

# **PEDRO ABELARDO E SÃO BERNARDO DE CLARAVAL DUAS FORMAS CONFLITANTES (?) DE CONHECER O MESMO DEUS**

*Cléber Dias*

Instituto de Desenvolvimento Cultural, Brasil

## **Introdução**

O presente texto objetiva analisar se as formas como Pedro Abelardo e S. Bernardo apresentam Deus são conflitantes ou não. Num primeiro momento apresentaremos o pensamento de Pedro Abelardo e sua exposição sobre a possibilidade de conhecimento de Deus. Num segundo momento, apresentaremos o pensamento de S. Bernardo sobre os atributos de Deus como sendo a forma privilegiada de seu conhecimento. Num terceiro momento apresentaremos a refutação de Pedro Abelardo a alguns artigos errôneos da fé sobre a divindade atribuídos a si por S. Bernardo e condenados no Concílio de Sens.

## **I – Pedro Abelardo**

A investigação sobre o conhecimento de Deus conforme empreendido por Pedro Abelardo na *Theologia ‘Summi Boni’*<sup>1</sup> pode levar-nos a ver que o seu discurso sobre Deus baseia-se sobre três aspectos, a saber: a) o aspecto gnosiológico, b) o aspecto lingüístico e, c) o aspecto ontológico. A partir dos aspectos gnosiológico e lingüístico explicitaremos o modo de conhecimento possível sobre Deus. Deus aqui é visto como sendo Aquele que é o Incompreensível, mas que pode ser conhecido e predicado corretamente segundo as normas da predicação. O aspecto ontológico, porém, pode ser encontrado na discussão sobre a noção da existência de Deus

---

<sup>1</sup> PETRVS ABAELARDVS. *Theologia ‘Summi Boni’*, pp. 83-201, in Petri Abaelardi. *Opera Theologica*, III, cura et studio E. M. Buytaert et C. J. MEWS. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, XIII. Turnhout: Brepols, 1987. Doravante TSum.

baseada na ordem cosmológica. Aqui, no entanto, não trataremos da extensa exposição de Pedro Abelardo sobre a Santíssima Trindade e seus atributos por ser um tema que foge do objetivo deste texto.

**Os aspectos gnosiológico e lingüístico: o conhecimento possível de Deus passa pela linguagem.**

*Cuius quo fuerit maior cognicio  
maior in singulis erit dilectio;  
quem nichil aliud erit conspiciere  
quam uera perfrui beatitudine.*<sup>2</sup>

O hino em epígrafe, *Plena meridie lux solis radiat*, dedicado à hora sexta, compõe a numerosa série de hinos compostos por Abelardo a pedido de sua ex-esposa para servirem de *Hymnarium* ao convento do Paráclito onde Heloísa era então abadessa. Tais hinos, não poucas vezes, além de revelarem os dotes de poeta, revelam também a faceta mística tão pouco explorada pelos leitores de Pedro Abelardo. Esta sua faceta mística em nada está longe de sua faceta mais conhecida, aquela de lógico e, posteriormente, teólogo.

Abelardo trabalha neste hino em consonância com suas idéias lógicas, lingüísticas, dialéticas e gnosiológicas consignadas em seus escritos. De fato, o conhecimento dos singulares é que torna possível o conhecimento das coisas universais, ou antes, o acesso ao verdadeiro conhecimento dá-se através do prévio conhecimento sensitivo. Aquele que usufruiu e deleitou-se no conhecimento dos particulares encontrará maior e plena fruição e deleite ao considerar a *vera beatitudine*.

Abelardo, como cristão, sabe que o Deus dos cristãos é um deus que se auto-revela. Mas o conhecimento advindo com a Revelação não é pronto e acabado. Há algo na auto-revelação de Deus que necessita, pelo nosso entendimento, ser perscrutado e analisado. Tal é a tarefa do teólogo. Abelardo coloca como condição inicial para o ensino da teologia, ou da ciência sobre Deus, um suficiente entendimento por parte daquele que ensina para que, conhecendo aquilo que ensina, saiba e torne compreensível aquilo que está ensinando; doutro modo, quem quiser falar/tratar sobre Deus e não entende do que fala/trata *docere imprudenter pressumit*<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Hymnus XIII [ad Sextam], in Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis. An annotated edition with introduction by Joseph Szövérfy. I. Introduction to Peter Abelard's Hymns. Text and Studies, I. Albany, N. Y. & Brookline, Mass: Classical Folia Editions, 1975, Hymnarium Paraclitensis, Libellus I: Hymni cotidiani per hebdomadam, p. 24.

<sup>3</sup> "Qui enim quod dicit non intelligit profecto quod dicit ipse nescit, et docere impu-

Abelardo já havia rechaçado violentamente o método de ensino teológico de seu mestre Anselmo de Laon<sup>4</sup>. Deste modo, podemos supor que, ao usar de palavras tão acres com tão afamado mestre, objetivasse na realidade atacar todos os mestres do ensino sobre a divindade que apenas repetiam ditos e sentenças de outros mestres num apego exagerado e obtuso a um certo magistério teológico que apresenta fórmulas prontas.

Colocada a questão sobre a possibilidade do conhecimento de Deus Abelardo dirá que os hebreus tiveram conhecimento de Deus através do Profetas, pois a função daqueles emissários de Deus era a de serem, como que, explicadores da auto-revelação divina. Os pagãos, porém, por não terem os Profetas, nem por isso deixaram de ter conhecimento sobre Deus, pois os Filósofos desempenharam entre eles o papel que entre os hebreus tiveram os Profetas. Estes dois grupos, o dos Profetas e dos Filósofos, distinguem-se por terem tido acesso à Divindade, seja através das visões, seja através da razão<sup>5</sup>. E Abelardo não deixará de invocar os *testimonia tam prophetarum quam philosophorum* em suas obras teológicas<sup>6</sup>.

A Revelação, porém, atinge a plenitude na encarnação do Verbo. Doravante não haverá mais a necessidade de Profetas, nem de Filósofos pagãos para explicitar o mistério divino, pois todo cristão – por ter acesso ao Cristo – é profeta, pregador da boa-nova e filósofo, pois Cristo é a verdadeira *Sofia*<sup>7</sup>.

denter praesumit quae ipse adhuc ignorat, inter eos merito computandus quibus veritas improperans ait: Ceci sunt, duces cecorum; et apostolus: Nescientes, inquit, quae loquuntur neque de quibus affirmant.”: PETRVS ABAELARDVS. Theologia ‘Scholarium’, in Petri Abaelardi Opera Theologica, III, cura et studio E. M. Buytaert et C.J. MEWS, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, XIII. Turnhout: Brepols, 1987; II, 56, p. 436. Doravante, TSch.

<sup>4</sup> “Ad quem si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem in oculis erat auscultantium sed nullus in conspectu quaestionantium. Verborum usum habebat mirabilem sed sensum contemptibilem et ratione uacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat non luce illustrabat. Arbor eius tota in foliis aspicientibus a longe conspicua uidebatur, sed propinquantibus et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur.”: PETRVS ABAELARDVS. Historia calamitatum, 26, in Abélard. Historia Calamitatum. Texte critique avec une introduction publié par J. Monfrin. Paris: J.Vrin, 1959. (Bibliothèque des textes philosophiques).

<sup>5</sup> “Quam quidem diuina inspiratio et per prophetas iudeis et per philosophos gentibus dignata est reuelare, ut utrumque populum ad cultum unius dei ipsa summi boni perfectio agnita inuitaret, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; et facilius haec fides trinitatis tempore gratiae susciperetur ab utroque populo, cum eam a doctoribus quoque antiquis uiderent esse traditam.”: TSum I, 5, pp. 56-62.

<sup>6</sup> Vide, por exemplo, PETRVS ABAELARDVS. Theologia Christiana, in Petri Abaelardi Opera Theologica, II, cura et studio E. M. Buytaert, CCCM, XII. Turnhout: Brepols, 1969; I, p. 15-136. Doravante, TChr. E ainda, TSum I, III-VI. E também TSch. I, pp. 69-201.

<sup>7</sup> “Cum ergo uerbum patris, Dominus Iesus Christus, *λόγος* Graece dicatur, sicut et

No entanto, ao mesmo tempo em que Abelardo aceita a idéia aristotélica de que não há nada no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos, ele está ciente que o conhecimento que podemos obter sobre Deus jamais passará pelos sentidos. O modo de conhecimento de Deus escapa, portanto, do esquema *sensus + imaginatio + intellectus*, pois não há nada em Deus que possa ser objeto dos sentidos. Deus, que é o objeto principal da teologia, não pode ser encontrado pelos sentidos, pois de todos os modos não está incluído no número das coisas<sup>8</sup>, Deus, em sua transcendência, é aquele que para os sentidos é *longe remotus*<sup>9</sup>, toda e qualquer palavra nossa sobre ele soa vulgar e antes deveríamos calar do que falar sobre ele<sup>10</sup>.

---

*σοφία* patris appellatur, plurimum ad eum pertinere uidetur ea scientia quae nomine quoque illi sit coniuncta et per derivationem quandam a *λόγος* logica sit appellata et sicut a Christo christiani, ita a *λόγος* logica proprie dici uideatur. Cuius etiam amatores tanto uerius appellantur philosophi quanto ueriores sint illius sophiae superioris amatores. Quae profecto summi patris summa sophia cum nostram indueret naturam ut nos uerae sapientiae illustraret lumine et nos ab amore mundi in amorem conuerteret sui, profecto nos pariter christianos et ueros effecit philosophos.”: Epistola XIII, p. 275 in SMITS, E.R. PETER ABELARD: LETTERS IX-XIV. Groningen, 1983.

<sup>8</sup> “Quod autem illi quoque doctores nostri qui maxime intendunt logicae, illam summam maiestatem quam “ignotum deum” esse profitentur, omnino ausi non sunt attingere aut in numero rerum comprehendere, ex ipsorum scriptis liquidum est. Cum enim omnem rem aut substantiae aut alicui aliorum generalissimorum subiciant, utique et deum, si inter res ipsum comprehenderent, aut substantiis aut quantitatibus aut caeterorum predicamentorum rebus connumerarent, quod nihil omnino esse ex ipsis conuincitur. Omnes quippe res praeter substantias per se existere non possunt, nisi scilicet subiectis substantiis sustententur, ut albedo nulla ratione esse potest nisi in subiecto corpore, aut pietas nisi in anima, aut quaelibet res nouem predicamentorum nisi subiectis substantiis insint. Substantiae uero in propria natura per seipsas subsistere ac perseuerare possunt, omnibus etiam aliis rebus destructis. Unde et substantiae quasi “subsistentiae” dictae sunt, et caeteris rebus quae eis assistunt, non per se subsistunt, naturaliter priores sunt. Unde liquidum est deum, qui omnium rerum est unicum et singulare principium, nullo modo in eo rerum numero contineri quae substantiae non sunt. Sed nec substantiae secundum eos supponitur deus, licet ipse maxime sit res per se existens, et uerum et incommutabile esse ipse solus a se habeat, a quo sunt omnia.”: TSum II, 66, p. 136.

<sup>9</sup> “At uero sicut in corporibus alia aliis subtiliora sunt, utpote aqua quam terra, et aer quam aqua, et ignis quam aer, ita longe et inexcogitabili modo omnium spirituum naturam ita proprie sinceritatis subtilitate diuinitas transcendit, ut in comparatione cuius omnes alii spiritus quasi corpulenti seu corpora quaedam dicendi sint.”: TSum II, 64, p. 135.

<sup>10</sup> “Ad quod illud primum respondendum esse arbitror quod mirabile non debet uideri, si illa diuinitatis natura, sicut singularis est, ita singularem modum loquendi habeat. Equum equidem est ut quod ab omnibus creaturis longe remotum est, longe diuerso genere loquendi efferatur, nec illa unica maiestas communi ac publica locutione coerceatur; nec quod omnino incomprehensibile est atque ineffabile ullis subiaceat regulis, cui sunt omnia subiecta, quod nec ab homine intelligi potest, qui

Desta forma, em não podendo aceder ao conhecimento de Deus pela via dos sentidos, resta-nos para informar o intelecto apenas o uso das *imagines*. Este modo de conhecer a Deus revela-se duplamente deficiente. Nosso conhecimento sobre Deus é deficiente ao nível do *sensus*, pois Deus não possui acidentes sobre os quais possamos mensurá-lo e senti-lo; do ponto de vista do *intellectus* aquele conhecimento é igualmente deficiente, pois não há criatura que consiga elevar-se ao nível em que está o conhecimento pleno da natureza e da propriedade de Deus<sup>11</sup>. Não temos de Deus nem um conhecimento superficial nem um conhecimento pleno. Resta-nos, porém, apesar de nossa debilidade humana, um nível de conhecimento intermediário sobre Deus, nível este limítrofe dos outros dois níveis e no qual o filósofo consegue ler os *intersigna* de Deus.

Na gnosiologia abelardiana a memória supre, na ausência da coisa real, o papel de fornecer ao intelecto os dados de seu objeto de conhecimento. É, pois, com as *imagines Dei*, que o intelecto será informado. Abelardo reconhece que estas imagens de Deus estão plenamente presentes e acessíveis a qualquer um que busque conhecer a Deus, pois foram reveladas por Deus mesmo a partir do momento em que a Sabedoria encarnada deu-se a conhecer<sup>12</sup>.

Há uma estreita relação entre as *imagines* que temos de Deus e as *similitudines* que empregamos no discurso sobre Deus. Utilizamos as metáforas (*translatio*), semelhanças (*similitudines*) para, a partir das imagens que temos de Deus – como por exemplo, a bondade, paternidade, eternidade – construirmos o nosso vocabulário teológico. Esse vocabulário teológico utilizado para falar sobre Deus serve-se de nomes que, por mais que nos esforcemos, não conseguem expressar correta e plenamente

---

ad manifestandos intellectus suos uoces instituit. Hoc autem nec philosophorum latuit reuerentiam, qui quantum reueriti sint semper summum illud bonum uerbis etiam attingere quod omnino incomprehensibile atque ineffabile profitentur, ex suprapositis liquidum est, cum summus philosophorum “nec quid sit dicere ausus sit, hoc solum de eo sciens quod sciri non possit ab homine”.”: TSum II, 64, p. 135.

