UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Ordo et officium: a ordem do mundo e o ofício do *magister* nas correspondências entre Pedro Abelardo e Heloísa.

José Luiz dos Santos Pereira Filho

(versão corrigida)

Orientadora: Prof[a]. Dra.
Ana Paula Tavares Magalhães

São Paulo
2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Ordo et officium: a ordem do mundo e o ofício do *magister* nas correspondências entre Pedro Abelardo e Heloísa.

(versão corrigida)

José Luiz dos Santos Pereira Filho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de mestre em História.

Orientadora: Prof[a]. Dra.
Ana Paula Tavares Magalhães

de acordo:

Ana Paula Tavares Magalhães

São Paulo
2013

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

NOME: PEREIRA FILHO, José Luiz dos Santos

TÍTULO: *Ordo et officium*: a ordem do mundo e o ofício do *magister* nas correspondências entre Pedro Abelardo e Heloísa.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de mestre em História.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof[a]. Dr. Ana Paula T. M. Tacconi Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof. Dr. José Carlos Estêvão Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof[a]. Dra. Terezinha Oliveira Instituição: Universidade Estadual de Maringá

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Resumo

O objetivo deste trabalho é identificar o sistema de ordenação do mundo e o lugar social do *magister* nas correspondências trocadas entre o Mestre Pedro Abelardo (1079-1142) e sua esposa Heloísa (1090-1164), abadessa do Paracleto. O *corpus* documental utilizado nesta pesquisa consiste na *Historia calamitatum*, as sete epístolas trocadas entre Abelardo e Heloísa e os *problemata*, uma carta escrita por Heloísa e respondida por Abelardo sobre diversas questões teológicas. Entendem-se como sistemas de ordenação do mundo os modelos ideológicos de ordenação social. A análise deste conjunto documental permite compreender como se produziram os discursos que visavam autorizar a forma que a sociedade toma ou deveria tomar para melhor funcionar. Estes modelos ideológicos são projetos políticos e, por definirem graus de hierarquia, também justificam qual grupo social deveria manter preponderância na sociedade. Pesquisar a ordenação divina ou os modelos de ordenação divina significa estudar, nas exposições de clérigos e letrados, os projetos políticos daqueles que constroem ou seguem estes discursos, suas mudanças através do tempo em razão das necessidades impostas pelo período e pela sociedade analisada. Significa, também, o esforço de entender qual o papel de cada categoria hierárquica dentro destes sistemas e as funções, modelos de comportamento e tentativas de enquadramento das pessoas que a eles são sujeitados.

Palavras-chaves: Idade Média Central, Abelardo, Heloísa, *Ordo*, *Officium*, *magister*, Paris, século XII.

Abstract

The objective of this work is to identify the system of ordering of the world and the social *magister* in letters exchanged between the Master Peter Abelard (1079-1142) and his wife Heloise (1090-1164), abbess of the Paracleto. The documentary corpus used in this study consists of the *Historia calamitatum* the seven epistles exchanged between Abelard and Heloise and *problemata*, a letter written by Heloise and Abelard answered by on various theological issues. Understood as ordering systems of the world the ideological models of social ordering. The analysis of this set of documents provides insight into how it produced the discourses trying to authorize the form that society takes or should take to best work. These models are ideological and political projects, for defining degrees of hierarchy, which also justifies social group should keep the preponderance in society. Search the divine ordination or models of divine ordination means studying, exhibitions of clerics and scholars, the political projects that build or follow these speeches, their changes over time because of the requirements imposed by society and the period analyzed. It also means the effort to understand the role of each hierarchical category within these systems and functions, role models and attempted framing of people who are subjected to them.

Key-words: Central Middle Ages, Abelardo, Heloisa, *Ordo*, *Officium*, *magister*, Paris, Century XII.

ÍNDICE

Introdução 01

Lista de Abreviaturas 07

Capítulo I - *MUNDUS* 08

As Cartas de Pedro Abelardo 10
A Antiga Ordem 15
Reformas do século XII 22
Filosofia e a palavra no século XII 26
Considerações 30

Capítulo II - *Ordo* 33

Sobre a ordem natural em Abelardo e Heloísa 38
Hierarquia em Abelardo e Heloísa 43
Sobre a questão dos universais 46
Sobre a graduação social para Abelardo: *gradus e ordines* 50
Considerações 61

Capítulo III - *Officium* 70

Conjugatos 77
Rectores 81
Continentes 88
Magistri 96

Considerações finais 99

Bibliografia 107

Anexo 119

Agradecimentos

Antes de tudo um pequeno acerto de contas, no estilo abelardiano, imperfeito, mas sincero. A intenção há de valer mais que o ato em si. Esta pesquisa não poderia nem se quer ser iniciada sem o apoio e o empenho da minha família, dos meus professores e de meus bons amigos.

À minha mãe, Neide Duarte dos Santos Pereira, e ao meu pai, José Luiz dos Santos Pereira, por todo apoio material e emocional nesta empreitada. Foram eles que primeiramente acreditaram em mim, apoiando em minhas decisões e financiando meus estudos, meus livros, meu tempo, em resumo meu ofício.

Aos meus irmãos Luiz Fernando e Luiz Otavio, obrigado. Exemplos de perseverança e dedicação, deram-me força para continuar este trabalho nas horas mais difíceis. Também me ajudaram a aprender francês (valeu Fê) e revisar partes do texto final (valeu Otavio).

À minha amada, Adélia Hirsch e a seus filhos Airton Hirsch Ramos e Clarice Hirsch Ramos, meus também, no coração. Agradeço pelo apoio e paciência e me desculpo pelas ausências e me alegro todos os dias por saber que vocês fazem parte da minha vida.

À minha orientadora Ana Paula Tavares Magalhães que tanto zelou por esta pesquisa. Se minha família forneceu a possibilidade, você, Ana, me deu a oportunidade. Agradecimentos não são suficientes para retribuir seu carinho, esforço e dedicação. Espero que os méritos desta dissertação sejam suficientes para agradecer de forma mais justa sua orientação.

Ao professor Mauricio Cardoso que me orientou no começo desta pesquisa e possibilitou minha entrada no programa de pós-graduação.

Ao professor José Carlos Estêvão pela dedicação e paciência. Acompanhar suas aulas de filosofia medieval na USP, frequentar as reuniões do Cepame e as conversas nos corredores foram fundamentais para a compreensão de aspectos fundamentais nesta pesquisa.

Ao amigo, mestre João Gomes. Mestre não somente pelo título, mas pelo ofício. Foi ele que me forneceu boa parte da bibliografia contida nesta pesquisa. A generosidade de João Gomes da Silva Filho só pode ser comparada com sua erudição e competência. Nossas conversas e grupos de estudo foram verdadeiras aulas. Desde a iniciação científica até o dia anterior ao depósito desta dissertação, João tem me ajudado e não tenho palavras para agradecer sua amizade e dedicação.

Aos meus amigos que ora ouvindo pacientemente minhas hipótese e conjecturas, ora questionando meus argumentos, contribuíram imensamente com esta pesquisa, obrigando-me a refletir sobre meus pressupostos teóricos e metodológicos. Que estiveram comigo, nos momentos de descontração e nas horas de preocupação. A todos meus amigos, agradeço. E àqueles que não forem nominalmente citados aqui, peço desculpas, pois o espaço é curto, mas a memória não.

Primeiramente agradeço a Joana de Morais Gudin, pelo carinho, amizade, preocupação, companheirismo... e mais um milhão de coisas. Obrigado por me ajudar desde o início da faculdade até hoje. Se concluo esta dissertação foi porque ambas, você e sua mãe, Carmen Sylvia Vidigal Moraes, me ajudaram muito, desde o projeto de pesquisa até agora. Agradeço também a um grande amigo, Rafael Rocha Daud, por nossas as discussões frutíferas e animadas na mesa do Bar do Alemão.

À Priscila Venosa por sua dedicação e paciência (muita paciência). Foi o seu trabalho que possibilitou a conclusão do meu, obrigado.

Às minhas amigas e companheiras de ofício Lucy Cavallini Bajjani, que já deve ter lido esta dissertação mais de uma dúzia de vezes, Marília Pugliese Branco, fiel companheira nas mais diversas salas de aula, e Priscila Ferrer, sempre restaurando minha fé nas pessoas. Pelo apoio, pelas discussões, pelas tardes na biblioteca, noites nos cafés e madrugadas nos bares, por toda a ajuda, não poderia deixar de agradecer.

Introdução

O objetivo deste trabalho é identificar o sistema de ordenação do mundo e o lugar social do *magister* nas correspondências trocadas entre o Mestre Pedro Abelardo (1079-1142) e sua esposa Heloísa (1090-1164), abadessa do Paracleto. O *corpus* documental utilizado nesta pesquisa consiste na *Historia calamitatum*, as sete epístolas trocadas entre Abelardo e Heloísa e algumas questões da *Heloissae paraclitensis problemata cum magistri Petri Abaelardi solutionirus*, uma carta escrita por Heloísa e respondida por Abelardo sobre diversas questões teológicas.

Este conjunto documental permite a possibilidade de estudar as variações nos sistemas de representações sociais, quais são os seus limites, e de que forma foram construídos, dado que, apesar de acusado (e não uma única vez) de não ser regido por nenhuma ordem, Abelardo nunca deixou de exercer o seu ofício de monge. Entendem-se como sistemas de categorizações sociais os modelos ideológicos de ordenação social. Eles possibilitam compreender, explicar e autorizar a forma que a sociedade toma ou deveria tomar para melhor funcionar, de acordo com os produtores dos respectivos discursos. Estes modelos ideológicos são projetos políticos e, por definirem graus de hierarquia, também justificam qual grupo social deveria manter preponderância na sociedade[1].

O conceito de ordem como ordenação do universo independentemente do ser humano, algo que regula os fenômenos naturais e sociais, aparece desde a antiguidade. Giles Constable, em seu texto *The orders of society*, começa a sua análise citando os modelos de ordenação social tanto de Platão como da sociedade romana com as ordens dos senadores, equestres e plebeias, que Plínio referia como *tertius ordo*[2]. A doutrina das ordens da sociedade toma forma no ocidente nos trabalhos de Ambrósio de Milão (337/340 - 397), Agostinho (354 - 430) e Gregório, o Grande (540 - 604)[3].

A ideia da sociedade como corpo de Cristo pode ser observada nas Epístolas Paulinas (1 Cor. 12, 12-27). Porém, foi a partir de documentos oficiais carolíngios, como os de Cláudio de Turim, que esta imagem ganhou força e legitimidade, passando a representar uma Igreja "única na diversidade de seus membros graças à ação da paz e da caridade, instâncias

[1] DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, passim.
[2] CONSTABLE, Giles. *The orders of society*, p.268.
[3] Idem, p.269.

regulatórias que permitem a harmonia na diferença"[4]. A imagem da Igreja como *corpus Christi* único e indivisível frequentemente apareceu nos apelos à unidade e discursos sobre a legitimação do reinado de Luis, o Piedoso, quando o império estava ameaçado por guerras civis devido a questões de sucessão.

A distribuição harmoniosa da sociedade cristã, não somente dos estados de vida, baseados em obras como a de Pseudo-Dionísio Areopagita, mas sobretudo do conjunto de membros arranjados nas funções guerreira, religiosa e produtiva, garantiria a distribuição equilibrada de bens materiais e imateriais. Ao legitimar o lugar do governante laico, inserido em uma hierarquia que espelha a hierarquia celestial, o clero assumiria a posição de mediador necessário para o bom funcionamento da sociedade.

A problemática relativa à concepção de ordem social na Idade Média é bastante conhecida e ainda não está esgotada, tanto que uma das obras fundamentais a respeito é relativamente recente: *As três ordens ou o imaginário do feudalismo* (1978), de Georges Duby. Nela, o autor apresenta alguns dos sistemas de classificação social e as formas de ordenamento do mundo medieval, com principal atenção ao sistema trifuncional – uma ideologia[5] que ordena a sociedade pelas atividades produtivas de cada estamento, uns oram, outros combatem e outros labutam[6]. Seu estudo consiste em profunda investigação sobre como este discurso surge e ressurge nos textos de clérigos em diferentes momentos e sentidos, ora servindo de simulacro da ordem celeste, ora como pilar para o Estado[7] que emergia na França do norte, nos séculos XII e XIII[8].

Neste campo de estudos, ainda hoje relevante, destaca-se a obra de Dominique Iogna-Prat, que dirige um Seminário na Universidade de Paris I – Sorbonne/Panthéon, sobre hierarquia social na Idade Media. Sua obra, *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150),* publicada em 1998, está dividida em três partes e analisa o papel de Cluny no processo de institucionalização da Igreja (agora com inicial maiúscula) e seu projeto de ordenação do mundo, dando destaque à figura de Pedro, o Venerável. A primeira parte dedica-se a expor como se deu a aproximação entre Cluny e a Igreja, assim como a estrutura e os modelos de ordenação da sociedade. A segunda e a terceira partes do livro tratam de como Cluny – e, em especial, como Pedro, o Venerável –

---

[4] IOGNA-PRAT, D. *Ordoner e exclure*. pg.22.
[5] O termo ideologia é utilizado pelo próprio autor, no sentido de sistema de ideias sustentadas por um grupo social.
[6] Cf. DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, p. 59.
[7] Este conceito é utilizado por Duby em sua obra, *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*.
[8] Cf. DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. p. 302.

lidou com os elementos, internos e externos, que ameaçavam o modelo de mundo do qual era partidário: as heresias e as religiões judaicas e islâmicas.

Estas duas obras mostram como se deram as relações entre os discursos sobre a categorização social e o ordenamento do mundo, os projetos políticos das partes que o produziram. Ambas tem fundamental importância na pesquisa, uma vez que se faz necessário compreender como e por que se produziram estes discursos, que buscavam justificar um ou outro modelo de ordenação do mundo na época de Abelardo, e qual sua relação com o meio social em que foram produzidos. Após esta primeira aproximação, obteve-se, por meio do diálogo entre a bibliografia e as fontes, condição de visualizar a questão dos *magistri* e qual o lugar que estes ocupavam nos sistemas de ordenação social. Foi possível, por meio desse diálogo, entender também como ocorria a interação entre estes sistemas e o que isso poderia significar no campo da política.

Dois esclarecimentos agora são necessários. Primeiramente, é importante lembrar que existem diferenças entre os sistemas de categorização. Por exemplo, entre o sistema dionisíaco, baseado em graus de perfeição (castos, continentes e casados, fazendo referência aos monges, clérigos e laicos), e o sistema trifuncional, da maneira como foi utilizado por Aldaberão de Laon, baseado nas funções de trabalhar, orar e guerrear. Em segundo lugar, esta pesquisa entende Abelardo e Heloísa como representantes do segmento da sociedade, não como personalidades excepcionais, e sim como pessoas que deixaram, como legado, documentos privilegiados para a investigação do tema.

Pesquisar a ordenação divina ou os modelos de ordenação divina significa estudar, nas exposições de clérigos e letrados, os projetos políticos daqueles que constroem ou seguem estes discursos, suas mudanças através do tempo em razão das necessidades impostas pelo período e pela sociedade analisada. Significa, também, o esforço de entender qual o papel de cada categoria hierárquica dentro destes sistemas e as funções, modelos de comportamento e tentativas de enquadramento das pessoas que a eles são sujeitados.

> A providência da administração divina instaurou graus e ordens distintos a fim de que, os inferiores manifestando respeito pelos superiores (*potiores*) e os superiores exprimindo afeição pelos inferiores, da diversidade nasça a concórdia e todos os ofícios organizem-se em uma composição harmoniosa. O conjunto (*universitas*), com efeito, só subsiste pela ordenação (*ordo*) das diferenças. O exemplo das milícias celestes nos ensinam que uma criatura não pode viver nem ser governada na igualdade. Anjos e arcanjos não são como vocês sabem iguais, mas diferentes uns dos outros segundo o poder e a ordem. Se uma tal distinção existe entre eles que são sem pecados, como os homens não seriam submetidos a uma disposição similar? É assim que a paz e a caridade podem se abraçar, que a pureza (*sinceritas*) afirma-se na

> concórdia mútua e na estima cara a Deus; cada ofício realiza-se de maneira salutar quando se pode recorrer a um único superior (*praepositus*)[9].

Estas são as palavras de uma carta do papa Gregório VII (1073 a 1085). Sua definição de ordem é bem significativa e útil, dada à proximidade temporal com as fontes escolhidas na pesquisa. A carta contém elementos clássicos do século XI, como a correspondência com o plano divino, a perspectiva escatológica, as distribuições hierárquicas e a imagem das ordens celestes. Porém, o cuidado em justificar e afirmar a distinção funcional e hierárquica entre os ofícios e colocar uma única cabeça no topo deste corpo hierárquico são marcas de seu tempo.

Duby distinguiu bem os elementos essenciais desse modelo, do século XI, de governo baseado na ideologia de uma ordem cívica. Em primeiro lugar, existe uma coerência entre o céu e a terra, duas partes de um universo construído segundo um plano único e fundado na desigualdade de níveis hierarquicamente sobrepostos. Em segundo lugar, a ordem é um atributo da cidade perfeita, uma ordem com aparência militar, procedendo de uma lei e estabelecendo a paz.

> [...] espalha-se sobre a terra pela transmissão de ordens repercutidas de degraus em degraus, disciplinadamente. Por efeito de tal expressão, um dos degraus da pirâmide humana, o degrau mais elevado, pode legitimamente, na parte ainda imperfeita do mundo, ser designado por ordem, a ordem por excelência: o corpo dos eclesiásticos. O único. Na terra, ele representa o modelo de toda organização social[10].

O rei liga-se à ordem na medida em que é ungido. É a unção que põe a serviço da ordem a força da pessoa régia. Assim, tem-se a figura régia como responsável pela manutenção da *ordo*, naturalizada: “A sagração do monarca sobrepõe uma ordenação cultural à ordenação estabelecida pela natureza"[11]. Segundo Duby, outro elemento essencial está na noção de *officium*, de função exercida por grupos sociais que não possuem o mesmo *status*[12]. Existiriam somente duas ordens (esta já no sentido mais concreto): a que advém do sangue – a do rei e nobres –, e a que advém do sacramento – do bispo e padres –, ou seja, dos grupos dominantes. Ao encerrar sua análise destes elementos, o autor expõe a última função, a de trabalhar e servir, e o que deve unir essas três funções, a mutualidade e a reciprocidade, movidas pela caridade que descende de Deus e percorre os degraus da hierarquia.

---

[9] Cf. IOGNA-PRAT, D. Ordem, In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (org). *Dicionário temático do ocidente medieval*, p.311.
[10] DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, p. 74.
[11] Ibidem, p. 74.
[12] LE GOFF, J. *Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale*, p. 192.

A crescente importância destes sistemas de organização é resposta do meio clerical a questões de ordem interna e externa. Internamente, a reforma da Igreja nos séculos XI e XII, o desenvolvimento do monasticismo com Cluny e as novas heresias. Externamente, elementos com que a Igreja teve que lidar, como os conflitos com o Império, o judaísmo, o islamismo e a revitalização das cidades.

A categorização deste grupo de pessoas, pelos homens do século XI e XII, é muito diversificada, e podem-se encontrar os termos professor, mestre, filósofo, erudito, doutor, designando este grupo que trabalhava com as palavras[13]. Verger utiliza para definir este grupo o termo homens de saber. O termo não era utilizado na época tratada, porém homens de saber "impõe-se como a fórmula mais neutra, aquela que menos prejudica os resultados da investigação histórica"[14].

Com a revitalização das cidades nos séculos XI e XII, surge uma nova atividade – a do intelectual[15], como chama Le Goff, ou a dos homens de saber, como chama Jacques Verger. O uso do termo intelectual como substantivo (uma atividade ou função) é moderno; nos séculos XI e XII, *intellectualis* era um adjetivo acompanhado por substantivos utilizados para construir uma ideia de oposição ao mundo sensível ou material[16]. Le Goff utiliza o termo, em sua obra *Os intelectuais na Idade Média*, na tentativa de nomear e definir certo grupo social.

Todos aqueles que lidavam com o conhecimento eram chamados de letrados, porém tal designação, ampla, engloba nobres e clérigos. Abelardo considerava-se um (e, por vezes, o único) filósofo, e, depois de sua castração, um monge.

Segundo Le Goff, o intelectual era considerado um artesão, dada sua função de ensinar as artes liberais[17]. Alguns deles, cônegos e arquidiáconos, galgavam seu espaço nas estruturas da Igreja, como o próprio diz a respeito de um de seus rivais, Guilherme de Champeaux[18]. Segundo Jacques Verger, eles estavam em constante trânsito, frequentando tanto os ambientes religiosos, quanto o ambiente das cortes[19].

Esta pesquisa tem como primeiro objetivo a análise das especificidades do modelo de ordenação de Abelardo para a partir destas estabelecer o lugar e a função do *magister* neste sistema. Na leitura das fontes e bibliografia do projeto, foi levantada a princípio a hipótese destes *magistri* terem experimentado, naquele momento, a possibilidade da construção da

---

[13] LE GOFF, J. *Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale*, p.126.
[14] VERGER, J. *Homens e saber na Idade Média*, p. 16.
[15] Cf. LE GOFF, J. *O apogeu da cidade medieval*, p. 200.
[16] BROCCHIERI, M. F. B. O intelectual. In: LE GOFF, J. *O homem medieval*, p. 125.
[17] Cf. LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*, p. 88.
[18] PEDRO ABELARDO, *Primeira carta ou a história das minhas calamidades*, p. 49.
[19] Cf. VERGER, J. *Cultura ensino e sociedade no ocidente nos séculos XII e XIII*, p.156.

própria regulamentação, dado que a base argumentativa dos discursos sobre a ordem e a hierarquização da sociedade era manejada somente por eles próprios.

Esta hipótese se mostrou pouco profunda e precisou ser revista, pois a regulamentação deste ofício estava ligada a uma serie de disputas que ocorriam fora da escola citadina. Não foram as bases argumentativas que decidiram a regulamentação do ofício de *magister*; estas foram usadas sim como armas para a disputa pelo poder no período em questão.

A dissertação foi dividida em três capítulos: *Mundus, Ordo* e *Officium.* No capítulo I, encontra-se uma síntese dos elementos históricos que localizam no tempo o problema tratado e permitem a produção literária de Abelardo e Heloísa.

O segundo capítulo trata do sistema de ordenamento social em que Abelardo construiu a relação deste sistema com o sistema dionisíaco, os elementos filosóficos presentes nesta construção e o fundamento divino necessário a uma ordem que tem sua realidade localizada no exterior das sociedades humanas.

Finalmente, o terceiro capítulo é centrado na própria ideia de ofício, cargo que carrega consigo deveres públicos. É neste capítulo em que se especificam, no sistema de Abelardo, os deveres que cada função tem para com a comunidade de fiéis. É aqui onde pode se ver como Abelardo aproxima de maneira indissociável e necessária à práxis do filósofo e o ofício do monge.

Por fim tem-se a conclusão.

Lista das Abreviaturas

As edições das correspondências e das obras utilizadas de Abelardo estão referenciadas com as seguintes abreviaturas, nas quais as últimas letras referem-se ao autor ou publicação respectiva da edição:

CPP- PEDRO ABELARDO. *Commenratiorum super S.Pauli epistolam ad Romanos*. Patrologia Latina, MPL 178. (tradução nossa)

CPW- PEDRO ABELARDO. *Commentary on the epistle to the romans.* trad. Steven R. Cartwright. Washington, D.C: The Catholic University Of America Press, 2011. (tradução nossa)

EHZ - PEDRO ABELARDO. *An exposition on the six-day work.* W. Zemler-Cizewski (trad). Turnhout: Brepols, 2011. (tradução nossa)

EHP- PEDRO ABELARDO. *Expositio in hexaemeron*. Patrologia Latina, MPL 178. (tradução nossa)

HCR –PEDRO ABELARDO-HELOÍSA. *Cartas. As cinco primeiras cartas traduzidas do original, apresentadas e comentadas por Zeferino Rocha*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1997. (Edição bilíngue).

HCM – PEDRO ABELARDO. *Historia Calamitatum*. Texte critique avec une introduction par J. Monfrin. Paris: Vrin, 1962. (tradução nossa)

HCH – PEDRO ABELARDO-HELOÍSA. *Lettres d'Abélard et Héloïse*. Texte établi et annoté par Éric Hicks et Thérèse Moreau. Paris: LGF, 2007. (tradução nossa)

HCP - PEDRO ABELARDO-HELOÍSA - *Epistolae*. Patrologia Latina, MPL178. (tradução nossa)

HCC - PEDRO ABELARDO-HELOÍSA. *Lettres d'Abélard et d'Héloise*. trad. Victor Cousin. Paris: Garnier Freres Libraires-Éditeurs, 1875. (tradução nossa)

LPC - PEDRO ABELARDO. *Lógica para Principiantes.* trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1994.

PHP- PEDRO ABELARDO-HELOÍSA. *Heloissae Paraclitensis Diaconissae Problemata Cum Petri Abaelardi Solutionibus.* Patrologia Latina, MPL178. (tradução nossa)

CAPÍTULO I - *MUNDUS*

Abelardo nasceu em 1079 em uma cidade fortificada de nome Palatium, atual Pallet, próximo de Nantes, na Bretanha, e morreu em Cluny em 21 de abril de 1142. A maior parte de sua historia é conhecida por seu próprio testemunho, escrito por volta de 1131-1132 com o nome de *Historia Calamitatum.* Diversos autores modernos já escreveram sobre sua história e esta pesquisa nada tem a acrescentar sobre isso. Conhecido como peripatético de Pallet, teve sua primeira educação nas letras promovida por seu pai, Béranger, um cavaleiro, ou seja, Abelardo pertence a essa pequena nobreza que se expande na Idade Média Central.

Ao escolher aprofundar-se nos estudos das letras, Abelardo abandona o direito de herança e o mundo dos seculares para fazer parte dos baixos ranques da Igreja. Perambula pela França, em direção a Paris, centro de conhecimento da época, aprendendo com diversos mestres, inclusive com Roscelino de Compiègne. Ao chegar a Paris, passa a frequentar as aulas de Guilherme de Champeaux, mestre de dialética, arquidiácono e, logo depois, adversário de Abelardo que, segundo o próprio, o perseguiu por inveja. Entre 1102 e 1105 começa a ensinar em Melum e depois em Corbeil, já com o título de mestre, provavelmente concedido por Étienne de Garlande, outro arquidiácono de Paris, adversário de Guilherme e, segundo Michael Clanchy, envolto em escândalos por ocupar uma posição de administração laica e eclesiástica ao mesmo tempo[20]. Após esse episódio, Abelardo acaba por se afastar de Paris por um tempo e, ao voltar, retorna como discípulo de Guilherme, mas dessa vez em retórica. Provavelmente este afastamento, que Abelardo diz ter sido por motivo de doença, deveu-se mais à perseguição de Guilherme e a impossibilidade de contar com Étienne para o proteger, tanto que o imoderado estudante voltou a ser discípulo de Guilherme.

Pouco tempo passou até que Abelardo novamente entrasse em desavenças com o antigo mestre, porém agora sobre a questão dos universais. Mais uma vez Abelardo vai para Melun estabelecer sua escola, porém desta vez não demora para se transferir para Santa Genovesa, monte que se encontra próximo das margens do Sena, ao lado da antiga Paris. Mais uma vez os mestres se enfrentam e de novo Abelardo precisa retornar a sua terra natal, porém desta vez como vencedor do embate. Se o tom aqui parece demasiado militar, é por conta das cartas de Abelardo: o vocabulário e a forma como suas façanhas estão escritas são belicosos. O

[20] CLANCHY, Michael. *Abélard*. Paris: Flammarion, 2000. p 90.

cavaleiro da dialética, como também é conhecido, se utiliza de termos como armas da dialética, embates filosóficos e sítios a cidade de Paris, a *disputatio* em suas cartas mais lembram um disputa armada que um debate de argumentos.

Abelardo não pode retornar a Paris imediatamente. Mesmo vencendo a disputa, é preciso esperar para que as alianças e deveres que regem a administração medieval se realinhem. Enquanto isso o Peripatético vai a Laon, assistir às aulas de Anselmo de Laon, mestre na exegese das sagradas escrituras. Permanece algum tempo como seu discípulo e acaba por se tornar seu adversário. E mais uma vez a perseguição movida pela a inveja de seus mestres.

Depois disto Abelardo retorna a Paris, assumindo a direção da escola catedral por volta de 1114, quando conhece Heloísa, sobrinha de um certo cônego chamado Fulberto. Segundo Abelardo, Heloísa era famosa por seus conhecimentos literários e oferecendo-se ao seu tio para à tutelar, acabaram por se tornar amantes. A história deste romance é conhecida: o tio toma conhecimento da situação, Abelardo promete casar-se com sua sobrinha e Heloísa tenta dissuadir-lhe do casamento (uma das mais belas passagens de suas correspondências). Mas ela engravida e tem um filho de Abelardo, Astrolábio. Casam-se, então, em segredo. O tio, porém, enraivecido, manda castrar Abelardo. Por fim, ambos convertem-se ao monasticismo.

De cavaleiro pelo nascimento a clérigo por vocação, de casado por luxuria a monge para redenção dos pecados. A conversão de Abelardo marca uma nova faze de tribulações para este que se considerava o último dos filósofos. Mesmo sendo monge este não deixa de dar aulas, utilizando, em suas próprias palavras, as artes liberais como um anzol para as leituras sagradas[21], o que acaba por resultar na obra *Sobre a unidade e a trindade de Deus*, condenada pelo concílio de Soissons em 1121.

Após este episódio, Abelardo relata sua desavença com os monges de Saint-Denis, monastério ao qual ele estava ligado desde sua castração, em especial com o abade Suger. O que levou a fundação em 1122 do oratório do Paracleto, onde Heloísa se tornaria abadessa e para o qual Abelardo escreveria as regras.

Por volta de 1132, Abelardo escreve a *Historia Calamitatum*, as correspondências entre Heloísa e Abelardo, inclusive os *Problemata Heloissae* são datadas por volta de 1135 a 1139. É importante lembrar que *Expositio in Hexaemeron* (1135) *Commentaria In Epistolam Pauli*

[21] HCP p 103.

ad Romanos (1139), são todas obras escritas neste período, quando o autor está refletindo no problema de como melhor administrar um monastério, um lugar para fugir da desordem do mundo, um lugar de ordem, a ordem pensada por Abelardo.

As Cartas de Pedro Abelardo

Os manuscritos da *Historia Calamitatum* sempre foram copiados em conjunto com outros escritos de Abelardo e por vezes de outros autores. Nove deles foram conservados, incluindo as correspondências entre o Peripatético de Pallet e Heloísa. A lista desses manuscritos foi retirada do texto crítico de Jacques Monfrin (1962, p. 9) onde o autor descreve detalhadamente todos os manuncritos:

> A- Paris, Bibliotheque nationale, lat 2923;
> B-Paris, Bibliotheque nationale, lat 2544;
> C-Paris, Bibliotheque nationale, nouv. acq. lat. 1873;
> D-Douai, Bibliotheque municipale, ms. 797. Paris,
> E-Bibliotheque nationale, lat.2545; Paris,
> F-Bibliotheque nationale, lat. 13057;
> J- Paris, Bibliotheque nationale, fr.920;
> R-Reims, Bibliotheque municipale, ms. 872;
> T-Troyes, Bibliotheque municipale, ms.802;
> Y-Oxford, Bodléienne, Add. C. 271.

A autoria das Cartas de Pedro Abelardo foi uma questão amplamente discutida nas últimas décadas. Será feito um breve levantamento da história desta documentação, mesmo que a questão da autenticidade das cartas esteja praticamente encerrada. Quanto a isso, sabe-se que especialistas, como Constant J. Mews e François-Xavier Putallaz, confirmam sua veracidade; mesmo John F. Benton, antigo defensor da tese sobre a falsificação das cartas de Abelardo, retificou sua posição, admitindo que a não autenticidade delas seja somente uma hipótese não confirmada.

Constant Mews, em seu livro *La voix d´Heloïse, un dialogue de deux amants*, fez um bom levantamento da história das cartas e da imagem que se construiu de Abelardo e Heloísa. Esta obra será utilizada aqui, salvo citação contrária, como guia da história resumida sobre as correspondências. A intenção não é de perpassar minuciosamente a história das cartas, pois Mews e outros autores já o fizeram com grande maestria, mas dar algum subsídio para a compreensão das imagens construídas dos dois amantes, seus propósitos, e do porquê de a questão da autenticidade ter sido tão amplamente discutida.

Segundo o autor, a história de Abelardo e Heloísa era conhecida no século XII, mesmo que a maioria dos cronistas omitisse Heloísa de seus relatos. É o caso de Geoffroy d'Auxerre, responsável pela primeira compilação das cartas de Bernardo de Claraval e Otto de Freising, autor da *Chronica de duabus civitatibus* e *Gesta Friderici Imperatoris*. Um dos poucos autores do século XII que não foi influênciado por Geoffroy em suas narrativas sobre Abelardo e Heloísa foi o cronista Guillaume Godel. Em seus relatos, Heloísa aparece como a *vera amica* de Abelardo e cofundadora, juntamente com seu esposo, do mosteiro Paracleto, fundado por autoridade epistolar. Se o termo autoridade epistolar parece estranho, Mews lembra que a guia normativa da vida religiosa desse mosteiro foi escrita por Abelardo em uma carta para Heloísa, contida no manuscrito MS 802 de Troyes, sendo baseada na leitura da regra de São Bento, com algumas adaptações requisitadas por Heloísa[22].

Depois da morte de Heloísa, o conhecimento do latim no Paracleto declinou; as religiosas não tinham condições econômicas para ter uma grande biblioteca, nem um *scriptorium*. Entretanto, é provável que o mesmo manuscrito (MS 802 de Troyes) tenha sido copiado de uma coleção de cartas conservadas e editadas por Heloísa. Mews apresenta outra possibilidade: a de que os escritos de Abelardo tenham sido compilados por Bérenger de Poitiers, seu discípulo. Uma das cópias mais importantes desses manuscritos traz, além da correspondência entre Abelardo e Heloísa, uma obra de Bérenger, intitulada *Apologeticus*, na qual o autor ataca a conduta de Bernardo de Claraval no Concílio de Sens, em 1141.[23]

Nenhuma das cópias da correspondência é do século XII ou mesmo provenientes do Paracleto, sendo originárias, em sua maioria, da região de Paris. Robert de Bardi, cônego da Notre-Dame e chanceler da Sorbonne, adquiriu uma cópia do manuscrito MS 802 de Troyes, em 1347; Petrarca obteve sua cópia entre 1337 e 1343. A imagem idealizada que Petrarca faz de Heloísa, nas margens do seu manuscrito, parece em muitos aspectos as notas de Jean de Meung, autor da segunda parte de *O Romance da Rosa*, no século XIII, e autor também da tradução de uma importante parte das cartas[24] do latim para o francês antigo (MEWS, op. cit., p. 61).

Devido à popularidade de *O Romance da Rosa*, as cartas de Abelardo e Heloísa tornaram-se muito conhecidas na França, nos séculos XIV e XV. Entre 1369 e 1370, Jean de Hesdin, teólogo francês, relembra ao amigo Petrarca o exemplo de Abelardo. Por volta de

---

[22] MEWS, C. J. *La voix d´Héloise un dialogue de deus amants.* Paris, Cerf, 2005,p. 54-60.
[23]Ibidem, p. 60-61.
[24] Segundo Jacques Dalarun, Jean de Meungteria teria traduzido somente as sete primeiras cartas. Cf. DALARUN, J.Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet**.** *Revista Francia***,** Paris, 2005, v. 32/1, p. 33.

1396, Coluccio Salutati pede a Jean de Montreuil uma cópia da correspondência para as bibliotecas italianas. Gontier Col, secretário do rei Carlos VI da França, assassinado no massacre de 1418, transcreveu a tradução da correspondência feita por Meung e anexou ao conjunto o *Apologeticus* de Bérenger, a Profissão de Fé a Heloísa, de Abelardo, e a carta de Pedro, o Venerável, a Heloísa, comunicando a morte de Abelardo.

Em 1396, Bento XIII, papa de Avignon, em conflito com o papa Bonifácio IX, ofereceu uma indulgência de cinquenta dias para todos aqueles que ajudassem a reconstruir o Paracleto, após sua destruição quase total, provocada pela guerra, em meados do século XIV. Por volta de 1500, surgiu um manuscrito, um guia fictício para os amantes, inspirado no *De amore* de Andreas Capellanus, intitulado *Les epistres de l´abesse Heloys du Paraclit.*[25]

Mews também oferece, em sua obra, a história do Manuscrito MS 802, algo raro para o medievalista e de grande importância para a imagem de Abelardo e Heloísa, criada após o período medieval. Comprado por Bardi em 1347, o manuscrito contém uma cópia, escrita no século XV, de diversos epitáfios e rubricas, assim como a fórmula de absolvição de Pedro, o Venerável, para Abelardo, todas conservadas ou gravadas sobre o túmulo do século XII. O *exemplar Paraclitense* é idêntico, em todos os pontos, a esse documento, e foi adquirido antes de 1616 por François d'Amboise e André Duchesne. Duas outras cópias da correspondência, do século XV, contêm versões abreviadas das Regras do Paracleto. Em 1559, os trabalhos de Pedro Abelardo foram incluídos no índex de livros proibidos pela Igreja Católica, tornando a públicação da *Opera Omnia* de Abelardo e Heloísa, em 1616, um evento importante.

O comentário de André Duchesne sobre a *Historia Calamitatum* cita numerosas fontes históricas e fornece um quadro bem mais preciso do que aquele de Jean de Meung, ao apresentar Abelardo como um teólogo e Heloísa como uma abadessa, e não somente como dois amantes. Devido a uma série de críticas dos doutores da Sorbonne, a segunda edição foi prefaciada, de modo mais preciso, por François d´Amboise. Com o acordo do bispo de Troyes, em 1632, foi públicado, no Paracleto, um comentário ortodoxo sobre a regra beneditina. O comentário silenciava a respeito da memória de Abelardo e da sua ligação com o Paracleto; esta atitude foi evidenciada por um estudo públicado em 1644 pelo erudito cisterciense Juan Caramuel y Lobkowitz no qual, sem mencionar Heloísa, apresenta Abelardo como um herege que retornou à ortodoxia católica graças ao esforço de Bernardo de Claraval (MEWS, op. cit., p. 68). Casos assim podem ser muito bem entendidos levando em

[25] MEWS, op.cit.,p. 60-65

consideração os escritos de Abelardo, sua posição nominalista e suas obras como a *Ética ou Conhece-te a ti mesmo*, e o contexto da contra reforma da Igreja Católica.

Como o aprofundamento das questões filosóficas de Abelardo terão espaço em um próximo capítulo, por enquanto, e de forma bastante sucinta, basta explicitar que, em sua obra, o pecado está na intenção, no desrespeito consciente para com Deus; portanto, somente o pecador, e não um membro do clero, teria certeza de ter caído em pecado ou não. Alguns destes escritos foram utilizados para a causa protestante, o que justifica seu lugar no índex de livros proibidos se a posição de alguns setores da Igreja a seu respeito.

Pierre Bayle (1647-1706), filósofo e escritor francês, em seu *Dicionário histórico e crítico*, de 1697, faz comentários sobre o espírito cético de Abelardo, apresentando-o como símbolo de resistência à ordem estabelecida. Neste período, frequentemente a correspondência entre Abelardo e Heloísa foi impressa conjuntamente com as *Cartas Portuguesas*, um conjunto de cartas compostas por Gabriel de Lavergne, em 1669, supondo o diálogo de um religioso português com sua amante e, segundo Mews (op. cit., p. 71), teriam servido de suporte para a comunicação entre homens e mulheres no ambiente cultural dos salões do fim do século XVII. Malherbe, em 1724, incluiu as traduções das correspondências, por Roger Rabutin (1618-1693), em uma coleção de modelos de prosa, deixando de lado o contexto monástico em que as correspondências foram escritas.

Em 1717, Alexander Pope compôs um poema intitulado *Eloise to Abelard*; a tradução deste poema para o francês acaba por influênciar e transformar Heloísa no emblema das Luzes e em um objeto privilegiado de admiração literária. Jean-Jacques Rousseau, impulsionado e impulsionando este movimento, pública em 1761, Júlia ou a Nova Heloísa: cartas de dois amantes. A tragédia de Abelardo cativava muito, particularmente alguns filósofos do Iluminismo, críticos da obrigação do celibato entre os padres, mesmo que muitos deles não fossem casados. As traduções e paráfrases da correspondência de Abelardo e Heloísa eram lidas sem a compreensão da ambiência monástica em que estas foram escritas, ao mesmo tempo em que se produziu uma série de obras sobre estes dois personagens, muitas delas sem a preocupação com o contexto social do século XII (MEWS, op. cit., p. 71-73).

