

**A Filosofia Cristã de Pedro Abelardo:  
diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão**

*Noeli Dutra Rossatto  
Edsel Pamplona Diebe*

## **Introdução**

Desde a divisão clássica da História da Filosofia, se aceita de forma sistemática o período entre a antiguidade e a modernidade como medieval e, em geral, tudo o que fora produzido em termos filosóficos estivera, então, ligado ao cristianismo. Não se pode negar a existência do período medieval na história da filosofia, contudo, há muitas controvérsias sobre a produção filosófica desse tempo. A questão capital que se coloca frequentemente entre os historiadores da filosofia é se há, de fato, uma filosofia produzida na Idade Média e, se a resposta for positiva, se a mesma pode ser denominada cristã. É complicado estabelecer com propriedade a existência de uma legítima produção filosófica nesse período, pois as discussões que se colocam são muito amplas e não conseguem dar conta de todas as suas particularidades. Lértora Mendoza nos esclarece que:

“[...] o que apresentamos como filosofia medieval, é, na verdade, uma reconstrução histórica, de acordo com o que hoje –e desde a modernidade– se considera filosofia e que não responde, sobretudo para a etapa anterior às Universidades, a mentalidade nem aos objetivos daqueles que a expusera”<sup>1</sup>.

De Vogel apresenta na obra *Platonismo e Cristianesimo: antagonismo o comuni fondamenti?* alguns argumentos favoráveis à legitimação da produção filosófica na Idade Média, sobretudo uma produção quase totalmente vinculada ao cristianismo.

<sup>1</sup> Celina A. Lértora Mendoza, *Panorama de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, FEPAI, 2011, p. 6: “[...] lo que presentamos como filosofía medieval, es en realidad una reconstrucción histórica, de acuerdo a lo que hoy -y desde la modernidad- se considera filosofía y que no responde, sobre todo para la etapa anterior a las Universidades, a la mentalidad ni a los objetivos de quienes la expusieron”.

Obs.: todas as traduções contidas nesse artigo são nossas, salvo a edição inglesa de *Collationes* utilizada neste trabalho. Preferimos deixar no original latim-inglês.

Para tanto, expõe suas concepções, tendo como referência a análise da obra *Platonismus und Christentum*, do historiador Heinrich Dörrie. Segundo De Vogel, o trabalho de Dörrie defende principalmente a incompatibilidade entre o platonismo e o cristianismo, assim como nega a existência de uma filosofia cristã. Para ele, ligar a filosofia ao cristianismo seria como abdicar da verdadeira essência da filosofia, que tem como principais características a autonomia, a liberdade de pensamento, que não esteja vinculado à nenhum dogma, o diálogo e a razão. As principais teses de Dörrie encontram-se na incompatibilidade entre a filosofia grega, em especial a platônica, com as concepções cristãs, como a criação do mundo por Deus, a revelação, a doutrina da transmigração das almas, a imortalidade da alma, entre outros. Segundo De Vogel:

“Para Dörrie, o ‘platonismo’ era um sistema fechado de natureza religiosa, uma “confissão”, incompatível com o Cristianismo. [...] Na verdade, aquelas coisas que estão precisamente no coração da fé cristã –que o ‘Verbo se fez carne’, e que o Filho é ‘consustancial’ ao Pai– eram inconcebíveis para um Platônico”<sup>2</sup>.

Os primeiros cristãos conheceram a filosofia principalmente através do neoplatonismo. Ela foi aceita, pois dava sustentação às teses cristãs, isto é, como instrumento, ela ordenava e sistematizava a religião que estava nascendo, que precisava ser assimilada e compreendida pelos fiéis. Dessa forma, De Vogel afirma que a filosofia, principalmente a platônica, deu autenticidade ao cristianismo:

“[...] a filosofia platônica tem dado a esses fatos uma forma de expressão racional, que os cristãos podiam reconhecer não só de acordo com o que tinham aprendido a partir da Escritura, mas, ao mesmo tempo, como um elemento que lhes permitia aprofundar e confirmar a sua fé”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cornelia De Vogel, *Platonismo e Cristianesimo: antagonismo o comuni fondamenti?*, Introduzione di Giovanni Reale. Traduzione, saggio complementare e appendici di Enrico Peroli, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 9: “Per Dörrie il ‘Platonismo era un sistema chiuso di natura religiosa, una ‘confessione’, incompatibile con il Cristianesimo. [...] Infatti, proprio quelle cose che sono al centro della fede cristiana -che il ‘Verbo si è fatto carne’, e che Figlio è ‘della stessa sostanza’ del Padre- erano inconcepibili ‘er un Platónico’”.

