

## Sobre consciência e teologia em Abelardo\*

José Carlos Estêvão\*\*

Gilson (1932: II<sup>o</sup>, 6) permitiu-se cunhar a expressão *Socratismo Cristão*, entendendo que na tradição cristã a máxima “Conhece-te a ti mesmo” recebe uma nova aportação: o filósofo que se curva a ela, já sabe, enquanto cristão, o que é o homem – um ser criado à imagem e semelhança de Deus: “a própria natureza do homem é um ponto sobre o qual a Bíblia tem algo a ensinar aos filósofos” (op. cit., p. 2).

Daí decorreriam tanto o interesse despertado pelo tema como um vasto complexo de questões ligadas ao significado desta “imagem”, assim como uma sutil elaboração psicológica e teológica. Gilson (op. cit., p. 4), deixando para outro momento o refinamento dos detalhes, traça dois eixos, altamente solidários, que considera determinantes: aquele, melhor expresso por São Bernardo, “que faz do livre arbítrio humano a imagem de Deus por excelência”, e a insistência de Agostinho na dignidade do pensamento, “aberto à iluminação das idéias divinas”: seria a este contato imediato do intelecto com Deus que o agostinismo medieval ligaria a noção de imagem.

Concebido deste modo, o último movimento do conhecimento de si não é senão o primeiro passo do conhecimento de Deus. Daí a impossibilidade de a alma se apreender como objeto. Para Agostinho, diz ainda o autor (op. cit., p. 18):

\* Comunicação apresentada no V Encontro Nacional da ANPOF, Diamantina, em 19/10/1992.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

“[...] toda alma humana imita sobre o plano do finito a fecundidade do conhecimento divino: ela ‘exprime’ de si a apresentação interna de sua própria essência e se refere a si própria por um ato de vontade, como, em Deus, o Pai engendra o Verbo e se liga por si ao Espírito Santo”.

Na seqüência, Gilson percorre um leque de autores altamente representativo: Gregório e Scot Erígena, Ricardo de São Vítor e S. Boaventura – a lista poderia ser facilmente estendida – para os quais a questão coloca-se da mesma maneira: ainda que Tomás de Aquino, por exemplo, entenda a iluminação de modo diferente daquele concebido por Agostinho, “ele a mantêm expressamente, muito particularmente no que diz respeito à ciência da alma”.

Tal abordagem, sem prejuízo para sua imensa fecundidade, trás alguns problemas que Gilson é o primeiro a reconhecer: “Não sonho nem por um instante em dissimular que a mística cisterciense levamos, progressiva e insensivelmente, bem além dos limites da filosofia”.

Mas, diz ele (op. cit., p. 11), “o que moralistas e místicos desenvolvem elevando-se ao plano da Graça, os filósofos sabem exprimir em fórmulas concisas que não se dirigem senão à razão”. Além disso, e este ponto parece menos problemático para nosso autor, se tal compreensão de si é vista como uma superação dos limites do pensamento antigo (cf. op. cit., p. 15), não deixa de ter sua particularidade: o conhecimento de si resolve-se em conhecimento de Deus. Ou antes, o conhecimento de si não é senão “através”, digamos assim, do conhecimento de Deus.

“Tudo o que tu és substancialmente, eu o sou”, diz São Bernardo<sup>1</sup>. Mais ainda, quando nos debruçamos mais detidamente sobre o texto de Agostinho do que Gilson pretende fazer no comentário que estamos acompanhando, vê-se que a introspecção, assim entendida, não só nos leva ao conhecimento do homem como imagem de Deus como nos orienta em direção a um “mais além”: “é preciso procurar o que está ‘dentro do íntimo’ (*interior intimo*)”, isto é, Deus mesmo – como o diz Novaes (1992: 34) num trabalho sobre a passagem da atividade à passividade na compreensão da temporalidade

humana em Agostinho. Deste modo a *psicologia empírica* de Agostinho de que fala Grabmann<sup>2</sup>, menos do que ser “esclarecimento da teologia a luz da psicologia, tanto como um aprofundamento da psicologia pelo esforço de interpretação do dogma”, como quer Gilson (op. cit., p. 5), termina por reduzir-se a uma psicologia propedêutica. Não como uma escada necessária da qual é possível desfazer-se quando é alcançado o luminoso cume teológico do conhecimento de Deus, pois é sempre na alma que se “experimenta” a presença divina. No entanto, é, ainda, uma “outra” presença. Daí o desconforto que o termo “psicologia” suscita neste contexto, sugerindo um irremissível anacronismo.

