

Noção de *involucrum* em Pedro Abelardo¹

Noeli Dutra Rossatto
Edsel Pamplona Diebe

Introdução

O conceito de *involucrum* encobre várias noções concernentes à cosmologia antiga, em particular a do *Timeu* de Platão e a do relato da criação do mundo contido no *Livro de Gênesis* (Antigo Testamento). No pensamento de Abelardo, esse conceito remete a um procedimento que interpreta os textos em sentido mitológico, alegórico ou figurado. Segundo Jolivet:

“[...] trata-se de um gênero filosófico que consiste em exprimir em uma imagem, uma noção que se esquia à exposição conceitual, porque ela é mais elevada para a linguagem e mesmo à compreensão humana; é um procedimento tipicamente platônico (é com relação à Alma do mundo que Abelardo se explica, citando um longo texto de Macróbio), que refutará a escolástica aristotélica”².

Neste sentido, o procedimento por *involucrum* ganha um significado especial, pois, de certa forma, suas características autorizam Abelardo, juntamente com outros pensadores medievais de sua época, a fazer as devidas correspondências entre a filosofia grega e a cristã, e mesmo colocá-las em um só plano. Apesar deste procedimento ser censurado pela Igreja, a aceitação do *involucrum* como

¹ O presente artigo é resultado parcial do trabalho de pesquisa realizado durante o estágio de doutorado na Université de Fribourg/Suíça, sob supervisão da Profª. Dra. Tiziana Suarez-Nani, com financiamento da CAPES/PDSE, no período de agosto 2014 a janeiro 2015.

² “[...] il s’agit là d’un genre philosophique qui consiste à exprimer dans une image une notion qui se dérobe à l’exposé conceptuel, parce qu’elle est trop haute pour le langage et même l’entendement humain; c’est là un procédé typiquement platonicien (c’est à propos de l’Âme du monde qu’Abélard s’en explique, citant un long texte de Macrobe), que refusera la scolastique aristotélisante”, Jean Jolivet, “Introduction”, em Pierre Abélard, *De l’Unité et de la Trinité divines (Theologia Summi Boni)*, Paris, Vrin, 2001, p. 15.

metodologia de compreensão da filosofia grega abrirá um precedente para a aplicação por outros pensadores medievais.

Desde o início do cristianismo, os Padres da Igreja já procuravam se apropriar das noções provenientes dos textos gregos, como vemos mais claramente nas correntes neoplatônicas. No entanto, Abelardo empregará mais abertamente a procedimento por *involutrum* em seus textos posteriores ao Concílio de Soisson (1121), momento em que ele se dedica à redação de suas obras consideradas mais propriamente de teologia. Ao incorporar o *involutrum* ao seu trabalho, ele terá de reescrever algumas de suas concepções, sobretudo aquelas provenientes da lógica aristotélica; e de outra parte, ele se integrará igualmente à tradição platônica.

Dessa forma, o uso do procedimento por *involutrum* em seus trabalhos poderá ser tomado como a crença legítima na convergência e na continuidade entre a filosofia grega, mais especificamente a cosmologia de Platão desenvolvida no *Timeu*, e o cristianismo.

O conceito de *involutrum*

O conceito de *involutrum*, para alguns, é intercambiável com o de *integumentum*, que alberga o mesmo significado de invólucro, envoltura, véu, máscara; para outros, no entanto, *integumentum* diz respeito a uma das partes de um procedimento maior chamado de *involutrum*³. Neste sentido, os filósofos da Escola de Chartres⁴ empregam um procedimento que chamam de *involutrum* ao interpretar

³ *Ibíd.*, p. 39, n. 3.

