

FIAT VOLUNTAS TUA! VÍCIO E PECADO NA ÉTICA DE ABELARDO*

José Carlos ESTEVÃO**

RESUMO: Abelardo, na sua ética, desqualifica a noção de "vício" em favor da noção de "pecado". Esta passagem não é apenas um pressuposto do autor, mas decorre necessariamente tanto de sua posição enquanto lógico quanto de sua crítica dos filósofos estoicos que pôde conhecer.

UNITERMOS: Abelardo; ética; vício, pecado; indivíduo; universal; intenção; estoicismo.

Ao iniciar sua *Ethica*, Abelardo estabelece como ponto de partida os "costumes" (*mores*), constituídos por vícios e virtudes do espírito (*animus*) que inclinam a vontade às más e às boas ações. Está fora do âmbito da ética tudo aquilo que, igualmente repartido entre bons e maus, não torna a vida humana digna de louvor ou censura. Sejam vícios e virtudes do corpo, como ser cego ou ser forte; sejam do *espírito* – e, neste caso, o exemplo é amplamente significativo –, como "o espírito obtuso ou a rapidez da inteligência, ter ou não boa memória, a ignorância ou a ciência" (Cf. 3, p. 2, grifo meu).

Indica, desta forma, um duplo afastamento. Toma distância da noção de vício como "hábito", preferindo entendê-lo como "disposição natural", e exclui da apreciação ética a *ignorantia vel sciencia*, marcando a possibilidade de oposição aos estoicos.

* Este artigo é uma versão modificada, pelo autor, de uma passagem do capítulo IV da dissertação de mestrado: *O Indivíduo na Ética de Abelardo*. São Paulo, 1989.

** Departamento de Filosofia – Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP – 17500 – Marília – SP.

A definição de vício tem como função, na economia do texto, distingui-lo do pecado. O vício é uma inclinação da vontade. Encontra-se na alma (*anima*) e, quando existe, está sempre presente, mesmo sem que se manifeste como ação. Além disso, a fonte do vício seria, em muitos, “a própria natureza ou compleição corporal”, que os torna inclinados, por exemplo, à luxúria ou à ira. Ou seja, o vício pode não ser adquirido. E, diz Abelardo, não há como censurar estes luxuriosos ou iracundos “pelo fato mesmo de serem como são” (Cf. 3, p. 4), quer dizer, seria possível encontrar homens com tal “temperamento” tanto entre os bons como entre os maus. Com a diferença de que os primeiros resistem ao vício, os outros, não.

Este tipo de vício, assim como de virtude, escapa aos limites da ética, já não seriam *de fato* vício ou virtude, a não ser, lembra Dal Pra, na medida em que tal vício indicaria “a possibilidade de uma função ética indireta”, por estabelecer o lugar e o momento de uma luta em que o homem pode vencer-se (Cf. 10, p. 6-7). “O homem paciente – Abelardo cita Salomão – é melhor que o homem forte e quem domina o próprio espírito é melhor que quem toma uma cidade” (Cf. 3, p. 4). Como se, propriamente falando, o vício, enquanto qualidade, pudesse ser tomado de duas *maneriae*, como diria Abelardo (Nota A), e a virtude, de apenas uma. Esta só pode ser hábito, isto é, adquirida: a castidade nascida da frigidez, por exemplo, não poderia ser chamada de virtude (Cf. 2, p. 116).

Deixando de lado, aqui, toda a dificuldade que a noção de “natureza” apresenta neste momento da obra de Abelardo – assim como as precisas distinções entre “vontade”, “consentimento” e “intenção” que passam a ser estabelecidas na seqüência –, é possível assinalar que se aquilo que é comum a bons e maus escapa à apreciação ética e se o vício – entendido como inclinação da vontade – é também “natural”, não voluntário, não apenas “hábito”, então a oposição virtude/vício já não é suficiente para estabelecer o espaço da moral. Abelardo *pode* passar para outra instância, a do pecado.

“O vício é, portanto, aquilo pelo qual somos inclinados a pecar, isto é, somos inclinados a consentir em coisas ilícitas, seja por ação ou omissão. Ora, a este consentimento chamamos propriamente pecado, isto é, a culpa da alma pela qual esta merece a danação ou torna-se ré de Deus. O que é este consentimento senão o desprezo de Deus (*Dei contemptus*) e a ofensa a ele? (...). Nosso pecado é desprezo do Criador, e pecar é desprezar o Criador, isto é, não fazermos por ele aquilo que cremos que devemos fazer, ou não deixarmos de fazer aquilo que cremos que não devemos fazer” (Cf. 3, p. 4-6).

O pecado não é o vício: pecar é consentir o mal. E o mal é desprezar Deus.

No entanto, embora *possa*, Aberlardo não *precisaria* chegar ao pecado. Bastaria tomar o consentimento ao vício como referido à vida humana, ao que a torna “digna de louvor ou censura”. Ou seja, poderia ter-se mantido colado ao estoicismo, tal como o conheceu. Por que não o faz?

· Trata-se apenas de um *parti-pris*, como se imagina que deveríamos esperar de um autor medieval? Neste caso, seria suficiente tão só indicá-lo: “A *Ethica* de Abelardo é uma monografia teológica sobre aspectos morais da religião cristã” (Cf. 24, p. XXXI).