Em 1701, Catherine III de La Rochefoucauld, abadessa do Paracleto de 1675 a 1706, manda erigir um memorial na capela e reconstrói uma estátua em pedra representando a Trindade, que se dizia ser da época de Abelardo. Em 1720, Dom Armand Gervaise, antigo abade de La Trappe, públicou um estudo sobre as vidas de Abelardo e Heloísa. Em 1723, ele decide públicar pela primeira vez a reprodução do texto em latim e a tradução da correspondência, alegando tratar-se de uma cópia de um antigo manuscrito da biblioteca de

François d'Amboise. Em 1792, o Paracleto foi fechado e Dom Charles Cajot, seu último capelão, retira de lá grande quantidade de livros impressos, inclusive uma cópia com anotações de uma edição de 1616 dos trabalhos de Abelardo e Heloísa e os entrega em uma biblioteca pública em Verdun. Os últimos manuscritos que havia na abadia, manuscritos litúrgicos em sua maioria, foram distribuídos entre os amigos da última abadessa, Charlotte de Roucy (MEWS, op. cit., p. 74).

A partir do século XIX, graças às pesquisas de Victor Cousin, Abelardo começa a ser reconhecido como importante pensador medieval. Desde a Revolução Francesa, seus manuscritos permaneceram ignorados e esquecidos na Biblioteca Nacional da França. Cousin utiliza a *Historia Calamitatum* para apresentar as provas de que Abelardo era bem conhecido em sua época, porém não estuda a personagem de Heloísa. Charles de Rémusat, ao estudar a filosofia e a teologia de Abelardo, concentra seus esforços nas relações entre os dois e no texto de Heloísa. Até essa época, a imagem construída de Heloísa era a da heroína do amor trágico, distanciada dos embates acadêmicos. Esta imagem de Heloísa acabou por gerar muitas interpretações incoerentes e conduziu a um questionamento, em primeiro lugar, sobre a autoria de suas cartas, nos séculos XIX e XX. A hipótese de que Abelardo teria escrito tanto a *Historia Calamitatum* como as respostas de Heloísa surgiu nesse contexto, pela primeira vez, na pena de Ignaz Fessler, em 1806. Outros autores, como Ludovic Lalanne, em 1857, apoiavam esta hipótese, argumentando que seria impossível a reputação de piedade religiosa de Heloísa coexistir com suas declarações explícitas de amor carnal (MEWS, op. cit., p. 75-77).

Étienne Gilson, em seu livro *Heloísa e Abelardo*, de 1938, retoma a discussão sobre a autenticidade das cartas neste ponto. Ao analisar a questão, João Gomes da Silva Filho, em sua dissertação de mestrado, observa duas fases desta discussão no decorrer do século XX. A primeira inicia-se com a públicação do livro de Étienne Gilson; a segunda fase pode ser identificada a partir de 1972, em Cluny, iniciada pelo medievalista John F. Benton, em sua comunicação Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise [26].

Como essa discussão foi dada por encerrada, conforme mencionado no início deste tópico, com a reconsideração, por parte de Benton, de suas posições contra a autenticidade das cartas, será apresentada uma breve bibliografia sobre o assunto. Em português: a obra sobre Heloísa e Abelardo e sua fortuna crítica, do professor de filosofia medieval da USP,

[26]Cf. SILVA FILHO, João Gomes da.*Traços do surgimento histórico do indivíduo no Século XII. Abelardo e Heloísa*.2002, 215f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista João de Mesquita Filho, Franca, p. 13-14.

José Carlos Estêvão, que é uma apresentação da tradução do livro de Gilson sobre Abelardo e Heloísa; e o primeiro capítulo da dissertação de mestrado de João Gomes da Silva Filho, intitulado A discussão sobre a autenticidade e os limites da pesquisa. Em língua estrangeira: Guy Lobrichon com *Héloïse: l'amour et le savoir*; John F. Benton com *Culture, power and personality in medieval France;* John Marenbon com *The philosophy of Peter Abelard* e, por fim, a própria obra de Mews.

A Antiga Ordem

Os séculos XI e XII foram palco do embate e da mútua construção de duas instituições que se pretendiam universais, o Império e a Igreja. Também foram os séculos das tentativas de legitimação dos poderes locais, a exemplo das cidades italianas do Norte e dos baronatos e ducados da região conhecida hoje como França. Após a morte de Carlos Magno, o império por ele edificado não se manteve por mais de duas gerações. A aliança e a mobilização das elites eclesiásticas e aristocráticas que mantiveram o império unido nos tempos de Pepino e Carlos Magno já mostravam sinais de esgarçamento no século IX.

Cada vez mais observa-se uma maior quantidade de escritos sobre a posição do governante, e de seu poder estar manifestadamente revestido pela aprovação divina. Mesmo que a repartição do poder fizesse parte do modo de governar dos carolíngios, isso foi cada vez mais mascarado, ao ponto de gerar, logo após a estabilização das fronteiras internas e externas do império, uma ferrenha disputa pelo poder. Neste período, a imagem do governante que começa a ser construída é a do imitador de Cristo. Um exemplo desse tipo de argumentação pode ser observado em um discurso de João VIII, papa de 872 a 882, em uma assembleia de bispos em louvor de Carlos II. Nas palavras do Papa, Carlos II seria "o salvador do mundo" a quem "Deus estabelecera como Príncipe de Seu povo em imitação ao verdadeiro Cristo Rei, Seu Filho, […] para que aquilo que ele [Cristo] possuísse por natureza, o rei pudesse alcançar pela graça"[27].

É no Império Carolíngio que se pode identificar pela primeira vez uma afirmação do papado no plano político. Segundo Jérôme Baschet:

> Se, mesmo antes, a Igreja havia se apoiado no poder real, esforçando-se para institucionalizar e acentuar a distância que o separava do grupo aristocrático,

[27]Cf. KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 72.

> agora é o papa que consagra o poderio da dinastia carolíngia e dela recebe, em troca, a confirmação de sua base territorial e material.[28]

Esta aliança, de acordo com Baschet, asseguraria o desenvolvimento mútuo por meio de uma equilibrada troca de serviços e apoios. Ao nomear bispos e abades, o imperador garantiria em sua rede de 180 igrejas e setecentos monastérios, uma base mais firme para suas ações administrativas e ligadas ao governo, utilizando-se da erudição desses homens da igreja para reafirmar sua posição como príncipe cristão legítimo aos olhos de Deus e em ordem com a configuração celeste.

Com Carlos Magno e seu filho, Luís, o Piedoso, a *ordo* romana e imperial, segundo os autores da época, experimentou um renascimento, ou seja, foi possível falar outra vez em uma diversidade de povos conduzida por um só monarca e uma só Igreja[29]. Mesmo que efêmera, a imagem de um império universal e permanente, que estaria em acordo com o universo arquitetado, ordenado e hierarquizado por Deus, marcou profundamente os discursos sobre a legitimidade do poder no século XII. Igualmente marcante foi a fragmentação desse império para as práticas políticas dos séculos posteriores. Homens do alto clero começaram a impor condições para seu apoio a reis e imperadores, enquanto agrupamentos aristocráticos estabelecidos e criados pelo rei começaram a retomar as ideias de direito e aprovação, permitindo justificar os limites e mesmo uma resistência ao poder real[30].

Segundo Van Caenegem, uma série de rupturas levou não somente a um desmembramento do Império Carolíngio enquanto unidade política, mas também a uma fragilidade interna e mesmo à desintegração da antiga autoridade pública no interior dessas novas formações políticas[31]. As guerras e tratados do século IX, que dividiram o império em três, foram somente a primeira etapa de um longo processo de desintegração. Uma segunda fase teria ocorrido durante o século X, e foi inaugurada com a fragmentação desses reinados - Franco ocidental (território equivalente em grande parte à França atual), Franco oriental (território que equivale ao da Alemanha) e Itália - em unidades ainda menores, de alcance somente regional, chamadas geralmente de principados territoriais, governadas por famílias nobres que exerciam uma autoridade política concedida pelo rei. A maioria desses principados foi fundada pelos descendentes de funcionários reais, como condes e duques, que rejeitaram sua sujeição à Coroa e tomaram o poder em suas próprias mãos.

---

[28] Cf. BASCHET, J. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América.* São Paulo: Globo, 2006, p. 72.
[29]VAN CAENEGEM, R. Gouvernement, droit et société. In: BURNS, James Henderson (Dir**).** *Histoire de la pensée politique médiévale*.Paris: P.U.F, 1993, p. 168.
[30]NELSON, J. La royauté et l'empire. In: BURNS, J. H. (Dir**).** *Histoire de la pensée politique médiévale*. p. 203
[31]VAN CAENEGEM, loc. cit., p. 168

O grande crescimento econômico-populacional[32] observado no final dos séculos IX e X possibilitou uma maior concentração de recursos, não somente na mão dos reis, mas distribuídos entre a aristocracia laica e clerical. Van Caenegem ainda identifica uma terceira e última fase dessa decomposição no século XI, impulsionada também por esse crescimento, quando a maioria dos principados territoriais começa a estabelecer pequenas chancelarias como unidades políticas de base, de maneira autônoma.

Com uma construção militar fortificada em seu centro, e agindo sobre um território de alguns quilômetros ao redor, esta era governada e controlada por um castelão e seu pequeno bando de cavaleiros vassalos. Esses prelados e grandes senhores leigos já não mais frequentavam a corte imperial ou real francesa. A estrutura da corte carolíngia serviu de modelo para o surgimento dessas pequenas chancelarias, que no início contavam com apenas alguns oficiais leigos para auxiliar nas tarefas do cotidiano e clérigos da capela para os ofícios divinos, todos ao redor do senhor, auxiliando-o na administração de seu *dominium*[33]. A necessidade de novos administradores letrados incentivou o ensino das letras para a nobreza laica, mesmo que de modo rudimentar.

Abelardo experimentou o começo desse processo. Em sua carta *Historia Calamitatum*, ele enuncia logo no início que sua primeira educação foi em casa, com seu pai, onde foi instruído primeiramente nas letras, e depois nos exercícios militares. Abelardo atribui essa ordem nos estudos ao amor de seu pai, Berengário, à literatura. Este cavaleiro não fugia do ideal de cortesia e de cavalaria presentes nessas novas cortes do séc. XI, que viam com bons olhos não o *milites-illiterati*, mas sim o *miles* que fosse, pelo menos, quase letrado ou suficientemente letrado[34]. Essa era uma das novas exigências de um ideal cortês em formação, no qual o *militaris* deveria "saber dizer e fazer", além de demonstrar virtude e piedade.

Segundo Marc Bloch, em *A Sociedade Feudal*, depois do século X a corte era mais do que um lugar ou um conjunto de pessoas; ela configurava um modo de vida com códigos de condutas - a cortesia e os ideais de comportamento - além de centro administrativo dos domínios senhoriais. Modestos senhores, reis e imperadores tinham sua corte em menor ou maior grau de sofisticação, importância ou tamanho. Era, por excelência, o lugar do *juvenis miles* - o jovem cavaleiro, que lá era educado e que assim era chamado, não pela idade, mas

---

[32]Segundo Alain Guerreau estes dois fenômenos não podem ser desarticulados. Cf. GUERREAU, A. *Feudalismo: um horizonte teórico.* Lisboa: Edições 70, 1980, p. 233-235.

[33]O sentido do termo *dominium* aqui é o mesmo usado por Alain Guerreau (1980, p. 223). Cf. igualmente GUENNÉ, Bernard. Verbete Corte. In: LE GOFF, Jacques ;SCHMITT, Jean-Claude (Org). *Dicionário temático do ocidente medieval.* São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 272.

[34] FLORI, Jean. Cavalaria .In. LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. (Org.),op. cit.,p. 273.

por não ser um *senior*, homem casado, com sua própria família e domínios, ou seja, o *juvenis miles* estava essencialmente em posição oposta ao senhor.

Ao mesmo tempo em que esse processo de fragmentação ocorria no Império Carolíngio, a Igreja buscava formas de tornar sagrados seus domínios temporais, pouco a pouco se colocando como lugar fundador da comunidade, legitimizando assim a inviolabilidade de seus territórios e associando de maneira indispensável suas construções materiais com a definição de um corpo espiritual.

Mais do que uma concepção de Igreja, foram elaboradas, por muitos pensadores dos séculos VIII ao XII, imagens da Igreja, do lugar que ocupa ou que deveria ocupar no mundo e na relação com Deus, apoiadas em escritos santificados. Estas imagens ou *allegoriae* são, na maioria dos casos, mais do que metáforas, "elas demonstram concepções eclesiológicas plenamente elaboradas, de grande força e grande complexidade"[35].

Com o desgaste e a fragmentação do Império Carolíngio, a aliança entre Império e Igreja também enfraqueceu. Não existia mais, de fato, um imperador com força para proteger e garantir o poder e os bens eclesiásticos no Ocidente. No século X, segundo Jérôme Baschet (2006, p. 184), "o poder do papa continua fraco, submetido aos imprevistos da política imperial e dos conflitos entre facções da aristocracia romana".

Dominique Iogna-Prat, em seu livro *La Maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, examina o processo de institucionalização da Igreja ocidental em uma perspectiva diversa de Baschet. O ponto principal da análise de Iogna-Prat (op. cit., p. 301-306) não está na força ou na fraqueza eclesiástica nesse período, mas no processo de edificação do seu corpo material, doutrinal e institucional. Segundo esse autor, foram duas as grandes contribuições da eclesiologia carolíngia para a institucionalização da Igreja. A primeira se deu com os discursos eruditos sobre o bom funcionamento da sociedade cristã na terra, que deveria ser um reflexo da hierarquia celeste. A segunda foi a articulação de uma topologia institucional com uma topografia eclesial.

A ideia da sociedade como corpo de Cristo é anterior a esse período, podendo ser observada nas Epístolas paulíneas (1 Cor., 12, 12-27). Foi, porém, a partir de documentos oficiais carolíngios, como os de Cláudio de Turim, que essa imagem ganhou força e legitimidade, passando a representar uma Igreja "única na diversidade de seus membros graças à ação da paz e da caridade, instâncias regulatórias que permitem a harmonia na

[35]ROBINSON, Ian Stuart. L'église et la papauté. In: BURNS, J. H. (Dir.),op. cit. p. 242.

diferença”[36]. A imagem da Igreja como *corpus Christi* único e indivisível frequentemente apareceu nos apelos à unidade e nos discursos sobre a legitimação do reinado de Luís, o Piedoso, quando o império estava ameaçado por guerras civis devido a questões de sucessão.

A distribuição harmoniosa de clérigos e leigos na sociedade cristã pressupõe não somente estabelecer uma hierarquia entre aqueles na condição de casados, viúvos e virgens (os chamados estados de vida), mas sobretudo entre os membros organizados nas funções guerreira, religiosa e produtiva, o que garantiria a distribuição equilibrada de bens materiais e imateriais. Ao legitimizar o lugar do governante laico, inserindo-o em uma hierarquia que espelha a hierarquia celestial, o clero assume a posição de mediador necessário para o bom funcionamento da sociedade.

Segundo Iogna-Prat, outra importante peça para a construção da instituição Igreja foi a articulação da questão do lugar, que remete estritamente a um problema de topologia institucional. Como exemplo, cita aquele dos quadros territoriais necessários para a ancoragem da Igreja terrena, especificamente para a distribuição das funções no seio da casa de Deus, levando em consideração os diversos lugares de atuação como a *domus* laica, a igreja, o cemitério, a paróquia, a diocese, etc. A lógica dessa topografia eclesiástica foi a de constituir uma rede de polos articulados e hierarquizados entre si. O corpo do reino carolíngio foi assim formado pelo circuito de lugares santos percorridos fisicamente pelo soberano, espécie de peregrino maior; a diocese tornou-se a soma das igrejas incluídas nesses circuitos litúrgicos ou administrativos.

Antes de definir-se por aquilo que rejeitava em suas margens, a cristandade constituía-se por uma rede de polos santos portadores de relíquias que eram distribuídas, a partir de “lugares produtores”, como a Terra Santa e Roma, passando depois para lugares da realeza, como Aix-la-Chapelle, chegando, por fim, a inúmeras igrejas e santuários locais. Esses polos locais se desenvolvem seguindo uma lógica radial própria, fazendo do altar e da igreja lugares sagrados em expansão, símbolo da Igreja convocada para preencher o espaço do mundo. A lógica central da *ordo ad benedicandam ecclesiam,* observada nos anos de 850, articula toda uma série de objetos e lugares sagrados em um conjunto que constitui, doravante, o lugar de culto com funções eucarísticas e funerárias. Estas duas funções do lugar de culto contribuem, em grande medida, para a instalação da igreja-construção na paisagem social, para a fixação dos mortos e para a definição das paróquias como posto de jurisdição fiscal, mesmo sendo cedo para falar de verdadeiros limites paroquiais (IOGNA-PRAT, 2006, p. 301).

---

[36]IOGNA-PRAT, D. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150).* Paris: GF Flammarion, 1998, p.22.

Diante deste cenário, as imagens da Igreja associadas ao corpo de Cristo, único e indivisível, e os discursos sobre hierarquização e ordenação da comunidade cristã assumem uma importância fundamental para combater as tendências à fragmentação e à autonomia local, que o processo de expansão da presença eclesiástica possibilitou fomentar.

Quando reconheceu Pepino III como rei dos francos, "para que a ordem não seja perturbada", o papa Zacarias, em meados do século VIII, resgatou uma linha argumentativa que assumiu o centro do pensamento político e eclesiástico no Ocidente durante toda a Idade Média. O discurso de Zacarias sugere que a palavra *ordo* foi utilizada no sentido mais abstrato, mais amplo, referente à ordem social e política. Em muitos discursos desse período também observamos o emprego da palavra *ordo* seguida de um qualificativo relativo à função. É o caso das palavras *clericalis ordo* e *laicalis ordo*, que correspondem a um grupo social que tem uma função particular (*officium* ou *ministerium*). Esta definição de *ordines* se apoia tanto nas Sagradas Escrituras, nas Cartas de Paulo, por exemplo, como nos textos romanos, como os de Cícero e de Tito Lívio, leituras presentes no ensino do bom latim.

Em 860, Hincmar, arcebispo de Reims (806?-882), com base nas ideias de Gregório Magno, escreveu que os homens foram criados para preencher o lugar vazio deixado no céu por anjos caídos[37]. Apontava, assim, para a verdadeira *patria* da humanidade, o céu, que deveria servir de modelo para as instituições da sociedade cristã. Outro autor, Johannes Scotus Eriugena (815-877), tradutor para o latim dos trabalhos de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, descreve rapidamente o conteúdo de uma de suas traduções para Carlos, o Calvo:

> O segundo [livro] é intitulado *A hierarquia eclesiástica* e descreve a unidade da natureza humana, redimida pelo sangue de nosso Senhor, ordenada à imagem do sacerdócio celeste, tanto quanto é possível para os mortais.[38]

A tradução para o latim das obras de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, no século IX, serviu para reforçar a ideia de que a ordem terrestre é uma *similitudo* da ordem celeste. Dessa forma, a imagem é de uma Igreja que reúne céu e terra e participa igualmente de uma mesma liturgia, celebrando conjuntamente os mesmos sacramentos, composta de anjos e de homens; alguns homens estão na companhia dos anjos, outros ficam peregrinando sobre a terra e suspirando pela companhia dos que estão no alto[39]. Porém, para se alcançar e compreender a parte da Igreja que é celeste, os que estão sobre a terra necessitam de uma mediação dos embaixadores de Cristo, homens do clero, que seriam, como escreveu Pseudo-Isidoro, em

---

[37] HINCMAR, Epist.XXI (PL, 126, 126BC). Apud ROBINSON, op. cit., p. 249.
[38] JEAN SCOT ERIGÈNE, Epistola(MGH, Epist. 6,160). *Cit. Ibidem.*, p. 249.
[39] ROBINSON, op. cit., p. 250.

suas *Decretales*, os dirigentes da Igreja, da cristandade, guardiões e defensores da religião divina e da santidade eclesiástica.

Ao comentar os Cânticos de Salomão, muitos autores carolíngios comparavam esses embaixadores de Cristo a Davi, argumentando que os *praedicatores* e doutores da Igreja podiam ser comparados ao rei Davi, uma vez que todos eles viviam em guerra, combatendo pela defesa da Santa Igreja. Os sacerdotes deveriam, segundo autores como Alcuíno de York, ser *rectores ecclesiae* em virtude de sua função de pregação; quanto ao *populus*, sua função era obedecer. Apoiados na autoridade do papa Celestino I, bispos e sacerdotes carolíngios se utilizaram dessas fórmulas, tanto quanto os defensores dos programas de reforma do papado no século XI[40].

O conceito de *ordo* reelaborado por esses autores carolíngios foi estendido a toda a sociedade cristã, para absorver também os laicos em uma visão clerical do mundo. Entre alguns dos discursos de ordenação que surgiram neste período, o mais comum era aquele que dividia o mundo em duas *ordines* paralelas, a clerical e a laica, os *officia* da hierarquia eclesiástica correspondendo em igualdade à hierarquia secular.

Nos séculos XI e XII, os discursos sobre ordenação e hierarquização da sociedade ganham força e diversidade. Começam a surgir modelos de ordenação que dividiam a sociedade em duas, três, quatro e, algumas vezes, em mais categorias (ROBINSON, op. cit., p. 251-253). Alguns desses modelos, baseados nos escritos de Gregório Magno, de Agostinho e nas tríades de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, dividiam a sociedade em três ordens: a *ordo* laica, os casados; a *ordo* monástica, os virgens, e a *ordo* episcopal, os viúvos ou continentes. Este modelo vem frequentemente acompanhado da exegese do texto bíblico de Ezequiel (14:14) que fala dos três justos, Noé, Daniel e Jó, os quais aparecem em escritos de Bernardo de Claraval, Rupert de Deutz e Gerhoch de Reichersberg.

Entretanto, uma importante relação presente no texto de Robinson (op. cit., p. 253-254, tradução nossa) se dá entre os discursos de ordenação, as reformas religiosas dos séculos XI e XII e o lugar político da Igreja:

> A palavra-chave do vocabulário destes reformadores era *restituire*: restabelecer a liberdade da *clericalis ordo* na Igreja dos primeiros séculos, como demonstravam as *Decretales* pseudo-isidorianas. O grande objetivo perseguido por Gregório VII era de 'subtrair (a Igreja) de uma opressão servil, ou ainda mais, de uma escravidão tirânica, e de restabelecer sua antiga liberdade'. A legislação sinodal do partido reformador – sobretudo, os decretos contra a investidura laica – esforça-se para expandir esta mesma *libertas* à propriedade eclesiástica e às nominações [episcopais].

[40] ROBINSON, op. cit., p. 251.

Reformas do século XII

Abelardo viveu em uma época que foi identificada, primeiramente por Charles Homer Haskins (1870-1937), como o 'renascimento do século XII'. Em seu texto *Terms and Ideas of Renewal*, Gerhart Ladner avalia que o modo como Haskins emprega o termo renascimento não o distingue de outras formas e conceitos de renovação no século XII, frequentemente atribuindo-lhe o valor de uma pura apropriação do antigo, sem tentar diferenciar os novos elementos nele presentes de outras modalidades e fases da renovação.

Ladner constrói seu texto discutindo se a expressão 'renascimento do século XII' é válida ou não. Ele conclui que o termo pode ser aplicado, desde que reflita e expresse as novas teorias e ideias sobre a vida; desde que também se considere ter existido uma auto percepção na qual ao menos aqueles que tinham um conhecimento literário possuíam uma consciência sem precedentes dos processos de renovação natural e, entre outras coisas, da própria novidade de sua época. Desse modo, o historiador que o utiliza deve permanecer atento à distinção que deve ser feita da ideia de renascimento como uma ponte que liga práticas e valores antigos com a época em questão, negando todas as práticas sociais, instituições e conhecimentos construídos pelo período imediatamente posterior ao referido. A grande marca do século XII, segundo o autor, foi a coexistência e parcial fusão entre as novas e antigas ideias, gerando uma série de reformas, renovações e restaurações nos campos tanto da política como do conhecimento e da religião[41].

Ao apresentar quatro formas de renovação encontradas em documentos desse período, Ladner expõe a diversidade desses movimentos ligados à ideia de *renovatio*: a restauração no sentido da renovação imperial, por exemplo, nos tempos carolíngios e otonianos; a reforma, como continuação da regeneração espiritual pelo batismo, abrangendo tanto a renovação pessoal como a institucional; a rebelião, conceito desenvolvido na Roma Imperial para caracterizar aqueles perturbadores da *Pax Romana*, mais tarde transferido para as tendências revolucionárias da alta e da baixa Idade Média; a última forma de renovação era o renascimento, aqui no sentido de renovação da vida natural, relacionada com a reintegração cosmológica, tais como as estações do ano, os ciclos lunares, etc. (op. cit., p. 1).

---

[41]LADNER, G. Terms and Ideas of Renewal. In: LANHAM, C.D; BENSON, R.L; CONSTABLE, G.(Ed.).*Renaissance and renewal in the twelfth century*. Toronto: University of Toronto Press-Medieval Academy of America, 1991, p. 29.

Já Constable acrescenta a essa discussão o fato de o termo renascimento ser por demais ligado a características seculares e culturais[42], utilizando, por isso a expressão 'reforma do século XII' e aplicando-o somente às reformas e renovações religiosas desse período.

Constable ressalta bem em seu texto, *Renovação e reforma na vida religiosa*, que a este termo foram atribuídos sentidos diferentes em diferentes épocas, tendo-lhe sido acrescido mais um sentido supra individual, nos séculos XI e XII. Nos escritos de Paulo, no Novo Testamento, o termo *reformatio* tinha o sentido de reforma pessoal, por meio da qual o apóstolo exorta o homem a deixar a mente ser refeita e a natureza interior ser transformada e renovada todos os dias[43]. No sentido pessoal, o termo também é encontrado, desde cedo, nos escritos da Igreja, quando esta faz referência à renovação, proporcionada tanto pelo batismo como pela entrada na vida monástica. Após o período carolíngio, esse termo foi ganhando espaço nos discursos políticos.

Foi também no período carolíngio que apareceu um tratado, *Quid significent duodecim candelae,* traçando uma série de paralelos entre os vocabulários referentes a casas e os vocabulários referentes ao corpo, que, segundo Dominique Iogna-Prat, valorizava assim tanto o tratamento da Igreja como um ser animado como a correspondência simbólica das pedras santificadas com as pedras vivas que são os fiéis[44].

Iogna-Prat, tanto em seu verbete Ordem(ns) para o *Dicionário temático medieval*, como em seu livro *Ordonner et Exclure, Cluny et la société chretienne face à l'hérésie, au judaisme et à l'islam*, sublinha as tentativas de ordenamento da Igreja, "corpo místico de Cristo", e o surgimento gradual de uma cabeça no alto dessa hierarquia, o papa. Os clérigos, alinhados com os papas do século XI, procuraram dar às prescrições sobre o ordenamento do mundo a força e a intangibilidade do direito[45].

Nos séculos XI e XII, pode-se notar, pela multiplicação de termos e imagens como *reformatio* ou *reformare*, juntamente com termos como *renovatio, recriatio, transformatio* (entre outros emprestados da cosmologia, religião, instrução, construção, viagem e dos ciclos naturais), o que pode ser chamado, segundo Constable, de algo como uma ideologia de reforma. Esta ideologia[46] seria marcada pelo crescimento das especulações proféticas e apocalípticas, o que contribuiria para a emergência de um novo conceito de progresso histórico e para a aceitação da mudança e da inovação. Como já foi mencionado, esta

---

[42] CONSTABLE, G. *The reformation of the twelfth century*. op. cit., p. 3.
[43] Romanos 12:2 e 2 Coríntios 4:16. In: *Bíblia de Jerusalém*. op.cit.
[44]Cf. IOGNA-PRAT, 2006,p. 295.
[45] IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem(ns). In: LE GOFF, J. ;SCHMITT, J-C. (Org), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* op. cit., p. 311, v. 2.
[46] Ideologia aqui é entendida como um sistema de ideias, defendidas por um grupo social.

aceitação da mudança e da inovação não foi ampla. O novo só é permitido quando ligado à ideia de reforma ou de renovação.

Outros dois componentes dessa ideologia seriam as ideias de que o homem e/ou o cosmológico envelhecimento do mundo teriam a propensão para a deformação e o declínio; de que o estado das coisas no presente estaria pior do que no passado e de que seria possível a mudança para melhor (*in melius*), ideias presentes nos trabalhos de Agostinho e Tertuliano. São noções empregadas no sentido individual, mas que são utilizadas nos séculos XI e XII para instituições seculares e religiosas. Por exemplo, Norberto de Xanten, em 1129, justifica a introdução de regras canônicas na igreja de Magdeburgo "para elevá-la na religião, para completá-la em imunidade e para reformá-la no que está incorreta"[47].

Para legitimar esses processos de renovação das instituições, dois fatores eram requeridos: inspiração divina e modelos para servir de exemplos para as reformas e para legitimar as mudanças e inovações. Estes modelos encontravam-se na Bíblia (o jardim do Éden) e no passado da Igreja (a igreja primitiva em Jerusalém, o começo do monasticismo egípcio). Constable adverte que esses exemplos eram tomados como metáforas para a reforma e eram sobretudo um *topos* retórico; provavelmente, não eram levados inteiramente a sério por aqueles que os usavam, mas eram modelos que, nesse período de transição e experimentação, a Idade Média Central, exerceram uma real influência nas formas de vida religiosa[48].

A paz e a harmonia do paraíso exerceram grande influência nos modelos de sociedade humana, sendo o claustro considerado um microcosmo da harmonia representada pelo macrocosmo, o universo. Já o conceito de igreja primitiva era reverenciado como a idade de ouro dos ideais de caridade, de pobreza e de comunidade[49], sendo a *vita apostolica* um excelente exemplo de modo de vida que correspondia ao modelo proveniente da *ecclesia* primitiva.

Pode-se admitir essas ideias como válidas, em um sentido mais geral dos movimentos de reforma do século XII, um conjunto de noções que mais ou menos norteiam esses movimentos renovadores, porém esta é a única unidade que pode ser identificada. No mais, a diversidade de ideias e práticas produzidas e os caminhos que essas reformas trilharam diferem entre si de forma muitas vezes dramática. Prova dessa diversidade está no elevado

---

[47]Citado por CONSTABLE, Giles.Renewal and reform in religious life, concepts and realities. In:LANHAM, C.D; BENSON, R.L; CONSTABLE, G.(Ed.).*Renaissance and renewal in the twelfth century.* op.cit , p. 40.
[48]Ibidem, p. 48.
[49] Ibidem, p. 51.

número de comunidades e experiências de vida religiosa, para homens e mulheres, por toda a Europa desse período.

O crescimento populacional experimentado na Europa do século X em diante forneceu o continente populacional para a multiplicação das casas religiosas. De fato, somente uma pequena parte da população seguiu este caminho. Na Inglaterra, porém, foi o suficiente para as 61 casas da época da conquista (em torno de 1066) passarem a quatrocentas, em 1154. A proporção geral do crescimento, segundo Constable, fica em torno de dez para uma, no período de 100 anos, com os mesmos números para monges, freiras, cônegos e cônegas.

Esta multiplicação das formas de vida religiosa levou a algo que Urbano II e outros chamaram de "cisma na casa de Deus" e forçou as pessoas, segundo Constable, a primeiro considerar a diversidade, para só depois aceitá-la. Esse princípio da diversidade sem adversidade era reconhecido por todos os mais fortes partidários dos diferentes tipos de reforma, aqui confirmado por estas palavras de uma carta do Papa Gregório VII (1073 a 1085):

> **G.1**[50].A providência da administração divina instaurou graus (*gradus*) e ordens (*ordines*) distintos a fim de que, os inferiores manifestando respeito pelos superiores (*potiores*) e os superiores exprimindo afeição pelos inferiores, da diversidade nasça a concórdia e todos os ofícios (*officiorum*) organizem-se em uma composição harmoniosa. O conjunto (*universitas*), com efeito, só subsiste pela ordenação (*ordo*) das diferenças. O exemplo das milícias celestes nos ensinam que uma criatura não pode viver nem ser governada na igualdade. Anjos e arcanjos não são, como vocês sabem, iguais, mas diferentes uns dos outros segundo o poder e a ordem. Se uma tal distinção existe entre eles que são sem pecados, como os homens não seriam submetidos a uma disposição similar? É assim que a paz e a caridade podem se abraçar, que a pureza (*sinceritas*) afirma-se na concórdia mútua e na estima cara a Deus; cada ofício realiza-se de maneira salutar quando se pode recorrer a um único superior (*praepositus*).[51]

Outros reformadores, como Bernardo de Claraval e Pedro, o Venerável, concordavam em preservar, manter e lutar pela unidade e hierarquia dentro da Igreja, mas cada um ao seu modo.

Nesta variedade de formas de vida religiosa, surgem tanto as novas formas, com os cônegos regulares, as ordens militares e dos irmãos laicos, como uma multiplicação de eremitas, de ordens de monges, de freiras e de mulheres religiosas. Também ocorrem diversas

---

[50] Notação nossa utilizada para evitar a repetição.

[51]Carta VI, 35 apud IOGNA-PRAT. Ordem(ns), op. cit.,2002, p.310-311. A carta escrita por Gregorio VII retoma com as mesmas palavras a carta de Gregorio, o Grande. GREGORIO VII. *Monumenta Germaniae Historica Epistolae selectae Das Register Gregors VII*. Teil 2 VI, 35 *seite:* 450 e GREGORIO MAGNO.*Monumenta Germaniae Historica epistolae in quarto*, 1, 371.

tentativas de tipificação e hierarquização dessas novas e renovadas formas religiosas, cada qual expressando determinado projeto de ordenação do mundo.

Filosofia e a palavra no século XII

Étienne Gilson identifica, na Idade Média, a tendência de certos estudiosos, principalmente a partir do século XI, de submeter as Sagradas Escrituras ao exame da dialética. Isso teria gerado uma série de reações de desconfiança contra a dialética e a filosofia em geral, principalmente no meio monástico[52]. De acordo com este autor (op. cit., p. 288-289), uma das questões revisitadas por esses estudiosos da dialética e da gramática foi o problema dos universais, discutido inclusive por Abelardo:

> O problema dos universais enriqueceu-se, no século XI, com uma nova solução: a que foi trazida pelo nominalismo. […] O interesse que essa doutrina apresenta reside principalmente em que, para os filósofos que faziam da idéia geral uma realidade, a própria espécie constituía necessariamente uma realidade, ao passo que, se a idéia geral não é mais que um nome, a verdadeira realidade se encontra nos indivíduos que constituem a espécie. Em outras palavras, para um realista, a humanidade é uma realidade; para o nominalista, a única coisa real são os indivíduos humanos.

Segundo David Luscombe, a leitura dos escritos de Boécio abriu novos campos para a aplicação da lógica, no século XI. Boécio teria escrito que o verbo "ser" poderia significar tanto a existência, como ter apenas a função de ligação na sentença. O questionamento surge quando há a necessidade de definir em que circunstâncias o verbo "ser" é utilizado de uma forma ou de outra. Quando se diz "este homem é Sócrates", cria-se uma identidade; já no caso de "Sócrates é um homem", apresenta-se uma definição, que torna possível a adição de elementos que não são idênticos a Sócrates.

O gramático Prisciano de Cesareia definiu o nome como uma palavra que indica tanto o individual como o universal. Um nome individual ou próprio relaciona-se a um objeto que existe, esta é a função do "é" na proposição "este homem é Sócrates". As dificuldades surgem quando se utiliza um nome geral, como "homem" nas proposições "Sócrates é um homem" e "homem é um animal". Quando analisada em sua forma latina: em "*Socrates est homo*", *Socrates* e *homo* ambas as palavras estão no nominativo, portanto o verbo "ser (*est*)" pode ser

[52] GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média.* São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 285.

utilizado no sentido de “Sócrates é um homem”, ou como “esse homem é Sócrates”, tornando difícil determinar o que é referido a que e de que modo esta referência é feita.

Para alguns autores, o nome “homem” era somente uma categoria conveniente e sem existência ontológica, que serviria para agrupar características individuais possuídas em comum, e diferenciar, no plano da linguagem, de outros nomes como cavalos, exemplifica Luscombe. Para outros pensadores, escreve ainda o autor, mesmo existindo homens particulares, parece haver uma natureza universal de “homem”, um único objeto existindo por si, que substância o particular (op. cit., p. 39).

Segundo José Carlos Estevão, é na obra *Isagoge*, de Porfírio, traduzida por Boécio, que o problema se apresenta. Porfírio não se alonga sobre este assunto, mas formula os questionamentos acerca do tema, perguntando-se “se o gênero e a espécie existem na realidade ou apenas no pensamento. No caso de existirem na realidade, se são corpóreos ou incorpóreos; se existem apenas nas coisas sensíveis ou se são separáveis delas” [53].

Abelardo também comenta este texto em sua *Historia Calamitatum*:

> E uma vez que a questão dos Universais sempre foi tida como principal entre os dialéticos – e de tanta importância que o próprio Porfírio, ao escrever sobre ela em seu *Isagoge*, não ousou definí-la, dizendo: *'Com efeito, é um assunto muito difícil'*– quando Guilherme de Champeaux corrigiu ou, antes, foi coagido a abandonar sua doutrina, seu ensinamento caiu em tão grande discrédito (sic), que quase não era mais admitido ao ensino da dialética, como se na questão dos Universais estivesse a síntese completa desta arte.[54]

Roscelino de Compiègne (1050-1121) foi um dos mestres que optaram por um ponto de vista nominalista. Por meio de seus adversários sabe-se que, para este autor, os nomes universais eram apenas palavras, apenas sons quando falados. Para Roscelino, argumentos lógicos e silogísticos fazem referência não à realidade, mas à linguagem. A lógica e a gramática são colocadas lado a lado. Ao dispor termos e argumentos em uma forma linguística correta, a ciência do discurso, que é formal, não admitiria a possibilidade de descobrir ou provar fatos sobre o mundo real[55]. Roscelino foi o primeiro autor a perceber as implicações do nominalismo no campo da religião, tornando sua obra de grande importância nos séculos XI e XII[56]. Mesmo que para alguns filósofos contemporâneos Abelardo seja um nominalista ou por vezes um não-realista, este entrou em grande disputa com Roscelino.

---

[53]ESTEVÃO, José C. *A ética de Abelardo e o Indivíduo*. 1990.267f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, p.27.

[54]Primeira Carta ou A História das Minhas Calamidades de Pedro Abelardo escrita para um amigo. In:– ABELARDO-HELOÍSA**.** *Cartas: As cinco primeiras cartas traduzidas do original, apresentadas e comentadas por Zeferino Rocha*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997, p.57.

[55] LUSCOMBE, op. cit., p.40.

[56] ESTEVÃO, op.cit., p.28.

Além das disputas entre os diversos nominalismos e entre nominalistas e realistas, o século XII viu uma encarniçada contenda entre aqueles que utilizavam a dialética e a gramática para investigar os textos sagrados e os defensores da pura exegese das Sagradas Escrituras.

Pedro Damião (1007-1072), um influente monge, pode ser considerado um dos grandes representantes da luta contra a invasão da cultura profana nas investigações sobre o sagrado. Apesar de ter sido educado na cultura clássica, e admirado por seu estilo ao escrever, insistia que Deus, fonte do verdadeiro conhecimento, não precisava de oradores nem filósofos para espalhar Sua palavra, tanto que havia escolhido pescadores como seus apóstolos. A verdade, para Damião, era a recompensa daqueles que renunciavam o mundo. Luscombe (1997, p. 41) comenta a perspectiva de Pedro Damião dessa maneira:

> Damião, particularmente, não reconhecia, na ordem da natureza, um mundo cuja realidade fosse aberta à investigação humana livre e independente com a ajuda do *trivium* e do *quadrivium*. O mundo da natureza era o efeito da vontade de Deus e não poderia ser entendido pelos meios filosóficos: a realidade é em última análise a vontade de Deus (tradução nossa).

Os ecos dessa disputa se fazem ouvir em cartas como a de Bernardo de Claraval ao Cardeal Ivo a respeito da conduta de Abelardo, após tomar o hábito de monge:

> O Mestre Abelardo é um monge sem regra e um prelado sem carga pastoral, que não acata nenhuma regra [*ordinem*] e não se submete a nenhuma ordem [*ordine*]. É um homem diferente de si mesmo [*homo sibi dissimilis est*], por dentro um Herodes, por fora um João, todo ambíguo, e de monge só tem o nome e o hábito (tradução nossa).[57]

Ao que Abelardo retruca, na *Historia Calamitatum* (HCP, p.105):

> Conseqüentemente, provoquei, contra mim, o ódio e a inveja dos mestres. Estes, rebaixando-me em tudo que podiam, objetavam, em minha ausência, sobretudo duas coisas, ou seja, que era muito contrário aos propósitos do monge deter-se no estudo dos livros profanos, e que eu havia ousado assumir magistério das ciências divinas [*magisterio divinae lectionis*]sem um mestre.

