

O Sumo Bem no *Dialogus* de Pedro Abelardo

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva*

Data de submissão: 10 mar. 2012

Data de aprovação: 25 abr. 2012

Resumo

Pedro Abelardo dedicou os últimos anos de sua vida à discussão ética. Desse período resultaram duas obras: a *Ethica* ou *Scito te ipsum* e o *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* ou *Collationes*, através das quais inovou a ética medieval. No que se refere à obra aqui tomada para análise, o *Dialogus*, objetiva-se investigar a afirmação de Abelardo segundo a qual o essencial da ética está em mostrar o que é o sumo bem, de que modo este pode ser alcançado e, por consequência, o sumo mal evitado. Tomando a proposta estoica e agostiniana da moral como coroamento de toda filosofia, Abelardo aborda tal problema nos rigores da lógica aristotélica.

Palavras-chave: Pedro Abelardo. Ética. *Dialogus*. Sumo bem.

Abstract

Peter Abelard dedicated the last years of his life the ethical discussion. This period resulted in two works: the *Ethica* or *Scito te ipsum* and *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* or *Collationes*, through which he innovated the medieval ethics. In what it refers to the work here taken for analysis, the *Dialogus*, the objective is to investigate the assertion of Abelardo whereby the essence of ethics is to show what is the highest good, how this can be achieved and therefore the greatest evil avoided. Taking the proposal Stoic and Augustinian of moral as the crowning of all philosophy, Abelard approaches this problem in the rigors of Aristotelian logic.

Key-words: Peter Abelard. Ethics. *Dialogus*. Highest good.

Introdução

A pesquisa em Filosofia Medieval cresceu consideravelmente nessas últimas quatro décadas nos grandes centros de pesquisa de filosofia do mundo. Há, portanto, um florescimento dos estudos acerca do pensamento

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM

medieval. Prova disso são os variados *Companions* editados em colaboração por especialistas de reconhecida competência.

Nesse elenco de temas e autores medievais que tem recebido especial atenção dos pesquisadores, insere-se o tratamento dispensado por Pedro Abelardo (1079-1142) aos problemas éticos. Nesses últimos quarenta anos, tem sido crescente o interesse dos pesquisadores pelas obras éticas desse filósofo.

No que se refere à temática aqui abordada, o pensamento ético abelardiano precisa ser compreendido no interior do universo teológico do qual faz parte, de modo que o *Dialogus*, assim como a outra obra ética de Abelardo, o *Scito te ipsum*, não deve ser lido como um tratado ético exclusivamente filosófico, mas deve sê-lo como um trabalho no qual são aplicadas as ferramentas da dialética às questões teológicas. É isso o que confirma Marenbon (1997, p. 213) ao dividir o trabalho de Abelardo em duas fases: a primeira designada como uma fase de trabalho filosófico e a segunda, da qual faz parte o *Dialogus*, como uma fase de trabalho teológico - uma explanação da doutrina cristã.

Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum

A obra ética de Abelardo tomada como base para esta pesquisa, *Collationes (Conferências)* ou *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum (Diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão)*¹, é um texto bem ao estilo polêmico de Abelardo, que se inicia com o diálogo entre o Filósofo e o Judeu, depois entre o Filósofo e o Cristão, o que possibilita dizer que são dois diálogos, ressaltando que destes o segundo não foi concluído. Nele é narrado o encontro, fruto de uma visão da noite, de uma religião tolerante, personificado em três debatedores que estão sob a moderação de um eu-

¹ Dispomos, além do texto original, de três traduções do *Dialogus*: 1) ABELARD, P. *Conferénces*. Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac, 1993; 2) ABELARD, P. *Ethical Writings*. Translated by Paul Vincent Spade, 1995; 3) ABELARDO, P. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca, 2003. Citamos, porém, a partir da seguinte edição: ABELARD, Peter. ***Collationes***. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003. Abreviaremos a citação dessa obra do seguinte modo: ABELARD, 2003, o parágrafo (§) e a página. O critério aqui adotado para a tradução das passagens em língua latina privilegia a fluência do texto, evitando, contudo, equívocos causados por eventuais imprecisões técnicas.

narrador. É um diálogo controverso, nem sempre calmo - marcado pela busca da verdade reivindicada pela razão e pela lei moral natural.

