



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

La propuesta ética abelardiana como apertura al diálogo con los infieles

Autor:

Jakubecki, Natalia Graciela

Tutor:

Lértora, Celina Ana Mendoza

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

“El mundo aparece dividido entre tantas clases de fe
que apenas se comprende cuál es la senda de la vida.
Puesto que el mundo tiene tantos dogmas contrarios de fe,
cada uno sigue la tradición de su propio pueblo.
Vale decir, que nadie se atreve a consultar la razón en estas cosas,
mientras busca cualquier modo de vivir en paz”

*Tot fidei sectis divisus mundus habetur
Ut quae sit vitae semita vix pateat.
Quod tot habet fidei contraria dogmata mundus
Quisque facit generis traditione sui.
Denique nullus in his rationem consulere audet,
Dum quacumque sibi vivere pace studet.*

Pedro Abelardo
Carmen ad Astrolabium, vv. 361-366

AGRADECIMIENTOS

Qui dedit beneficium taceat; narret qui accepit

Séneca, *De beneficiis*, II, 11

Quiero agradecer

a la Dra. Ruth Ramasco Monzón y al Dr. Constant Mews por su generosidad al cederme los archivos originales de sus trabajos. De otro modo, no podría haberlos consultado ni disfrutado.

a Silvia, la que me abrió un mundo, o una pluralidad de ellos, al contarme que Isolda era culpable según la ética de Abelardo. A ella le agradezco su pasión por la Edad Media, pues no se encuentra a menudo quien pueda enseñar desde el contagio y no sólo con la palabra. Y a Celina, quien con no poco coraje tomó las riendas de mi tesis, aun sabiendo mis tendencias goliardas. En verdad, no sería posible (ni discreto) enumerar todo lo que estas dos mujeres han hecho por mi formación y cuánto, a conciencia o no, sus lecciones y experiencias han influido en quien hoy soy.

a todos aquellos que, gracias a la serenidad infinita que nos brinda el afecto, han sabido entender la ausencia que lamentablemente comporta toda constancia, en especial a mi padre, a Patricio, a Yanina y a Myriam. Ya es tiempo regresar a las alegrías que nuestros encuentros me dan, incluso a la distancia.

a mis dos más que colegas, amigas: Beatriz, porque a las arengas siempre le sumó la necesaria copa de vino, incluso con la llegada de Ema; y Marcela, por esos empeños en resolver los misterios de una lengua que amamos y que nos ha dado más de una rabieta. Por absolutamente todas las rabietas, no sólo las latinas.

a Gonzalo, quien me dio el último y más importante aliento con el que llegar a la meta, y que no consistió en la promesa de cierto libro... sino en su inesperada presencia y estoica compañía.

Por todo esto y por todo lo que vuelve inútiles a las palabras,

GRACIAS.

NOTAS SOBRE EL SISTEMA DE REFERENCIAS

1. Abreviaturas de las obras de Abelardo

El listado bibliográfico ofrecido aquí no es exhaustivo. Se citan únicamente las obras a las que se hace referencia en el texto o en las notas del presente trabajo. Todas las citas textuales que aparezcan en el cuerpo serán bilingües: allí estarán en castellano, mientras que en las notas a pie se transcribirán en latín. Así, se indican aquí las ediciones latinas y sus respectivas traducciones, que serán las que seguiré en todos los casos atendiendo a las observaciones presentadas a continuación, salvo expresa indicación en contrario.¹

Hay algunas traducciones de los pasajes citados, principalmente los de *Theologia scholarium*, *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos* y *Theologia christiana* que han sido hechas especialmente para esta tesis y, por tanto, no se encuentran publicadas. Las mismas se adjuntan en sus respectivos anexos. La citación de estos textos, entonces, se hará siguiendo la división en libros, capítulos y párrafos del texto latino editado por el CCCM, y, en el caso de los *Commentaria*, el número de párrafo correspondiente a la transcripción aquí realizada.²

<i>Abreviaturas</i>	<i>Fuentes</i>	<i>Traducciones</i>
<i>Apologia</i>	<i>Apologia contra Bernardum</i> , Buytaert, E. ed., en <i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i> , v. XII, Turnhout, 1969.	No se utilizó traducción.
<i>Carmen</i>	<i>Carmen ad Astrolabium filium</i> , Haureau M. ed., en <i>Notices et Extraits des</i>	Traducción propia, controlada por la traducción italiana de

¹ En las transcripciones latinas se respetarán las variaciones de cada edición particular en el uso de las semivocales i/j y u/v, así como en la grafía del diptongo “ae” por “e”.

² No se consigna párrafo cuando se cita un pasaje que no figura en el apéndice.

	<i>manuscripts de la Bibliothèque Nationale</i> 34/2, Paris, 1895, reproducida con variaciones en los títulos en Ballanti, G., Pietro Abelardo, <i>Insegnamenti al figlio</i> (ed. bilingüe), Roma, Armando Editore, 1993.	Ballanti, G., Pietro Abelardo, <i>Insegnamenti al figlio</i> , Roma, Armando Editore, 1993.
<i>Comm. rom.</i>	<i>Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos</i> , Buytaert, E. ed., en <i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i> , v. XI, Turnhout, 1969.	Jakubecki, N., en <i>Anexo A</i> .
<i>Conf. Fidei</i>	<i>Confessio fidei universis</i> , Burnett, C. ed, en <i>Mediaeval Studies</i> , 48 (1986), pp. 182-189.	No se utilizó traducción.
<i>Conf. Hel.</i>	<i>Confessio fidei ad Heloissam</i> , Burnett, C. ed., <i>Mittellateinisch Jahrbuch</i> 21 (1986), pp. 152-155.	Borelli, M. y Jakubecki, N., en <i>Cartas de Abelardo y Eloísa</i> , Bs. As., LPM, 2013, pp. 237-239.
<i>De int.</i>	<i>De intellectibus</i> , Morin, P. ed., Paris, Vrin, 1994.	Traducción propia, controlada por la traducción francesa de Morin, P., Paris, Vrin, 1994.
<i>Dial.</i>	<i>Dialectica</i> , de Rijk, L. M. ed., Van Gorcum, Assen, 1970.	Traducción propia.
<i>Dialogus</i>	<i>Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum</i> , Thomas, S. ed., 1970, reproducida en Abelardo, <i>Dialogo entre un filósofo, un judío y un cristiano</i> , (ed. bilingüe), Bs. As., Losada, 2003.	Magnavacca, S., Bs. As., Losada, 2003.
<i>Ep. II, III, IV y V</i>	<i>Epistolae II - V</i> , Muckle, J. T. ed., en <i>Mediaeval Studies</i> , 15 (1953), pp. 68-94.	Borelli, M. y Jakubecki, N., en <i>Cartas de Abelardo y Eloísa</i> , Bs. As., LPM, 2013, pp. 103-163.
<i>Ep. VI y VII</i>	<i>Epistolae VI-VII</i> , Muckle, J. T. ed., en <i>Mediaeval Studies</i> , 17(1955), pp. 241-281.	Borelli, M. y Jakubecki, N., en <i>Cartas de Abelardo y Eloísa</i> , Bs. As., LPM, 2013, pp. 164-208.

<i>Ep. VIII</i>	<i>Regula Sanctimonialium</i> , McLaughlin, T. ed., en <i>Mediaeval Studies</i> , 18 (1956), pp. 242-297.	Borelli, M. y Jakubecki, N., en <i>Cartas de Abelardo y Eloísa</i> , Bs. As., LPM, 2013, pp. 209-234.
<i>Ethica</i>	<i>Ethica seu liber Scito te ipsum</i> , Luscombe, D. ed., Oxford, Clarendon Press, 1979.	Traducción propia, controlada por la traducción inglesa de Luscombe, D., Oxford, Clarendon Press, 1979; y la española de Santidrián, P. y Astruga, M., Barcelona, Altaya, 1997.
<i>Ex. hex.</i>	<i>Expositio in hexameron</i> , Foster Romig, M. ed., en <i>A Critical Edition of Peter Abelard's Expositio in Hexameron</i> , Tesis doctoral en Historia, presentada en University of Southern California, 1981.	Traducción propia.
<i>Hist. cal.</i>	<i>Historia calamitatum mearum</i> , Monfrin, J. ed., Vrin, Paris, 1978, pp. 62-109.	Borelli, M. y Jakubecki, N., en <i>Cartas de Abelardo y Eloísa</i> , Bs. As., LPM, 2013, pp. 39-100.
<i>Intro. parvulorum</i>	<i>Introductiones parvulorum</i> , en <i>Scritti di logica</i> , Dal Pra, M. ed., Firenze, La Nuova Italia, 1964 ² .	No se utilizó traducción.
<i>Invectiva</i>	<i>Invectiva in quemdam ignarum dialectices...</i> , Migne, J. P. ed., <i>PL.</i> , CLXXVIII, 351D -356D.	Traducción propia.
<i>LI</i>	<i>Logica ingredientibus</i> , Geyer, B. ed., Peter Abaelardus, <i>Philosophische Schriften, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters</i> , Münster i, Westfalia, 1919.	Traducción de Tursi, A., “La solución de Abelardo a las cuestiones de Porfirio”, en <i>La cuestión de los universales en la Edad Media</i> , Bs. As., Winograd, 2010, pp. 153-237; y propia en los pasajes que no incluye la selección mencionada.
<i>Problemata</i>	<i>Problemata Heloissae cum Petri Abaelardi Solutionibus</i> , Cousin, V.,	Traducción propia.