Os ideais da reforma monástica promovida por Cluny se fazem ouvir tanto no discurso de Pedro Damião como no de muitos outros autores, nos séculos XI e XII. A disseminação desses ideais ocorreu dentro e fora do claustro, a ponto de influênciar os mestres das escolas urbanas que nasciam neste período. Ideias como a de um universo ordenado e da Igreja figurada como um corpo místico da cristandade estavam na ordem do dia e não deixaram de

[57] BERNARDO DE CLARAVAL. Obras completas de San Bernardo. Cartas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, v. VII. p.63.

fazer eco em todos os ambientes onde houvesse a presença das letras latinas. É importante ressaltar que existia uma grande diversidade nesse conjunto de ideias; assim, ao se utilizar a expressão reforma monástica, estão subentendidas as diversas tentativas de mudanças autorizadas pelos textos antigos com referência ao cristianismo primitivo e não um conjunto uniforme e coerente de ideias e projetos.

Segundo Marie-Dominique Chenu, a relação entre escritos sagrados e profanos e a discussão entre monges, filósofos e pensadores eram possíveis porque, nos séculos XI e XII, desenvolve-se com mais força e de forma mais generalizada a percepção do universo como um todo ordenado[58].

Dessa maneira. o problema dos universais se insere em um quadro maior, o do conhecimento da natureza como um todo, como um universo. Chenu identifica que, para alguns pensadores, como Bernardo Silvestre e outros, principalmente os membros da escola de Chartres, a natureza era entendida como portadora, em alguma medida, de um princípio de animação. Abelardo, em sua obra *Expositio in Hexameron,* afirma a distinção "com rigor a operação propriamente criadora de Deus e as forças da natureza, que, sem prejuízo do ato criador, mas também sem milagres, são autônomas" (tradução nossa).[59]

Esta discussão sobre a ideia de um universo ordenado e suas repercussões nos discursos sobre o modo de ordenação da sociedade estarão presentes de forma mais aprofundada no segundo capítulo desta dissertação. Por enquanto, será feita somente uma pequena introdução com a intenção de situar a discussão no cenário intelectual da época.

A difusão da palavra *universitas,* empregada no sentido absoluto e abstrato para designar "o universo" nas descrições ou reflexões sistemáticas, segundo Chenu, são um indício da difusão dessa percepção do universo como um todo. Sobre a ideia de natureza, no século XII, este autor (2006, p. 21-22) ainda acrescenta:

> Descoberta da natureza: não se trata aqui somente do sentido da natureza, experimentado aqui e ali, sob os artifícios alegóricos à moda dos poetas daquela época, nem, somente, da expressão plástica que a deram os escultores nas portas e nos capitéis das catedrais. Esta tomada de consciência por estes homens do século XII, de uma realidade exterior, presente, inteligível, eficaz, como a uma parceira (e de fato a hipostasiaram nas suas alegorias) cujas forças e leis demandavam composição ou conflito, no momento em que, por um choque paralelo, eles se davam conta que estavam presos neste jogo da natureza, que também eles eram uma peça neste universo que começavam a dominar.

---

[58] CHENU, M.-D. *La théologie au XIIe.siècle.* Paris: VRIN, 2006, p. 22-23.
[59]Abelardo, *De secunda die*, P.L., 178, 746 apud CHENU, op. cit., p. 29.

Ainda segundo este autor, o uso da palavra *universitas*, no sentido mencionado, estava presente já nos textos de João Escoto Erígena (815-877)[60]. A noção de um universo ordenado não era nova para a época, podendo ser encontrada já no Gênesis do Antigo Testamento, no diálogo *Timeu*, de Platão, e em alguns autores romanos, como Tito Lívio e Sêneca.

Mas é no século XII, com as transformações políticas experimentadas naquele período e com a multiplicação dos ambientes letrados, que esta ideia torna-se mais complexa e diversa, como se lê em alguns estudiosos que pesquisaram o simbolismo associado às imagens resultantes do embate entre nominalistas e realistas[61]. As discussões que hoje são classificadas como filosóficas ou teológicas, principalmente aquelas do século XII, são também discussões políticas sobre projetos e modelos de sociedade. Devido a uma preocupação com a unidade da cristandade e com sua devida liderança, e com os poderes regionais buscando certa autonomia, essa teoria filosófica ou teológica não pode deixar de ser vista como um discurso sobre o poder. Homens do clero, dos monastérios, mestres da cidade, da corte, homens de saber (termo utilizado por Jacques Verger)[62], intelectuais (termo usado por Le Goff)[63], estavam em busca da Verdade[64]. Esta podia ser composta e diversificada em seus elementos, mas formava um quadro ordenado e uno. No século XII a investigação filosófica ou a inspiração divina é somente um meio, ferramenta ou arma para revelar, total ou parcialmente, o mundo ordenado e criado por Deus.

Considerações

A legitimidade das instituições políticas e a autoridade do governo emergiram como temas centrais na produção intelectual dos séculos XI e XII. Mesmo que amplamente discutido em períodos anteriores, como na época de Carlos Magno, os novos componentes apresentados no tempo em que Abelardo viveu intensificaram e diversificaram estas discussões. Uma das dificuldades para se compreender amplitude e o alcance desse pensamento político, que era ao mesmo tempo teológico e filosófico, era a noção de um universo ordenado. Os tratados, que hoje estudiosos e pesquisadores categorizariam como políticos, estéticos, religiosos ou filosóficos, no século estudado, eram elaborados levando em

---

[60] SCOT ÉRIGENE. *De divisione naturæ*, II, 1,P.L.,122,524. Apud CHENU, 1957, p. 22
[61] Cf. por exemplo CHENU, 2006, p. 27.
[62] VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*.Bauru, SP: EDUSC, 1999.
[63] LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.
[64]Cf. GAUVARD, C; LIBERA, A; ZINK, M. (Dir.).*Dictionnaire du Moyen Âge*.Paris; PUF, 2002,p. ...:"Deus é a Verdade, quer dizer, ela é a Realidade no sentido forte e pleno do termo, face a qual todo o resto é como ilusão e nada" (tradução nossa).

consideração um mundo constituído por elementos diversos e hierarquizados. Assuntos como a existência dos universais, a hierarquização dos anjos e as obrigações monásticas não estavam vinculados com questões políticas, mesmo que de maneira tênue.

A conquista da Inglaterra em 1066 por William I e o apogeu da expansão normanda no Sul, com Roger II (1101-1154) fundindo a Sicília e o sudeste da Itália em um só reino, são exemplos das novas formas políticas que estavam emergindo. Outras experiências podem também ser citadas como no nordeste da Itália, onde muitas cidades tornavam-se ricas, poderosas e virtualmente autônomas, constituindo as comunas.

A querela das investiduras dá indícios que a antiga aliança entre Império e Papado não era mais possível e revelou uma disputa, anteriormente velada, pela proeminência do poder na cristandade. Por meio deste embate foi promovida a institucionalização da Igreja e do Império. Movimentos como de reforma eclesiástica e de renovação imperial, que aconteceram nos séculos XI e XII, romperam a tradicional fundamentação do governo medieval; pensadores de todas as crenças, pautados em uma análise racional e crítica aprofundada, começaram a questionar os fundamentos do poder.

Estes pensadores procuravam respostas através da leitura dos antigos textos, tanto pagãos como cristãos, para deles extrair a autoridade que possibilitaria e justificaria a mudança. A ideia de natureza ordenada é reintroduzida no cenário intelectual da época e discutida sob a lente de diversos métodos.

Toda a intensidade desta “novidade” gerou reações, igualmente vigorosas, por parte da Igreja e do Império. A quantidade de hereges confirma a hipótese de que os séculos XI e XII foram um período de experimentação, mas também de definição. A heresia começava a sair dos meios mais cultos para ganhar as ruas das cidades; heresias com cunho mais popular, como a de Arnoldo de Bréscia, começam a surgir.

Essas mudanças não ocorreram somente no campo político e no quadro das instituições. Na esfera pessoal, os homens e mulheres desse período experimentaram novas possibilidades de relações entre eles e consigo mesmos. As novas formas de religiosidade deram origem a diferentes modalidades de relação com o sagrado e também contribuíram para a emergência da consciência em si. Isto e mais a troca de experiências pessoais possibilitadas por um reavivamento da prática epistolar forneceram um terreno fértil para que personagens, como Abelardo e Heloísa, pudessem questionar o lugar por eles ocupado na ordem daquele mundo.

Apresentados, de maneira sucinta, os elementos levados em consideração para a análise da fonte, parte-se para o próximo capítulo que tratará da análise do próprio documento, visando entender como se dava a percepção dos discursos sobre a ordenação da

sociedade nas correspondências trocadas entre Abelardo e Heloísa. Com este objetivo em vista, serão revisitados alguns desses elementos, de forma aprofundada e específica.

CAPÍTULO II - *ORDO*

O vocábulo *ordo* em latim possui várias acepções. De acordo com o dicionário Saraiva *ordo* pode ser entendida como ordem, arranjamento, disposição, ranque, fileira, sucessão, classe, condição na sociedade, centúria, corpo da tropa, patente, série, encadeamento, lugar ocupado segundo opinião e, para Sêneca, ordem eterna das coisas, destino (SARAIVA, [65].

O *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, de 1883-1887, apresenta onze variações para o verbete *ordo* das quais foram selecionadas algumas:

> *1.ORDO, Modus, ratio*[66]: modo, maneira, razão.
> 2.*ORDO, Curia, Senatus*[67]: Curia, Senado.
> 3.*ORDO, Ordinis Sacramentum, quod ei confertur qui in aliquem ordinem Ecclesiasticum cooptatur*[68]: Sacramento das ordens, o qual é conferido a quem é admitido em alguma ordem eclesiastica.
> 5.*ORDO, Canon, regula, sanctio*[69]: Lei, regra, norma, sanção.
> *6.ORDO, nude, pro Ordine religioso*[70]: sem complemento, relativo as ordens religiosas.
> *8.ORDO, Militaris turma, copiæ*[71]: Tropas militares, do exercito.
> (tradução nossa)

No *Mediae latinitatis lexicon minus* de Niermeyer, públicado em 1976, são vinte e seis sentidos para a palavra *ordo*, sendo alguns deles: modo, maneira, hábito, planejamento, a disposição das leis, ordem de uma cerimônia específica, ordem/comando, categoria de pessoas, classe/estado/ordem da sociedade, ranque/graduação, ordens sagradas, ordenação, a dignidade eclesiástica, dever de um ofício eclesiástico, ordem monástica, comunidade monástica, capítulo dos cânones, o clérigo de uma igreja determinada, mobiliar um lugar, o clero e o fundamento do poder.[72]

Mesmo constando no *Mediae latinitatis lexicon minus* o significado de *ordo* como ordem da sociedade, ordenação ou fundamento do poder, ainda pode-se encontrar um sentido para o termo apresentado no verbete ordem(ns), escrito por Dominique Iogna-Prat, do

---

[65] SANTOS SARAIVA, F.R. *Novíssimo dicionário Latino-Português*. XII ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.
[66] « 1 ordo » (por C. du Cange, 1678), In: du Cange, et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Niort : L. Favre, 1883/1887, t. 6, col. 060b. http://ducange.enc.sorbonne.fr/ORDO01 . Acesso deste e subsequentes em 30/07/2013.
[67] « 2 ordo » idem. http://ducange.enc.sorbonne.fr/ORDO02 .
[68] « 3 ordo » ibidem. t. 6, col. 060c. http://ducange.enc.sorbonne.fr/ORDO03 .
[69] « 5 ordo » ibidem.t. 6, col. 061a. http://ducange.enc.sorbonne.fr/ORDO05.
[70] « 6 ordo » idem. http://ducange.enc.sorbonne.fr/ORDO06.
[71] « 8 ordo »ibidem. t. 6, col. 062c. http://ducange.enc.sorbonne.fr/ORDO08.
[72] *Mediae latinitatis lexicon minus* in: http://archive.org/details/MedievalLatinLexicon. p744. Acesso 30/07/2013

Dicionário temático do ocidente medieval que começa com uma sentença formulada no círculo da escola de Abelardo:

> Ordem é o que podemos perceber no espetáculo dos planetas onde cada elemento ocupa seu lugar e sua ordem sem ser um empecilho para o outro[73].

Neste sentido *ordo* remete a ideia de um universo harmonioso, onde os homens e o cosmo obedeceriam a uma ordenação comum. Este sentido já é encontrado em textos da antiguidade, como os de Platão, nos escritos estoicos. O Apóstolo Paulo, em sua carta aos romanos, escreve,

> Cada alma se submeta aos poderes superiores, pois não há poder que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas *(ordinatae*) por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus[74] (Rom 13, 1-2)

Esta passagem não é desconhecida aos autores medievais que escrevem sobre o fundamento do poder, também não era desconhecida por Abelardo, dado que ele escreveu um comentário à epístola aos romanos por volta de 1034 a1038[75], data próxima a da troca de correspondências entre ele e Heloísa (1131 a 1135) e a composição *Expositio in Hexaemeron*, uma exegese dos seis dias da criação do mundo por Deus, escrita por volta de 1135.

Agostinho, bispo de Hipona, em sua obra *De ordine*, concorda com uma definição para ordem apresentada por seus discípulos:

> Ordem é aquilo pelo qual Deus faz todas as coisas que existem (...) Pois toda a vida dos ignorantes, ainda que não seja consistente nem ordenada por eles mesmos, contudo, pela providência divina, está necessariamente incluída na ordem das coisas, como que em alguns lugares dispostos por aquela inefável e sempiterna lei, e de modo algum lhe é permitido estar onde não deve[76].

Outro escrito importante que ajuda a elucidar o sentido desta palavra está presente em uma carta do papa Gregório VII (1073-1085) que retoma os escritos de Gregório, o grande.

> **G1**[77].A providência da administração divina instaurou graus (*gradus*) e ordens (*ordines*) distintos a fim de que, os inferiores manifestando respeito pelos superiores (*potiores*) e os superiores exprimindo afeição pelos inferiores, da diversidade nasça a concórdia e todos os ofícios (*officiorum*) organizem-se em uma composição harmoniosa. O conjunto (*universitas*), com efeito, só subsiste pela ordenação (*ordo*) das diferenças. O exemplo das milícias celestes nos ensinam que uma criatura não pode viver nem ser governada na igualdade. Anjos e arcanjos não são como vocês sabem, iguais,

---

[73] Cf. Dominique IOGNA-PRAT, Ordem, In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (org). *Dicionário temático do ocidente medieval,* p.305.
[74]Tradução de Calisto Vendrame. in. BAZAGLIA, Paulo(dir.). *Bíblia de Jerusalém*.
[75] PEDRO ABELARDO. *Commentary on the epistle to the Romans*. trad. Steven R. Cartwright. USA: CUA Press, 2011. p.6
[76] SANTO AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008. p.208.
[77] Notação nossa utilizada para evitar a repetição.

> mas diferentes uns dos outros segundo o poder e a ordem. Se uma tal distinção existe entre eles que são sem pecados, como os homens não seriam submetidos a uma disposição similar? É assim que a paz e a caridade podem se abraçar, que a pureza (*sinceritas*) afirma-se na concórdia mútua e na estima cara a Deus; cada ofício realiza-se de maneira salutar quando se pode recorrer a um único superior (*praepositus*) [78].

No campo semântico da palavra *ordo*, no período medieval, se combinam o sentido de um universo e de uma sociedade humana onde tudo tem seu lugar, além de significar a categoria ou posição social à qual um determinado indivíduo pertence e que lhe imputa privilégios e deveres.

Em sua obra *Expositio in Hexaemeron*, onde interpreta a criação do mundo contida no Gênesis, Abelardo fala de um mundo criado por Deus por meio da razão e da providência de maneira ordenada, inteligível e permanente.

> **n.1**[79] Sobre isso (a criação do mundo) o salmista também disse: 'Ele disse e as coisas foram feitas', isto é, guiada por meio da razão e da providência cada coisa foi criada ou ordenada. Também sobre o verbo é demonstrado em outra parte mais abertamente, não ser ele audível e transitório, mas inteligível e permanente (...)[80].

A vontade divina se deu de forma ordenada e inteligível, ao criar o mundo. Na exegese do primeiro dia[81], Abelardo diz que depois dos primeiros quatro elementos do mundo serem criados, eles foram arranjados em si para formar as coisas e entre si em uma determinada ordem. Essa ordem e a sua inteligibilidade, por serem permanentes continuam e podem ser descobertas e compreendidas, não como Deus as concebeu, mas pela forma que é permitida aos homens conhecer.

Pode-se observar os dois sentidos enunciados por Duby, nas correspondências de Abelardo e Heloísa. No primeiro fragmento (**n.2**), a ordem natural citada faz referência a uma ordenação da natureza extra-humana e universal que reflete os assuntos humanos. O segundo fragmento (**n.3**) aponta para o significado da palavra *ordo* no sentido da específica posição em que um indivíduo se encontra na sociedade humana.

---

[78] GREGORIO VII. *Monumenta Germaniae Historica Epistolae selectae Das Register Gregors VII*. Teil 2 VI, 35 e GREGORIO MAGNO.*Monumenta Germaniae Historica epistolae in quarto, 1, 371.*

[79] **As citações retiradas dos documentos, a partir de agora serão numeradas e referenciadas para auxiliar a identificação e evitar a repetição.**

[80]*De quo et Psalmista: Dixit, inquit, et facta sunt (Psal.XXXII, 9), id est ratione et providentia praeeunte cunta condidit sive ordinavit. qui etiam alibi verbum hoc apertius demonstrans non esse verbum audibile et transitorium, sed intelligibile ac permanens...* EHP col1. p. 757

[81] EHP col1e 2. p. 733

> **n.2** Em muitos lugares, perturbando a ordem natural (*ordine perturbato naturali*) vemos as próprias abadessas e monjas predominarem sobre os clérigos, aos quais o povo é confinado.[82]
>
> **n.3** Passado, porém, poucos anos, quando, há já algum tempo, eu havia me recuperado da doença, aquele meu professor Guilherme, arquidiácono de Paris, mudando seu antigo hábito religioso, entrou para Ordem dos Clérigos Regulares (*regularium clericorum ordinem)*; movido, segundo se comentava, pela intenção de quanto mais religioso parecesse, mais facilmente pudesse ser promovido a um grau (*gradum*) superior da preferência (*praelationis*) eclesiástica.[83]

Estes dois sentidos foram explorados por Geoges Duby na obra *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Para este autor, a palavra *ordo* possui, no período medieval, dois significados, um que ele chama de mais abstrato e significa:

> "organização justa e boa do universo, aquilo que a moral, a virtude e o poder têm por missão manter"[84].

O outro é chamado de mais concreto, e significa *ordo* como um ato legal, público, que:

> "confere ao indivíduo um estatuto, sem relação necessária com a fortuna ou o nascimento. A ordenação une, ao mesmo tempo em que separa. A *ordo* acaba, pois, por designar um corpo privilegiado, isolado do resto, investido de responsabilidades específicas, manifestando sua coesão, a sua superioridade, a sua dignidade pelo lugar que se atribuía nos desfiles religiosos, militares e cívicos."[85]

Como pode ser percebido nos escritos acima apresentados de Paulo, de Agostinho, de Gregório VII, de Abelardo e pelo trabalho de historiadores como Duby, Gilles Constable e Iogna-Prat a noção de *ordo* no sentido de ordem do mundo, como um todo harmonioso e inteligível, mesmo não sendo exclusiva do século XII, (percorre a Antiguidade e a Idade Media ao menos até o período estudado aqui) é tão importante para esta pesquisa como o sentido de graus diferenciados na sociedade humana. A ordem das coisas ou do universo é o que fundamenta ideologicamente o poder nos projetos de sociedade cristã baseados na revelação do sagrado. Nas cartas de Abelardo e Heloísa esta noção aparece como uma ordem natural, como já foi apresentado no trecho **n.2** e será trabalhada logo adiante.

Como visto no capítulo anterior, estes projetos dependem do período e do lugar social no qual determinada obra foi produzida. A tentativa de explicar a ordem das coisas equivale à formulação de sistemas de categorização social, e por vezes de sua graduação. A imagem ou as imagens produzidas nestes discursos correspondem à própria imagem que determinado

---

[82] HCR p. 161.
[83] HCR p.55.
[84]DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo.* p. 81.
[85]Ibid, p. 81.

autor ou grupo faz de si mesmo e da sociedade em que vive, assunto que será tratado no tópico sobre a graduação social em Abelardo.

Outra questão tratada nestes projetos de ordenamento de forma explícita ou implícita é a qual grupo compete professar ou qual grupo tem a permissão de tornar público um determinado sistema de ordenamento e quais são os métodos validos para chegar a sua formulação. Para isso se faz necessário explorar, mesmo que de forma superficial, a posição de Abelardo diante da questão dos universais.

Abelardo constrói seu sistema de graduação com base nos textos de autores medievais relativamente próximos a ele como Haymon de Auxerre[86] e com fontes cuja a autoridade ou já são reconhecidas como Agostinho, Gregório o Grande, Orígenes e Ambrosio de Milão, ou que, por meio de sua argumentação, se esforça para inserir nesta categoria como a filosofia pagã. Outra fonte importante para a construção do sistema de graduação social, ou de ordenamento de Abelardo é o antigo testamento e a Lei mosaica. Abelardo só tem acesso a esta de forma secundaria, ou seja por meio das traduções para o latim do antigo testamento e pelos comentários e glosas de outros autores latinos.

O sistema de graduação social de Abelardo não pode ser entendido somente como a síntese dos sistemas pagãos e judaicos. Para o Peripatético, a nova aliança inaugurada pela vinda de Cristo não invalida estes dois últimos elementos, mas os aperfeiçoam e possibilita sua conjunção. A grosso modo, isso permite a Abelardo ligar o sistema trifuncional, herdado da sociedade romana e explorados por autores como Isidoro de Sevilha, Adalberão de Laon e Haymon de Auxerre com os sistemas de graus de perfeição justificados pelas escrituras, principalmente do antigo testamento e utilizados por autores como Gregório o Grande, Pseudo-Dionísio e o próprio Haymon de Auxerre .

[86] Segundo Dominique Iogna-Prat em seu artigo L'oeuvre d'Haumon, as obras de Abelardo, em especial o seu comentário a epistola aos Romanos, é fortemente influenciada por Haumon. As decorrências desta influencia serão melhor tratadas mais adiante.

Sobre a ordem natural em Abelardo

A questão da percepção da natureza na Idade Media é tema de grande quantidade de estudos por parte de filósofos e historiadores. Chenu em seu livro *La théologie au XIIe siècle* dedica um capítulo a este tema, Tullio Gregory debruçou-se com bastante frequência sobre este tema, sendo seu o verbete "Natureza" no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. O objetivo desta parte da dissertação não é uma discussão aprofundada deste conceito em geral, mas como Abelardo e Heloísa concebem a ideia de natureza e ordem natural.

Quando Abelardo ou Heloísa escrevem sobre a *ordo*, no sentido de ordem do universo, o fazem usando os termos ordem natural (*ordinem naturalem*) e por vezes somente se referem à natureza (*natura*). Esta ordem é apresentada diferenciando homens e mulheres, como se pode ver no trecho **n.2**, e também determinando, pela distribuição de dons, a posição desejada por Deus de cada pessoa.

> **n.4** Quantos castigos o mundo deveria exigir dela, se ela roubasse o seu grande luzeiro. Quantas maldições e quantos prejuízos para a Igreja e quantas lágrimas dos filósofos seguir-se-iam a este casamento. Quão indecente e lamentável seria, se eu, que a natureza havia criado (*natura creaverat*) para todos, me dedicasse a uma só mulher e me sujeitasse a tanta indignidade[87].

A ordem natural presente nas cartas de Abelardo e Heloísa remete a uma imagem de um universo ordenado e independente do homem, que estava sendo construída no século XII, como foi introduzido no capítulo anterior desta dissertação. Assim como Abelardo, muitos autores estão, neste período, explorando a ideia de um universo que obedece a leis ou tem uma certa constância, que deixa transparecer uma ordem que pode ser observada e compreendida. De acordo com Marie-Dominique Chenu, é esta tomada de consciência que desencadeará o reaquecimento das disputas sobre os universais, revigoramento do estudo do *quadrivium* – principalmente em Chartres –, promovendo também a releitura dos textos clássicos e a tradução das obras de Aristóteles no ocidente latino assim como uma nova exegese dos textos bíblicos[88].

Tullio Gregory contrapõe em seu artigo, *Ratio et natura chez Abélard*, a concepção de natureza autônoma, presente em outros autores deste período, mas principalmente

---

[87] HCR p.83.
[88] CHENU, M.-D. *La Théologie au XIIe. Siècle*. p. 19-21.

representada pelos físicos de Chartres, e a natureza, vista como vontade de Deus, nas obras de Pedro Abelardo[89].

Para Abelardo, a natureza é entendida como uma força que continua o trabalho de Deus, sem a intervenção do milagre, mas atuando de acordo com Sua vontade. Esta concepção de natureza é explorada em algumas de suas obras, mas em especial na *Expositio in Hexaemeron*, uma exegese dos seis dias da criação do mundo por Deus, escrita por volta de 1135, mesma época das correspondências.

> **n.5** Nós habitualmente identificamos uma força da natureza no resultado, quando estas coisas estão de fato já tão prontas que sua constituição ou preparo seriam suficientes para que tudo se faça sem milagres. (...) Por isso nós chamamos natureza a força das coisas outorgadas a elas desde aquela primeira preparação, suficiente, desde então para que algo nasça, ou seja, seja feito.[90]

Na obra *Hexaemeron*, a força da natureza começa a se manifestar imediatamente após os seis dias da criação do mundo. Essa força, outorgada por Deus às coisas, permite que sua vontade seja integralmente seguida sem sua intervenção direta. A natureza seria dotada de uma força que garantiria, segundo Gregory:

> (...) a multiplicação dos indivíduos em espécies predeterminadas e criadas diretamente por Deus, e se exercendo como realização daquilo que estava previamente contido nas causas primordiais: as causas primordiais constituem o *seminarium* (seminal) que permite a reprodução dos indivíduos. (...) Deus, efetivamente, teria criado simultaneamente todas as coisas, algumas completamente, e outras em razões seminais pelo desenvolvimento cuja ação divina continua a se manifestar no tempo: é por isso que podemos dizer que no sétimo dia Deus repousou, que a criação foi terminada e por outro lado que sua ação continua já que *Deus interius operatur* (Deus opera internamente) nos processos naturais. [91]

Explicitamente expressa no *Hexaemeron*, esta formulação aparece implícita nas cartas de Abelardo e ajuda na compreensão de alguns de seus comentários e afirmações como aquela já citada (**n.4**), as múltiplas referências à natureza mais fraca das mulheres, o que aparece frequentemente também nas cartas escritas por Heloísa e a possibilidade do conhecimento de verdades divina por não cristãos.

> **n.6** A divina misericórdia se compadeceu da fraqueza de tua natureza, e isto, de certo modo, é justo. De fato, menos responsável tu (Heloísa) te tornaste

---

[89] GREGORY, Tullio. Ratio et natura chez Abélard. In: LOUIS, R. e JOVILET, J (dir). *Actes et Mémoires du Colloque international nº 546: Pierre Abélard – Pierre le Venerable, les courants philosophiques, literaires e artistique em Occident au milieu du XII*[e] . Paris: Centre nacional de la recherche scientifique, 1975. p.574-575.
[90]EHZ. p. 55.
[91] GREGORY, Tullio. Ratio et natura chez Abélard. idem. p.574 e 575. (trad. nossa)

> pela culpa, uma vez que eras do sexo naturalmente mais fraco, embora mais forte pela continência[92].
>
> **n.7** E, mesmo se não fosse nova, essa planta (oratório do Paracleto) é bastante frágil e delicada pela própria natureza do sexo feminino (*feminei sexus natura debilis*)[93].
>
> **n.8** Quem iria negar, por outro lado, que o poder (*potestatem*) exercido pelos príncipes não cristãos é um dom (*dona*) de Deus, como são também o amor à justiça ou a benevolência que a lei natural nos ensina e mesmo quando eles se desviam? Deste modo são as outras qualidades que realizam a honra dos príncipes. Quem ousará negar a existência de benesses, simplesmente porque elas se encontram ligadas aos maus? Santo Agostinho não nos ensinou - e é, também, do testemunho manifesto da razão - que os maus não podem existir se não em uma natureza boa?[94]

A identificação entre natureza e a vontade divina e sua relação com o argumento da razão seminal permite Abelardo traçar uma imagem em que a vontade divina está presente sem a interferência do milagre, mas por uma ordenação prévia. Esta ordenação prévia permite a Abelardo explicar assuntos não humanos, como a questão das águas do céu que se solidificaram em gelo vista no *Hexameron*[95], e assuntos referentes aos homens.

A ordem natural das coisas, para Abelardo, coincide com a vontade de Deus. A natureza foi criada de forma ordenada pela vontade divina o que lhe dá inteligibilidade e permanência, como visto no trecho **n.1**. É esta permanência que ajuda a entender a ideia de predestinação. Para Deus, segundo Abelardo, o futuro somente não está oculto[96].

Tanto a *Historia Calamitatum* como as outras cartas escritas por Abelardo são atravessadas, em muitos pontos, pela ideia de predestinação, em que todos têm um ou mais papéis a cumprir no plano divino. Duas passagens foram escolhidas para exemplificar isto. Pode se ver que Heloísa tem um papel previamente planejado por Deus, quando Abelardo fala que seu nome foi uma indicação prenunciada da vontade divina e quando fala sobre sua castração.

> **n.9** O Senhor não está esquecido de tua salvação, pelo contrário, ele muito se lembra de ti. Com o santo presságio do nome, ele predeterminou (*praesignavit*) que tu serias dele, quando te distinguiu com o seu próprio nome, que é *Heloim.*[97]
>
> **n.10** Nem te queixes de teres sido causa de um bem tão grande e não duvides de que foste principalmente criada por Deus para isso. Não chores porque

---

[92] HCZ p.287.
[93] HCZ p.181.
[94] HCH p.361.
[95] EHZ p. 55.
[96] LPC p. 74.
[97] HCZ p.277.

> sofri aquela provação (castração), a não ser como aquelas que choram os sofrimento dos mártires e a própria morte do Senhor, dos quais, porém, vieram tantos benefícios[98].

Fala-se aqui em um ou mais papéis porque, segundo Abelardo, cabe a Heloísa não somente ser a causa pela qual ele recebeu o remédio para a doença da luxúria, mas também cabe a ela outras grandes tarefas . Heloísa, nas palavras de Abelardo, recebeu, assim como ele, um dom para as letras, juntamente com uma função ou um serviço a ser prestado àquele que concedeu este dom.

> **n.11** Vê, portanto, quanto o Senhor foi solícito a nosso respeito, como se nos reservasse para tarefas muito grandes e se indignasse e sofresse, se os talentos das ciências literárias que a nós dois confiou, não fossem empregados para a honra de Seu nome.[99]

Mesmo não sendo absoluta, esta predestinação vai em direção a uma ordenação divina, que pode ser desobedecida e que acarretaria em pecado e na punição subjacente.

Mais uma vez é no *Hexameron* que se observa explicitamente esta ordenação divina. Porém ela se dá de forma diferente, não como no trecho **n.11**, mas de maneira mais geral. Esta forma mais geral aparece nas cartas, principalmente na parte em que Abelardo escreve a Heloísa sobre a origem do estado monástico feminino.

> **n12.** Portanto, iluminando o homem perfeito, ora pela obra, ora pelas instruções de pregação, esse mundo traz seres vivos por todos os lados, pássaros, bem como animais terrestres ou répteis, assim é a ordem tripla dos fiéis, ou seja, os continentes (*continentes*), os dirigentes[100] (*rectores*) e os casados (*coniugatos*).[101]
>
> **n13.** O estado religioso (*ordo*), seja ele dos monges ou das monjas foi fundado em sua forma mais perfeita por Nosso Senhor Jesus Cristo; todavia, antes mesmo da Encarnação do Senhor, vemos algumas premissas deste estado tanto em homens quanto em mulheres.[102]

Ao que parece, existem, nos textos de Abelardo, duas formas de se compreender a ordem natural das coisas. Uma forma mais específica, o objeto da discussão é o lugar da pessoa, sua função ou papel na ordem divina e uma forma mais geral em que se discute o papel e a função da categoria nesta ordem.

---

[98] HCZ p.269.
[99] HCZ p.279.
[100] A escolha desta palavra será explicitada mais adiante. Por ora basta dizer que esta tradução consta no verbete *rector* do *Dicionario Latino-portugues*, de F.R. dos Santos Saraiva.
[101] EHZ. p. 84.
[102] HCH p. 273.

A forma mais geral é compreendida a partir da verdade revelada e/ou interpretada pelo uso da razão. Essa revelação da verdade não se faz exclusivamente pelas escrituras, ela pode ser mostrada por profecias até aos pagãos. Um exemplo disso está em uma passagem de sua carta para Heloísa, carta VII.

> **n.14.** É, se não me engano, esta profecia da Sibila que Virgílio, o maior dos nossos poetas, tendo tudo particularmente escutado e meditado, quando canta, em sua quarta écloga, o nascimento miraculoso de uma criança (...) Esteja atenta àquelas diferentes palavras da Sibila, e você verá que eles contêm muito claro e corretamente o essencial da fé cristã sobre a pessoa do Cristo[103].

No texto acima citado, Abelardo não fala sobre a ordem do mundo, mas concede aos pagãos a possibilidade do conhecimento, ao menos parcial, da verdade, por meio de profecias que necessitam ou não de uma interpretação. Outra forma de se conhecer esta ordem natural das coisas de forma mais geral, é através da razão, especificamente da dialética. Como pode ser visto no trecho **n.1**, as coisa do mundo são ordenadas, inteligíveis e permanentes. Utilizando a dialética em si, como pode ser visto na questão dos universais, e como instrumento, como no caso da exegese de textos sagrados, pode-se alcançar um conhecimento limitado, porém verdadeiro da ordem natural das coisas[104].

Percebe-se nos textos de Abelardo, a ideia de uma forma de compreensão geral, um conhecimento limitado da ordem e, em especial, de certos lugares sociais, como o de homem, mulher, dirigentes (*rectores*), continentes (*continentes*) e casado (*coniugatos*). Isso porque a compreensão destes lugares para Abelardo não pode ser precisa, somente se tem acesso a algumas características destes lugares e seu papel geral no plano divino. A compreensão com base na revelação, ou na razão, permite o entendimento parcial de um determinado lugar social, mas não o lugar de cada um. Um exemplo disso está na diferença entre a descrição do papel das mulheres, para Abelardo, e a especificidade do papel de Heloísa, no trecho **n11**.

> **n15.** Mas, como eu já disse, o sexo feminino sendo mais fraco por natureza, sua virtude é mais agradável a Deus, e é digno de mais honras.[105]

Embora esses dois elementos se complementem, no caso de Heloísa, é somente por ser Heloísa uma pessoa determinada que se pode compreender os dons que ela recebeu e qual o seu papel mais específico no mundo.

---

[103] HCH p.343-345.
[104] A possibilidade de intelecção da ordem ou da verdade será brevemente discutida mais a diante.
[105] HCH p.335

O conhecimento preciso do papel de cada um na ordem do mundo, para Abelardo, só pode ser compreendido observando os dons que Deus deu para cada um. O dom dado por Deus não garante nem prende a pessoa a uma determinada função, mas indica uma posição na ordenação divina. A vontade pessoal e o livre arbítrio ficam assim assegurados, já que esta ordenação não é intransponível. Existe a possibilidade de escolher seguir ou não esta ordem, revelada pelo dom.

No conjunto de documentos escolhidos escritos por Abelardo e Heloísa vemos a divisão da cristandade baseada em graus de perfeição, ou seja, em monges, clérigos e laicos. Esta forma de conceber a sociedade é comum no século XII, e aparece nos textos medievais anteriores a este período. Como já foi tratado no primeiro capítulo desta dissertação, o conceito de uma sociedade ordenada e tripartida desta maneira está bem estabelecido já no século V, no ocidente latino[106], em trabalhos como de Ambrósio, Agostinho e Gregório, o Grande. Porém em Abelardo esta proposta se diferencia ao fundir as ideias de uma ordenação que precisa ser revelada, a ideia de uma predestinação, a funcionalidade destas categorizações, a ideia de um dom dado, individualmente, para o cumprimento destas funções que pode ou não ser seguido.

Hierarquia em Abelardo e Heloísa

Esta parte da dissertação será dedicada ao sentido de *ordo* como ato público que institui um determinado grupo e sua posição na sociedade como visto nos verbetes 2, 3, 6 e 8 do *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Duby, como já foi citado anteriormente, fala de um sentido mais concreto, aquilo que organiza a vida pública.

> [...] a palavra *ordo* não designa somente cada uma delas (as ordens); exprime também esse exercício da autoridade que as distingue e coordena. Em cada ordem há diferentes tarefas, diversos ofícios, hierarquizados.[107]

Hans-Werner Goetz, em seu artigo *Les ordines dans la théorie médiévale de la société: un système hiérarchique?*, discute qual o alcance dos sistemas tripartidos e se estes sistemas foram resultados da reforma na Igreja ou na paz de Deus. O autor conclui que tanto o sistema que divide a sociedade em *ordines* de *laboratores, oratores e bellatores*, que tem como autor

---

[106] CONSTABLE, G. The orders of Society. In: CONSTABLE, G. *Three studies in medieval religious and social thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
[107] DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, p. 83.

representativo Aldaberão de Laon, como o que divide a sociedade em ordem de casados (laicos), continentes (clero secular) e virgens (clero regular), tem suas raízes em períodos anteriores e que ambos os sistemas estabelecem uma hierarquia e uma série de deveres para cada ordem.

> Certamente, estes textos exprimem uma hierarquia - considerado 'normal' na Idade Media - inegável. O imaginário medieval sem um pensamento hierárquico é impensável. [108]

A definição atual da palavra hierarquia do *Vocabulário Técnico e crítico da Filosofia* de André Lalande, é:

> Do grego (...) que se encontra primeiramente no Pseudo-Dionísio, o Areopagita, (...). Termo de origem eclesiástica: ordem das milícias celestes (anjos, arcanjos, etc...) e, por extensão, dos diversos graus de dignidade eclesiástica. (...)
> A. Propriamente, subordinação serial de pessoas, de tal modo que cada uma seja superior à precedente pela extensão de seu poder ou pela elevação do seu nível social.
> B. Por extensão, toda subordinação serial de pessoas ou de fatos ou de ideias, de tal modo que cada termo da série seja superior ao precedente por uma característica de natureza normativa[109].(...)

No dicionário Houaiss da língua portuguesa a definição é:

> 1. Organização fundada sobre uma ordem de prioridade entre os elementos de um conjunto ou sobre relações de subordinação entre os membros de um grupo, com graus sucessivos de poderes, de situação e de responsabilidades.
> 1.1. Rubrica: religião: ordem e subordinação dos nove coros de anjos, segundo a Bíblia
> 2. Derivação: sentido figurado: classificação, de graduação crescente ou decrescente, segundo uma escala de valor, de grandeza ou de importância[110].

O termo hierarquia, *hierarchia* em latim, não aparece nas cartas de Abelardo e Heloísa, embora já bastante utilizado, segundo Dominique Iogna-Prat, desde o século VIII com as primeiras traduções para o latim de partes do *corpus dionysiacum.* Estes escritos foram traduzido na sua totalidade somente no século XII, o que contribui com a grande disseminação deste termo no sentido de graus de subordinação entre membros de um grupo[111]. A palavra *hierarchia* tem sua origem no termo grego *hieros* e, segundo Bührer-Thierry, a

---

[108] GOETZ, Hans-Werner. Les *ordines* dans la théorie médiévale de la société : un système hiérarchique? In: Bougard, F., Iogna - Prat, D. e Le Jan R. (eds.). *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*. Turnhout, Brepols, 2008. p. 235. (trad. nossa.)
[109] LALANDRE, A. Vocabulário Técnico e critico da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p 463.
[110] Houaiss p. 1021
[111]IOGNA-PRAT, D. Penser l'église, penser la société après le Pseudo-Denys L'Arèopagite. In: BOUGARD, F.; IOGNA-PRAT, I.; LE JAN, R. Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100). Turnhout, Brepols, 2008. p. 55.

origem de todo pensamento hierárquico se encontraria na ideia do sagrado (*hieros*) se manifestando no mundo[112]. A imagem de uma sociedade seria construída levando em consideração um mundo ordenado, legitimando a organização política e social como pode ser observado nos escritos de Gregório VII (1020/25 – 1085) na nota **G1.**

No *Dictionnaire du Moyen Âge*, existe também um verbete sobre hierarquia que é útil a esta pesquisa, no que se refere ao possível uso do termo nos modelos de ordenação que Abelardo descreve.

> A hierarquia é definida por Dionísio o Aeropagita como uma ordem sagrada, um conhecimento e uma atividade; que com a ajuda de Deus, se assemelharia tanto quanto possível ao divino. O objetivo da hierarquia é, efetivamente a união com Deus. Suas duas formas fundamentais são a hierarquia celeste, o reino dos anjos, e a hierarquia eclesiástica, a estrutura da Igreja, como encontramos entre o bispo (que é chamado de hierarca), o padre e o diácono. (...) Esta fundação metafísica, articulada sob diversas formas (...) orientou a mística medieval e também as teorias do governo monárquico da Igreja[113.]