Segundo Gandilac (1993, p. 10), um dos problemas clássicos que se apresenta como pano de fundo do *Dialogus* é se a razão natural, comum a todos os homens em todos os tempos, é suficiente para assegurar a felicidade, ou se necessita do suplemento de uma Revelação.

Apesar da discordância dos interlocutores do *Dialogus* em vários pontos, é possível estabelecer alguns princípios comuns: 1) a crença em um só Deus²; 2) a busca de Deus na interioridade; 3) a razão humana possui todo o instrumental necessário para, uma vez afastada toda opinião, revelar ao homem como ele deve viver e agir em sua relação com Deus e com os demais.

Desse modo, a confiança na razão permite que o Cristão e o Judeu peçam a arbitragem do Filósofo. Analisando as diversas camadas textuais do *Dialogus*, chega-se ao final sem saber em qual das três personagens Abelardo se encontra refletido, ou talvez seja mais correto afirmar que de alguma forma o autor esteja refletido nas três.

Pode-se ler o *Dialogus* como reflexo da divisão da história em três períodos: o da lei natural, o da lei escrita dada a Moisés e o inaugurado por Cristo, o período da graça.

O *Dialogus* apresenta o Judeu como alguém que se anula a si mesmo, e em dupla desvantagem: uma em relação ao Cristão, que tem dois testamentos no lugar de um, e outra em relação ao Filósofo, que tem larga experiência na dialética.

O Cristão e o Judeu não travam diálogo entre si, mas somente cada um com o Filósofo. Na sua discussão com o Cristão, o Filósofo critica o Judeu que acredita mais nos milagres e sinais externos do que na razão. O Cristão compara o Judeu a uma pessoa iletrada que se preocupa mais com o sentido literal do que com o sentido místico ou alegórico da Escritura. Os interlocutores exibem então uma pseudotolerância e Abelardo, por meio do Filósofo, assume a tarefa de juiz (ADAMS, 1995, p. xi). Com relação ao Cristão, o Filósofo tece-lhe duras críticas por seu apego cego às autoridades.

O Sumo Bem no *Dialogus*

O Filósofo, no início do *Dialogus*, afirma que a filosofia moral é a meta de todas as disciplinas, as quais são, por isso, uma preparação

² Note-se que também o Filósofo do diálogo professa a fé monoteísta. Cf. ABELARD, 2003, § 1, p. 03.

necessária para se atingir tal meta (ABELARD, 2003, § 02, p. 03). Quando do início do diálogo entre o Filósofo e o Cristão, o Filósofo afirma que o essencial da ética está em mostrar o que é o sumo bem e através de que caminho deve-se alcançá-lo (ABELARD, 2003, § 67, p. 83). Assim, tomando a proposta estoíca e agostiniana da moral como coroamento de toda filosofia, Abelardo aborda tal problema nos rigores da lógica aristotélica³.

A abordagem do sumo bem aqui empreendida se concentrará no final do *Dialogus*, mais precisamente no diálogo entre o Filósofo e o Cristão, pois de acordo com o plano estabelecido no debate⁴, ao final do *Dialogus* é exigido do Cristão que ele descreva as formas pelas quais o sumo bem é alcançado e o sumo mal evitado (ABELARD, 2003, § 199, p. 203).

Nesse ponto do texto o Filósofo já tinha dado sua descrição dessas formas, quando ele delimitou o esquema das virtudes (ABELARD, 2003, § 111-139, pp. 129-149). O Cristão, por sua vez, inicia, a pedido do filósofo, uma tentativa de definir o bem e o mal - uma tarefa que talvez fosse mais apropriada para o início do debate.

