

## Abelardo: crítica do poder das chaves\*

José Carlos Estêvão\*\*

Nossa questão é a crítica, ou antes, a *limitação* imposta por Abelardo ao “poder das chaves”, a *potestas ligandi atque solvendi*: o “poder de ligar e desligar” conferido por Cristo a Pedro, permitindo-lhe “ligar” ou “desligar” nos céus o que “ligasse” ou “desligasse” na terra (cf. Mt 16,19; 18,18; Jo 20,23). O tema é em primeiro lugar teológico, pois diz respeito à possibilidade da salvação, mas vem a ser também a forma de expressão teológico-política do poder papal.

Abelardo, em alguns momentos, pisa justo sobre a linha que separa, de um lado, a crítica ao clero simoníaco que a Igreja pôde tolerar e, de outro, os campos da heresia. O que não passou despercebido a seus acusadores no Concílio de Sens, reunido contra ele por Bernardo de Clairvaux em 1140. Um dos *Capitula* condenados então sustenta que “*o poder de ligar e desligar foi dado aos Apóstolos somente e não a seus sucessores*” (ed. Mews: 109). Na sua *Confessio Fidei* (PL 178: 107/8), Abelardo retrata-se formalmente: “*professo que o poder de ligar e desligar foi concedido a todos os sucessores dos Apóstolos da mesma maneira que aos próprios Apóstolos e tanto aos bispos dignos quanto aos indignos, por todo o tempo que a Igreja os conservar em seu seio*”.

A proposição censurada, ao contrário de outras que lhe atribuíam, está explicitamente formulada por nosso *Magister Petrus*, em es-

\* Comunicação aceita no IX<sup>o</sup> Congrès international de Philosophie Médiévale. Ottawa, SIEPM, 1992. Artigo a ser publicado na Revista *Veritas*, Porto Alegre.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da USP

pecífico na sua *Ethica* (E: 118-3)<sup>1</sup>. No entanto, na medida em que não se trata de uma asserção fortuita e sim do tema de todo o último capítulo do “Livro I” desta obra, retirada deste contexto, tanto a condenação quanto o sentido da retratação do autor são problemáticas. Mesmos os comentadores atuais podem afirmar, como Gandillac (1945: 57), que esta é a “*menos discutível*” das heresias; ou entender – como Verger (1981: 124) –, que a posição de Abelardo, embora audaciosa, permanece ortodoxa.

Com certeza este não é um tema central nas preocupações de Abelardo. Nem das críticas que suscitou. O *dossiê* anti-abelardiano (cf. Leclerq, 1968) produzido na época é particularmente pobre em referências à questão do “poder das chaves”. Só numa carta endereçada à Cúria Romana, Bernardo (*Epist.* 188, PL 182: 353), ao indicar os tópicos do *Scito te ipsum* para os quais quer chamar a atenção, não apenas introduz a questão como inverte a ordem da obra e lista em primeiro lugar o tema *de potestate ligandi atque solvendi*; é provável, como aventa Dal Pra (1976: XIV), que em vista da sensibilidade de seus destinatários ao problema.

Ao mesmo tempo, a *Ethica* de Abelardo não é, com certeza, uma obra circunstancial. O autor, em consonância com seu tempo, mas com acentuada ênfase, concebe a “*filosofia moral*”, como o “*coroamento de toda ciência*” (DP: 41<sup>19-21</sup>).

A *potestas ligandi atque solvendi* é entendida em geral tanto como o poder de perdoar os pecados e impor penitência, quanto como o poder de excomunhão, isto é, excluir da Igreja. Abelardo busca matizar sua posição listando não uma, mas várias soluções possíveis. Como costuma fazer ao tratar temas controversos, lembrará depois que limita-se a expor sua “*opinião pessoal, não a demonstrar a verdade*” (E: 126<sup>17-8</sup>). Ou seja, percebia bem a extensão do problema, uma questão “*non parva*”, como diz ele (E: 112<sup>5</sup>).

O tema é introduzido após uma ácida crítica da simonia (E: 100-12), ou seja, a partir da constatação de que muitos bispos não têm nem piedade, nem discernimento para absolver ou condenar

Crítica, aliás, que estava na ordem do dia. A vasta Reforma canônica e monástica que a Igreja vinha empreendendo, tinha como

dois de seus principais objetivos práticos erradicar os males gêmeos do nicolaísmo e da simonia, especialmente perigosos porque abriam caminho para a intervenção dos leigos nos assuntos eclesiásticos.