Mas em que sentido esta compreensão é “problemática”? Salvo melhor juízo, é bastante conforme à leitura dos textos. O problema estaria em sua generalização.

Gostaria de mostrar que mesmo um contemporâneo de Bernardo de Clairvaux poderia entender o questão de modo totalmente diferente. E alguém a quem o tema está longe de ser estranho. Refiro-me, como é claro, ao autor de *Conhece-te a ti mesmo*<sup>3</sup>, Pedro Abelardo.

Toda a *Scito te ipsum*, ou o que conhecemos dela, está voltada para a questão do auto-conhecimento, mas no preciso sentido de uma certa ética – aliás, *Ethica* é justamente o outro nome com que o autor se refere à obra (CR: 126<sup>141</sup>).

A categoria central da ética de Abelardo é o pecado, não a virtude e o vício. O pecado, por sua vez, é entendido como *desprezo de Deus (Dei contemptus)* (E: 4<sup>32</sup>): Não é na existência do vício, da vontade má ou na concretização da ação má que reside o pecado, mas apenas no consentimento ao que “se crê que Deus não quer que se faça ou não quer que se deixe de fazer” (E: 4<sup>29-33</sup>-6<sup>2-6</sup>). Note-se que o autor não diz “aquilo que Deus quer ou não quer”. Toda nossa questão está neste “aquilo que cremos [*quod credimus*]” que Deus quer que se faça ou que se deixe de fazer.

Em que medida, para Abelardo, é possível conhecer a vontade divina?

Na *Scito te ipsum* há duas limitações ao conhecimento. Em primeiro lugar, só a intenção ou o consentimento podem ser tomados

como critério moral porque os homens não são capazes de conhecer as implicações de seus atos: é preciso distinguir entre *fazer o bem* (*bonum facere*) e *fazer bem* (*bene facere*), isto é, neste segundo caso, fazer com boa intenção (DP: 163-4). É possível intencionar fazer o bem e realizar o mal ou vice-versa (o próprio Diabo, pretendendo fazer o mal, serve aos desígnios divinos e termina por *fazer o bem*).

“Os homens – diz Abelardo – julgam aquilo que é manifesto, não a culpa (*culpa reatum*) mas os efeitos do ato” (E: 40<sup>7-9</sup>). Daí que os atos delituosos (não cabe aqui, *stricto sensu*, tê-los como “pecaminosos”) são punidos por eles com mais severidade que o pecado propriamente dito, isto é, a intenção subjacente, que permanece oculta.

Deus, ao contrário, “sonda os rins e o coração” (E: 41<sup>3-5</sup>), isto é, conhece a intenção; do mesmo modo, o indivíduo pode e deve dar conta de suas intenções: “não há pecado senão contra a consciência” (E: 54<sup>26</sup>). Muito mais ainda:

“quando não estamos em desacordo com nossa consciência, é em vão que tememos sermos culpados perante Deus” (E: 56<sup>6-8</sup>).

Não se trata, no entanto, de afirmar um puro “subjetivismo”: só a intenção pode ser boa ou má, mas para que seja boa, deve efetivamente corresponder à vontade divina:

“a intenção não se deve dizer boa porque parece boa, mas porque é realmente boa como se estima (*sicut existimatur*) que seja, para que crendo agradar a Deus não falhemos em nossa estimativa (*existimatione*)” (E: 54<sup>20-3</sup>).

A segunda limitação do conhecimento a que nos referimos é esta. Não há qualquer garantia de que nossa *existimatio* seja boa.