Segundo Orlandi (2003, p. lxxx), o Cristão apresenta um dos modos como o conceito “bom” é hoje usado: o uso atributivo de bom (e, presumivelmente, de mal, embora ele não mencione isso), quando se diz, por exemplo, "uma boa pessoa", "um bom cavalo", "um bom ladrão":

Cristão: [...] De fato, quando se diz uma ‘boa’ pessoa, ou um ‘bom’ artesão, ou um ‘bom’ cavalo, e assim por diante, então, como todos sabem, a palavra ‘bom’ muda seu sentido de acordo com as palavras ligadas a ela. Sem dúvida, nós dizemos que uma pessoa é boa por causa de seu comportamento, um artesão por causa do conhecimento, um cavalo por causa da força, da velocidade e do que o torna útil. O significado de ‘bom’ varia muito de acordo com as palavras ligadas a ele, de modo que não temos receio de unir tais palavras às coisas viciosas - como quando dizemos que um ladrão é ‘bom’ ou ‘o melhor’, no sentido de que ele é hábil ou habilidoso na execução desta maldade. (ABELARD, 2003, § 201, p. 203)⁵.

³ No que se refere à presença dos estoícos na ética de Abelardo, cf. Gandillac, 1945, p. 60. Quanto a influência agostiniana, cf. Mann, 2004, p. 282.

⁴ O plano fora estabelecido no § 79, p. 99.

⁵ “**Christianus:** [...] Quippe cum dicitur bonus homo uel bonus faber aut bonus equus et similia, quis nesciat hoc nomen ‘bonus’ ex adiunctis diuersum mutare sensum? Hominem nempe bonum ex moribus dicimus, fabrum ex scientia, equum ex uiribus e uelocitate uel que ad usum eius pertinent. Adeo autem ex adiunctis boni significatio uariatur, ut etiam cum nominibus uitiorum ipsum iungere nom uereamur, dicentes scilicet bonum uel optimum furem eo quod in hac malitia peragenda sit callidus uel astutus”.

Assim, quando se diz, por exemplo, um “bom” ladrão significa dizer que uma pessoa é perita em roubar, ou seja, alguém que é bom enquanto especializado em roubar. Muitos filósofos modernos argumentariam que se “bom” tem algum significado além de um louvor vago, ele é usado, aberta ou veladamente, de forma atributiva.

Em contraposição, o Cristão acredita que “bom” pode ser usado também de modo não-atributivo: 1) quando se diz de algo que é não “uma boa pessoa” ou “cavalo” ou “ladrão”, mas bom sem qualquer qualificação específica – “uma coisa boa”; 2) quando se descreve, não coisas, mas o que é dito sobre elas - que o Cristão denomina *propositionum dicta* (ABELARD, 2003, § 202, p. 205).

[...] Mas, como me parece agora, eu considero que algo é dito que é ‘bom’ incondicionalmente - isto é, ‘uma coisa boa’ – o qual é adequado para algum uso, e não há a dignidade ou a conveniência que seriam necessárias para impedi-lo. Em contrapartida, acredito que algo é dito que é ‘mal’ incondicionalmente, isto é, ‘uma coisa má’ – o qual é necessariamente impedido por qualquer uma delas (ABELARD, 2003, § 203, p. 205)⁶.

Em outras palavras, assim se deve entender o que é o ‘bom’:

(A) Uma coisa incondicionalmente boa deve ser provida para algum uso;

(B) Para tal coisa não há impedimento algum, seja a dignidade (*dignitas*) ou a conveniência (*commodum*).