⁴ Sobre a importância da Escola de Chartres, podemos ler: “its expression in the attempts to harmonize the Platonic and Mosaic narratives and to interpret the biblical account in Genesis by means of the Greek scientific categories and concepts which had become part of Western thought, mainly by way of the Latin *Timaeus* and its commentator. These tendencies culminated in the twelfth century in the School of Chartres which exercised a profound influence on teachers of arts in Paris in the following century”, Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonism Tradition during Middle Ages*, Londres, The Warburg Institute London, 1939, p. 28. A tentativa de aproximar o *Timeu* e o *Gênesis*, também realizada na época pelos pensadores judeus e árabes, terá repercussão direta nos professores da Escola de Paris no século seguinte, conforme assinala Klibansky. Um chartreano do século XII como Bernardo Silvestre, assim como Jean de Salisbury, Thierry de Chartres e Guilherme de Conches entre outros, desenvolveu a concepção de *involutrum* a partir do neoplatonismo. Em seu *Polycraticus* (comentário à *Eneida*), de 1159, Bernardo afirma que o texto de Virgílio já

a cosmologia platônica⁵, mais especificamente as alegorias sobre a criação do mundo trazidas pelo *Timeu*. A visão mítica do mundo apresentada por Platão teria, em tese, as mesmas verdades, também alegóricas, encontradas no *Livro do Gênese*. Conforme Gregory:

“O *Timeu*, de fato, não constitui somente uma grande gênese filosófica, da qual cedo se quiseram destacar as afinidades com o *Gênese* mosaico, mas, sobretudo, pelo comentário de Calcídio que o acompanhava, transmitia um amplo fragmento da ciência antiga ao qual necessariamente dever-se-ia alcançar se desejássemos sair da vaga cosmologia bíblica [...] É, portanto, lógico que a sorte do *Timeu* esteja estreitamente ligada –como causa e como efeito– ao desenvolvimento dos interesses ‘físicos’ no pensamento medieval, de modo que essa é a máxima do século XII, quando se foi elaborando, principalmente por obra dos mestres de Chartres e nos ambientes culturais de formação em torno à grande escola catedral, a idéia de uma natureza autônoma, ou melhor, cooperadora –mas, por isso mesmo, dotada de

traria verdades cristãs que precisavam ser interpretadas. A respeito deste texto clássico, ele escreve: “parle d’une sagesse divine (*divina prudentia*) qui a permis à Virgile de suggérer, sous l’*involutum* d’expressions fictives, une image des étapes de la vie humaine”, citado por Peter Dronke, “*Integumenta Virgili*”, em *Lectures Médiévales de Virgile. Actes du Colloque de Rome (25-28 octobre 1982)*, Roma, École Française de Rome, 1985, p. 313. A propósito Bernardo Silvestre toma o *integumentum* como uma das partes do *involutum*: “La figure est un discours qu’on appelle d’ordinaire *involutum*. Elle a deux parties, l’allégorie et l’*integumentum*. L’allégorie est un discours qui enveloppe sous une narration historique un sens vrai et différent du sens extérieur [...] L’*integumentum* est un discours qui enveloppe sous une narration imaginaire (*fabulosa*) un sens vrai [...]”, Bernardus Silvestris, *The Commentary on Martianus Cappella’s. De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Haijo Jan Westra (ed.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986, p. 45, *apud id.*, *ibíd.*, “Introduction”, p. 39, n. 3.

⁵ A cosmologia de Platão se desenvolveu com base em uma explicação teleológica: “Over all, Plato adopts positions one might call realist and idealist, in that the ultimate nature of what truly exists (the ‘*Ideas*’) is of a sort to be comprehended only through the intellective faculty (pure thought)”, Norris Hetherington (ed.), *Encyclopedia of cosmology: historical philosophical scientific foundations of modern cosmology*, Nueva York-Londres, Garland Publishing Inc., 1993, p. 499. Em contraposição, a cosmologia de Aristóteles trata da natureza dos fenômenos, de suas leis, de seu funcionamento, de suas causas e conseqüências: “Aristotle proposed a physical approach to the phenomena of nature [...] a system in which every part seemed to follow logically from the other parts”, *ibíd.*, pp. 20-21.

capacidade causativa real– da obra do Criador, o qual deixa às causas segundas, como se lê no *Timeu*, completar e propagar a sua obra [...]”⁶.