Dal Pra entende que a questão é mais complexa. “Que Abelardo seja ligado a uma concepção ‘religiosa’ da moral resulta do fato que o problema do pecado assume a importância de ponto focal da moral. Enquanto, do ponto de vista do sujeito, o pecado comporta essencialmente o *consensus*, do ponto de vista objetivo configura-se como ‘ofensa a Deus’ ou ‘desprezo de Deus’. Isto confirma o caráter ‘religioso’ da interrogação moral abelardiana, a qual, embora reivindicando o aporte da interioridade e da iniciativa do sujeito, não pode prescindir de Deus como supremo legislador moral” (Cf. 10, p. 10 n. 17). Correto, sem dúvida, mas quais razões para o “fato” de, em Abelardo, pecado vir a ser “o ponto focal da moral” e não ser possível “prescindir de Deus como supremo legislador moral”? Parece-me que podemos esclarecer o problema considerando alguns aspectos da “disputa” de Abelardo com seus mestres estoicos.

Abelardo cita constantemente Cícero e Sêneca e os tem em alta conta: Cícero é “o maior dos filósofos latinos” (Cf. 5, p. 1087) e Sêneca “o maior defensor da pobreza e da continência, o supremo edificador moral entre os filósofos” (Cf. 1, p. 277). Além do que, nosso autor está seguro da autenticidade da correspondência entre São Paulo e o filósofo romano, o que faz deste um dos “pagãos” mais próximos da Fé Católica (Cf. 7, p. 129; 17, p. 42-3).

Na *Ethica*, contudo, Cícero só é citado nominalmente uma única vez (Cf. 3, p. 72); Sêneca, nenhuma. O que não impede que estejam presentes como *intelocutores* privilegiados – em especial, Cícero.

Algumas passagens do texto de Abelardo são de sabor inequivocamente estoico, como o elogio da liberdade de espírito com que termina o “capítulo II”. “Se os homens nos dominam o corpo, mas o espírito permanece livre, a nossa verdadeira liberdade não corre nenhum perigo, não incorremos em nenhuma humilhante (*obscenae*) servidão” (Cf. 3, p. 4).

É em Cícero que Abelardo apreende, por exemplo, a distinção entre “lei natural” e “lei positiva” (Nota B), relevante, em particular, no *Dialogus*. Ou reencontra a noção de *intenção*, categoria basilar sobre a qual funda sua ética. Genericamente, pode-se dizer que aquilo que Abelardo entende por “ética” é a do Pórtico.

Ainda assim, o estoicismo, enquanto interlocutor, é sobretudo a doutrina que deve ser ultrapassada. Como apontamos acima, neutralizar a importância moral da “ignorância ou ciência” tem endereço certo. É conhecido o intelectualismo da ética estoica. Como diz Voelke, “aos olhos de Sêneca, o bem não é distinto do verdadeiro: à questão ‘O que é o bem?’, chega mesmo a responder: ‘a ciência’ (*Ep. 31, 6*) (...). Segundo a exposição mais técnica da *Ep. 95 (57-58)*, a vontade reta que preside a ação reta deriva ela própria de uma disposição reta da alma. Esta disposição é um *habitus* durável fundado sobre o conhecimento do verdadeiro. O conhecimento sólido dos princípios fundamentais da filosofia (*decreta*) é indispensável, pois sua verdade dispõe a alma a desenvolver uma vontade reta, condição necessária da ação reta” (Cf. 27, p. 174-5). Ora, este exemplo sobre Sêneca é particularmente instrutivo porque Abelardo conheceu e citou as *Cartas a Lucílio* (Cf. 4, p. 77), muito embora não encontremos em sua obra qualquer referência

mais explícita a esta divergência com os estóicos, enquanto outras, no entanto, são claramente tematizadas. Em especial, para a questão que nos ocupa, é necessário recorrer ao *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*.

O “Filósofo” do *Dialogus*, um “filho de Ismael” (Cf. 2, p. 68) sem outra lei que a razão, a lei natural (Cf. 2, p. 41-3), exprime-se como estóico – mais especificamente, como discípulo de Cícero (Nota C).

De acordo com os modos do gênero, o “Filósofo” e o “Cristão” tendem a concordar mais do que, em geral, esperaríamos. O “Filósofo” demonstra um extraordinário conhecimento das fontes cristãs, inclusive escriturísticas (o próprio “Cristão” o admite: “vejo que não é tua ignorância de nossa fé que te condena, mas antes a obstinação da tua incredulidade” (Cf. 2, p. 88)), e concede de bom grado que a *Lex* cristã, sendo mais recente, possivelmente seria também mais “racional” (Cf. 2, p. 85). O “Cristão”, do seu lado, concorda com a ácida crítica do “Filósofo” ao respeito cego pelas “autoridades” (Cf. 2, p. 97) (Nota D).