Segundo Orlandi (2003, p. lxxx), o requisito (A) é muito vago. O máximo que ele parece exigir é que a coisa seja capaz de fazer o bem, mas o Cristão explica que quase tudo, mesmo as coisas más, pode fazer o bem. Portanto, não é surpreendente que, de acordo com o Cristão, as coisas más são aquelas que carecem, não do requisito (A), mas do (B). Por outro lado, o requisito (B) é bastante complicado e necessita de explicação. Quando o Cristão fala sobre a dignidade e a conveniência como impedimento de uma coisa, ele está propondo uma expressão abrangente para algo prejudicial, tanto no que diz respeito ao seu valor intrínseco (sua *dignitas*) quanto com relação a realização que é conveniente (*commoditas*).

Ainda no contexto da definição do bem, o Cristão afirma que é muito difícil elaborar definições capazes de distinguir com exatidão as coisas (ABELARD, 2003, § 206, p. 207). No que se refere às palavras, no uso

⁶ “[...] Quantum tamen michi nunc occurrit, bonum simpliciter idest bonam rem dici arbitror, que cum alicui usui sit apta, nullius rei commodum uel dignitatem per eam impediri necesse est. E contrario malam rem uocari credo, per quam alterum horum impediri necesse est”.

ordinário da fala, aprende-se as coisas às quais se aplicam, mas nem por isto se está em plenas condições de especificar qual é o seu significado ou como elas devem ser concebidas. Além do que, há muitas coisas para as quais não se concebe uma definição dizendo o que elas são ou nomeando-as, pois mesmo que se conhecesse a natureza de tais coisas, não haveria palavras para elas em uso.

O Filósofo intervem solicitando do Cristão que esclareça o que de fato este quis dizer com o uso do termo 'bom' no sentido de que está destinado para algum uso, ou seja, conveniente para ser usado de algum modo (ABELARD, 2003, § 207, p. 209).

Desse ponto em diante, o Cristão, para atender a solicitação do Filósofo, apresenta uma extensa explicação acerca do sumo bem e do sumo mal, apresentando os casos em que o bem pode causar o mal e que o contrário também ocorre, pois “[...] não há praticamente qualquer coisa boa que não possa fazer mal, e qualquer coisa má que não possa fazer o bem” (ABELARD, 2003, § 208, p. 209).

No que se refere ao bem que pode causar o mal, o Cristão (ABELARD, 2003, § 208, p. 209) argumenta que alguém que durante muito tempo se esforçou por fazer boas obras e que tomado pelos elogios e convencido de sua virtude, ou é levado ao orgulho ou atrai a inveja de outros sobre si. Nesse caso, é evidente que o mal vem do bem e frequentemente o bem é a causa do mal. Em contrapartida, muitas vezes as pessoas se recuperam a partir de um grande mal causado por um vício, tornando-se mais fortes e melhores do que antes. Finalmente, é evidente que a penitência é um mal em si porque atinge a alma e é incompatível com a felicidade perfeita, uma vez que traz tristeza. Mas ninguém duvida de que é necessária para o aprimoramento moral. Assim, portanto, é evidente que o mal vem do bem e frequentemente o bem é a causa do mal, pois na verdade os nossos vícios (os quais são adequadamente chamados de males) existem apenas na alma.

A afirmação de que uma pessoa que faz o mal a outra possa estar fazendo o bem, parece, à primeira vista, contraditória. Segundo Orlandi (2003, p. lxxxix), o Cristão está pensando em termos de necessidade “*de re*” (*da coisa*), e não de necessidade “*de dicto*” (*da palavra*). Embora seja verdadeiro que alguém que corrompe outros os prejudica, não é verdade que a pessoa em questão necessariamente prejudica alguém, porque isto pode ser um problema de contingência; não necessariamente a pessoa em questão é alguém que prejudica os outros. Tome-se qualquer substância em particular - esse homem, esse cavalo, essa rosa: ela poderia realmente vir a ser algo que prejudica outras coisas, mas, nesse caso, não seria uma

conseqüência necessária para ser o tipo de coisa (isto é, a substância: um homem, um cavalo, ou uma rosa) que se é.