<sup>11</sup> Veja-se, por exemplo, o que Abelardo vai falar sobre as imagens de Deus que temos em nosso intelecto: “Quis etiam res incorporeas ad modum corporearum non concipiat, ueluti cum deum aut animam cogitat, non eam iuxta formam habitumque aliquem corporis attendat, quem tamen minime ipsam habere constat.”: PETRVS ABAELARDVS. Tractatus de intellectibus, § 77.

<sup>12</sup> “Hoc enim docere recte sophiae ipsi incarnandae reseruandum erat ut ipse per seipsum sui notitiam afferret deus, cum ad eius notitiam nulla assurgere creatura sufficiat. Ipse itaque solus quid ipse sit manifeste aperuit, cum gentili illi et samaritanae mulieri ait: Spiritus est deus, hoc est diuinitas spiritualis substantia est, non corporalis. At uero sicut in corporibus alia aliis subtiliora sunt, utpote aqua quam terra, et aer quam aqua, et ignis quam aer, ita longe et inexcogitabili modo omnium spirituum naturam ita proprie sinceritatis subtilitate diuinitas transcendit, ut in comparatione cuius omnes alii spiritus quasi corpulenti seu corpora quaedam dicendi sint.”: Tsum II, 64, p. 135.

a ciência possível sobre Deus. Desse modo, na verdade, utilizamo-nos mais de conjecturas do que do conhecimento propriamente dito sobre Deus. Segundo Abelardo, esta sentida *inopia verborum* na linguagem teológica somente pode ser superada através do recurso à precisão lógico-lingüística no uso dos termos segundo as regras dialéticas<sup>13</sup>.

Um dos problemas da linguagem sobre Deus repousa no fato de que a teologia, por mais que pareça, não possui uma linguagem própria. Serve-se, é claro, de um léxico técnico, mas serve-se apenas de linguagem humana, condicionada ao tempo e aos fatores sociais e políticos, servindo-se muitas vezes de termos da filosofia e ou de termos gramaticais utilizados de forma errônea; o que deveria ser superado<sup>14</sup>. Abelardo verá aí a comprovação de que, pelo fato de a teologia não possuir uma lingua-

<sup>13</sup> “Cum itaque homo uoces inuenerit ad suos intellectus manifestandos, deum autem minime intelligere potuerit, recte illud ineffabile bonum effari nomine non est ausus. Unde in deo nullum propriam inuentionem uocabulum seruire uidetur, sed omnia quae de eo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus inuoluta sunt et per similitudinem aliquam uestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de illa ineffabili maiestate suspicando potius quam intelligendo degustemus. Et quoniam minus plenarias similitudines inuenimus at illud quod singulare est inducendas, minus de eo satisfacere possumus per similitudines.”: Tsum II, 78, p. 141. || “Oportet itaque, cum ad singularem diuinitatis naturam quascumque dictiones transferimus, eas inde quandam singularem significationem seu etiam constructionem contrahere, atque per hoc quod omnia excedit, necessario propriam institutionem excedere. Constat quippe iuxta Boethium ac Platonem cognatos de quibus loquuntur, rebus oportere <esse> sermones. Quod recte Gregorius attendens in prologo *Moralium* ait: Indignum uehementer existimo ut uerba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati.”: TSch II, 85, p. 450. || Igualemente encontramos tais assertivas na abelardiana *Glossa* sobre o livro das *Categorias* de Aristóteles: “Et haec quidem translatio quae propter penuriam nominis fit, in aequiuocatione semper consistit. Illam uero quae ad ornatum sermonis fit, in aequiuocatione teste Boethio Aristoteles non recipit, ueluti si quis ornatus gratia gubernatorem dicat aurigam, non erit auriga nomen aequiuocum, licet id diuersa significet, scilicet moderatorem curus et nauis. De quo haec ratio est, quod quando sermonem exornamus, uulgaria uerba et omnibus nota propter curialitatem uitantes, non nouam impositionem uocis facimus sed ad tempus ad nouam significationem eam accommodamus, quam quidem significationem per se non habet sed magis ex aliquo sibi adiuncto.”: PETRVS ABALARDVS. *Incipiunt Glossae magistri Petri Abaelardi super Praedicamenta Aristotelis*, in Peter Abaelards *Philosophische Schriften*: BGPMA. Geyer, B (ed.). Münster: Aschendorff, 1921, Band XXI, Heft 2, pp. 121, 5-14. || Veja-se também a questão da translatio em BONANNI, S.P. *Parlare della Trinità: Lettura della Theologia Scholasticum di Abelardo*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana (*Analecta Gregoriana*; 91), pp. 129-36.

<sup>14</sup> Vide, por exemplo: “Oportet itaque, cum ad singularem diuinitatis naturam quascumque dictiones transferimus, eas inde quandam singularem significationem seu etiam constructionem contrahere atque ipsas, per hoc quod omnia excedit, necessario propriam institutionem excedere. Constat quippe iuxta Boethium et Platonem “cognatos, de quibus loquuntur, rebus oportere <esse> sermones”. Quod recte Gregorius attendens in prologo *Moralium* ait: “Indignum uehementer existimo ut uerba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati.”: TSum II, 71, p. 138.

gem própria da qual possa servir-se com confiança, há um uso abusivo às autoridades em detrimento da razão.

Desse pessimismo decorre sua afirmação de que falar sobre Deus é sempre recorrer à imagens humanas, animais ou melhor, criaturais, pois Deus, assim como um artífice, deixou seus traços em suas obras pelos quais pode ser reconhecida sua autoria e; pelo contrário, nada mais é impróprio que o falar sobre Deus como vento, brisa, pomba ou mesmo que Deus tenha ira, inveja etc., dado que Ele transcende à toda linguagem humana<sup>15</sup>.

Diante dessa desconfiança para com as imagens utilizadas no discurso sobre Deus, Abelardo vai afirmar que, ao contrário, os enunciados da revelação estão de acordo com os enunciados da predicação, pois ambos operam segundo categorias da lógica. É, pois no estudo dos enunciados da revelação que poderemos encontrar o mais seguro conhecimento a respeito do conteúdo da auto-revelação de Deus<sup>16</sup>. O teólogo, no seu discurso sobre Deus, só poderá ajudar a outros e a si mesmo a conhecer Deus fazendo um uso correto das regras da predicação, recorrendo, com parcimônia, à linguagem translata e ao uso das imagens, pois estas últimas revelam acima de tudo a *inopia verborum* própria de toda linguagem humana a respeito do divino.

Uma outra forma de conhecimento possível sobre Deus admitida por Abelardo é o conhecimento através dos milagres. Mas, assim como o conhecimento de Deus pelo intelecto, o conhecimento de Deus através dos milagres será considerado deficiente. Ciente da deficiência do conhecimento de Deus tanto pelos milagres quanto pelo intelecto e da altíssima transcendência de Deus, Abelardo afirma que a forma mais segura é a de depurar a linguagem na investigação das imagens utilizadas no discurso sobre Deus. Não devemos, pois apoiar-nos no conhecimento sobre Deus a partir dos milagres nem a partir do intelecto, mas sobre a linguagem e, a

partir da linguagem esclarecida, o conhecimento sobre Deus pode nortear

---

<sup>15</sup> “Quid itaque mirum si, cum omnia ineffabiliter transcendat deus, omnem institutionis humane sermonem excedat? Et cum eius excellentia omnem longe exsuperet intellectum, propter intellectus autem uoces institute sint, quid mirum si effectus transcendit qui transcendit et causas? Multo quippe facilius res excogitari potest quam edisseri ualet. Quid etiam mirum si in seipso deus philosophorum regulas infringat, qui in factis suis eas frequenter quassat, cum uidelicet aliqua noua contra naturam facit siue supra naturam, hoc est supra hoc quod prima rerum institutio potest? Numquid enim in illuminatione caeci nota illa philosophorum illorum regula infringitur qua ab Aristotele dictum est: “Ab habitu in priuationem fit mutatio, a priuatione uero in habitum impossibile est; neque caecus factus rursus uidet” etc.?”: TSum II, 73, p. 139.

<sup>16</sup> Vide COTTIEAUX, J. La conception de la théologie chez Abélard, Revue d’Histoire Ecclésiastique, 28 (1932), p. 813.

a pregação e assim ela pode ser posta a serviço da fé para convencer os infiéis<sup>17</sup>. É na *significatio nominum* do discurso sobre Deus que deve ser encontrada a fórmula segura de falar e conhecer Deus<sup>18</sup>.

A questão sobre a existência de Deus em São Bernardo é posta eminentemente do ponto de vista dos Seus atributos. Bernardo de Claraval transita mais em uma linguagem poética-mística do que propriamente no estilo acadêmico. Suas obras nas quais transparece sua contemplação sobre a existência e os atributos de Deus são os seus Sermões sobre o Cântico dos Cânticos<sup>19</sup> e a Epístola sobre a Consideração ao Papa Eugênio III<sup>20</sup>.

O conhecimento que podemos ter de Deus, assevera Bernardo, é limitado. Primeiramente por estarmos circunscritos a um corpo corruptível e mortal<sup>21</sup>, pois Deus é aquela Luz inacessível à qual só teremos acesso no fim dos tempos, após livrarmo-nos das manchas e rugas do pecado. Tentar, pois, apenas com as forças humanas acessar diretamente a Deus é antes de tudo uma empresa infrutífera.

No entanto, podemos conhecer a Deus por meio dos graus ascendentes de luzes ou claridades que conduzem àquela Claridade e Luz inacessível. Essa escala ascendente de luzes e claridades Bernardo encontra na variedade das próprias criaturas de Deus, pois afirma que embora não vejamos diretamente a Ele vêmo-lo, no entanto, de certa forma e em graus diversos, nelas. Quando o homem contempla as obras maravilhosas criadas por Deus será levado por sua razão a procurar a fonte dessas perfeições que indicam haver uma suma perfeição que lhes-é anterior<sup>22</sup>. A

<sup>17</sup> “Multi namque iam clamant magni antichristi pre cones, per quos hostis humani generis fidem, “omnium bonorum fundamentum”, labefactare conatur. Talium ora quondam miraculis obstrusa sunt, cum illi uerbis, sancti uero patres dimicarent factis. Praeterierunt miracula, creuit malitia; fallacia membra sua aduersus ueritatem iam effrenis armat atque unum iam superest ut qui non possumus factis, pugnemus uerbis, in ipsa confisi ueritate quae nos confortat dicens: Ponite in cordibus uestris non premeditari quemadmodum respondeatis: ego enim dabo uobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes aduersarii uestri.”: TSum II, 3, p. 114.

<sup>18</sup> Como nos já citados textos presentes em TSum 64, 73 e 78.

<sup>19</sup> S. BERNARDVS CLARAVALLENSIS. Sermones in Cantica Canticorum, in PL 183, col. 785A – 1198A. Doravante citados como Sermo.

<sup>20</sup> S. BERNARDVS CLARAVALLENSIS. De consideratione libri quinque ad Eugenium Tertium, in PL 182, col. 727A-808A. Doravante citados como DCon.

<sup>21</sup> “Sed enim induci in nubes, penetrare in plenitudinem luminis, irrumpere claritatis abyssos, et lucem habitare inaccessibilem, nec temporis est hujus, nec corporis. Id tibi in novissimis reservatur, cum te mini exhibuero gloriosam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi. An nescis quia quandiu vivis in hoc corpore, peregrinans a lumine?”: Sermo 38, 5.

<sup>22</sup> “Ergo accedendum ad eum, non irruendum, ne irreverens scrutator majestatis opprimatur a gloria (Prov. XXV, 27). Nec locis sane accedendum, sed claritatibus;



prova de que o conhecimento de Deus permanece como diretamente inacessível é encontrada na própria Sagrada Escritura que no-IO apresenta sempre sob a forma de imagens de coisas criadas, dando-nos assim, acesso ao incógnito e invisível Deus através de “vasos de má qualidade” que, no entanto, estão sempre a nos indicar que só voltando-se continuamente a nós mesmos é que O encontraremos<sup>23</sup>.

O beijo que Salomão pede à Sulamita, o “beija-me com os beijos da tua boca”<sup>24</sup> é interpretado com relação ao íntimo e secreto arcano do Pai que engendra e do Filho que é engendrado pelo Pai. Esse conhecimento que só o Pai e o Filho têm de si e entre si mesmos, mas que o Filho pode comunicá-lo àqueles que Ele desejar é, para S. Bernardo, o conhecimento da essência de Deus. Inacessível ao homem por suas próprias forças, mas possivelmente acessível na medida em que o mesmo homem toma conhecimento e intimidade com o Filho. Portanto, o conhecer a Deus não está ao alcance de nossas especulações mas sim de nossa radicalidade no viver

---

*ipsisque non corporeis, sed spiritualibus, tanquam a Domini Spiritu. A Domini plane, et non a nostro, quamvis in nostro. Qui itaque clarior, ille propinquior; esse autem clarissimum, pervenisse est. Porro jam praesentibus non aliud est videre sicuti est, quam esse sicuti est, et aliqua dissimilitudine non confundi. Sed id tunc, ut dixi. Interim vero tanta haec formarum varietas, atque numerositas specierum in rebus conditis, quid nisi quidam sunt radii Deitatis, monstrantes quidem quia vere sit a quo sunt, non tamen quid sit prorsus definientes? Itaque de ipso vides, sed non ipsum. Cum autem de eo, quem non vides, caetera vides, scis indubitanter existere quem oportet inquirere, ut inquirentem non fraudet gratia, negligentem ignorantia non excuset. Verum hoc genus videndi commune. In promptu enim est, juxta Apostolum, omni utenti ratione, invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspicere (Rom. I, 20).”: Sermo 31, 3.*

<sup>23</sup> “Verum haec qui potest capere, capiat. Nos autem in expositione sacri mysticique eloquii caute et simpliciter ambulantes, geramus morem Scripturae, quae nostris verbis sapientiam in mysterio absconditam loquitur; nostris affectibus Deum, dum figurat, insinuat; notis rerum sensibilibus similitudinibus, tanquam quibusdam vilioris materiae poculis, ea quae pretiosa sunt, ignota et invisibilia Dei, mentibus propinat humanis. Sequamur proinde et nos eloquii casti consuetudinem, dicamusque Verbum Dei Deum sponsum animae, prout vult et venire ad animam, et iterum dimittere eam: tantum ut sensu animae, non Verbi motu, ista fieri sentiamus. Verbi causa, cum sentit gratiam, agnoscit praesentiam: cum non, absentiam queritur, et rursus praesentiam quaerit, dicens cum Propheta: Exquisivit te facies mea; faciem tuam, Domine, requiram (Psal. XXVI, 8). Quidni requirat? Neque enim, subducto sibi tam dulci sponso, interim aliquid aliud non dico desiderare, sed nec cogitare libebit. Restat igitur ut absentem studioso requirat, revocet abeuntem. Ita ergo revocatur Verbum, et revocatur desiderio animae, sed ejus animae cui semel indulserit suavitatem sui. Nunquid non desiderium vox? Et valida. Denique: Desiderium pauperum, inquit, exaudivit Dominus (Psal. IX, 17). Verbo igitur abeunte, una interim et continua animae vox, continuum desiderium ejus, tanquam unum continuumque Revertere, donec veniat.”: Sermo 74, 2.