<sup>3</sup> *Platonismo e Cristianesimo*, p. 103: “[...] la filosofia platonica ha dato di questi fatti una forma di espressione razionale, che i Cristiani potevano riconoscere non solo in accordo con quanto essi avevano appreso dalla Scrittura, ma ad un tempo come un elemento che consentiva di approfondire e di confermare la loro fede”.

De Gandillac menciona em sua *Gêneses da Modernidade* outro importante defensor da filosofia cristã, a saber: o historiador e filósofo Étienne Gilson. Para ele, a discussão em torno da fé e da razão seria um exemplo de uma legítima produção filosófica medieval e o historiador elege Pedro Abelardo (1079-1142) como exemplo de filósofo que tentou harmonizar da melhor forma possível essa dicotomia.

A produção filosófica de Abelardo esteve alicerçada na filosofia pagã, porém com fundamentos cristãos. Tanto a razão, proveniente da filosofia pagã, quanto a fé cristã, anunciada pela revelação, eram consideradas por Abelardo originárias do mesmo Deus ou *Logos*. Abelardo trouxe em seus estudos alguns conceitos da filosofia grega e os equiparou ao cristianismo, atitude não muito diferente dos primeiros cristãos: em uma abordagem autêntica da filosofia no cristianismo, Abelardo pode considerar as Sagradas Escrituras como sendo um sistema metafísico religioso, porém essa é uma idéia de difícil entendimento, pois suas discussões, em tese, pertencem à fé e não à razão. Segundo De Gandillac<sup>4</sup>:

“Gilson reconhece, desde o início, que como tal, ‘a filosofia cristã’ é ‘obscura e difícil de ser definida’ [...] sobretudo em virtude da ‘diferença de essência’ comumente admitida entre filosofia e religião. [...] Gilson esclarece que essas mutações, implícitas no fundamento revelado, só foram progressivamente inseridas no domínio específico da filosofia universal (em todo caso européia ou ‘ocidental’) por um trabalho da razão iniciado com São Justino e continuado, não sem conflitos, durante longos séculos. Foi essa a tarefa que *a posteriori*, e graças a conceitos parcialmente estranhos aos próprios artesãos dessa obra [Sagradas Escrituras], permitiu definir como “cristã” toda filosofia que, “ainda que distinguindo formalmente as duas ordens, considera a revelação cristã como auxiliar indispensável da razão. [...] Gilson [...] não fala mais de um simples reconhecimento da revelação como “auxiliar indispensável da razão”, mas sim de uma “obra própria dos teólogos cristãos trabalhando em nome do cristianismo e para ele”.

Na primeira metade do século XII, pode-se destacar pelo menos duas concepções do cristianismo: a visão mais tradicional, a monástica, exemplificada por um São Bernardo (1090-1153), que não era adepto à utilização da imposição da

<sup>4</sup> Maurice de Gandillac, *Gêneses da Modernidade*. Tradução de Lúcia Cláudia Leão e Marília Pessoa. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995, p. 55-62.

racionalidade escolástica, pois, em sua concepção, ela reduzia a fé, que só podia ser concebida pela revelação. Outra visão a se considerar é a de Abelardo. Sua concepção de cristianismo é mais voltada à preponderância da filosofia, entendida como a escolástica (mas não só a ela); e que incluía a filosofia como essencial à teologia. Para ele, a filosofia poderia ser um instrumento importante e essencial para a compreensão das Sagradas Escrituras e às discussões inerentes ao cristianismo.