A primeira hipótese formulada é a de *máxima restrição*: quando Cristo diz aos apóstolos: *“Em verdade vos digo: o que ligardes na terra será ligado no Céu, o que desligardes, será desligado”* (Mt 18,18; 16,19), suas palavras referem-se às *pessoas individuais* (*personis specialiter*) dos apóstolos, não aos bispos em geral (E: 112<sup>19-22</sup>). Os pronomes demonstrativos *his* ou *vos* podem referir-se *ou* a todos os presentes indistintamente *ou* apenas a alguns (os “eleitos”), *segundo a intenção do falante* (*pro intentione loquentis*) (E: 114<sup>3-8</sup>). O autor busca mostrar que este é o caso de diversas passagens bíblicas (por exemplo, Lc 10,23). Além disso, pretende apoiar-se nas “*autoridades*” de: Jerônimo, Orígenes, Agostinho – e não vem ao caso aqui o quanto há de “*reverente*” na leitura que delas faz Abelardo.

Por fim, referindo-se à “*evidente razão*”, lembra que seria impossível que Deus ratificasse uma decisão injusta e que, portanto, como há bispos e padres indignos, é necessário entender que: *“o que disse-mos que foi dado a Pedro não o foi indistintamente concedido pelo Senhor a todos os bispos, mas somente àqueles que imitam a Pedro, não pela sublimidade da posição, mas pela dignidade de seus méritos”* (E: 118<sup>1-3</sup>).

No entanto, já antes de chegar a esta conclusão, Abelardo mostra como seria possível fazer uma distinção – trata-se da segunda hipótese –: se entendermos o poder de “ligar e desligar”, segundo uma fórmula que o autor atribui a Jerônimo, como *discernimento* (*discretio*) do que é puro e impuro, isto é, daqueles que são aceitáveis a Deus ou dos que são inaceitáveis (como os sacerdotes do Antigo Testamento deveriam saber distinguir os puros e os impuros – como os leprosos), então, se aceitarmos esta distinção, poderíamos dizer que tal poder seria concedido não só aos apóstolos como a seus sucessores. Sempre ressaltando que apenas na medida em que têm este discernimento, isto é, em que são dignos (E: 114<sup>30-1</sup>-116<sup>1-2</sup>).

É verdade que, assim, a função eclesiástica seria tão só *declaratória*. É Deus quem “liga e desliga”, a Igreja apenas declara o

estado do fiel. O bispo digno é aquele que tem o discernimento de dizer o que Deus aceita.

Ora, esta segunda hipótese – Abelardo percebe bem – abre campo para a aceitação ou rejeição *subjettiva* da penitência e da excomunhão.

Daí a necessidade de insistir que se aceite uma penitência ou uma excomunhão injustas, mas por humildade (E: 124<sup>4-9</sup>). Pois, no caso de injustiça, “*Deus torna vã a sentença dos pastores e não exclui da graça aquele que o pastor separou da Igreja*” (E: 122<sup>21-3</sup>).

Portanto, seria correto recorrer a uma terceira hipótese, que, diz Abelardo, parece abrir caminho para a solução: trata-se de distinguir entre o poder de perdoar os pecados e o poder de excomungar.

No primeiro caso, o papel do sacerdote é só declaratório – Abelardo já discutiu longamente a questão nos capítulos precedentes da *Ethica* –, no segundo caso podemos conceder que cabe a qualquer dos sucessores dos apóstolos, tanto aos dignos quando aos indignos, excomungar, isto é, separar alguém da Igreja (e Abelardo precisa da *ecclesia presenti*) (E: 122<sup>23-6</sup>-124<sup>1-4</sup>). O sentido das palavras de Cristo seria que Deus consentiria *nesta* separação, ainda que injusta, porque limitada ao estado *presente*, sem implicar o juízo divino, sempre necessariamente justo.

Não é fácil sustentar esta distinção: afinal o texto bíblico diz “*tudo o que ligardes etc*” e não “*todo aquele que ligardes etc*”. Ainda assim, Abelardo procura mostrar que os dois tipos de poderes teriam sido concedidos separadamente: o de excomunhão, antes da Ressurreição (Mt 16,19; 18,18), o de perdoar os pecados, depois dela, como se lê no Evangelho de João (20,23) (E: 124). Donde se poderia concluir que só aqueles que são dignos de receber a graça do Espírito Santo teriam discernimento para perdoar os pecados. Quer dizer, mesmo no fim, mantém a distinção entre bispos dignos e indignos.