<sup>24</sup> Cântico dos Cânticos 1, 2.

em Cristo<sup>25</sup>.

Apesar de afirmar que não poderemos conhecer diretamente com nossas forças a própria divindade, S. Bernardo afirmará também que podemos conhecer Deus através de seus atributos. Na Epístola sobre a consideração (*De consideratione*), S. Bernardo aponta para os atributos de Deus que podemos conhecer através da contemplação das coisas criadas e através dos textos da Sagrada Escritura.

O primeiro atributo que podemos conhecer de Deus é aquele que Ele mesmo nos revelou, ou seja, que Ele é. No relato do livro do Êxodo, o próprio Deus, na sarça ardente, proclama a sua suma transcendência e, portanto, não-identificação com qualquer coisa ou ser criado: “Eu sou aquele que é”. Esta cisão absoluta entre criatura e criador coloca Moisés diante do dilema de dizer ao Faraó que o seu Deus mandou-lhe dizer que só Ele é aquele que é, enquanto que tudo o mais existente – os demais deuses, homens e coisas – não possuem o ser-em-si. É um absurdo de todo pensar que Moisés tenha entendido esta cisão de forma absoluta e “escolástica”, como mais tarde vai explicar, por exemplo, S. Tomás de Aquino. Se para judeus e cristãos parece claro a transcendência de Deus isso se deve talvez porque toda literatura bíblica pós mosaica (os Salmos, p. ex.) e as contribuições da filosofia aristotélica ajudaram a enunciar e reler a auto-proclamação de Deus a Moisés. O que não quer dizer que saibamos ou entendamos realmente todo o alcance do enunciado.

Ao analisar os atributos de Deus e enunciá-los dizendo que “Deus é bom”, “Deus é grande” ou que “Deus é sábio” encontra no verbo ser a chave de leitura para afirmar que embora não possamos dizer satisfatoriamente tudo aquilo que Deus é, podemos, no entanto, dizer que o verbo ‘ser’ está implicado de forma mais intrínseca possível e que, mesmo que Lhe acrescentamos tantos quantos atributos pudéssemos, sempre os atribuiríamos no âmbito do ser. Certificado pelo fato de só Deus ter a essência-existência em si, Bernardo dirá que não somente Deus é o único verdadeiramente essente-existente, mas que Ele é a origem da existência e da essência de todas as coisas. A dependência de todas as coisas criadas para estarem em existência repousa sobre aquele único que tem em si toda a

---

<sup>25</sup> “Hodie vobis, sicut hesterna promissione tenetis, de summo, id est de oris osculo, disputare propositum est. Audite attentius quod sapit suavius, et gustatur rarius, et intelligitur difficiliter. Mihi videtur, ut paulo altius inchoem, ineffabile quoddam atque inexpertum omni creaturae osculum designasse, qui ait: Nemo novit Filium, nisi Pater; et nemo novit Patrem, nisi Filius, aut cui voluerit Filius revelare (Matth. XI, 27). Pater enim diligit Filium, et singulari dilectione amplectitur, summus aequalis, aeternus coaeternus, unus unicum. Sed enim non minori ipse a Filio affectione astringitur: quippe pro cuius amore et moritur, ipso attestante cum ait: Ut sciant omnes quia diligo Patrem, surgite, eamus (Joan. XIV, 31); haud dubium quin ad passionem. Illa itaque mutua gignentis genitique cognitio pariter et dilectio, quid nisi osculum est suavissimum, sed secretissimum?”: Serm. 8, 1.

existência<sup>26</sup>.

Desta forma, Deus que é origem de todas as coisas e o único que as pode pôr em existência, também é aquele único princípio, o princípio imprincipiado, independente, absoluto fundante de todas as coisas. Todas as coisas procedem de Deus e é através dEle e nEle que elas existem<sup>27</sup>. Se todas as coisas tem-no como princípio e existem nEle, onde pois Ele está, pergunta-se Bernardo. A esta questão Bernardo responderá: “Não o sei dizer-te”. Deus é incompreensível, diz-nos Bernardo, e do mesmo modo incompreensível não podemos dizer que Ele esteja em algum lugar, mas também não podemos dizer que Ele não esteja em todos os lugares. Ao contrário das coisas criadas que não estão em si mesmas, mas encontram-se nEle, Deus não está de qualquer forma em algum lugar a não ser em si mesmo. Deus é o princípio pelo qual as coisas são criadas e que, uma vez postas em ato, não recebem existência autônoma, mas seguem na dependência do princípio imprincipiado<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> “Nunc jam transi spiritus istos, si forte cum sponsa dicere possis et tu: Paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea (Cantic. III, 4). Quis est? Non sane occurrit melius, quam Qui est. Hoc ipse de se voluit responderi, hoc docuit, dicente Moyse ad populum, ipso quidem injungente: Qui est, misit me ad vos (Exod. III, 14). Merito quidem. Nil competentius aeternitati, quae Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris; in hoc verbo instauratur, quod est, Est. Nempe hoc est et esse, quod haec omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse. Si ea dixeris, nihil addidisti: si non dixeris, nihil minuisti. Jam si vidisti hoc tam singulare, tam summum esse; nonne in comparatione hujus quidquid hoc non est, judicas potius non esse, quam esse? Quid item Deus? Sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est. Ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est, et omnium esse Quid est Deus? Principium: et hoc ipse de se responsum dedit (Joan. VIII, 25). Multa in rebus dicuntur principia, sed respectu posteriorum. Alioquin si ad aliquid praecedens respicias, ipsum potius principium dabis. Quamobrem si quaeras verum simplexque principium, invenias oportet quod principium non habuerit. Ex quo univsum coepit, ipsum profecto minime coepit. Nam si coepit, aliunde coeperit necesse est. A se enim coepit nihil. Nisi forte quis putaverit, quod non erat, dare sibi potuisse, ut esse inciperet; aut fuisse aliquid, antequam esset. Quod utrumque quia ratio non consentit, constat nihil sibimet extitisse principium. Quod vero aliud principium habuit, primum [al. principium] non fuit. Verum ergo principium nequaquam coepit, sed totum ab ipso coepit.”: DCon V, VI, 13.

<sup>27</sup> Romanos 11, 36 e 1 Cor 8, 6.

<sup>28</sup> “Quid est Deus? Cui saecula nec accesserunt, nec decesserunt; nec coaeterna tamen. Quid est Deus? Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia (Rom. XI, 36). Ex quo omnia, creabiliter, non seminabiliter. Per quem omnia, ne alium auctorem atque alium opificem arbitreris. In quo omnia, non quasi in loco, sed quasi in virtute. Ex quo omnia, tanquam uno principio, auctore omnium. Per quem omnia, ne alterum inducatur principium artifex. In quo omnia, ne tertium inducatur, locus. Ex quo omnia, non de quo, quia non est materia Deus: efficiens causa est, non materialis. Frustra philosophi materiam quaerunt: non eguit materia Deus. Non enim officinam quaesivit, non artificem. Ipse per se omnia fecit. Unde? De nihilo: nam si ex aliquo fecit,

### Deus, que é o Simples e Uno, é também Trindade

Abelardo tem presente na sua consideração aquilo que Cícero e S. Agostinho já haviam apontado, isto é, que o uso da metáfora (*translatum*) é uma prova da inadequação da linguagem humana para falar de certos temas. Enquanto que Cícero afirma ser o emprego das metáforas uma forma de dar um sentido novo, sentido esse que se coloca no lugar do velho sentido das palavras<sup>29</sup> e, por isso, todo bom orador deve ter como uma de suas qualidades ser um bom “adornador” das palavras através do uso das metáforas<sup>30</sup>. Cícero não considera o recurso às metáforas, em si mesmo, como algo depreciativo da linguagem, desde que não se esqueça que nem sempre suas recomendações aos oradores eram as mesmas àquelas que quisessem fazer filosofia.

Santo Agostinho, por sua vez, afirmava que as metáforas ajudam a falar de Deus e a dar sabor e intelecção às partes ‘obscuras’ da Sagrada Escritura. Para Agostinho a metáfora age como um sinal<sup>31</sup>. Sinal de que algo diferente é posto no lugar de algo que, a princípio, não soa ou não é possível de se expressar claramente. Embora não sabendo dizer o porque de ser mais agradável falar e entender por metáforas e comparações, Agostinho<sup>32</sup> é concorde com este pensamento já presente em Cícero<sup>33</sup>: a linguagem metafórica denota um

---

illud non fecit, ac per hoc nec omnia. Absit ut de sua incorrupta incorruptibilique substantia tam multa fecerit; etsi bona, corruptibilia tamen. Quaeris si in ipso omnia, ipse ubi? Nihil minus invenio. Quis capiat locus? Quaeris ubi non sit? Nec hoc quidem dixerim. Quis sine Deo locus? Incomprehensibilis est Deus: sed non parum apprehendisti, si hoc tibi de eo compertum est, quod nusquam sit, qui non clauditur loco; et nusquam non sit, qui non excluditur loco. Suo autem illo sublimi atque incomprehensibili modo, sicut omnia in ipso, sic ipse in omnibus est. Denique sicut ait evangelista, in mundo erat (Joan. I, 10). Alias vero, ubi erat antequam mundus fieret, ibi est. Non est quod quaeras ultra ubi erat; praeter ipsum nihil erat. Ergo in se ipso erat.”: DCon V, VI, 14.

<sup>29</sup> “Ergo utimur uerbis aut eis quae propria sunt et certa quae uocabula rerum paene una nata cum rebus ipsis, aut eis quae transferuntur et quae alieno in loco collocantur; aut eis quae nouamus et faciamus ipsi.”: M. TULLI CICERONIS. De Oratore. Wilkins, A.S. (Ed.). Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Clarendon: Oxford, 1951, 3. 37. p. 149-50.

<sup>30</sup> “Tria sunt... in uerbo simplici quae orator afferat ad illustranda atque exornanda orationem, aut inusitatum uerbum aut nouatum aut translatum.”. M. TULLI CICERONIS. De Oratore. 3. 38. p. 152.

<sup>31</sup> Conforme S. Agostinho ‘sinal’ é “toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra idéia distinta” cf. AVGVSTINVS. De doctrina christiana II, 1.1, in Corpus Christianorum, Series Latina XXXII. Brepols: Turnholt, 1962.

<sup>32</sup> AVGVSTINVS. Op. cit., II, 6. 7.

<sup>33</sup> M. TULLI CICERONIS. De Oratore 3. 40. 160.

te o conteúdo de novos vivos e cores.

Abelardo, como lógico e dialético, vai colocar-se frontalmente contra o uso das metáforas ao afirmar que o teólogo que faz uso de metáforas para aplicações técnicas – como no caso de falar teologicamente de Deus – não descobre aquilo que quer descobrir, nem consegue falar do que quer falar. Assim, falar da existência de Deus como sendo existência anterior à criação é para Abelardo uma metáfora e, como metáfora, um certo tipo de discurso ilógico.

As fontes deste pensamento de Abelardo devem ser buscadas em sua formação. Bem mais do que ler Cícero e S. Agostinho, não podemos esquecer que Abelardo leu e se serviu em muitas de suas obras das Instituições Gramaticais de Prisciano. Acima de tudo, antes de ser um teólogo, Abelardo despontou e jamais conseguiu se desligar de seu vigoroso perfil de lógico. Como lógico que era teve necessariamente de falar da definição que Prisciano deu ao ‘verbo’, a saber: parte da oração, sem a qual não há oração e que co-significa tempo<sup>34</sup>.

Abelardo vai afirmar que a linguagem humana adapta-se à condição da criatura, isto é, a existência temporal e, por isso, assim como o ‘verbo’ que designa o tempo, a linguagem humana quer adaptar – falar de – tudo temporalmente<sup>35</sup>.

Pedro Abelardo aponta para o uso das metáforas como um jogo frustrante no qual, tirando palavras do uso comum e as empregando para o uso técnico, o teólogo não avança na intelecção das coisas divinas, não as consegue comunicar corretamente e acima de tudo as obscurece ainda mais. Como exemplo cita o uso metafórico do termo ‘pessoa’ (*persona*) que do uso ordinário passou pelo uso teológico a designar a pessoa do Pai, do Filho e do Espírito Santo<sup>36</sup>. Segundo Abelardo, dizer que há uma relação parental ou paterno-filial entre Deus é também empregar palavras como metáforas<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> PRISCIANUS CAESARIENSIS. Prisciani Institutionum Grammaticarum, I, 55, 6 e II, 116, 26; in Grammatici Latini. Keil, H (Ed.). Leipzig, 1855-1880.

<sup>35</sup> “Quod uero omnis hominum locutio ad creaturarum status maxime accomodata sit, ex ae precipua parte orationis apparet sine qua, teste Prisciano, nulla constat orationis perfectio, ex ea scilicet que dicitur ‘uerbum’. Hec quippe dictio temporis designatiua est, quod incepit a mundo.”: TSum II, 70, p. 138.