As obras de Pseudo-Dionísio, *Hierarquia Celeste* e *Hierarquia Eclesiástica* que são revisitadas de forma marcante do século XII[114]. Segundo Iogna-Prat, um importante efeito destes textos nos discursos sobre a ordenação da Igreja e do mundo foi o refortalecimento de uma teoria global que agrupa em uma mesma hierarquia a comunidade celeste, a terrestre e a pessoa, em suas palavras uma "lei ou ato de divindade", que ligaria o inferior ao superior passando por um estado médio - *reducere infima per media ad summa* - e reúne em uma única escala todos aspectos de uma cosmologia, uma sociologia e uma psicologia[115].

Mas não é assim em Abelardo e Heloísa. O termo que aparece em todo *corpus* documental trabalhado desta pesquisa, para designar os diferentes níveis de um sistema ordenado pelos homens, é *gradus* e suas variações; hierarquia não aparece nenhuma vez nas fontes aqui consideradas. A palavra “hierarquia”, em sua acepção moderna é perfeitamente aplicável para qualificar os sistemas de ordenamento descritos por Abelardo e Heloísa, visto que todos estabelecem uma posição que precede ou sucede outra em uma escala específica. Porém, a acepção medieval do termo hierarquia indica uma escala espelhada na hierarquia

---

[112] BÜHRER-THIERRY, G. Pensée hiérarchique et différenciation sociale : quelques réflexions sur l’ordonnancement des sociétés du haut Moyen Âge . In: Hiérarchie et stratification sociale dans l’Occident médiéval (400-1100). p. 363.

[113]GAUVARD, C; LIBERA, A; ZINK, M. (Dir.). *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris; PUF, 2002. p. 677-678. (trad. nossa)

[114] IOGNA-PRAT, D. Penser l’église, penser la société après le Pseudo-Denys L’Arèopagite. In. op. cit. 60.

[115] idem p. 62-70

celeste, o que, a princípio, é estranho aos textos de Abelardo, como escreve Marie-Dominique Chenu em sua obra *O despertar da consciência na civilização medieval*:

> Seu universo humano (de Abelardo) não se estrutura numa visão hierárquica do cosmo, incluindo a totalidade dos seres, e, portanto, fornecendo a regra, exterior e interior, de cada um.[116]

Abelardo e Heloísa não utilizam o termo hierarquia, no sentido dionisíaco, pois não se encontra no conjunto de suas epístolas a possibilidade espelhamento da sociedade terrestre na sociedade celeste. Esta impossibilidade ocorre pela diferença das coisas corpóreas e incorpóreas, entre outros motivos. A união com Deus não se dá por uma hierarquia externa à pessoa, mas sim estando de acordo com a vontade de Deus, que se manifesta também na forma de dons recebidos individualmente para o comprimento desta tarefa.

É importante deixar claro que a ausência da palavra *hierarchia* nos textos de Abelardo e Heloísa não significa a inexistência de uma graduação social. O termo hierarquia remete a uma graduação espelhada em uma ordem perfeita e imutável ou seja um graduação que aos olhos de Abelardo, não esta de acordo com a maneira com que ser humano pode conhecer as razões divinas. A graduação da sociedade humana deve estar de acordo com a natureza humana, com sua maneira de conhecer o mundo e por isso é orientada (e é grifado o termo orientado) por Deus.

Sobre a questão dos universais

Uma das questões filosóficas mais relevantes para o entendimento das posições de Abelardo a respeito de uma possível ordenação do mundo diz respeito ao seu posicionamento diante à questão dos Universais. O posicionamento de Abelardo perante esta questão se torna fundamental tendo em vista qual o problema que está sendo discutido: A existência ou não dos Universais e sua possível inteligibilidade. O que pode parecer uma questão afastada dos problemas tratados nesta pesquisa, não o é na medida que para Abelardo

> **n.16** Um vocábulo universal, entretanto, é aquele que, por sua descoberta, é apto para ser predicado de muitos tomados um a um, tal como este nome homem, que pode ser ligado com os nomes particulares dos homens segundo a natureza das coisas subordinadas às quais foi imposto.[117]

---

[116]CHENU,M.-D. *O despertar da consiencia na civilização medieval*.São Paulo: Loyola, 2006. p.29
[117] LPC p.58.

Não só homem pode ser entendido como vocábulo universal, mas também outras palavras como monge, clérigo ou leigo, que tem uma certa relação com o real (o criado por Deus) mas que não pode ser inteligido de maneira geral, a não ser parcialmente, ou de forma confusa. Pelo seu posicionamento na questão dos universais pode-se entender, por exemplo, a não utilização da palavra hierarquia.

A questão dos Universais também remete ao problema de a quem ou a qual grupo é permitido ou autorizado discutir sobre a natureza das coisas. Primeiramente, é preciso responder como Abelardo lida com a questão dos Universais para depois entender como ele percebe monges, clérigos, laicos e até mesmo a Igreja.

Definir Abelardo como um nominalista não significa muito, dada a variedade de nominalismos encontrada no século XII ao XVI. Alguns autores preferem o termo não realista, como Jean Jolivet[118], porém esta pesquisa não pretende tratar desta discussão, nem de seus desdobramentos: as possíveis ligações com Tomás de Aquino ou Guilherme de Ockham. Por enquanto basta expor rapidamente algumas das posições de Abelardo em relação aos Universais.

> **n.17** Então, voltei para junto dele (Guilherme de Champeaux), a fim de ser seu aluno de retórica. Entre outras coisas, no ímpeto das nossas disputas eu o forcei, com claríssimas provas dos meus argumentos, a modificar ou, antes, a destruir sua antiga doutrina sobre os Universais. [...] Ele corrigiu de tal modo esta doutrina, a ponto de, posteriormente, dizer que a mesma coisa (*rem*) existia [nos indivíduos] não essencialmente mas de modo não diferente. E uma vez que a questão dos Universais sempre foi tida como a principal entre os dialéticos - e de tanta importância que o próprio Porfírio, ao escrever sobre ela em seu *Isagoge*, não ousou defini-la, dizendo: "Com efeito, é um assunto muito difícil" -, quando Guilherme de Champeaux corrigiu ou, antes, quando foi coagido a abandonar sua doutrina, seu ensinamento caiu em tão grande descrédito, que quase não era mais admitido ao ensino da dialética, como se na questão dos Universais estivesse a síntese completa desta arte[119].

Como pode-se ler nos fragmentos acima, Abelardo lida com a questão dos Universais utilizando o *trivium*: gramática, retórica e em especial a dialética. Segundo Jolivet, Abelardo trata os fatos gramaticais como ferramentas oferecidas pela lógica, o que o autor chama de gramática especulativa. Mesmo Abelardo não sendo o primeiro a fazer isso, o faz com enorme clareza, a ponto de seus discípulos desempenharem um importante papel na história da construção desta disciplina[120]. No início da *Logica Ingredientibus*, seu autor, ao citar Boécio,

---

[118] ESTEVÃO. *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*. p. 90.
[119] HCR. p. 57.
[120] JOLIVET, J. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Paris: Cerf, 1994. p.49.

distingue três partes da filosofia, a especulativa, que trata dos fenômenos naturais; a moral, que trata da dignidade da vida, e a racional, "denominada lógica pelos gregos, que se ocupa da ordem dos argumentos, objeto de construção"[121].

Abelardo situa assim o problema dos Universais no âmbito da linguagem. Segundo José Carlos Estevão, é na obra *Logica Ingredientibus* que o êmulo dos peripatéticos trata pela primeira vez sobre os Universais, mas é na *Dialética*, escrita entre 1120 e sua morte, onde se encontra sistematizado seu conhecimento de lógica[122], indicando assim que o interesse sobre o tema jamais desapareceu do horizonte de estudos de Abelardo .

Ainda segundo Estevão, mesmo presente em toda a obra do autor, é na *Logica Ingredientibus* que se encontra uma exposição sistemática da recusa ao realismo de Abelardo[123]. Trata-se de uma recusa de todas as formas de realismo, segundo Paul Vignaux, ou seja, as diversas formas de entender o Universal - aquilo que pode ser predicado de muitos - como coisa (*res*). A universalidade estaria somente nas *uoces*, nas palavras[124].

Segundo Estevão, quando Abelardo define o universal como vocábulo (como visto em **n.16**) ele realiza um deslocamento do Universal como coisa para o Universal como palavra (*vox*), ou nome.

> Nota-se que restringimos o universal a *vox* implica em um deslocamento pleno de consequências: o autor já não diz "apto por sua natureza", mas "apto por sua descoberta". passando do registro da *re* para o da *vox*, Abelardo deixa o mundo da natureza, que é obra de Deus, para o das instituições humanas, um movimento intrínseco à "desreificação" operada continuamente por ele [125].

Esta *vox* a que Abelardo se refere não tem somente sentido físico, uma emissão de som, mas também remete a uma instituição humana, que engendra uma intelecção no espírito daquele que ouve, ou seja que significa algo. Como o próprio Abelardo escreve na carta que, endereçada a Heloísa, fornece as regras para o Paracleto ao defender o silêncio e o evitar as palavras ociosas ou inúteis: "as palavras introduzem verdadeiramente a inteligência ao espírito, de forma que assim voltada a atenção intelige e adere por pensamento[126]". O silêncio é defendido não pelo costume ou pelas autoridades somente, mas também pela razão.

---

[121] LPC p.35
[122] ESTEVÃO, J, C. *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*. p. 103-105.
[123] idem. p.107.
[124] VIGNAUX, P. Notes sur le nominalisme d'Abelard. In. Colloque International "Pierre Abélard, Pierre le Vénérable". p.525
[125] ESTEVÃO, J, C. *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*. p. 120.
[126]"*Verba quippe intellectum anime immittunt ut ei quod intelligit intendat et per cogitationem hereat."* HCF p. 386

A intelecção do vocábulo universal não se dá de forma clara e precisa. Aos homens, que fazem a intelecção a partir dos sentidos, abstraindo a matéria, resta somente a intelecção do individual, "tomado um a um". O que possibilita somente inteligir um modo do Universal.

> O *status* (...) não é uma coisa, mas um modo pelo qual as coisas se comportam umas em relação às outras, isto é, se concordam (*conveniant*) ou não. Tal comparação, não é despropositada se tivermos em mente que o universal é, desde o início, tomado como um "predicado", ou seja, como algo "que diz a proposição", exprimindo um "estado de coisas" (...) para Abelardo "somente as coisas existem, os 'estados das coisas', não"...[127].

Os vocábulos universais não falam a respeito da natureza das coisas e sim do seu estado. Palavras como casados, continente e dirigentes, ou até mesmo a de homem e mulher não podem ser inteligidos pelos seres humanos como elas são, ou seja como são na mente de Deus. Portanto dizem respeito ao estados das coisas as quais elas fazem referência, sem fazer parte delas. Aos homens é somente possível uma imagem confusa destes lugares sociais.

> **n.18** Todavia, quaisquer nomes de quaisquer existentes, quando neles está, engendram mais intelecção do que opinião, porque seu descobridor teve a intenção de impô-los de acordo com algumas naturezas ou propriedades das coisas, ainda que nem ele próprio soubesse excogitar convenientemente a natureza ou a propriedade da coisa.[128]

Mesmo tendo alguma relação com a coisa real, a palavra universal continua sendo um vocábulo, uma instituição humana, não podendo ser inteligida como realmente é. Ela mantém algumas das propriedade ou naturezas das coisas como Deus as criou, e que seu descobridor teve essa intenção, porém nem mesmo ele pode inteligir a natureza desta coisa de maneira perfeita.

Outra questão ligada diretamente a esta pesquisa é a posição da igreja para Abelardo. Igreja não é uma palavra universal, pois não estaria apta a ser predicado de muitos. Ser predicado para Abelardo significa:

> **n.19** Poder ser verdadeiramente ligado a algo em virtude da enunciação do verbo substantivo no presente, como "homem" pode ser verdadeiramente ligado a diversos por meio do verbo substantivo.[129]

Ou seja, o verbo substantivo (*esse*, é) pede um predicativo do sujeito no caso nominativo e *homo est ecclesia* ou *Aristoteles est ecclesia*, homem é igreja ou Aristóteles é

---

[127] ESTEVÃO, J, C. *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*. p. 124
[128] LPC p. 69.
[129] LPC p.59.

igreja não constituem uma construção válida do ponto de vista lógico[130]. Já laico, monge e clérigo podem ser consideradas palavras universais pois além de poderem ser predicado de muitos, existem pela vontade de Deus[131], o que lhes dá uma realidade, mesmo que essa não possa ser inteligida como é.

> **n.20** Enfim, desde o início da Igreja nascente, a prática da vida religiosa tem conhecido a mesma multiplicação entre mulheres e homens e vemos as mulheres possuírem suas próprias casas monásticas.[132]

Pode-se a partir disto começar a entender a posição de Abelardo no que diz respeito à Igreja. A Igreja seria o conjunto dos fiéis, nascida na sociedade humana e dirigida por uma determinada ordem, uma *ordo*, a dos *rectores*, termo que Abelardo utiliza (**n.12**) e que tem por significado aquele que conduz, que guia.

Faz-se necessário neste ponto da pesquisa explorar de forma mais profunda qual o significado da palavra *ordo*, qual o sentido que ela possui nas cartas de Abelardo e Heloísa, e qual o sentido da palavra *gradus*, já que esta última parece estar ligada a convenções somente humanas.

Sobre a graduação social para Abelardo: *gradus* e *ordines*

Nos textos de Abelardo e Heloísa, duas palavras são utilizadas para a diferenciação de grupos que possuem algum tipo de dom e, portanto, uma função: *ordo e gradus*.

A palavra *gradus*, assim como *ordo*, possui diversas acepções; *gradus* no dicionário Saraiva pode-se encontrar como passos, posição de um combatente, postura, degraus de uma escada, graus de parentesco, ordem (como em *gradus equestris*), graus de explicação, e, em Cícero, encontra-se ainda *gradus officiorum* (graus de um ofício). Em geral pode-se atribuir a noção de posicionamento em um determinado sistema de classificação ou a própria graduação. No *Mediae latinitatis lexicon minus*, assim como no *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, são apresentados doze sentidos no total.

Para esta pesquisa, sublinha-se principalmente:

> 6. GRADUS, Ordines Ecclesiastici: ordens eclesiásticas.[133]

---

[130] O argumento de que a igreja não é uma palavra universal esta no texto de Zuckerman, The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government in the Middle Ages: A Critique of Previous Views, p.592

[131] O que será apresentado mais adiante na **n.30**.

[132] HCH p.297.

> 11. GRADUS, Ad honores seu aliquod officium ascensus, promotio: a ascensão às honras ou a qualquer ofício, promoção.[134]

No *Mediae latinitatis lexicon minus* encontra-se como a parte elevada de uma igreja na frente do altar, ranque, ordem eclesiástica, ordenação e sacerdócio, dignidade eclesiástica, graduação universitária, graduação de parentesco, entre outras. As duas palavras podem parecer intercambiáveis, porém Constable, em *the orders of society*, escreve que as divisões da sociedade na Idade Média eram referidas normalmente em graus, tipos, ranques e não em ordens[135]. Na já citada carta de Gregório VII, encontra-se a divisão em graus e ordens, diferenciando assim estes elementos. A palavra *gradus* como graduação, graus, ou ranque carrega um sentido de hierarquia na acepção moderna, mas não se pode ligar a ela o conceito de hierarquia medieval, nas cartas de Abelardo.

Gradus ou os graus, quando ligados a alguma posição, para expressar uma escala superior ou inferior de poder ou dignidade, em Abelardo e Heloísa indicam um lugar em determinado grupamento humano organizado. Pode-se defender esta afirmação com os trechos **n.3**, onde *gradus* aparece no acusativo singular **–** *gradum* – indicando um grau no clero regular. Outra passagem em que o termo é utilizado encontra-se na segunda carta de Heloísa (carta quatro), quando esta se compara com outras mulheres nobres ou poderosas.

> **n.21** Quanto mais fui elevada contigo sobre todas as mulheres e consegui um lugar mais alto (*sublimiorem obtinui gradum*), tanto mais, ao ser derrubada, sofri juntamente contigo a mais dolorosa das quedas. De fato, quanto mais alto é o nível (*ascendentis gradus*) do que sobe tanto mais é o impacto do que cai. Qual entre as nobres e poderosas mulheres pôde jamais ultrapassar-me, ou mesmo igualar-me na felicidade.[136]

Quanto à organização do clero secular assim como o de outros grupamentos a palavra *gradus* aparece fazendo referência a uma graduação realizada pelos próprios homens. "Quando ele (Paulo) definiu os graus dos ministros da igreja, descreveu de forma descendente a posição de bispo para a do diácono"[137]. Mesmo inspirados pela revelação divina ou pela razão, esta graduação é exclusivamente humana.

Outro exemplo disso na carta onde Abelardo fornece as regras para o Paracleto. Quando Abelardo descreve seu projeto pode-se ver uma institucionalização, de acordo com as

---

[133] « 6 gradus » (par C. du Cange, 1678), dans du Cange, et al., Glossarium mediae et infimae latinitatis, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883/1887, t. 4, col. 092c. http://ducange.enc.sorbonne.fr/GRADUS06. idem
[134] « 11 gradus » (par P. Carpentier, 1766), dans du Cange, et al., Glossarium mediae et infimae latinitatis, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883/1887, t. 4, col. 093c. http://ducange.enc.sorbonne.fr/GRADUS11. idem
[135] Constable. *The orders of society*. p. 252.
[136] HCR p 225.
[137] HCH p.319

palavras do autor. O sentido de institucionalização em latim está ligado a construir, ordenar, fixar em, estabelecer e também a instruir e educar.

> **n.22** Assim, nós estabelecemos as regras, uma parte nos bons costumes, outra parte no testemunho das escrituras e também apoiados no brilho da razão, reunindo tudo em um, assim decorando o templo espiritual que vocês são. E, de uma certa maneira, tanto com as excelentes figuras que embelezam e como com várias imperfeições, podemos para terminar um opúsculo. Em que, sem dúvida, imitando a obra do pintor Zêuxis, instituímos no templo espiritual assim como ele dispôs no templo material[138].

Nesta passagem, Abelardo afirma que sua regra para o Paracleto terá imperfeições, mesmo que apoiada nos bons costumes, nas escrituras sagradas e até mesmo na razão. Isso porque esta é uma instituição humana, que possui uma graduação interna de funções, como a própria fonte indica.

> **n.23** Me resta, agora, Deus me inspire, determinar (*ordinare*) cada um dos graus (*gradus*) desta milícia, a fim de que seja verdadeiramente um exército ordenado (*ordinata*) para batalha comandando todas suas façanhas na luta contra as agressões do demônio. Começarei então pela diaconesa, que é a cabeça deste exército, a primeira posição na redação desta regra, pois é por ela que todas as coisas devem ser ordenadas.[139]

A palavra graduação trata-se de uma arranjamento, por parte dos homens, de elementos. Este arranjamento de Abelardo, o modo como ele descreve a fundação de seu monastério reporta a forma com que se organiza a memória artificial[140] nos tratados sobre retórica. Não é de se estranhar esta semelhança, dado que a ordem está na base dos preceitos da memória[141]. O uso de imagens também faz parte desta memória artificial, o que torna o assunto pertinente e provavelmente fecundo, mas esta pesquisa não comporta estas explorações, que demandariam um tempo não permitido no mestrado. Mesmo sem o aprofundamento necessário ainda é válido grifar a "artificialidade" nos dois casos. Tanto a memória como a instituição do monastério são descritos como uma ordenação de elementos, no caso do monastério em graus que podem ser inspirados por Deus, mas que não são obra Dele.

---

[138] HCP p.297 col 1 A. *Nos itaque partim consuetudinibus bonis, partim scripturarum testimoniis vel rationum nitentes fulcimentis, haec omnia in unum conferre decrevimus ut spiritale Dei templum quod estis vos hiis decorare, quasi quibusdam egregiis exornare picturis valeamus, et ex pluribus imperfectis quoad possumus unum opusculum consummare In quo quidem opere Zeusim pictorem imitantes, ita facere instituimus in templo spiritali sicut ille disposuit faciendum in corporali.*

[139] HCH p. 411.

[140] O termo memória artificial como sinônimo dos sistemas mnemônicos aparece na obra de Frances A. Yates, A arte da memória, em oposição a memória natural, não treinada.

[141] YATES, Frances A. *A arte da memória*.Campinas, Ed.Unicamp, 2007. p.74

Uma analogia parece aqui poder ser traçada. Em sua obra, *Lógica para principiante*, Abelardo fala sobre coisas que não são nem gênero, nem espécies últimas, mas acidentes como casa e espada.

> **n.24** Donde, estas, casa e espada, não serem obras da natureza como aquelas (o homem, a alma e a pedra) nem suas denominações serem de substância mas de acidente e, por isso, não são gêneros nem espécies últimas.[142]

Mesmo não falando das mesmas coisas, homem, alma, pedra, casas e espadas, parece que estas graduações, *gradus*, diferentes das ordens, *ordines*, não possuem um fundamento na palavra de Deus e sim são obra dos homens, por isso estão sujeitos à imperfeição, como pode ser lido na nota **n.3** e na **n.25**.

> **n.25** Com efeito, de todo o povo da Igreja atual (*praesentis Ecclesiae*) em que a palha é ainda misturada ao grão, somente os continentes[143] e os bem casados devem atingir o verdadeiro Paraíso, a pátria celeste, e ser dignos do chamado de Deus (seus nomes já estão escritos no livro da vida).[144]

Esta diferenciação entre a palavra de Deus e a palavra dos homens pode ser vista na *Lógica para principiantes* e na questão XVII dos *Problemata*.

> **n.26** As palavras de Deus não são invenções humanas (*inventiones humanae*), elas não são nossa obra, mas a obra de Deus[145].

Como disciplina, a lógica fornece as regras, o que é possível ou não de se auferir e conhecer. Já como método, aplicado aos textos sagrados, como na obra *Hexameron*, é possível obter preceitos que conduzam a vida[146]. É importante grifar a ideia de uma condução e não uma imposição. A graduação nos grupamentos humanos nada tem a ver com uma ordenação divina; já as ordens (*ordines*) parecem ter alguma relação com a palavra de Deus, mas, mesmo assim, apenas conduzem os homens à salvação.

Este fundamento das ordens no sagrado é explicitado na *Expositio in Hexaemeron* Abelardo, o trecho **n.12**, onde Deus instaura a divisão entre os fiéis. O trecho em questão encontra-se na parte chamada *moralitas*, que, segundo Abelardo, nos *Problemata* questão XV, é aquilo

---

[142] LPC p.68.

[143] Aqui Vitor Cousin usa a palavra *religieux* para a tradução da palavra *continentes* em latim; Abelardo no texto provavelmente está falando de todos que praticam a continência, não o grupo específico dos monges.

[144] Este trecho foi extraído da questão XL da *Heloissae paraclitensis problemata cum magistri Petri Abaelardi solutionirus*, uma carta com quarenta e duas questões escrita por Heloísa e respondida por Abelardo por volta de 1132-1135, mesma época em que as correspondências utilizadas foram escritas. PHF p.515

[145] HCC p.475.

[146] HCC p. 468. Moralia quidem praecepta sunt agendae vitae [...]. Questões morais são preceitos para condução da vida .PHL p. 468

> **n.27** [...] (questões morais, *moralia*) que está sempre completo em todos naturalmente, e anterior a lei escrita dada, é um componente necessário ao comportamento do homem, de maneira que este somente se realiza se segue seus preceitos, e sem ele ninguém jamais merece ser salvo.[147]

No *corpus* analisado estas divisões aparecem e não são explicadas, como pode ser observado no trecho **n.3** e no que se segue.

> **n.28** Por tua caridade, querida irmã, me perguntas, tanto tu como tuas filhas espirituais, sobre a ordem (*ordine*) de tua profissão (*professionis*), como precisamente começou vida religiosa das monjas: e, se puder, rapidamente, eu responderei.[148]

A palavra *ordines*, em latim, pode pertencer ao caso nominativo plural, vocativo plural e acusativo plural da palavra *ordo*. Esta pesquisa utiliza *ordines* (ordem no plural para diferenciar este termo de *ordo* como ordem do mundo), porém em latim a diferenciação se dá pelo contexto e não pela forma. Pode-se encontrar nos textos de Abelardo a palavra *ordines*, como mencionado nas definições encontradas no *Mediae latinitatis lexicon minus*: uma ordenação de elementos.

> **n.29** Agora quero que conheças a dupla história desses acontecimentos de um modo mais verdadeiro, e na ordem (*ordines*) em que realmente aconteceram, e não através de boatos.[149]

Outra significado da palavra *ordo* que aparece nos textos de Abelardo é o de grupo social que possui privilégios e deveres. Esta afirmação parece ser confirmada em um trecho da resposta à questão XIV dos *Problemata*

> **n.30** Existem três ordens de fiéis: evidentemente uns são continentes, outros dirigentes e os terceiros casados. As três primeiras beatitudes, em meu pensamento, aquelas que convêm aos continentes; os dois outros pertencem aos dirigentes , os dois últimos são ligados aos casados. Tal é a ordem, julgando pela graduação dos méritos. Com efeito, a ordem dos continentes é, pela perfeição da vida, a primeira entre as outras. A segunda ordem é a dos dirigentes, que é mais digna para exercer o poder que a dos continentes, como a bela e estéril Raquel agradou mais o patriarca que a impura e fecunda Lia, e o melhor modo de vida de Maria, vivendo no ócio, que de Marta servindo alimentos. A última ordem é a dos casados, que estão longe dos continentes, que não têm o mesmo mérito que os dirigentes, mas também estão engajados na vida ativa. Agora, sobre a palavra da Verdade: 'Quem ensina e faz a lei' que são os doutores e prelados da Igreja, estes

---

[147] HCC p. 468.

[148] *Charitati tuae, charissima soror, de ordine tuae professionis tam tibi quam spiritualibus filiabus tuis sciscitanti, unde scilicet monialium coeperit religio, paucis, si potero, succincteque rescribam.* HCP p. 225 col.1. D. O termo *ordine* não aparece na versão HCH, em seu lugar se lê *origine.* Por acreditar se tratar de um erro, foi escolhida, para esta pesquisa as versões HCC e HCP, onde le-se *ordine*.

[149] *Et moralia quidem quae naturaliter ab omnibus semper complenda fuerunt, et antequam lex scripta daretur, mores hominum ita necessario componunt, ut nisi impleatur quod in eis praecipitur, nemo unquam salvari meruerit*. HCP p.71.

> 'serão chamados de grandes no reino dos céus' assim como os continentes serão chamados de máximos e os casados de mínimos.[150]
> (trad. nossa do latim com base na tradução do latim para o francês de Victor Cousin)

Abelardo, à primeira vista, segue uma tradição bastante conhecida – e tratada nesta pesquisa no primeiro capítulo –; diferencia e divide os fiéis em três ordens, os continentes, os dirigentes e os casados e suas funções e deveres. Segundo Goetz, isso não é uma marca distintiva. A diferença está em como se divide e quais são as funções e deveres de cada uma dessas ordens.

> [...] A maior parte dos autores medievais colocam em evidência as funções diferentes das três ordens (ou mais) e sua função respectivas e fundamentais ao lado das outras, bem como seu apoio recíproco. Os autores tendem, de fato, a lembrar a cada ordem seus deveres.[151]

Esta tradição, segundo Constable, adquire forma, no Ocidente, com os trabalhos de Ambrósio (340-397), Agostinho (354-430), e Gregório, o Grande (540-604)[152], mesmo que a separação temporal entre estes autores seja por vezes grande, todos eles foram frequentemente citados por Abelardo e Heloísa no *corpus* utilizado[153]. Outra aspecto a se considerar é o fato de que cada autor escreve em decorrência do contexto histórico em que vive. Ambrósio, Agostinho e Gregório escrevem para combater determinados problemas de seu contexto social e admoestar aqueles grupos que lhe são contrários. Estas contendas não serão exploradas nesta pesquisa, o que interessa são algumas das ideias presentes em suas obras que inspiram e cedem autoridade para Abelardo a combater os problemas de seu contexto social.

Ambrósio divide a sociedade em três grupos, virgens, viúvos e casados, respectivamente monges, que por sua pureza seriam tidos como se nunca tivessem sidos maculados pelo pecado da carne; os clérigos, não tão puros, seriam como os enviuvados que não mais se casam, e laicos que permanecem casados. A ordenação ou conversão a uma

---

[150] *Tres autem fidelium ordines constat esse: unum videlicet continentium, alterum rectorum, tertium conjugalorum. In tribus autem praecedentibus beatitudinibus continentes diligenter describi arbitrer; posthas autem très, duas proximas ad rectores maxime referendas arbitrer, sicut duas ultimas ad conjugalos, et est ordo congruus secundum meritorum gradus. Ordo quippe continentium, perfectione vitae prior est caeteris. Secundus est rectorum, qui, quamvis sint potestate ipsis quoque continentibus digniores, gratior tamen extitit patriarchae pulchra Rachel et sterilis, quam Lia lippa et foecunda; et melior pars Mariae tanquam in otio vacantis, quam Marthae cibum ministrantis. Ultimus ordo est conjugatorum, qui longe a continentibus distant, et rectoribus aequari non merentur, quamvis utrique in activa sint occupati. Nam, ut postmodum Veritas ait : « Qui docuerit et fecerit legem, » quod est doctorum et Ecclesiae proelatorum, « magnus vocabitur in regno, coelorum, » sicut continens maximus et conjugatus minimus* HCC p.455

[151] GOETZ, Hans-Werner. Les *ordines* dans la théorie médiévale de la société : un système hiérarchique? In: Bougard, F., Iogna - Prat, D. e Le Jan R. (eds.). *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*. p. 235. (trad. nossa.)

[152] CONSTABLE, Gilles. The orders of Society. In: CONSTABLE, G. *Three studies in medieval religious and social thought.* Cambrige: Cambridge University Press, 1998. p.269.

[153] Vita Operaque. Index Auctorum Qui In Operibus Abaelardi Citatur. HCP 178.

determinada ordem adquire, neste sistema de ordenação, uma grande importância, promovendo a possibilidade de uma mudança individual na ordem social, porém esta ideia só será devidamente trabalhada no próximo capítulo.

Agostinho, ao descrever a cidade de Deus, compara virgens, viúvos e casados a Noé, Daniel e Jó, dividindo a sociedade em clérigos e pastores como Noé no moinho; continentes como Daniel na cama, e fiéis laicos como Jó no campo[154]. Já na cidade dos homens, segundo Markus, Agostinho abandona a possibilidade da sociedade humana existir em harmonia devido ao pecado. Sem negar uma ordem que atravessa todo o universo, é somente possível aos poderes terrestres, estando de acordo com esta ordem universal, minimizar a desordem.[155]

Gregório, o Grande ao escrever os *Moralia in Job*, obra bastante citada nas cartas, divide a sociedade em dirigentes, continentes e casados, identificando também estes a Noé, Daniel e Jó[156]. É importante lembrar que a passagem **G1** foi escrita primeiramente por ele. Claude Carozzi, em seu artigo *Hiérarchie angelique et tripartição foncionnelle chez Grégoire le Grand*, compara como se dá a relação entre a graduação celeste e graduação humana nas obras de Pseudo-Dionísio e Gregório, o Grande. Bem útil para esta pesquisa, pois, mesmo afirmando que Abelardo não trata, em momento nenhum, de uma graduação celeste, as ideias de Gregório parecem que o influênciaram bastante, visto que ambos utilizam a mesma nomenclatura para dividir a sociedade. Segundo Markus, Gregório apresenta toda a autoridade ou governo em termos de serviço[157]; em Abelardo esta ideia está presente e parece ser fundamental.

De acordo com Carozzi, Gregório não estabelece uma relação direta de continuidade entre as hostes celestes e a sociedade humana, como faz Pseudo-Dionísio, pois para Gregório o homem deve substituir os anjos que caíram na cidade de Deus[158]. Existe uma correspondência sim entre os anjos e os homens, há alguma coisa de análoga entre as hordas angélica e os grupos de homens[159].

O principal interesse de Gregório nesta condição análoga está na relação entre aqueles que ocupam as posições mais altas na hierarquia e os deveres que este serviço instaura, tanto no caso dos homens como dos anjos, como pode ser visto no trecho **G1**. Na sociedade dos homens, aqueles que ocupam posições de autoridade, neste sistema de graduação, têm o nome

---

[154] CONSTABLE, Gilles. op. cit p.270.
[155] MARKUS, R.A. Les pères latins. In: BURNS, James Henderson (Dir**).** *Histoire de la pensée politique médiévale*.Paris: P.U.F, 1993, p.103 et seq.
[156] CONSTABLE, Gilles. op. cit p.271.
[157] MARKUS, R.A. op.cit. p.113
[158] CAROZZI, Claude. Hiérarchie angelique et tripartição foncionnelle chez Grégoire le Grand. In: *Hiérarchies et Services au Moyen Ãge*. Provence: Publications de l'Université de Provence, 2001. p.41.
[159] idem, ibidem.

de dirigentes. Gregório não distingue radicalmente os dirigentes seculares dos dirigentes eclesiásticos; mesmo afirmando que os eclesiásticos eram superiores aos seculares, este autor não os coloca numa categoria diferente. Markus explica este agrupamento pelo mundo onde Gregório exercia seu papado.

> Entretanto, em seu vocabulário político, ele se orienta em um mundo onde o sagrado e o secular podiam se interpenetrar. Em seu mundo desecularizado, a linguagem da política secular adquire um aspecto religioso e podia ser utilizado para falar de uma função eclesiástica, tanto que, no sentido contrário, a autoridade secular era abordada em um sentido religioso.[...] A *cura regiminis* tornava-se sinônimo de *cura pastoralis;* o governo secular era um *ministerium*, como todo governo eclesiástico: o bispo, o padre e o rei podiam ser representados pela imagem do pastor.[160]

A sociedade em que Abelardo escreve era bem diferente desta como já visto no primeiro capítulo. Porém Abelardo também aproxima os poderes seculares e eclesiásticos, como será visto no próximo capítulo (**n.56**).

O sistema de graduação que Abelardo expõem na questão XIV dos *Problemata*, se baseia nas beatitudes ou méritos encontrados no Evangelho segundo Mateus, capítulo 5, versículos 3 a 10 sendo oito no total.

> Felizes os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus.
> Felizes os mansos, porque herdarão a terra.
> Felizes os aflitos, porque serão consolados.
> Felizes os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados.
> Felizes os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia.
> Felizes os puros no coração, porque verão a Deus.
> Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados de filhos de Deus.
> Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus.[161]

Abelardo liga as três primeiras beatitudes aos continentes, a terceira e a quarta seguintes aos dirigentes, e as duas próximas aos casados, afirmando que a última se trata da confirmação das outras. Em outra parte desta mesma questão Abelardo define as beatitudes como virtudes ou dons de Deus.

> **n.31** Esta curta explicação é suficiente para a definição de beatitudes, quer dizer, das virtudes ou dons da graça divina que fundam a beatitude [162].

---

[160] MARKUS, R.A. op. cit. p. 115. (trad. nossa)
[161] Bíblia de Jerusalém. Mateus 5, 3-10
[162] HCC p. 467.

Estes dons instauram uma relação de dever, uma função e um ofício, como pode ser visto nas notas **n.8** e **n.11**, nesta passagem da *Historia Calamitatum* e em uma outra passagem da carta VIII.

> **n.32** Todavia, mal tinha eu convalescido da ferida, os clérigos me procuraram e, com súplicas insistentes, pediram ao meu abade e a mim próprio, para que me fizesse agora por amor de Deus, o que até então fizera pelo amor do dinheiro e da glória; observando que o talento[163] que me fora confiado pelo Senhor, haveria de ser por Ele exigido com juros. Assim, eu haveria de reconhecer que a mão do Senhor me tocara, para que mais livre das tentações da carne e afastado da vida tumultuosa do mundo, eu me dedicasse aos estudos literários e verdadeiramente, me tornasse um filósofo, não do mundo, mas de Deus[164].
>
> **n. 33** E como a sobriedade se impõem sobretudo aos prelados, aqueles que devem se esforçar para viver mais modestamente que os outros. Para que este dom (*donum*) de Deus, a saber, a dignidade da incumbência (*prelationem sibi concessam*) que lhes foi confiado, não degenere em orgulho e que eles não ofendam aqueles cuja direção lhes foi concedida[...][165].

As ordens, *ordines*, aparecem como uma forma de categorização social importantes, nos textos de Abelardo e Heloísa. São somente elas que possuem alguma referência à substância divina. Diferente das graduações, *gradus*, nas instituições humanas, elas tem algo de permanente no sentido da passagem **n.1**. Esta permanência pode ser vista na nota **n.13** onde Abelardo afirma que as premissas do estado religioso dos monges já eram conhecidas antes da vinda de Cristo. De fato, são muitas as passagens que falam da existência da vida monástica, antes da instituição cristã dos monges.

> **n.34** De fato, em todo povo, quer pagão, quer judaico ou cristão, algumas pessoas sempre existiram que se destacaram entre as demais pela fé ou pela honestidade dos costumes e se separaram do povo pela singularidade da continência ou da abstinência.
> Antigamente, com efeito, existiam, entre os judeus, os nazarenos, que segundo a Lei se consagravam ao Senhor, ou os filhos do profeta, os seguidores de Elias e de Eliseu, os quais [...] foram monges.[166]

Abelardo, nos documentos pesquisados, não discute muito a questão dos *gradus*, pois são as graduações das instituições humanas, falhas e cheias de imperfeições. Porém, é esta diferenciação ente *ordines* e *gradus* que permite a este autor uma inversão que o distancia do sistema de ordenação de Gregório, o Grande. Quando Abelardo cria as regras do Paracleto com o uso dos bons costumes, das escrituras e da razão, ele já as admite (**n.23)**. Quando, por

---

[163] Abelardo aqui faz referência à moeda da parábola encontrada em Mateus 15,15.
[164] HCR p. 101.
[165] HCH p.431.
[166] HCR p. 86.

exemplo, se fala da instituição monástica, mesmo fazendo uso da razão, da exegese dos texto sagrados e os bons costumes, os antigos e pagãos não chegaram à perfeição ou ao que Deus planejava para esta ordem. Foi preciso o advento do próprio Cristo para torna-las mais plena (**n.13**).

Isso pode ser explicado pela incapacidade natural do homem de inteligir o universal. Ao homem somente é possível descobrir a palavra universal e ao nomear a coisa ter a intenção de fazê-lo de acordo com algumas de suas naturezas ou propriedades **n.18**. Mesmo ao fazer a exegese das passagens bíblicas utilizando a razão (leia aqui o método dialético), não se pode retirar delas um conhecimento perfeito ou algo que permita à intelecção da palavra universal, e não só de um dos seus estados.

Ao questionar a possibilidade de um conhecimento perfeito da criação ou vontade divina em relação às instituições e grupamentos humanos, Abelardo entra em embate com autores, por exemplo, que defendem uma hierarquização da sociedade, baseada em Pseudo-Dionísio, onde a verdade estaria revelada e, portanto, seria totalmente externa ao ser humano. Isso não invalida a divisão da sociedade em ordens com fundamento na vontade divina, mas possibilita a *disputatio*, a disputa baseada em argumentos racionais sobre essa questão, permitindo que filósofos construam, defendam e comentem sistemas de ordenação da sociedade.

A divisão das ordens em continentes, dirigentes e casados, para Abelardo, se dá pela graduação dos méritos e dons divinos. Estes dons divinos são distribuídos para que aquele que o recebe realize um certo serviço a Deus, um *officium*.

Pode-se ver no trecho **n.35** o sistema de ordenação social de Abelardo e Heloísa em parte explicitado. Heloísa, primeiramente faz uma distinção entre a ordem natural e o estilo das cartas, já que *consuetudo* significa tradição costume, algo instituído pelo homem.

> **n.35** Fico surpresa, ó meu único, porque contrariando o costume (*consuetudinem*) das cartas e até a própria ordem natural das coisas (*ordinem naturalem rerum*), tu ousaste, no próprio frontispício da saudação epistolar, colocar-me antes de ti, o que vale dizer, a mulher antes do homem, a esposa antes do esposo, a serva (*ancilla*) antes do senhor (*domino*), a monja antes do monge e sacerdote, a abadessa antes do abade. De fato reta e honesta é a ordem (*ordo*), segundo a qual aqueles que escrevem a superiores e a iguais ponham, antes dos seus, os nomes daqueles aos quais escrevem. Se, porém, escrevem a inferiores, que antecedam na ordem da escrita os que precedem na dignidade das coisas (*rerum dignitate*).[167]

Abelardo faria esta distinção claramente em uma carta posterior.

[167] HCR p219.

> **n.36** Totalmente judaizantes, os que assim procedem, seguem seus costumes (*consuetudinem*) como se fossem regras, e esvaziam o mandamento de Deus com suas tradições, preocupados não com o que se deve, mas com o que costumam fazer. Lembra Santo Agostinho: 'O senhor, disse: eu sou a Verdade, e não Eu sou o costume".[168]

Como a própria Heloísa escreve, os superiores devem constar na ordem escrita como constam segundo a dignidade das coisas, ou seja, aparecendo em primeiro lugar, ao contrário do que Abelardo escreveu.