No entanto, conclui, surpreendentemente, declarando que esta é apenas sua opinião e que não resistiria àqueles que defendem que todos os bispos gozam da plenitude de poder que foi concedida aos apóstolos. Pois – diz ele – “*nos nossos tempos, a causa da verdade*”.

*ainda que manifesta, acende a inveja e o ódio até naqueles que são nomes eminentes na religião*” (E: 126<sup>13-20</sup>).

Uma certa “retratação” já está previamente anunciada no próprio texto que será condenado. Sutilezas de quem aprendeu a enfrentar suas calamidades.

Ainda assim, entendemos que prefere a “hipótese forte”, como o demonstra um de seus *Sermones* (*Serm.* 22, PL 178: 521D-4C), no qual limita a sucessão do poder das chaves aos bispos dignos (cf. van den Eyden, 1962: 36). E que nem poderia ser diferente. Vejamos.

A posição de Abelardo sobre os poderes da hierarquia decorre de sua concepção de pecado como *desprezo de Deus* (*Dei contemptus*) (E: 6<sup>2-6</sup>).

A categoria central da ética de Abelardo é o pecado, não a virtude e o vício. Não podemos discutir agora as razões teóricas que exigem esta mudança (cf. Estêvão, 1989); basta indicar que desta forma tornar-se possível, para ele, estabelecer o primado da *intenção*.

Não é na existência do vício, da vontade má ou na concretização da ação má que reside o pecado, mas apenas no *consentimento* ao que “*se crê que Deus não quer que se faça ou não quer que se deixe de fazer*” (E: 4<sup>29-33</sup>-6<sup>2-6</sup>).

Para Abelardo, só a *intenção* (*intentio*) pode ser qualificada moralmente. Daí a importância da *contritio*, o arrependimento, na disciplina penitencial. A eficácia do caráter sacramental da absolvição dada pelo sacerdote tende a esvaziar-se. De que pode servir o perdão de pecados dos quais não há um sincero arrependimento? Mas, se este arrependimento existe, a confissão reduz-se a edificação. A contrição, assim entendida, diz Chenu (1969: 23), “*libera imediatamente do pecado, reduzindo o papel da absolvição, que se torna declaratória, ameaçando mesmo o papel do poder das chaves, quer dizer, da remissão dos pecados fundada sobre a autoridade sacerdotal, fator societário objetivo*”.

Ora, só a intenção pode ser tomada como critério moral porque os homens não são capazes de conhecer as implicações de seus atos: é preciso distinguir entre “*fazer o bem*” (*bonum facere*) e “*fazer bem*”

(*bene facere*), isto é, neste segundo caso, fazer com boa intenção (DP 163<sup>3230-5</sup>). Posso ter a intenção de fazer o bem e realizar o mal ou vice-versa (o próprio Diabo, pretendendo fazer o mal, serve aos desígnios divinos e termina por "*fazer o bem*" (DP: 164)).

"*Os homens – diz Abelardo (E: 40<sup>7-9</sup>) – julgam aquilo que é manifesto, não a culpa (culpa reatum) mas os efeitos do ato*" Daí que os atos delituosos (não cabe aqui, *stricto sensu*, tê-los como "pecaminosos") são punidos por eles com mais severidade que o pecado propriamente dito, isto é, a intenção subjacente, que permanece oculta. Ou seja, têm em vista antes "*prevenir os danos públicos do que corrigir os indivíduos*" (E: 42<sup>9-10</sup>). O critério é, sobretudo, o da "*utilidade comum*" (*communis utilitas*), pública, e não o dever de justiça (E: 44<sup>4-5</sup>).

Como veremos depois, Abelardo parece pressupor que da "Justiça", em si, não se tem senão "opinião". Ou melhor, que o julgamento humano genérico é tão "confuso" e "artificial" – relativo, portanto –, quanto o conhecimento do universal em geral. Só o indivíduo pode dar conta de suas intenções: "*não há pecado senão contra a consciência*" (E: 54<sup>26</sup>).

Desta forma, torna-se perfeitamente aceitável que os bispos, mesmo indignos, detenham o poder de excomunhão: julgam segundo o que entendem "confusamente" ser a "utilidade comum". A possibilidade de injustiça é parte da precariedade da *forma* de conhecimento que permite este julgamento. Mas seria de todo aberrante que pudessem julgar sobre aquilo que não conhecem nem podem conhecer (salvo uma especial graça do Espírito): a intenção íntima que é o âmbito próprio do pecado.