<sup>36</sup> “Sed cum ‘persone’ uocabulum in uarias significationes deducatur, prius hec nobis distinguende occurrunt, ut appareat in qua significatione ‘persona’ in deo sit accipienda, uel qua etiam similitudine persone nomen ab aliis significationibus ad diuinitatis excellentiam nouissime uideatur esse translatum.”: TSch II, 104, pp. 458-459.

<sup>37</sup> “Quod uero dicitur Filius esse ex substantia Patris, tantumdem hoc loco sonat ‘esse ex substantia Patris’ quantum ‘gigni ex Patre’, ab eo quidem translatum quod in nostris generationibus qui gignitur, in eo de substantia patris esse dicitur, quod in ipsa generatione humani corporis tractum est et conuersum aliquid de ipsa substantia corporis patris in corpus filii.” TChr IV, 111, p. 320.

Zemler-Cizewski<sup>38</sup> reafirma esta visão de Abelardo ao apontar para o *Dialogus* onde, na voz do Cristão que debate com o Judeu e o Filósofo está demarcada a visão pessimista sobre o conhecimento a partir da linguagem e da linguagem para expressar o conhecimento que utiliza metáforas para explicar as relações entre Deus e os homens<sup>39</sup>. A posição de Abelardo referente ao uso da metáfora parece ser carregada desse pessimismo em todas as suas obras filosófico-teológicas, pelo fato de sempre apontar para a impropriedade do uso das metáforas por quem quer que deseje expressar-se com a clareza de um lógico. Assim, o recurso às metáforas, na perspectiva de um lógico e teólogo herdeiro das tradições lógico-gramaticais, teológicas e filosóficas, serve para ocultar e não dizer que deveria ser dito e compreendido. Não é, pois no uso retórico da linguagem que se encontra a precisão, mas na análise e enunciação lógico-gramatical<sup>40</sup>.

### **O aspecto ontológico: Deus como causa dos seres e da ordem cósmica.**

Abelardo não se preocupa em nenhuma de suas obras teológicas em apresentar provas da existência de Deus a exemplo de S. Anselmo. Aliás, o tema das provas da existência de Deus que foi motivo de tantas discussões durante os séculos X e XI parece desaparecer no século XII para retornar somente no século XIII e continuar como artigo de discussão pelo menos até os séculos XV a XIX.

No entanto, na *Theologia 'Scholarium'* Abelardo propõe algumas considerações sobre a questão da necessidade de uma racionalidade anterior ao cosmos e a dependência da ordem cósmica posta sob a regência de uma racionalidade<sup>41</sup>. É nessa “prova” cosmológica que Abelardo percebe os indícios ontológicos da existência de Deus.

Partindo da premissa logicamente constatável de que as coisas criadas pelo homem possuem uma dignidade e grandeza inferior ao próprio artífice e não subsistem por si, como não concordar que as criaturas racionais e

<sup>38</sup> ZEMLER-CIZEWSKI, Wanda. “From Metaphor to Theology: Proprium and Translatum in Cícero, Augustine, Eriugena and Abelard”, *Florilegium*, 13 (1994), pp. 37-52.

<sup>39</sup> “Multa etiam reperimus, quorum nec nominationem sicut nec sententias definitione possumus terminare. Etsi enim rerum naturas non ignoremus, earum tamen vocabula in usu non sunt et saepe promptior est mens ad intelligendum, quam lingua sit ad proferendum vel ad ea, quae sentimus, disserendum.” *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et christianum*, in PETRVS ABAELARDVS. OPERA OMNIA. PL 178, col. 1676 B-C.

<sup>40</sup> Vide, por exemplo, VON MOOS, P. “La Retorica nel Medioevo”. pp. 231-271, in *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. Il Medioevo Latino, vol. I: La produzione del testo, tomo II. Roma: Salerno, 1993.

<sup>41</sup> Veja-se, por exemplo, todo o longo trecho em TSch III, 1-17, pp. 498-507

irracionais, que também não têm subsistência em si mesmas mas, *ab alio*, devam ter uma inteligência e uma racionalidade mais excelsa que lhes é anterior e que as tenha posto em ato? Se o homem percebe-se como incapaz de navegar sozinho no mar da vida, ou seja, descobre em si mesmo que, assim como os irracionais, não é causa de si mesmo, mas foi causado por outro mais perfeito; como, então, não conceder que aquela inteligência anterior ao modo de um criador ou regente (*conditor seu rector*) governa e sustém todas aquelas coisas e seres que não possuem em si origem e governo? O mundo é, pois, criado, gerado, mantido e governado por aquela inteligência mais excelsa (*excellentior*) a que chamamos Deus<sup>42</sup>.

Poder-se-ia objetar, com certa dose de deísmo, que é constatável que não temos causa em nós mesmos, mas disso não se pode deduzir que aquela suma inteligência chamada Deus governe e mantenha o mundo criado. Abelardo afirma que se não concedermos que Deus zela por aquilo que criou não possui em grau excelso uma das características positivas do ser racional. O homem, livre da inveja, se encontra em condições de alegrar-se e zelar por sua obra ou por seu fruto e, portanto a Deus faltaria o zelo, o amor e alegria pelo crescimento e progresso de suas obras o que repugna idéia de um deus providente. Ademais o mundo sem a regência e manutenção divina estaria entregue à sua própria sorte e destino, entregue à maldade dos mais fortes que, ignorando de todo a vontade divina entregar-se-iam às más ações sobre os mais fracos e; a própria crença em Deus seria uma crença em vão<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> “Facile autem illud quoque ratione conici poterat mundum etiam ipsum et quae in eo sunt a seipsis non esse, nec per se subsistere, sed ab alio quocumque longe cunctis excellentiore cuncta optime tam fieri quam regi. Quippe quod a seipso est natura dignius esse constat quam quod ab alio est. Et omne quod rationis atque intelligentis capax est, uniuersis aliis excellentius esse non ambigitur. Non enim oportet rationalem substantiam ab alio esse concedi, si ratione carentem a se esse ponamus. Nemo autem est nostrum qui seipsum ignoret a se minime esse, sed ab alio gigni. Quomodo igitur ea quae ratione carent ab alio esse negabimus? Partes itaque mundi, quae naturaliter priores sunt, factas esse conuenit, ac per hoc ab alio mundum exordium ducere atque factum esse. Quippe quem etiam propter hominem factum esse constat, cui singulis suis partibus deseruit, longe indigniorem eo esse conuenit, ac per hoc minime concedi oportet hunc non esse factum, cum ille factus sit. Multo minus etiam conuenit ut suo regimini non rationalia quam rationalia nitantur. Hominem autem, quamuis rationalis sit, nequaquam suo regimini sufficere constat, cum seipsum quomodo uult in huius uitae pelago regere non ualeat. Multo igitur minus proprio regimini committi conuenit, quae, qua se regere possint, ratione carere certum est. Id uero est mundus siue eius singulae particulae. Et his quidem uel consimilibus rationibus omnia quae in mundo sunt conditorem seu rectorem habere manifestum arbitror. Quem nos deum dicimus.”: TSch III, 8, p. 502.

<sup>43</sup> “Hęc quidem ad astruendam diuinae singularitatem excellentis pro rationibus induci satis esse arbitror. Quibus et facile assentire quemque bonum existimo qui, nulli inuidus, omnium rerum commendationi plurimum congaudet. Magis autem honestis quam necessariis rationibus nitimur, quoniam apud bonos id semper praecipuum statuitur quod ex honestate amplius commendatur, et ea semper potior est ratio quae ad

## II – São Bernardo

*Ninguém conhece o Filho a não ser o Pai. E ninguém conhece o Pai a não ser o Filho ou aquele a quem o Filho quiser revelá-lo. Mateus 11, 27.*

### Atributos de Deus em S. Bernardo.

#### Deus é aquele que é – Deus é o princípio e está em si mesmo

O argumento da Simplicidade e a Unidade de Deus é utilizado por Bernardo para contrapor a idéia de Gilberto de Poitiers<sup>44</sup> de que a divindade seria a *forma* pela qual Deus é Deus. Bernardo vê aí uma perigosa idéia que pode dar origem à noção de uma quaternidade em Deus. Homem de vasta cultura, é certo que São Bernardo conhecia a afirmação de S. Anselmo de que “Deus é aquilo do qual não pode ser pensado nada maior”<sup>45</sup> e fará uso dessa asserção. Embora se digam muitos os atributos de Deus, no entanto, segundo a fê, se diz que todos eles são um só, pois se não considerarmos todos os atributos de Deus em sua simplicidade, unidade e identidade de Deus teríamos, segundo Bernardo, não só uma quaternidade mas também uma espécie de centenar de divindades ou um deus multiplicado. Deus não tem uma forma (a divindade) pela qual deva ser enunciado, pois Deus é aquele que é e não aquelas coisas ou aquelas qualidades que é. Deus é: “...puro, simples, íntegro, perfeito, sempre idêntico a si mesmo, sem receber nada em si com o passar dos tempos,

---

honestatem amplius quam ad necessitatem uergit, praesertim cum, quæ honesta sunt, per se placeant atque nos statim ad se sua uia quadam alliciant. Quam honestum uero sit ac salubre omnia ad unum optimum tam rectorem quam conditorem spectare, et cuncta potius ratione quam casu fieri seu regi, nullus est cui propriae ratio non suggerat conscientiae. Quæ enim sollicitudo bonorum nobis operum inesset, si quem nec amore nec timore uereremur, deum, penitus ignoraremus? Quæ spes aut maliciam refrenaret potentum aut ad bona eos alliceret opera, si omnium iustissimus ac potentissimus frustra crederetur?": TSch III, 15, pp. 505-506.

<sup>44</sup> O Concílio de Reims (março-abril de 1148) reuniu-se para examinar a idéia de Gilberto de Poitiers (1076-1154), bispo de Paris, de que Deus só pode ser dito Deus por possuir a forma da divinitas.

<sup>45</sup> Anselmo. Proslogium XIV, 1. Claudio Stercal pergunta-se pela provável fonte de S. Bernardo, pois a afirmação de S. Anselmo também era possível de ser lida em S. Agostinho (Confessiones VII, 4, 6; De doctrina christiana I, 7), em Boécio (De consolatione philosophiae III, 10; De Trinitate II), em Plotino (Enneadas V, 3, 15) e mesmo em Sêneca (Naturales quaestiones I, Praef, 13). Vide STERCAL, C. Bernardo di Clairvaux: Invito alla lettura. Milano: San Paolo, 1999. (Scrittori di Dio: Medioevo; 30).



dos lugares ou das coisas, sem pôr/tirar de si nada nas coisas, nem tendo coisas que possa dividir em números, nem diversas coisas que possa ajuntar em uma única.<sup>746</sup>

<sup>46</sup> “Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari potest. Si approbas, non oportet assentiaris esse aliquid, quo Deus sit, et quod Deus non sit. Hoc enim sine dubio melius. Quomodo non melius Deo, si Deus non est, quod dat Deo ut sit? At melius illam divinitatem, qua dicunt Deum esse, non aliud quam Deum esse fatemur. Non est ergo in Deo nisi Deus. Quid? inquit: negas Deum habere divinitatem? Non, sed quod habet, hoc est. Negas divinitate Deum esse? Non, sed non alia, quam quae ipse est. Aut si tu aliam invenisti, adjuvet me Trinitas Deus, adversus illam tota me contumacia erigo. Quaternitas orbem disternat, non signat deitatem. Deus Trinitas est, Deus trium singula personarum. Si quartam divinitatem adjicere placet; interim ego hanc, quae Deus non est, persuasi mihi minime adorandam. Puto quod et tu. Nempe Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies (Luc. IV, 8). Gloriosa vero divinitas, quae sibi honorem non audeat arrogare divinum. At melius quartum hoc omnino respuimus, quam sine honore recipimus. Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane catholiceque, sed multa unum. Alioquin si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa, dicimus magnum, bonum, justum, et innumera talia: sed nisi omnia unum in Deo, et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum. | Mihi vero non deest quot cogitem melius ejusmodi Deo tuo. Quaeris quid? Mera simplicitas. Vero iudicio, natura simplex multiplici antefertur. Scio quod ad haec respondere solent. Non multa, inquit, sed unam tantum divinitatem, quae omnia illa sunt, Deo ut sit conferre asserimus. Asseritis ergo, etsi non multiplicem, duplicem Deum; et non ad merum simplex pervenistis, neque ad id, quo melius cogitari non potest. Tam non est simplex, quod vel uni fuerit obnoxium formae, quam nec virgo vel uni cognita viro. Securus loquor, ne is quidem qui vel duplex est, erit meus. Habeo enim meliorem. Esto quod hunc numero et multiplici anteponam: sed plane prae simplici sperno. Meus Deus ipse catholice est. Tam non habet hoc et illud, quam non haec et illa. Est qui est, non quae est. Purus, simplex, integer, perfectus, constans sibi, nihil de temporibus, nihil de locis, nihil de rebus trahens in se, nihil ex se deponens in eis; non habens quod ad numerum dividat, non quae colligat ad unum. Unum quippe est, sed non unitum. Non partibus constat, ut corpus; non affectibus distat, ut anima: non formis substat, ut omne quod factum est; sed neque formae, ut istis visum est. Magna laus videlicet Deo, ut se ab informitate vindicet, forma una esse contentum. Hoc est dicere, caetera pluribus, Deum non nisi uni debere quod est. Quid? Cujus beneficio sunt quae sunt, ipse pro suo esse alteri beneficio inclinabit? Laus ista, ut vulgo dicitur, blasphemiam valet. An non pluris est nullo indigere quam uno? Habe reverentiam Deo, ut quod pluris est, illi tribuas. Si cor tuum usque huc ascendere potuit, Deum tuum infra quomodo collocabis? Ipse sibi forma, ipse sibi essentia est. In hoc interim gradu suspicio illum: et si alter potior appareret, illum potius darem. Nunquid verendum, ne cogitatio transvolet illum? Quantumcunque in altum proficiat, ultra est. Infra quod homo cogitare possit, altissimum quaerere, ridiculum est; statuere, impium. Ultra, non citra quaerendus est. | Ascende adhuc, si potes, ad cor altius, et exaltabitur Deus. Non est formatus Deus: forma est. Non est affectus Deus: affectio est. Non est compositus Deus: merum simplex est. Et ut liquido noveris, quid simplex dicam: idem quod unum. Tam simplex Deus, quam unus est. Est autem unus, et quo modo aliud nihil. Si dici possit, unissimus est. Unus est sol, quod non sit alter: una luna, quod aequae altera non sit. Atque id quidem Deus, sed plus. Quid plus? Unus est etiam sibi. Et hoc vis tibi declarari? Idem est semper, et uno modo, Non sic unus sol, non sic una luna. Clamat uterque

Diante da aporia da unidade e simplicidade de Deus em relação com a Trindade, Bernardo dirá que as propriedades das pessoas divinas nada mais são que as próprias pessoas e as pessoas nada mais que o próprio Deus. Embora trino nas pessoas, Deus é uno na substância. Contra alguém que afirme que estas palavras ‘trindade’ e ‘unidade’ são contraditórias em si, Bernardo afirmará que embora não possamos compreendê-las valendo-nos apenas da razão humana, pois pela razão não nos são evidentes, muito menos devemos pensar que as palavras Trindade e Unidade sejam apenas palavras vazias de sentido (contra Abelardo ou Guilherme de Champeaux?) ou que uma opinião (*opinio*) sobre estes termos dê-nos maior conhecimento do que aquele que se nos advém pela fê. É, pois, uma absurdidade querer compreender tão alto mistério e todo grande mistério deve ser adorado e não escrutinado, pois “investigar este mistério é temerário, crê-lo é piedoso, conhecê-lo é viver a vida eterna”.