Jourdain, C. y Despois, E. eds., en *Petri Abaelardi opera*, Paris, 1849, v. I, pp. 237-294.

<i>Sic et non</i>	<i>Sic et non</i> , Boyer, B. y McKeon, R. eds., Chicago-London, Chicago Press, 1978.	Traducción propia, controlada por la traducción española de Raña Dafonte, C., en <i>Revista Española de Filosofía Medieval</i> , 12 (2005), pp. 221-234.
<i>Soliloquium</i>	<i>Peter Abelard's Soliloquium: A Critical Edition</i> , Burnett, C. ed., en <i>Studi Medievali</i> 25 (1984), pp. 857-894.	Traducción propia.
<i>Th. chr.</i>	<i>Theologia christiana</i> , Buytaert, E. ed., en <i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i> , v. XII, Turnhout, 1969.	Jakubecki, N., en <i>Anexo B</i> .
<i>Th. sch.</i>	<i>Theologia scholarium</i> , Buytaert, E. y Mews, C. eds., en <i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i> , vv. XII y XIII, Turnhout, 1969 y 1982 respect.	Jakubecki, N., en <i>Anexo C</i> .
<i>Th. summ. bon.</i>	<i>Theologia Summi Boni</i> , Buytaert, E. y Mews, C. eds., en <i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i> , v. XIII, Turnhout, 1982.	Traducción propia, controlada por la traducción francesa de Jolivet, J., Paris, Vrin, 2001.

2. Otras fuentes

Las restantes fuentes antiguas y medievales serán citadas en latín según sus ediciones canónicas o bien según el *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* o la *Patrologia Latina* de Migne en caso de no poseer otra edición. Todas las traducciones son propias, salvo expresa indicación en contrario.

3. Sobre los textos complementarios

Respecto de los trabajos citados que se detallan en las notas a pie, todos los datos bibliográficos serán incluidos tanto en el final del trabajo como en la primera mención. En las posteriores menciones, en cambio, únicamente constarán los nombres de los autores y las páginas correspondientes. En caso de que hubiere más de una obra del mismo autor, cada una de ellas tendrá, además, el título corto seguido de tres puntos (v.g. si la primera aparición fuera: Mews, C., “On dating the works of Peter Abelard”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 52 (1985), p. 132, en lo sucesivo se citará Mews, C., *On dating...*, p. 130), o una abreviatura que se indicará también en la primera mención (v.g. Marenbon, J., *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 66. De ahora en adelante, se cita “TPPA”).

Finalmente, he optado por mantener el idioma original en el caso de las citas directas. Sólo se citan traducciones en caso de no disponer del texto correspondiente.

ADVERTENCIAS

Esta tesis se presenta para la obtención del Doctorado en Filosofía y, como tal, pretende atenerse al desarrollo de contenidos filosóficos. Ahora bien, dado que está centrada en el pensamiento de un autor medieval, como lo es Pedro Abelardo, algunas cuestiones se cruzan con problemáticas de otra área disciplinar muy cercana a la nuestra, como lo es la Teología.

En este sentido, es menester tener en cuenta que, incluso cuando Abelardo mismo haya distinguido entre contenidos filosóficos y teológicos,³ en el período que nos ocupa, el objeto de los estudios éticos se entrecruza indefectiblemente con, quizá, los dos problemas teológicos centrales: el de la salvación y, por tanto, el de la gracia. Si bien he privilegiado el análisis de categorías propias de la filosofía, estoy convencida de que, como en toda ontología medieval, el aspecto de la posición teológica de un autor es inescindible de cualquier temática que haya abordado. De lo contrario, se correría el riesgo de sesgar sus contribuciones, cuando no de tergiversarlas. Por tanto, he optado por abordar estos aspectos de manera tal que el análisis sea suficiente para encuadrar y complementar la cuestión filosófica que nos ocupa, y que, al mismo tiempo, no se extienda más allá de los límites de nuestra propia disciplina.

Por otra parte, me he topado con el singular problema de la datación de las obras abelardianas. Me interesa especialmente el orden de composición de aquellas que son centrales para el presente trabajo, esto es: *Ethica seu liber Scito te ipsum, Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos*,⁴ *Theologia Scholarium, Theologia Christiana* y *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*.⁵ No es mi intención entrar en disquisiciones que, considero, pertenecen a la crítica textual, pero aun así me ha sido necesario optar por una cronología.

³ A este respecto, señala Jolivet que muy posiblemente Abelardo haya sido el primer autor en utilizar la palabra 'teología' "pour désigner un ouvrage systématique consacré aux choses divines", JOLIVET, J. *La théologie d'Abélard*, Paris, Les éditions du CERF, 1997, p. 19, n.1. Horacio Santiago-Otero respalda y extiende esta tesis en su artículo "El término 'teología' en Pedro Abelardo", en *Sprache und Erkenntnis im mittelalter II*, Akten des VI internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie de l'Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 29 august-3 september 1977, Bonn, pp. 881-889.

⁴ De ahora en adelante, nos referiremos a esta obra como "Commentaria".

⁵ De ahora en adelante, nos referiremos a esta obra como "Dialogus".

Respecto de la *Ethica* puedo afirmar, casi con seguridad, que su redacción fue iniciada en 1128/1130, cuando Abelardo se puso al frente de la abadía de Saint-Gildas de Rhuys, aunque posiblemente no haya sido terminada y difundida sino hasta 1136, dadas las referencias que en ella hay al tercer libro de la *Theologia Scholarium*, cuya redacción no es anterior a 1133. En esto sigo a Magnavacca, Luscombe y Morin.⁶ También coincido con ellos en lo referente a los *Commentaria*, obra que muy probablemente fuera escrita en paralelo con la *Ethica* o, a lo sumo, con muy pocos años de diferencia, ya que se ha establecido su datación entre 1133 y 1137.⁷ Sin embargo, no pocos autores sostienen que los *Commentaria* son paralelos al *Dialogus*, pero no porque aquellos sean tardíos sino, por el contrario, porque éste es temprano. Y aquí nos encontramos, quizá, con el problema más difícil de resolver en lo que concierne a la datación de las obras abelardianas.

Tradicionalmente se ha considerado al *Dialogus* como una obra tardía, escrita durante o, incluso, después del Concilio de Sens. Esto la ubicaría en 1140-1141. A esta tesis adhieren, entre otros, Morin;⁸ Thomas y Cannstatt, segundos editores del *Dialogus*;⁹ De Gandillac;¹⁰ Magnavacca y también Pujadas y Sanjuán, todos ellos traductores de esta obra al castellano.¹¹ Sin embargo, en las últimas décadas se lo ha considerado una obra más temprana, redactada entre 1123 y 1135, lo cual la haría anterior a la *Ethica*. Buytaert es quien ha disparado la discusión, aunque, con todo, él mismo lo sitúa un poco después, alrededor del año 1136.¹² Uno de los argumentos más destacados, si bien no el único, es la

⁶ Cf. MAGNAVACCA, S., “Estudio preliminar”, en Pedro Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, (Magnavacca, S. trad.), Buenos Aires, Losada, 2003, p. 40 (de ahora en adelante, se cita “Estudio preliminar”); LUSCOMBE, D., “The Ethics of Abelard: some further considerations”, en *Peter Abelard. Proceedings of the international conference*, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 73-76 (de ahora en adelante, se cita “Some further”); Morin, P., “Vie et oeuvres d’Abélard”, en Abélard, *Des intellections* (Morin, P. trad.), Paris, Vrin, 1994, p. 152.

⁷ Cf. MEWS, C., “On dating the works of Peter Abelard”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 52 (1985), p. 132.

⁸ Cf. MORIN, P., op. cit., p. 153.

⁹ Cf. THOMAS, R. y CANNSTATT, S., “Introduction”, en *Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, 1970, p. 32 y ss.

¹⁰ Cf. DE GANDILLAC, M., “Intention et loi dans l’éthique d’Abélard”, en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle. Colloque international du centre national de la recherche scientifique, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972*, p. 585.

¹¹ Cf. MAGNAVACCA, S., *Estudio preliminar*, p. 46; PUJADAS, M. y SANJUÁN, A., *Estudio sobre el Dialogus de Pedro Abelardo*, Zaragoza, Yalde, 1988, pp. 68-72.