A postura do “Filósofo” é de quem busca a verdade. A do “Cristão”, que já a tem, é de combate (Cf. 2, p. 41 e 86). Mestre Pedro, ou melhor, o “Cristão”, uma vez que Abelardo reserva para si, enquanto personagem, o papel de árbitro, recusa muito especialmente – trata-se da própria razão de ser do *Dialogus* – o “concordismo” proposto pelo “Filósofo”: “para Epicuro, esta felicidade (*beatitudo*) é prazer, vosso Cristo a chama de reino dos céus. Que importam os nomes se as coisas são as mesmas? Trata-se da mesma beatitude e os filósofos que vivem justamente não são diferentes dos cristãos pela intenção que os guia. Vós e nós nos dispomos a viver aqui de uma forma justa para sermos glorificados no além, combatemos aqui os vícios para receber no além os méritos de nossas virtudes, que é o preço deste bem supremo.

“Cristão: ao contrário, que eu entenda, nossas intenções diferem aqui tanto quanto nossos méritos e quanto ao que seja o sumo bem, nosso dissenso não é menor” (Cf. 2, p. 106).

A razão humana tem seus limites e é insuficiente para dar conta do Sumo Bem, do qual só se pode dar *rationes honestas* (distintas das *rationes necessariae* do dialético), sendo acessível apenas pela Revelação. Mas a Revelação não é privilégio cristão. Os filósofos pagãos absolutamente não estão excluídos dela. Muito pelo contrário, para Abelardo, fazem mesmo parte da economia da salvação e são canal da revelação divina praticamente a mesmo título que os profetas de Israel (Cf. 7, p. 130) (Nota E).

Como lembra Gandillac: “a ‘justificação pelo sangue de Cristo’ é menos visada aqui como dívida paga ou como sacrifício expiatório do que como ‘palavra’ e ‘exemplo’ vindos de uma natureza humana divinamente assumida” (Cf. 13, p. 606). Embora vacilando, Abelardo não vê razões para excluir do Reino dos Céus seus filósofos, mesmo porque, ele o crê, não há como ser filósofo sem levar uma vida virtuosa – ainda que seja difícil perseverar nela – e, se são mestres da verdade, o são pela graça de Deus (Nota F).

Assim, se há discordância quanto à natureza do Sumo Bem entre Abelardo e, digamos, Cícero e Sêneca, isto se deve mais a carências *teóricas* da parte dos autores criticados,

nesta questão particular, do que a qualquer impossibilidade teológica. Não vem ao caso, em nenhum momento, condenar “pagãos”. Trata-se de, como sempre o desejou Abelardo, ultrapassar o conhecimento dos antigos, no interior de uma tradição que, para ele, embora “reformada” (Nota G), não sofre solução de continuidade.

O “Filósofo” pensa apenas “o sumo bem dos homens”, não o Sumo Bem (em absoluto): “*Non hoc loco absolute summum bonum se summum hominis bonum intendimus*” (Cf. 2, p. 106). Mesmo depois de demarcado este ponto central de divergência, é o “Filósofo” que continua com a palavra, expondo, rente à perspectiva da moral estóica, a lista das virtudes. Virtudes que Abelardo acolhe e reconhece. Tanto quanto o “Filósofo” aceita, como “o que dizem e no qual crêem todos os bons filósofos”, que o Sumo Bem é Deus. Mas sendo então levado a distinguir este “sumo bem absoluto” do “sumo bem dos homens”, que se constituiria no repouso na vida futura, da mesma forma que o “sumo mal dos homens” seria o castigo eterno (Cf. 2, p. 127-8).

Mas, para Abelardo, não basta pô-los lado a lado. Seja porque o “sumo mal dos homens”, a *pena*, tal como a define o “filósofo”, ainda que não seja um bem, é boa, pois é justa (Cf. 2, p. 128-9). Seja porque a *culpa*, enquanto causa da *pena*, é um mal maior do que esta (Cf. 2, p. 132). O “sumo bem” e o “sumo mal” dos homens não encontra seu limite sem a referência ao Sumo Bem. O que o “Filósofo” desconhece é “o ódio e o amor de Deus” (Cf. 2, p. 132-3).

No entanto, se o “Cristão” não está melhor aquinhoado a respeito do Sumo Bem por uma “revelação especial” – conceito que Abelardo ignora (Cf. 12, p. 19) –, de onde vem este desconhecimento do “Filósofo”?

Do *vilissimum sophisma* que postula a inexistência de graus de virtude ou vício e que “induziu o filósofo (Cícero, nomeadamente) ao paradoxo que afirma que virtudes e vícios são iguais em todos os bons e todos os maus” (Cf. 2, p. 110). Trata-se de um “erro” que Abelardo não gostaria de atribuir a Cícero, mas cujo fundamento está acostumado a encontrar nas “autoridades”. Dizer que ninguém é, por exemplo, “melhor do que um homem bom”, isto é, melhor do que pode ser um “homem bom” enquanto tal, na medida em que é homem (assim como Deus está acima da bondade possível dos homens justamente porque não é homem), é confundir “homem bom em geral” com “tal homem bom” (Cf. 2, p. 110-1). Ou seja, confundir o universal e o particular.