São Bernardo recomenda ao Papa Eugênio III que, se quiser entender por analogias a aparente aporia da Trindade e Unidade de Deus, considere as diversas unidades existentes nas coisas criadas. Assim como várias pedras muito bem unidas formam um único bloco dando origem à uma unidade coletiva, da mesma forma pode-se considerar que há certas unidades constitutivas como quando, por exemplo, a unidade constitutiva conjugal de um homem e uma mulher que forma uma só carne, ou a unidade constitutiva de uma alma com um corpo para formar um só homem, ou dos diversos membros que foram um único corpo. Bernardo enumera ainda a unidade potestativa, a de consenso, a de consagração e a de dignidade dando à cada uma delas um exemplo a Eugênio III, não sem afirmar-lhe que diante de todas as unidades que podemos encontrar na natureza a Unidade da e na Trindade é a única que, por seu grau excelso, não

---

non esse unum sibi; ille motibus, illa et defectibus suis. Deus autem non modo unus sibi: et in se unus est. Nihil in se nisi se habet. Non ex tempore alterationem habet, non in substantia alteritatem hinc de eo Boetius: «Hoc vere unum, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud praeter id quod est: Neque enim subjectum fieri potest: forma enim est.» Compara huic uni omne quod unum dici potest; et unum non erit. Trinitas est tamen Deus. Quid ergo? Destruimus quod dictum est de unitate, quia inducimus trinitatem? Non; sed statuimus unitatem. Dicimus Patrem, dicimus Filium, dicimus Spiritum sanctum; non tamen tres Deos, sed unum. Quid sibi vult iste (ut sic loquar) absque numero numerus? Si tria, quomodo non numerus? si unum, ubi numerus? Sed habeo, inquis, quid numerem, et quid non numerem. Substantia una est: personae tres sunt. Quid mirum? quid vel obscurum in hoc? Nihil, si personae seorsum a substantia cogitentur. Nunc vero cum tres illae personae illa substantia sint, et illa una substantia tres illae personae; quis numerum neget? Nam vere tres sunt. Quis numeret tamen? Nam vere unum sunt. Aut si tu facile explicatu id putas, dicendo tres, dicito quid numerasti? Naturas? Una est. Essentias? Una est. Substantias? Una est. Deitates? Una est. Non haec, sed personas numero, inquis. Quae non sint illa una natura, illa una essentia, illa una substantia, illa una divinitas? Catholicus es: minime hoc dabis.”: DCon V, VII, 15-17.

encontra modelo ou algo com o que se comparar na realidade das criaturas. Diante, pois do grande mistério da triunidade divina resta ao homem adorar sem escrutiná-lo para que possa ser digno de confessar a fé católica<sup>47</sup>.

Bernardo de Claraval é ciente de que não só a história sacra como também as escrituras sagradas, a encarnação de Cristo e as diversas manifestações de Deus na história da salvação são os lugares-fontes privilegiados de conhecimento humano do divino. Mas Bernardo afirma que o verdadeiro conhecimento de Deus só é acessível ao homem nesta vida por meio de um contínuo processo de interiorização, de um voltar-se a si mesmo procurando configurar-se com Cristo. Deus é espírito e revela-se ao homem reto na medida em que ele toma Cristo como medida para sua vida e, interiorizando o homem espiritual, desprende-se da matéria do barro do

---

<sup>47</sup> “Personarum proprietates non aliud quam personas; ipsasque non aliud quam unum Deum, unam divinam substantiam, unam divinam naturam, unam divinam et summam majestatem, fides catholica confitetur. Numera ergo, si potes, aut sine substantia personas, quae ipsa sunt: aut sine personis proprietates, quae ipsae sunt. Aut si dividere quis conetur vel personas a substantia, vel proprietates a personis, nescio quomodo Trinitatis se profiteri cultorem possit, qui in tantam rerum numerositatem excesserit. Dicamus itaque tres, sed non ad praejudicium Unitatis: dicamus unum, sed non ad confusionem Trinitatis. Neque enim nomina vacua sunt, nec absque significantia cassae voces. Quaerit quis quomodo illud quod catholicum esse dicimus, possit esse [al. add. quomodo hoc]? Sufficiat ei tenere sic esse. Atque hoc non rationi perspicuum, nec tamen opinioni ambiguum, sed fidei persuasum. Sacramentum hoc magnum est, et quidem venerandum, non scrutandum. Quomodo pluralitas in unitate, et hac unitate, aut ipsa in pluralitate? Scrutari hoc temeritas est, credere pietas est; nosse vita, et vita aeterna est. Unde si operae pretium censes, o Eugeni, percurrat nunc consideratio multa Una, quo eminentia hujus singularis Unius fiat evidentior. Est unitas, quae collectiva potest dici, cum, verbi causa, multi lapides faciunt acervum unum. Est et unitas constitutiva, cum multa membra unum corpus, vel multae partes unumquodcumque totum constituunt. Est et conjugativa, qua fit ut duo jam non duo sint, sed una caro. Et est nativa, qua anima et caro unus nascitur homo. Est unitas potestativa, qua homo virtutis non instabilis, non dissimilis, sed unus sibimet semper nititur inveniri. Est consentanea, cum per charitatem multorum hominum est cor unum, et anima una. Est et votiva, cum anima votis omnibus adhaerens Deo, unus spiritus est. Et est dignativa unitas, qua limus noster a Dei Verbo in unam assumptus est personam. | Verum haec omnia quid ad illud summum, atque, ut ita dicam, unice Unum, ubi unitatem consubstantialitas facit? Huic Uni quodvis illorum si assimilés, erit quoquo modo unum: si compares, nullo. Igitur inter omnia quae recte unum dicuntur, arcem tenet Unitas Trinitatis, qua tres personae una substantia sunt. Secundo loco illa praecellit, qua e converso tres substantiae una in Christo persona sunt. Porro haec et quaecumque alia dici una possunt, summae illius unitatis imitatione, non comparatione, Una appellari vera sobriaque probat consideratio. Nec abducimur ab hac unitatis professione assertionem Trium: cum in hac Trinitate non recipiamus multipliciter, sicut nec solitudinem in unitate. Quamobrem cum dico Unum, non me Trinitatis turbat numerus, qui essentiam non multiplicat, non variat, nec partitur. Rursum cum dico Tria, non me arguit intuitus unitatis, quae illa quaecumque tria, seu illos tres, nec in confusionem cogit, nec in singularitatem redigit.”: DCon V, VIII, 18-19.

qual foi feito e então, iluminado pelo Espírito Santo, chega a conhecer a Deus<sup>48</sup>. Para este tipo de conhecimento divino ao qual o homem pode acessar pressupõe-se similaridade, conformidade e identificação espiritual entre o homem e Deus, pois o conhecimento de si é também um grau para o conhecimento de Deus porque o Criador pôs na criatura a sua própria imagem e semelhança. Conhecendo-se naquilo que é-lhe mais profundamente interior o homem pode chegar ao conhecimento de Deus e nesse processo de conhecimento o inteiramente Outro torna-se visível. Pelo conhecimento de ti mesmo, diz-nos Bernardo, Deus te-se dará a conhecer<sup>49</sup>.

O que se deve ter presente é a ordem totalmente diversa dos conhecimentos possíveis sobre Deus. Enquanto que as coisas criadas nos dão apenas uma idéia dos atributos de Deus, como a grandeza, a glória e a majestade; o conhecimento através da conversão do coração é aquele que, nesta vida, é o mais perfeito que podemos ter de Deus. É certo, como assevera D. Farkasfalvy<sup>50</sup>, que Bernardo nunca afirmou em seus escritos

<sup>48</sup> “His paucis adversus malignissimum vitium commemoratis, revertamur ad explanandi ordinem, et demonstramus qui sint hoc loco intelligendi Recti. Non enim arbitror sentire quempiam rectae intelligentiae, secundum corpus rectos dici eos qui sponsam diligunt. Propterea demonstranda nobis est spiritualis, id est animi cordisve, rectitudo. Spiritus est qui loquitur, spiritualibus spiritualia comparans. Ergo secundum animum, non secundum terrenam et faeculentam materiam, Deus hominem rectum fecit. Ad imaginem quippe et similitudinem suam creavit illum (Gen. I, 27). Ipse vero, quemadmodum psallis: Rectus Dominus Deus noster, et non est iniquitas in eo (Psal. XCI, 16). Rectus itaque Deus rectum fecit hominem similem sibi, id est sine iniquitate, sicut non est iniquitas in eo. Porro iniquitas, cordis est, non carnis vitium, ut per hoc noveris in spirituali portione tui, et non in crassa luteaque substantia Dei similitudinem conservandam fore, sive reparandam. Spiritus enim est Deus, et eos qui volunt similes ei vel perseverare, vel fieri, oportet intrare ad cor, atque in spiritu id negotii actitare: ubi revelata facie speculantes gloriam Dei, in eandem imaginem transformentur de claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu (II Cor. III, 18).”: Sermo 24, 5.

<sup>49</sup> “Ego quandiu in me respicio, in amaritudine moratur oculus meus. Si autem suspexero et levavero oculos ad divinae miserationis auxilium; temperabit mox amaram visionem mei visio laeta Dei, cui et dico: Ad me ipsum anima mea conturbata est, propterea memor ero tui (Psal. XLI, 7). Nec mediocris Dei visio, pium et deprecabilem experiri, sicut revera benignus et misericors est, et praestabilis super malitia (Joel II, 13), quippe cujus natura bonitas, et cui proprium est misereri semper et parcere. Tali itaque experimento et tali ordine salubriter innotescit Deus, cum prius se homo noverit in necessitate positum, et clamabit ad Dominum, et exaudiet eum, et dicet: Eruam te, et honorificabis me (Psal. XLIX, 15). Atque hoc modo erit gradus ad notitiam Dei cognitio tui; et ex imagine sua, quae in te renovatur, ipse videbitur, dum tu quidem revelata facie gloriam Domini cum fiducia specularando, in eandem imaginem transformaris de claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu (II Cor. III, 18).”: Sermo 36, 6.

<sup>50</sup> FARKASFALVY, D. “Conoscenza di Dio secondo san Bernardo”, in Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell’ottavo centenario della canonizzazione, convegno internazionale Certosa di Firenze (6-9 Novembre 1974), Roma: Ediciones Cistercienses, 1975, p. 201-14.

que o homem pode de fato assimilar, compreender e entender o significado do que é Deus. Deus não se coloca, segundo S. Bernardo, como um objeto matemático ou uma proposição lógica ao nosso intelecto, pois o conhecimento dos filósofos e da filosofia é falso na medida que é gerado do orgulho, da vaidade, da curiosidade e da cupidez em saber pelo saber; enquanto que o vero conhecimento de Deus chega ao homem unicamente através do amor ao Amado e não através dos filósofos e hereges que são comparados a vagabundos/errantes<sup>51</sup>. E alguém pode chegar a conhecer a

<sup>51</sup> “Trinae ergo hujus agnitionis infundi sibi gratiam, quantum quidem capi in carne mortali potest, sponsa petit, cum osculum petit. Petit autem a Filio; quia Filii est cui voluerit revelare. Revelat ergo Filius se ipsum cui vult, revelat et Patrem. Revelat autem sine dubio per osculum, hoc est per Spiritum sanctum, Apostolo teste, qui ait: Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum (I Cor. II, 10). At vero dando Spiritum per quem revelat, etiam ipsum revelat; dando revelat, et revelando dat. Porro revelatio, quae per Spiritum sanctum fit, non solum illustrat ad agnitionem, sed etiam accendit ad amorem, dicente Paulo: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis (Rom. V, 5). Et ideo forsan de his qui cognoscentes Deum, non tanquam Deum glorificaverunt, non legitur quod Spiritu sancto revelante cognoscerent; quia cum cognoscerent, non amaverunt. Sic quippe habes: Deus enim illis revelavit. Nec adjunctum est: Per Spiritum suum, ne sibi sponsae osculum mentes impiae usurparent, quae contentae ea quae inflat, eam quae aedificat (I Cor. VIII, 1) nescierunt. Denique ipse Apostolus dicat per quid cognoverunt. Per ea, inquit, quae facta sunt, intellecta conspexerunt. Unde et constat quia nec perfecte cognoverunt, quem minime dilexerunt. Si enim integre cognovissent, bonitatem qua pro eorum redemptione in carne nasci et mori voluit non ignorassent. Audi denique quid eis de Deo revelatum fuerit: Sempiterna, ait, virtus ejus et divinitas (Rom. I, 19-21). Vides quia quod sublimitatis, quod majestatis est, in praesumptione spiritus, non Dei, sed sui rimati sint; quod autem mitis sit et humilis corde, non intellexerint. Nec mirum, quia et caput eorum Behemoth nihil humile; sed, sicut de eo legitur, omne sublime videt (Job XLI, 25). Quo contra David non ambulabat in magnis, neque in mirabilibus super se (Psal. CXXX, 1, 2), ne scrutator majestatis opprimeretur a gloria (Prov. XXV, 27). | Vos quoque, ut caute in arcanis sensibus pedem figatis, mementote semper, quod Sapiens admonet: Altiora, inquit, te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris (Eccli. III, 22). In spiritu ambulate in illis, et non in sensu proprio. Doctrina Spiritus non curiositatem acuit, sed charitatem accendit. Merito proinde sponsa, quem diligit anima sua inquirens, non se suae carnis sensibus credit, non curiositatis humanae inanibus ratiociniis acquiescit; sed petit osculum, id est Spiritum sanctum invocat, per quem accipiat simul et scientiae gustum, et gratiae condimentum. Et bene scientia, quae in osculo datur, cum amore recipitur; quia amoris indicium osculum est. Scientia ergo quae inflat, cum sine charitate sit, non procedit ex osculo. Sed nec qui telum Dei habent, et non secundum scientiam, sibi ullaatenus arrogent illud. Utrumque enim munus simul fert osculi gratia, et agnitionis lucem, et devotionis pinguedinem. Est quippe Spiritus sapientiae et intellectus, qui instar apis ceram portantis et mel, habet omnino et unde accendat lumen scientiae, et unde infundat saporem gratiae. Neuter ergo se osculum percepisse putet, sive qui veritatem intelligit, nec diligit; sive qui diligit, nec intelligit. Sane in osculo isto nec error locum habet, nec tepor. Quamobrem geminae gratiae sacrosancti osculi suscipiendae paret e regione duo labia sua quae sponsa est, intelligentiae rationem, sapientiae voluntatem, ut de pleno osculo glorians mereatur audire: Diffusa est gratia in labiis tuis; propterea benedixit te Deus in aeternum (Psal. XLIV, 3). Itaque Pater

Deus na mesma medida com a qual ele ama o Amado e a medida de amar, segundo Bernardo, é amar sem medida<sup>52</sup>.