Segundo o glossário Du Cange, em sua primeira acepção, *dignitas* está relacionado com os serviços na Igreja que tem como jurisdição a administração das coisas eclesiásticas[169], outra acepção encontrada no *Dictionnaire Gaffiot Latin-français* é o de uma influência louvável que merece as homenagens, marcas de honra e o respeito[170].

No caso de Abelardo e Heloísa, estes sentidos se relacionam. Os dois autores nunca utilizam esta palavra quando se trata somente de uma posição nos ranques da Igreja, como no caso do trecho **n.3.** *Dignitas* é utilizado quando aquele que ocupa a posição a merece (**n.37**) ou quando a própria posição tem um mérito em si (**n.38**), não sendo exclusivamente eclesiástica, mas podendo ser secular também.

> **n.37** [...] Godofredo, bispo de Chatres, que se destacava dos demais tanto pela fama da vida religiosa, quanto pela dignidade (*dignitate*) da sede episcopal, assim começou a falar [...].[171]
>
> **n.38** E, se não te preocupas com o privilegio de clérigo, defende, ao menos, a dignidade de filósofo, e se a reverência de Deus é desprezada, que ao menos, o amor da honestidade modere a insolência.
>
> **n.39** Mais ainda quem pode ignorar que pela utilidade da administração (*utilissima dispensatione*), ela (Igreja) manteve, ao converter os gentios, não só a graduação das dignidades seculares (*secularium dignatatum gradus*), aquela dos reis e outros príncipes, mas também certos decretos legais, diversos ensinamentos filosóficos: receberam deles alguns graus de dignidade eclesiástica (*ecclesiasticarum dignitatum gradus*), o modelo da castidade e a devoção à pureza corporal.[172]

Este mérito mencionado tem relação com a própria função e deveres da posição. Em ambos os casos, acima mencionados, como no decorrer de todo o *corpus* textual escolhido para a análise, *dignitas* aparece ligado a um serviço prestado para o bem de todos e reconhecido como tal, um ofício. Essa ideia aparece mais explicitamente na passagem **n.39**

---

[168] HCR p. 261.
[169] « 1 dignitas » (par C. du Cange, 1678), dans du Cange, et al., Glossarium mediae et infimae latinitatis, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883-1887, t. 3, col. 117c. http://ducange.enc.sorbonne.fr/DIGNITAS1
[170] GAFFIOT, F. *Dictionnaire latin-français.* Paris: Hachette, 1934. p.526 segunda acepção. (trad nossa)
[171] HCR p 113.
[172] HCO Col. 2 D. p 250.

onde pela utilidade na administração a Igreja mantém algumas graus de dignidade seculares e eclesiásticos herdados dos gentios. Heloísa utiliza no trecho **n.36** esta palavra com o sentido de serviço público prestado e reconhecido, que neste caso coincide com a ordem das cartas, dando a entender que esta seria uma ordem natural, a vontade do Senhor. Pela dignidade, primeiramente estão o grupo do abades; logo após, dos monges e sacerdotes seguido pelos senhores, esposos, e, por último, dos homens, ao mesmo tempo o grupo dos homens é precedido pelos grupo mulheres.

Abelardo concorda com as regras de exposição da graduação.

> **n.40** Quanto à inversão, como dizes, da ordem da minha saudação, se observares atentamente, verás que ela foi feita em conformidade com teu modo de pensar. Na verdade, a todos é notório, como tu própria indicaste, que quando se escreve aos superiores, os nomes destes devem ser postos em primeiro lugar . Tu, porém, entendas que te fizeste superior a mim desde o momento em que, tornando-te esposa do meu senhor começaste a ser minha senhora [...].[173]

A ordem da escrita pretende seguir ou deveria seguir a ordem das dignidade, e por isso Abelardo, ao escrever a Heloísa, a coloca em primeiro na saudação da carta. É pela dignidade do seu ofício, que ela, por ser mulher, se torna superior a ele. Pelo ofício, ou seja, pelo serviço prestado, é possível uma inserção e uma mudança na graduação social instituída pelos homens, visando uma aproximação com a ordem divina através da conversão, *conversio*, a conversão ao modo de vida e a ordem dos continentes.

Considerações

Em primeiro lugar é importante salientar um ponto não explorado por esta pesquisa, devido a complexidade do tema: o como Abelardo entendia a lei mosaica e os preceitos do antigo testamento.

Nos escritos de Abelardo é possível identificar um outro sistema de ordenamento, alem da ordem natural, que contribui para a construção e fundamentação de seu sistema de ordenação. Quando Abelardo faz referência a este, utiliza os termos antiga aliança[174], antiga Lei[175] ou somente a Lei[176]. É importante também frisar que este sistema de ordenação não se

[173] HCR p 251.
[174] HCC p. 433.
[175] HCC p. 435.
[176] HCC p. 433.

trata dos sistemas de ordenação social dos judeus, sejam eles espanhóis ou parisienses, mas do sistema de ordenação dos judeus de acordo com Abelardo. Michel Lemoine em seu artigo *Abélard et les juifs*, sita autores como Aryeh Grabois que defendem um contato pessoal de Abelardo com os judeus de Paris. De fato Grabois em seu artigo *Un chapiter de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XIIe siècle: le 'Dialogus' de Pierre Abélard et le 'Kuzari' d'Yehudah Halévi*, afirma este contato:

> Sobre a fé dos argumentos do judeu do *Diálogo* (*Diálogos de um filósofo com um judeu e cristão*, obra de Abelardo escrita por volta de 1117-1125/26[177]), que é corroborado pelo testemunho dos comentários bíblicos dos vitorinos, parece que podemos supor a existência de certos 'círculos' intelectuais em Paris, onde cristãos e judeus discutiam, no espírito do *Diálogos*, os fundamentos da fé, os comentários dos textos sagrados e seus métodos de interpretação.[178]

O conhecimento de Abelardo do hebraico, segundo Lemoine, advém dos comentários dos Pais da Igreja a *Sacra Pagina*, abrangendo palavras contidas nos estudos bíblicos de Jerônimo e algumas regras de gramática apresentadas por algum judeu pertencente ao circulo intelectual do peripatético. Seu conhecimento da exegese judaica dos textos sagrados, ultrapassa a dos Pais da Igreja, indicando o contato com a comunidade judaica de Paris proposto por Grabois[179].

Uma das chaves para a compreensão do sistema de ordenação social de Abelardo esta na ideia de perfeição, não como os graus de perfeição de Pseudo-Dionísio, mas leis ou ordenamentos da sociedade não perfeitos, que não estão incorretos e devem ser respeitados, e de um ordenamento perfeito instaurado pelos ensinamentos de Cristo. Esta forma de apresentar a questão garante a autoridade dos filósofos antigos, no que diz respeito a ordem ou lei natural, garante a autoridade dos Pais da Igreja, quando estes propõem um sistema de ordenação que baseia-se na lei mosaica, como a ordenação por graus de perfeição de Pseudo-Dionísio, o Areopagita.

---

[177] MEWS, C. On dating the works of Peter Abelard. p. 129.

[178] GRABOIS, Aryeh. Un chapiter de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XIIe siècle: le 'Dialogus' de Pierre Abélard et le 'Kuzari' d'Yehudah Halévi. In: JOLIVET, J., LOUIS, R., et CHÂTILLON, J. (éds). *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, litteraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle (abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972).* Paris, CNRS, 1975. p. 641- 654.

[179] LEMOINE, Michel. Abélard et les juifs. in: *Revue des études juives*. 153 (1994) p. 256-258.

Como já tratado no capítulo anterior, o sistema de ordenação que Iogna-Prat chama de hierarquias dionisiacas[180] era dividido em graus de perfeição vinha frequentemente fundamentados pela exegese dos textos do antigo testamento. Ao que parece, existe uma aproximação, em Abelardo, entre este sistema de ordenação em graus de perfeição e a lei mosaica. Como hipotese de uma futura pesquisa poderia-se pensar que uma crítica que Abelardo fazia aos defensores dos sistemas baseados em Pseudo-Dionísio era que estes se aproximavam dos judeus ao pregar um sistema de classificação social baseado em categorias universais, externas ao individuo.

O sistema de ordenação para a sociedade cristã proposto por Abelardo conjuga dois sistemas de ordenação já conhecidos e muito utilizados na Idade Media. Trata-se do divisão trifuncional e do divisão em graus de perfeição, utilizando os graus de perfeição e os atribuindo ofícios de acordo com a distribuição pessoal que Deus faz dos seus dons. A tentativa de juntar em um mesmo sistema estes dois modelos de ordenamento não é inédita, Haymon de Auxerre elabora um sistema de ordenamento leva em consideração estes dois sistemas.

Para explorar o sistema de Haymon serão utilizados nesta pesquisa somente artigos e estudos contemporaneos sobre este autor, não sendo possivel a utilização ou a analize dos textos do proprio abade devido aos limites que um mestrado impõe.

Haymon de Auxerre foi monge de Saint-Germain de Auxerre, na primeira metade do século IX e abade de Cessy-les-Bois entre 865 e 875[181]. George Duby afirma, em sua obra *As três ordens*, que quando Anselmo de Laon, antigo mestre de Abelardo, faz alusões ao sistema trifuncional seria com base nas leituras dos textos de Haymon e não Aldaberão de Laon[182]. Ainda segundo Duby,

> [...] a escola de Laon não foi, nos primórdios do século XII, o lugar de uma revivescência do esquema trifuncional e que o que se ouvia dizer não passava de um eco muito amortecido e quase a ponto de extinguir-se por completo-os comentadores, nessa mesma região, a propósito dos mesmos versículos, afastaram-se, pouco a pouco, durante o século XII, dessa forma de explicar a palavra *tribus*[183].

---

[180] IOGNA-PRAT, D. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150).* p.22.
[181] idem p. 158.
[182] Duby, G. As três ordens ou o imaginario do feudalismo. p 262.
[183] idem. ibidem.

Iogna-Prat destaca a presença de Haymon nos textos de Abelardo, principalmente nos comentários as epistolas de Paulo aos Romanos, onde Abelardo cita literalmente o nome de Haymon e sua forma de explicar a etimologia da palavra *tribus*, ou seja, *tribus* significaria "[...]as três partes segundo as quais Rômulo teria dividido Roma a princípio: *senatores, milites et agricolae"*[184].

Haymon, segundo Edmond Ortigues, propõem sistema duplamente graduado. A primeira graduação explorada nos comentários de Haymon sobre a Epistola aos Romanos de Paulo é uma graduação humana, necessária a vida em sociedade. Ela teria origem na organização de Rômulo da sociedade Romana, a dividindo em senadores (*senatores*), combatentes (*milites*) e agricultores (*agricolas*). Haymon se utiliza dos autores clássicos e de Isidoro de Sevilha para escrever sobre uma tripartição social que é, segundo o próprio autor, atribuída a Roma pagã, ou seja exterior a Igreja, mas que ainda esta de acordo com a vontade Divina.

A ideia central deste divisão é que cada grupo deve *obsequium* a comunidade como um todo. A relação de *obsequium* é descrita por Ortigues como:

> [...] uma forma de obediência devida por homens livres ou libertos mas, no entanto sujeitos a certos laços de fidelidade, a certas obrigações inerentes a sua condição subordinada.[185]

Ainda conforme Ortigues, Haymon entende esta divisão como uma organização social fundada na razão, mais tarde Abelardo chamará esta organização de ordem natural. Haymon pensa em suas categorias sociais, *senatores, milites* e *agricolas*, ligadas entre si pelo *obsequium*, tendo cada uma delas uma função e uma utilidade dentro da comunidade. Este *obsequium*, como será visto no próximo capítulo, é o serviço ou a obrigação de um determinado *officium*, noção chave para o sistema de ordenação de Abelardo. Ortigues, ao final de sua exposição sobre os comentários a epistola aos romanos de Haymon, produz duas conclusões:

> 1) Haymon atribui uma origem pagã a divisão tripartida da sociedade. Esta instituição não vem da Igreja. Haymon a julga no entanto 'razoável' levando em conta a sociedade que ele vivia.
> 2) O esquema tripartido foi romanizado para poder ser moralizado. Nele existe a busca de uma origem que justifica sua validade legal, conveniente a

[184] IOGNA-PRAT, D. L´oeuvre d'Haymon. In: IOGNA-PRAT, D.; JEUDY, C.; LOBRICHON, G. L'école carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi 830-908. Paris: Beauchesne, 1989. p. 174.
[185] ORTIGUES, E. Haymon d'Auxerre, theoricien des trois ordres. In: IOGNA-PRAT, D.; JEUDY, C.; LOBRICHON, G. L'école carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi 830-908. p.190.

> um povo que vive conforme o direito. Assim necessita de um herói fundador, e esse foi Rômulo. Para poder corresponder as *moralia* com as *mystica* relacionando Rômulo as primeiras e Cristo com as segundas.[186]

As duas conclusões auxiliam a identificar as referências de Abelardo e a compreender melhor seu sistema de ordenamento, tanto no que Abelardo é influênciado pelos escritos de Haymon quanto no que ele se distancia deles. Esta influência é bastante significativas, já que Abelardo demonstra conhecimento da ordem romana (**n.50**) porém para o Peripatético de Pallet, uma ordem mais perfeita já foi estabelecida pelo advento de Cristo.

Quando Haymon escreve sobre a sociedade laica este as entende organizadas conforme a razão, onde o *obsequium* advém do lugar ocupado por determinado grupo social. Mesmo que em acordo com a vontade de Deus, por ser racional, ela não esta ligada a um dom de Deus, é uma organização puramente humana. Somente dentro da Igreja é que se manifesta os dons de Deus e são estes dons que fundamentam a segunda graduação do sistema de Haymon, exposto no seu comentário sobre o Apocalipse de João.

Os comentários sobre o Apocalipse segundo o próprio Haymom seriam comentários sobre as profecias do estado presente e futuro da Igreja[187]. Esta por ser uma instituição humana estaria sujeita a reformas e modificações. Ortigues apresenta a dois aspectos da Igreja pensada por Haymon: "tal como ela é pela vontade de Deus que distribui os dons do Espírito Santo e por outra parte, tal como ela é por causa dos homens"[188].

Nos comentários sobre o Apocalipse, segundo Ortigues, quando Haymon fala da Igreja, ele esta se referindo a ideia de uma cristandade como um todo, mesmo não utilizando esta palavra. O sistema de Haymon compreende uma dupla concepção de ordem, "distinguindo dois tipos de tripartição social, dois sistemas de classificação dos homens em três ordens"[189].

Ao dividir a Igreja presente em clérigos, guerreiros e agricultores, Haymom apresenta sua primeira concepção tripartida de ordem, ao pensar a Igreja dividida naquela que ensina (clérigos) e naquela que é ensinada (guerreiros e camponeses), a dividindo em "função do princípio de *obsequium debitum*, do serviço devido a comunidade terrestre"[190]. A introdução destas ordens de serviço: dos clérigos dos guerreiros de dos camponeses é uma inovação de Haymon segundo Ortigues.

---

[186]ORTIGUES, E. Haymon d'Auxerre, theoricien des trois ordres p. 193.
[187] idem ibidem.
[188] idem p. 195.
[189] idem p. 202.
[190] idem p. 203.

Já a Igreja celeste, a segunda concepção tripartida de ordem, compreende a ordem dos pregadores a ordem dos virgens e a ordem dos casados, tripartição tradicional que faz referência aos personagens bíblicos de Noé, Daniel e Jô que correspondem aos três graus de perfeição encontrados na *Moralia* de Gregório, o Grande.

No sistema de ordenamento Abelardo como foi visto no decorrer deste capítulo, é possível identificar a conjunção de dois sistemas de graduação, como já foi dito. Porém existe somente um sistema de ordenação, que tem por fundamento distribuição de dons por Deus. Existe também uma dupla graduação neste sistema, ambas imperfeitas pois ocorrem no mundo dos homens, porém uma se sobrepõem a outra, uma é mais perfeita que a outra. A primeira graduação se dá pelos graus de poder e a segunda pela ordem das beatitudes ou méritos.

Na primeira graduação, como visto no trecho **n.30**, os dirigentes, ou seja, os que exercem o poder, sejam eles clérigos ou laicos tem a preeminência, sobre os monges e os casados. Porém, no que diz respeito a distribuição de dons de Deus ou as beatitudes, é o monge que tem a preeminência sobre os dirigentes e sobre os casados. Estas duas graduações se relacionam pela conversão, a *conversio.*

Nos textos de Haymon observa-se a mudança de um sistema tripartido para um outro sistema tripartido na passagem do mundo terrestre para a pátria celeste. Em Abelardo esta transição se faz por completo no mundo terrestre, pela *conversio*, uma conversão da ordenação natural e da lei mosaicas, imperfeitos porém validos, para um sistema de ordenação mais perfeito, inaugurado por Cristo pelo seu evangélico.

A *conversio* em Abelardo aparece como um movimento fundamental que garante possibilidade de viver de acordo com a ordem Cristã-evangelica. É pela conversão que se tem acesso a ordem monástica, em ambos os sentidos, tanto referente a instituição como no que se refere ao sistema de ordenamento social. É também pela conversão que se escapa de um sistema baseado nas dignidades humanas e para um sistema baseado nos graus de perfeição do ofício. Iogna-Prat considera a conversão como:

> [...]a mais simples e mais radical destas formas de antecipação (escatológicas). Ela consiste em aderir a uma das famílias da função da oração e a passar assim das condições à "ordem", considerada como parte de Deus livre de qualquer divisão.[191]

[191] IOGNA-PRAT. D. Ordem(ns). p. 314.

Abelardo gradua aqueles que entram para a ordem vivida no monastério. A entrada para a ordem do monastério aqui se diferencia da entrada para ordem monástica. A ordem do monastério é a ordem cristã ou evangélica aquela que descoberta pela razão aplicada a sagradas escrituras, seria, segundo Abelardo, a ordem mais perfeita. O autor atenta para a contrariedade desta ordem em relação a ordem fora do monastério. "As vidas contrarias, certamente, têm os estados (*status*) e os fins contrarios (*vitae contrarios status et exitus habent*)"[192]. Centrada na comunidade monástica, os casados nela exercem seu ofício natural (reproduzir e produzir) os dirigentes julgam e distribuem sua misericórdia (*officium judicis*) e os continentes realizam os ofícios divinos. Fora dessa Ordem existem outras, menos perfeitas, como aquelas baseadas nas dignidades e no poder.

Baseados em critérios de perfeição e dignidade intercambiáveis entre as mesmas categorias este sistema mostra-se altamente dinâmico e com uma estrutura gradual bastante particular. A rigidez e a linearidade dos sistemas baseados somente na trifuncionalidade e nos graus de perfeição são abandonados em razão de um sistema duplo que garante a mobilidade, a manutenção das relações entre as diferentes ordens e a coerência eclesial. Aqui, ordens e graus parecem ser elementos situacionais, ativados pelas categorias de perfeição e dignidade, as quais os localizam na economia de uma instituição sagrada.

Os sistemas de ordenação presentes no século XII, herdados de séculos anteriores ou produzidos nesta época, demonstram um dinamismo variado. Alguns desses sistemas permitem o trafego entre as categorias e possuem estruturas hierárquicas próprias. A rigidez e a complexidade destes sistemas também são variáveis. Um manuscrito, o *Tractatus de professionibus monachorum* datado por Margaret Gibson entre 1090 e 1130[193], foi escrito de forma anônima no monastério de Bec demonstra esta diversidade.

> Quando nos dizemos que a ordem monástica excede de certa maneira as outras ordens da Igreja, isso deve ser entendido de acordo com a perfeição evangélica, não pelos graus ou ordens. Nós confessamos e verdadeiramente afirmamos que a ordem dos sacerdotes é maior que a ordem monástica na dignidade do ofício. Quem vai negar a grandeza da dignidade e santidade do ofício sacerdotal? Os sacerdotes mantêm e realizam o ofício de Cristo. E quem ira negar o ligar superior do próprio Cristo? Todavia, em respeito à perfeição evangélica o monge é maior que o sacerdote.[194]

---

[192] HCC p. 463.
[193] CONSTABLE, G. (ed). *Three treatises from Bec on the Nature of Monastic life*. trad. Smith, B.S. Toronto: University of Toronto press, 2008. p.17.
[194] CONSTABLE, G. (ed). *Three treatises from Bec on the Nature of Monastic life*. p.53.

Este sistema demonstra a dupla circularidade que, como no sistema abelardiano, também garantem a manutenção das relações entre as diferentes ordens e a coerência da hierarquia eclesiástica.

Os esquemas abaixo devem facilitar a visualização tanto dos sistemas que precedem o de Abelardo quanto o seu próprio:

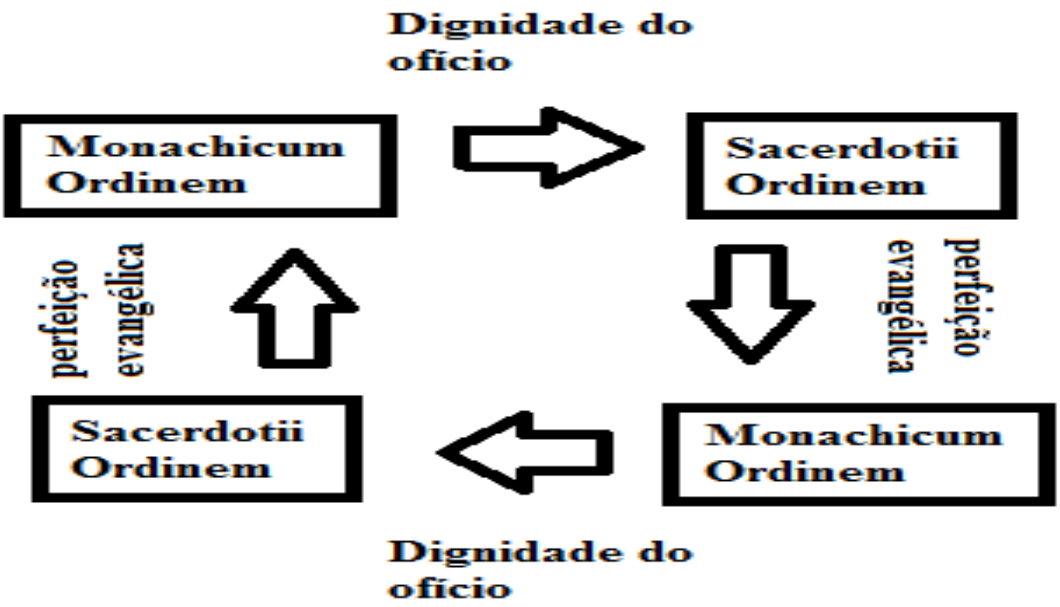
Sistemas Trifuncionais

Isidoro de Sevilha	*Senatores*	*Milites*	*Agricolas*
Aldaberão de Laon Gregório de Cambrai	*Oratores*	*Bellatores*	*Servus*
Haymon de Auxerre (Igreja Terrestre)	*Senatores*	*Milites*	*Agricolas*
Abelardo (fazendo referência a sociedade Romana)	*Senatores*	*Milites*	*Agricolas*

Sistemas ternários de graus de perfeição

Gregório, o Grande.	*Dirigentes*	*Continentes*	*Casados*
Haymon de Auxerre (Igreja Celeste)	*Sacerdotes*	*Continentes*	*Casados*
Pedro Abelardo	*Dirigentes*	*Continentes*	*Casados*

Sistema dinâmico do anônimo de Bec.



Primeira síntese do sistema de graduação e ordenamento social em Abelardo

Dignidades	Conversão	**Perfeição evangélica**
Dirigentes	⇨	Continentes
↑	Exemplo	↑
Continentes	⇦	Dirigentes
↑		↑
Casados		Casados

A ordenação mais perfeita da sociedade para Abelardo pode ser primeiramente rascunhada pelo esquema acima, porém, para uma síntese definitiva, é fundamental deter-se sobre a questão dos ofícios, pois suas funções sociais e estruturais ainda serão determinadas no próximo capítulo.

CAPÍTULO. III - *OFFICIUM*

A princípio, nas cartas de Abelardo e Heloísa, é possível ver a utilização da palavra *officium* fazendo referência a administração do ofícios divinos, ou seja, um conjunto de ritos religiosos realizados por um celebrante (**n.42**) o que implica em uma diferenciação funcional na sociedade. Também é possível identificar a palavra *officium* tendo alguma relação com um determinado serviço prestado (**n.43**), um dever. Nas notas **n.44** e **n.45** estes dois significados parecem se complementar.

> **n.42** Principalmente muito me afligia o fato de ter abandonado o meu oratório e não poder garantir, como era preciso, a celebração dos ofícios divinos, porque a extrema pobreza do lugar dificilmente podia satisfazer as necessidades de um só homem[195].
>
> **n.43** Então a insuportável pobreza forçou-me a assumir a direção da Escola, uma vez que "não era capaz de cultivar a terra e tinha vergonha de mendigar". E assim, recorrendo à arte que conhecia, fui obrigado a substituir[196] o trabalho com as mãos pelo ofício da palavra (*officium linguae*)[197].
>
> **n.44** Se, porém, os leigos e os pagãos assim viveram, eles que não eram obrigados por nenhuma profissão de vida religiosa, o que é preciso fazer para que tu, que és clérigo e cônego, não prefiras os vergonhosos prazeres aos ofícios divinos e não sejas tragado pelo abismo desta Caríbdis[198].
>
> **n. 45** Uma mulher humilde (*humilis*), que não mudou o hábito (não se converteu ao monasticismo), não preparou cerimônia, mesmo assim com a indignação dos apóstolos, executou os sacramentos no Cristo, não por um ofício determinado, mas pelo mérito da devoção[199].

A palavra *officium* segundo o *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, aparece nos textos latinos medievais de diversos contextos, por vezes eclesiásticos, por vezes laicos, todos no mesmo verbete.

> *OFFICIUM*, oficiais, ministro (*minister*) da justiça, oficiais a serviço dos magistrados, milícia palatina.[...] *officium*, empregado às vezes como *obsequio* (serviço, obrigação, deferência), para o grupo de domésticos ou de escravos ou servos. [...] *officium, munus* (cargo, serviço, função, trabalho literário). [...] *officium*, ministério [...] *officium formatum*, cargo, serviço fixo que a partir do momento que é dado e não pode ser revogado.

---

[195] HCZ p. 149.
[196] A ideia que transparece no latim não é a de substituição, mas a de passar de uma a outra. *Ad artem itaque quam noveram recurrens, pro labore manuum ad officium lingue compulsus sum*.
[197] HCZ p. 133.
[198] HCZ p. 91.
[199] HCH p. 280.

Giorgio Agambem, em seu livro *Opus Dei*, faz uma arqueologia, no sentido foucaultiano do termo *officium*, ou seja:

> [...] uma pesquisa que remonta a contracorrente à história das formações discursivas, dos saberes e das práticas se esforçando a descobrir 'a partir de quais conhecimentos e teorias foram possíveis; de acordo com qual espaço de ordem se constitui o saber; sobre o fundo de qual *a priori* histórico e dos elementos de que positividade as ideias puderam aparecer, as ciências se constituir, as experiências se refletirem nas filosofias, nas racionalidades se formar para, quem sabe, se desatar e evaporar rapidamente'[200].

O primeiro capítulo do livro de Agamben trata do termo grego *leitourgia* e de como este se relaciona com o serviço público. Seu significado técnico-político, a obrigação de prover a *polis* organizando e custeando jogos, festas abastecendo a cidade de grãos e óleos e armar e comandar tropas. Por vezes o sentido foi estendido nos textos abrangendo assim um número maior de situações em que este termo poderia ser empregado, porém a referência ao público se mantém. Alguns casos são trazidos pelo autor como a referência às relações sexuais como um serviço público para a procriação de filhos[201]. Este sentido é também explicitado na obra de Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* onde se encontra a seguinte passagem:

> A palavra *laós* ou, mais exatamente, a derivada *lā(w)ito-* [...] aparece sem que tenhamos consciência, em uma composição bem conhecida do grego comum: é o *lĕitourgós* com o abstrato *leitourgia* 'liturgia' que se analisa em **lēito-werg-*.[...] A 'liturgia' bem era um serviço público, a prestação pública de um cidadão para com o Estado.[202]

Ao ser traduzido para o latim, *leitougia*, passa a ser designado *munus*, *munera*, e atinge sua difusão máxima na Roma imperial do século III d.C, o que coincide com a oficialização do cristianismo como religião oficial do Império[203]. Como pode ser visto acima, uma das acepções em latim medieval de *officium* é *munus*, que também carrega consigo o significado de uma função incumbida de deveres para com o público.

Beneveniste se utiliza da definição de Sexto Pompeu Festo, gramático romano do século II d.C, para *munus*, um dom (*donum*) que é dado em razão do ofício (*officii*). E acrescenta:

> Com a nomeação de algum magistrado, lhe é dado benefícios e honras. Isto o obriga, em retorno, a uma contra partida sobre a forma de gastos em

---

[200] AGAMBEM, Giorgio. *Signatura rerum sur la méthode*. Paris: VRIN, 2008. p. 107-108.
[201] AGAMBEN, G. *Opus Dei: a arqueologia do oficio ; homo sacer, II, 5*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 14.
[202] BENEVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion.* Paris: Les éditions de minuit, 1969. p.93.
[203]AGAMBEN, G. *Opus De*i. p. 15.

> particular para os espetáculos [...] se *munus* é um dom que obriga a um encargo, *immunis* é aquele que deixa de realizar esta obrigação de restituir.[204]

Mesmo que esta pesquisa não adentre na questão linguística propriamente dita, é interessante notar que *munus* não carrega em si características valorativas, indica somente uma obrigação para com a sociedade daquele que realiza um ofício. Já a palavra *ministerium* possui essa valoração, pois algumas de suas acepções dizem respeito à ocupação dos escravos ou domésticos[205] e ao governo em nome de um superior. É possível perceber uma diferença de sentido entre *munus* e *ministerium* não no que diz respeito a realizar a uma determinada obrigação, seja ela voltada ao público ou ao privado no caso do *ministerium*, mas em relação à graduação daquele que realiza a obrigação, sendo o *ministerium* uma forma de servidão e o *munus* uma contrapartida.

Segundo Agamben, a palavra *leitourgos*, é traduzida por Jerônimo na *Vulgata* como *minister*, nas epístolas de Paulo aos romanos, porém a palavra que acabou por denominar esta praxe é *officium*[206], utilizada por Ambrósio ao intitular sua obra *De officiis ministrorum*.

Interessante notar a influência destes dois autores nas cartas de Abelardo, podendo ser atestado não somente pelo conteúdo do texto, mas também pela quantidade de citações em sua obra, que podem ser observadas no **anexo um**, o *Index auctorum qui in operibus Abaelardi citantur*, um índice contido na Patrologia Latina. Naturalmente o número de citações não garante a verossimilhança entre os conceitos dos autores citados no índice e do casal de amantes, porém indicam certa influência, mediada pelas possibilidades de entendimento e de obtenção de sentido que o meio em que Abelardo e Heloísa escreviam viabilizava.

Cícero também é bastante citado nas obras de Abelardo e é com ele que Agamben inaugura sua arqueologia. Ao elaborar um vocabulário filosófico latino, Cícero escreve o *De officiis*, como:

> [...] um tratado sobre o dever de situação, sobre o que é decoroso e conveniente fazer segundo as circunstâncias, sobretudo levando-se em conta a condição social do agente[207].

O *officium* seria aquele comportamento que é esperado, que normatiza as relações sociais e que torna possível a administração ou a governabilidade da sociedade. Agamben

---

[204] BENEVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1.Économie, parenté, société* . Paris: Les éditions de minuit, 1969. p.96.
[205] SANTOS SARAIVA, F.R. *Novíssimo dicionário Latino-Português*. p.738.
[206]AGAMBEN, G. *Opus Dei*. p. 73-74.
[207]AGAMBEN, G. *Opus Dei*. p. 75.

ainda destaca a ligação inseparável realizada por Cícero entre *officium* e as virtudes, sendo estas últimas os dispositivos para a realização dos primeiros[208].

Quem transfere o conceito de *officium* como algo necessário à administração da sociedade para o contexto da administração da igreja, segundo Agamben, é Ambrósio de Milão. Ao retirar dos textos bíblicos os exemplos das virtudes utilizados por Cícero, Ambrósio os entrelaça com os ofícios, remetendo aos bispos e demais membros do corpo de ministros da igreja, o comportamento e a dignidade que os senadores deveriam apresentar.

O traslado do *officium* ligado às *virtutes* da filosofia laica para o universo cristão acaba contribuindo para a possível construção de uma ética vinculada a uma forma de administração da coisa pública (*oikonomia*), mediada por um discurso em que a intervenção divina é somente uma parte da equação.

> A ação litúrgica (o *officium* em sentido lato) resulta do concurso de dois elementos distintos e, ao mesmo tempo, inseparáveis: o *ministerium* do sacerdote, *officium* em sentido estrito que age só como causa instrumental – e a intervenção divina – o *effectus* –, que o realiza e torna efetivo. [...] *officum* e *effectus* são distintos e, todavia, inseparavelmente conexos, de modo que sua biunidade constitui aquela efetualidade da ação litúrgica [...][209].

A pesquisa de Agamben fornece muitos elementos para a compreensão do sentido da palavra *officium* nos textos de Abelardo, em especial a vinculação das virtudes com o ofício, elemento essencial para seu sistema de categorização. Em primeiro lugar, é importante lembrar a identificação que Abelardo faz das virtudes com as beatitudes ou méritos (**n.32**), descrevendo-as como um dom de Deus. O lugar da manifestação deste dom é no interior da pessoa, cabendo a ela a efetivação deste ou não, o que leva a uma ética, devido à possibilidade de escolha. A importância da interioridade da pessoa nos escritos de Abelardo pode ser observada em diversas obras e passagens e em especial sua *Ética ou conhece-te a si mesmo* e nas figuras que o autor utiliza, no corpo das próprias correspondências:

> **n.46** Com efeito, os ossos, que são internos e circundados pela carne na parte exterior e são a força e a fortaleza da própria carne que administram e sustentam, representam bem a alma que vivifica, sustenta, move e rege a própria carne a que está imanente, ministrando-lhe (*ministrat*) todo o seu vigor. Sua brancura ou sua beleza são as virtudes com as quais é ornada (*adornatur virtutes*) [210].

---

[208] AGAMBEN, G. *Opus Dei*.p. 84.
[209] idem p. 87-88.
[210] HCZ p. 255.

O que também permite entender como, para Abelardo, ocorre à extensão de sentido da *reformatio* paulina de caráter pessoal para *reformatio* utilizada no século XII, que remete a um movimento de reforma social, como já tratado no capítulo I. Abelardo explicita esta extensão quando comenta as epístolas de Paulo aos romanos.

> **n.47** Os corpos bestiais (*pecorum*[211]) quando oferecidos no sacrifício são mortos, mas, ao contrário, ao imolarmos nosso corpo a Deus, os vícios são mortos e a vida não é privada. E é isto que diz sacrifício vivo, e ainda que certamente a nossa imolação seja um serviço (*obsequium*[212]) dotado de razão, se nós, por outro lado, ao invés de imolarmos nosso corpo bestial quando esse matarmos, nós mesmos o levaríamos à destruição. Conformados neste mundo, isto é, imitando seculares que estimam a vida presente, mas reformai-vos, isto é, ocupai-vos da reparação e renovação da razão humana, que se percebe obscurecida há muito tempo pelo pecado[213].

A extensão de sentido, de reforma pessoal para uma reforma na administração da Igreja ocorre a partir do serviço prestado a Deus. O uso da palavra *obsequium* que também remete, segundo *Mediae latinitatis lexicon minus* de Niermeyer, aos serviços prestados por um vassalo ao seu senhor, relação que se estabelece por um dom[214]. Não somente as virtudes são dons de Deus, para Abelardo existem outros, como o poder de governar (**n.8, n.34**) ou o dom para letras (**n.33, n.43**), porém, não sendo virtudes, são concedidos em troca de um serviço, por isso são um *obsequium*, estabelecem um cargo e por isso um *officium*, como se pode ver na nota **n.48**.

> **n.48** *Assim como de certo*, se alguém perguntar: sobre a distinção do bem e do mal, esta é levada em consideração de forma diversa entre os fiéis? Responde o Apóstolo que é, mas os dons da graça divina neles são diversos. E isso é o motivo para indicar uma semelhança suficiente nos dizeres: *Assim, de certo, eles não têm o mesmo cargo* (*actum*), isto é, não tem o mesmo ofício (*officium*), desta maneira, muitos segundo a diversidade das pessoas somos um pelo corpo de Cristo e também na unidade dos sacramentos. *Membros uns dos outros*, isto é, os ofícios se complementam entre si pelos

---

[211] Vitor Cosin traduz *pecudum*, na nota **n.50** como bestiais, para um melhor entendimento segue-se a acepção desse autor, porém o sentido dado a Abelardo para esta palavra pode ser visto no HCC p. 457 "o homem livre aos desejos da carne, como as bestas, não merece mais que ser chamado de homem carnal ou bestial (*pecudum*). Abelardo estabelece nesta parte do texto uma relação entre carnal e bestial, entre *carnis* e *pecudum*.

[212] É importante lembrar que este é um dos significados da palavra *officium*.

[213] *Corpora pecorum cum offerebantur in sacrificio occidebantru, nostra auteem corpora cum Deo immolantur, vittis ita moriuntur ut vita nom priventur. Et hoc est quod dicit, hostiam viventem, et tunc profecto immolationis nostrae obsequium rationabile est, si nos ipsos ita immolemus potius quam pecora nostra ei mactemus, vel nos ipsos propter eum interficiamus. Conformari huic saeculo, id est saeculares qui praesentem vitam diligunt imitari, sed reformamini, id est studete reparare ac renovare humanae rationis sensum peccatis jamdudum obtenebratum*. CPP pg. 938 col.2 C.

[214] *Mediae latinitatis lexicon minus*. in: http://archive.org/details/MedievalLatinLexicon. p729. Acesso 30/07/2013

> outros, assim este executa o dever (*administrantes*) quando aquele não o pode completar.[215]

A diversidade das pessoas aqui aparece ligada ao ofício que exercem, o que Agamben chama de "dever-ser";

> O sacerdote deve realizar seu ofício enquanto é sacerdote e é sacerdote enquanto realiza seu ofício. O ser prescreve a ação, mas a ação define o ser: isso e não outra coisa significa 'dever-ser'. O sacerdote é aquele ente cujo ser é imediatamente uma tarefa e um serviço – isto é, uma liturgia[216].

E que elucida outra passagem das cartas de Abelardo.

> **n.49** Portanto, não é surpreendente que Deus, por estes milagres ou por outros ainda, tenha magnificado a castidade dos pagãos, e nem mesmo que Ele tivesse consentido estas honras aos ofícios dos falsos deuses (*officio demonum*) caso Ele quisesse assim encorajar os fiéis de nosso tempo a venerar aquilo que era altamente estimada pelos infiéis. Sabemos, por outro lado, que o dom da profecia foi concedido a Caifás para honrar seu sacerdócio, não por sua pessoa (*persone*); sabemos também que os falsos apóstolos por vezes brilharam por seus milagres, mas que esta graça fora concedida por honra de seu ofício, não por sua pessoa[217].

Officium nos textos de Abelardo deve ser entendido, em todos os casos, como serviço/dever que estabelece uma posição, um lugar funcional e um comportamento na sociedade. Agamben sublinha esta característica do *officium* definindo-o como:

> O comportamento que se espera entre pessoas que são ligadas por uma relação socialmente codificada, mas cuja cogência é bastante vaga e indeterminada para ser exposta – ainda de modo derrisório – mesmo para um comportamento que o senso comum considera evidentemente ofensivo do pudor.[218]

O ofício estabelece um comportamento, uma forma de vida esperada socialmente, mesmo que estabelecida pela razão, como em Abelardo.

No caso dos ofícios divinos, quando Abelardo faz referência ao rito em si, como nas notas **n.42, n.44** e **n.45** os ofícios são os serviços prestados a Deus, mas que beneficiam, por assim dizer, todos os membros da sociedade, o corpo de fiéis. A nota **n.48**, extraída do *comentário a epístola aos romanos* reforça esta posição, pois, devido à distribuição de dons

---

[215]***Sicut enim**, ac si aliquis quaereret: estne in discretione boni et mali diuersa existimatio in fidelibus? respondet apostolus quod est; sed et diuinae gratiae dona in eis sunt diuersa, et hoc est quod competenti similitudine demonstrat, dicens: **sicut enim et non eumdem actum habent**, id est non idem officium, ita multi nos secundum personarum diuersitatem in uno corpore christo et in eisdem sacramentis uniti sumus. **Alter alterius membra**, id est supplentes officium suum pro altero et ei administrantes quod iste implere non potest*. CPP pg. 939 col.1 A-B

[216] AGAMBEN, G. *Opus Dei*. p. 93.

[217] HCH p. 358.

[218] AGAMEN, G. Opus Dei. p. 80.

entre os fiéis, cria ofícios que são complementares entre si, onde cada um tem uma função determinada. Neste aspecto a categorização por ofício assemelha-se a dos *oratores, bellatores* e *laboratores* estudada por Georges Duby, porém falta um elemento fundamental na organização social projetada por Abelardo, o dom.