Desta perspectiva cosmológica, alguns aspectos do pensamento platônico serão aproximados sem problemas ao cristianismo. É o caso da equiparação, por alguns, entre as figuras trinitárias do Pai, Filho e Espírito Santo, respectivamente ao *Nous*, *Logos* e Alma do Mundo. Tal equiparação sem dúvida só é possível com base na compreensão de que a revelação já estaria presente nos filósofos gregos, embora de forma velada, e sua plena realização só teria lugar após a vinda de Cristo. O mesmo procedimento será utilizado para aproximar o cristianismo e o judaísmo. Neste caso, a noção de Trindade, que tem origem no pensamento grego, e não está enunciada claramente no Antigo Testamento, será tomada como já estando presente *in nuce* na letra veterotestamentária.

No entanto, para certa visão institucional da Igreja, a compreensão intelectual dos temas relativos à revelação não seria de fácil acesso aos antigos, e só a fé cristã⁷ permitiria adentrar nesse universo com plenitude. No caso de Abelardo, ele equipara vários conceitos platônicos com os do cristianismo, em que ganha relevância como exemplo disso a correspondência entre o Espírito Santo e a Alma do mundo (*anima mundi*)⁸. Conforme esclarece Gregory:

⁶ “Il *Timeo* infatti non costituisce solo una grande genesi filosofica, di cui presto si vollero sottolineare le affinità con la *Genesi* mosaica, ma, soprattutto per il commento di Calcidio che l’accompagnava, trasmetteva un largo frammento di scienza antica al quale necessariamente si doveva attingere se si voleva uscire dalla vaga cosmologia biblica [...] È quindi logico che la fortuna del *Timeo* sia strettamente legata –come causa e insieme effetto– allo sviluppo degli interessi ‘fisici’ nel pensiero medievale, sicché essa è massima nel XII secolo quando si venne elaborando, soprattutto per opera dei maestri di Chartres e nell’ambiente culturale formatosi attorno alla grande scuola cattedrale, l’idea di una natura autonoma o meglio cooperatrice –ma perciò stesso dotata di reale capacità causativa– del l’opera del Creatore il quale alle cause seconde, come appunto si legge nel *Timeo*, lascia di completare e propagare l’opera sua [...]”, Tullio Grégory, *Platonismo Medievale: studi e ricerche*, Roma, Palazzo Borromini, 1958, p. 54.

⁷ Neste sentido, a fé pode ser compreendida como “confiança na palavra revelada”, como “compromisso com uma noção que se considera revelada ou testemunhada pela divindade”. Tem-se por base a seguinte passagem de Heb. 11:1: “A fé é a garantia dos bens que se esperam, a prova (*argumentum*) das realidades que não se vêem”.

⁸ Para Hugo de São Vitor e os mestres da Escola de Chartres, o conceito de *anima mundi* refere-se à *machina universitas*. Tudo o que existe não está separado da natureza e é fruto de

“Para o dialético do Paracleto, a *anima mundi* de que fala Platão não deve ser compreendida como um princípio de vida física, mas somente como uma refiguração simbólica do dispensador de carismas, do Espírito Santo, o qual é um como pessoa divina e plural nos seus dons: a doutrina de Abelardo se desenvolve, em suma, sobre um plano místico e carismático”⁹.

Dessa forma, a chamada filosofia pagã poderá ser compatível com um dos preceitos do Evangelho de João (16: 12-13), que dizia: “Tenho ainda muito que vos dizer, mas não podeis agora suportar. Quando vier o Espírito da verdade, ele vos guiará na verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras”.

Muitos pensadores do entorno imediato à passagem do primeiro milênio entendem que este é o momento da renovação em que o Espírito tanto no plano da história como no da natureza se manifestará em sua plenitude. É neste sentido que a cosmologia proposta pelo *Timeu*, sua linguagem e seus ensinamentos, apresentada sob a forma de mito, será retomada pelos pensadores cristãos. A propósito, Chenu destaca que o conteúdo da palavra *involutrum*, visto que “ela é uma explicação do mundo misterioso e variável das aparências sensíveis, à luz da contemplação das mais altas verdades que revelam a ordem divina do cosmos” adquire aqui seu pleno significado¹⁰. De posse desta chave interpretativa, uma leitura mais atenta do *Timeu* poderia evidenciar a mesma doutrina disseminada pelo cristianismo. Assim, o

uma sabedoria divina. Em Abelardo, o termo se identifica com a Trindade cristã (*potentia, sapientia e benignitas*), sendo uma sabedoria criada de natureza própria. Cf. Travis Ables, “*Natura and the Christological Problem of the Exemplars in Hugh of St. Victor and Bonaventura*”, em *Patristic, Medieval and Renaissance Conference*, PA Oct. 22, Villanova, 2011, pp. 1-14.