A ética de Abelardo separa, como se vê, o espaço jurídico e o da moral. O primeiro, atento apenas à "utilidade comum", *não deve* ter em conta a intenção. Neste âmbito, impera o mais estrito objetivismo, antes a letra da lei do que seu espírito. Dois exemplos dados por ele são particularmente esclarecedores: se uma mãe vem involuntariamente a causar a morte do filho que tenta proteger, deve ser duramente punida, pois a autoridade não tem como presumir a intenção (E: 38<sup>13-22</sup>). Ainda que um juiz esteja convencido da inocên-

cia do réu que é acusado sob falso testemunho, deve cumprir a lei e declará-lo culpado (E. 38<sup>22-28</sup>-40<sup>1-3</sup>).

Este rigor, no entanto, é bastante mitigado por sua desvalorização como esfera da exterioridade. Na sua dureza e cegueira é apenas o juízo dos homens, não o juízo de Deus. Acentuando a intencionalidade, Abelardo justifica o objetivismo da lei para, no mesmo movimento, restringir-lhe a autoridade, que exprime antes a “utilidade comum” do que a “justiça” e cuja jurisdição não alcança a consciência.

No *Dialogo entre um Judeu, um Filósofo e um Cristão*, Abelardo circunscrever a definição de justiça referida à utilidade tão só à “justiça humana”, já por si restrita pela subordinação da “justiça positiva” à “justiça natural” (DP: 118-127).

Dal Pra (1976: 44, n. 101) lembra que tal desvalorização é, também, relativa: “*uma vez que se tenha estabelecido que o direito e a sociedade limitam-se aos aspectos exteriores da ação humana, seu âmbito vem a ser reconhecido por aquilo que compreende de próprio e específico*”

Mas é a consciência que adquire foros de soberania: “*quando não estamos em desacordo com nossa consciência, é em vão que tememos sermos culpados perante Deus*” (E: 56<sup>6-8</sup>).

Só a intenção pode ser boa ou má, mas para que seja boa, deve efetivamente corresponder à vontade divina. Abelardo, por certo, opõe-se a toda a tradição “objetivista” dos *Libri poenitenciales* de então, mas recusa igualmente o aparente voluntarismo da “ética da espontaneidade” postulada pelos *goliardos* (cf. Dal Pra, 1976: 7-8, n. 12), os quais, invertendo polarmente o ascetismo monástico, valoram positivamente o movimento segundo o “temperamento” ou a “natureza”. A única coisa de que se pode ser culpado, diriam eles talvez, “*c'est d'avoir cédé sur son désir*”

Para Abelardo, a moral antiga, isto é, estóica, ou antes, a de Cícero e Sêneca, não pode ir além de “*exemplificar*” aquilo que é “*conveniente*” em função de uma “*vida boa*” e, ao mesmo tempo, do “*sumo bem dos homens*” (DP: 159-160<sup>3130 ss</sup>), sem poder remeter-se ao “*sumo bem absoluto*” (DP: 106<sup>1732-3</sup>). Postulando a vontade de Deus como “*fim último*” e possível transcender a comunidade dos

homens. Desligando o indivíduo do gênero é possível, então sim, garantir o primado da consciência.

Deus, ao contrário dos homens, julga o que diz respeito ao indivíduo, uma vez que *"sonda o coração e os rins"*, quer dizer, conhece as mais recônditas intenções (E: 42<sup>3-5</sup>) individuais. Ao mesmo tempo, funda em sua vontade divina, assim como a natureza das coisas, a correção da intenção boa – ou, se quisermos, a natureza do Bem. Só assim é possível, para Abelardo, afirmar, ao mesmo tempo, uma ética e o primado absoluto, incontrastável, da intenção.

Gostaria de apontar muito brevemente como tal movimento é similar ao modo como Abelardo concebe o conhecimento, que exige, para que se tenha *"razão"* e não apenas *"opinião"*, que a inteligência corresponda à natureza da coisa, muito embora, como só Deus concebe *"puramente as naturezas das coisas"*, os homens, limitados ao *"caráter sensível exterior"*, estejam obrigados, no que vai além do sensível, à um juízo dialético. Aliás, o próprio Abelardo indica a homogeneidade destes procedimentos ao descartar-se de uma *"inútil"* questão acerca do caráter da visão beatífica, a qual *"sem experiência, não se pode realmente conhecer"* (DP: 137-8<sup>2570-3</sup>).