¹² Cf. BUYTAERT, E., “Abelard’s Collationes”, en *Antonianum*, 44 (1969), pp. 18-39.

referencia que Abelardo hace en su *Expositio in Hexameron* a sus “*collationes*”.¹³ Entre los principales investigadores que sostienen esta tesis siguiendo a Buytaert se encuentran Mews;¹⁴ Marenbon y Orlandi, últimos editores y traductores al inglés de la obra; Luscombe¹⁵ y, finalmente, Jolivet.¹⁶

Ahora bien, dado que la cuestión está lejos de zanjarse, y luego de atentas lecturas tanto de esta obra en particular, como del conjunto de los escritos abelardianos en general, me inclino a pensar que la datación mejor fundada sigue siendo la tradicional. Para expresar gran parte de los motivos de esta elección, sirvan los argumentos esgrimidos por Pujadas y Sanjuán en concordancia con los de Thomas. En pos de la brevedad, me remito a esquematizarlos del siguiente modo: 1) que, dado el plan general de la obra y las últimas palabras de los personajes, es altamente probable que se halle incompleto, lo cual puede deberse a su muerte en 1142; 2) que, allende la identidad del personaje del Filósofo,¹⁷ es innegable que éste tiene algunos rasgos específicos de musulmán. Y no es sino hasta después de Sens que Abelardo tiene un acercamiento más estrecho a las comunidades islámicas ubicadas en España gracias a la cercanía de Pedro el Venerable y las relaciones que Cluny mantenía con ellas; 3) en este mismo sentido, la falta de alusiones a estas

¹³ “*Quid autem proprie bonum ac per se, scilicet sine adiectione, uel quid malum siue indifferens dicatur, in secunda Collatione nostra quantum arbitror satis est definitum*”, *Ex. hex.*, p. 88. La primera “*collatio*” se trata del *Soliloquium*, diálogo entre Pedro y Abelardo, obra menor que el Palatino escribe alrededor de 1120. Cf. BURNETT, C., “Peter Abelard’s *Soliloquium*: A Critical Edition”, en *Studi Medievali*, 25 (1984), pp. 857-894.

¹⁴ Cf. MEWS, C., op. cit., p. 125.

¹⁵ Cf. MARENBO, J., *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 66 (de ahora en adelante, se cita “*TPPA*”), y MARENBO, J. y ORLANDI, G., “Introduction”, en *Abelard, Collationes*, New York, Oxford University Press, 2001, p. xxvii y ss.; LUSCOMBE, D., “Peter Abelard and Twelfth-Century Ethics”, en *Peter Abelard’s Ethics* (Luscombe, D. ed.), Oxford, Clarendon Press, 1977, p. xxx (de ahora en adelante, se cita “*Ethics*”). Lo llamativo de Luscombe es que reconoce que el *Dialogus* se encuentra incompleto y ésta es, precisamente, una de las tesis a favor de su datación tardía. Cf. ibíd. p. xxvii. Más aún, afirma que puede ser leído como una apología *pro vita* de Abelardo, (cf. ibíd., p. xxvi) afirmación de la que se sirve Thomas para señalar que una apología de vida sólo tendría sentido al final de la misma, y aún más después (y no antes) de una condena de tanta envergadura como lo fue la de Sens. Cf. THOMAS, R., “Die Persönlichkeit Peter Abelards im ‘*Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*’ und in den *Epistolae* des Petrus Venerabilis - Widerspruch oder Übereinstimmung?”, en *Pierre Abélard-Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle*. Colloque international du centre national de la recherche scientifique, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972, p. 259.

¹⁶ Cf. JOLIVET, J., *Abelardo. Dialettica e misterio*, Milano, Jaca Book, 1996, p. 71.

¹⁷ Todos los personajes del *Dialogus*, es decir, el Filósofo, el Cristiano y el Judío, serán escritos con inicial mayúscula.

comunidades en sus restantes obras;¹⁸ 4) de haber escrito el *Dialogus* antes del concilio de Sens, Bernardo lo hubiera nombrado en su condena o, al menos, hecho referencia a ciertos pasajes arriesgados, 5) las dilatadas reflexiones del Cristiano acerca del valor ético y teológico de la muerte no sólo tampoco se encuentran en obras anteriores, sino que, además, parecen ser impulsadas por la resignación de “alguien que no pretende ya luchar por nada que no sea su buen nombre”;¹⁹ y finalmente 6) el elogio de sí mismo al comienzo del texto como una respuesta emocional tras la mayor condena sufrida.²⁰ Agrego yo un séptimo argumento: aunque Abelardo ya había reparado en otras obras en la sentencia gregoriana que afirma que “la fe de aquél a quien asiste la razón carece de mérito”,²¹ es en el *Dialogus* en donde la replica con un largo y enfático argumento. Lo interesante es que Bernardo había esgrimido esa misma sentencia en su contra en la carta dirigida al Papa Inocencio II, aquella que desencadenó la condena.²²

En lo que respecta a las teologías, la datación es más simple en tanto que prácticamente no existe disenso entre los estudiosos. Es sabido que cada una ha pasado por varias redacciones que van desde 1118 a 1140. Así, la *Theologia Summi Boni* ha sido escrita dos veces entre 1118 y 1120. La *Theologia christiana* ha sido redactada en su primera versión entre 1123 y 1125, en una segunda versión entre 1134 y 1135 y, finalmente, una tercera y última entre 1139 y 1140. La *Theologia scholarium*, por su parte, tiene tres redacciones entre 1134 y 1138, y una cuarta también en 1140.

Confío en que las precedentes consideraciones harán más precisas y menos recargadas de referencias las páginas siguientes.

¹⁸ Este punto particular es el que, creo, menos asidero tiene pues existe un pasaje en el capítulo XII de *Historia calamitatum* que podría pensarse como una vaga referencia a los musulmanes. Véase parte I, capítulo A, apartado 1.2, y nota 56.

¹⁹ PUJADAS, M. y SANJUÁN, A., op. cit., p. 71.

²⁰ Este punto resulta interesante porque Buytaert utiliza el mismo pasaje del *Dialogus* para justificar que de ningún modo el Palatino se hubiera atrevido a escribir ese elogio luego de su segunda condena. Cf. THOMAS, R., *Die Persönlichkeit...*, p. 257. Lo cierto es que, dado que ambos argumentos apelan a un análisis de corte psicológico son, por ello, los más débiles que se han esgrimido.

²¹ Esta sentencia aparece, v.g., en la cuestión I del *Sic et non*.

²² Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *Contra Quaedam Capitula Errorum Abaelardi. Epistola CXC*, en Migne, *PL.*, CLXXXII, 1053-1072D (de ahora en adelante, se cita “*Carta CXC*”).

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Especificación del tema

La figura y filosofía de Pedro Abelardo ha sido objeto de estudio de numerosos medievalistas desde, al menos, finales del siglo XIX.²³ Ello puede deberse a los múltiples atractivos que ofrece, entre los que se encuentran, sin dudas, la escandalosa biografía del *Magister* y el revuelo que algunas de sus afirmaciones causaron tanto en el ámbito escolar como entre las autoridades eclesiásticas. Los concilios de Soissons (1121) y Sens (1141) no son sino dos puntos álgidos de una constante tensión. Pero en lo que respecta propiamente a su doctrina filosófica (y contrariamente a lo que creía Gilson), el interés que ha generado radica fundamentalmente en sus novedosas tesis tanto en el campo de la dialéctica como en el de la ética.²⁴ Sobre un aspecto de esta última es que versará el presente trabajo.

En líneas generales, podemos decir que la propuesta ética de Abelardo es un intento –visiblemente agustiniano– de incluir el ámbito de la interioridad en las consideraciones morales. Más aún, ella puede verse legítimamente como una “... *réaction violente contre une morale [...] qui ne voyait dans la faute que l’aspect d’infraction juridique*”.²⁵ El propósito del Palatino, entonces, parece ser el de elaborar una ética que se aleje de aquella cuyas reglas pretendidamente objetivas determinaban la bondad o maldad de las acciones por los meros resultados de la acción y con total independencia tanto del contexto fáctico como de las motivaciones del agente. Una ética que, como veremos, había dado lugar al tan difundido uso de penitenciales.²⁶ En consecuencia, la tesis central de la propuesta abelardiana sostiene que sólo el consentimiento del alma es aquello que tiene peso al momento de valoración moral.

²³ En el apartado siguiente haremos un recorrido pormenorizado de las etapas que ha atravesado el estudio de este aspecto de la filosofía abelardiana.

²⁴ El historiador francés sostuvo que “*Ce philosophe passionné, cet esprit agité, orgueilleux, combatif, ce lutteur dont la carrière fut brusquement interrompue par un épisode passionnel dont le dénouement fut dramatique, est peut-être plus grand par l’attrait puissant qui se dégage de sa personnalité que par la originalité de ses spéculations philosophiques*”, GILSON, E., *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot y Cie., 1952, p. 280.

²⁵ BLOMME, R., “A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard”, en *Ephemerides theologicae lovanienses*, v. 33, 2 (1957), p. 319.

²⁶ Véase parte I, capítulo A, sección 2.