Nesse sentido, a substância (homem, rosa, cavalo etc) não é determinada pelo seu efeito - o qual pode ser qualificado moralmente - pois a mesma substância pode causar o que é bom de modo mal e o que é mal de modo bom:

Pois não parece que a pessoa boa difere da má no que ela faz que é bom, mas no que ela faz bem. Pois, embora, segundo o uso atual normal, fazer bem e fazer o que é bom são tomadas para significar o mesmo, mas talvez a frase não funciona assim na sua força e peculiaridade. Pois, tal como costumamos dizer ‘coisa boa’ e não dizemos ‘bem’ (isto é, com uma boa intenção), por isso parece que uma coisa boa pode acontecer sem que seja bem feita (ABELARD, 2003, § 212, p. 211)⁷.

No entanto, na ontologia de Abelardo nem toda coisa é uma substância, pois há coisas particulares que não são substâncias (acidentes e diferenças), como esta brancura pela qual a parede branca é branca. O Cristão retoma esta ontologia e usa isso para chegar a mais importante consequência desta sua definição da ‘coisa boa’. Embora, como explicou, uma consequência de sua definição é que cada substância é uma coisa boa, há algumas não-substâncias que são más. Seguindo esse raciocínio, vida, imortalidade, felicidade, saúde, conhecimento e castidade são todas as coisas que têm alguma dignidade ou conveniência e que não podem ficar junto de seus contrários: morte, mortalidade, tristeza, enfermidades, ignorância e falta de castidade.

Esta incompatibilidade, obviamente, é um problema de necessidade lógica: sempre que um determinado acidente, como ignorância ou melancolia, é inerente a uma substância, esta substância necessariamente deixa de ser afetada por um determinado acidente que lhe seja oposto - nesse caso, o conhecimento e a felicidade. Os acidentes determinados de morte, mortalidade, tristeza, doença, ignorância e falta de castidade, (a lista poderia ser muito extensa, embora estes sejam os únicos exemplos que o Cristão toma) são, portanto, as ‘coisas más’ (ORLANDI, 2003, p. lxxxi-lxxxii).

⁷ “Non enim bonus homo a malo in eo dissidere uidetur quod id quod bonum sit facit, sed potius quod bene facit. Etsi enim nunc usus sermonis pro eodem habeat bene facere et bonum facere, uis tamen et proprietas locutionis non ita fortassis sonat. Sicut enim bonum sepe dicitur, nec tamen bene idest bona intentione, ita et bonum fieri posse uidetur, cum tamen bene non fiat”.

Esta era uma posição incomum aos contemporâneos de Abelardo porque muitos, influenciados pela ideia neoplatônica de que o mal é privação, consideravam que não existem coisas más em absoluto.

Além dessas, o Cristão também apresenta a definição do que não é moralmente nem bom nem mal, mas indiferente. Segundo Hamelin (2004, p. 221), a ideia de que muitas coisas são indiferentes em seu valor moral é uma importante característica da ética estóica, a qual Abelardo conheceu:

Eu considero que algumas coisas são indiferentes, isto é, são coisas que não são nem boas nem más – através de cuja existência não é necessário que estes sejam provocados ou impedidos, como o movimento de um dedo ou qualquer tipo de ação como esta (ABELARD, 2003, § 204, p. 205-6)⁸.

Esse passo remete à tese defendida por Abelardo em sua outra obra ética, o *Scito te Ipsum* ou *Ethica*. A primeira vez que o conceito de *intentio* aparece no texto da *Ethica* é no final do título III: “*in intentione meritum operantis uel laus consistit*” (ABELARD, 1971, p. 28). A passagem refere-se ao fato de as obras que convém ou não fazer, são igualmente realizadas por homens bons ou maus, distinguidos apenas pela intenção. Na *Ethica* o Palatino apresenta a intencionalidade como critério exclusivo para avaliar a moralidade dos atos humanos, argumentando para isso que os atos em si são moralmente indiferentes e que o pecado reside no consentimento no mal, ou seja, que necessariamente é o consentimento e a intencionalidade, os quais são apenas conhecidos por Deus, que determinam a moralidade do ato. Igualmente no *Dialogus* a intenção do agente marca toda concepção ética de Abelardo:

As ações não são julgadas boas ou más, exceto de acordo com a raiz da intenção. Em si, todas elas são indiferentes e, se nós examinarmos cuidadosamente o assunto, elas não são boas ou más em si mesmas e nada acrescentam ao mérito de ninguém, uma vez que as mesmas ações são igualmente tomadas para execução pelos eleitos e pelos condenados (ABELARD, 2003, § 205, p.207)⁹.