Abelardo já foi em sua época reconhecido como filósofo e cristão, contudo, “recusaria” o título de filósofo se o mesmo fosse contra os ensinamentos de São Paulo. Porém, Abelardo, segundo Gilson<sup>5</sup>: “[...] está longe de reduzir a “verdadeira filosofia de Cristo” (*christi vera filosofia*) aos exercícios de devoção”. De Gandillac menciona como exemplo a obra *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, de Abelardo, como um esforço filosófico que propõe tratar a filosofia de modo autêntico, indo além do seu uso instrumental como o autor mesmo propõe. Em meio às discussões de cunho teológico, encontram-se na obra todos os assuntos analisados primeiramente sob a perspectiva da filosofia. Posteriormente, Abelardo visa possibilitar um diálogo filosófico-cristão, a fim de mostrar, provavelmente a São Bernardo, que filosofia e cristianismo podem caminhar juntos sem grandes conflitos. E para uma melhor compreensão da filosofia cristã de Abelardo, fazemos algumas considerações sobre o *Dialogus*, pertinentes ao tema.

### **Fé e razão em perspectiva**

A obra *Dialogus*<sup>6</sup> foi escrita por Abelardo provavelmente em defesa das acusações que recebeu de São Bernardo durante o Concílio de Soisson de 1121 ou do Concílio de Sens de 1140 acerca das interpretações que fez de vários aspectos da doutrina cristã, como a fé, a Trindade, o pecado, entre outros, todas elas amparadas

<sup>5</sup> *Apud Gêneses*, p. 49.

<sup>6</sup> O *Dialogus* ficou conhecido como *Collationes* (do latim: encontro ou debate) na edição organizada por Buytaert de 1969, porém Abelardo referia-se ao trabalho como *Dialogus*. Cf. Jean Jolivet, *La théologie d'Abélard*, Paris, Les Éditions du CERF, 1997, p. 79.

Obs.: como referência, mencionamos três edições atuais do *Dialogus*, a saber: 1) P. Abélard, *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi, Oxford, New York, Clarendon Press, Oxford University Press, 2003 (edição bilíngüe utilizada nesse artigo); 2) Silvia Magnavacca, *Pedro Abelardo. Diálogo entre un filósofo, un judío y un Cristiano*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003 (edição bilíngüe); 3) P. Abélard, *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, en : *Œuvres choisies d'Abélard*. Texte présentés et traduits par Maurice de Gandillac, Paris, Éditions Mouton, 1945.

pela filosofia. Segundo Svensson<sup>7</sup>: “O que a Bernardo preocupa de Abelardo é, em grande medida, o fato de que em suas obras tudo seja posto em discussão. Preocupa-o a agilidade com o modo como se discute tudo, a fascinação pela dialética”.

A proposta do *Dialogus* de Abelardo consiste em compreender alguns assuntos com base na verdade, que pode advir da filosofia, representada pelo pagão, ou das leis (Escrituras), associadas respectivamente ao Judeu (Antigo Testamento) e ao Cristão (Novo Testamento). Pode-se considerar a obra como um trabalho de filosofia moral e suas teses giram em torno de questões teológicas, contudo, de abrangência filosófica.

O enredo se passa durante a noite. Abelardo é despertado do seu sono por três personagens: um Filósofo, um Judeu e um Cristão. O Filósofo faz um pedido a Abelardo, a saber, que ele seja árbitro da discussão entre eles. A obra está narrada em primeira pessoa e mantém um diálogo informal. Contudo, ela ficou inacabada, sem o veredito final de Abelardo; mas, apesar disso, o que foi escrito é suficiente para que se tenha um diagnóstico da discussão e uma idéia do que Abelardo entendia por filosofia e por cristianismo.

Segue-se a divisão da obra em três partes:

- Primeira parte: apresentação dos personagens e convite a Abelardo para ser juiz da discussão;
- Segunda parte: discussão entre o Filósofo e o Judeu;
- Terceira parte: discussão entre o Filósofo e o Cristão.