Aliás, muito pelo contrário: *existimatio*, em Abelardo, é um termo técnico: corresponde, ou traduz, *fé*; leia-se as primeiras linhas da *Theologia Scholarium* (TS: 318<sup>5-6</sup>):

*Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporeis non subiacentium.*

Estamos nas antípodas da mística cisterciense. Deus conhece, sonda, a interioridade do homem. Este, na medida em que é virtuoso, busca conformar sua consciência à vontade divina. Sem mais garantias do que a fé. A exterioridade da relação entre o homem e Deus não é superada em nenhum momento. Assim, o exame de consciência público que é a *Historia Calamitatum* leva à percepção do pecado (no caso, o orgulho e luxúria) e à do arrependimento. Mas, o exame de consciência de Heloísa, ao contrário, afirma o apego ao pecado. Ambos não entenderiam como transcender o âmbito próprio da consciência, isto é, o que chamamos de psicologia.

Aqui, longe da “psicologia” resolver-se em teologia, a consciência psicológica, entendida estritamente como *atenção* da alma (LI: 25<sup>1-9</sup>), mantém-se de pleno direito do começo ao fim da perquirição de si mesmo.

Tal concepção inscreve-se na própria idéia de teologia de Abelardo. A *Theologia Summi Boni* e a *Theologia Christiana* tem como tema imediato a Trindade; já a *Theologia Scholarium*, sistemática, estabelece como programa a exposição daquilo em consiste a salvação humana: a fé, a caridade e os sacramentos (TS: 318<sup>1-2</sup>). Há amplas variações entre os três textos (além de diversas redações), não só de acréscimo de material, como entre a primeira e a segunda obra, mas também de caráter doutrinal e, muito em especial, variações de ênfase.

No entanto o “método”, como se costuma dizer (Cottiaux, 1932; Jolivet, 1982<sup>2</sup>), está estabelecido desde o primeiro *Tractatus*, ou melhor, bem antes dele: seria o da utilização do arsenal teórico da *dialectica*. Trata-se, em primeiro lugar de esclarecer os *termos* nos quais se diz o mistério e a verossimilhança dos enunciados da fé<sup>4</sup>: “o que quer dizer (*quid uelit*) a distinção das Pessoas”, descrita por “três nomes” (TSB: 86<sup>1-10</sup>). Ou ainda, “de que modos se diz ‘pessoa’” (TSB: 152<sup>1013</sup>). Sem nem mesmo faltar todo um capítulo, uma digressão, sobre os conceitos de “mesmo” e “diverso” (TSB: 142-52).

É fácil concordar que Abelardo sabia escolher os nomes de seus livros: *Sic et Non* ou *Conhece-te a ti mesmo*, por exemplo. Mas talvez

o mais significativo deles seja o que hoje menos nos chama a atenção: *Teologia Cristã*. É preciso não subestimar esta passagem da *sacra pagina* à *theologia*. Ao invés de uma simples mudança em direção a um tratamento quantitativamente mais sistemático, temos “uma ‘brusca’ mudança de perspectiva” (Fumagalli, 1986: 19). A *dialectica* praticada por Abelardo impõe distância entre a linguagem e as coisas. Referir-se à “substância divina única e singular, fundamentalmente individual e simples” através de três *nomes* (TSB: 86<sup>1-10</sup>), não é senão propor uma *disputatio* sobre a compreensão das *fórmulas* (proposições) nas quais são ditas a Revelação, tão somente nos limites da dialética. “Mas, para um leitor formado na teologia do século XI, isto não pode ser claro: os *nomina* opõem-se às *res*; falar das Pessoas divinas tratando-as como *nomina*, não aparece como um desvio provisório de uma discussão metódica, mas como uma recusa em considerá-las reais” (Jolivet, 1963: 14).

É neste sentido que o termo “teologia” causa espécie ao sempre vigilante Bernardo de Clairvaux: esta “*estultologia*”, dizia ele<sup>5</sup>. Segundo Cottiaux, a palavra era desconhecida por Sto. Anselmo e quando referida por leitores do Pseudo-Dionísio, como Hugo de São Vítor, o era “no sentido antigo: *Eruditiones didascaliae*” (Cottiaux, 1932: 270).