⁸ “Indifferens uero, idest rem que neque bona est neque mala, illam arbitrator per cuius existentiam nec illa conferri neque impediri necesse est, sicut est fortuita motio digiti uel quecunque actiones huiusmodi”.

⁹ “Non enim actiones bone uel male nisi secundum intentionis radicem iudicantur, sed omnes ex se indifferentes sunt et, si diligenter inspiciamus, nichil ad meritum conferunt, que nequaquam ex se bone sunt aut male, cum ipse uidelicet tam reprobis quam electis eque conueniant”.

Portanto, uma coisa é moralmente indiferente se a sua existência (i) não implica, necessariamente, a dignidade ou a conveniência de nada, (ii) nem necessariamente impede a dignidade ou a conveniência de nada. Tal definição é uma importante característica da ética estoica; porém, conforme Orlandi (2003, p. lxxxii, lxxxiii), as definições do Cristão não se enquadram na concepção estoica, pois as coisas moralmente indiferentes dos estoicos poderiam claramente ser boas de acordo com a definição do Cristão.

Comparativamente a definição apresentada anteriormente, a cláusula (ii) é a mesma exigência (B) para a definição de coisa boa. Indiferentes coisas, portanto, diferem de um bom acordo para o critério determinado pela cláusula (i): não necessariamente trazem dignidade ou a conveniência de nada (ou seja, não necessariamente beneficiam em nada). Elas também, ao que parece, não tem que cumprir a exigência (A) da definição de coisa boa.

Na concepção do Cristão, cada ação, a menos que seja julgada de acordo com a raiz da intenção, é indiferente. A ideia por trás disso é que, quando considerados apenas em si mesmos, para além da intenção com que são executadas, as ações necessariamente não beneficiam nem causam dano algum.

Um acidente de felicidade, por exemplo, necessariamente beneficia a pessoa a quem se atribui, e um acidente de tristeza, necessariamente causa danos a alguém (ao fazer a pessoa perder um acidente de felicidade), ao passo que a boa intenção é intrinsecamente valiosa (tem *dignitas*) e assim, necessariamente, beneficia a pessoa que age por ela, assim como a má intenção necessariamente causa dano. Mas a ação em si mesma, para além da intenção, não necessariamente beneficia nem necessariamente causa dano algum, embora possa vir a beneficiar ou causar dano às pessoas através de seus efeitos, que não são necessários.

O objetivo do Cristão ao apresentar a definição de ações que são moralmente indiferentes é, provavelmente, de inserir a discussão acerca do sumo bem no contexto da intencionalidade. Tanto parece ser assim que ele discute o problema da crucificação de Jesus argumentando que as mesmas ações podem ser executadas por bons ou maus, ou seja, podem ser executadas por quem tem boa ou má intenção, distinguindo-se somente a intenção do agente, mas não a ação executada.

Assim, ainda que Judas e o diabo tivessem feito o mesmo que Deus entregando Jesus à morte, se eles fizeram algo de bom, não se deve, no entanto, dizer que fizeram o bem. Mesmo que eles tivessem feito ou desejado fazer o que Deus queria que fosse feito, ainda assim eles não estavam fazendo isto ou pretendiam fazê-lo porque acreditavam que Deus

desejasse que isso fosse feito, nem é a intenção deles a mesma de Deus nesse ato, ou seja, sua vontade é um mal e Deus é bom, porque é por razões diferentes que eles desejaram aquilo que foi feito.