Na Primeira parte, o Filósofo apresenta a Abelardo um problema da diferença de credo entre os três. Cada um deles segue uma *secta* e defende existir apenas uma verdade. Para o Filósofo, a verdade pode ser buscada racionalmente, na lei natural; para o Judeu, a verdade pode ser encontrada na Lei do Antigo Testamento; por fim, para o Cristão, a verdade pode ser gerada pela Lei do Novo Testamento. O Filósofo explica o porquê da escolha de Abelardo como juiz: apesar de participar de uma das *sectae* (cristianismo), ele é entre todos a pessoa mais qualificada para exercer o papel de árbitro. Lemos no texto:

<sup>7</sup> Manfred Svensson, “Abelardo. El argumento del diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano”, *Revista Philosophica*, 32, set. 2007, pp. 139-140: “Lo que a Bernardo preocupa de Abelardo es en gran medida el hecho de que en sus obras todo sea puesto en discusión. Le preocupa la ligereza con que todo se discute, la fascinación por la dialéctica”.

“[...] and we were not able to find anyone who did not belong to one of the three groups [...] You have the reputation for being outstanding both in the brilliance of your intellect and in your knowledge of every sort of writing, and so it follows that you will be the most capable person to come to this judgement, both in making your choice and supporting it, and will be best able to satisfy any objections either of us might make”<sup>8</sup>.

Na seqüência, Abelardo ouve a explanação do Filósofo e atesta estar acostumado a participar de discussões e disputas, mostrando-se otimista com o debate, pois acredita que o mesmo possa gerar algum aprendizado. Abelardo também apresenta as condições do debate: o Filósofo está em vantagem, pois possui duas armas enquanto que o Judeu e o Cristão apenas uma:

“But you, Philosopher, who profess no law and yield only to reasoning, should not consider it anything great if you appear to be the strongest in this contest, since you have two swords for the fight, but the others battle against you with only one. You are able to use both written authority and reasoning against them, but they cannot base any objections to your position on a written law, since you follow no law; and also the fact you, being more accustomed to reasoning, have a fuller philosophical armoury, means that it is harder for them to tackle you by reasoning”<sup>9</sup>.

Porém, veremos que o Cristão está munido tanto da Lei quanto da filosofia e se mostra um bom conhecedor de todas as teses apresentadas pelo Filósofo.

<sup>8</sup> *Collationes*, pp. 4-5: “[...] nec quemquam nisi in aliqua trium harum sectarum reperire poteramus [...] Quanto igitur te et ingenii acumine et quarumlibet scientia scripturarum fama est preminere, tanto te amplius in hoc iudicio, fauendo siue defendendo, constat ualere et cuiuscumque nostrum rebellionem satisfacere posse”.

Obs.: mantivemos a transcrição latim-inglês, sem tradução para o português.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 6-7: “Tu tamen, Philosophe, qui nullam professus legem solis rationibus cedis, non pro magno existimes si in hoc congressu preualere uidearis. Tibi quippe ad pugnam duo sunt gladii, alii uero uno tantum in te armantur. Tu in illos tam scripto quam ratione agere potes; illi uero tibi, quia legem non sequeris, de lege nichil obicere possunt, et tanto etiam minus in te rationibus possunt, quanto tu amplius rationibus assuetus philosophicam uberiorem habes armaturam”.

Após o diálogo inicial entre o Filósofo e Abelardo, inicia-se a Segunda parte do *Dialogus* que tem por intuito a discussão entre o Filósofo e o Judeu. A relação que se estabelece entre eles é unilateral: o Filósofo domina toda a conversa. O Judeu, amparado pela Lei do Antigo Testamento, não consegue convencer o Filósofo da sua verdade. O Filósofo atesta que a lei natural, além de situar-se antes da Lei, já trazia exemplos do que era moral. Segundo Svensson: “Quem viveu antes da Lei, ou seja, os hebreus que viveram antes de Moisés, se contentaram em seguir a lei natural, e isso foi o suficiente para Deus [...]”<sup>10</sup>. O Filósofo afirma ao Judeu que: “Now natural law, that is the knowledge of morals, which we call ‘ethics’ is made up just of moral precepts, whereas the teaching of your laws adds to them various commands to do with external signs, which seem entirely superfluous to us [...]”<sup>11</sup>. Neste sentido, uma das obrigações que o Filósofo acredita ser supérflua gira principalmente em torno das discussões sobre as prescrições de Deus, as recompensas advindas da obediência e a circuncisão.