Nos seus trabalhos de lógica, Abelardo já se deparou com o mesmo tema inúmeras vezes. “Alguns – diz a *Logica Ingredientibus* – tomam a coisa universal da seguinte maneira: colocam uma substância essencialmente a mesma em coisas que diferem umas das outras pelas formas: essa é a essência material das coisas singulares nas quais existe, e é uma só em si mesma, sendo diferente apenas pelas formas dos seus inferiores” (Cf. 6, p. 10). Mas tal tese implica negar a oposição dos contrários: “se aquilo que é a mesma essência, embora ocupada por diversas formas, subsiste simultaneamente em coisas individuais, é necessário que a coisa afetada por essas formas seja ocupada por outras formas” (Cf. 6, p. 11). Ou seja, o gênero seria afetado tanto pela forma da racionalidade quanto pela da irracionalidade. Estes contrários deveriam subsistir nele ao mesmo tempo.

Teríamos apenas dez essências de todas as coisas, os gêneros supremos, distintos somente pelas formas dos inferiores – isto é, das espécies, dos indivíduos –, “por conseguinte, assim como todas as substâncias são absolutamente a mesma substância, assim todas as qualidades são a mesma qualidade e todas as quantidades são a mesma quantidade etc”. Como Sócrates e Platão, deste modo, “não são mais diferentes por causa da natureza das qualidades do que por causa da natureza da substância é uma só, tal como é, igualmente, a das qualidades” (Cf. 6, p. 12).

Abelardo refuta também posições “realistas” – para usarmos a designação usual – que admitem apenas a existência de indivíduos, mas, de uma forma ou outra, restabelecem a possibilidade de subsistência do universal: a “doutrina” da *collectio* e a da *convenientia*. De acordo com a primeira, “a coisa universal consiste apenas numa coleção de vários”: todos os homens tomados ao mesmo tempo seriam a espécie “homem”, todos os animais, o gênero “animal”, etc. Conforme a segunda, denomina-se “espécie não apenas os homens reunidos mas também cada um deles enquanto são homens” na medida em que cada indivíduo “combina (*convenit*)” com outros na humanidade. Assim, “todos os homens considerados em si mesmo são muitos, por força da diferença pessoal, e uma só coisa, devido à semelhança da humanidade” (Cf. 6, p. 14).

Ora, argumenta Abelardo, é preciso não confundir a relação que há entre a parte e o todo e a que há entre o universal e o singular. O universal é afirmado de cada indivíduo de que é predicável; o mesmo não pode ser dito da coleção, que não pode ser predicada de cada um dos indivíduos que a compõem (Cf. 6,14).

Já a tese da *convenientia* incorre em outra forma de confusão, agora entre o universal e o singular, pois, como distingui-los se tanto “homem” combina com muitos quanto Sócrates também? Além disso, desconsidera a unidade do indivíduo, uma vez que não haveria diferença entre o universal que está no indivíduo e o próprio indivíduo e, no entanto, “nenhuma coisa é diversa de si própria ao mesmo tempo” (Cf. 6, p. 15). E, aqui também – trata-se do pecado capital do “realismo” –, inviabiliza-se a distinção entre os indivíduos: “de fato, se Sócrates combina com Platão na coisa que é homem, mas nenhuma coisa é homem a não ser o próprio Sócrates ou um outro, é necessário que ele combine com Platão ou em si mesmo ou em outro. Em si mesmo, porém, ele é antes diferente dele; quanto a um outro, é também coisa assente, pois ele também não é um outro” (Cf. 6, p. 16).

Em suma, a crítica de Abelardo aos “realistas”, seguindo a síntese de Carlos Arthur Nascimento, é que negam a oposição dos contrários, a diversidade dos seres e a multiplicidade das coisas, desconhecem a definição do universal e o confundem com o singular, esquecendo tanto a diferença radical entre os indivíduos quanto a unidade de cada um em si (Cf. 25, p. 40-1). O que importa – é uma constante na obra de Abelardo – é determinar as relações entre “o mesmo e o diverso”, tendo em vista a necessidade de reafirmar sempre a distinção implicada na individualidade que, no entanto, é dada como um pressuposto: se uma coisa universal não pode existir, então existem coisas individuais.

Abelardo discute longamente o universal, mas não lhe parece necessário alongar-se sobre a definição de indivíduo: indivíduo é o que se *predica* de um e “*consiste* somente na separação (*discretio*) pessoal” (Cf. 6, p. 64). Ser “indivíduo” é ser “separado”. Ao mesmo tempo, esta separação é característica da existência: “tudo o que é, é um” (Cf. 6, p. 124). E, muito ao contrário de uma hipotética “participação” no “Um”, temos tão somente um numeral: “*em si* naturalmente um” (Cf. 6, p. 166). Note-se ainda que tais teses são por ele atribuídas aos “autores” (Cf. 6, p. 124), muito embora estes estejam longe de absolutizá-las como ele o faz no âmbito de sua crítica aos “realistas”. Para Abelardo, como diz Jolivet, “a existência, absolutamente recusada aos termos genéricos, refluí sobre o individual” (Cf. 21, p. 103).

O autor do *Dialogus* entende que, para Cícero, a virtude, enquanto qualidade, é hipostasiada numa Virtude universal na qual participariam cada um dos indivíduos, por isso trata de opor-lhe a “grande diferença entre os indivíduos” (Cf. 2, p. 110).