Ahora bien, no se debe perder de vista el hecho de que Abelardo era cristiano. Más aún, era un cristiano medieval. En ese sentido, por mucho que se quiera, sería completamente erróneo adjudicarle un horizonte mental tal que le permita siquiera atisbar una ética enteramente autónoma. Aunque sin dudas signada por la interioridad, su teoría ha debido hallar un modo de confrontar los contenidos de la conciencia con una norma heterónoma. En otras palabras, una vez establecida la verdad para sí mismo, el agente moral que concibe Abelardo debe confrontar su verdad con la verdad “en sí misma”, que no puede ser sino la del Dios cristiano.²⁷ La inclusión de este parámetro extra anímico, inaplazable tanto desde lo estrictamente filosófico como desde lo personal, lo ha conducido a ciertas encrucijadas como, por ejemplo, la de reconocer pecadores, y aun así no culpables, a quienes actuaron movidos por amor a Dios, como es el caso de los perseguidores de los mártires o los verdugos de Cristo; o como la de los filósofos de la Antigüedad que, aunque paganos, vivieron una vida honesta y todavía en el siglo XII eran ejemplos de virtud.

Ante estas consideraciones, resulta innegable que su planteo moral aspira a una ética de alcance universal que sobrepase los límites de las creencias religiosas particulares. Por tanto, la principal dificultad que se le presenta es la de establecer criterios de responsabilidad independientes de toda pertenencia institucional y, aun así, que respondan a una verdad independiente del agente. Bacigalupo es quien ha sabido reconocer y plantear de manera más acertada el gran problema que enfrenta la moral abelardiana cuando señala que “[u]na cosa es ocuparse de quienes creen en la Revelación [...] y otra cosa es plantearse el problema de la responsabilidad moral en absoluto, es decir, tomando en cuenta el individuo más allá de si es cristiano o no”.²⁸ Y esto, justamente, es lo que ha hecho nuestro autor.

La tesis que me propongo defender en este trabajo, por tanto, es que la propuesta ética de Pedro Abelardo desarrollada en el *Scito te ipsum*, y leída a la luz del conjunto de sus principales obras éticas y teológicas (fundamentalmente el *Dialogus*, los *Commentaria* y sus tres teologías: *Theologia Summi Boni*, *Theologia christianorum* y *Theologia scholarium*) abre la posibilidad de una moral universalista que promueve el diálogo con

²⁷ En este trabajo hablamos de “agente” en sentido amplio, lejos de todas las connotaciones modernas del término.

²⁸ BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Perú, Univ. Pontificia católica del Perú, 1992, p. 287.

representantes de diversas religiones, sin dejar de ser, a su vez, una filosofía *naturaliter christiana*. En otras palabras, que el propio Abelardo no va más allá de la simple apertura de un diálogo que podría llamarse “pararreligioso”, es decir, un diálogo en sentido amplio que se mantiene al margen de las diferencias religiosas que diversifican a cada uno de los interlocutores y que, no obstante, se funda en la compatibilidad de ciertos principios racionales compatibles con la fe, cualquiera sea su contenido dogmático. Pero, que a pesar de ello, su elaboración teórica en sí misma permite ampliar los horizontes hacia la indagación de cómo, y con qué límites, una ética filosófica cristiana, esto es, una reflexión que aun partiendo del dato de la fe neotestamentaria intenta dar cuenta de sus afirmaciones mediante la razón humana, está en condiciones de asumir los méritos naturales del obrar bien de los no cristianos. Por otra parte, y como objetivo subsidiario, nos propondremos realizar la caracterización de los principales y más problemáticos conceptos morales abelardianos en su acepción técnica, fundamentalmente: *peccatum*, *intentio*, *consensus*, *voluntas*, *lex naturalis*, *caritas* y *gratia*.

2. Estado de la cuestión y consideraciones bibliográficas

Los primeros estudios sobre Abelardo datan de mediados del siglo XIX. Autor célebre pero desconocido, según se lee en el prefacio de Charles Rémusat,²⁹ fue reconsiderado por un grupo de investigadores hoy ya clásicos. Quien dio el puntapié inicial fue Victor Cousin al “desempolvar”, como él mismo dijo, las obras del Palatino en 1836 e incluir en su edición un largo prefacio sobre su vida, sus textos y su pensamiento.³⁰ El segundo gran nombre es el del mismo Rémusat que, en 1845 publica dos volúmenes

²⁹ “*Abélard est moins connu qu’il n’est célèbre, et sa renommée semble romanesque plutôt qu’historique*”, RÉMUSAT, C., *Abélard*, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1845, t. I, p. i. Estas palabras recuerdan a las que casi ochenta años después mantendrá Etienne Gilson. Véase nota 24.

³⁰ Existen ediciones previas de algunos de sus textos, como la de Bernardo Pez quien edita la *Ethica* en 1721 o, más antigua aun, el epistolario de Abelardo y Heloísa de André Duchesne y Françoise d’Amboise que data de 1616. Véase JOLIVET, J., “Abélard entre chien et loup”, en *Cahiers de civilisation médiévale*, a. 20, 80 (août - déc. 1977), p. 307, artículo que documenta con exquisito detalle el estado de la cuestión de los estudios abelardianos en general, hasta la fecha de su publicación. Aquí no han sido consignados todos ellos puesto que nuestro énfasis está puesto únicamente en los trabajos sobre ética.

dedicados íntegramente a Abelardo, con el poco sugestivo título de “*Abélard*”. Édouard Bonnier, por su parte, escribe en 1862 *Abélard et Saint Bernard. La philosophie et l’église au XII^e siècle*. Allí vuelve a situar la figura de nuestro autor en el debate histórico-filosófico, pero poniendo énfasis en la biografía y el talante de Pedro, sin entrar de lleno en su filosofía.

Los historiadores de la filosofía medieval les debemos a estos hombres el inaugurar un camino por el cual seguir los pasos del pensamiento abelardiano. Sin embargo, está claro que sus trabajos resultan demasiado generales (sobre todo en relación con la quizá exagerada especialización de nuestros días), y con análisis por momentos anacrónicos.³¹ Ciertamente, las obras de estos pioneros han quedado desactualizadas para los estudios contemporáneos. Habrán de pasar 100 años desde la publicación de Rémusat no sólo para que la totalidad de la obra abelardiana sea recuperada, sino también para que nuestro objeto de estudio, es decir, su teoría ética, comience a ser examinada con mayor rigurosidad, aun existiendo trabajos de importancia como, por ejemplo, el de Jeffrey Sikes, *Peter Abailard*.³²

En efecto, es recién desde 1945 y hasta finales de la década del ‘60, cuando los estudiosos han intentado esclarecer principalmente el vocabulario técnico que Abelardo utiliza en sus obras éticas. Conceptos como “*voluntas*”, “*intentio*” o “*conscientia*”, entre otros, son definidos y analizados en detalle en trabajos como “*À propos de la définition du péché chez Pierre Abélard*”, de Robert Blomme,³³ o bien *L’éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, de Marie Dominique Chenu.³⁴ Este primer grupo de comentaristas, en líneas generales, ha visto en la propuesta de Abelardo un manifiesto subjetivismo que, con todo, tiene el mérito de incluir el ámbito de la interioridad dentro del debate moral. Esto se debe muy posiblemente al hecho de centrar sus investigaciones exclusivamente en el *Scito te ipsum*. En esta línea de interpretación también resultan valiosas las páginas que Odon Lottin le dedica a este tema en su *Psicologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*.

³¹ De Gandillac detalla algunos de estos anacronismos y otras lecturas problemáticas en su artículo “*Sur quelques images d’Abélard au temps du roi Louis-Philippe*”, en *Abélard en son temps. Actes du colloque international organisé à l’occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard, 14-19 mai 1979* (Jolivet, J. ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 197 y ss.

³² SIKES, J., *Peter Abailard*, New York, Russell and Russell DANSC, 1965.

³³ BLOMME, R., op. cit., pp. 319-347.

³⁴ CHENU, M-D., *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano, Jaca Book, 1982.