Ao Sol da Justiça (Deus), afirma S. Bernardo, só pode ser visto por aquele que neste mundo é iluminado e enquanto estando iluminado faz-se a Ele de alguma forma símile<sup>53</sup>. Não nega, pois que seja possível ao ho-

Filium osculans, plenissime illi arcana suae divinitatis eructat, et spirat suavitatem amoris, Scriptura hoc significante, cum ait: Dies diei eructat verbum (Psal. XVIII, 3). Cui sane sempiterno singulariterque beato complexui, nulli omnino, ut jam dictum est, creaturae interesse donatur, solo utriusque Spiritu teste ac conscio mutuae agnitionis et dilectionis. Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit? (Rom. XI, 34.)” || Sermo 33, 8: “Sunt quidem et alii pastores, qui dicunt se esse sodales tuos, et non sunt, habentes greges suos, et fines suos pabulo mortis refertos, in quibus pascunt nec tecum, nec per te, quorum utique terminos non intravi, nec appropriavi eis. Ipsi sunt qui dicunt: Ecce hic est Christus, ecce illic est (Marc. XIII, 21); promittentes sapientiae et scientiae pascua uberiora, et creditur eis, et confluent ad eos multi, et faciunt eos filios gehennae duplo quam se. Cur hoc, nisi quia non est ibi merities et perspicua lux, ut liquido veritas cognoscatur; facileque pro ea recipitur falsitas propter verisimilitudinem, quae non facile in obscuro a vero discernitur, praesertim quia aquae furtivae dulciores sunt, et panis absconditus suavior? (Prov. IX, 17.) Et propterea quaeso, ut indices mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie, id est in manifesto, ne seducta incipiam vagari post greges sodalium tuorum, quemadmodum et ipsi vagi sunt, nulla stabiles certitudine veritatis, semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes (II Tim. III, 7). Haec sponsa propter philosophorum et haeticorum varia et vana dogmata.”: Sermo 8, 5-6.

<sup>52</sup> “Vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus? Et ego: Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere.”: S. BERNARDVS CLARAVALLENSIS. De diligendo Deo liber seu Tractatus ad Haimericum S. R. E. Cardinalem et Cancellarium, I, 1, col. 795A.

<sup>53</sup> “At talis visio non est vitae praesentis, sed in novissimis reservatur, his duntaxat qui dicere possunt: Scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est (I Joan. III, 2). Et nunc quidem apparet quibus vult; sed sicuti vult, non sicuti est. Non sapiens, non sanctus, non propheta videre illum, sicuti est, potest, aut potuit in corpore hoc mortali; poterit autem in immortalis; qui dignus habebitur. Itaque videtur et hic, sed sicut videtur ipsi, et non sicuti est. Nam neque hoc luminare magnum (solem loquor istum, quem quotidie vides) vidisti tamen aliquando sicuti est, sed tantum sicut illuminat, verbi causa aerem, montem, parietem. Quod nec ipsum quidem aliquatenus posses, si non aliqua ex parte ipsum lumen corporis tui, pro sui ingenita serenitate et perspicuitate, coelesti lumini simile esset. Non denique alterum membrum corporis capax est luminis, ob multam utique dissimilitudinem. Sed nec ipse oculus, cum turbatus fuerit, lumini propinquabit, nimirum ob amissam similitudinem. Qui ergo turbatus, nullatenus serenum solem videt propter dissimilitudinem; serenus aliquatenus videt propter nonnullam similitudinem. Profecto si pari prorsus puritate vigeret, videret omnino inoffensa acie eum sicuti est, propter omnimodam similitudinem. Ita et solem justitiae illum, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, videre in hoc mundo, sicut illuminat, illuminatus potest, tanquam jam in aliquo similis; sicuti est, omnino non potest, tanquam nondum perfecte similis. Propterea dicit: Accedite ad eum et illuminamini, et facies vestrae non confundentur (Psal. XXXIII, 6). Ita sane, sed si quantum satis est illuminamur, ut revelata facie speculantes gloriam Dei, in eandem imaginem transformemur de claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu (II Cor. III, 18).” : Sermo 31, 2.

mem chegar ao conhecimento verdadeiro (mas não total) de Deus neste mundo desde que aquele que busca conhecê-lo procure ser conformado e transformado, conformando-se e transformando-se (*conformamur, transformamur*) interiormente a Deus<sup>54</sup>. É na interioridade de si que o homem encontra Israel segundo o espírito e não Israel segundo a carne. Segundo a carne Israel celebra a Deus através dos escritos, dos códices (*codicibus*), segundo o espírito Israel celebra a Deus através dos corações (*cordibus*)<sup>55</sup>. Importa ao homem que queira conhecer a Deus procurá-lo não nos livros, mas no coração.

Se Bernardo de Claraval parece colocar-se contra qualquer *opinio* ou *inquisitio* sobre o mistério da Unidade e Trindade divina, deve-se ter bem claro que ao escrever a *De consideratione* nada mais tinha em mente que tentar com argumentos da fé dar ‘provas’ ou meios de refutar o racionalismo de Abelardo, Gilberto de Poitiers e tantos outros que tentaram esclai-

<sup>54</sup> Vide Sermo 36, 6 acima. || “Et si intelleximus fossam humum, illam quae ait: Foderunt manus meas, et pedes meos (Psal. XXI, 17); non erit ambigendum de sanitate in ea citius adipiscenda animae vulneratae, quae in ea demorabitur. Quid enim tam efficax ad curanda conscientiae vulnera, nec non ad purgandam mentis aciem, quam Christi vulnere sedula meditatio? Verum donec purgata et sanata perfecte fuerit, non video qualiter illi aptari possit quod dicitur: Ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis. Quomodo denique faciem suam ostendere audeat, vel levare vocem suam, cui et latere indicitur? Abscondere, inquit, in fossa humo. Quare? Quia non est pulchra facie, nec digna quae videatur. Non erit digna videri, quandiu non erit videre idonea. Cum autem per inhabitationem fossae humi in sanando oculo interiori tantum profecerit, ut revelata facie speculari gloriam Dei et ipsa possit; tunc demum quae videbit, fiducialiter jam loquetur, voce et facie placens. Placeat necesse est facies, quae in Dei claritatem intendere potest. Neque enim id posset, nisi clara ipsa quoque esset et pura, utique transformata in eandem quam conspicit claritatis imaginem. Alioquin ipsa dissimilitudine resiliret, insolito reverberata fulgore. Ergo cum pura puram intueri potuerit veritatem, tunc faciem ipsius sponsus videre cupiet, consequenter et vocem ejus audire.”: Sermo 62, 7. || “Dilectus meus mihi, et ego illi. Quod non est dubium, duorum quidem hoc loco amor mutuus flagrat; sed in amore summa unius profecto felicitas, alterius mira dignatio. Neque enim inter pares est consensio seu complexio haec. Caeterum quid ista ex hac praerogativa amoris gloriatur impensum sibi repensumque vicissim a se, quis se liquido nosse praesumat, nisi qui praecipua puritate mentis et corporis sanctitate, in semetipso meruerit tale aliquid experiri? Res est in affectibus; nec ratione ad eam pertingitur, sed conformitate. Quam pauci vero qui dicant: Nos autem revelata facie speculari gloriam Domini, in eandem imaginem transformamur de claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu (II Cor. III, 18).”: Sermo 67, 8.

<sup>55</sup> “Hoc plane testimonium Israel ad confitendum nomini Domini; non tamen Israel secundum carnem, sed ejus qui secundum spiritum est. Nam hoc ille quo pacto dicat? Non quod non habeat oleum, sed non habet effusum. Habet, sed reconditum; habet in codicibus, sed non in cordibus. Foris haeret in littera; contrectat manibus vas plenum, sed et clausum nec aperit ut ungatur. Intus, intus est unctio spiritus; aperi et ungere, et jam non eris domus exasperans. Quid facit oleum in vasis, si non sentias et in membris? Quid tibi prodest pium Salvatoris nomen lectitare in libris, nec habere pietatem in moribus? Oleum est; effunde, et senties virtutem ejus, quae triplex est. Sed Judaeus ista fastidit; vos, audite. Volo dicere cur nomen sponsi oleo comparetur,

recer com argumentos racionais as relações entre as pessoas divinas. Para Bernardo toda e qualquer agitação nas cátedras e nas discussões das escolas serviam mais para afastar do silêncio da contemplação que é, para ele, verdadeiro e privilegiado lugar de encontro com Deus.

### III – O debate entre S. Bernardo e Pedro Abelardo

A luta travada entre São Bernardo e Abelardo sobressai como um dos episódios mais interessantes dentro do debate entre a fé e a razão ou melhor, entre a cátedra e o púlpito<sup>56</sup>. Embora não tenha havido um debate nos moldes dialéticos, uma verdadeira *disputatio* como era o costume no século XII, Bernardo enviou dezenas de cartas pré-julgando Pedro Abelardo, exortando e intimidando aos Cardeais e Bispos da França e da Cúria Romana para condenarem Abelardo e suas obras. Em todas as cartas faz questão de dizer ao destinatário que se ele não é contra a Igreja que se posicione contra Abelardo e a favor de Deus. Diante dos bispos e cardeais a acusação frequente por parte de S. Bernardo contra Abelardo gira em torno de sua ousadia em tentar investigar e expor aos seus discípulos o mistério de Deus e da Trindade. Bernardo invocará ao longo da sua Epístola ao Papa Inocêncio II (Epístola CXC<sup>57</sup>) o espírito conflitivo e arrogante de Pedro Abelardo descrevendo-o com tintas carregadas.

Descreve-o como um “homem temerário que abre sua boca com insolência contra o céu e que se esforça para com as forças da razão penetrar nos profundos segredos de Deus”, “temerário indagador da majestade divina e do mistério de nossa redenção” em cujas obras pontificam herecias, como a sua obra chamada *Teologia* que, antes dever-se-ia chamar

---

quod nondum dixeram. Et tres hujus rei occurrunt causae. At quoniam pluribus vocabulis appellatur, eo quod nullum quo proprie dicatur invenitur (ineffabilis quippe est); prius nobis invocandus est Spiritus sanctus, ut de multis unum, quod vult hoc loco intelligi (quoniam scripto designare non placuit), per se nobis aperire dignetur. Sed hoc quoque alias. Nam etsi in promptu nunc essent omnia, et neque vos onerati, nec ego fatigatus essem, hora tamen finem indicit. Tenete in quo attentos vos reddidi, ut non sit cras necesse repetere. Hoc incumbit, hoc in manibus est, docere scilicet, cur nomen sponsi oleo comparetur; et quod de nominibus. Et quoniam non possum ego a me dicere quidquam, indicta oratio est, ut nobis sponsus ipse revelet per Spiritum suum Jesus Christus Dominus noster, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.”: Sermo 14, 8.

<sup>56</sup> Sobre essa questão veja-se, por exemplo: SANTIAGO-OTERO, H. “La cátedra y el púlpito frente a frente: Pedro Abelardo y San Bernardo”, Cuadernos de Investigación Histórica, 8 (1984), 277-89.

<sup>57</sup> S. BERNARDVS. Epístola CXC, PL 182, col. 1053-1072 ou in S. Bernardi Opera Vol VIII. Epistolae: I. Corpus epistolarum 181-310: II. Epistolae extra corpus 311-547. Ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, H. M. Rochais. Romae: Editiones Cistercienses 1977.



*Estultolgia* – e sobre o qual pergunta ao Papa se não seria mais justo golpear e fustigar uma tal boca que fala assim do que rebater-lhe com argumentos?<sup>58</sup>

Fala em Abelardo não por aquilo que leu de suas obras, mas mais pela arrogância a que se propôs. Bernardo afirma explicitamente que somente leu um texto dito de Abelardo, o livro das Sentenças. A oposição de S. Bernardo parece ter irrompido após receber uma carta de Guilherme de Saint-Thierry atacando algumas proposições de Abelardo. Segundo Vacandard<sup>59</sup>, S. Bernardo havia se indisposto uma única vez com Abelardo quando do episódio onde visita a Abadia do Paráclito onde Heloisa era a abadessa e no qual as monjas rezavam a oração do Pai-nosso segundo uma curiosa versão feita por Abelardo. De tal confronto resta-nos uma carta resposta de Abelardo a Bernardo defendendo a mudança da expressão *panem nostrum quotidianum* para *panem nostrum supersubstantialium*<sup>60</sup>.