Pode-se ainda acrescentar que a virtude como tal, assim como a “racionalidade”, por exemplo, ou qualquer das “formas intrínsecas que não chegam aos sentidos”, engendra tão só “opinião” (Cf. 6, p. 23), isto é, o conhecimento confuso que proporciona o universal, fruto de uma abstração “isolada, nua e pura” (Cf. 6, p. 27). Gêneros e espécies se dão na mente de Deus e não são acessíveis aos homens senão confusamente, pois estes conhecem apenas através das sensações, não se elevam a uma inteligência “simples”: “o caráter sensível exterior dos acidentes impede-os de conceber puramente as naturezas das coisas” (Cf. 6, p. 23). Desta forma, não há lugar para um *saber* que pudesse oferecer-se como fundamento ético.

Para o estoicismo, do seu lado, a unidade da virtude encontra-se exatamente onde entrecruzam-se a possibilidade da ação moral, reta, e da superação das “pré-noções” (noções *comuns* ou *naturais*), adquiridas por todos os homens, sábios ou não, tais como a idéia de bem ou da existência dos deuses, que – comenta Goldschmidt – contém já em si o conjunto da moral e da física. O sábio subtrai-se ao senso comum pela *análise* e *organização* destas “noções naturais”, ou, mais precisamente, “analisa, organizando-as em sistema”, condição para aplicá-las. Ora, “este movimento da definição ao sistema, depois à aplicação, implica as idéias de totalidade e de atualização”. É a Verdade que se manifesta, atualiza-se, na proposição verdadeira particular, assim como “é o todo da virtude que está presente no ‘dever perfeito’”, como potência em ato de todos os atos possíveis. É neste sentido que – ainda segundo Goldschmidt – não se pode tomar o estoicismo como um nominalismo, uma vez que a “virtude total”, assim como “o ‘sistema’ dos indivíduos”, vem a ser “um universal concreto” (Cf. 18, p. 159-68). Daí se entende que é na Virtude que se reencontram os sábios, dissolvendo-se justamente sua individualidade subjetiva: “o consentimento ao Destino não é outra coisa que a união consciente e voluntária da alma individual com o todo” (Cf. 27, p. 105) (Nota H).

Para Abelardo, ao contrário, aquele que se limita à observância da “lei natural”, ainda que entendida, como pretende o “Filósofo”, como *caritas* (Cf. 2, p. 110), portanto no mais alto grau de generalidade, mas à qual não se pode atribuir um pretendido estatuto

universal, permanece – diz Gandillac – “sobre o plano de um *affectus* que, diferente do assentimento estóico, comporta sempre graus. E é considerado o limite superior da escala (como *finis boni*) que o cristão pode ordenar seu esforço a um *Itelos* desconhecido pelos pagãos” (Cf. 13, p. 606) (Nota I).

Tanto é assim que, segundo Abelardo, os autores antigos não puderam *definir* o que são as coisas boas, as más e as indiferentes, limitando-se a exemplificá-las ou então a referi-las à utilidade (Cf. 2, p. 159-60).

Ora, do ponto de vista moral, só é boa ou má a *intenção*. A mesma espada que serve ao príncipe para fazer justiça, serve à violência do tirano (Cf. 2, p. 163). E, no limite, não há qualquer diferença entre a ação mesma de Judas e a de Deus: ambos entregam o Cristo à morte, embora com intenções opostas (Cf. 2, p. 164) (Nota J). Mas, na medida em que Abelardo aceita a intenção como eixo central da ética e recusa como parâmetro o “sumo bem dos homens”, já não há como distinguir o que pode ser o bem (em absoluto) nas ações humanas: aquilo que *parece*, que se *crê* bom pode revelar-se mal e vice-versa. Da virtude pode nascer o vício, como o orgulho vem dos louvores recebidos pelas boas ações, ou, ao contrário, dos muitos pecados, nascer o arrependimento (Cf. 2, p. 162).

É preciso distinguir entre “fazer o bem” (*bonum facere*) e “fazer bem” (*bene facere*), isto é, no segundo caso, fazer com boa intenção. Pode-se mesmo, paradoxalmente, desejar com boa intenção que outro faça o mal. Do mesmo modo, desejando o mal, pode-se *bonum facere* (como Judas ao trair ou o Diabo ao tentar Jó). “Bons e maus, todos os homens – diz Abelardo – causam coisas boas ou más e podem ser instrumentos do bem ou do mal” (Cf. 2, p. 163).

Só postulando uma certa, digamos, “astúcia” divina, pela qual até mesmo o Demônio, intencionando fazer mal, “faz o bem”, é possível reencontrar alguma inteligibilidade moral. Tudo o que Deus faz é racional; tudo o que permite tem um propósito racional, ainda que esta racionalidade esteja além do discernimento humano. Daí, quando passamos da consideração do que é uma coisa boa aos eventos, objetos de proposição, a tese de Abelardo é “tudo remeter às excelentes disposições divinas e considerá-las como necessárias, ainda que tais disposições nos escapem inteiramente. Mesmo querendo fazer o bom, não se faz bem se for contrariada qualquer ordenação divina, pois é impossível que uma ordenação divina não tenha uma causa racional” (Cf. 2, p. 170).