Além disso, tampouco passou a ser usual após Abelardo. Gilson (1952: 11-2) lembra a “Introdução” das *Sentenças* de Pedro Lombardo, onde não ocorre senão de forma derivada, e que “mesmo em S. Tomás de Aquino, inclusive na *Summa Theologica*, a palavra *theologia* não é de uso corrente para designar a *sacra doctrina* que o teólogo professa. Em Duns Scot, ao contrário, *theologia* é o termo usual em tal caso”.

Para o próprio Abelardo tratou-se de uma inovação relativamente tardia. Cottiaux (1932: 267-70) aponta que ainda na sua *Logica Ingredientibus* (LI: 57<sup>15</sup>), *theologi* são, segundo o costume, os poetas pagãos. Mais explicitamente, onde ocorrem os termos *divinitas* e *divini*, naquela que para nós é hoje a *Theologia Summi boni* (mas cujo título original deve ter sido *Tractatus de Unitate et Trinitate divina*), as passagens correspondentes da *Theologia Christiana* os substituem

por *theologia* e *theologi* (TSB: 153<sup>1-104</sup> e 154<sup>105</sup>; TC: 262<sup>2207</sup> e 263<sup>2229</sup>). Por fim, a expressão *spiritualis doctor*, referida a Agostinho no tratado mais antigo, é substituída por *omnium theologorum auctoritas* (TSB: 126<sup>325</sup> e TC: 225<sup>977</sup>; cf. Mews, 198: 15-37).

Abelardo percebe bem a novidade de seu projeto: não só expor sistematicamente os dados da fé, mas procurar a verossimilhança racional com que podem ser, se não compreendidos, aos menos aceitos *enquanto enunciados*. Talvez não nos impressione muito, mas aos olhos de nosso autor, leitor contumaz dos Padres (e do “moderno” Anselmo), aparece como tão diferenciado daquilo que recebe da tradição que seria conveniente impor-lhe um novo nome.

Se aquilo que está em jogo é só o esclarecimento “semântico”, digamos assim, dos enunciados do dogma, a função da teologia é antes propedêutica, menos do que “razões honestas”, ela dá as “razões necessárias”, próprias do lógico, segundo as quais tais enunciados são aceitáveis.

Ora, tal passagem não se faz sem profundos compromissos teóricos. Como o diz Cottiaux (1932: 548) – e não teríamos tempo de demonstrar:

“Abelardo abandona decididamente a iluminação platônica; marca de uma maneira precisa a competência e os limites da especulação racional: criar os *primordia fidei* pela evidência da credibilidade e da consciência ‘estimativa’ do mistério. Ele limita a *intelligentia fidei* às proporções de um conhecimento indireto do objeto da fé ou da compreensão do sentido gramatical dos enunciados da revelação”.

Desta forma é possível entender a ausência de qualquer forma de expressão devocional em seus trabalhos teológicos. É mais fácil vê-lo empolgar-se com uma recorrente *Laus dialectica* do que expandir-se em invocações a Deus. Neste aspecto, a distância entre *De Doctrina Christiana* de Agostinho e a *Theologia Christiana* de Abelardo pode ser medida de maneira econômica com a inevitável comparação da *Historia Calamitatum* com as *Confissões*. Cito o juízo de Jacques Monfrin (1975: 421):

“pode-se pensar que o bispo de Hipona tivesse uma outra qualidade de alma em comparação com Abelardo, e suas reflexões sobre si mesmo um outro *élan*. O coração de Abelardo é mais seco, sua paixão menos alta e seu texto às vezes nos faz imaginar o que poderiam ter sido as *Confissões* de Agostinho escritas por Jerônimo”.

Abelardo diria que não compete aos homens julgar o coração do próximo, só a Deus. Mas talvez pudesse dizer que ele, sim, e não Agostinho, expôs o próprio coração.