Em suma, Guilherme de Saint-Thierry, após ter lido em 1139 ou 1140 a *Theologia Scholarium* e um certo *Liber Sententiarium*<sup>61</sup>, escreve a Godofredo de Chartres e a S. Bernardo<sup>62</sup> avisando-os contra as heresias de Abelardo ao mesmo tempo em que lhes envia treze *capitula* (proposições) nas quais encontra heresias, envia-lhes também dois textos incriminatórios e redige-lhes a *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*. S. Bernardo responde às cartas de Guilherme de São Teodorico, propondo-lhe um encontro após a Páscoa e comissiona a um assistente<sup>63</sup> para investigar

<sup>58</sup> “An non iustus os loquens talia fustibus tunderetur quam rationibus refelleretur?”: S. BERNARDVS. Epistola CXC, 5, 11.

<sup>59</sup> VACANDARD, E. Abélard. Sa lutte avec saint Bernard. Sa doctrine, sa méthode. Paris, 1881, pp. 77-78.

<sup>60</sup> Trata-se das variantes dos textos dos Evangelhos. Enquanto que em Lucas, 11, 3 está sendo pedido o ‘pão nosso cotidiano’ (*panem nostrum quotidianum*), em Mateus 6, 11 está escrito pão nosso necessário (*panem nostrum supersubstantialium*). PETRVS ABAELARDVS. Epistola X in SMITS, E.R. Op. cit., pp. 239-247.

<sup>61</sup> Uma hipótese a ser investigada é a de se o *Liber Sententiarium*, que Abelardo assevera nunca ter escrito (cf. A Confessio Fidei Universis, Epilogus, 1.), e que se supõe tenha sido escrito por anotações de alunos a partir do ensinamento oral de Abelardo, pode ser, quem sabe, o *Epitome Theologiae Christianae*, também chamada de *Sententiae Abaelardi* e *Sententiae Hermanni*. Em todo caso, é conveniente ter presente o estudo que Rheinwald apresenta no *Praefatio* de sua edição da *Epitome Theologiae Christianae*. Vide *Epitome Theologiae Christianae*, F.H. Rheinwald (Ed.), in *Anedocta ad Historiam Ecclesiasticam pertinentia*, Particula II, Berolini: F. A. Herbig, 1835.

<sup>62</sup> GUILLELMI ABBATIS SANCTI THEODORICI. Epistola CCCXXVI ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem, in LECLERCQ, J. “Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à Saint Bernard (*Disputatio adversus Petrum Abaelardum*)”, *Revue Bénédictine*, 79 (1969), p. 377-78.

<sup>63</sup> Este assistente que não é nomeado por S. Bernardo muitas vezes foi visto como

os textos de Abelardo.

Munindo-se dos *Capitula haeresum XIV Abaelardi*<sup>64</sup> e dos textos de Guilherme de Saint-Thierry, em especial a *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, Bernardo de Claraval escreve e envia em 1140<sup>65</sup> ao Papa Inocêncio II a Epístola CXC anexando os *Capitula haeresum XIV Abaelardi*. Envia também aos cardeais da Cúria Romana cartas solicitando-lhes que intervissem contra Abelardo<sup>66</sup>.

Abelardo escreve em 1140 ou 1141 para seus discípulos e seguidores a *Epistola Petri Abaelardi contra Bernardum abbatem*<sup>67</sup> pedindo-lhes que estivessem presentes no Concílio. Bernardo de Claraval, por sua vez, convocará todos os bispos da França através da *Epistola ad Episcopos Franciae*<sup>68</sup>. Durante ou logo após o Concílio de Sens, Abelardo escreve em resposta aos *Capitula Haeresum a Confessio Fidei ad Heloissam*<sup>69</sup>, a *Confessio Fidei Universis*<sup>70</sup> e a *Apologia contra Bernardum abbatem*<sup>71</sup>.

sendo Thomas de Morigny, quem, segundo alguma tradição e transmissão dos textos refere ser o autor dos *Capitula haeresum XIV Abaelardi* e da *Disputatio patrum catholicorum adversus dogmata Petri Abaelardi*.

<sup>64</sup> *Capitula haeresum Petri Abaelardi*, in BUYTAERT, E.M. *Petri Abaelardi Opera Theologica*, II, Turnholti, 1969 (CCCM 12), p. 473-80. Texto anônimo que a tradição julga ser também de Thomas de Morigny.

<sup>65</sup> Ainda em 1140, segundo o testemunho do próprio S. Bernardo (Epist. CCCXXXVII) e de seu biógrafo (Vita Bernardi prima, III, 5), o abade de Claraval teria encontrado uma ou duas vezes a Abelardo e o exortado, bem como aos seus discípulos a abandonarem as teses errôneas. Quanto a estas afirmações, não há nenhuma informação que as confirme ou as negue nos textos de Abelardo e seus discípulos. Neste mesmo ano Abelardo ou Bernardo – não se tem certeza sobre quem o fez – pede ao Arcebispo de Sens para julgar a Abelardo e suas proposições das quais Abelardo era denunciado no Concílio previsto em Sens na oitava de Pentecostes na presença do Rei Luís VII e do Arcebispo de Reims.

<sup>66</sup> O texto básico recorrente nas diversas cartas está na Epístola CLXXXVIII.

<sup>67</sup> PETRVS ABAELARDVS. *Epistola Petri Abaelardi contra Bernardum abbatem*, ed. R. Klibansky. “Peter Abailard and Bernard of Clairvaux. A Letter by Abailard”, *Medieval and Renaissance Studies*, V (1961), p. 6-7.

<sup>68</sup> BERNARDVS CLARAVALLENSIS. Epist. CLXXXVII.

<sup>69</sup> BURNETT, C.S.F. “Confessio fidei ad Heloissam: Abelard’s Last Letter to Heloise? A Discussion and Critical Edition of the Latin and Medieval French Versions”, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 21 (1986), p. 147-155. Uma tradução para a língua portuguesa pode ser lida em “Confessio Fidei ad Heloissam” trad. de Cléber Eduardo dos Santos Dias, *Veritas*, 51/3 (2006), 180-181.

<sup>70</sup> BURNETT, C.S.F. “Peter Abelard, Confessio fidei “Universis”: Abelard’s Reply to Criticisms of Heresy”, *Mediaeval Studies*, 48 (1986), p. 111-138. Uma tradução para a língua portuguesa pode ser lida em “Confessio Fidei Vniversis” trad. de Cléber Eduardo dos Santos Dias, *Veritas* 51/3 (2006), p. 175-180.

<sup>71</sup> PETRVS ABAELARDVS. *Apologia contra Bernardum*, ed. E.M. Buytaert, in *Petri Abaelardi Opera Theologica I*, Turnholti, 1969, (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis II*), p. 357-368.

Em resposta a estes textos, Thomas de Morigny escreve a *Disputatio patrum catholicorum adversus dogmata Petri Abaelardi*<sup>72</sup>.

Na véspera do Concílio (2/7/1140 ou 25/5/1141) Bernardo de Claraval convence aos bispos de condenarem indiscriminadamente as teses que atribuíam a Abelardo. No desenrolar do Concílio Abelardo afirma que irá apelar ser julgado pelo Papa. Não obstante essa afirmação o Concílio condena as teses de Abelardo abstendo-se de condená-lo. Ato seguido, os bispos da província eclesiástica de Sens e Reims enviam ao Papa a redação oficial das teses condenadas (Epístola CCCXXXVII)<sup>73</sup> ao mesmo tempo em que Bernardo de Claraval envia cartas a diversos bispos advertindo-os da condenação de Abelardo e pedindo que se abstenham de sua presença (Epístola CLXXXIX). Em 16/7/1140 ou 1141 (XVII Kalendas de Agosto) o Papa Inocêncio II com a Bula *Testante Apostolo*<sup>74</sup> condena Pedro Abelardo como herege e lhe impõe silêncio perpétuo ao mesmo tempo em que estende a excomunhão a todos os discípulos e admiradores que tiverem contato com Abelardo.

Adoentado<sup>75</sup>, excomungado, herege *vitandus*, Abelardo é obrigado a queimar as suas obras e ser detido em separado de Arnaldo de Bréscia. Berengário de Poitiers, discípulo de Abelardo, compõe em 1140 ou 1141 a *Apologia contra sanctum Bernardum et alios qui condemnaverunt Petrum Abaelardum*<sup>76</sup>. Pedro o Venerável consegue do Papa que Abelardo fique sob seus cuidados no Priorado de São Marcelo, então dependente da Abadia de Cluny.

Não possuímos as Atas do Concílio de Sens. Os documentos que possuímos registram apenas as proposições encontradas por S. Bernardo, ou melhor, por seus assistentes, nas obras de Abelardo. No entanto, a discussão gira em torno da questão da Trindade em Deus. Apesar disso, podemos perceber na Epístola CXC de Bernardo de Claraval enviada ao

<sup>72</sup> THOMAS MORIGNY. *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, Carra de Vaux Saint-Cyr, M.-B. (Ed.), *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 47 (1963), p. 205-220.

<sup>73</sup> BERNARDVS CLARAVALLENSIS. *Epistola CCCXXXVII "Est Episcoporum Franciae ad Innocentium II"*, in PL 182, col. 540-542.

<sup>74</sup> Bula *Testante Apostolo*, p. 46-48 in S. Bernardi Opera Vol VIII. *Epistolae*: I. *Corpus epistolarum* 181-310: II. *Epistolae extra corpus* 311-547. *Ad fidem codicum recensuerunt* J Leclercq, H. M. Rochais. Romae: Editiones Cistercienses 1977.

<sup>75</sup> JEANNIN, J. "La dernière maladie d'Abélard: une alliée imprévue de Saint Bernard", in *Mélanges Saint Bernard. XXIVe Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savants (8e Centenaire de la mort de saint Bernard)*. Dijon, 1953, p. 109-115.

<sup>76</sup> BERENGARIVS PICTAVENSIS. *Apologia contra sanctum Bernardum et alios qui condemnaverunt Petrum Abaelardum*, in *Petrus Abaelardvs Opera Omnia*, PL 178, col. 1857-70.

Papa Inocêncio II os motivos pelos quais Abelardo deveria ser calado. Muito mais que condenar o modo pelo qual Pedro Abelardo abordava e ensinava o mistério da Trindade em Deus, Bernardo de Claraval pensava que o problema estava em deixar que os lógicos, gramáticos e filósofos discorressem e disputassem sobre Deus baseados apenas em elocubrações e raciocínios humanos.

Tal atitude de S. Bernardo no confronto com Abelardo levou-o a receber a acusação de ser antiintelectualista e fideísta. Um dos primeiros autores a discutir o posicionamento de S. Bernardo, sem dúvida, é J. Leclerq<sup>77</sup> para o qual não se trata de julgar a posição de Bernardo ou Abelardo. Trata-se, antes de tudo, de reconhecer que no medievo latino duas grandes correntes teológicas conviviam, algumas vezes harmonicamente outras vezes nem tanto, a saber: a corrente teológica monástica e a corrente teológica escolástica. Esta aferrada às disputas, aquela à recolha dos textos dos Padres e à contemplação dos mistérios. Nesse sentido, S. Bernardo se insere entre os continuadores da corrente teológica monástica para os quais não há a ânsia de descobrir a verdade através da pesquisa histórica-teorética, mas da contemplação da verdade revelada e de sua aplicação ao contexto existencial, segundo o dizer de A. Babolin<sup>78</sup>.

A questão do confronto teológico e, porque não filosófico, entre S. Bernardo e Pedro Abelardo no que diz respeito aos seus conteúdos e formas de apresentação da Trindade em Deus requer ainda maiores estudos. Dois entre os muitos modos de investigar a questão que podem ser postos como até aqui o cremos tê-lo feito, um é o apontar para as questões históricas subjacentes ao período, o outro é trabalhar com alguns dos elementos textuais daqueles autores. Resta ainda, entre muitos dos possíveis aspectos ou vias de pesquisa, um estudo diligente que compare cada um dos textos – epistolários, tratados etc. – através dos quais o nosso conhecimento sobre a questão possa receber incremento.

### **Bibliografia de apoio**

PETRVS ABAELARDVS. Abelardo-Heloísa. Cartas. As cinco primeiras cartas traduzidas do original e comentadas por Zeferino Rocha. Edição bilingue. Pernambuco: Universitária da UFPE, 1997.

---

<sup>77</sup> LECLERQ, J. “Saint Bernard théologien”, in *Mélanges Saint Bernard. XXIVe Congrès de l’Association Bourguignonne des Sociétés Savants (8e Centenaire de la mort de saint Bernard)*. Dijon, 1953, p. 33.

<sup>78</sup> BABOLIN, A. *Bernardo di Chiaravalle: Le lettere contro Pietro Abelardo*. Padova: Liviana, 1999. p. 66-67.

- \_\_\_\_\_. Epistolario di Abelardo ed Eloisa. A cura di Ileana Pagani com considerazioni sulla trasmissione del testo di Giovanni Orlandi. Torino:U.T.E.T., 2004.
- PETRVS VENERABILIS. Epistola XCVIII in Constable, G. (ed). *The Letters of Peter the Venerable I*, 2 vol, Cambridge, Mass., 1967.
- BERNARDVS CLARAVALLENSIS. Obras completas de San Bernardo, v. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- \_\_\_\_\_. Tratado do amor de Deus. Trad. L. Fróes. In: Bonowitz, B. (ed.). Os místicos cistercienses do século XII. Juiz de Fora: Subiaco, 2005.