A proximidade ocorre pelo fato de ambas serem baseadas em funções a serem exercidas, atentando sempre para o fato de que o sistema de categorização do Peripatético de Pallet se apoia nos graus de perfeição. Abelardo a citar a forma trifuncional de divisão social do mundo dos homens, proposta por Haymon d'Auxerre, quando comenta a epístola aos romanos ele diz:

> **n.50** Para aquele a quem deveria pagar impostos, pagar-lhes, apenas como o Criador ele mesmo pagou o imposto para ele e Pedro. A palavra tributo (*tributum)*, vem de tribunos (*tribunis*) e essa vem de três (*tribus*). Além disso, Rômulo dividiu as pessoas sujeitas a ele em três partes, ou seja, em senadores (*senatores*), que também eram chamados cônsules, em soldados (*milites*), e em agricultores (*agricolae*); para cada parte estabeleceu um único príncipe a quem eles deveriam chamar de tribuno e ele foi posto acima de cada uma das partes.[219]

O sistema de categorização de Abelardo parece empregar características funcionais às categorias e à autoridade do sistema baseados na tradição patrística dos graus de perfeição *continentes, rectores* e *conjugatores,* mas sem se apoiar nos textos de Pseudo-Dionísio ou utilizar o fundamento de um espelhamento na comunidade celeste. Ambrósio, como já foi visto, também escrevia sobre um sistema baseado na função, porém destinava estes escritos àqueles que deveriam administrar a Igreja. Este autor, de forma elaborada, tenta fixar os limites ao direito de interferência das autoridades seculares nos assuntos eclesiásticos[220]. Importa aqui mostrar que Abelardo escreve não só para os que administram a Igreja ou a sociedade, mas para toda cristandade.

Ao olhar mais atentamente para o sistema de categorização de Abelardo, ordem por ordem, é possível entender o papel, a importância que cada uma delas, mais do que isso, como o autor entendia a sociedade, qual seu projeto e a que grupo estava ligado.

São oito as virtudes ou beatitudes para Abelardo, como já visto no capítulo anterior. A pobreza, a mansidão e aflição são as beatitudes ligadas aos continentes; a justiça e a misericórdia aos dirigentes; e pureza e pacificidade aos casados. A perseguição por causa da verdade, a oitava virtude, confirma todas as outras virtudes. E, segundo as correspondências

---

[219] CPW p. 346. Retirado quase que integralmente de Haymon de Auxerre.
[220] MARKUS, R.A. Les pères latins. In: BURNS, J. H. (Dir**).** *Histoire de la pensée politique médiévale*.Paris: P.U.F, 1993, p.97.

de Abelardo e Heloísa, poucos foram tão perseguidos por causa da verdade que o próprio Peripatético.

Pode-se notar que a perseguição aos que lutam pela justiça é um tema fundamental na vida de santos. O martírio é uma das formas mais radicais no exercício de um ofício, pois aquele que o sofre prefere morrer a deixar de professar a sua fé.

Ao mesmo tempo, quando Abelardo categoriza grupos sociais pelo ofício que exercem, devido à importância que este autor dá à intencionalidade, a possibilidade de uma flexibilização das próprias categorias aparece, pois não há uma graduação absoluta, ou neste caso uma hierarquia, possível à compreensão humana.

Conjugatos

Sobre os *conjugatos* (os casados) já foram apresentados alguns trechos em que Abelardo e Heloísa falam deste grupo, em especial no trecho **n.30**. O trecho **n.51** foi retirado da questão XIV dos *problemata*, em que se encontra o trecho referente ao **n.30**. A escolha de traduzir e transcrever um trecho tão longo se deu pela sua importância, na definição da função da ordem dos casados para Abelardo.

> **n.51** Enfim, depois dos continentes e dos dirigentes estão os casados, dizemos "felizes são aqueles cujo coração é puro". Dizendo que o coração é puro e não o corpo, queremos indicar que aqueles que, sem reserva, se dão ao prazer da carne e que se abandonam ao exercício da concupiscência. Com efeito, embora a união conjugal (*admixtio conjugum*) tenha sua indulgência quando procuramos o remédio de sua incontinência e não a perseguimos, como as bestas (*pecundum*), pela vontade da carne, esta não está livre de receber o ônus (*labe*) do prazer, um pouco de corrupção, de impureza, de mácula. Mas eles são puros de coração e não de corpo, repetimos, aqueles que não pela volúpia, mas pela necessidade, não ofendem a Deus fornicando. E assim eles merecem ser salvos; eles não serão privados da visão de Deus, que consiste na verdadeira beatitude. Nós os chamamos de pacíficos, porque evitando os combates da carne, pelas indulgências do casamento, utilizando-o com medida e razão, de maneira a merecer o experimentar a paz diante de Deus, a quem eles não ofendem por intemperança (*intemperantiam*). Eles devem, então, serem incluídos entre os filhos de Deus, aqueles que são forçados pelos laços do casamento e submeter-se a serviço da carne. Sobre esta servidão, o Apóstolo, segundo São Jerônimo disse: 'És chamado de servo? Não se aflija: aquele que se estabeleceu em casamento e se converteu a fé em Cristo é um servo que seguiu a voz e a mão de Deus'. Qual a maior servidão que aquela que não deixa ao esposo, nem a esposa o poder de seus próprios corpos, que não permite de se absterem das exigências da carne, ou mesmo se envolver em oração, a não ser por acordo mútuo. E, entretanto, aqueles que estão submetidos a esta escravidão merecerão ser chamados de

> filhos de Deus, quando desta servidão eles passarão a liberdade da vida superior 'onde eles não esposarão nem serão esposados, mas onde eles serão anjos no céu'.[221]

Diversos elementos aparecem neste trecho que ajudam a entender como Abelardo pensava esta ordem. Esta dissertação irá tratar das virtudes que fundam e definem esta ordem e logo após tratar-se-á do serviço devido a Deus e sua comunidade na terra.

Esta ordem, para Abelardo, é definida pela união matrimonial e pelo exercício da concupiscência sem culpa, se praticado de forma moderada e racional. Sua importância para o autor é salientada na última questão dos *problemata*, questão XLII, em que ele relaciona intimamente as relações carnais e a transmissão do pecado original.

Abelardo entende o pecado original de forma muito particular. Não é a culpa, ou seja, o pecado, que é transmitido, mas a pena, tanto que: [...] se entre Adão e Davi há um liame, é aquele que se estabelece na mente de Deus: permanece entre eles a pena, pois Deus permanece irado.

O Peripatético de Pallet entra em embate, na questão XLII com Agostinho e sua concepção do pecado original transmitido pela participação na espécie. Sem negar a autoridade do segundo, mas utilizando-o, Abelardo disserta no sentido de provar que na multiplicação da humanidade, não há pecado. Um embate que não envolve somente uma questão teológica, imaginada na contemporaneidade como teórica, mas, ao contrário, como em todas as questões teológicas, a disputa também remete a uma visão e uma ação no mundo, que impacta a administração da sociedade daquele período, o que em um sentido contemporâneo poderia ser chamada de prática, ou mais precisamente política. Basta lembrar o esforço empreendido pela Igreja em distinguir os laicos dos clérigos pelo critério da abstinência sexual. Abelardo não aboliu esta diferenciação, mas a relativiza, posicionando-as em relação às outras ordens não pelo pecado, nem pela falta, mas pela virtude e pelo mérito. Esta relativização de Abelardo é o que oferece uma possibilidade de trânsito da pessoa entre as ordens, em um sistema baseado no ordenamento divino, ou objetivo.

As virtudes que definem os casados, segundo Abelardo, são aquelas que ditam: "felizes são aqueles cujo coração é puro, porque verão a Deus" e "felizes os que promovem a paz, porque serão chamados de filhos de Deus". Esta pureza de coração é entendida em um sentido bem específico, que remete a importância dada por Abelardo à intencionalidade, à vontade da pessoa de não ofender a Deus. A pacificidade vem do que o autor reconhece como uma evitação do combate contra a volúpia, em decorrência da união matrimonial e do ato sexual

[221] HCC p. 461, 463 e 467.

decorrente, mas realizada de forma comedida e racional. Racional pois é contrária à passividade perante a libido.

> **n.52** Quanto ao ato sexual, necessário para a geração de filhos, ele é em si isento do pecado pelo casamento. Para aquele que ultrapassa os limites desta necessidade, ele não obedece mais à razão (*rationi*), ele cede à paixão (*libidini obsequitur*).[222]

Na *historia calamitatum* e nas sete cartas que a sucedem, muito pouco aparece sobre os casados. Este casamento e sua subsequente atribuição de características e valores não podem ser confundidos com o casamento aqui tratado, pois segundo o próprio Abelardo, este ocorreu pela luxúria e imoderação, não pelo casamento ou o ato sexual em si.

> **n.53** Sabes a quantas indignidades minha imoderada libido arrastou nossos corpos, de modo que, sem nenhum pudor, nem respeito a Deus, ela não me afastava de seu lamaçal imundo, nem mesmo nos dias da Paixão do Senhor, ou das outras solenidades religiosas. De fato, estava tão unido a ti pelo ardor da concupiscência, que preferia aqueles míseros e obscenos prazeres – que agora eu me confundo até em nomeá-los –, não só a Deus, quanto a mim próprio.[223]

Por parte de Heloísa, embora haja uma desclassificação, principalmente na carta IV, do casamento de maneira geral sob a forma de exemplos, esta é retificada alguns parágrafos em seguida.

> **n.54** [...] pois muitas vezes já havia observado que as esposas são facilmente a ruína dos esposos. Estendendo-nos, finalmente, até sua costumeira malícia, ele tentou, com o casamento, o que não pôde destruir com a luxúria, e se serviu do próprio bem, aquele a quem não foi permitido, para fazer o mal, usar o mal.[224]

Logo após:

> **n.55** De fato, tendo eu, anteriormente e por muito tempo, me abandonado às seduções dos prazeres da carne, mereci o que agora sofro. Os castigos merecidamente se tornaram a consequência dos pecados que os precederam e o perverso fim de ser atribuído aos maus inícios.[225]

Pode-se perceber nos trechos acima que o casamento em si não é visto como um mal. Mas, como Heloísa mesmo exemplifica, com o caso de Adão, Sansão e Salomão, deixar de fazer, por consentimento, aquilo que a pessoa acredita que deve fazer para Deus, em outras palavras, deixar de cumprir seus deveres para com Deus, isto sim é um mal.

---

[222] HCC p. 523.
[223] HCZ p. 273.
[224] HCZ p. 231.
[225] HCZ p. 233.

Estes deveres fundam um ofício, *naturae officiis*. Duas passagens em especial esclarecem esta afirmação. A primeira está no *comentário a epístola aos romanos* e fala sobre o costume judeu de circuncidar todas as crianças, e a segunda localiza-se nos *problemata*. Abelardo utiliza um trecho dos comentários de Orígines à epístola aos romanos para autorizar sua posição.

> **n.56** Porque ele disse que se a parte do corpo não era necessária, esta não seria feita pelo Criador, e se esta é necessária, não deveria ser removida. Perguntamos também se dizem que a procriação de crianças é necessária. Sem dúvida, eles responderiam que isso é necessário. Portanto, eles serão culpáveis, pois, pela preservação da continência e da virgindade, não ministrando o necessário ofício (*necessaris naturae officiis non ministrant*) da natureza.[226]
>
> **n.57** É a todos os fiéis, portanto, que se endereçam estas palavras: 'Não sabeis vós que vossos corpos são o templo do Espírito Santo, que vos guardam a Deus. Sim os corpos daqueles que são presos por laços matrimoniais são puros também, porque eles são fiéis a seus deveres e a Deus. [...] O que é o alimento para a saúde do homem, o ato sexual é para a saúde do gênero; não se pode dar satisfação nem a um nem a outro sem certo prazer físico, tomados com medida (*modificata*) e mantidos pela temperança (*temperantia*) nos limites da função (*usum*) natural, estes são prazeres sem pecado.[227]

Abelardo, neste último trecho, defende a pureza do corpo, juntamente com a pureza da alma dos fiéis casados. Se isto parece contradizer a nota **n.51**, em que o autor escreve "mas eles são puros de coração e não de corpo...", esta contradição é apenas aparente. Trata-se da estratégia empregada por Abelardo para validar este argumento polêmico, prová-lo parte por parte. Primeiramente, atestando a pureza da alma, passando para a pureza do corpo e após isso provar que o casamento é um bem em si. Sua concepção de pecado também impossibilita a impureza do corpo, pois se o pecado é o intencional desrespeito a Deus, então o que é corporal está isento de pecado. O corporal pode ser uma substância inferior, mas não impura, assim como os casados que são inferiores aos dirigentes e aos continentes, mas que não por isso são mais ou menos pecadores.

O autor também apresenta no trecho **n.56**, a significativa construção em latim "*necessariis naturae officiis non ministrant*", em que a procriação aparece como uma prestação de um serviço, um ofício natural necessário. Aqui Abelardo utiliza esta palavra fora da categoria dos continentes ou dos dirigentes e indica a existência de um ofício que tem uma relação indireta com a comunidade humana, sua posição ocupada está relacionada pela funcionalidade na ordem divina.

---

[226] CPW p. 191.
[227] HCC p. 525.

O ofício não é, para o autor, exclusividade daqueles que administram a sociedade, que ministram os ofícios divinos, ou que somente choram aos ouvidos do Senhor pelos homens. O ofício é todo o serviço prestado que estabelece uma posição na sociedade. Heloísa retoma esse ofício terreno (*officiis terrena*) quando envia sua carta com o pedido para a instituição das regras do Paracleto a Abelardo.

> **n.58** Então hoje, frequentemente murmuram contra os que se ocupam das coisas divinas, aqueles que, como declaramos, trabalhando fora do monastério, são ministradores dos ofícios terrestres.[228]

A valorização deste estrato social, dos laicos urbanos pertencentes à baixa nobreza e daqueles que não possuem nenhum titulo, é significativa, e pode ser associada com o desejo de participação no sagrado, experimentado no período das reformas religiosas do século XII. A multiplicação de ordens religiosas e de comunidades laicas que se dedicam ao serviço divino mostra esse desejo (o que já foi tratado no capítulo I). Autores como Ambrósio e Gregório, o Grande, mesmo escrevendo sobre os *conjugati* e a formulação de uma ordem divina baseada na funcionalidade, o fazem a partir de outro lugar social, visando outros estratos sociais. Abelardo, por sua vez, pertencia ao espaço urbano ou pelo menos em grande parte de sua vida, pertenceu e para eles escreve. Mesmo sendo monge, o peripatético não se adapta à vida monástica, como mostra as dificuldades por ele relatadas em quase todos os monastérios que ele frequenta. Ao manter o mesmo comportamento questionador e combativo de mestre, não se afasta da escola, mas tenta levá-la ao monastério. Diante dos problemas e da impossibilidade desta empreitada, funda seu próprio oratório e posterior monastério, juntamente com Heloísa, onde por meio de uma regra e uma argumentação sólida, demonstra que, ao menos teoricamente, isso é possível sem ofender a Deus, muito pelo contrário, cumprindo seus desígnios e por isso realizando um ofício.

Rectores

Abelardo dedica uma parte de sua resposta à questão XIV de Heloísa àqueles que regem a sociedade, *rectores*. Como o trecho que fala sobre estes é um pouco mais longo que aquele sobre os casados, não será possível expô-lo aqui em sua íntegra. Esta ordem trata dos que exercem o poder, ou seja, tem responsabilidade por julgar, como visto no trecho **n.30**. Mais adiante, nesta questão, Abelardo trata de definir melhor este grupo.

---

[228] *Unde et hodie frequenter murmurare eos cernimus, qui in exterioribus laborant, cum his qui divinis occupati sunt officiis terrena ministrant*. HCP p. 225 col 1A

> **n.59** 'Felizes aqueles que têm fome!' Após a forma de vida dos continentes, passa-se para a ordem dos dirigentes, que estão instituídos em duas partes, assim como eles são parte das três. Os dirigentes, no povo de Deus, são não somente os poderosos eclesiásticos entre os clérigos, como também os poderosos seculares entre os reis. E fez remarcar o número dois que, segundo São Jerônimo, convém aos casados, estando impuros; assim dizemos que os trabalhos da segunda hora não têm valor e que animais impuros ficaram confinados na arca em pares, é conveniente que os continentes sejam descritos por três mais que em dois. Quanto às outras, que não se distinguem pela virtude da continência, o número dois convém mais.[229]

Abelardo definiu os dirigentes como os poderosos, tanto eclesiásticos como seculares, ou seja, todos aqueles que exercem o poder sobre os outros, em todos os níveis. Tanto Ambrósio quanto Gregório já reuniram em uma mesma categoria poderosos eclesiásticos e seculares, fazendo deles os primeiros nos seus sistemas de graduação, porém Abelardo afirma que são os monges os primeiros aos olhos de Deus. A confirmação disto está no fato deles receberem três das beatitudes, enquanto as outras ordens apenas duas.

O dever fundamental desta ordem é julgar e distribuir a justiça. Tanto membros do poder eclesiástico como aqueles que possuem o poder temporal possuem as mesmas obrigações fundamentais, pois:

> **n.60** Os grandes, ou seja, os que comandam a partir de Deus, assim como imediatamente acrescenta, dizendo, não há nenhum poder, ou bom ou mau, isso é claro, exceto o de Deus, isto é que foi constituído por sua distribuição.[230]

Para Abelardo, esta ordem recebe outro dom de Deus, que não consiste uma virtude, o poder. O trecho **n.33** faz referência a este dom, comentando a situação dos prelados, entretanto seu fardo é descrito da mesma maneira, uma *prelatio.* Segundo o *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis, praelatus*, são aqueles que dirigem o povo, podendo ser um magistrado secular ou um dirigente eclesiástico[231]. Abelardo define este poder de forma bem clara em outra passagem, não como um domínio, mas como um ministério. Vale a pena transcrever o texto em latim, em nota, para observar as palavras com que o autor descreve este serviço.

---

[229] HCC p. 463.

[230] *Sublimioribus id est sibi praelatis a Deo, scilicet sicut statim annectit dicens: Non est emin potesta, sive bona scilicet sive mala videatur, nisi a Deo, id est per ejus dispendationem constituta*. CPP p. 946 col. 2 B.

[231] « Prælatus » (par C. du Cange, 1678), dans du Cange, et al., Glossarium mediae et infimae latinitatis, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883‑1887, t. 6, col. 459c. http://ducange.enc.sorbonne.fr/PRAELATUS, acesso 22/10/2013.

> **n.61** Todos os outros prelados são eleitos por seus súditos: é para isto que eles são criados e estabelecidos, não para dominar, mas para ministrar. Em verdade, o Senhor é o único mestre e é ele o único a escolher seus súditos para servi-lo.[232]

A palavra utilizada em oposição a ministério foi domínio, *dominium*, ou seja, aquela relação complexa, alertada por Alain Guerreau: "A primeira conclusão que se impõe nitidamente é que a relação de *dominium* ou de *seignorie* era uma relação de poder visando indissoluvelmente homens e uma terra".[233]

É em oposição a esta relação que a palavra ministério deve ser entendida. Como um ofício, como visto no começo do capítulo, que funda outras relações de poder. Não se optou nesta dissertação por adentrar profundamente no viés da mudança nas relações de poder que advém da oposição entre *dominium* e *ministerium*. Jacques Dalarun escreve uma obra importante sobre estas mudanças *Gouverner c'ést servir*, onde na própria introdução ele diz:

> A promessa evangélica de que 'os últimos serão os primeiros e primeiros serão os últimos' não é, *a priori*, das mais propícias para estabelecer a ordem social. Ela não ameaça, verdadeiramente, pois ela transporta esta inversão na esperança do além. Ela semeia o problema.[234]

Dalarun dedica uma parte desta obra ao Paracleto e sua regra, onde Abelardo utiliza-se desta passagem bíblica, para autorizar a inversão na relação de graduação entre homens e mulheres, assim como o na quinta carta (**n.40**). Desta vez o Peripatético cita literalmente a passagem.

> **n.62** Tu verás então que a graça de Jesus Cristo foi mais generosa para elas, a fim que, como o quer a palavra apostólica e divina, 'os últimos serão os primeiros, e os primeiros serão os últimos'; ou ainda: 'que lá onde o pecado abunda, a graça excede'.[235]

Esta inversão é muito mais radical no conjunto do *corpus* documental aqui escolhido, pois remete a uma inversão total, não somente das relações entre homens e mulheres, mas de todos aqueles que detêm o poder, seja ele eclesiástico, seja ele temporal. A partir do momento em que o poder é visto como um dom de Deus e que estabelece deveres, todos os detentores do poder passam a servir. O que não impede a promessa evangélica, citada por Dalarun, ser viabilizada na terra, ao menos como discurso. Abelardo ao comentar a passagem da epístola

---

[232] Universi alli prelati a subjectis eleguntur et ab eis creantur et constituuntur, quia non ad dominium, sed ad ministerium, asssumuntur. Hic autem solus vere est Dominus et subjectos sibi ad serviendum habet eligere. HCH p 430, 431.
[233] GUERREAU, A. *Feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1980 p. 220.
[234] DALARUN, J. *Governer c'est servir*. Paris: Alma, 2012. p 15.
[235] HCH p. 331.

aos romanos de Paulo, "Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus" (Rm 13:1), reforça a ideia do poder como um dom divino.

> **n.63** Ele diz isso em resposta a opinião de certos fiéis – aos quais parecia totalmente injusto e inadequado que aquele que foi convertido à fé em Cristo poderia piamente servir e obedecer ao poder terreno –, como se tais poderes não tivessem sido estabelecidos em nada por Deus.[236]

Para Abelardo, a conversão do *dominium* em *ministerium* só é possível pelo exercício das virtudes que definem este ofício, fome e sede de justiça e a misericórdia. Assim como os casados que servem à saúde do gênero, é por meio das virtudes que os dirigentes podem servir à administração da sociedade, sem esta incidir em pecado. É sobre isso que a questão XIX dos *problemata* trata especificamente.

> **n.64** Disse o Apóstolo: 'Não julgue antes do tempo, pois o Senhor virá, e iluminará o segredo dos corações' [...]. Enfim ele não disse não julgue, e sim não busque julgar, no sentido que não devemos nos fazer juízes, mas que às vezes somos obrigados a fazer isso, quando o ofício de julgar (*officium judicis*) nos é dado (*commisso*).[237]

A formulação de Abelardo, "sede e fome de justiça", remete ao desejo pela justiça, não a justiça propriamente dita, pois esta não pode ser alcançada pelos homens. Uma vez que não é possível iluminar o segredo dos corações, não se pode fazer a verdadeira Justiça, restando aos homens somente julgar os delitos e não os pecados. A ligação inseparável desta virtude com a misericórdia tem sua razão esclarecida com base neste argumento, que Estevão comenta:

> 'os homens – diz Abelardo – julgam aquilo que é manifesto, não a culpa (*culpae rerum)*, mas o efeito do ato'. Daí que os atos delituosos (não cabe aqui, *strito 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. Ou seja, têm em vista 'prevenir os danos públicos do que corrigir os indivíduos'. O critério é, sobretudo o da 'utilidade comum' (*communis utilitas*), pública, e não o da justiça.[238]

Esta razão não é exposta literalmente na questão, somente citada, quando o autor faz menção à impossibilidade de examinar os segredos dos corações alheios. Abelardo completa sua argumentação exortando os dirigentes com o exemplo do julgamento de Deus.

---

[236] CPW p. 344.
[237] HCC p. 480.
[238]ESTEVÃO. *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*. p. 191.

> **n.65** O Juiz celestial, que os juízes da terra devem tomar por exemplo, assim atenua a justiça com a misericórdia, ele não castiga os culpados como eles merecem, mas como lhe agrada, ele cujas obras são apenas piedade.[239]

O exemplo a ser seguido aqui não diz respeito à aplicação da justiça com a propriedade que Deus a faz, o que estaria fora das possibilidades humanas, mas de mesclar o desejo de justiça com a misericórdia.

Por misericórdia, Abelardo entende um sentimento de pena produzido pela visão da miséria humana[240]. Ela é necessária pois, uma vez que não é possível perscrutar "os rins e os corações (Jer 17,10)", resta ao ser humano abrandar a pena, pois todo julgamento humano carrega consigo uma parcela de erro. Esse sentimento pode ser resultado da natureza ou da razão, chamada de clemência por Sêneca. Abelardo reitera a autoridade dos filósofos não cristãos e, talvez mais importante, abre a possibilidade desta ser ensinada por um mestre. E o autor não se furta a fazer.

> **n.66** Que os príncipes da terra (*principes terrene*) ouçam isto e prestem atenção. Eles quando proclamam e divulgam sua justiça, mostram-se muito mais obstinados do que justos, e se envergonham como se parecessem fracos, quando se tornam misericordiosos, e mentirosos se mudam suas ordens, ou se não realizam o que com menos cautela programaram, mesmo quando corrigem com fatos o que disseram com palavras. Na verdade, com razão diria que eles devem ser comparados a Jefté, o qual, realizando de modo insensato o que mais insensatamente prometera, matou sua única filha.[241]

Outra consequência disto está na prática dos concílios e das condenações conciliares das quais o próprio autor foi alvo. Mais do que um julgamento sobre a verdade, estes, para Abelardo, deveriam ser realizados por meio da *disputatio*, para chegar a uma estimativa da verdade. O movimento é análogo à possibilidade de conhecimento do universal. Somente a disputa dialética poderia levar, não à Verdade, mas a razão do argumento. Pode-se ver esta atitude na longa passagem da *historia calamitatum* sobre Concílio de Soissons de 1121, que condena seu livro a ser queimado.

O episódio do Concílio de Soissons pode ser considerado exemplar no que diz respeito à ausência total das virtudes concernidas aos dirigentes e por isso a impossibilidade do exercício do *officium judicis*. Primeiramente Abelardo tenta apresentar seu livro ao legado papal, para que a obra fosse examinada, julgada e corrigida pelo próprio autor, caso estivesse em desacordo com a fé católica. O legado se nega a fazer isso, o que caracteriza o

[239] HCC p. 463.
[240] cf. HCC p. 465.
[241] HCZ p. 203.

descumprimento do seu ofício. Logo em seguida o peripatético tenta argumentar publicamente, ao modo dialético, a razão e o sentido do seu texto vencendo a disputa com um de seus acusadores, porém no concílio é calado, o que impediria qualquer possibilidade de um julgamento justo.

> **n.67** Tendo ouvido isso ele, de repente, ficou furioso e começou a me ameaçar, afirmando que nem minhas explicações nem as Autoridades haveriam de me valer naquela causa.[242]

Por fim a misericórdia não foi aplicada, quando Godofredo, bispo de Chatres, pede aos membros do concílio um abrandamento de pena e não é escutado[243].

Abelardo, mesmo relativizando a atuação dos dirigentes, ao atribuir a estes o desejo de justiça e a misericórdia, não os desautoriza. Estes são necessários e suas decisões devem ser respeitadas como visto em **n.60, n.63** e na continuação dele apresentada abaixo.

> **n.68** Quando príncipes são bons, é um favor divino. Mas quando eles são maus, o são por vingança contra os homens perversos ou para purificá-la e testar dos bons, os príncipes são dirigidos por Deus, que também arranja cada impiedade bem.[244]

Mesmo no caso do concílio este serve ao duplo propósito na argumentação do autor. A condenação foi a forma de Deus punir Abelardo pelo pecado do orgulho e de purificá-lo.

> **n. 69** Portanto, quando eu me entregava inteiramente ao orgulho e à luxúria, a graça divina proporcionou-me, embora contra minha vontade, o remédio para estas duas doenças: primeiro para a luxúria e, depois, para o orgulho. Para a luxúria, privando-me daquelas coisas com as quais a exercia, e para o orgulho – que para mim se originava principalmente das ciências literárias, conforme aquilo que diz o Apóstolo: 'a ciência incha' –, humilhando-me com a incineração daquele livro, do qual muitíssimo me gloriava. [245]

A última consideração a ser mencionada nesta parte trata da última frase do trecho **n.30** uma passagem que fala: "Quem ensina e faz a lei' são os doutores (*doctorum*) e prelados da Igreja, estes 'serão chamados de grandes no reino dos céus".

Abelardo inclui também nesta ordem, ou neste ofício, os doutores da igreja. A palavra doutores, *doctores*, nos textos de Abelardo, refere-se às grandes autoridades eclesiásticas como Ambrósio, Jerônimo e Paulo chamado de *Doutor gentil*, doutor dos gentílicos, e outros. Heloísa acrescenta os doutores seculares, sem citá-los.

---

[242] HCZ p. 113.
[243] O trecho não pode ser reproduzido aqui, pois é muito longo e está contido na HCP p. 113 a 123.
[244] CPP p. 344.
[245] HCZ p. 71.

> **n.70** Os testemunhos são abundantes tanto entre os doutores seculares quanto eclesiásticos ensinando-nos a não dar uma importância soberana aos atos que são exteriores e indiferentes.[246]

O *Glossarium mediae et infimae latinitatis* apresenta três acepções sobre essa palavra, dignidade eclesial cujo ofício é ensinar a plebe[247]; autor[248] e abade[249]. No texto de Abelardo e Heloísa, a palavra *doctor* remete àqueles a quem foi reconhecida uma autoridade, cujos escritos contribuíram para instituir as normas da Igreja; portanto, aproximando-se da acepção de autor. No sentido em que aparece no texto não se trata somente de ensinar como aparece em algumas traduções (**n.30**) e na primeira acepção do Du Cage, não simplesmente, mas da autoridade que institui e ensina as leis. Aprofundando o sentido deste termo, é possível entender a razão de Abelardo posicionar os doutores nesta ordem, os *doctores* não só são responsáveis por ensinar as leis, mas principalmente de a instituírem. É por isso também que Abelardo não vê contradição nas palavras de Jerônimo,

> **n.71** Cabe aos continentes chorar pelos seus erros e dos outros, isto é o que ensina o maior mestre das regras da profissão (*professionis maximus profitetur*), são Jerônimo, quando ele disse: 'o papel do monge não é o de ensinar (*doctoris*), mas de se lamentar; que ele chore por ele e pelo mundo, ele espera trêmulo a vinda do Senhor: a vida monástica não é outra coisa senão uma forma de penitência severa?[250]

Ao continente não cabe instituir as leis do século, mas chorar por ele. Esta distinção permite entender melhor o sistema de ordenação de Abelardo. Não é ofício do filósofo instituir as leis do século a princípio. Porém, como o sistema de Abelardo está baseado no recebimento de dons e ofícios de Deus, e a vontade de Deus não pode ser conhecida de maneira predeterminada, o intercâmbio de ofícios não é uma proibição absoluta. No entanto, é necessário ainda especificar o ofício daqueles que choram e a aproximação deste com o ofício dos filósofos, peça fundamental para entender como Abelardo concilia a função de ensinar com as exigências daqueles que fogem do mundo.

---

[246] HCC p. 167.
[247] "1 doctor"(par C. du Cange, 1678), dans du Cange, et al., Glossarium mediae et infimae latinitatis, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883‑1887, t. 3, col. 154b. http://ducange.enc.sorbonne.fr/DOCTOR1
[248] "2 doctor " (par C. du Cange, 1678), dans du Cange, et al., Glossarium mediae et infimae latinitatis, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883‑1887, t. 3, col. 154b. http://ducange.enc.sorbonne.fr/DOCTOR2
[249] "3 doctor" (par les Bénédictins de St. Maur, 1733–1736), dans du Cange, et al., Glossarium mediae et infimae latinitatis, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883‑1887, t. 3, col. 154b. http://ducange.enc.sorbonne.fr/DOCTOR3
[250] HCC p. 463.

Continentes

Foi sobre esta ordem que Abelardo mais escreveu. Aos escritos diversos, espalhados entre a sua obra, somam ainda duas cartas, VI e a VII, que tratam especificamente da ordem dos casados e da institucionalização do Paracleto. Abelardo não via diferenças fundamentais, em relação à ordem, entre homens e mulheres (**n.13**), todos eles compartilhavam das três virtudes. Heloísa lembra isto ao pedir uma regra específica para as mulheres: as virtudes e o ofício são os mesmos e serão julgados igualmente.

> **n.72** Tudo aquilo que precede nos indica claramente que as virtudes somente obtêm algum mérito diante de Deus, e que aqueles que são iguais em virtudes, qualquer que seja suas ações, serão julgados por Ele sendo de um mérito igual.[251]

Para o Peripatético de Pallet, esta era a primeira ordem aos olhos de Deus, pela dignidade da religião e a maior pela distribuição das virtudes, significando isto um maior dever para com Deus e a cristandade.

> **n.73** O número de dons será importante, mas ele deverá levar em conta que será exigido mais daquele que recebeu mais.[252]

As virtudes expostas, na questão XIV, que definem esta ordem são a pobreza (*pauperes*), a mansidão (*mites*) e a aflição[253] (*lugentes*). Outro trecho, desta vez na carta VII, chama a atenção para esta passagem, em que Abelardo indica não as virtudes, mas as bases práticas para a formulação de uma regra monástica.

> **n.74** Portanto, a vocação monástica (*religionis monastice*) julgo consistir em: viver na continência (*videlicet continenter*), recusar a propriedade (*sine proprietate vivatur*) e se aplicar ao silêncio (*silentio maxime studeatur*).

A relação entre as virtudes e as obrigações monásticas, ou seja, o ofício monástico é a chave para entender como Abelardo justifica a associação do ofício do filósofo com o ofício do monge (**n.34** e **n.32**).

Sobre a pobreza, Abelardo entende a pobreza espiritual, aquela que não advém da necessidade, mas dos ensinamentos da razão (*edocti ratione*[254]). É a partir da razão aplicada

---

[251] HCH p. 261.
[252] HCH p. 421.
[253] *Lugentes* pode ser traduzido por aflição ou choro. A escolhida se deu seguindo a tradução da Bíblia de Jerusalém. Nos textos de Abelardo, a palavra aflição seria mais adequada, mesmo causando estranhamento, pois remete a um movimento interior e não a um ato.
[254] PHP p. 697 col. 1 B.

não somente aos textos sagrados, que se pode retirar o sentido mais correto de tais escritos. É a este esforço de compreender as escrituras por meio da razão que o autor faz referência neste trecho de sua regra.

> **n.75** 'Quem me ama guardará minha palavra'. Mas quem poderá obedecer a seu senhor respeitando sua palavra e guardado seus preceitos sem os haverem compreendidos? Porque a pessoa não pode segui-los sem ter feito o esforço para escutar. Isto é o que pode ser lido a propósito destas santas mulheres que, deixando todo o resto, estavam assim aos pés do Senhor para receber sua palavra e que ao escutá-las com as orelhas da inteligência, segundo assim o que ele mesmo tinha exigido dizendo 'que aquele que tem orelhas para entender entende'.[255]

A compreensão do texto pela inteligência por meio da razão para a extração de um sentido é um imperativo para o exercício da vida monástica, segundo Abelardo, tudo aquilo que as autoridades e as Escrituras mostram devem passar por esse exame. E é esta exegese que o autor utiliza para significar a pobreza e ligá-la aos monges. Argumentando que Deus teria chamado o espírito de razão, e acrescentando que o sentimento de concupiscência é uma ação da alma e não do corpo, Abelardo dá ao texto de Paulo[256], o sentido de que a razão estaria em embate com os desejos do corpo. E conclui: "os pobres de espírito são bem aventurados, no sentido de que desdenham, segundo os conselhos da razão, das coisas da terra, merecendo as coisas do céu".[257]

A renúncia de tudo para seguir nu o Cristo nu (*relictis omnibus nudum Christum nudi sequimur*[258]) aqui trata não só do abandono dos bens materiais, do contato com os familiares, mas também da própria vontade[259]. Trata-se aqui da tentativa de abando de todos os laços que ligavam o monge ao mundo, sendo os dois primeiros mais evidentes ao tratar dos bens materiais e das ligações de parentesco que garantiam a inserção da pessoa no mundo. Mais que uma pobreza absoluta, está de acordo com as necessidades, diferentemente das teses de Arnoldo de Brescia, acusado por Bernardo de Claraval de ser o escudeiro de Abelardo. As terras, onde o Paracleto foi fundado, foram doadas à congregação de Heloísa por Abelardo, juntamente com tudo o que lhe pertencia. Posteriormente, o Papa Inocêncio II concedeu o privilégio perpétuo deste à Heloisa e suas sucessoras. O trecho **n.57** e na passagem abaixo é possível ver que o Paracleto obtinha seu sustento do serviço prestado pelos conversos e pelas doações.

---

[255] HCH p. 567.
[256] "A carne é inimiga do espírito e o espírito é inimigo da carne", Gálatas 5:17.
[257] HCC p. 457.
[258] HCP p. 258 col. 2 C
[259] HCH p. 381.

> **n.76** A cada ano, portanto, depois de feita a coleta de víveres, deverá ser determinado o que é suficiente para um ano, e o que sobrar, não se trata de dar aos pobres mas de restituir.[260]

Sobre o último abandono, Abelardo trata de uma abdicação dos desejos materiais e da própria vontade (*voluntates*), para viver sobre o julgamento e comando de outra pessoa. Para o Peripatético é necessário abandonar voluntariamente a vontade, somente ao fazer isso é possível exercer aquele que é o ofício mais perfeito, o que retoma a discussão realizada no início do capítulo, sobre o dever-ser de Agamben e o trecho **n.49**. Aqui o continente é enquanto realiza seu ofício e realiza seu ofício porque é continente. A pobreza, em Abelardo, consistiria neste abandono de todos os desejos da carne, a recusa das coisas do mundo, a recusa de si mesmo, o que levaria os continentes a possuir somente a si mesmo (*his bene se possidentibus*[261]).

A virtude da pobreza relaciona-se com a virtude da mansidão e a prática do silêncio. Abelardo continua a construir aquela que deveria ser a vocação da ordem monástica. Ao possuir somente a si mesmo, o continente está livre do embate com a carne, por isso é manso; também abandonou o contato com os familiares, por isso é solitário e pode se dedicar aos estudos. Neste ponto o Peripatético se apoia na regra de São Bento: "os monges devem cultivar todo tempo o silêncio[262]", dando a esta passagem uma interpretação que será fundamental para entender a justaposição do ofício do monge ao do filósofo.

> **n.77** E é claro que cultivar o silêncio é mais que guardar o silêncio. Por certo, a palavra 'cultivar' implica um esforço sustentado pela vontade para chegar a um determinado fim. Pois nós fazemos muitas coisas sem prestar verdadeiramente atenção, mesmo contra a nossa vontade, mas quando nós cultivamos alguma coisa, é por um esforço da vontade ou por uma intenção deliberada.[263]

Esse esforço para cultivar o silêncio é matizado com texto retirado do Livro dos Provérbios: "Como uma vila aberta e desprotegida de muros, tal é o homem que não pode dominar suas palavras"[264]. A importância que Abelardo dá a palavra já foi tratada nesta dissertação, "é a palavra que verdadeiramente introduz inteligência (*intellectum*) na alma (*anime*)" [265]. Dominar as palavras é o ofício do filósofo e o método do dialético. Abelardo não expressa literalmente este raciocínio, mas o deixa claro quando escreve a *historia*

---

[260] HCH p. 529.
[261] PHP p. 698. col.2 A
[262] HCH p. 385.
[263] id. Ibid.
[264] HCH p. 387.
[265] id. ibid.

calamitatum, no trecho **n.32**, sobre sua conversão ao monasticismo. Ao responder a questão XIV, utilizando novamente a regra de São Bento, o autor liga o silêncio aos estudos.

> **n.78** Os monges devem 'estudar todo tempo em silêncio', disse são Bento, estabelecendo, após o testemunho de Isaias, que o silêncio é um meio de cultivar a justiça. E o Apóstolo, recomendando acima de todas estas virtudes, disse: 'aquele que não peca pela palavra é perfeito'. Elevando-se acima dos outros, porque, ao governar a si mesmo, ele submete a carne ao espírito; portanto , subordina sua vontade a aquela de Deus, ele triunfa gloriosamente sobre ele mesmo.[266]

O estudo em silêncio para Abelardo remete ao não envolvimento com as disputas de fora do monastério, sejam elas filosóficas ou de natureza política. Para tanto o próprio autor reserva um espaço em seu monastério para a *disputatio*, não explicitamente, mas sob a forma de uma admoestação a respeito da diaconisa.

> **n.79** Se ela não for letrada, que ela saiba bem que ela não poderá presidir as lições filosóficas (*philosophas scholas*) e as disputas dialéticas (*disputationes dialecticas*), mas que ela deva simplesmente se conformar com a prática das regras e dar o exemplo das obras [...].[267]

Para Abelardo, o monge pelo ofício divino, ou seja, que lhe foi comissionado por Deus, deve exercer o ofício do filósofo, um filósofo de Deus (**n.32**). Pode-se falar aqui de um monge-filósofo, pois os dois ofícios aparecem como indissociáveis.