⁹ “Per il dialettico del Paracleto, l’*anima mundi* di cui parla Platone non deve essere intesa come un principio di vita fisica, ma solo come una raffigurazione simbolica del dispensatore di carismi, dello Spirito Santo, il quale è uno come persona divina e plurimo nei suoi doni: la dottrina di Abelardo si svolge insomma su un piano mistico e carismatico”, Tullio Grégory, *Anima Mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Florença, G. C. Sansoni, 1955, p. 145.

¹⁰ “[...] elle est une explication du monde mystérieux et changeant des apparences sensibles, à la lumière de la contemplation de plus hautes vérités qui révèlent l’ordre divin du cosmos”, Marie-Dominique Chenu, “*Involutrum: le mythe selon les théologiens médiévaux*”, em *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22, 1955, p. 175.

filósofo cristão¹¹ deveria, pois, desocultar esses significados. Dronke afirma que “os testemunhos pagãos exprimem, pois, a mesma convicção que os hebreus (Moisés, Davi –têm sobre o Verbo do Senhor que fecha os céus– e Salomão), e também a mesma convicção a respeito do Espírito Santo”¹². Guilherme de Conches (1090-1154), um importante representante da Escola de Chartres do século XII, afirmava que, apesar de que a concepção platônica de mundo não seja estritamente cristã, existia uma proximidade real com o cristianismo, mas isso não era evidente em uma primeira leitura. Conches realça que o discurso que o Demiurgo dirige aos deuses parece desenvolver a doutrina não cristã da preexistência das almas¹³. No entanto, segundo ele, se considerarmos para além das palavras o pensamento de Platão não somente escapa à heresia, senão que se revela como uma profunda filosofia “oculta sob o véu das palavras” (*integumentis verborum tectam*). Assim, os deuses invisíveis estão associados às hierarquias angélicas e os deuses visíveis às leis da natureza, cuja autonomia está garantida.

Deste modo, o procedimento por *involucrum* possibilita restabelecer uma estrita relação entre o cristianismo e a filosofia antiga no decorrer dos séculos posteriores ao primeiro milênio cristão, o que vai afetar diretamente na interpretação de alguns de seus preceitos básicos. A aceitação do *involucrum* como metodologia de estudo, conforme observa Chenu, permitirá aos cristãos “ler sem escrúpulos os autores pagãos”¹⁴.

¹¹ Sobre o conceito de filosofia cristã, cf. Cornelia J. de Vogel, *Platonismo e Cristianesimo: antagonismo o comuni fondamenti?*, Enrico Peroli (trad.), Milan, Vita e Pensiero, 1995.

¹² “Les témoins païens expriment donc la même conviction que les Hébreux (Moïse, David –parlant du Verbe du Seigneur qui ferme les cieus– et Salomon), et la même conviction aussi que les chrétiens qui parlent du Saint-Esprit”, *Integumenta Virgilio*, p. 317.

¹³ Cf. Guillaume de Conches, *Gloses sur le Timée CXIX*; *apud*: “Le discours que le démiurge adresse aux dieux semble développer la doctrine non chrétienne de la préexistence des âmes. En réalité, dit Guillaume, ‘si l’on considère, au-delà des mots, la pensée même de l’auteur, non seulement on ne trouvera pas d’hérésie, mais on découvrira une très profonde philosophie cachée sous l’enveloppe des mots (*integumentis verborum tectam*)’. Les dieux invisibles représentent les anges, les dieux visibles les lois de la nature, dont l’autonomie est ainsi affirmée”, Michel Lemoine, *Théologie et Platonisme au XIIe Siècle*, Paris, Les Éditions du CERF, 1998, pp. 87-88.

¹⁴ “[...] permettait lire sans scrupule les auteurs païens [...]”, *Involucrum*, p. 78.