O Judeu acredita que a obediência à Lei será recompensada e a não-obediência condenada. O Filósofo defende que o Judeu está enganado, que não sabe interpretar a Lei. Mais adiante será o Cristão que acusará o Filósofo de não saber interpretar a Lei e não conseguir ver o que dizem as entrelinhas.

Segundo o Filósofo, um dos grandes problemas que se coloca é a questão da obediência, por exemplo, a circuncisão. Ato esse que só teve validade no momento em que foi proposto para testar Abraão. Continuar com essa prescrição é, segundo ele, irracional. O foco deveria estar na “obediência” a Deus propriamente dita e não no ato da circuncisão em si mesmo. Deus pediu que Abraão circuncidasse seu filho e não que todos os demais fizessem. A circuncisão permitiu uma aliança entre Deus, Abraão e seus filhos, sendo portanto, apenas um símbolo da união daquele povo representado por Abraão. O Filósofo afirma:

“His religion had already obtained the promise of land and of progeny for him and his seed, and when, later, after he had been circumcised, he had from the Lord that all peoples were to be blessed in him and his seed, he *deserved*

<sup>10</sup> Abelardo, p. 146: “Quienes vivieron antes de la Ley, esto es, hebreos que vivieron antes de Moisés, se contentaron con seguir la ley natural, y esto les bastó ante Dios [...]”.

<sup>11</sup> *Collationes*, pp. 8-9: “Lex uero naturalis, id est scientia morum, quam ethicam dicimus, in solis consistit documentis moralibus; uestrarum autem legum doctrina his quedam exteriorum signorum addidit precepta, que nobis omnino uidentur superflua [...]”.

this not because of his circumcision but from the obedience which made him ready to sacrifice his son”<sup>12</sup>.

A conversa entre o Filósofo e o Judeu não dura muito. O Filósofo expõe ao final seus últimos argumentos e a conversa entre eles se encerra. Antes da próxima discussão, Abelardo confessa ainda não estar preparado para julgar o debate e prefere continuar ouvindo, pois certamente aprenderá muito.

Na última parte do *Dialogus*, o Filósofo debate com o Cristão. Há uma relação de reciprocidade entre eles e a conversa torna-se mais animada. O Cristão demonstra grande desenvoltura filosófica e ambos, Filósofo e Cristão, se apóiam, além das Escrituras, em pensadores como Platão, Aristóteles, Epicuro, Cícero, Santo Agostinho, Plotino e Boécio. A preocupação do Cristão é conciliar fé e razão. Ele quer mostrar ao Filósofo que a fé cristã é a verdadeira, pois inclui nela todas as outras verdades, ou seja, tanto à do Judeu, quanto à do Filósofo. A maior parte dos temas tratados no debate já tinham sido desenvolvidos por Abelardo em outras obras. A discussão entre o Filósofo e o Cristão volta-se, principalmente, sobre a lei natural, a Lei do Novo Testamento, a virtude, o pecado e os vícios, a intenção, o Sumo Bem e a beatitude como garantia de uma vida futura e feliz.

O Cristão afirma que a Lei do Novo Testamento ou Lei Evangélica é posterior à Lei dos judeus e é perfeita, pois se assenta em bases racionais. Cristo é o legislador e vem validar e complementar muitos assuntos já abordados pelo Antigo Testamento. Esse propósito do Cristão de querer unir fé e razão não era bem aceito pelos cristãos ligados à tradição monástica, como Bernardo de Claraval. Em Abelardo, ao contrário, verifica-se uma concepção mais aberta do cristianismo, pois, para ele, o mesmo se encontraria alicerçado na filosofia. Neste sentido, a filosofia da qual o Cristão se apropria teria o mesmo ensinamento do cristianismo, porém esse ensinamento estaria sob um *involucrum*.