Ahora bien, es en 1968 cuando Vernon Bourke, en un apartado dedicado a Abelardo en su *History of Ethics*, sostiene por primera vez que la teoría moral del filósofo no es un mero subjetivismo, sino que hace falta garantizar la rectitud de la *intentio* con un pilar indiscutiblemente objetivo: la voluntad divina. Este trabajo inaugura un segundo momento, en el cual los estudiosos comienzan a intentar justificar la objetividad de la ética abelardiana, alejándose de lo que hoy puede pensarse como una lectura algo ingenua de la *Ethica*. Seguirán esta línea de análisis trabajos como los de Maurice De Gandillac, Jean Jolivet (aunque haya dedicado su mayor esfuerzo a las obras dialécticas) y principalmente, Van den Berge, en un extenso artículo publicado en 1975, titulado “La qualification morale de l’acte humain. Ébauche d’une réinterprétation de la pensée abélardienne”.³⁵ No es casual que la investigación haya tomado este rumbo si tenemos en cuenta que es por esta época que los medievalistas comienzan a intentar separarse de la historiografía que, a grandes rasgos, podríamos llamar “católica”. De allí que se inicie un proceso de delimitación entre temáticas o aspectos filosóficos y teológicos en los estudios medievales. Si bien esto trajo “nuevos aires”, en especial por la inclusión de autores antes relegados, como Escoto Eriúgena o Guillermo de Ockham, entre otros, también ha tenido su costo: no pocas veces el pensamiento de un autor se ve deslindado de su contexto de producción –ciertamente religioso– y, por tanto, sesgado o, peor aún, tergiversado. En lo que respecta a la ética abelardiana, el mismo debate en términos de “subjetivismo” u “objetivismo”, más aún, de “racionalismo” o no, es clara muestra de ello. Parte de estos esfuerzos se ven reflejados en los artículos de Gérard Verbeke, “Peter Abelard and the concept of subjectivity”,³⁶ y el ya mencionado de Van den Berge.

Un tercer momento en la investigación sobre la ética de Pedro Abelardo se abre inmediatamente después gracias a los cuantiosos trabajos de edición, traducción e interpretación de David Luscombe. El autor es uno de los dos grandes estudiosos del *Magister* que ha dejado entrever la posibilidad de leer el *Scito te ipsum* como una propuesta ética que se extiende hasta el infiel incorporándolo al planteo moral o, al menos, como una especie de prolongación de *De civitate Dei* de Agustín de Hipona. El otro es Rolf

³⁵ VAN DEN BERGE, R. J., “La qualification morale de l’acte humain. Ébauche d’une réinterprétation de la pensée abélardienne”, en *Studia Moralia*, 13 (1975), pp. 143-73.

³⁶ VERBEKE, G., “Peter Abelard and the concept of subjectivity”, en *Peter Abelard*. Proceedings of the international conference, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 1-11.

Peppermüller, quien trabaja sobre la convicción de que la posibilidad de salvación necesariamente debe estar abierta a todo ser humano para que la ética abelardiana sea una propuesta viable y sin contradicciones.³⁷ Por esta época, además, los historiadores como Mariateresa Fumagalli o Richard Weingart,³⁸ por ejemplo, comienzan a integrar en sus estudios la totalidad de las obras abelardianas para dar cuenta de la complejidad de la teoría moral del Palatino y la coherencia interna de su pensamiento. Es quizá la generación de investigadores que va desde principios de los '70 a finales de los '80, la que ha resultado ser decisiva para los estudios abelardianos en todos sus aspectos. Sus trabajos reflejan la complejidad de un autor que se propone integrar todos los saberes intervinientes en las soluciones a los diferentes problemas que se ha planteado.

Ya en los años '90, el debate sobre el subjetivismo ha quedado decididamente atrás, y nos encontramos ante toda una generación de especialistas que da por sentada la tendencia a la autonomía de la conciencia en la teoría ética del *Magister*. Entre ellos, los trabajos más destacados son: *A ética de Abelardo e o indivíduo*, tesis de maestría de José Estevão; *The philosophy of Peter Abelard*,³⁹ el excelente libro dedicado por completo al pensamiento del filósofo, escrito por John Marenbon;⁴⁰ y la detallada obra de Luis Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*,⁴¹ uno de los pocos trabajos en los cuales se analiza puntualmente el pensamiento ético de Abelardo a la luz de toda su obra, incluso abordando un tema soslayado por los estudios de las décadas inmediatamente anteriores, como lo es el de la gracia.

Desde el año 2000 en adelante, y cada vez con mayor frecuencia, son tomadas en cuenta las restantes obras del autor para complementar algunos aspectos confusos de la *Ethica*, pero, a diferencia de los primeros intentos, esta vez sí de manera claramente articulada. Nos encontramos, por ejemplo, con quienes han leído las obras éticas a la luz de

³⁷ PEPPERMÜLLER, R., "Exegetische Traditionen und theologische Neuansätze in Abaelards Kommentar zum Römerbrief", en *Peter Abelard*. Proceedings of the international conference, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 116-126.

³⁸ De la obra de ambos sobre Abelardo, se destacan FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mt., *Introduzione a Abelardo*, Roma, Laterza, 1988 y WEINGART, R., *The Logic of Divine Love*, Great Britain, Oxford Press, 1970.

³⁹ ESTEVÃO, J., *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*, tesis de Mestrado em Filosofia. São Paulo, PUC-SP, 1990.

⁴⁰ MAREN BON, J., *TTPA*.

⁴¹ BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*

las lógicas, como el ya mencionado Estavão y, más recientemente Cristophe Grellard, máxime en un artículo clave para trabajar uno de los problemas centrales de la decisión moral “*Fides sive credulitas*: le problème de l’assentiment chez Abélard, entre logique et psychologie”.⁴² Otros, en cambio, introducen el descuidado aspecto teológico con el fin de dar cuenta de las inquietudes morales. Tales son los casos de los libros de Gaia De Vecchi o de Matthias Perkams.⁴³ Este último es, quizás, el trabajo que más se aproxima al que aquí propongo. Sin embargo, Perkams no logra integrar la consideración del lugar que ocupan los infieles en la ética del Palatino, y toca esta problemática sólo tangencialmente, mientras que para nosotros será central.

Actualmente proliferan excelentes trabajos sobre diversos problemas suscitados por los escritos morales del Palatino. Además de los que siguen proponiendo y, sorprendentemente, encontrando nuevas lecturas en el *Scito te ipsum*, están quienes dirigen su atención al *Dialogus*. Sobre éste se pueden encontrar cuantiosos artículos generales con el fin de sintetizar la “trama”, y muchos otros más acerca del marco histórico, su datación, sobre la posibilidad de que se encuentre incompleto, sobre la figura del Filósofo y sobre su estructura formal. A este respecto, es obligatorio citar el artículo de Manfred Svensson, “Abelardo. El argumento del *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*”⁴⁴ en el cual este autor chileno se acerca al problema aquí planteado, pero lo hace en relación a la noción de tolerancia y únicamente a partir del desarrollo argumentativo del *Dialogus*. No obstante, aún son pocos los trabajos que entran de lleno en el análisis puntual de alguna temática filosófica. Quizá son una excepción las introducciones que escriben en sus respectivas traducciones de la obra Marenbon y Orlandi (al inglés), y Miquel Pujadas y Anselmo Sanjuán (al castellano), varios de los artículos de De Gandillac, Aryeh Graboïs, Constant Mews, Peter Von Moos⁴⁵ y, localmente, y el de Silvia Magnavacca, “*Vester maximus*

⁴² GRELLARD, C., “*Fides sive credulitas*: le problème de l’assentiment chez Abélard, entre logique et psychologie”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 70, 1 (2003), pp. 7-25.

⁴³ DE VECCHI, G., *L’etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2005; PERKAMS, M., *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard*, Münster, Aschendorff, 2001.

⁴⁴ SVENSSON, M., “Abelardo. El argumento del *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*”, en *Revista Philosophica*, 32 (Semestre II / 2007), pp. 137-155 (de ahora en adelante, se cita “*El argumento*”).

⁴⁵ Cf. v.g., DE GANDILLAC, M., “Le ‘Dialogue’ d’Abélard”, en *Abélard: Le ‘Dialogus’. La philosophie de la logique*, Actes du Colloque de Neuchâtel, Secr. de l’Université, Neuchâtel, 1981, pp. 3-20 (de ahora en adelante, se cita “*Le Dialogue*”); GRABOÏS, A., “Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société

philosophus': San Agustín en el *Diálogo* de Pedro Abelardo".⁴⁶ El resto de la bibliografía sobre esta obra está compuesta por artículos que, si bien desarrollan conceptos allí tratados, lo hacen en función de la totalidad de la obra abelardiana y a raíz de problemáticas específicas. En este sentido, son valiosísimos los aportes de Tullio Gregory acerca de la relación entre razón y naturaleza,⁴⁷ y de Perkams en lo concerniente a la caridad.

Fue Marenbon quien, en las últimas páginas del ya mencionado libro dedicado al *Magister* señala el alcance, las limitaciones y la coherencia de su doctrina teológica y su ética filosófica en relación con los infieles. Sin embargo, es notable el hecho de que nadie, todavía, haya emprendido la tarea de intentar comprender hasta qué punto la teoría moral de Pedro Abelardo, como un todo, puede ser vista como una clave para sentar las bases para el diálogo entre religiones al intentar abrir las puertas de la moralidad a los no cristianos; tarea que justamente es la que me propongo problematizar e intentar resolver en las páginas siguientes.

3. Resumen general

La organización de contenidos responde, ante todo, a la intención de exponer no sólo el problema particular que orienta esta tesis y su solución, sino también el encuadre teórico y contextual del pensamiento de Pedro Abelardo, de manera que el trabajo se desarrolle de manera clara y consistente, y que el conjunto tenga cohesión.