Assim também, embora a ação realizada por pessoas diferentes seja a mesma, porque eles fazem a mesma coisa, ainda por causa da diferença em suas intenções, a ação de uma é boa e a de outra é má, pois, apesar de colocar em prática a mesma coisa, uma faz isto bem, e a outra faz exatamente a mesma coisa com maldade (ABELARD, 2003, § 216, p. 215).¹⁰

Embora o texto sugira que o Cristão esteja argumentando a partir do fato de que os mesmos atos externos são comuns aos salvos e aos condenados, o argumento subjacente é que os atos externos são, em si, indiferentes, de modo que uma pessoa que executa os mesmos atos externos como alguém que é condenado, mas com intenções diferentes, pode ser salva.

Segundo Orlandi (2003, p. lxxxiv, lxxxv), além da definição de ‘bom’ quando aplicada a uma coisa, o Cristão reconhece outro uso não-atributivo da palavra: quando se diz de um *dictum*. *Dictum* foi usado pela primeira vez por Abelardo em sua *Logica, Dialectica*, na qual ele empregou as mais estranhas frases para se referir ao que é dito por um enunciado. Por exemplo, o enunciado "João está correndo", diz que João está correndo. *Dicta*, diz Abelardo, não são coisas - o que explica porque o Cristão tão claramente distingue ‘bom’ usado para coisas, de ‘bom’ usado para *dicta*. Porém, o que é um *dictum*? “João está correndo” indica o fato, a situação, o evento de que João corre, o conteúdo proposicional ou o conteúdo desta proposição?

No *Diallogus*, o Cristão parece estar pensando em *dicta* como estado de coisas e não como proposições. Com relação à aceção lógica do termo estado (*status*), Abelardo (2005, p. 73) na *Lógica para principiantes*, assim declara: “Assim, também podemos chamar de estado de homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, das quais aquele que lhes impôs a denominação concebeu a semelhança comum”. Dessa forma, o *status* remete à coisa e é o correlato *ex parte rerum* do universal. O uso da expressão ‘o acontecimento das coisas’ (*eventus rerum*, cf. ABELARD, 2003, § 225, p. 221) como um sinônimo para *dictum* aponta para esta interpretação. De todo modo, seria estranho descrever uma proposição como sendo boa, ao passo que estados de coisas são comumente descritas como ‘bons’.

¹⁰ “Sic et, cum eadem sit actio diuersorum, quia uidelicet idem agunt, pro diuersitate tamen intentionis actio huius bona est et illius mala, quia, quamquam idem operentur, tamen hi bene, ille male idipsum facit”.

Assim, de acordo com o Cristão (ABELARD, 2003, § 225, p. 221), diz-se que um *dictum* é bom no sentido de que é necessário para o cumprimento de um dos excelentes planos de Deus. É certo, portanto, dizer "é bom que haja mal" - porque as coisas más têm um lugar na providência de Deus - embora naturalmente seria falso dizer "o mal é bom".

Uma vez que Deus é onipotente e benevolente, parece que todo o *dictum* é bom se de acordo com a providência de Deus. Mas o Cristão diz que "[...] não é bom que alguém faça o bem, se o seu fazer não compactua com algum plano divino, mas, antes impede-o" (ABELARD, 2003, § 225, p. 221)¹¹. Assim, ocorre que alguém se engana quando diz que é bom fazer isto ou aquilo porque todos consideram que deveria ser feito. Mas, uma vez que difere do plano de Deus, não diz a verdade, embora não seja culpado de mentir, pois acredita dizer a verdade. Muitas vezes se erra ao buscar muitas coisas que de modo algum seria para o bem e que são negadas pela providência divina a qual conhece o que é o melhor.