No fim de sua carreira, Abelardo se mostrou adepto em afirmar a possibilidade da utilização do *involucrum* como método. Deste modo, o *involucrum* refere-se ao mito sobre a criação do mundo, sobre as concepções alegóricas contidas no *Timeu*,

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 26-27: “Cuius etiam religio antea promissionem terre uel multiplicationis future tam sibi quam semini suo susceperat; qui etiam postea circumciscus cum audit a Domino in se uel in semine suo gentes omnes esse benedicendas, non hoc ex circumcissione sed ex illa meruit obedientia qua uoluit filium immolare”.



de Platão que poderiam trazer significados cristãos escondidos, que no fundo seriam os mesmos ensinamentos do cristianismo, que só precisavam ser decifrados. A revelação já teria se manifestado entre os filósofos antigos, logo a fé poderia ser compreendida a partir da razão, pois ambas as concepções seriam, em tese, a mesma coisa, fruto da mesma revelação, contudo o entendimento das mesmas se apresenta sob diferentes perspectivas.

Se o problema entre o Filósofo e Cristão for pensado por esse ângulo, pode-se deduzir que fé e razão são capazes de coexistir e até mesmo de se complementarem. A partir dessa perspectiva, o Filósofo chega a reconhecer o Cristão também como um filósofo. Com isso, a idéia de uma produção filosófica durante a Idade Média tornar-se-ia possível<sup>13</sup>. O Filósofo diz ao Cristão: “Let me speak the truth and say that now, for the first time, I find that you are certainly a philosopher. It would be unfitting and shameful to combat such evident reasoning [...]”<sup>14</sup>.

Um exemplo de discussão filosófica entre o Filósofo e o Cristão pode vir da concepção exposta no *Dialogus* entre virtude e pecado, sendo que ambos se apresentam como uma disposição da alma que está presente tanto nos homens bons quanto nos homens maus:

“I want you then to consider how weak is the argument (or rather, the based sophism) which the philosopher you mentioned puts forward in his Paradoxes, not as his own view but as that of other: where he contends that virtues and vices alike are equal in everybody, so that he will say that ‘there is no better person than a good person, no one more temperate than someone temperate, no braver person or wiser than a wise one’”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Quanto à existência de filósofos cristãos, Jolivet atesta que: “[...] os filósofos merecem esse nome porque eles foram “instruídos pela Verdadeira Sabedoria [*Sophia*] de Deus”, ou seja, pelo Filho [Cristo]; é a revelação aos filósofos das Teologias [cristãos]. [...] les philosophes méritent ce non parce qu’ils ont été ‘instruits par la Vrai Sagesse [*Sophia*] de Dieu’, c’est-à-dire par le Fils ; c’est la révélation aux philosophes des Théologies.]”. Cf. : *La Théologie*, pp. 85-86.

<sup>14</sup> *Collationes*, pp. 108-109: “Certe, ut uerum fatear, nunc te primo philosophum comperior; nec tam manifeste rationi impudenter conuenit aduersari [...]”.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 120-121: “Vnde uolo ut attendas quam sit illa ratio infirma, immo uilissimum sophisma, quod uidelicet ex aliorum opinione in *Paradoxa* predictus inducit philosophus, ut uitutes sicut et uitia pares in omnibus esse conuincat, cum uidelicet dixerit bono uiro

O Filósofo completa a discussão citando Aristóteles:

“‘Virtue’, they say, ‘is the best settled state of the mind. So, by contrast, I consider that vice is the worst settled state of the mind. When I say ‘settled state’ here, I mean it in the sense which Aristotle distinguishes in his *Categories*, when he makes the first species of quality consist of settled and conditions”<sup>16</sup>.

Além de se utilizar da filosofia, o Cristão chama a atenção do Filósofo para a compreensão da verdade e salienta a necessidade de se saber interpretar devidamente a Lei. A primeira verdade é que Deus está em tudo: “*Indeed, the brightness of the sun penetrates the densest glass so that it is able to pour out its light to us through it*”<sup>17</sup>. Neste sentido, deve-se ter mente que as Escrituras estão cheias de símbolos e os mesmos devem ser interpretados para serem bem compreendidos. Então, quando se vai além do sentido literal, tem-se a oportunidade de enxergar a verdade:

“If you knew how to be a philosopher, rather than sticking to the letter in the Jewish way, and if you knew that the things which are said about God using corporeal metaphors are understood not as if they were literally about bodily things, but mystically, as parables, you would not take these things sayings in this way, as the mass of people do”<sup>18</sup>.