Occidentale au XII siècle. Le 'Dialogus' de Pierre Abélard et le 'Kuzar' d'Yehudah Haleví", en *Abélard et son temps*. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard, 14-19 de mai 1979, Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 641-652; MEWS, C., "Peter Abelard and the Enigma of Dialogue", en *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 25-52 (de ahora en adelante, se citará "*The Enigma*" y por la paginación del original del autor); y VON MOOS, P., "Les *Collationes* d'Abélard et la « question juive » au XIIe siècle", en *Journal des savants*, 2 (1999), pp. 449-489.

⁴⁶ MAGNAVACCA, S., " 'Vester maximus philosophus': San Agustín en el *Diálogo* de Pedro Abelardo", en *Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, Santiago, 1-2 (2000), pp. 49-66.

⁴⁷ El más destacado de ellos es GREGORY, T., "Considérations sur *ratio* et *natura* chez Abélard", en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle. Colloque international du centre national de la recherche scientifique, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972*, pp. 568-581 (de ahora en adelante, se cita "*Ratio et natura*").

La parte I, que he titulado *El escenario*, estará dividida en tres grandes capítulos. En el A “Marco histórico-cultural”, se ofrece un panorama amplio del contexto social y cultural en el que se insertan las reflexiones filosóficas y, particularmente, la producción ética abelardiana. Por una parte, entonces, será necesario arrojar un poco de luz sobre la situación en la que se hallaba el grupo de interlocutores que aquí nos interesa estudiar, el de los infieles; por otra, sin entrar en todas las consideraciones que un período culturalmente tan rico como el siglo XII amerita, haremos una revisión de la ética preponderante en aquél entonces y de las principales fuentes, tanto filosóficas como paganas, con las que el Palatino ha nutrido su propio pensamiento. El capítulo B “La Filosofía práctica y la práctica filosófica a los ojos de Abelardo”, se centra en la forma que tuvo nuestro autor de concebir y practicar la Filosofía. Ambos aspectos darán el marco interpretativo para las siguientes secciones del trabajo. Así, pues, el desarrollo va desde las relaciones más generales que pueden establecerse en el pensamiento del Palatino entre filosofía y dialéctica, hasta lo que nos interesa particularmente, que es su método argumentativo en lo que toca a cuestiones de filosofía práctica. La última sección de este capítulo, que trata sobre la figura de los filósofos, refuerza lo dicho anteriormente, por una parte y, por otra, deja aclarados ciertos puntos que serán retomados en lo sucesivo, tales como la notas constitutivas del personaje del Filósofo del *Dialogus* y la deferencia que nuestro autor siente por los filósofos clásicos. Finalmente, en el capítulo C “Fundamentos antropológicos” se reconstruyen los principios teóricos que subyacen a la concepción de ser humano que tiene Abelardo pues, en efecto, antes de escribir sobre ética, siempre es necesario contar con los supuestos bajo los cuales un autor entiende su objeto de estudio.

La segunda parte, *La revolución ética abelardiana*, presenta la propuesta ética del *Magister* a partir del análisis del *Scito te ipsum* pues es su obra ética más acabada. Es allí donde se exponen las sucesivas definiciones de “pecado” y sus especificaciones a través de las cuales se revelarán ciertas perplejidades sobre de la agencia moral del infiel. La misma está dividida también en tres capítulos. El primero de ellos, A “Correcciones a la tradición”, desarrolla los fundamentos de la novedosa concepción moral de Abelardo, a la vez que explicita ciertos ajustes teóricos –no oposiciones– que el filósofo presenta respecto de la tradición cristiana y de la ética imperante en el siglo XII. Dado que la obra mantiene una argumentación que procede desde los elementos más simples del acto moral hacia los más

complejos (desde las inclinaciones del alma hasta la acción realizada y sus efectos) es el mismo texto el que impondrá el orden de nuestro análisis. De hecho, el segundo capítulo, B “Precisando el concepto de ‘pecado’ ” continúa con la misma linealidad, es decir, siguiendo de cerca el orden expositivo del texto. Es el mismo Palatino el que, una vez presentados los cimientos de su teoría, profundiza en ciertas complejidades que se derivan de lo dicho y, a la vez, abre otras tantas. Una de ellas es el problema del infiel, cuya agencia moral parecería estar en duda; problema que el breve capítulo C “Consecuencias del nuevo planteo: el particular problema de los infieles” explicita con la intención de dar lugar a la tercera y última parte.

Ésta se titula *La agencia moral en los infieles* y, dado que allí se resuelve la tesis que me propongo sostener, resulta ser la más larga, con cuatro capítulos. Puesto que el *Scito te ipsum* nos ha proporcionado el problema pero no la solución, habrá que recurrir a otras fuentes para hallarla. Es por ello que ha resultado necesario un primer capítulo A “Consideraciones preliminares”, en el que se realizan una serie de precisiones fundamentalmente hermenéuticas sobre las nuevas fuentes a incorporar en el análisis. Luego, el camino que nos llevará a las conclusiones comienza con el capítulo B “El conocimiento de Dios: las leyes divinas”. Allí veremos que, siendo la voluntad divina una y la misma, las leyes por las cuales se la conoce no pueden no coincidir, por muy diferentes que parezcan ser. Continúa, entonces, el capítulo C “La suficiencia de la ley natural para la agencia moral”. Éste tiene por objetivo explicitar la manera en que Abelardo le devuelve a los infieles, en términos teóricos, la agencia moral puesta en duda en la *Ethica* pues, desde el momento en que tienen acceso efectivo al conocimiento de la voluntad divina (en tanto que la revelación no es el único medio que Dios tiene de comunicarse con la creatura), la posibilidad de intención errónea, si bien no desaparece, queda disminuida. Por tanto, una vez que se le concede al infiel la posibilidad de realizar actos buenos, resta considerar las condiciones en las que ese otro es capaz de propiciar acciones meritorias de manera tal que su conducta sea lo suficientemente análoga a la cristiana como para que, aun sin serlo, sea posible establecer un diálogo que no esté condicionado por la pertenencia institucional. Esto es lo que desarrolla el último capítulo D “La insuficiencia del *fac bonum* y el requisito del *fac bene*”.

Este trabajo cuenta, además, con un *Apéndice de traducciones* que contiene la traducción propia, en edición bilingüe, de pasajes seleccionados de A) *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos*, B) *Theologia christiana*, y C) *Theologia scholarium*. Este apéndice nació ante la necesidad de dar cuenta de la interpretación de los pasajes citados y de su contexto narrativo en estas obras puntuales de las que no existe ninguna traducción en lengua castellana con la cual cotejarlas.

PARTE I

EL ESCENARIO

A. MARCO HISTÓRICO-CULTURAL

En la Europa occidental de la segunda mitad del siglo XI y más profundamente a comienzos del XII, el feudalismo típico, esto es, de base rural, había comenzado a transformarse: se asistía al nacimiento de las primeras ciudades. Con ellas, no tardaron en llegar profundos cambios geográficos, político-económicos y culturales. Así, presenciarnos el comienzo de una nueva etapa en la civilización medieval considerada por muchos historiadores de la filosofía como un renacer de la vida cultural en el Occidente latino. Si bien aquí no será posible dar cuenta de cada uno de los fenómenos que contribuyeron a hacer de esta región el centro de estudios privilegiado de la cristiandad de aquel entonces, nombraremos algunos que influyen directamente en el pensamiento de Pedro Abelardo, autor sobre cuya teoría ética se reflexionará en estas páginas.⁴⁸

Antes de que se establecieran los primeros centros urbanos, la educación era un privilegio de los dos estamentos superiores en la pirámide tripartita de *oratores*, *bellatores* y *labratores*. Cortesanos y principalmente monjes detentaban el dominio de saberes, que no consistían sino en la lectura y la reproducción de los conocimientos que siglo tras siglo la Iglesia fue atesorando. La enseñanza se impartía, cuando no de manera particular en la corte, en las escuelas abaciales. Pero a partir la vida citadina, se crean las primeras escuelas episcopales y catedralicias en las que las *Ars liberales* empezaron a enseñarse con renovado celo. Así, gracias a las escuelas citadinas, la cultura ya no será patrimonio exclusivo del clero y la alta nobleza, sino de muchos hijos de burgueses que irán en busca de conocimientos. De todos los centros de estudio que se abrieron en la época, Laon, Orleáns, Chartres y San Víctor serán los más destacados. A su vez, Francia, y principalmente París, será la luminaria del siglo, la meca intelectual de muchos jóvenes entusiastas y de toda

⁴⁸ Un interesante y detallado análisis del contexto histórico-cultural específico en el que Abelardo ha desarrollado su pensamiento es el que ofrecen TANAKA, J. y OLIVEIRA, T., “Pedro Abelardo e as mudanças no pensamento do século XII”, en *Acta Scientiarum*, v. 24, 1 (2002), pp. 125-132. Los autores enfatizan la necesidad de cambios en el ámbito escolástico y la importancia de la figura de Abelardo como una respuesta a la misma.

clase de maestros, desde los más ilustres, como el mismo Abelardo, hasta el arrogante Cornificus del que habla Juan de Salisbury.⁴⁹

Personajes como éste fueron posibles, en parte, por otras de las novedades inevitables de los nuevos tiempos: la revalorización del trabajo. Con el crecimiento vertiginoso de la población que se instalaba en los burgos, los oficios prosperan y las agrupaciones de trabajadores no tardan en aparecer. Así, nacen las corporaciones de artesanos, carpinteros, herreros, etc. Y a pesar de que deberemos esperar hasta el siglo XIII para que los *docentes* se unan definitivamente al espíritu del corporativismo, las bases para ello se sientan en la época de Abelardo. El intelecto comienza a verse bajo una nueva óptica y, aunque no deja de ser un don divino, pasa a ser, además, una posesión a cuyo usufructo se tiene derecho. Poco a poco se produce la desacralización del saber y, así como el artesano le transfiere su destreza al aprendiz, el maestro, de modo similar, le transmitirá sus conocimientos a los alumnos que estén dispuestos a pagar por él. Comenzará allí mismo una serie de luchas por la legitimación de una enseñanza que ya no proviene de las instituciones eclesiásticas tradicionales.