Sobre a última das virtudes, a aflição, Abelardo a relaciona ao ofício do monge de chorar pelos seus pecados e pelos pecados do mundo. Este choro é o que garante à cristandade acesso à misericórdia divina e ao abrandamento da ira de Deus. Abelardo em diversas partes de suas cartas lembra desta importante função, o chorar aos ouvidos do Senhor.

> **n.80** Alhures está escrito sobre todas as obras de Deus: 'Ele disse e elas foram feitas'. Neste lugar, porém, recorda-se ter sido dito que o povo merecia o castigo, mas, prevenido pela força da oração, Deus não realizou o que disse. Considera, pois, quão grande é a força da oração (*orationis virtus*), se rezamos o que somos mandados. O profeta, rezando, conseguiu o que Deus proibiu que ele rezasse, e dissuadiu-O de fazer o que Ele havia decidido executar. Outro profeta lhe diz: "E quando ficares enraivecido, recordar-te-ás de tua misericórdia".[268]

A *orationis virtus*, virtude da oração, em Abelardo, corresponde à virtude da aflição ou do pranto. Na questão XIV o autor não prolonga a exposição sobre este assunto, e nas cartas

---

[266] HCC p. 459.
[267] HCC p. 265.
[268] HCR p.289-291

ele mais apresenta os exemplos do que altera o sentido desta função, já muito conhecida na época, somente relembrando que a oração daqueles que se dedicam exclusivamente ao Senhor e não aos assuntos do mundo são mais eficientes.

Ao fim da apresentação sobre as virtudes que caracterizam os continentes, Abelardo faz referência novamente à inversão. Anteriormente já citada pelo autor (**n.61**), esta inversão está intimamente ligada com aquela promessa evangélica à qual Dalarun faz referência e é outra chave de leitura para as cartas de Abelardo.

> **n.81** A vida ao contrário, portanto, tem os estados (*status*) e os términos contrários, aos justos que choram, os risos; aos inimigos que riem, as lágrimas.[269]
>
> **n.82** Mas, em verdade, nós fazemos isso (servir a Deus) mais facilmente pois nos retirando fisicamente do mundo e nos aprisionando nos recintos de um monastério, lá onde os tumultos do mundo não podem perturbar nosso espírito. [270]

A inversão para Abelardo não é uma promessa a ser realizada somente no outro mundo, ela é realizada no mundo dos homens, em um lugar específico, no monastério. O monastério para Abelardo é o lugar da ordem das inversões (**n.82**), onde a ordem inspirada na razão, na exegese e nos bons costumes pode ser praticada, diferentemente do mundo extramuros.

Este é o grande dom de Deus para com os monges, pois para o autor a própria definição de bem-aventurança é ter uma alma regrada e justa[271]. Não cabe ao monge-filósofo a intervenção nos assuntos do mundo, ofício dos dirigentes, a não ser pelo exemplo. Não lhes é permitido o trabalho para o próprio sustento, ou mesmo para a saúde do gênero, ofício dos casados, pois isso impediria o cumprimento de seus próprios deveres. Assim, não por um espelhamento na hierarquia celestial, mas compreendendo sua função na ordem do mundo é possível que os ofícios (**n.48**) se complementem e que a verdadeira beatitude (**n.49**) se cumpra.

O exemplo, para Abelardo, é o instrumento que o monge tem para a intervenção no mundo extramuros. A *Historia Calamitatum* contém em seu parágrafo de saudação a definição do gênero do texto – um diálogo entre ausentes –, os motivos da carta e a intenção do autor de fornecer um exemplo. O exemplo é a solução mais adequada para o monge Abelardo, pois é pelo exemplo de vida que o monge ensina aqueles que ainda não estão de acordo com a ordem cristã evangélica praticada no monastério e em suas dependências.

---

[269] HCC p. 463.
[270] HCH p. 501.
[271] HCC p. 455.

> **n.83** Para produzir ou acalmar as emoções humanas, os exemplos são mais fortes do que as palavras. Por isso, após nossa conversa, onde tratei de te consolar quando estávamos juntos, agora que estamos separados, concebi o projeto de escrever uma carta de consolação, na qual te contarei as calamidades que conheci, a fim de que compreendas que teus sofrimentos são nulos, ou poucos, comparados aos meus, para que possa suportá-los mais facilmente[272].

Se o exemplo é fundamental para que o continente transmita para aqueles que vivem em desordem a ordem mais perfeita, Abelardo toma as palavras de Paulo em sua epístola endereçada a Timóteo para justificar a leitura e a interpretação das Sagradas Escrituras:

> **n.84** 'Quanto a ti, permaneças firme nas coisas que tu tenhas apreendido, e reconhece por certo, sabendo que tu apreendeste; pois desde sua infância que tu tens apreciado as santas palavras, que puderam te instruir para a salvação pela fé que esta em Jesus Cristo. Toda a Escritura Divina inspirada é útil para ensinar (*docendum*), para afirmar (*arguendum*), corrigir (*corripiendum*) e para instruir (*erudiendum*) na justiça, a fim que o homem de Deus seja perfeito e instruído para todas as boas obras'. [273]

As boas obras só podem ser realizadas por aqueles que leem e compreendem as sagradas escrituras. Ao não se servir da inteligência para expôr ou compreender (*non intelligentia exponendo ministrat*) [274] os textos da Sagrada Escritura, estes não passariam de palavras produzidas pela boca. De acordo com Abelardo, para que estas palavras sejam úteis é preciso compreendê-las para poder expô-las. Aqueles que oram e louvam sem compreender o que falam são comparados às flautas que emitem um som agradável aos sentidos, mas não agradam a Deus. Se o monge, cujo ofício é orar e louvar Deus, não compreende o que está falando, ele não está cumprindo seu ofício. Com esta argumentação, escrita por Abelardo na última parte de sua oitava carta, que o Peripatético de Pallet começa a fazer a ligação indissociável entre o ofício do monge e a práxis filosófica.

> **n.85** Eu não fico muito admirado do que é praticado nos mosteiros por instigação do diabo, caso não se dispense algum ensinamento que permita a compreensão (*nulla ibi de inteligendis scipturis sint studia*) da escritura, e em tudo, sejam os cantos, ou a maneira de pronunciar as palavras, sem se esforçar para compreendê-los, como se para as ovelhas fosse mais útil balir do que se alimentar. A intelecção da Divina Escritura é o alimento e a sustento espiritual da alma.[275]

Abelardo argumenta em outra passagem desta carta sobre uma das consequências de não se compreender as escrituras do modo que ele considera o mais apropriado: o apego aos

---

[272] HCH p. 43.
[273] HCH p. 543.
[274] HCH p. 542.
[275] HCH p. 547.

costumes e a consequente inveja daqueles que não conseguem inteligir a verdade que foi revelada nos textos sagrados. O autor da *Historia calamitatum* já havia feito uma crítica utilizando tanto o adjetivo judaizantes (*judaizantes*) para caracterizar aqueles que seguem os costumes como regras como uma passagem de Agostinho (**n.36**) para autorizar sua posição. Nesta outra passagem Abelardo utiliza novamente Agostinho:

> **n.86** 'Aquele que, ao ignorar a verdade, começa a seguir o costume, é certamente ou invejoso ou tem ciúmes de seus irmãos aos quais a verdade foi revelada, ou é ingrato a Deus, cuja inspiração é a luz da Igreja.' [...] 'É em vão que aqueles vencidos pela razão nos censurem pelo costume, como se o costume fosse superior à verdade, como se nas coisas espirituais, ele não devesse seguir aquilo que o Espírito Santo revelou melhor'[276]

A razão e o método dialético como foram visto no capítulo anterior, são os meios para o homem se aproximar da verdade, segundo o Peripatético. Mais do que escrever com suas próprias palavras a respeito daqueles que não utilizam a razão e a inteligência para ler, compreender e assim descobrir a vontade de Deus revelada nos textos sagrados, Abelardo usa a autoridade de Agostinho para atacar aqueles que defendem os costumes sem reflexionar racionalmente sobre eles. Este seria mais um dos motivos para que o monge se aproxime da práxis do filósofo em seu ofício, o costume não pode ser visto como uma regra, ele deve ser submetido ao exercício racional e estando de acordo com a verdade evangélica, seja mantido, caso contrário seja reformado.

Para que o continente possa descobrir a verdade, como foi visto acima, é necessário o uso da inteligência e da razão ao ler os textos sagrados. O uso da razão e da inteligência para Pedro Abelardo estão ligados ao uso das disciplinas do *trivium*, gramática, retórica e lógica. Estas são artes e por isso necessitam de um mestre, um *magister*.

Como visto em todo *corpus* documental utilizado nesta dissertação, ao adentrar em temas controversos, Abelardo se muni de autoridade para fundamentar sua posição. Sobre a necessidade de ensinar dentro do monastério, não é diferente. Nesta ordem serão apresentadas as passagens sobre este tema, uma citação de Jerônimo, uma do abade Paládio e a já citada atribuição da diaconisa (**n.79**).

> **n.87** Nenhuma arte se aprende sem um mestre. [...][277]

---

[276] HCH p. 465.
[277] HCH p. 409

> **n.88** Convém à alma que quer seguir a vontade de Cristo, seja aprendendo lealmente aquilo que ela ignora, seja ensinando claramente aquilo que ela aprendeu.[278]

A descrição da função da corista, instituída por Abelardo demonstra a preocupação com a instrução das continentes do Paracleto. Entre todas as outras cinco oficiais (sacristã, *sacristam*; enfermeira, *infirmaria*; costureira, *vestiaria*; provedora, *celleraria* e porteira, *portariam*) e a própria abadessa, a corista é a única que deve ser necessariamente instruída pois ela tem a responsabilidade sobre o coro e de organizar o ofício divino, assim como o de ensinar as outras irmãs a cantar, ler escrever e guardar a biblioteca.

Para Abelardo, o monastério é o lugar onde se deve servir a Deus. Porém, esse ofício deve ser ensinado e aprendido, como Jesus Cristo, citado pelo Peripatético de Pallet, ensinou aos apóstolos.

> **n.89** Foi sobre uma montanha afastada que ele (Cristo) instruiu (*instruxit*) seus Apóstolos e os consagrou; foi no deserto que ele fez resplandecer de glórias sua transfiguração (*transfigurationis*); foi sobre uma montanha que regozijou, pela revelação de sua ressurreição à comunidade de discípulos reunidos; foi ainda do alto de uma montanha que ele retornou aos céus, e realizou outros grandes feitos em lugares desertos ou recolhidos.[279]

Foi no deserto ou na montanha, lugares que tradicionalmente são utilizados para representar o monastério no exercício de exegese bíblica, que Cristo teria instruído e consagrado seus discípulos. O monastério, para Abelardo, por ser um lugar onde se realiza o ofício divino, seria o lugar por excelência do estudo, liberto dos tumultos do mundo. Mesmo localizando no monastério o lugar ideal para os estudos, aproximando aspectos do ofício do monge com o ofício do filósofo, *officium linguae* (**n.43**), existem diferenças entre estes dois, diferenças que podem ser entendidas e matizadas ao explorar mais profundamente a diferença entre os ofícios dos dirigentes e o ofício dos continentes, dado que o ofício dos mestres (*magistri*) e dos filósofos são regidos pela primeira categoria.

---

[278] HCH p. 551.
[279] HCH p. 393.

Magistri

No *corpus* selecionado, o termo *magister* e suas declinações aparecem com mais frequência quando Abelardo fala de sua vida antes da conversão ao monasticismo. Ao utilizar o termo para se referir a alguém, o faz quando este era um mestre de escola, ou seja, tinha a *licentia docendi*, "a autorização para ensinar outorgada em cada diocese pelo bispo ou seu representante após um exame dos candidatos e prestação de juramento de obediência"[280]. Esta necessária associação com os poderosos, os dirigentes, segundo o sistema de ordenamento de Abelardo, e juramento de obediência seriam incompatíveis com o ofício dos monges. O caráter público das escolas, também, parece incompatível com o modo de vida daquele que deveria viver no deserto. Esta crítica aparece logo no começo da *Historia calamitatum*, quando Abelardo fala de Guilherme de Champeaux.

> **n.90** Passados, porém, poucos anos, quando, há já algum tempo, eu havia me recuperado da doença, aquele meu professor Guilherme, arquediacono de Paris, mudando seu antigo hábito religioso, entrou para a Ordem dos Clérigos regulares; movido, segundo se comentava, pela intenção de quanto mais religioso parecesse, mais facilmente pudesse ser promovido a um grau superior da dignidade eclesiástica, o que logo aconteceu, uma vez que foi eleito bispo de Châlons. Todavia, esta sua entrada para a vida religiosa não o afastou nem da cidade de Paris, nem do habitual estudo da filosofia. No próprio monastério para onde, por motivo religioso, se transportou, ele imediatamente assumiu, como de costume, o seu ensinamento público.[281]

Esta crítica aparece pontualmente ao longo do *corpus* analisado. O ofício do *magister*, levando em consideração que este é exercido pelos clérigos seculares, é instituído com base em um juramento. O caráter público deste ofício também parece ser inconciliável com o ofício dos continentes. O fato de o magistério fazer parte do ofício dos dirigentes é bem assinalado no trecho **n.71**.

O juramento é um ponto de dissonância entre o ofício do *magister* e do monge. Segundo Abelardo, na questão XVII dos *problemata*, o juramento não é proibido por Deus, mas desaconselhável, devido ao perigo do perjúrio. Abelardo compara a recomendação do juramento à recomendação sobre a virgindade. Ambas evitariam o pecado, porém suas práticas são permitidas às ordens inferiores.

---

[280] VERGER, Jacques. *Cultura ensino e sociedade no ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru, SP: EDUSC, 2001. p. 53.
[281] HCR p. 55.

> **n.91** Ele (Deus) somente aconselhou ou apelou para os bens que são preferíveis, permitindo para aqueles que são de uma ordem inferior, quer dizer, de um mérito menor, porque é não sem desconfiança ou sem sentido que se recebe um conselho.[282]

Para uma ordem que aspira a perfeição como a dos continentes, o juramento não é adequado. Outro elemento que parece afastar os monges dos *magister* é o caráter público das aulas. Como visto anteriormente, o lugar do monge, a princípio, é no deserto, no monastério (**n.89**).

O sistema de ordenamento de Abelardo é marcado pela sutileza na argumentação. Os serviços e os ofícios que cada ordem presta são um exemplo disso. As três ordens são ligadas entre si e realizam seu serviço de forma a manter o bom funcionamento da sociedade. Poder-se-ia pensar em três ofícios públicos, pois todos são necessários para manter o bom funcionamento da sociedade. Porém, os ofícios dos continentes e dos casados não são descritos por Abelardo como públicos. Os *officia terrena são* os serviços prestados, não ao público no sentido de comunidade, mas ao gênero, à espécie humana (**n.57**). O ofício dos casados é fundamental para a comunidade, mas de forma indireta, ou seja, se uma das acepções de ofício é o dever, o dever dos casados é para com o gênero humano. A mesma lógica se aplica aos continentes, seu ofício é o divino, toda a comunidade colhe os benefícios deste serviço, mas seu dever é para com Deus (**n.80**).

O único ofício que é diretamente ligado à coisa pública é o ofício dos dirigentes. Seu dever é o de manter a ordem na sociedade. Para isso precisam ser instruídos ou seu julgamento será falho, como, segundo Abelardo, o julgamento do Legado papal que presidiu o concílio de Soissons:

> **n.92** Porque o Legado era menos instruído do que devia, muito se apoiava no conselho do Arcebispo e este, por sua vez, na opinião dos meus adversários.[283]

A instrução dos dirigentes não deveria e não foi realizada pelos continentes, segundo Abelardo e sim pelos *magistri*, e pelos filósofos (n.40). É deles o *officium linguae*, pois os continentes ensinam pelo exemplo, não pelas palavras. Abelardo utiliza a vida de monges e anacoretas para expor esta relação[284] e conclui:

---

[282] HCC p. 479.
[283] HCZ p. 117.
[284] HCH p. 399 e 401.

> **n.93** Assim, enquanto os poderosos do século procuram com um piedoso respeito ver os santos, os santos para estudar (*student*), sem respeito, os afastam longe de si.[285]

Uma incongruência parece se formar, no corpo da *Historia calamitatum*, pois como é sabido, Abelardo, já monge, assume a direção de uma escola onde iria ser edificado mais tarde o Paracleto e lá volta a exercer o *officium linguae* (**n.43**). Na *Historia calamitatum*, antes de sua entrada no monastério, o ofício de *magister* e o de filósofo parecem estar ligados, porém durante todas as cartas de Abelardo, esta ligação parece se desfazer. A chave para entender o movimento de desvinculação entre o *magister* e o filósofo está no trecho **n.33**, esta é conversão de Abelardo de filósofo do mundo para filósofo de Deus: "*nec tam mundi quam Dei vere philosophus fierem*".

Abelardo não deixa de ensinar o *trivium*, porém o faz com uma intenção diferente daquela que tinha quando era um filósofo e mestre mundano. Logo após sua conversão o faz para trazer a verdadeira filosofia àqueles que o procuravam.

> **n.94** Ali, dedicando-me bastante ao estudo da ciência sagrada, o que era mais conveniente ao meu novo estado de vida, não abandonei inteiramente o estudo das artes liberais, às quais fora mais habituado e que me eram muito solicitadas. Delas fiz uma espécie de anzol, com o qual arrastei os que eram atraídos pelo sabor filosófico, para o estudo da verdadeira filosofia, tal como Orígenes, o maior dos filósofos cristãos, costumava fazer, segundo lembra a *Historia Ecclesiastica*.[286]

É importante notar que Abelardo, quando escreve sobre o ensino das artes liberais sempre utiliza autoridades para autorizar seu comportamento. Também quando volta a ensinar as artes liberais, o faz para suportar a pobreza (**n.43**) e acaba com o auxílio de seus alunos por fundar o Paracleto. Estes alunos são descritos pelo Peripatético de Palllet tendo o modo de vida dos monges ao abandonar o conforto das cidades para aprender com Abelardo a verdadeira filosofia, a filosofia cristã. O monastério parece ser o lugar privilegiado para os estudos e para a atividade monástica, mas não é o que define o monge. O que define o monge é seu ofício, seus dons recebidos e seus méritos como indica o trecho **n.74**. Viver na continência, recusar a propriedade e se aplicar ao silêncio, isto devidamente entendido e comentado, define o ofício do monge, não o fato de estar em um monastério ou outros costumes.

---

[285] HCC p. 255.
[286] HCR p. 103.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dalarun na introdução de seu livro *Governer c'est servir* apresenta a hipótese de que as "comunidades religiosas medievais serviram de laboratório para a elaboração da governabilidade moderna"[287]. Nunca foi o intuito desta pesquisa chegar tão longe, mas ao final dela pode-se afirmar que as comunidades religiosas que surgiram no ocidente no período da Idade Média Central, foram laboratórios sim, ao menos para as formas de discurso sobre o poder.

Segundo Giles Constable, em sua obra *The reformation of the twelfth century*, "a segunda metade do século XI e a primeira metade do século XII foram um dos mais significantes períodos no que pode ser chamado de história social do Cristianismo, quando instituições e atitudes tradicionais estavam sendo esgarçadas ao máximo e acomodando novos modos de vida e novos sentimentos"[288]. Em outro trecho do mesmo parágrafo ele comenta que esta "foi uma era de experimentos, de empreendimentos, flexibilidade e tolerância para novas ideias e riscos".

Chamar este período de tolerante e flexível pode gerar uma série de debates. Porém, a ideia expressada não perde seu valor no sentido de sublinhar uma característica geral dos séculos XI e XII, foi um período repleto de tentativas de criar modelos ou formas de administrar a sociedade.

Abelardo ao instituir as regras para o Paracleto realiza uma destas experiências, ao menos teoricamente, pois seu monastério não foi administrado exatamente da forma como ele prescreveu. Muitas das suas prescrições foram seguidas por Heloísa, segundo Guy Lobrichon em sua obra *Héloise l'amour e le savoir*, como a eleição da Abadessa que se realizava no interior do próprio Paracleto[289] (assim garantindo sua autonomia), porém outras, como o fato do Paracleto ser idealizado como um monastério misto, não foram possíveis.

Esta pesquisa apresenta suas considerações finais divididas em duas partes: chaves de leitura para a *Historia Calamitatum* e o sistema de ordenação ou graduação de Abelardo, tripartido em ofícios.

---

[287] DALARUN, J. *Governer c'est servir*. op.cit. p. 15.
[288] CONSTABLE, G. *The reformation of the twelfth century*. op.cit. p. 5.
[289] LOBRICHON, G. *Héloise l'amour e le savoir*. Paris: Gallimard, 2005. p. 280.

Chaves de leitura

As chaves de leitura apresentadas aqui pretendem ser alertas para uma compreensão do *corpus* documental mais apurada e com um sentido mais de acordo com o conjunto de ideias de Abelardo. São elas a acusação de inveja, a perseguição constante contra o Peripatético de Pallet e a ausência da palavra hierarquia nas epístolas trocadas entre este autor e sua esposa Heloísa.

O argumento da inveja está presente em toda a *Historia Calamitatum* e nas demais correspondências, sendo a principal acusação de Abelardo a seus adversários quando estes o perseguem. O trecho **n.2** é um exemplo destas acusações e das perseguições subsequentes.

A acusação que Abelardo faz não é leviana, não se trata da inveja como um sentimento provocado pela sua fama ou glória, sem maiores resultados. O trecho **n.86,** que é uma passagem do *Sobre o batismo* de Santo Agostinho e foi utilizado por Abelardo, dá indícios de que a acusação de inveja vai de encontro com a vontade de Deus. O peso desta acusação não seria desconhecido na sociedade em que Abelardo vivia. Santo Agostinho, em sua obra *O livre-arbítrio* mantém o sentido do que seria a inveja:

> […] a ordem hierárquica das criaturas desde a mais elevada até a mais ínfima decorre em graus tão bem proporcionados que só a inveja poderia levar a dizer: "Esta realidade não deveria existir assim"[...].[290]

Em um sistema em que a ordem é objetiva e a predestinação tem uma importância fundamental, como visto no capítulo dois desta dissertação, esta acusação ganha força. Não é contra Abelardo que esta falta é cometida e sim contra Deus e Sua vontade.

O argumento da inveja, vista como uma afronta à vontade de Deus, aparece ligado não somente aos adversários de Abelardo, mas àqueles que se apegam somente aos costumes e não à razão, o que demonstra um posicionamento na disputa pelo acesso à verdade contida nos textos sagrados e na possibilidade de aplicar a dialética e outras artes liberais na exegese bíblica. A inveja atenta contra o bom ordenamento e funcionamento da sociedade, portanto é uma acusação fundamental na exposição das intenções de Pedro Abelardo e Heloísa. O invejoso é aquele que despreza a vontade de Deus e a ordem social por Ele estabelecida, em outras palavras, é o que se desvia, o verdadeiro herege.

---

[290] SANTO AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 177.

A crítica àqueles que não interpretam a sagradas escrituras pela razão é endereçada a muitos dos adversários de Abelardo, em especial a Anselmo de Laon, mas não a só este. A todos aqueles que foram acusados por Abelardo de persegui-lo por inveja, a eles também se imputa o fato de não ouvir a razão.

> De fato, ele (Anselmo) era admirável aos olhos dos que o ouviam, mas nulo na presença dos que o questionavam. Tinha um domínio admirável das palavras, mas era desprezível na interpretação do sentido e racionalmente vazio (*ratione vacuum*).[291]

Àqueles que o acusam de ir contra os costumes, Abelardo atribui práticas judaizantes, como pode ser visto abaixo e no trecho **n.37**.

> Todavia, eu defendo categoricamente que o costume não derrote a razão: não se pode jamais alegar o costume para justificar um ato, somente a razão o pode; não se decide algo porque aquela ação é usual, mas porque ela é justa, e admitindo isto tanto mais facilmente faremos um julgamento melhor. Se não, nos cairemos na prática dos judeus (*judaizantes*) e preferiremos a autoridade da antiga Lei ao Evangélico.[292]

Ao igualar as práticas daqueles que se valem somente dos costumes com a forma como os judeus se relacionam com a letra do texto, Abelardo, de forma sutil, faz sua crítica sem desmerecer totalmente o adversário. Este estaria em um estágio anterior à perfeição evangélica, não totalmente errado, mas faltando-lhe esclarecimento.

Pensar na oposição entre costume e razão implica pensar na oposição entre práticas sociais baseadas no costume e outras baseadas em uma organização mais racional da sociedade, no sentido medieval. Uma organização baseada na razão providencia espaços para outros grupos sociais assumirem a regulamentação sobre as práticas e discurso dominante, a formulação sobre o fundamento do poder e a graduação dos diversos grupos sociais que surgem no século XII. O que está em jogo na disputa entre o os grupos sociais que defendem o costume e os que defendem o uso da razão é o poder de ordenar e excluir.

Aos que não seguem a verdadeira *ordo* resta invejar e perseguir. Para o Peripatético é a perseguição ao justo que confirma os méritos de uma pessoa. Trata-se da oitava beatitude apontada no capítulo anterior, "felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus".

---

[291] HCR p. 63.
[292] HCH p. 465.

Para Abelardo, em última análise, somente a própria pessoa pode saber se está pecando ou não, pois o pecado nada tem a ver com o ato e sim com a intenção. As pessoas podem fazer más ações com boas intenções e vice versa. Somente a perseguição pode confirmar, de forma exterior, a retidão dos atos em relação à vontade do Senhor. E mais uma vez afirma-se segundo as correspondências de Abelardo e Heloísa, poucos foram tão perseguidos por causa da verdade como o próprio Peripatético.

A ausência do conceito de hierarquia, no sentido medieval, já foi tratada no capítulo dois, mas aqui deve ser sublinhada. Todas as traduções utilizadas nesta pesquisa usam esta palavra como sinônimo de *gradus*, ou *ordo.* O que, a princípio, parece preciosismo, não o é, pois esta ausência demonstra um posicionamento em relação a outros sistemas de ordenamento social. Abelardo não faz uma crítica explícita ao ordenamento pseudo-dionisiano, porém ao não utilizar esta palavra ele afirma sua posição como não realista e não partidário daqueles que pretendem o mundo como um espelho da hierarquia celeste. A impossibilidade de conhecer o vocábulo universal de forma precisa, também impossibilita conhecer a própria hierarquia celeste, dado que ambos têm natureza que diferem da material, ambas são acessíveis de forma precisa somente a Deus. O uso da palavra hierarquia parece indicar uma das ligações possíveis entre as disputas filosóficas dos nominalistas e realistas e as disputas políticas e teológicas sobre o modo de administrar a sociedade.

Ordo et officium

Nas considerações do segundo capítulo foi exposta a primeira parte do sistema de graduação e ordenação de Abelardo.

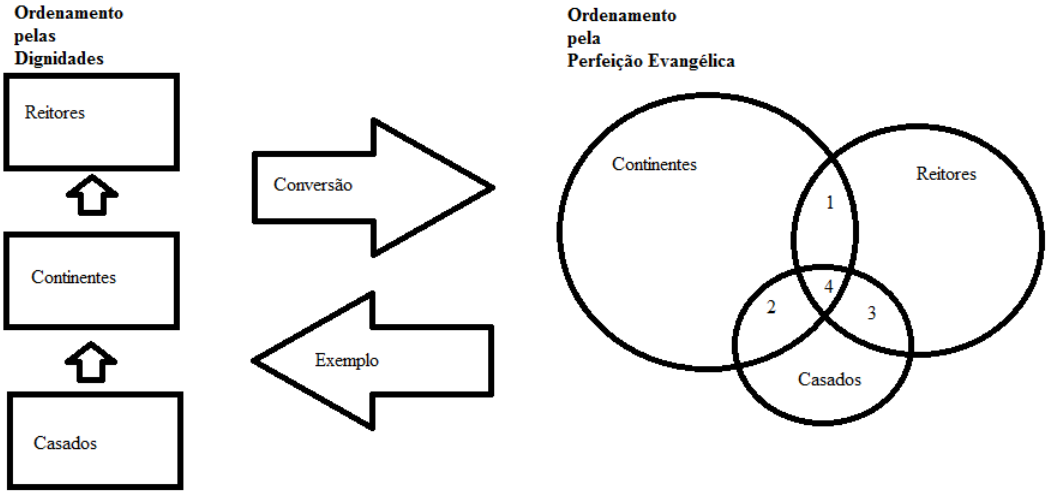
Se o sistema de Abelardo pode ser dito dinâmico, não é apenas pela conversão e pelo exemplo. Estes dois elementos são fundamentais para iniciar o dinamismo, porém a ideia de ofícios originários de um dom divino é o que garante uma relativização destas categorias dentro da perfeição evangélica, não especificamente a mobilidade entre categorias. O abade não deixa de ser um continente porque tem deveres administrativos como os dos dirigentes, o bispo não deixa de ser um dirigente quando estuda a fim de melhor julgar as questões para administrar a justiça, os casados não deixam de ser categorizados como são por serem justos ou se dedicarem à continência.

As categorias de fiéis, como vistos, são definidas pelas virtudes ou dons que recebem. Cada dom da graça não exclui outro; ao contrário, por serem compostos, o que daria o nome à categoria a que cada um pertence seria a abundância ou a dominância dos dons.

> O mundo é composto por quatro elementos, mas cada elemento tira seu nome da parte que o domina; assim as graças nos fiéis se distinguem umas das outras por aquelas que parecem mais abundantes.[293]

No sistema de ordenação de Abelardo os dons de Deus permitem uma relativização do ofício que a pessoa deve prestar. No sistema político medieval o dom é pessoal, ou seja, inaugura uma relação pessoal entre o doador e o beneficiado. O mesmo ocorre com o dom de Deus neste sistema de ordenação. Dependendo do dom que Deus concede, este não pode ser percebido por outras pessoas, a não ser por seu efeito, ou confirmação. É o caso do dom para as letras, que diferente de um cargo de poder, só pode ser percebido pelo seu efeito individualmente.

O esquema adiante ilustra o sistema de ordenamento e categorização social de Abelardo.



As intersecções numeradas na ordenação pela perfeição evangélica representam aqueles que pertencem a uma determinada ordem, mas que possuem ofícios coincidentes com outras. Isto não significa que estas pessoas pertençam a duas ordens, mas que possuem dons e deveres distintos, para o melhor funcionamento da sociedade.

O tamanho dos círculos indica a graduação deste sistema, sendo os continentes os maiores por mérito e os casados os menores. Foram levantados alguns exemplos de cada um dos casos destas intersecções, sendo:

---

[293] HCC p.467.

1- O abade, que pertence à categoria dos continentes, mas que tem um ofício semelhante ao dos dirigentes. O *magister* que apesar de possuir dons como o dos monges, está categorizado pela preponderância de beatitudes, como um dirigente. A corista, continente responsável pelo coro no Paracleto, também se encontra neste grupo.

2- Neste subgrupo encontram-se algumas das continentes com funções específicas no Paracleto, como a provedora, (*celleraria*, responsável pela alimentação) que pertence ao grupo dos continentes, mas possui o ofício próximo ao dos casados. Também podem-se apontar os irmãos conversos que pertencem à ordem dos casados, mas que possuem dons e deveres partilhados com os continentes.

3- Nesta intersecção localizam-se os reis e poderosos do século, que mesmo sendo dirigentes, se casam e tem garantido o dom de não incorrer em pecado quando se aos prazeres da carne dentro do casamento.

4- Nesta intersecção localiza-se o próprio Pedro Abelardo e Heloísa. Ambos são continentes, porém receberam dons de pertencentes a todas as demais ordens.

O ofício do *magister*, para Abelardo, é visto como um entrelaçamento de duas categorias, de dois ofícios, ambos decorrentes dos dons que Deus dá. Apesar de ser um filósofo, é um filósofo do mundo, seu ofício o liga de forma indissociável aos dirigentes, porém ainda é um filósofo; portanto, foram-lhe atribuídos dons divinos semelhantes ao dos monges.

O continente de Abelardo, como visto, não é o filósofo da antiguidade clássica. O monge abelardiano é o filósofo após a conversão, ou seja, é o filósofo que abandona o ensino público e os assuntos mundanos.

Para Abelardo, a conciliação entre a práxis do filósofo e o ofício do monge, mais do que possível é necessária. Desde o começo da *Historia calamitatum* o autor se esforça em descrever o filósofo antigo como um predecessor do monge cristão, como se o advento de Cristo levasse à perfeição a própria filosofia, não somente a Lei mosaica.

O ofício do monge trata da práxis filosófica aplicada a todos os aspectos da vida monástica. Por isso esta pesquisa se refere à práxis do filósofo: a vida dedicada ao estudo e o método racional aplicado aos costumes e aos textos sagrados. A ideia de utilizar o conceito de práxis é defendida pelo sentido que ele carrega de teoria aplicada à vida prática. O monge é

entendido como filósofo de Deus, Abelardo mesmo indica no trecho **n.33**, ou seja, seu dever, seu ofício, não é para com o mundo. Aqueles que, por ofício, têm deveres para com a sociedade são os dirigentes. É por isso que os *magistri* estão em outra ordem ou categoria, mesmo que tenham práticas e deveres semelhantes ao dos continentes, sua categoria ou ordem é outra, pois seu dever é com a sociedade.

A questão que esta pesquisa tratou de responder, como foi possível a Abelardo ser mestre de escola e monge ao mesmo tempo, encontra-se contemplada. Abelardo consegue ser na prática mestre de escola trazendo a escola para dentro do monastério, através da conversão. Ao defender que o monge é o filósofo da antiguidade clássica convertido, aperfeiçoado, Abelardo pode justapor a práxis do filósofo ao ofício do monge, e apoiado na ideia do ofício como dever advindo de um dom de Deus, o Peripatético de Pallet justifica o exercício do magistério, mesmo que devesse, por votos, permanecer em silencio.

Por fim, a partir da leitura das fontes e das pesquisas e trabalhos contemporâneos, é possível pensar nos desdobramentos que resultam desta forma de ordenar a sociedade.

Segundo Dominique Iogna-Prat, o estudo da sociedade de ordem(ns) medieval(vais) permite esclarecer as modalidades de passagem de uma sociedade em que preponderam relações do tipo holística para uma sociedade em que as relações dominantes serão do tipo individualista. Este tema foi estudado pelo antropólogo Louis Dumont em sua obra *Essais sur l'individualisme,une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, à qual, de acordo com Iogna-Prat, os medievalistas não podem mais permanecer indiferentes.[294]

Dumont propõe que o indivíduo-em-relação-com-Deus cristão (antigo ou medieval) deve ser visto como um indivíduo-fora-do-mundo. O sujeito empírico moderno seria um indivíduo-no-mundo, pois existe a possibilidade de "ser não social" em pensamento e continuar de fato vivendo em sociedade. Já o indivíduo-fora-do-mundo só existe quando renuncia e abandona o mundo ou a sociedade em que vive. O renunciante pode viver tanto como eremita solitário, quanto juntar-se em grupos de colegas renunciantes sob a autoridade de um mestre-renunciante[295]. O autor propõe que, no cristianismo, ocorre "a emancipação do indivíduo por uma transcendência pessoal e a união de indivíduos-fora-do-mundo numa comunidade que caminha na terra, mas tem seu coração no céu"[296]. Isso permite que Dumont

[294] IOGNA-PRAT, M. Ordem(ns). In: op. cit., p. 317.
[295]DUMONT, L. **Essais sur l'individualisme**.Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.Paris: Éditions du Seuil, 1983, p. 38. (trad. nossa)
[296]DUMONT, L. **Essais sur l'individualisme**.Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. p. 44.

explique, de forma esquematizada, a passagem de uma sociedade de predominância holística para uma de predominância individualista.

Com a relativização da ordem mundana, de restrita subordinação a uma ordem superior e transcendente, cria-se uma dicotomia ordenada, em que o mundano e o sagrado estão organizados sob os mesmos critérios e submetidos a uma hierarquia absoluta. Por estarem submetidos a este todo ordenado e hierarquizado, os indivíduos-fora-do-mundo reconhecem e obedecem aos poderes mundanos, de natureza laica, quando estes estão em acordo com esta ordem divina. Dumont usa como exemplo o ensinamento paulino: "Dê a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus", em que a simetria aparente mostra que é por causa da vontade de Deus que se deve honrar César.

Diversos foram os processos que levaram a passagem da preponderância do holismo como paradigma social para o individualismo. Em Abelardo, por exemplo, não se encontra esta hierarquização absoluta, muito pelo contrario.

A forma de administrar a sociedade que Abelardo propõe, baseada no dom divino e no ofício que este dom gera, não difere de formulações anteriores e de seu tempo. O caráter transformador desta formulação está na possibilidade de conhecer e reconhecer a vontade divina. Somente é possível reconhecer este dom no exercício do ofício. Este conhecimento não pode vir dos costumes, ele não esta disponível *a priori*, tão pouco a razão pode refletir sobre ele se não há um objeto para tal reflexão. O dom, em especial aqueles que não são exteriores à pessoa, como a facilidade nos estudos, só pode ser reconhecido por sua realidade prática, podendo ser apenas confirmado.

Ao possibilitar um entrecruzamento de ofícios, mas mantendo o lugar social da pessoa e admitindo a impossibilidade de um conhecimento preciso dos dons divinos, Abelardo relativiza o próprio ordenamento desta sociedade. Mesmo que a sociedade medieval não fosse uma sociedade de castas, com lugares e funções sociais imutáveis e muito bem estabelecidos, seu sistema de graduação social era rígido a ponto de permitir pouca mobilidade social. A conversão e ordenamento podem ser lembrados como algumas destas possibilidades. Porém, mesmo a saída de uma categoria social para a entrada em outra não permitia o livre trânsito entre estes elas.

O sistema de ordenamento de Abelardo acaba por permitir nas intersecções entre os ofícios, não um livre trânsito entre as categorias, mas uma autonomia maior da pessoa.

Bibliografia

Fontes

PEDRO ABELARDO-HELOÍSA. *Cartas. As cinco primeiras cartas traduzidas do original, apresentadas e comentadas por Zeferino Rocha*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1997. (Edição bilíngue).

PEDRO ABELARDO. *Historia Calamitatum*. Texte critique avec une introduction par J. Monfrin. Paris: Vrin, 1962.

PEDRO ABELARDO-HELOÍSA. *Lettres d'Abélard et Héloïse*. Texte établi et annoté par Éric Hicks et Thérèse Moreau. Paris: LGF, 2007.

PEDRO ABELARDO-HELOÍSA - *Epistolae*. Patrologia Latina, MPL178.

PEDRO ABELARDO-HELOÍSA. *Lettres d'Abélard et d'Héloise*. trad. Victor Cousin. Paris: Garnier Freres Libraires-Éditeurs, 1875.

PEDRO ABELARDO. *An exposition on the six-day work*. W. Zemler-Cizewski (trad). Turnhout: Brepols, 2011.

PEDRO ABELARDO. *Expositio in hexaemeron*. Patrologia Latina, MPL 178.

PEDRO ABELARDO-HELOÍSA. *Heloissae Paraclitensis Diaconissae Problemata Cum Petri Abaelardi Solutionibus*. Patrologia Latina, MPL178.

PEDRO ABELARDO. *Commenratiorum super S.Pauli epistolam ad Romanos*. Patrologia Latina, MPL 178.

PEDRO ABELARDO. *Commentary on the epistle to the romans*. trad. Steven R. Cartwright. Washington, D.C: The Catholic University Of America Press, 2011.

PEDRO ABELARDO. *Lógica para Principiantes*. trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1994.

Dicionários, Glossários e obras de referencia.

BAZAGLIA, Paulo(dir.). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BERNARDO DE CLARAVAL. Obras completas de San Bernardo. Cartas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

BENEVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1.Économie, parenté, société* . Paris: Les éditions de minuit, 1969.

BENEVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion.* Paris: Les éditions de minuit, 1969.

DU CANGE, et al. *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Niort : L. Favre, 1883-1887. Acesso 30/07/2013

GAFFIOT, F. *Dictionnaire latin-français.* Paris: Hachette, 1934

LALANDRE, A. *Vocabulário Técnico e critico da Filosofia.* São Paulo: Martins Fontes, 1999

NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis lexicon minus* . Leiden: E. J. BRILL, 1976. Acesso 30/07/2013.

SANTO AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre.* São Paulo: Paulus, 2008

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

SANTOS SARAIVA, F.R. *Novíssimo dicionário Latino-Português*. XII ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

Bibliografia consultada

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum sur la méthode.* Paris: VRIN, 2008.

AGAMBEN, G. Le Règne et la Gloire (Homo Sacer II,2). Paris: Editions du Seuil, col. "L'Ordre philosophique", 2008.

AGAMBEN, G. De la très haute pauvreté: Règles et forme de vie. Paris: Payot & Rivages, 2011.

AGAMBEN, G. *Opus Dei: a arqueologia do ofício ; homo sacer, II, 5*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BARTHÉLEMY, Dominique. *L'ordre seigneurial: XIe-XIIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

BASCHET, J. *A civilização feudal: do ano mil à colonizaçao da América.* São Paulo: Globo, 2006.

BEJCZY, István P; NEWHAUSER, Richard G. *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*. Leiden; Boston: Brill, 2005.