E como exemplo, o Cristão cita a passagem bíblica em que Cristo está ao lado do Pai, que no fundo significa que ambos, Pai e Filho, são iguais, estão no mesmo nível.

melioem non esse nec temperate temperationem nec forti fortioem nec sapiente sapientioem”.

Obs.: a obra referida é de Cícero: *Paradoxa* c.3, in: *Collationes*, nota dos tradutores n. 84, p. 120.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 128-129: “Virtus, inquit, est habitus animi optimus; sic e contrario uitium arbitror esse habitum animi pessimum. Habitum uero hunc dicimus, quem Aristotiles in *Categoriis* distinxit, cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit”.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, pp. 172-173: “Quippe cum claritas solis solidissimum uitrum sic penetret ut per ipsum quoque suam nobis illuminationem infudat”.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pp. 180-181: “Si philosophari magis quam iudaizare in litera nosset, et que de Deo sub specie corporali dicuntur, non corporaliter ad literam sed mystice per parabolam intelligi sciret, non ita ut uulgus que dicuntur acciperet”.

Por fim, a conversa se encerra com a discussão sobre intenção e sobre o bem e o mal. A obra não termina e não temos a oportunidade de saber o veredito final de Abelardo. Porém, compreende-se que a visão do Cristão é a mesma de Abelardo. Assim, o intuito do *Dialogus* visa demonstrar que é possível tratar de assuntos teológicos a partir de uma interpretação filosófica. O que o cristianismo de Abelardo propõe é uma visão conciliadora, que busca unir fé e razão. Talvez seja exatamente essa idéia que Abelardo queria, no fundo, transmitir.

### **Conclusão**

O objetivo do trabalho foi demonstrar como a tese de De Vogel sobre a possibilidade de produção filosófica na Idade Média se confirma, indo contra aos argumentos de Dörrie. Étienne Gilson é, segundo De Gandillac, um dos primeiros intelectuais a reconhecer os trabalhos de Pedro Abelardo como legítima produção de filosofia cristã.

O *Dialogus* de Abelardo é uma obra que se diferencia das demais, pois ele modifica a forma com que expõe seus argumentos, se aproximando mais dos diálogos platônicos, estilo provavelmente herdado de Agostinho, via pela qual conheceu o platonismo já cristianizado. A discussão inter-religiosa apresentada na obra visa, em grande parte, legitimar a fé em âmbito racional, a partir de uma filosofia moral. Abelardo insiste na possibilidade de poder interpretar a própria fé, para além da mediação direta com as autoridades. Conforme Svensson<sup>19</sup>:

“[...] é lícito investigar sobre a fé. A autoridade não basta para solucionar as diferentes interpretações do cristianismo, já que a maioria das disputas surgem precisamente da relação de como se deve entender a autoridade [...] há que julgar não somente sobre a base das autoridades, senão que as próprias autoridades”.

No *Dialogus*, averigou-se o esforço de conciliar razão e fé quando os personagens se propõem dialogar sobre as concepções de verdade a partir da visão de suas *sectae*. O Filósofo era adepto da lei natural, o Judeu da Lei do Antigo

<sup>19</sup> Abelardo, p. 152: “[...] es lícito investigar sobre a fe. La autoridad no basta para solucionar las distintas interpretaciones del cristianismo, ya que la mayoría de las disputas surgen precisamente respecto de cómo se entender la autoridad [...] hay que juzgar no sólo sobre la base de las autoridades, sino que hay que juzgar las autoridades”.

Testamento e o Cristão, da Lei do Novo Testamento. E no fim, mesmo com a obra inacabada e sem o veredito de Abelardo, percebe-se o empenho do Cristão em convecer o Filósofo que a verdade que ele professa é a mais perfeita e autêntica, justamente porque propõe conciliar fé e razão, abarcando com isso todas as outras verdades expostas na obra.

*Recibido 29/10/2014*  
*Aceptado 30/11/2014*