O *involutum* no pensamento de Abelardo

Parece certo que Abelardo desenvolveu seu trabalho filosófico com base na filosofia aristotélica, especialmente por meio da influência do *Isagoge* de Porfírio e das traduções e comentários de Boécio sobre a lógica de Aristóteles. No que se refere à Aristóteles, ele teve, sem dúvida, acesso às *Categoriae* e ao *De interpretatione*. Segundo Dronke, no tratado *Dialectica*, Abelardo ainda mantém a perspectiva aristotélica, do que é claro indício a rejeição da identificação entre a *anima mundi* platônica e o Espírito Santo. No entanto:

“É na última versão da sua *Theologia*, dita ‘*Scholarium*’, que remonta aos anos de 1135-1139, que se vê o pleno desenvolvimento das reflexões de Abelardo sobre Virgílio [...] Pode-se harmonizar facilmente, diz Abelardo, todas as palavras de Virgílio e Macróbio com o teor da nossa fé (cristã) [...] Da abundância da fonte divina –o *Nous*– são animados os corpos celestes e as estrelas: são os anjos e os espíritos que foram criados antes do homem. Aqui Virgílio e Macróbio concordam com as palavras de João (Jo. 1: 16): ‘E todos nós recebemos também da sua plenitude’”¹⁵.

Com o procedimento por *involutum*, assumido por Abelardo após 1121, ele poderá gradativamente se aproximar das teses platônicas. Abelardo conhece o *corpus platonium* principalmente por meio de Virgílio, de Santo Agostinho, do neoplatônico Macróbio e da Escola de Chartres. No fim de sua carreira, ele se mostra adepto do platonismo ao afirmar a possibilidade da utilização do *involutum* como método, o que, na compreensão de Jolivet, se mostra “um procedimento tipicamente platônico”, na medida em que as alegorias contidas no *Timeu* são tomadas como contendo os mesmos ensinamentos difundidos pelo cristianismo. Conforme Dronke, para Abelardo, as palavras míticas contidas no *Timeu* trazem significados escondidos, pois “é o Espírito Santo que fala através dele”¹⁶. Abelardo

¹⁵ “C’est dans la dernière version de sa *Theologia*, dite ‘*scholarium*’, qui remonte aux années 1135-1139, que l’on voit le plein épanouissement des réflexions d’Abélard sur Virgile [...] On peut harmoniser facilement, dit Abélard, toutes les paroles de Virgile et de Macrobe avec la teneur de notre foi (chrétien) [...] De l’abondance de fontaine divine –le *Nous*– sont animés les corps célestes et les étoiles : ce sont les anges et les esprits qui furent créés avant l’homme. Ici Virgile et Macrobe s’accordent avec les paroles de saint Jean (1: 16): ‘c’est de sa plénitude que nous avons tous reçu’”, *Integumenta Virgilii*, pp. 319-320.

¹⁶ [...] c’est le Saint-Esprit qui parle au moyen d’eux [...]”, *ibíd.*, p. 321.

faz a aproximação entre algumas passagens bíblicas de São Paulo e de São João com os ensinamentos de Platão e de Virgílio, tendo igualmente retomado com base em uma nova interpretação algumas passagens das *Confissões* de Santo Agostinho. Segundo Dronke, Santo Agostinho reconhece nas *Confissões* que há uma ligação entre os textos pagãos e as teses cristãs, mas não declara que o *Nous* é, de fato, a representação do Verbo. Neste aspecto, Abelardo reescreve o pensamento agostiniano, ao impingir uma consubstancial relação entre a figura bíblica do Espírito Santo e o *Nous* platônico; e, enfim, ele vê no platonismo a revelação da própria encarnação do menino-Deus, embora debaixo de um véu¹⁷.

A noção de *involutrum* aparece em pelo menos três obras de Abelardo: no *Sic et non*, na *Theologia Summi bonni* e na *Theologia christiana*. No *Sic et non* ele recorre ao termo *involutrum* para indicar a incorruptibilidade da alma. A alma, que se encontra sob o *involutrum* do corpo, deve elevar-se acima das paixões, a fim de que possa encontrar uma vida verdadeira e feliz. Lemos neste texto:

“Ambrósio no Livro II de *Caim e Abel* (diz): neste lugar foi introduzido o dogma da incorruptibilidade da alma, a saber, que a vida verdadeira e feliz é aquela na qual cada um vive bem com os seus, e de maneira tanto mais pura e feliz que nossa alma será separada do invólucro (*involutrum*) corporal, e desse corpo que é uma espécie de prisão, se elevando a um lugar superior, onde, infundida em nossas vísceras, geme com a paixão do corpo”¹⁸.