BENTON, John F. *Culture, power and personality in Medieval*. France.London: The Hambledon Press, 1991.

BERLIOZ, Jacques (Apr.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996.

BISSON, Thomas N. The Crisis of the Twelfth Century: Power, Lordship, and the Origins of European Government. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2009.

BOUGARD, François; IOGNA-PRAT, Dominique; LE JAN, Régine (Dir). *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*. Turnhout, Brepols, 2008.

BURNS, James Henderson (Dir.). *Histoire de la pensée politique médiévale.* Paris: P.U.F, 1993.

BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as mother : studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley : University of California Press, 1982.

CAROZZI, Claude; TAVIANI-CAROZZI, Huguette. *Hiérarchies et Services au Moyen Ãge*. Provence: Públications de l'Université de Provence, 2001

CAROZZI, Claude; TAVIANI-CAROZZI, Huguette. *Le pouvoir au Moyen Âge: idéologies, pratiques, représentations*. Aix-en-Provence: Públications de l'Université de Provence, 2005.

CHARRIER, Charlotte. *Héloïse dans l'historie et dans la légende*. Genève: Slatkine Reprints, 1977.

CHENU, O.P. *La Théologie au XIIe Siècle*. Paris: VRIN, 2006.

CHENU,M.-D. *O despertar da consiencia na civilização medieval*.São Paulo: Loyola, 2006

CLANCHY, Michael. *Abélard*. Paris: Flammarion, 2000.

COLEMAN, J. (Éd.).*L'individu dans la théorie politique et dans la pratique.* Paris: PUF (Les Origines de l'Etat Moderne en Europe), 1996.

CONSTABLE, G. *Letters and letter-collections.* Turnhout: Brepols, 1976. ColeçãoTypologie des sources du moyen âge occidental, fascículo 17.

CONSTABLE, G. *The reformation of the twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CONSTABLE, G. The orders of Society. In: CONSTABLE, G. *Three studies in medieval religious and social thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

CONSTABLE, G. (ed). *Three treatises from Bec on the Nature of Monastic life*. trad. Smith, B.S. Toronto: University of Toronto press, 2008.

DAHAN, G. *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Age*. Paris: Cerf, 1990.

DAHAN, Gilbert. L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval: XIIe-XIVe siècle. (Patrimoines: Christianisme) Paris: Cerf, 1999.

DALARUN, J. *Governer c'est servir*. Paris: Alma, 2012.

DRONKE, Peter. *Abelard and Heloise in medieval testimonies*. Glasgow: University of Glasgow Press, 1976.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.

DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

ESTEVÃO, José C. *A ética de Abelardo e o Indivíduo*. 1990.267f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo

FAIVRE, Alexandre. *Ordonner la fraternité : pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*. Paris: Cerf, 1992.

GAUVARD, C; LIBERA, A; ZINK, M. (Dir.). *Dictionnaire du Moyen Ãge*. Paris; PUF, 2002

GILSON, Etienne. *Héloise et Abélard*. Paris: VRIN, 1938.

GOUREVITCH, Aron J. *La naissance de l'individu dans l'europe médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

GOUREVITCH, A.J. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus, 1990.

GUERREAU, Alain. *Feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1980

GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle ?* Paris, Seuil, 2001.

HORKHEIMER,M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Editora Centauro, 2007.

IOGNA-PRAT, Dominique. *La maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris: Editions du Seuil, 2006.

IOGNA-PRAT, D. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam* (1000-1150). Paris: GF Flammarion, 1998.

IOGNA-PRAT, D. ; BEDOS-REZAK, Brigitte Mirian (Org.). *L'Individu au Moyen Âge*. Mayenne: AUBIER, 2005.

JOLIVET, Jean ; VERGER, Jacques. *Le siècle de Sain Bernard et Abélard.* Paris: Perrin, 2006.

JOLIVET, J.; HABRIAS, Henri. *Pierre Abélard. Colloque International de Nantes.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003.

JOLIVET, J. *La théologie d'Abélard*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.

JOLIVET, J. *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LACHAUD, Frédérique. *L'Éthique du pouvoir au Moyen Age. L'office dans la culture politique (Angleterre, vers 1150-vers 1330)*. Paris: Éditions Classiques Garnier, 2010.

LANHAM, C.D; BENSON, R.L; CONSTABLE, G.(Ed.). *Renaissance and renewal in the twelfth century*. Toronto: University of Toronto Press-Medieval Academy of America, 1991

LECLERCQ, Jean. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*. Paris: Les éditions du Cerf, 1990.

LECLERCG, Jean. *L'Amour vu par les moines au XIIe*. siècle. Paris: CERF, 2007.

LE GOFF, Jacques. *Héros du Moyen Âge, le saint et le roi*. Manchecourt, France: Éditions Gallimard, 2004.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LE GOFF, Jacques ; SCHMITT, Jean-Claude (Org). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LIBERA, Alain de. *La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Editions du Seuil, 1996.

LOBRICHON, Guy. *Héloïse: l'amour et le savoir*. Paris: Gallimard, 2005.

LOUIS, R. e JOVILET, J (dir). *Actes et Mémoires du Colloque international nº 546: Pierre Abélard – Pierre le Venerable, les courants philosophiques, literaires e artistique em Occident au milieu du XIIe* . Paris: Centre nacional de la recherche scientifique.

LUBAC, Henri de. *Corpus Mysticum: Essai sur L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*. Paris: Les éditions du CERF, 2009.

MARTUCCELLI, Danilo. *Grammaires de l'individu*. France: Gallimard (Coleção Folio Essais), 2002.

MCLAUGHLIN, Mary Martin; BONNIE, Wheeler. The letters of Heloise and Abelard: A translation of their collected correspondence and related writings. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

MEWS, Constant J. *La voix d'Héloïse: un dialogue de deux amants*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

MEWS, C. J.; NEDERMAN, Cary J.; THOMSON, Rodney M. (eds). *Rhetoric and renewal in the Latin West 1100-1540: essays in honour of John O. Ward*. Turnhout: Brepols, 2003.

MEWS, C. *Abelard and Heloise*. (Great Medieval Thinkers.) Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

MEWS, C. *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard: Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France*. New York, Palgrave MacMillan, 1999.

MINNIS, A.J. *Medieval theory of authorship scholastic literary in the later Middle Ages*. London: Scholar Press, 1980.

MONFRIN, J. *Abélard Historia Calamitatum: texte critique avec une introduction*. Paris: VRIN, 1962.

MORRIS, Colin. *The discovery of the individual 1050-1200*. Toronto: University of Toronto Press, 1987.

PENYAFORT, Raymond. *Summa on marriage*. Toronto: *PIMS*, 2005.

RUBENSTEIN, Jay. *Biography and autobiography in the Middle Ages*. In: PARTER, Nancy (Ed.). *Writing Medieval History*. New York: Hodder Education, 2005.

SALISBURY, John of. *The Metalogicon. Translated with an introduction & notes by Daniel D. McGarry*. Westport: Greenwood Press Publishers, 1982.

SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps: essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.

SCHMITT, J.-C. *La conversion d'Hermann le Juif: autobiographie, histoire et fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

SILVA FILHO, João Gomes da. *Traços do surgimento histórico do indivíduo no Século XII. Abelardo e Heloísa*.2002, 215f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista João de Mesquita Filho, Franca.

SORABJI, Richard. *Self ancient and modern insights about individuality, life and death.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

VAUCHEZ, André. *Les laïcs au Moyen Age*. Paris : Éditions du Cerf, 1987.

VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no ocidente nos séculos XII e XIII.* Bauru: EDUSC, 2001.

VERGER, J. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 1999.

VOGEL, Cyrille. *Le Pécheur et la pénitence au Moyen Âge*. Paris: CERF, 2007.

YATES, Frances A. *A arte da memória*. Campinas, Ed.Unicamp, 2007

ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix: de la « littérature » médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

Artigos

CLANCHY, Michael. *Documenting the self: Abelard and the individual in history.* In:Historical Research, London, v. 76, n. 193, aug-2003.

DALARUN, J. *Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet*. Revista Francia, Paris, 2005, v. 32/1

GUERREAU, Alain. Fief, féodalité, féodalisme: enjeux sociaux et réflexion historienne. *Annales Économies*, Sociétés, Civilisations, n.1, 1990.

GUERREAU, Alain. Espace social, espace symbolique: à Cluny au XI° siècle. In: Revel J. e Schmitt J. C. *L'ogre historien: Autour de Jacques Le Goff.* Paris: Gallimard, 1998, p. 167-191.

IOGNA-PRAT, D. L´oeuvre d'Haymon. In: IOGNA-PRAT, D.; JEUDY, C.; LOBRICHON, G. L'école carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi 830-908. Paris: Beauchesne, 1989.

LEMOINE, Michel. Abélard et les juifs. in: *Revue des études juives*. 153 (1994).

LUSCOMBE, D. The bible in the work of Peter Abelard and of his "school". In: LERNER, R.E. *Neve Richtung in der hoch-und spatmittelalterlichen bibelexegese.* Munchen: R. Oldenbourg Verlag, p.79-93, 1996.

LUSCOMBE, D. Berengar, defender of Peter Abélard. In: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*. t.33, p.319-337, 1966.

MACY, Gary. *Heloise, Abelard and the ordination of abbesses*. Journal of ecclesiastical history, Cambridge, v. 57, n° 1, Cambridge University Press, jan. 2006.

MEWS, C. On dating the works of Peter Abelard. *Archives d'histoire doctrinaire et littéraire du Moyen Age*, Paris, n. 60 , p. 73-134, 1985.

ORTIGUES, E. Haymon d'Auxerre, theoricien des trois ordres . In: IOGNA-PRAT, D.; JEUDY, C.; LOBRICHON, G. L'école carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi 830-908.

SILVA FILHO, J. G. A Idade Média e um (im)possível indivíduo: estado de uma questão. In: BARROS DE ALMEIDA, Néri (Org.). *A Idade Média entre os séculos XIX e XX - Estudos de historiografia*. Campinas: LEME/Editora IFCH, 2008, p. 23.

SILVA FILHO, J. G. Pierre Abélard en trompe l'oeil. In: *La Vie en Champagne*. Troyes, N°57, janvier-mars 2009.

VANDERPUTTEN, Steven. *Monastic literate practices in eleventh and twelfth century northern France*. Journal of Medieval History, Ghent, n. 32, p. 101-126, 2006.

ZUCKERMAN, Charles. The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government in the Middle Ages: A Critique of Previous Views. In: Journal of the History of Ideas. Vol. 36, No. 4 (Oct. - Dec., 1975), p. 579-594.

Todos os artigos indicados a seguir foram obtidos no site abaixo, consultado em diferentes ocasiões no decorrer da pesquisa:
http://www.persee.fr/. Le Ministère de la jeunesse, de l’éducation nationale et de la recherche, Direction de l’enseignement supérieur. Sous-direction des bibliothèques et de la documentation.

CAROZZI, Claude. Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon. Annales, Paris, v.33, n. 4, p.683-702, 1978.

GEARY, Patrick, J. Vivre em conflit dans une France sans État: typologie des mécanismes de règlement dês conflits (1050-1200). Annales, Paris, v. 41, n. 5, p. 1107-1133, 1986.

JACOB, Robert. Le meurtre du seigneur dans la société féodale: la mémoire, le rite, la fonction. Annales, Paris, v. 45, n. 2, p. 247-263, 1990.

LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. Annales, Paris, v. 34, n. 6, p. 1187-1215, 1979.

OEXLE, Otto Gerhard. Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie contemporaine. Annales, Paris, v. 47, n. 3, p. 751-765, 1992.

ZIOLKOWSKI, Jan M. Lost and not yet found: Heloise, Abelard, and the epistolae duorum amantium. Journal of Medieval Latin, Toronto , n. 14, p. 171-202, 2004.

Anexo

cunda sua consuetudine, quæ præsertim jam naturæ vim obtineret, propter vetustatem convertere, et ad diversas rationes vitæ traducere posset. Quanto autem difficiliora videntur ac perfectiora Christi præcepta, major prædicatoribus ejus discretio et eloquentia conferenda erat.

A B. Certe nil verius ac magis rationi consentaneum quam ut optimis tam scientiæ quam eloquentiæ munirentur armis, quorum prædicatio ad universum acquirendum mundum a Domino destinabatur, ut cum fiducia verbum omnibus prædicarent, quos et ipse cum mittit, confortat, dicens : *Cum steteritis ante reges et præsides, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini. Dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini* (*Matth.* x).

INDEX AUCTORUM

QUI IN OPERIBUS ABÆLARDI CITANTUR.

(*Revocatur Lector ad numerales notas columnarum nostræ editionis.*)

A

Alcuinus.— Ad Carolum. 1446.

Alexander II.—1538.

Alypius.—1360.

Ambrosius Autpertus. Comment. in Apoc., 1389, 1414, 1475.
Homil. 1447.

Ambrosius Mediol. — De Abel et Cain. 1514, 1523.
Comment. in Epist. ad Coloss. 1469, 1471.
Ad Corinth. 1019, 1373, 1446, 1492, 1498, 1527, 1546, 1550, 1558, 1560.
Ad Ephes. 993, 1373.
Ad Galat. 960, 1488, 1489, 1512.
Ad Philip. 1475.
Ad Rom. 885, 1386, 1424, 1433, 1468, 1504, 1570, 1586.
Super Lucam. 1419, 1430, 1431, 1443, 1455, 1465, 1478, 1479, 1482, 1489, 1527, 1545, 1737.
Apologia David. 1578.
Epist. ad Horont. 1426.
De fide. 363, 365, 469, 1123, 1216, 1226, 1232, 1298, 1299, 1351, 1358, 1367, 1373, 1374, 1377, 1384, 1402, 1418, 1419, 1421, 1438, 1444, 1463, 1464.
In Hexaemeron. 756, 961, 1382, 1412, 1426, 1481, 1484.
De Incarnatione Dom. 1366, 1376, 1444, 1462.
De Mysteriis. 1418, 1501.
De officiis. 1520.
De paradiso. 245.
De pœnitentia. 196, 292, 1501, 1587, 1591, 1601, 1610.
De prædestinatione. 1389.
De Priscil. et Aquil. 972.
De sacramentis. 1357, 1380, 1382, 1450, 1495, 1501, 1520, 1527.
Sermones. 250, 1357.
De Virgin. 382, 1472, 1544, 1565, 1598.
In diversis locis, 369, 370, 524, 533, 669, 789, 794, 818, 831, 926, 973, 974, 976, 977, 1187, 1455, 1474, 1563, 1740, 1757.

Amphilochius Icon. — Vita S. Basilii, 1525.

Anacletus. — Epist. 1486.

Anastasius. — Epist. 1431.
Exhort. ad monach. 309.

Anselmus. — 362, 1071.

Anselmus Cantuar. — 1287.

Apollonius Rhet. — 662.

Aristoteles. — In categ. 1060, 1243, 1643.
In physic. 1238.
In tract. qualitatis. 1391.
In variis locis. 354, 652, 1112, 1114, 1213, 1293, 1349, 1750.

Athanasius. — Exhort. ad monach. 293.
Symbol. Fidei. 150, 339, 366, 367, 654, 986, 1077, 1107, 1108, 1266, 1274, 1302, 1358, 1359, 1367, 1374, 1454, 1473, 1697, 1732.
De Trinitate. 1362, 1375, 1463.

Augustinus Hipp. — De adulterinis conjugiis. 1537, 1547, 1550, 1551, 1558.
De agone christiano. 362, 367, 1359.
De duabus animabus. 1272.
De origine animæ. 1515.
De baptismo. 203, 284, 338, 361, 1226, 1350, 1354, 1423, 1427, 1446, 1496, 1500, 1505, 1508, 1509, 1511 1539, 1583, 1597.
De bono conjugali. 222, 296, 723, 725, 726, 727, 728, 729, 1547, 1549, 1555, 1560, 1563, 1564, 1566, 1590.
De civitate Dei. 132, 246, 251, 253, 498, 581, 603, 690, 738, 752, 781, 812, 815, 826, 945, 997, 1006, 1007, 1010, 1020, 1028, 1031, 1043, 1056, 1057, 1088, 1111, 1125, 1130, 1142, 1151, 1159, 1162, 1170, 1176, 1178, 1182, 1186, 1190, 1192, 1203, 1209, 1218, 1385, 1395, 1399, 1403, 1407, 1411, 1412, 1414, 1423, 1477, 1496, 1501, 1531, 1534, 1581, 1587, 1589, 1603, 1607, 1642, 1705, 1713, 1714.
De concordia evangel. 721, 902, 1364, 1387, 1493.
Confessiones. 283, 1050, 1057, 1161, 1233, 1368, 1487.
De conflictu vitiorum et virtutum. 1542.
De continentia ad Jul. 217.
De continentia viduali. 1542.
De correptione et gratia. 1391, 1395, 1397, 1414, 1426, 1470, 1495, 1580, 1584.
De doctrina christiana. 860, 886, 887, 1021, 1041, 1046, 1152, 1206, 1210, 1215, 1262, 1340, 1345, 1353, 1363, 1515, 1565, 1569, 1575, 1589, 1640.
Enchiridion. 495, 753, 795, 825, 826, 870, 872, 981, 989, 1010, 1092, 1125, 1142, 1175, 1179, 1238, 1304, 1322, 1346, 1359, 1379, 1387, 1390, 1396, 1398, 1399, 1424, 1426, 1430, 1438, 1440, 1501, 1563, 1609, 1736.
Epistolæ. 282, 293, 360, 1218, 1347, 1348, 1373, 1427, 1428, 1430, 1434, 1474, 1515, 1523, 1534, 1542, 1572, 1578, 1583, 1587, 1588, 1606, 1607, 1608.
Contra epistolam Gaudentii, 1395.
Contra epistolam Parmeniani. 1284, 1530.
Contra Faustum. 566, 1049, 1347, 1350, 1432, 1441, 1450, 1564.
Contra Felicianum. 1060.
De fide ad Petrum. 866, 868, 961, 1433, 1440, 1500, 1502, 1504, 1511, 1515.
De fide symboli. 1226.
Super Genesim. 937, 997, 1133, 1221, 1272, 1342,

1368, 1379, 1383, 1402, 1404, 1413, 1415, 1423, 1425, 1477, 1515, 1577, 1597, 1603.
De gratia et libero arbitrio. 1390, 1391, 1426, 1453, 1607.
Contra hæreses. 246, 1031, 1130, 1141, 1162, 1359, 1370, 1371.
Super Joannem. 466, 467, 475, 507, 840, 985, 1345, 1354, 1356, 1385, 1387, 1403, 1421, 1435, 1438, 1440, 1441, 1452, 1465, 1468, 1473, 1475, 1476, 1485, 1504, 1532, 1533, 1537, 1575, 1577, 1580, 1589, 1591, 1696.
Contra Manichæos. 1433.
Contra Maximinum. 1227, 1435, 1450, 1475.
De medicina pœnitent. 299, 1509.
De mendacio. 1602.
De misericordia. 354, 1353, 1640.
De moribus Ecclesiæ. 1211, 1227, 1350, 1399, 1476, 1570, 1575.
De moribus monach. contra Manichæos. 887, 1039.
De natura et gratia. 1329, 1397, 1495. 1498, 1588.
De natura summi boni. 1059. 1433.
De nuptiis et concupiscentia. 844, 1048, 1470, 1544, 1549, 1560, 1563, 1564.
De ordine. 353, 1040, 1206, 1640.
De operibus monachorum. 177, 233.
De origine peccati. 1758.
Contra Pelagium. 1504.
De pœnitentia. 1599.
De prædestinatione sanctorum. 1388, 1434.
In Psalmos. 526, 596, 815, 818, 1351, 1409, 1422, 1425, 1455, 1464, 1468, 1524, 1575, 1577, 1587, 1602
De quantitate animæ. 1515.
Quæstiones. 293, 355, 683, 690, 691, 852, 867, 891, 892, 945, 948, 985, 996, 1011, 1078, 1094, 1095, 1111, 1128, 1131, 1145, 1224, 1281, 1291, 1292, 1297, 1300, 1303, 1326, 1327, 1355, 1358, 1360, 1368, 1370, 1371, 1375, 1377, 1383, 1387, 1390, 1391, 1392, 1394, 1395. 1405, 1406, 1413, 1414, 1417, 1419, 1422, 1428, 1434, 1441, 1452, 1455, 1456, 1464, 1502, 1512, 1515, 1531, 1539, 1575, 1580, 1590, 1607, 1704.
Retractationes. 254, 259, 732, 738, 753, 790, 1346, 1356, 1387, 1480, 1497, 1513, 1535, 1592.
Sermones. 416, 536, 538, 676, 1024, 1279, 1280, 1298, 1354, 1356, 1377, 1379, 1430, 1532. 1577, 1586, 1587.
De singularitate clericorum. 1426, 1428.
Soliloquia. 760.
De spiritu et littera. 838, 989, 1006, 1093, 1328, 1385, 1394, 1397, 1487, 1700.
De symbolo. 1396.
De Trinitate. 147, 362, 363, 364, 365, 366, 831, 988, 989, 997, 1060, 1061, 1074, 1078, 1083, 1084, 1092, 1130, 1134, 1157, 1230, 1231, 1233, 1234, 1240, 1242, 1243, 1244, 1255, 1264, 1265, 1268, 1272, 1293, 1298, 1303, 1305, 1309, 1311, 1317, 1321, 1328, 1347, 1351, 1359, 1363, 1365, 1369, 1370, 1372, 1374, 1376, 1378. 1383, 1384, 1385, 1396, 1403, 1434, 1436, 1450, 1466, 1576, 1584, 1699.
De utilitate agendæ pœnitentiæ. 1523, 1532.
De vera religione. 1008, 1009, 1266, 1592.
De virginitate. 1440.
De dono viduitatis. 319, 723
De vita et moribus clericorum. 177, 1598.
In variis locis. 292, 369, 370, 395, 478, 486, 495, 503, 504, 528, 600, 616, 622, 630, 637, 639, 643, 647, 650, 660, 672, 717, 739, 743, 766, 773, 789, 797, 943, 982, 987, 988, 1009, 1012, 1053, 1085, 1286, 1377, 1469, 1479, 1503, 1523, 1530, 1559, 1644, 1666, 1074, 1679, 1723, 1725, 1726, 1733, 1737, 1738, 1739, 1741, 1747, 1748, 1749, 1751, 1754, 1757.

B

Basilius. 275.
Beda Venerabilis. — Comment. in Acta apost. 154, 342, 576, 601, 972, 1471, 1490.
In Apocalypsi. 1493. — In Lucam. 419, 1424, 1428, 1430, 1441, 1443, 1444, 1485. — 1493, 1494, 1548. — In Marc. 477. — In Matth. 1472.
Explanationes in cant. 1473. — In parab. 1454. — In Tobiam. 1465.
Supra Genesim 775.
Histor. angl. 311.
Homiliæ. 1082, 1309, 1437, 1504, 1511, 1536, 1598 1599, 1601.
De natura rerum. 520, 743, 780.
Retractationes (in præf.). 344.
De tabernaculo. 1541.
In diversis locis. 1541, 1721.
Benedictus S. — In regulis. 213, 215, 218, 219, 225, 226, 259, 266, 293, 282, 290, 296, 298, 304, 307, 309, 310, 489, 543, 587, 600, 756.
Boetius. — Comment. in Arist. categorias. 1281, 1591, 1704.
De consolatione philos. 760, 779, 1043, 1059, 1183, 1259, 1386, 1651.
De divisione. 1065, 1276, 1591.
Contra Eutichen et Nestorium. 823, 1433, 1732.
Hypoth. syllogismi. 799, 1325.
De duabus naturis in Christo. 1716.
In Perihermenias. 867.
Super Porphyrium. 1010, 1141, 1178.
Super Topic. Ciceronis. 986, 1061, 1065, 1066, 1245, 1249, 1252, 1258, 1266, 1270, 1291, 1355. 1405, 1591, 1659.
De Trinitate. 364, 1233, 1236, 1263, 1270, 1360, 1361, 1364.
In variis locis. 754, 1015, 1016, 1146, 1148, 1217.
Bonifacius martyr. — 318.

C

Calixtus papa. — Decreta. 1599.
Cassiodorus. — Comment. in Epist. ad Rom. 239, 572, 970, 972.
De institutione divinarum Scripturarum. 1508.
In Psalmos. 1128, 1154, 1448.
Chrysostomus. — Homiliæ in Epist. ad Hebr. 216, 972, 1292, 1303, 1369, 1474, 1566, 1582. — Super Matth. 1373, 1374, 1454. 1558, 1585, 1586, 1590.
De reparatione lapsi. 1609.
Homiliæ variæ. 298, 347, 413, 585. 609, 1077, 1093, 1322, 1393, 1426, 1440, 1443, 1451, 1472, 1512, 1599.
Cicero. — De amicitia. 1576.
De officiis. 1344, 1571, 1647.
Rhetorica. 257, 443, 804, 982, 1005, 1045, 1087, 1140, 1213, 1216, 1317, 1576, 1712.
Tusculan. 180.
In variis locis. 659, 1151, 1178.
Claudianus. — De statu animæ. 1005, 1012, 1407, 1408, 1464, 1466, 1712.
Claudius. — Comment in epist. ad Corinth. 1447.
Ad Rom. 239, 572, 972.
Clemens. Epist. ad Jacobum. 1181, 1537, 1598
Liber disputationum. 1489.
Cœlestinus papa. — Decreta. 1583.
Concilia. — Africanum. 678. Agathense. 619. Arausicum. 319. Arelatense. 321, 1546. Aurelianense. 319, 1536. Cabilonense. 619, 1563. Carthaginense. 317, 1464, 1501. Carthaginense IV. 1043, 1208. Chalcedonense. 1541. Compediense. 1506 Elberitanum. 556, 1412. Gangrense. 961, 1537. Garinaziense 619. Grantiense. 321, 322. Hispalense. 275. Meldense. 1547. Milevitanum. 317. Moguntinense. 318. 321. Nicœnum. 1489. Parisiense. 619. Remense. 617, 1537. Rothomagense. 318, 321. Toletanum I. 1546. Toletanum. I. 319, 1535. IV. 1510. Turonicum. 1556, 1537.
Cyprianus. — De nono genere abusionis. 1607.
Epistolæ. 524, 903, 1210, 1416, 1506, 1538
De disciplina et habitu virginum. 1481.
Cyrillus, Alex. episc. — Epistolæ. 1077, 1303.

D

Didymus. Epist. 1033.
De Spiritu Sancto. 1077, 1302, 1719.

E

Ephræm diaconus. 1384.
Epiphanius Epist. 971.
Eugyppius. — Dicta Augustini. 1416.
Eusebius. — Histor. eccles. 139, 177, 207, 255, 1491, 1492.
Eusebius Emisenus. — Homil. de corp. et sang. Dom. 619. — Homil. de symb. fid. 1525.
Eutychius papa. — Decreta. 318, 1547.

F

Fulgentius. — De immensitate Filii Dei. 1369, 1445 1466.
De mysterio Mediatoris. 1446.

G

Gelasius papa. — Decreta. 317, 319, 1541.

Gennadius Massil. — De fide orthodoxa. 981, 988, 1026, 1132, 1158, 1205, 1219, 1223, 1241, 1269, 2292, 1362, 1370, 1405, 1501, 1514, 1555.
De illust. viris. 1020, 1151.

Gregorius Magnus. — Dialog. lib. 179, 282, 504, 555, 571, 1355, 1407, 1417, 1505, 1525, 1596, 1696.
Epistolæ. 238, 319, 338, 1028, 1048, 1075, 1159, 1209, 1284, 1301, 1350, 1351, 1359, 1412, 1505, 1510, 1541.
In Ezechielem. 1018, 1149, 1392, 1471, 1478, 1571, 1585.
Homiliæ. 189, 202, 300, 312, 343. 472, 499, 571, 675, 1050, 1052, 1129, 1226, 1281, 1349, 1353, 1355, 1413, 1417, 1420, 1430, 1467, 1468, 1469, 1512, 1525, 1578, 1579, 1582, 1696, 1758.
In Job. 1018, 1149, 1244, 1298, 1374, 1375.
Moralium lib. 196, 261, 297, 309, 311, 529, 844, 868, 934, 984, 985, 1062, 1066, 1245, 1297, 1350, 1351, 1406, 1413, 1417, 1452, 1453, 1504, 1518, 1541, 2563, 1578, 1579, 1595, 1597.
Pastoral. lib. 215, 298, 567, 568, 1049, 1225, 1351, 1451, 1563, 1579.
In maj. Breviar. psalterii, 1400.
In registro. 1375.
In symbolo. 988, 1132.
In diversis locis. 439, 655, 665, 685, 773, 815, 820, 909, 997, 1022, 1072, 1153, 1424, 1428, 1451, 1476, 1513, 1638, 1699, 1738, 1757.

Gregorius Nazianzenus. — 299.

Gregorius VII papa. — 284, 338.

Gregorius Turon. — Historiæ. 786, 1451, 1488.
Miraculorum lib. 538, 541, 1486.

H

Haymo. — Comment. in epist. ad Cor. 1492. — In epist ad Eph. 1355, 1419, 1701. — Ad Hebr. 1421. — Ad Rom. 786, 787, 788, 805, 818, 838, 842, 948, 967, 968, 969, 973, 974, 977, 1356,
Homiliæ. 1504.

Hermas. — Pastor. 1559.

Hermes. — De Filio Dei. 1060, 1143, 1224.

Hieronymus. — Comment. in Amos. 975, 1538. — Super Canticum. 445. — In epist. ad Cor. 1481, 1574. — In Daniel. 1327, 1397. — In Ecclesiastem. 1001, 1055, 1135, 1376, 1708. — In epist. ad Eph. 1149, 1208, 1356, 1416, 1530, 1547. — Præf. gener. in IV Evangelia. 1492. — In Ezechiel. 731, 868, 960, 1027, 1413, 1502, 1578, 1598. — In epist. ad Gal. 239, 231, 330, 682, 1051, 1205, 1352, 1368, 1471, 1472, 1510, 1607. — Lib. quæst. Hebr. in Genesim. 148, 534, 791, 1383. — Super Habacuc. 1398. — In epist. ad Hebr. 1432. — Lib. nomin. Hebraic. 789. — Super Jeremiam. 1226, 1284, 1442, 1481, 1607. — In Jonam. 1683. — In Isaiam. 410, 970, 1052, 1530, 1607. — Super evang. Matth. 807, 1007, 1055, 1429, 1451, 1473, 1480, 1482, 1510, 1558, 1714. — Super Nahum. 1595. — In Osee. 1494. — In epist. ad Philipp. 1475. — Super Psalmos. 228, 1084, 1311, 1341, 1348, 1364, 1369, 1381, 1384, 1418, 1453, 1454, 1447, 1448, 1455, 1466, 1467, 1528. — Majus breviarium Psalterii. 1381. — Minus breviar. Psalt. 1381, 1451. — In epist. ad Rom. 566, 788, 1392, 1425, 1590. — Ad Timot. 572.
Dialogi contra Pelagium. 1572.
Epist. ad Eustochium. 199, 204, 217, 225, 241, 242, 288, 290, 533, 568, 585, 829, 1042, 1096, 1183, 1208, 1358, 1393, 1394, 1412, 1487, 1492.
Epist. ad Heliodorum. 181, 263, 266, 269, 346, 349, 352, 396, 1174, 1181, 1190, 1498, 1502, 1574, 1585.
Epist ad Lætam. 325, 326, 328, 1341, 1348.
Epist. ad Marcellam. 524, 621, 677, 1382, 1427.
Epist. ad Nepotianum. 180, 219, 290, 591, 1048, 1284.
Epist. ad Oceanum monach. 265, 330, 743.
Epist. ad Rusticum. 161, 267, 325, 347, 597, 1187, 1500, 1582.
Epist. variæ ad diversos. 129, 131, 174, 175, 204, 214, 215, 246, 254, 255, 262, 298, 299, 302, 310, 350, 331, 332, 335, 355, 467, 53, 5535, 585, 590, 677, 790, 811, 827, 863, 870, 935, 943, 1035, 1036, 1165, 1179, 1186, 1189, 1254, 1269, 1304, 1343, 1349, 1386, 1391, 1400, 1422, 1425, 1429, 1431, 1479, 1509, 1523, 1528, 1538, 1550, 1555, 1559, 1594, 1597.
De filio prodigo. 1381, 1394.
Adversus Jovinianum. 130, 132, 160, 240, 318, 455, 591, 594, 1033, 1164, 1180, 1184, 1191, 1197, 1198, 1492, 1542, 1547, 1559, 1565, 1566, 1567, 1584.
De membris Domini. 1523.
De Osanna. 433.
In symbolum Nicæn. 1298, 1304, 1374, 1437, 1442.
Adversus Vigilantium. 198, 350, 1167, 1348.
De perpetua virginitate B. Mariæ. 582, 723.
De illustr. viris. 234, 241, 536, 722, 790, 975, 1486, 1488, 1489.
In vita B. Antonii. 152.
In vita Malchi. 178.
In vita Pauli eremi. 202, 1038, 1169.
In variis scriptis. 271, 272, 280, 354, 399, 418, 446, 489, 524, 525, 543, 544, 556, 589, 593, 603, 605, 610, 611, 661, 662, 674, 698, 700, 701, 742, 971, 993, 1078, 1094, 1095, 1110, 1150, 1153, 1160, 1188, 1192, 1256, 1262, 1285, 1302, 1303, 1326, 1342, 1362, 1366, 1467, 1473, 1477, 1508, 1514, 1516, 1674, 1703, 1726, 1733, 1746, 1754, 1758.

Hilarius Pict. — Comment. in Matth. 466, 1380, 1406, 1461, 1465, 1480, 1545.
In psalm. 1232, 1362, 1372, 1380, 1406, 1428, 1461, 1514, 1599, 1603.
De Trinitate. 793, 1010, 1012, 1049, 1079, 1142. 1143, 1306, 1352, 1358, 1368, 1380, 1437, 1442, 1457, 1458, 1518.

Horatius. — Epist. 232, 607, 659, 693, 890, 1053, 1175, 1614.
Od. 883.

Hormisdas papa. — Decreta. 1463.
Epist. ad Justinum imperat. 1358, 1431.

I

Innocentius papa. — Epist. Rufo et Eusebio 1548.
Victricio Rothomag. 253.

Isidorus Hisp. — De consonantia Novi et Veteris Testam 1546.
Epist. 235, 368, 1345.
Etymologiarum lib. 410, 774, 779, 987, 1132, 1219, 1262, 1265, 1359, 1363, 1545, 1668, 1698.
Contra Judæos. 414, 934.
Officiorum lib. 1412.
De ortu et obitu Patrum. 399, 526, 1427, 1489, 1491.
Sententiarum sive de summo bono libri. 846, 900, 1006, 1048, 1049, 1208, 1278, 1284, 1352, 1391, 1403, 1404, 1407, 1415, 1417, 1419, 1434, 1503, 1565, 1566, 1571, 1590, 1591, 1597, 1598, 1603, 1715.
Synonymorum libri. 1590.

Ivo Carnot. — Epist. 1302, 1548, 1563.

J

Joannes diaconus. — In vita S. Gregorii. 252. 1204, 1499.

Joannes episc. — Homiliæ. 1494, 1548.

Josephus. — Antiquitatum lib. 131, 743, 1223.

Julianus. — Epist. ad Demetriadem. 1566.

Julius. — In lib. Rhetoric. 784.

Julius papa. — Decreta. 1537.

Justinianus Augustus. 253.

Juvenalis. — Satyr. lib. 178, 252, 883, 1095.

L

Lactantius. — Instit. lib. 246, 1031, 1162.

Leo I papa. — Decreta. 1505.
Epist. 362, 1443, 1482.
Sermones. 567, 1265, 1440.

Leo III papa. — 629, 1301, 1357

Leo IX papa. — 177, 1412, 1540.

Lucanus. — Phars. 124, 136, 194, 210, 266, 374, 410, 1655.

M

Macrobius. — Saturnaliorum lib. 217, 291, 608
In somno Scipionis. 1194, 1225, 1307, 1605.
In diversis locis. 991, 1022, 1025 1059, 1080, 1153, 1156, 1182, 1185, 1701.

Martyrologium. 1486, 1492.

Marcion. 977.

Maximus episc Turon. — Sermones. 991, 1132, 1482, 1599, 1, 1703.

N

Nicolaus papa. — Ad consulta Bulgarorum. 1049, 1352, 1505, 1539, 1608.
Epist. 319, 320.
Novellæ. 1546.

O

Origenes. — Comment. in epist. ad Rom. 816, 828, 848, 849, 886, 935, 1363, 1377, 1387, 1431, 1441, 1565, 1574, 1590.
Historiæ. 253.
Homil. in Cant. 731. — In Exod. 1408, 1516. — In Genesim. 312, 1468. — In Matth. 675, 1429, 1527. — In Vet. Test. 1594.
In variis scriptis. 875, 926, 948, 960, 967, 968, 971, 973, 974, 975, 976, 977.

Ovidius. — De amor. 889, 1173.
De amor. remed. 120.
De art. amand. 214, 1343.
Metamorph. 122, 284, 293.

P

Pandectæ. 1546.

Paschasius. — De corpore et sanguine Domini. 1426.

Paulus Orosius. — Antiquit. lib. 410, 411.

Pelagius. 253.

Perseus. — Satyr. 224.

Philippus presb. — Comment. in Job. 1414.

Philo Judæus. — Histor. lib. 233, 234.

Philo Pythagoricus. 234.

Pius papa. — Decreta. 317, 1536.

Plato. — In diversis. 620, 747, 766, 917, 1003, 1007, 1010, 1013, 1015, 1088, 1094, 1125, 1137, 1144, 1145, 1151, 1154, 1175, 1177, 1276, 1296, 1307, 1317, 1324, 1326, 1710, 1720, 1725.

Porphyrius. — In Isagogis. 119, 1060, 1066, 1235, 1243, 1250, 1252.

Posthumianus. 604.

Præfatio de Dominica V post Theophaniam. 1525.

Priscianus. 121, 1080, 1245, 1285, 1307.

Prosperus. — Responsiones ad Rufinum. 1393, 1495, 1578, 1597.
Sententiarum lib. 1359, 1398, 1468, 1571, 1584, 1598.

Prudentius. — Hymni. 1399.
De martyr. 361.

Q

Quintilianus. 161, 798.

R

Rabanus Maurus. — Comment. in Acta apost. 1490. — In Matth. 1597. — In Reg. lib. 1714.
De pressuris Ecclesiæ. 1208.

Remigius Antissiod. — Comment. in Psalmos. 954, 1455, 1447, 1516.

Rufinus. — Comment. in epist. ad Rom. (secundum Origenem). 400, 788, 1486.

S

Salvianus. — De gubern. mundi. 1019, 1150.

Satyrus. 1189.

Sedulius. 1472, 1474, 1698.

Seneca. — In diversis. 131, 183, 193, 297, 350, 535, 567, 590, 592, 593, 790, 1033, 1164.

Serenus abbas. — Collatio. 1406.

Sidonius. 1202.

Siricius papa. — Epist. 1500.

Statius. 1128, 1225.

Stephanus papa. — Actus primæ sedis. 1546.

Suetonius. — In Vespas. 252, 1204.

Symbolum Ephesini concilii. 1430, 1479, 1519.
Synodius Claremont. episc. 251.
Synodus Eugenii papæ. 1042, 1207.
Synodus Nicæna. 1072.

Syrus. 1382.

T

Telesphorus papa. — Decretale. 1540.
Epist. 1540.

Theodorus. — Pœnitentiale. 960, 961, 1536.

Theophrastus. — De nuptiis. 1198, 1746.

V

Valerius Maximus. 1029, 1160, 1181, 1190, 1202.

Virgilius. — Eclog. 204, 247, 1031, 1163.
Georg. 647.
Æneid. 1025, 1027, 1150, 1157.

Vitæ Patrum. 240, 249, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 266. 281, 290, 293, 304, 308, 1017, 1525.

ORDO RERUM

QUÆ IN HOC TOMO CONTINENTUR.

PETRUS ABÆLARDUS.

PROLEGOMENA.
Notitia historico-litteraria, 9
Notitia altera. 53
Apologetica præfatio pro Petro Abælardo. 71
Epitaphia Abælardi. 105
Petri Abælardi apologia seu fidei confessio. 105
Censura doctorum Parisiensium. 109

PETRI ABÆLARDI OPERUM PARS PRIMA — EPISTOLÆ.

Epistola prima quæ est historia calamitatum Abælardi ad amicum scripta. 113

Epist. II. — Quæ est Heloissæ ad Petrum deprecatoria. 181

Epist. III. — Quæ est rescriptum Petri ad Heloissam. 187

Epist. IV. — Quæ est rescriptum Heloissæ ad Petrum. 191

Epist. V. — Quæ est rescriptum Petri rursus ad Heloissam. 199

Epist. VI. — Quæ est ejusdem Heloissæ ad eumdem Petrum. 211

Epist. VII. — Quæ est rursum Petri ad Heloissam, de origine sanctimonialium. 223

Epist. VIII. — Quæ est ejusdem Petri ad Heloissam. — Institutio seu regula sanctimonialium. 255