ad vigilandum adversus Petri Abaelardi errores*. PL 182, Col. 0351A-0353D.

_____. *Formula Honestae Vitae*, PL 184, Col. 1167-1171A.

BLOMME, R. "A propôs de la definition du péché chez Pierre Abélard". In: PACPhA, 12, 1937.

BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*, Martins Fontes, 1998.

BONANNI, Sergio Paolo. *Parlare della Trinità: Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1996.

BONNIER, Édouard. *Abélard et Saint Bernard*, Charles Douniol – Libraire-Éditeur Paris, 1862. Disponível em: <www.books.google.com>. Acesso em set. 2006.

BOURGAIN, Pascale. *Abélard poète: L'Hymanaire do Paraclet, Itinéraires De La Raison*. In: MERINHOS, J. F. (org.). *Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 147-162.

BRIAN, Lindsay. "SCANDLE IS HEAUED SUNNE." In: *FLORILEGIUM*, 14 (1995 – 1996), p. 73.

BURNETT, Ch.; LUSCOMBE, David. *A New Student for Peter Abelard: The Marginalia in British Library Ms. Cotton Faustina A.X*. In: MERINHOS, J. F. (org.). *Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 148-162.

BYSTED, Ane. *In merit as well as reward: Indugence, Spiritual Merit, and the Theology of the Crusades c. 1095-1216*. Ph. D. - afhandling indleveret ved Det Humanistiske Fakultet Universitet, 2004.

CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. "Pedro Abelardo: da razão à fé". In. *LEOPOLDIANUM XIII, n. 38 - FILOSOFIA MEDIEVAL: ESTUDOS E TEXTOS*, Porto Alegre, 1986, pp. 23-30.

CÍCERO. *Da República*. Tradução de Amador Cisneiros, EDIOURO. 5ª Ed, 1990.

_____. *De Inventione*. Tradução em língua inglesa de C. D. Yong. Coleção de livros digitalizados: INTRATEXT EDITIONS. Disponível em: <<http://www.intratext.com/X/LAT0221.htm>>. Acesso em jan. 2007.

_____. *Dos Deveres*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. *Sobre a Amizade*. Tradução de João Teodoro d'Olim Marotte. Lisboa: Nova Alexandria, 2006.

CICERON. *El arte de la invencion*. Rio de Janeiro e Buenos Aires: Nueva Biblioteca Filosofica, TOR., 1942.

_____. *Traité des lois*. Tradução de Georges De Plinval. Paris: Belles Lettres, 1959.

CLANCHY, Michael. "Documenting the self: Abelard and the individual in history." *Institute of Historical Research, University of London*, 73/193 (2003).

_____. *Abelard, A Medieval Life*, Blackwell Publishing, 1999.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. "Liberdade X Necessidade: um debate entre Cícero e Santo Agostinho sobre o conflito entre o livre-arbítrio humano e a providência divina", *Revista da Universidade Católica de Pernambuco*, ano 1, n. 2, 2001. p. 58.

CRESTA, Geraldo. "La Noción de Pecado en Agustín y em Pedro Abelardo". In. *NOTANDUM* - Univerdidad del Norte Santo Tomás de Aquino y Universidad Católica Argentina. <http://www.hottopos.com/notand13/cresta.htm> (dez/2006).

DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *Filosofia Medieval: Textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*, Martins Fontes, 2000.

DELHAYE, P. "Quelques points de la morale d'Abélard". *Sapientiae Doctrina, Melanges de theologie et de litterature medievales offerts a dom Hildebrand*, Bascour, n. Special, Louvain (1980).

DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE. A. Vacant [et] E. Mangenot ; E. Amann. Paris. Letouzey et Ané, 1932.

DUBY, Georges. *Eva e os Padres: As Damas do Século XII*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.

ENCICLOPEDIA CATTOLICA. v. 1. 1948. Aloysius Traglia. 1954.

ESTEVÃO, José Carlos. "Abelardo: crítica do poder das chaves". *Veritas*, n. 150 (1993), pp. 199-208.

FLECK, Fernando Pio de Almeida. *O Problema dos Futuros Contingentes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GANDILLAC, Maurice de. "Intention et Loi Dans L'Éthique D'Abélard", *Centre National de Recherche Scientifique*. Paris, 1945, pp. 585-610.

GILSON, Etienne. *Héloïse et Abélard*. Paris: Vrin, 1984.

_____. *Théologie Mystique de Saint Bernard*. Paris: Vrin, 1986.

GIULIANI, Alessandro. *Abelardo e il diritto*. Milano: Giuffrè, 1965.

GUERRERO, Rafael Ramón. "La afirmación Del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo". In. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n. 12. Madrid: Servicio de Publicaciones UCM, 1995, pp. 11-32.