Os universais significam *"coisas verdadeiramente existentes, isto é, as mesmas que os nomes singulares"* (LI: 28<sup>3-4</sup>)<sup>2</sup>, mas, numa inteligência específica: *"isolada"* da sensibilidade, *"nua"* de formas e *"pura"* de distinções (LI: 27<sup>29-34</sup>). Como *"nenhum existente é incorpóreo, isto é, não separado"*, se os universais nomeiam *"coisas verdadeiramente existentes"*, nomeiam os corporais, mas de forma confusa, isto é, não distinta: são, portanto, corporais *"quanto à natureza das coisas"* e incorporais *"quanto ao modo de significação"* (LI: 29<sup>3-6</sup>). Ainda, pelo mesmo raciocínio, os gêneros e espécies estão *"nos sensíveis"* ou *"são sensíveis"*, *"mas de tal maneira que permanecem naturalmente à parte da sensibilidade"* (LI: 29<sup>21-6</sup>): *"significam, ao mesmo tempo, os próprios sensíveis e aquela concepção comum que Prisciano atribui principalmente à mente divina"* (LI: 29<sup>37-8</sup>).

O conhecimento das formas comuns segundo a natureza das coisas é próprio de Deus, *"a quem todas as coisas que criou são*

*patentes por si mesmas*” e para o qual a sensação não é empecilho. Aos homens, inversamente, “*o caráter sensível exterior dos acidentes impede-os de conceber puramente as naturezas das coisas*” (LI: 23<sup>8-11</sup>). Quer dizer, ainda que existam as naturezas, não podem ser distintamente conhecidas, apenas indicadas: o *descobridor* de um nome teve a intenção de impô-lo de acordo com a natureza, “*ainda que nem ele próprio soubesse excogitar devidamente a natureza ou propriedade da coisa*” (LI: 23<sup>21-4</sup>).

A postulação das idéias na mente de Deus (*in divina mente* (LN: 513<sup>18</sup>)) cumpre a mesma função, noutro âmbito, da afirmação da vontade divina como critério moral: o de estabelecer um fundamento que vá além do critério humano.

Sabe-se que seus adversários o acusavam de “ceticismo” (cf. Guilherme de Saint-Thierry, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180: 294A). Não há razão para crer que Abelardo não devesse ter tal argumentação em vista. Em especial se em âmbitos como o da ética e o das correlatas concepções teológico-políticas não pretendia confundir-se com posições próximas, (na medida em que também negavam o objetivismo ascético), mas diversas (quando mantinham um objetivismo com sinal trocado, como aquele da “natureza”).

Junto com Abelardo, o concílio de Sens excomunga também Arnaldo de Bréscia. Numa carta a Inocêncio II (*Epist.* 189, PL 182: 354-7A), Bernardo de Clairvaux refere-se ao “*dragão*”, ao “*Goliás*” Abelardo, precedido justamente de seu “*escudeiro*”: Arnaldo.

Qualquer juízo acerca das hipotéticas relações entre ambos, é, no mínimo, incerto. No entanto, sabemos ao menos que os “arnaldistas” partiam exatamente da mesma distinção entre bispos dignos e indignos, acrescentando que indignos são os simoníacos e simoníacos todos o que não vivem na pobreza. Como consequência, recusavam obediência aos bispos indignos (que, por estes critérios, são toda a hierarquia de então, a começar pelo papa). Pelas mesmas razões, foram os primeiros a pôr em dúvida a “Doação de Constantino” (Vernet, 1935).

Ora, é fácil perceber que o silogismo arnaldista, passando da simonia a propriedade, seria, para Abelardo, inaceitável, uma vez que

a propriedade é, em si mesma, tão indiferente quanto tudo aquilo que escapa ao âmbito da intenção. O “poder das chaves” não pode ser estendido ao perdão dos pecados propriamente (este, lembremos, depende da contrição íntima), mas *deve* ser mantido enquanto poder de “ligar e desligar” *da Igreja*, tendo em vista o âmbito específico da ordenação jurídica, concernente a utilidade comum.

O aparente recuo “preventivo” de Abelardo de fato faz parte de suas exigências teóricas. É preciso manter separadas as esferas da interioridade e da exterioridade.