Outro momento em que o termo *involutrum* aparece é na *Theologia Summi bonni*. Está tomado em relação à Trindade, em que o Pai e o Filho são um com o Espírito Santo. Abelardo indica que:

¹⁷ “[...] il [sc. Abélard] y avoir aussi une perception du Saint-Esprit comme consubstantiel avec le *Nous* et enfin il y voit l’incarnation de l’enfant divin-révélé, bien que sous une voile”, *ibíd.*, p. 323.

¹⁸ “*Ambrosius libro II de Cain et Abel*: Inserir hoc loco dogma de incorruptione animae, quod in ipsa vera et beata vita sit, qua unusquisque bene cum suis vivit, multo purius ac beatius cum hujus carnis anima nostra deposuerit involutrum, et quasi quodam carcere isto fuerit absoluta corporeo, in illum superiorem evolans locum unde nostris infusa visceribus cum passione corporis ejus ingemuit”, Petri Abaelardi, *Sic et Non*, em Migne, *PL*. 178, 1514, q. 115, s. 7.

“Mas, há ainda esse mito de Platão: diz que a alma do mundo é constituída pela substância divisível e a substância indivisível, ou seja, do mesmo e do outro, descreve exatamente o Espírito Santo, pois segundo sua essência, na qual ele é um com o Pai e o Filho, e segundo sua distinção pessoal, na qual ele é diferente do Pai e do Filho; e ainda, segundo a multiplicidade de suas obras, obras múltiplas que ele opera permanecendo absolutamente simples em si”¹⁹.

Além disso, outro momento em que o termo *involutum* aparece está relacionado com alguns filósofos neoplatônicos. Mostra a correspondência entre alguns aspectos da doutrina cristã e a cosmologia platônica. Podemos verificar tal incidência algumas vezes na *Theologia Summi bonni*, com repetição dos parágrafos ou pequenas mudanças na *Theologia christiana*. Segundo Abelardo, pode-se aceitar o que os filósofos neoplatônicos dizem a respeito da alma do mundo, por meio do *involutum*, sem, no entanto, ir contra a fé cristã: “o que ensina assim Macróbio mostra claramente que o que os filósofos dizem da alma do mundo deve ser compreendido mediante o mito”²⁰. Seguindo o mesmo pensamento, Abelardo continua: “Ora, se nos curvamos em direção ao mito, o que esse grande filósofo (Platão) afirma da alma do mundo, é fácil tomar isso em um sentido conforme a razão, sem abandonar o teor da fé sagrada”²¹.

¹⁹ “Mais encore cet autre mythe chez Platon: il dit que l’âme du monde est constituée de la substance divisée et la substance indivisée, autrement dit du même et de l’autre, décrit exactement l’Esprit saint, aussi bien selon son essence par laquelle il est un avec le Père et le Fils, que selon sa distinction personnelle par laquelle il est autre que le Père et le Fils; selon encore la multiplicité de ses œuvres, œuvres multiples qu’il opère en restant absolument simple en soi”, *De l’Unité et de la Trinité divines*, ed. cit., p. 44, parág. 51.

²⁰ *Ibid.*, p. 41, parág. 43. O mesmo escrito encontra-se em Petri Abaelardi, “*Theologia christiana*”, em *Opera Theologica*, ed. Eligius M. Buytaert, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. II, Turnhout, Brepols, 1969, p. 116, parág. 106: “Ex hac itaque Macrobianae traditione clarum est ea quae a philosophis de anima mundi dicuntur, per involutum accipienda esse”.

²¹ *Ibid.*, p. 42, parág. 44. O mesmo escrito encontra-se em *Theologia christiana*, ed. cit., p. 117, parág. 107: “Quod si ad involutum etiam ista deflectamus quae de anima mundi a philosophis dicta sunt, facile est rationabiliter cuncta accipi nec a sacrae fidei tenore exorbitare”.