Conclusão

A análise do sumo bem implica em, primeiramente, verificar o uso atributivo do termo "bom". Desse modo, quando se diz 'um bom cavalo' ou 'uma boa pessoa', o mesmo termo é usado para designar diferentes coisas. Porém, é possível utilizar o termo em sentido não-atributivo. Nesse caso, o termo 'bem' é utilizado sem qualificação específica; outra possibilidade de uso do termo em sentido não-atributivo ocorre quando se descreve, não coisas, mas o que é dito sobre elas, ou seja, o 'estado de coisa' (*dicta propositionum*).

Comumente se toma a expressão 'fazer o que é bom' como sinônimo de 'fazer bem', ou seja, de modo bom. A primeira refere-se à coisa feita, enquanto a segunda designa um 'estado de coisa' que supõe a intenção do agente. Assim, no uso ordinário da linguagem, portanto sem o devido cuidado lógico, ignora-se o que é próprio de cada termo em dado enunciado.

Há coisas que apesar de aparentarem um bem no sentido de boas para serem feitas, são na verdade um mal porque contrárias ao plano divino. Desse modo, o sumo bem não é o que se faz porque aprovado pela maioria ou pela totalidade, mas aquilo que se faz de modo bom, diga-se, com boa intenção porque de acordo com a vontade de Deus.

¹¹ "[...] Non enim aliquem bene facere bonum est, si hoc eum facere alicui diuine ordinationi non competit sed potius obsisti [...]"

Assim também se pode dizer que é bom que haja o mal, pois este último tem um lugar no plano divino, não por ele em si mesmo, mas pelo que ele pode oportunizar na ação feita com boa intenção.

Portanto, Abelardo apresenta a concepção de sumo bem vinculada a intenção do agente. Se no caso do homem a intenção pode ser má e por isso viciosa, em Deus a intenção é sempre boa e por isso virtuosa.

Referências

ABELARD, P. *Œuvres Choiesies D'abélard*. Textes presentes et traduits par Maurice de Gandillac. Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1945.

ABELARD, Peter. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003.

ABELARD, Pierre. *Conférences* (Dialogue d'un philosophe, avec un juif et un chrétien); **Connais-toi toi-même** (Éthique). Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

ABELARD, Peter. *Ethics*. An edition with introduction english translation and notes by D. E. Luscombe. Oxford University Press, 1971.

_____. *Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian*. Translated by Paul Vincent Spade, with an Introduction by Marilyn McCord Adams. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc, 1995.

ABELARDO, Pietro. *Conosci te stesso o Etica*. Introduzione, traduzione e note di Mario Dal Pra. La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1976.

ABELARDO, Pedro. *Conócete a ti mismo*. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro R. Santidrián. Clásicos del Pensamiento, nº 77. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

ABELARDO, Pedro. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento 30. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca. Edición Bilingüe. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.

ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Tradução do original em latim de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2005.

ADAMS, Marilyn McCord. Introduction. In: AABELARD, Peter. *Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian*. Translated by Paul Vincent Spade, with an Introduction by Marilyn McCord Adams. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc, 1995, p. vii-xxvi.

GANDILLAC, Maurice. Introduction. In: ABELARD, Pierre. *Conférences* (Dialogue d'un philosophe, avec un juif et um chrétien); *Connais-toi toi-même* (Éthique). Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, p. iv-xxiii.

_____. In: *Œuvres Choisies d'Abélard*. Textes presentes et traduits par Maurice de Gandillac. Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1945, p. v-xviii.

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, Luis Alberto & PICH, Roberto Hofmeister (organizadores). *A Recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 219-231.

MANN, W. E. "Ethics". In: BROWER, J. E. e GUILFOY, K. (Eds.) *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 279-304.

MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

McGRADE, A. S. (org). *Filosofia Medieval*. Tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008 (Coleção Companions & Companions).

ORLANDI, Giovanni. Introctuion. In: ABELARD, Peter. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003, p. xvii-cxxi.

TONDINELLI, Tiago. *Ética e Justiça no Pensamento de Pedro Abelardo*. Porto Alegre-RS, 2007. Tese de Doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.