Há, sem dúvida, um salto mortal entre, de um lado, o conhecimento sensível do indivíduo e o julgamento do ato moral na sua exterioridade e, do outro lado, o conhecimento “*simples*”, absoluto, do universal e da racionalidade da regra moral na mente divina. Mas é o espaço, incomensurável, que separa os homens de Deus. Distância na qual pode instalar-se, senão ainda o indivíduo enquanto sujeito, ao menos a consciência individual.

Concluindo: a crítica de Abelardo aos poderes da hierarquia é ao mesmo tempo coerentemente articulada como suas premissas éticas e lógicas e limitada pela forma como estabelece o primado do indivíduo enquanto consciência psicológica.

Contra uma certa representação “*Louis-Philippe*” de Abelardo como “*campeão da liberdade comunal*” (cf. Gandillac, 1981), já se ressaltou diversas vezes que, ao contrário, tratar-se-ia de um autor “*insoucieux de politique*” (Jolivet, 1982<sup>2</sup>: 13). Ainda que tenha vivido em Laon “*alguns meses após a tempestuosa instalação de uma comuna na cidade capital carolíngia*”, não faz qualquer referência ao tema (Gandillac, 1981: 205). E – ainda mais incisivo – embora as disputas narradas na *Historia Calamitatum* tenham como quadro os duros conflitos que dilaceravam então os mais altos níveis do clero e do governo real, Abelardo escreve “*como se tudo estivesse constantemente posto no plano das batalhas de idéias*” (Bautier, 1981: 53).

Ora, a ausência de uma reflexão política explícita, mesmo do que indicativa de uma carência, nasceria da impossibilidade de pensar a “*utilidade comum*” senão como arbítrio humano, apenas “*instituto*”. Utilidade legítima, sem dúvida, mas de interesse “menor” frente

a moralidade individual, solidamente fundada na obediência à vontade de Deus. Ou seja, uma forma, embora negativa, de pensar o âmbito político.

## Bibliografia

### ABELARDO

- DP *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Ed. Thomas. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970.
- E *Ethics*. Ed. Luscombe. Oxford, 1971.
- LI "Die Logica 'Ingredientibus'", ed. Geyer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster i. W., 1919/21/27, XII (1-3): 1-503.
- LN "Die Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'", ed. Geyer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster i. W., 1933, XXI (4): 505-80 [1973<sup>2</sup>].
- BAUTIER, R.-H. (1981), "Paris au temps d'Abélard" in JOLIVET, J. (éd.), *Abélard en son temps*. Paris, 1981: 21-77.
- CHENU, M.-D. (1969), *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Montréal/Paris.
- DAL PRA, M. (1976), "Introduzione e note" in ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*. Firenze. LVII-179 p.
- ESTÊVÃO, J. C. (1989), "Fiat voluntas tua! Vício e pecado na ética de Abelardo", *Transformação*, São Paulo, XII: 85-96.
- EYNDE, D VAN DEN (1962), "Le recueil des sermons de Pierre Abélard", *Antonianum*, Roma, 37 17-54

- GANDILLAC, M. DE (1945), "Introduction" in *OEuvres choisies d'Abélard*. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1981), "Sur quelques figures d'Abélard au temps du roi Louis-Philippe" in JOLIVET, J. (éd.), *Abélard en son temps*. Paris, 1981: 197-209.
- JOLIVET, J. (1982<sup>2</sup>), *Arts du Langage et théologie chez Abélard*. Paris.
- LECLERCQ, J. (1968), "Les formes successives de la lettre-traité de Saint Bernard contre Abélard", *Revue bénédictine*, Maredsous, 78: 87-105.
- MEWS, C.J. (1985), "The List of Heresies Imputed to Peter Abelard", *Revue bénédictine*, Maredsous, 95: 73-110.
- VERGER, J. (1981), "Abélard et les milieux sociaux de son temps" in JOLIVET, J. (éd.), *Abélard en son temps*. Paris, 1981: 107-32.
- VERNET, F. (1935), "Arnaud de Brescia", *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris. I: cc. 1972-5.

## Notas

- 1 - As siglas usadas para citar as obras de Abelardo (seguidas de página e linha) estão listadas nas Referências, ao fim do texto.
- 2 - Acompanho a tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento: PEDRO ABELARDO, *Introdução da "Logica 'Ingredientibus'"*. São Paulo, Vozes, no prelo.