Em uma passagem da *Theologia Summi bonni*, Abelardo se refere à beleza do *involutum*, que por via do Espírito Santo (caridade de Deus), a alma pode, mesmo presa aos corpos singulares, alcançar a vida eterna através de boas obras:

“Mas o que os filósofos dizem: que a alma inteira, infusa em cada corpo, os vivifica e os anima naquilo que ela encontra apto a ser animado, sem que lhes cause obstáculo, dureza alguma ou densidade natural, temos aí um belo mito, pois a caridade de Deus, que nós chamamos Espírito Santo, infusa originalmente nos corações humanos pelo dom da fé ou da razão, vivifica certamente em nós, fazendo acender ao fruto das boas obras para que obtenhamos a vida eterna”²².

Na teologia de Abelardo, os ensinamentos filosóficos escondidos sob o véu da letra apontam para um platonismo ligado à cosmologia. A incorporação do platonismo em suas obras pode ser compreendida pelo menos de dois modos, a saber: o platonismo do lógico e o platonismo cosmológico tirado do *Timeu*. O platonismo do lógico pode ser encontrado, em suas primeiras menções, nos seus primeiros trabalhos de lógica. As menções mais importantes encontram-se principalmente na *Dialectica*, na *Logica ingredientibus* e na *Logica nostrorum petitione sociorum*. Segundo Marenbon, o platonismo aparece na lógica de Abelardo como “*dustbin Platonism*”, ou seja, como uma forma de “platonismo lata de lixo”, pois: “nessas obras o platonismo fornece um repositório conveniente para as posições que Abelardo deseja expulsar”²³. Nesse caso, as referências a Platão aparecem na lógica abelardiana apenas como uma tentativa de dar um significado à natureza dos universais:

“Platão é introduzido porque ele também pode ser lido como ligando universais com concepções comuns, ainda que não (com) os humanos.

²² *Ibid.*, p. 43, parág. 46. O mesmo escrito encontra-se em *Theologia christiana*, ed. cit., p. 117, parág. 109: “Sed et illud quod aiunt animam totam, singulis corporibus infusam, omnia uiuificare atque animare quae ad animandum idonea repperit, nulla ipsorum duritia uel densitatis natura impediende, pulchrum est inuolutum, quia caritas Dei, quam Spiritum Sanctum dicimus, cordibus humanis per fidei siue rationis donum primitus infusa, quaedam uiuificat, ad bonorum operum fructum nos promouendo ut uitam assequamur aeternam”.

²³ “[...] in these works Platonism provides a convenient repository for positions which Abelard wishes to throw out”, John Marenbon, “The Platonism of Peter Abelard”, em L. G. Benakis (ed.), *Neoplatonism et Philosophie Médiévale*. Brepols, Belgique, 1997, p. 110.

Apesar dessa similaridade, a posição de Platão não é apresentada aqui como a mesma existente em Prisciano. De acordo com Abelardo, Platão não coloca as Idéias na mente de Deus, mas no *Nous* [...] ele está usando um aspecto do que Platão diz para fornecer autoridade tangencial à sua própria teoria, Abelardo –assim como freqüentemente em seus trabalhos de lógica– atribui (aqui exatamente) uma posição para Platão que ele mesmo rejeita (*Dialectica*). Ele segue, de qualquer modo, para oferecer outra forma de interpretar Platão, que reconcilia seus pontos de vista com Aristóteles, e (com) Abelardo mesmo, mas com o custo de remover-lhes alguma coisa distintamente platônica²⁴.

Já no platonismo tirado do *Timeu*, de acordo com Marenbon, após ter se tornado monge em Saint-Denis (1120), Abelardo teve à sua disposição uma biblioteca de qualidade. Dessa forma, ele pôde aprofundar a leitura do *Timeu*, introduzindo algumas noções platônicas em seus trabalhos de teologia, tais como *Theologia Summi boni*, *Theologia scholarium* e *Theologia christiana*, onde ele encontra certos elementos cristãos na alegoria platônica, como a Trindade, a fé, Deus e o Espírito Santo. Contudo, essas noções cristãs não se apresentariam de forma explícita em Platão, mas sob a perspectiva do *involutrum*.