Aun así, debemos tener en cuenta que, tras la Reforma Gregoriana, el papado había concentrado poder y necesitaba afrontar desafíos políticos urgentes. Se requerían intelectuales que oficiaran de secretarios, consejeros, legados... cuando no sucesores. No es casual, entonces, que la misma curia pontificia fijara sus ojos en los centros de estudio y que, a su modo, contribuyera en su desarrollo. Tal es así que el nacimiento de la Universidad medieval sería impensable sin este apoyo, más allá de las prohibiciones, condenas y revueltas en las que en el siglo XIII verá implicada la agitada vida intelectual.

Por último, también deberemos mencionar el fenómeno tal vez más importante, al menos para nosotros. Gracias a los avances cristianos en la Reconquista, en los últimos años del siglo XI y a comienzos del XII la España musulmana había comenzado a tener una mayor injerencia en la cultura latina. Si bien para la época en la que Abelardo muere los contactos entre ambas comunidades eran aún poco frecuentes, no por ello eran totalmente ignorados. Por su parte, el mundo judío había convivido con el cristiano desde hacía ya

⁴⁹ Cf. JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, I, 1-2. En realidad, más que un maestro de carne y hueso, el Cornificus parece ser la representación paradigmática que Juan hizo de todos los malos maestros que abundaban en las escuelas parisinas.

varios siglos. En consecuencia, la coexistencia con otras dos religiones monoteístas, cuyos fundamentos eran similares a los del cristianismo, se hacía cada vez más dinámica. Y esto, sin duda, reclamaba para los espíritus más avanzados de la época una inaplazable legitimación de sus propias creencias.

La situación socio-cultural de los infieles en la Europa cristiana del siglo XII merece un tratamiento más detallado, dado que es precisamente este grupo tan heterogéneo el que deberemos analizar para corroborar la hipótesis de que, en definitiva, la teoría ética de Pedro Abelardo puede leerse en clave universalista.

1. Los infieles en la Francia de Abelardo

A pesar de que el término “infiel”, por su misma etimología, parece remitirse quienes no poseen fe, en realidad, su ámbito de aplicación es otro. Propiamente dicho, infiel es todo aquel no adhiere a la religión que se considera verdadera. Dado que aquí nos encontramos estudiando la doctrina de un cristiano, huelga decir que al emplear este término, siempre y en todo caso estaremos refiriéndonos a todos aquellos que no profesan la fe cristiana. Según la configuración religiosa del universo abelardiano, podemos individualizar dos grandes grupos de infieles.

Un primer grupo recibe el nombre de paganos. Éste está conformado por quienes profesan religiones politeístas e idólatras y desconocen la Revelación, o bien, aún conociéndola, la rechazan. Un segundo grupo está articulado, en cambio, por el monoteísmo. Exceptuando a los judíos que vivieron antes de Cristo, estos infieles de seguro conocen el Evangelio pero, no obstante, no han aceptado sus preceptos pues no conceden que Jesús sea el mesías que esperan, como es el caso de los judíos, o bien no reconocen el Evangelio como Revelación última, y toman al Cristo como un profeta más, como es el caso de los musulmanes. Sin embargo, ambos tienen varios puntos en común con el

cristianismo: mantienen la creencia en un solo y único Dios creador y, fundamentalmente, comparten el Pentateuco, es decir, los primeros cinco libros del Antiguo Testamento.⁵⁰

Habiendo aclarado ya la taxonomía interna de este amplio grupo religioso que llamaremos “infieles”, detallemos brevemente las relaciones del cristianismo con cada subgrupo, máxime cuando, como veremos, Abelardo tiene ideas diferentes respecto de cada uno de ellos.

1.1 *Paganos*

Si existe algún hilo conductor en la Edad Media, que tan larga es y, por ello, heterogénea, es el monoteísmo. De hecho, es posible pensar a este extenso período, no tanto desde el punto de vista histórico general, sino más bien desde la consideración intelectual, como el “resultado de la confluencia e imbricación de las categorías fundamentales del pensamiento antiguo con las cosmovisiones implícitas en las tres grandes religiones del Libro”.⁵¹ Así, es sabido que la absorción del paganismo por el cristianismo comienza a darse ya en los primeros siglos después de Cristo, fundamentalmente, después del decreto de Teodosio y hasta los siglos VI-VII.⁵² En consecuencia, para los siglos posteriores a éstos, la presencia efectiva de paganos en el mundo cristiano es escasa o, incluso, nula. Con todo, esto no quita que ellos se encuentren muy presentes en el imaginario medieval y, por

⁵⁰ Si bien es correcto afirmar que las tres religiones comparten el Pentateuco, es necesario hacer una aclaración. El islamismo también reconoce estos libros, pero su libro sagrado último es el Corán. Por ello, los judíos y los cristianos son considerados como “la gente de *uno* de los libros”. No obstante, los musulmanes creen que los textos previos al Corán han sido corrompidos y alterados, y que el Corán los reemplaza a todos. Cf. CAQUOT, A. *et al.*, *Formación de las religiones universales y de Salvación. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1979, p. 339 y ss. Por otra parte, se debe decir que, además del Pentateuco, judíos y cristianos comparten otros libros Históricos y los Salmos. Sin embargo, mientras que para el cristianismo todos los libros, ya sean del Viejo o del Nuevo Testamento, se consideran inspirados del mismo modo; para el judaísmo, en cambio, sólo los restantes son *inspirados* en tanto que el Pentateuco es *dictado*.

⁵¹ MAGNAVACCA, S., “Introducción”, en FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mt., *Tres historias góticas. Ideas y hombres de la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006, p.11.

⁵² Cf. COCHRANE, C., *Cristianismo y cultura clásica*, México D.F., F.C.E., 1949, pp. 181 y ss.

tanto, en muchas de las obras que en esta época se produjeron, entre ellas las de Abelardo mismo.⁵³

Resulta necesario aquí hacer una aclaración de corte terminológico. Si bien, como veremos a continuación, hay ciertos usos de “gentil” que lo acercan más al concepto de infiel en general, o de musulmán en particular, la mayor parte de las veces, sino todas, Abelardo utiliza este término como sinónimo de “pagano”. Así, entonces, será utilizado aquí.

1.2 *Musulmanes*

La invasión de la península ibérica por parte de los musulmanes comienza en el año 711 con el desembarco en Gibraltar y finaliza alrededor del 718.⁵⁴ Ya para el siglo XII, existían numerosas comunidades islámicas asentadas en gran parte de la península, que ahora tenía el nombre de Al-Ándalus.

Los conquistadores habían contado con el apoyo de un importante sector de la comunidad judía y también de muchos “cristianos” que no eran sino conversos forzados, que vivían sojuzgados por el cristianismo desde hacía ya tiempo, y veían en sus nuevos gobernantes la posibilidad de una vida menos sobresaltada como, sabían, estaba sucediendo en el norte de África. Los grupos dominados por los musulmanes, si bien debían pagar algunos impuestos como la *yizya* o la *jaray*,⁵⁵ tenían libertad de circulación e incluso podían ser juzgados según sus propias leyes.

⁵³ Para tener una visión más acabada sobre el tema, véase MARENBNON, J., “Imaginary Pagans: from Middle Ages to the Renaissance”, en *Continuities and disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*. Proceedings of the colloquium held at the Warburg Institute, 15-16 June 2007, (Burnett, C., Meirinhos, J. y Hamesse, J. eds.), Turnhout, Brepols, 2008, pp. 151-165.

⁵⁴ A partir de cierta historiografía, hoy se barajan diferentes hipótesis tanto sobre el desembarco como sobre la Conquista en general. Sin embargo, por razones de economía textual y en lo que concierne a este trabajo en particular, basten los datos mencionados.