HAMELIN, Guy. "L'influence d'Aristote et de Ciceron chez Pierre Abelard: le cas de la Theorie de la Vertu dans le Dialogus". In. DE BONI, L. A.; PICH, R. H. (orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Algre: EDIPUCRS, 2004, pp. 219-31.

HAMLIN, D. W. *Uma história da filosofia ocidental*. Tradução de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

JOLIVET, Jean. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Suisse-Paris: CERF, 1995.

_____. *La Théologie D'Abélard*. Suisse-Paris: CERF, 1997.

KING, Peter. "Abelard's intentionalist ethics". *The Modern Schoolman*, 72 (1995), pp. 213-231.

KRAMER, Susan R. "We Speak to God with our thoughts: Abelard and the implications of Private Communication with God". *Church History: Studies in Christianity & Culture*, 69/1 (2000).

LASSERE, Pierre. *Le Secret d'Abélard*. Paris: Albin Michel Éditeur, 1926.

_____. *Un Conflit Religieux au XII^e Siècle*. Abélard contre Sainte Bernard, Paris.

LUSCOMBE, David E. "Peter Abelard and the Creation of the Word". In. *Nuevo mundo 1 - hombre y naturaleza en el pensamiento medieval*. 2000, pp. 81-94.

_____. "The Ethics of Abelard: Some Further Considerations". In. *Proceedings of the International Conference*. Lovain: Ed. E.M. Buythert, 1974, pp. 65-85.

_____. *Introduction a Peter Abelard Ethics*, Oxford, 1971.

_____. *Peter Abelard*, London, 1979.

_____. *The School of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period*, Cambridge, 1969.

MANN, William E., "Ethics". In. *The Cambridge Companion of Peter Abelard*. Cambridge University Press, pp. 279-304.

MARENBNON, John. "Abelard and the beginnings of medieval ethics". In. *Early Medieval Philosophy (480-1150)*. London and New York: Routledge, 1991, pp. 157-163.

_____. *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, 1999.

MURRAY, A. Victor. *Abelard and St. Bernard. A study in twelfth century "modernism"*, Manchester-New York.

OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro. "Direito Subjetivo: Base escolástica dos direitos humanos", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14/41, 1999.

OLIVEIRA, Terezinha; TANAKA, Juliana. "Pedro Abelardo e as mudanças no pensamento do século XII". *Acta Scientiarum*, Maringá, 24/1, 2002. p. 125-132.

PEQUENO, Marconi. “Ética e Violência”. *CAOS – Revista eletrônica de Ciências Sociais* – Universidade Federal da Paraíba. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/ppgh/artigos.html>>. Acesso em jan. 2007.

PERKAMS, M. “Divine Omnipotence and Moral Theory in Abelard’s Theology”. *MS*, 65 (2003), p. 99-116.

PERNOUD, R. *Héloise et Abélard*, Albin Michel, 1967.

PLATÃO. *O Banquete*. 4. ed. São Paulo: Difel-Brasil, 2006.

_____. *Timeu – Crítias, o segundo Alcibíades, Hípias Menor*. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2001.

RÉMUSAT, Charles De. *Abélard*, Paris, 1845. Disponível em: <www.gutenbergproject.org>. Acesso em abr. 2005.

ROCHA, Zeferino. *Paixão, Violência e Solidão: O Drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do séc. XII*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1966.

SALTET, Louis. *Thèse sur L’Éthique D’Abélard*, MONTAUBAN, Charles Forestié Fils – IMPREMEUR, Julliet 1852, LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANT DE MONTAUBAN. Disponível em : <www.books.google.com>. Acesso em set. 2006.

SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SANTOS, Jorge Augusto da Silva. “A qualificação moral do ato humano na Ethica ou Scito te ipsum (CA. 1136) de Pedro Abelardo”. In: *Ética medieval e os desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, p. 183-198.

- SICKES, J. G., *Peter Abaelard*, Cambridge, 1932.
- SPINELLI, Miguel. "A dialética discursiva de Pedro Abelardo". *Veritas* 49/195, 2004, p. 437-447.
- TANNÚS, Márcio Chaves. *A Ética de Pedro Abelardo*, Edufu, 1999.
- ULLMANN, R. A. *O Estoicismo Romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- VERGER, J.; JOVILET, J. *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris, 1982.
- VILELA, Pe. Orlando. *O Drama de Heloísa-Abelardo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.
- WETZEL, James. "The shewdness of Abraham: violence and sexual difference in a paradigm of monotheistic faith". *Journal of Philosophy & Scripture*, v. 3, n. 2, p. 26.
- WILLIAMS, Thomas. "Sin, Grace, and Redemption". In. *The Cambridge Companion of Peter Abelard*. Cambridge University Press, p. 259-278.