Ora, também no estoicismo só se chega à liberdade pelo assentimento à vontade divina. Para Sêneca, “a liberdade é obedecer a Deus” (*Deo parere libertas est*) (Cf. 26, p. 738). Mas é bem verdade que o bom Júpiter não se deu ao trabalho de revelar sua lei – e muito menos de encarnar-se –, de forma que a racionalidade da escolha reta recaí sobre o sábio, para o qual “a escolha – diz Voelke – valida as condições de sua própria validade” (Cf. 27, p. 80-1). E se o extremo intelectualismo desta moral pode ser mitigado pela noção de uma “moral média” (Cf. 18, p. 139) (“provisória”, por assim dizer), acessível ao não-sábio, onde mantém-se a “personalidade” do sábio, é porque “há, além de todas as diferenças individuais, uma natureza humana comum a todos e que traduz-se integralmente pelo sentimento de nossa dignidade de homem e por nossa vocação de ser social. A

exigência moral introduz-se, pois, pelo recurso à idéia da comunidade social e política” (Cf. 19, p. 493). Possibilidades vetadas a Abelardo, pois afirmam uma “ciência” do sábio – que ele reputa impossível – e, em ambos os casos, negam ou limitam a “diferença entre os indivíduos” (Nota K).

Vê-se que, se a moral de Abelardo é religiosa, não o é por princípio, mas porque a própria racionalidade de sua ética exige que se diga: *Fiat voluntas tua!*

As conseqüências desta passagem da questão do vício para a do pecado são as mais pesadas. A vontade de Deus é a instância necessária – e externa – que permite fundar a objetividade moral; por outro lado, frente a ela já não há senão indivíduos; estão partidos os elos que, talvez desde sempre, ligavam os homens ao gênero: “não há pecado senão contra a consciência” (Cf. 3, p. 54).

NOTAS

- A. Segundo Jolivet (Cf. 22, p. 125-8), Abelardo usa o termo *maneria* – uma inovação vocabular dos lógicos do século XII – em várias acepções: como sinônimo de gênero e espécie, de categoria e, especificamente, quando se trata de discutir a “qualidade”, para distinguir “tipos”, “modos” de “espécies” (uma vez que não se pode, a rigor, falar em “espécie de espécie”). Justamente porque *maneria* é menos preciso, vem a ser preferível em certas situações, adquirindo um caráter de tecnicidade: “*Cum autem Aristoteles hoc loco speciem vel genus nominat, nil aliud nisi maneriam intelligit*” (Cf. 6, p. 226).
- B. *Abélard est le premier théologien du XII – siècle qui ait exploité Cicéron (...) marquant la distinction entre justice naturelle et justice positive* (Cf. 23, p. 284).
- C. “*La morale du Philosophe est stoïcienne; son long discours sur les vertus contient aussi beaucoup de traits de cette doctrine, qu’on pouvait connaître au temps d’Abélard par la lecture de Cicéron et de Sénèque*” (Cf. 26, p. 191). É difícil precisar as fontes de Abelardo mesmo quando ele as nomeia expressamente. Crocco (Cf. 11, p. 132-3, n. 7) entende que se tem subestimado a influência de Cícero sobre Abelardo e que diversas passagens da *Ethica* e do *Dialogus* “*sono tolte letteralmente dal De inventione di Cicerone*” (O grifo é meu). Mas basta ler o *De Inventione* para verificar que o “letteralmente” é, pelo menos, exagerado. Gandillac, por seu lado, às vezes referindo-se à mesma passagem que Crocco, dá como fontes Apuleio e Macróbio (Cf. 15, p. 14). Dal Pra cita Agostinho e S. Jerônimo (Cf. 12, p. 74-5). Sem falar na penetração difusa das idéias estoicas na tradição patrística (Cf., a respeito, 19). No entanto, a questão não se põe aqui, uma vez que podemos nos ater apenas ao Cícero “lido” por Abelardo, tal como transparece em suas obras. Por isso também não vem ao caso tematizar a subsunção do “ecletismo” ciceroniano num certo “estoicismo”. Sobre a figura do “Filósofo”, Cf. 22; sobre a do “Judeu”, Cf. 20.
- D. *PHILOSOPHUS: (...). Sed prout quisque propria ratione deliberat, singuli, quas sectantur auctoritates, eligunt. Alioquin indifferenter omnium scripturarum sententiae essent suscipiende, nisi ratio, que naturaliter prior est, de ipsis prius haberet iudicare. (...) Que in omni philosophica disputatione ita novissimum aut nullum obtinere censetur locum, ut ea, que a rei iudicio, id est ab auctoritate, ducuntur argumenta, eos omnino inducere pudeat, qui de propriis viribus confidentes aliene opis refugium dedignantur. Unde*

bene philosophi talium argumentorum locos, cum and eos orator magis quam philosophus confugere cogitur, (...)” (Cf. 2, p. 94, grifo meu). E: “*CHRISTIANUS: (...). Neque enim ad fidem astruendam refert, quid sit in rei veritate, sed quid in opinionem possit venire, et de ipsius autoritatis verbis plereque questiones emergunt, ut de ipsis prius quam per ipsa iudicandum sit. Post rationem vero redditam etiam, si ratio non sit, sed videatur, nulla questio remanet, quia nulla dubitatio superest*” (Cf. 2, p. 97). Tal passagem parece esclarecer bastante bem o alcance e o sentido do pretendido “racionalismo” do autor do *Sic et Non*.