## Notas

- 1 - "*Quicquid enim tu es substantialiter, hoc ego sum.*" S. Bernardo, *De diligendo Deo*, cap. II, apud Gilson, op. cit., p. 10.
- 2 - Grabmann, M., *Die Grudgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*. Köln, J. P. Bachem, 1929: 21; apud Novaes, op. cit.: 35.
- 3 - Sobre as obras de Abelardo e as siglas com que são citadas no texto, cf. Referências.
- 4 - Confira-se a descrição feita pelo próprio Abelardo de sua primeira "teologia" em HC: 82-1690-701.
- 5 - "*Denique in primo limine Theologiae, vel potius Stultiologiae suae, [...].*" Bernardo de Claivaux (S.), "Tractatus contra quaedam capitula errorum Petri Abaelardi" in *Patrologia Latina*, 182: 1016 B. Sobre a "leitura" cisterciense das "Teologias" de Abelardo, cf. Jolivet, 1963.

## Bibliografia

Abelardo:

- CR “Commentarium in epistolam Pauli ad Romanos” in Petri Abaelardi *Opera Theologica I*. Ed. E. M. Buytaert. *Corpus Christianorum, Continuatio Medievales*. T. XI: 39-340. Turnholti, Brépols, 1969.
- DP *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Ed. R. Thomas. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1970.
- E *Ethics*. Ed. D. E. Luscombe. Oxford, Clarendon Press, 1971.
- HC *Historia Calamitatum*. Ed. J. Monfrin. Paris, Vrin, 1978<sup>4</sup>.
- LI “Die Logica ‘Ingredientibus’”, ed. B. Geyer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster i. W., 1919, XII(1-3): 1-503 (acompanho a tradução de C. A. R. Nascimento: Pedro Abelardo, *Lógica para Principiantes*. Petrópolis, Vozes, no prelo).
- TC “Theologia Christiana” in Petri Abaelardi *Opera Theologica II*. Ed. E. M. Buytaert. *Corpus Christianorum, Continuatio Medievales*. T. XII: 69-372. Turnholti, Brépols, 1969.
- TS “Theologia ‘Scholarium’” in Petri Abaelardi *Opera Theologica III*. Ed. E. M. Buytaert & C. J. Mews. *Corpus Christianorum, Continuatio Medievales*. T. XIII. Turnholti, Brépols, 1987.
- TSB “Theologia ‘Summi boni’” in Petri Abaelardi *Opera Theologica III*. Ed. E. M. Buytaert & C. J. Mews. *Corpus Christianorum, Continuatio Medievales*. T. XIII. Turnholti, Brépols, 1987.
- Cottiaux, J. (1932), “La conception de la théologie chez Abélard”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, Louvain, XXVIII: 245-95, 531-51, 788-828.

- Fumagalli, M. T. B.-B. (1986), "Più cose in cielo e in terra" in *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di dio tra medioevo e età moderna*. Bergamo, Pierluigi Lubrina: 17-31.
- Gilson, E. (1932), *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, Vrin.
- \_\_\_\_\_ (1952), *Jean Duns Scot: Introduction a ses positions fondamentales*. Paris, Vrin.
- Jolivet, J. (1963), "Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard" in *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*. Paris, Vrin, 1987: 7-52.
- \_\_\_\_\_ (1982<sup>2</sup>), *Arts du Langage et théologie chez Abélard*. Paris, Vrin.
- Mews, J. C. (1987), "General Introduction" in *Petri Abaelardi Opera Theologica III*. Ed. E. M. Buytaert & C. J. Mews. *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*. T. XIII. Turnholti, Brépols.
- Monfrin, J. (1975), "Le probleme de l'authenticité de la correspondance d'Abélard et d'Héloïse" in Jolivet, J. et al. (éds.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable*. Paris, CNRS, 1975: 409-24.
- Novaes, M. (1992), "O exame da temporalidade humana em Agostinho: da atividade à passividade", *Cadernos de Trabalho CEPAME*, São Paulo, I(1-2): 31-43.