Conclusão

O presente artigo se propôs a compreender a noção de *involutrum* em Pedro Abelardo a partir do desenvolvimento do platonismo no século XII. Iniciamos conceituando o *involutrum*, termo que se remete à cosmologia antiga, ao mito sobre a criação do mundo, tendo destaque o *Timeu* de Platão e a revelação bíblica, a partir da leitura do *Livro do Gênesis*. Podemos verificar que o procedimento por *involutrum* se desenvolve como método entre os filósofos cristãos, especialmente em Abelardo, na tentativa de estabelecer uma correspondência entre a filosofia

²⁴ “Plato is introduced because he too can be read as linking universals with common conceptions, though not human ones. Despite this similarity, Plato’s position is not presented here as being the same as Priscian’s. According to Abelard, Plato does not place the Ideas in the mind of God, but in *Nous* [...] he is using an aspect of what Plato says to provide tangential authority for his own theory, Abelard –as so often in his logical works– attributes (here accurately) a position to Plato which he himself rejects. He goes on, however, to offer another way of interpreting Plato, which reconciles his views with Aristotle’s, and Abelard’s own, but at the cost of removing from them anything distinctively Platonic”, *ibíd.*, p. 116.

antiga e o cristianismo. A alegoria sobre o cosmos contida no *Timeu* teria as mesmas verdades, também simbólicas, contidas no *Gênese*. Deste modo, a revelação cristã já estaria presente na filosofia grega, sendo confirmada após a vinda de Cristo. O guia desta revelação seria a terceira figura da Trindade, o Espírito Santo, identificado por Abelardo e pelos mestres da Escola de Chartres como *anima mundi* platônica e neoplatônica. Neste sentido, podemos endossar as palavras de Grégory²⁵, quando diz que Platão e seus seguidores se expressaram *per involucrum*, e que, de fato, tudo o que foi escrito pelos platônicos sobre a alma do mundo assume o seu verdadeiro significado apenas se essa “*pulcherrima involucri figura*” for referida ao Espírito Santo.

Em relação à tradição platônica, pôde-se identificar no trabalho de Abelardo pelo menos dois diferentes platonismo: em relação aos seus escritos lógicos, um platonismo que está ligado à questão dos universais, mas que foi rejeitado enquanto identifica a *anima mundi* e Espírito Santo; em relação à visão cosmológica, um platonismo vinculado ao *Timeu* que, ao contrário, aceitava essa identificação.

Após a condenação no Concílio de Soisson de 1121 Abelardo incorpora o platonismo do *Timeu* e aponta uma série de paralelismos com o cristianismo. Em 1140, ele passa por uma nova condenação no Concílio de Sens, sob a acusação de heresia. No entanto, tudo isso reflete sua tentativa, assim como a de tantos outros pensadores deste período, de fazer convergir, em um novo cenário, que não aquele dos Padres da Igreja, em particular Agostinho, a herança grega e o cristianismo. Neste novo cenário, o procedimento *per involucrum*, que em última análise é um dos métodos que, no decorrer do período posterior à crise do primeiro milênio cristão, busca retomar a *doctrina christiana* em chave filosófica. Tal procedimento não é diferente de mostrar que, ao retirarmos o véu da letra corporal, sensível e sombria, acabamos por demonstrar o quanto há de simbólico nos textos de filosofia antiga²⁶; e que, no fundo, ela em nada se diferencia da própria revelação do *Logos* cristão.

Recibido 21/10/15

Aceptado 1/12/15

²⁵ “Vero è invece che il filosofo greco e quanti a lui si sono ispirati si espressero *per involucrum*, ed infatti tutto quello che dai platonici è stato scritto sull’anima del mondo assume il suo vero significato solo se questa ‘*pulcherrima involucri figura*’ viene riferita allo Spirito Santo”, Grégory, *Anima mundi*..., p. 136.

²⁶ “Abelardo vuol quindi mostrare quanto v’è di simbolico nelle antiche dottrine”, *ibid.*, p. 136.