- E. Abelardo trata muitíssimas vezes este conjunto de questões (todo o “Livro II” da *Theologia Christiana*, por exemplo, é dedicado a discutir a utilização do “testemunho” dos filósofos) e não podemos, aqui, detalhá-lo. Limitamo-nos a acompanhar, em linhas gerais, as leituras de Jolivet (Cf. 22, p. 185-202) e de Gandillac (Cf. 13, p. 585-610). Ambas, no entanto, ainda deixam em aberto um vasto número de interrogações. Por exemplo, enquanto Gandillac procura distinguir *ratio* e *divina inspiratio*, afirmando que “*à toute sagesse naturelle il manque une dimension qui dépasse la plus haute idée qu’un simple philosophe se puisse faire du bien suprême, et plus encore les moyens d’y accéder*” (Cf. 13, p. 605); para Jolivet, “*il ne semble pas toutefois que cette ‘révélation’ consiste en une intervention divine spéciale: il s’agit simplement du don de la raison*” (Cf. 22, p. 190). Cottiaux devolve a questão ao próprio Abelardo: “*cette connaissance (dos mistérios da fé) s’explique-t-elle naturellement ou par le fait d’une révélation? Abélard ne sait prendre un parti*” (Cf. 8, p. 821).
- F. Cf. 22, p. 191 ss. Surpreendentemente, o exemplo de “filósofo decaído”, que não consegue resistir ao vício, é Salomão. Na *Theologia Christiana*, Abelardo defende a possibilidade de salvação dos filósofos pagãos virtuosos (Cf. 7, p. 141). Na *Ethica*, recua desta posição (Cf. 3, p. 64).
- G. Sobre o caráter complexo da posição de Abelardo, tomando o cristianismo como “*reformatio (sic) legis naturalis*”, Cf. 13, p. 604 ss.
- H. Cf. 27, p. 105. Note-se que Voelke insiste justamente sobre o “*principe d’individuation*” do estoicismo, graças ao qual a individualidade recebe “*un caractère positif et peut-être même une dignité ontologique plus haute que dans l’aristotélisme*” (Cf. 27, p. 13); no entanto, reafirma o tema da união da vontade do sábio com o Destino, contra a leitura de Gilles Deleuze (Cf. 11, p. 145 ss.) que, embora aceitando que o sábio estóico “*participa*” da visão divina (Cf. 11, p. 146) e “*se identifica*” à quase-causa” do acontecimento incorporal (Cf. 11, p. 149), prefere ainda entender que tal sábio apenas “*dobra*”, “*duplica*” a causalidade física.
- I. Cf. 13, p. 606. É interessante acompanhar as sucessivas aproximações de Gandillac desta passagem do *Dialogus*. Ao traduzi-lo, em 1945, Gandillac nota que a refutação da opinião do “Filósofo” por Abelardo é tão mais vigorosa quanto mais “*on pourrait être tenté d’avantage de la déduire de sa théorie de l’assentiment*” (Cf. 14, p. 276, n. 1). Na comunicação apresentada no Colóquio de Cluny, em 1972, este momento do texto adquire toda sua importância: “*nous touchons ici à l’un des points ou, malgré le primat de l’intention, l’étiq ue d’Abélard s’oppose à celle des stoiciens*” (Cf. 13, p. 599). Mas é só após a intervenção de Jolivet sobre a necessidade se de levar em conta a lógica de Abelardo na leitura de suas obras de ética (Cf. 13, p. 609-10) que Gandillac, no Colóquio de Neuchâtel, em 1979, aceita, não sem relutar, que o que está em jogo é, como diz ele, “um

erro lógico-gramatical”: “*Au lieu de répondre en précisant que la caritas, autre nom de la grâce, s’identifie malaisément à une vertu acquise par l’exercice naturel du vouloir, le chrétien insiste der echef sur la variété – qualitative te quantitative – des vocations et des mérites, dénonçant (avec une sévérité inattendue) la vilissimum sophisma qui repose, pense-t-il, sur une erreur logico-grammaticale: du fait – incontestable – que tout humain est également homme, on ne peut correctment conclure que tout homme serait, au même degré ‘humain’*” (Cf. 12, p. 14). Gandillac não esconde seu desagrado com o caminho tomado por Abelardo, tanto que o parágrafo seguinte inicia-se com uma desqualificação retórica: “*De ces pages scolaires, souvant oiseuses, retenons et...*”. No entanto, é de fato o que está em jogo no *Dialogus*, como diz lapidariamente R. Thomas: “*Die Quaestio des Dialogus ist das summum hominis bonum*” (Cf. 2, p. 13).

- J. Abelardo repete este exemplo outras vezes, como por exemplo na *Ethica* (Cf. 3, p. 28). Toca-se, aqui, uma das questões mais espinhosas de uma “ética da intenção”, especialmente para autores cristãos. É possível, como o faz Nils Runeberg, na segunda de suas “três versões de Judas”, admitir a boa intenção desta traição. Abelardo não o faz, mas, para grande escândalo dos contemporâneos, discute se cometeram pecado os homens que crucificaram o Cristo (Cf. 3, p. 62).
- K. Note-se que mesmo “o recurso à idéia da comunidade social e política” não seria impossível a Abelardo, ao menos teoricamente, por qualquer suposta “inviabilidade histórica”: basta lembrar o esforço de Arnaldo de Bréscia (um contemporâneo muito próximo, se não quisermos admitir nenhuma outra relação entre eles) em propagar as antigas virtudes cívicas romanas em sua luta contra os poderes da hierarquia católica.