### **Estudos sobre a temática da disputa entre S. Bernardo e Pedro Abelardo.**

- ABBÉ COMBES. De S. Bernardi adversus Abelardum contentione. Montpellier, 1860.
- BONNIER, E. Abélard et Saint Bernard: la philosophie et l'Église au XII<sup>e</sup> siècle. Paris: C. Douniol, 1862. XIV + 154 p.
- BORST, A. "Abaelard und Bernhard", *Historische Zeitschrift*, 186/3 (1958), pp. 497-526.
- BOSS, G. "Le combat d'Abélard", *Cahiers de Civilisation Médiévale* 31 (1988), pp. 7-27.
- BUYTAERT, E.M. "The anonymous Capitula haeresum Petri Abaelardi and the synod of Sens, 1140", *Antonianum*, XLIII (1968), pp. 419-460.
- DELAGNEAU, G. "Le concile de Sens de 1140. Abélard et S. Bernard", *Revue apologétique*, LII (1931), pp. 385-408.
- DEMAGNIN, E. Histoire de la discussion d'Abailard et de saint Bernard. Strasbourg: Philippe-Albert Dannbach, 1840.
- DEUTSCH, S.M. Die Synode von Sens 1141 und die Verurteilung Abälards. Eine kirchengeschichtliche Untersuchung. Berlin, 1880.
- DIDIER, J.-Ch. Un scrupule identique de saint Bernard a l'égard d'Abélard et de Gilbert de la Porrée, in *Mélanges Saint Bernard*. XXIV<sup>e</sup> Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savants (8<sup>e</sup> Centenaire de la mort de saint Bernard). Dijon, 1953, pp. 95-99
- DIMIER, A. "Outrances et roueries de saint Bernard", in *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable – Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972. Actes et mémoires des colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* 546, Paris, 1975, pp. 655-666.
- D'OLWER, L.N. "Sur quelques lettres de Saint Bernard, avant ou après le concile de Sens?", in *Mélanges Saint Bernard*. XXIV<sup>e</sup> Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savants (8<sup>e</sup> Centenaire de la mort de saint Bernard). Dijon, 1953, pp. 100-108.
- DOYLE, M.A. *Bernard of Clairvaux and the Schools. The formation of an Intellectual Milieu in the First Half of the Twelfth Century*. Spoleto:Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2005. X + 106 p. (Studi; 11).
- GÖSSMAN, E. "Dialektische und rhetorische Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteser-

- kennntnis, Sprache und Erkenntnis im Mittelalter”, *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 13/2, Berlin, 1981, pp. 890-902.
- \_\_\_\_\_. “Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis im Glauben”, in *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*. [ed.v.]. Trierer theologische Studien, 38, Trier: Paulinus Verlag, 1980, pp. 233-242.
- GRAUWEN, W.M. “Nogmaals over Abelard, Bernard en Norbert”, *Analecta Praemonstratensia* 65 (1989), p. 162-165.
- GRILL, L. “Die neuzehn ‘capitula’ Bernhards von Clairvaux gegen Abälard”, *Historisches Jahrbuch*, 80 (1961), pp. 230-239.
- HJELM, A. *Den Seliger Bernhard och Abaelard. En dogmen-historik studie*, I. Lund, 1898.
- JAEGER, C.S. “Peter Abelard’s silence at the council of Sens”, *Res Publica Litterarum*, III (1980), pp. 31-54.
- KLIBANSKY, R. “Peter Abailard and Bernhard of Clairvaux. A letter by Abailard”, *Medieval and Renaissance Studies*, 5 (1961), pp. 1-27.
- KNOCH, W. “Der Streit zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelard – ein exemplarisches Ringen um verantworteten Glauben”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 38 (1991), pp. 299-315.
- KOLMER, L. “Abaelard und Bernhard von Clairvaux in Sens”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 67 (1981), pp. 122-145.
- LANGER, O. “Affekt und ratio. Rationalitätskritische Aspekte in der Mystik Bernhards von Clairvaux”, in Kasper, C.M.; Schreiner, K. (Ed.). *Zisterziensische Spiritualität: Theologische Grundlagen (...)*. Stuttgart: Theiss, 1995, pp. 33-52.
- LASSERRE, P. *Un conflit religieux au XIIe siècle: Abélard contre Saint Bernard*. 5 ed. L’Artisan du Livre: Paris, 1930.
- LECLERCQ, J. “L’uomo medievale tra ‘sapientia’ e ‘scientia’: Abelardo e Bernardo”, In: *Id. Esperienza spirituale e teologia: alla scuola dei monaci medievali*. Milano: Jaca Book, 1990, pp. 139-154.
- \_\_\_\_\_. “Le thème de la jonglerie dans les relations entre saint Bernard, Abélard et Pierre le Vénéral”, in *Pierre Abélard et Pierre le Vénéral – Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972. Actes et mémoires des colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* 546, Paris, 1975, pp. 671-684.
- \_\_\_\_\_. “Les formes successives de la lettre-traité de saint Bernard contre Abélard”, *Revue Bénédictine*, 78 (1968), 87-105.
- \_\_\_\_\_. “L’uomo medievale tra ‘sapienza’ e ‘scienza’. Bernardo e Abelardo”, *Synexis*, 3 (1986), 45-60.
- \_\_\_\_\_. “Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à S. Bernard”, *Revue Bénédictine*, 79 (1969), pp. 375-391.
- LITTLE, E. “Relations between St Bernard and Abelard before 1139”, in *Saint Bernard of Clairvaux: Studies Commemorating the Eighth Centenary of His Canonization*, Pennington, M.B (Ed.), pp. 155-168. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1977.

- \_\_\_\_\_. "Bernard and Abelard at the Council of Sens 1140, in Bernard of Clairvaux: studies presented to Dom Jean Leclerc (Cistercian Studies Series, 23), 1973, pp. 55-71.
- \_\_\_\_\_. "The source of the capitula of Sens of 1140", in Sommerfeldt, J.R. (Ed.). *Studies in Medieval Cistercian History II*. (Cistercian Studies Series, 24), Kalamazoo: Cistercian Publications, 1976, pp. 87-91.
- LLOYD, R. B. *Peter Abelard: an Orthodox Rebel*. London Latimer House: London, 1947.
- MAAS, W.M. "Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft? Zur Aktualität des Streites zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelard", *Cistercienser-Chronik*, 110 (2003), pp. 395-407.
- MARABELLI, C. "Confronto san Bernardo-Abelardo sul fondamento dell'etica", *La scuola cattolica: Rivista teologica del seminario arcivescovile di Milano*, 120 (1992), pp. 94-112.
- MARTIN, R.M. *Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard*, *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 12 (1923), pp. 308-333.
- MEADOWS, D. *A Saint and a Half: A new Interpretation of Abelard and Bernard*. New York, 1965.
- MEWS, C.J. "The council of Sens (1141): Abelard, Bernard and the Fear of Social Upheaval", *Speculum*, 77/2 (2002), pp. 342-382.
- MUDRAGEJ, N.S. "Connaissance et foi: Abélard et Bernard de Clairvaux", *Voprosy Filosofii*, 10 (1988), pp. 133-45.
- MURRAY, A.V. *Abélard and St. Bernard: Study in Twelfth Century Modernism*. Manchester/New York, 1967.
- NIELSEN, T.K. "Processen i Sens i 1140 – modsætninger i europæiske middelalder", *Den jyske Historiker*, 65 (1993), pp. 116-134.
- PADELLARO DE ANGELIS, R. *Dialletica e mistica nel XII secolo: Abelardo e Bernardo*. Roma: E. De Santis, 1967. 233 p.
- PIERETTI, A. "La filosofia come ermeneutica della fede nelle lettere di Bernardo di Chiaravalle contro Abelardo", in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*. Madrid: EditoriaNacional, 1979, pp. 1109-1113.
- RAGNISCO, P. "Pietro Abelardo e San Bernardo di Chiaravalle. La cattedra e il pulpito. Esame di alcuni giudizi su Abelardo, come logico, moralista teologo", in *Atti del reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, 64/2 (1905), pp. 1492-1527.
- RENNA, T.J. "Abélard versus Bernard: an event in monastic history", *Cîteaux*, XXVII/3-4 (1976), pp. 189-202.
- \_\_\_\_\_. "Bernard vs. Abelard: the ecclesiological conflict", in *Simplicity and Ordinaress. Studies in medieval Cistercian history*, T. 4. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980, pp. 94-138.
- \_\_\_\_\_. "St. Bernard and Abelard as hagiographers", *Cîteaux*, 29/1-2 (1979), pp. 41-59.
- RIVIÈRE, J. "Les «Capitula» d'Abelard condamnés au Concil de Sens", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, V (1955), pp. 5-22.

- SOMMERFELDT, J.R. "Abelard and Bernard of Clairvaux", *Papers of the Michigan Academy of Sciences, Arts and Letters*, 46 (1961), pp. 493-501.
- TRIPODI, G. "Bernardus contra Abaelardum: una battaglia di giganti del XII secolo", *Rivista Cistercense*, 7 (1990), pp. 185-214.
- \_\_\_\_\_. "Cultura, ideologia e società in Francia nell'età di San Bernardo e di Abelardo", *Rivista Cistercense*, 5 (1988), pp. 275-302.
- VACANDARD, E. "Chronologie abelardienne: la date du concile de Sens: 1140", *Revue des questions historiques*, 26 (1891), pp. 235-245.
- VERBAAL, W. "Bernardus Philosophus", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60/3 (2004), pp. 567-586.
- \_\_\_\_\_. "Sens: une victoire d'écrivain. Les deux visages du procès d'Abélard", in *Pierre Abélard: Colloque international de Nantes*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 77-89.
- \_\_\_\_\_. *Een middeleeuws drama: het conflict tussen scholing en vorming bij Abaelardus en Bernardus*. Kapellen: Pelckmans/ Kampen: Klement, 2002. 324 p. (Mens en tijd).
- VERGER, J. "Saint Bernard et les scolastiques", in *Vies et légendes de Saint Bernard de Clairvaux: Création, diffusion, réception (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*. Actes des Rencontres de Dijon, 7-8 juin 1991. Saint-Nicolas-dès-Cîteaux: Abbaye de Cîteaux, 1993, pp. 201-210.
- \_\_\_\_\_. "Saint Bernard vu par Abélard et quelques autres maîtres des écoles urbaines", in *Histoire de Clairvaux*. Actes du Colloque de Bar sur Aube/Clairvaux, Bar-sur-Aube, 1991, pp. 161-75.
- \_\_\_\_\_. "Un essai de biographies croisées (saint Bernard/Abélard) et ses enseignements", in *Problèmes et Recherches de la Biographie*. Actes du Colloque de la Sorbonne 1985. Paris, 1985, pp. 79-85.
- \_\_\_\_\_. JOLIVET, J. *Bernard – Abélard ou le cloître et l'école*, Douze Hommes dans l'histoire de l'Église, Fayard-Mame (Belgium), 1982
- VILELA, O. *O Drama Heloísa-Abelardo*. 2 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.
- WEINGARTNER, J. *Abälard und Bernhard*. Innsbruck, 1937.
- WILLIAMS, W. "The theology of the schools: Abélard and Gilbert de la Porée", in *Id. Saint Bernard of Clairvaux*. Manchester, 1935. (Cap. XIII).
- ZERBI, P. "Philosophi" e "logici": un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny, (1121-1141). Milano: Vita e pensiero/Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2002. (Nuovi studi storici; 59)
- \_\_\_\_\_. "Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali", in *Bernardo di Chiaravalle cisterciense*, Accademia Tudertina – Centro di studi sulla spiritualità medioevale: Atti del XXVI Convegno storico internazionale, Todi, S-11 ottobre 1989/Spoleto, 1990, pp. 131-163.
- \_\_\_\_\_. "Di alcuni questioni cronologiche riguardanti il concilio di Sens", in *Cultura e Società nell'Italia Medievale*. Studi per Paolo Brezzi. Roma: Studi Storici dell'Istituto italiano per il medio evo, 1988, pp. 847-859.
- \_\_\_\_\_. "Les différends doctrinaux", in *Saint Bernard de Clairvaux*. Histoire. Mentalités, Spiritualité. Paris, 1992, pp. 492-58.
- \_\_\_\_\_. "San Bernardo di Chiaravalle e il concilio di Sens", in *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, Convegno



internazionale, Certosa di Firenze, 6-9 novembre 1974. Roma: Editiones Cistercienses, 1975, pp. 49-73.

\_\_\_\_\_. “Teologie a confronto. Il Concilio di Sens”, in *Il secolo XII. La “renovatio” dell’Europa cristiana. Atti della XLIII settimana di studio. Trento, 11-15 settembre 2000*. Bologna: Il Mulino, 2003, pp. 381-392

\_\_\_\_\_. “Guillaume de Saint-Thierry et son differend avec Abélard”, in *Saint-Thierry, une abbaye du VI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque international d’histoire monastique. Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre de 1976*. Michel Bur (ed.): Association des amis de l’abbaye de Saint-Thierry, 1979, pp. 395-412.

#### RESUMO

O presente texto analisa as formas como Pedro Abelardo e S. Bernardo apresentam Deus para verificar se elas são conflitantes ou não. Enquanto que Pedro Abelardo propõe a possibilidade do conhecimento de Deus por via racional a partir de argumentos cosmológicos e da investigação sobre os atributos divinos, Bernardo de Claraval refuta o uso da lógica/dialética para o conhecimento de Deus. Se bem que S. Bernardo também vê na consideração sobre as coisas criadas e nos atributos divinos um modo de conhecimento de Deus, coloca-os, no entanto, em um nível abaixo e desnecessário em comparação ao conhecimento de Deus obtido pela contemplação e assemelhação do homem por meio da conversão do coração à imagem de Cristo. Tais modos divergentes de apresentar a possibilidade do conhecimento de Deus podem estar como base para as divergências teológicas entre S. Bernardo e Pedro Abelardo.

#### RÉSUMÉ

Ce texte analyse les façons comment Pierre Abélard et Saint Bernard présentent Dieu à fin de vérifier si elles sont ou non en conflit. Tandis que Pierre Abélard propose la possibilité de la connaissance de Dieu par voie rationnelle à partir d’arguments cosmologiques et de l’investigation sur les attributs divins, Bernard de Clairvaux réfute l’usage de la logique/dialectique pour la connaissance de Dieu. Bien que Saint Bernard voie aussi dans la considération des choses créées et des attributs divins une modalité de la connaissance de Dieu, il les place à un niveau inférieur et non nécessaire en comparaison avec la connaissance de Dieu obtenue par la contemplation et l’assimilation au moyen de la conversion du coeur à l’image du Christ. Ces façons divergentes de présenter la possibilité de la connaissance de Dieu peuvent être à l’origine des divergences théologiques entre Saint Bernard et Pierre Abélard.