ESTEVÃO, J. C. – *Fiat Voluntas Tua! Vice Et Péché Dans l’Étique D’Abélard.*, Trans/Form/Ação., São Paulo, 12: 85-96, 1989.

RÉSUMÉ: Abélard, à son éthique, préfère, à la notion de “vice”, celle de “péché”. Ce mouvement n’est pas un présupposé de l’auteur, mais se suit, nécessairement, à sa position de logicien et, aussi bien, à sa critique aux philosophes stoiciens qu’il a pu connaître.

UNTERMES: Abélard; éthique; vice; péché; individu; universel; intention; stoïcisme.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABELARDO, P. – Abelard's rule for religious women. Ed. by Terence P. McLaughlin. *Mediaeval Studies*, Toronto, 18: 241-92, 1956.
2. ABELARDO, P. – *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Textekristische Edition von Rudolf Thomas. Stuttgart, Friedrich Frommann, 1970.
3. ABELARDO, P. – *Ethics*. An edition with introduction, English translation and notes by D. E. Luscombe. Oxford, Clarendon Press, 1971.

4. ABELARDO, P. – *Historia Calamitatum*. Texte critique avec une introduction, publié par J. Monfrin. Paris, J. Vrin, 1978.
5. ABELARDO, P. – Introductio ad Theologia. In: MIGNE, P. *Patrologiae Cursus Completus*; Serie Latina. Paris, Garnier, 1879. t. CLXXVIII, cc. 979-1114B.
6. ABELARDO, P. – Die Logica 'Ingredientibus'. In: Philosophische Schriften, zum ersten Male herausgegeben von Dr. Bernhard Geyer. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i. W., 12(1), 1919.
7. ABELARDO, P. – Theologia Christiana. In: *Opera Theologica*. Corpus Christianorum. Turnholti, Brepols, 1969. p. 69-372. v. 12, t. 1.
8. COTTIAUX, J. – La conception de la théologie chez Abélard. *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 28: 247-95, 531-51, 788-828, 1932.
9. CROCCO, A. – *Abelardo; l' "Altro Versante" del Medioevo*. Napoli, Livori, 1979.
10. DAL PRA, M. – Introduzioni e note. In: PIETRO, Abelardo. *Conoscite stesso o Etica*. Traduzione di Mario Dal Pra. (Nuova edizione interamente rielaborata). Firenze, La Nuova Italia, 1976. p. I-LVIII.
11. DELEUZE, G. – *Lógica do sentido*. Trad. L.R.S. Fortes. São Paulo, Perspectiva/EDUSP, 1974.
12. GANDILLAC, M. de. – Le 'Dialogue' d'Abélard. *Cahiers de la Revue de Théologie et Philosophie*, Neuchâtel, 6: 3-20, 1981.
13. GANDILLAC, M. de. – Intention et loi dans l'éthique d'Abélard. In: JOLIVET, J. et alii, ed. – *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable*. Paris, CNRS, 1975. p. 585-610.
14. GANDILLAC, M. de. – Introduction. In: *Oeuvres choisies d'Abélard*. Textes présentés et traduits par M. de Gandillac. Paris, Aubier, 1945. p. 5-73.
15. GANDILLAC, M. de. – Notes préparatoires à un débat sur le 'Dialogus'. In: THOMAS, R. et alii, ed. – *Petrus Abelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*. Trier, Paulinus, 1980. p. 243-6.
16. GERMAIN, G. – *Épictète et la spiritualité stoïcienne*. Paris, Seuil, 1964.
17. GILSON, E. – *Héloïse et Abélard*. Paris, J. Vrin, 1978.
18. GOLDSCHMIDT, V. – *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris, J. Vrin, 1953.
19. GOLDSCHMIDT, V. – Notice et notes. In: SCHUHUL, P.M., ed. – *Les stoïciens*. CICERON. Traité des devoirs. Trad. V. Goldschmidt. Paris, Gallimard, 1962. p. 493-4.
20. GRABOIS, A. – Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XII^e siècle: le *Dialogus* de Pierre Abélard et le Kuzari d'Yehudah Halevi. In: JOLIVET, J. et alii, eds. – *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable*. Paris, CNRS, 1975. p. 641-54.
21. JOLIVET, J. – *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris, J. Vrin, 1982.
22. JOLIVET, J. – *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*. Paris, J. Vrin, 1987.
23. LOTTIN, O. – *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*. Louvain, Duculot, 1948-1960. T. IIIB.
24. LUSCOMBE, D. E. – Peter Abelard and the Twelfth-Century Ethics. In: *Peter Abelard's Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1971, p. XIII-LXI.
25. NASCIMENTO, C. A. R. – A querela dos universais revisitada. *Cadernos PUC*, São Paulo, 13: 37-73, s/d.
26. SÊNECA – De la vie hereuse. In: SCHUHUL, P. M., ed. – *Les stoïciens*. Trad. E. Bréhier. Paris, Gallimard, 1962. p. 721-52.
27. VOELKE, A. J. – *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris, P.U.F. 1973.