⁵⁵ Cf. CAHEN, C., *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio Otomano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992, p. 98 y ss.

Dado que a partir del contagio lingüístico con las comunidades judías uno de los nombres con los que en la Edad Media se designaba a los musulmanes era el de “gentiles”, es bastante probable (aunque aún se encuentra en discusión)⁵⁶ que Abelardo se estuviera refiriendo a ellos, y no a los paganos, en uno de los pasajes más misteriosos de la *Historia calamitatum*:

“A menudo, Dios sabe, caía en tanta desesperación, que me disponía a vivir entre los enemigos de Cristo; a salir de los confines cristianos y dirigirme hacia los gentiles, para allí vivir en tranquilidad y cristianamente bajo el pago de algún tributo”.⁵⁷

Sin embargo, y a pesar de la gran injerencia que la España musulmana tuvo en la cultura latina, para la época en la que Abelardo muere, los contactos entre ambas comunidades eran aún poco frecuentes, y los textos griegos y árabes traducidos, muy pocos. Por tanto, si nuestro autor tuvo algún tipo de contacto con el islam, es posible que lo haya hecho por mediación de Pedro el Venerable, abad de Cluny, en sus últimos años de vida, durante la estadía en dicha abadía.⁵⁸ Los viajes a España de este último en calidad de supervisor de los monasterios que la orden había creado a partir del avance de la Reconquista son célebremente conocidos. En sus estadías en la península, Pedro el Venerable hizo traducir el Alcorán al latín bajo la convicción de que no bastaba con derrotar al enemigo en el campo militar, sino también en el intelectual, tornándose así imprescindible el conocimiento de sus textos sagrados.⁵⁹ Y si bien el abad estaba

⁵⁶ DUQUESNAY ADAMS se ha ocupado de considerar diferentes alternativas hermenéuticas al respecto en su artículo “Les horizons socio-politiques du monde de Pierre Abélard”, en *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 31-33. Sin embargo, posiblemente porque estas reflexiones se encuentran enmarcadas en un trabajo más amplio cuya intención se enfoca ante todo en el aspecto histórico, el autor omite tomar posición. Más aún, cercano a nuestra incertidumbre, concluye el apartado diciendo “Y a-t-il quelconque évidence qu’Abélard vît jamais un philosophe sarrasin [...] s’accommodant de ces descriptions? Je n’en reconnais aucune et recevrais volontiers toute information s’y rapportant”.

⁵⁷ “Saepe autem, Deus scit, in tantam lapsus sum desperationem, ut Christianorum finibus excessis ad gentes transire disponerem, atque ibi quiete sub quacumque tributi pactione inter inimicos Christi christianae uiuere”, *Hist. cal.*, XII.

⁵⁸ Abelardo permaneció en Cluny al menos desde 1140 hasta 1141, cuando fue enviado por el abad al monasterio de Saint Marcel, donde muere en 1142.

⁵⁹ Cf. LE GOFF, J., *Los intelectuales de la Edad Media*, Buenos Aires, Gedisa, 1997, p. 32-33.

convencido de que el islam era una herejía cercana al paganismo y tal vez tan peligrosa como éste, su obra logró establecer en la cristiandad una visión mucho más realista de la que hasta entonces se tenía.

No obstante, Pedro el Venerable contrató a los traductores de la “*Collectio Toletana*” unos meses después de la muerte de Abelardo, y no terminó de redactar y corregir sus obras apologéticas, como por ejemplo el *Liber adversus Iudaeorum inveteratam duritiem*, sino mucho después. En este sentido, como señala Kritzek, lo más probable es que el espíritu ecuménico y polémico del filósofo haya influido sobre el enfoque del abad quien, de todos modos, había comenzado a preocuparse mucho antes por esta problemática.⁶⁰ “*On ne comprendrait pas d’ailleurs que son grand projet apologétique soit né en un instant*”, afirma perspicazmente Jolivet.⁶¹ Coincidimos con él en que es muy posible que Abelardo haya tenido conocimiento de este grupo de infieles, aunque reducido y en cierta medida distorsionado, debido a la falta del contacto directo que, en cambio, sí mantenía con los judíos.

1.3 Judíos

Para la época en la que Abelardo escribe, la convivencia del pueblo judío con el cristiano era sobradamente frecuente. Desde hacía varios siglos, los judíos se habían asentado en Europa, fundamentalmente en España y Francia. A partir del siglo X, con el debilitamiento de la autoridad imperial carolingia, la actitud para con ellos fue cambiando. Acusados de deicidas, usureros y obstinados, los judíos que vivían en tierras cristianas comenzaron paulatinamente a ser objeto de grandes humillaciones, severas sanciones legales y, cuando no, crueles matanzas como la de Rouen y Orleáns a comienzos del siglo

⁶⁰ Su primera obra sobre este tema, *Contra Petrobrusianos Hereticos*, fue escrita en 1138 y revisada en años posteriores. Cf. KRITZEK, J., “De l’influence de Pierre Abélard sur Pierre le Vénérable dans ses œuvres sus l’Islam”, en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle. Colloque international du centre national de la recherche scientifique, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972*, p. 206.

⁶¹ JOLIVET, J., “Abélard et le philosophe (Occident et Islam au douzième siècle)”, en *Revue de l’histoire des religions*, v. 164, 2 (1963), p. 184.

XI. Este maltrato se enfatizó a principios del XII a raíz del fervor religioso que despertaron las cruzadas y de los progresos de la Reconquista. Tal vez una de las mejores descripciones sobre las penurias que debía soportar el pueblo judío, es aquella que el mismo Abelardo puso en boca de uno de sus integrantes.⁶²

Efectivamente, en el tiempo en que fue escrito el *Dialogus*, y desde un poco antes también, con el vertiginoso crecimiento de las ciudades, la apertura de las escuelas catedralicias y el desarrollo del comercio, se afianzó el contacto entre cristianos y judíos. Tal como sucedía con las corporaciones, las comunidades judías se integraron en la vida cristiana tanto en las actividades comunales como –y principalmente– en las económicas, cuyas operaciones centrales consistían en la usura, la medicina y la administración financiera de la alta nobleza. Si bien tales comunidades no ocupaban topográficamente grandes terrenos de la ciudad, conquistaron amplios espacios sociales, en especial en lo que respecta al ámbito intelectual: “... *it is impossible to posit a Jewish community isolated from the other components of urban society. The very site of Jewish community of Paris, whose importance for contacts between Christian scholars and Jewish masters was paramount, imposed such relations*”, afirma Graboïs.⁶³

Los contactos entre grupos de maestros y estudiantes judíos y cristianos eran frecuentes, sobre todo a raíz de las revisiones de la *Vulgata*, para las cuales estos últimos consideraron necesario recurrir no pocas veces a sus colegas hebreos.⁶⁴ Tal vez una de las mayores escuelas en las que se ha dado este fenómeno haya sido la de San Víctor, aunque

⁶² “Nulla quippe gens unquam tanta pro Deo pertulisse noscitur, aut etiam creditur, quanta nos iugiter pro ipso sustinemus [...] Nonne in omnes dispersi nationes soli sine rege vel principe terreno tantis exactionibus gravamur, ut singulis fere diebus vitae nostrae misere redemptionem exsoluamus intolerabilem? Tanto quippe nos contemptu et odio digni censemur ab omnibus, ut quisquis aliquam nobis inferat iniuriam, id maximam credat iustitiam et summum Deo sacrificium oblatum. Non enim tante captivitatis calamitatem nisi ex summo Dei odio nobis autumant accidisse et iuste imputant ultioni, quamcumque in nos exercent sevitiā tam gentiles quam Kristiani [...] Egressuri ad quaelibet proxima loca ipsum, de quo parum confidimus, conductum non modico pretio conducimus. Principes ipsi, qui nobis praesunt, et quorum graviter emimus patrocinium, tanto amplius mortem nostram desiderant, quanto licentius ea, quae possidemus, diripiunt [...] nec agros nec vineas aut terrenas aliquas possessiones habere conceditur, quia non est, qui eas nobis ab infestatione manifesta vel occultata protegere possit. Unde nobis praecipue superest lucrum, ut alienigenis fenerantes hinc miseram sustentemus vitam, quod nos quidem maxime ipsis efficit invidiosos, qui se in hoc plurimum arbitrantur gravatos. De hac autem vitae nostrae miseri a summa et quibus incessanter periculis laboramus, ipse magis status noster omnibus loqui sufficit, quam lingua possit”, *Dialogus*, pp. 76-78.

⁶³ GRABOÏS, A., “The *Hebraica Veritas* and Jewish-Christian intellectual relations in the twelfth century”, en *Speculum*, v. 50, 4 (Oct., 1975), pp. 631.

⁶⁴ Cf. *ibíd.*, p. 618-619.

no exclusivamente. Las calles de París fueron asiduas testigos de numerosos debates teológicos, que a principios del siglo XIII habrán de ser prohibidos. Lo cierto es que al rechazo que la gran mayoría de la cristiandad ha sentido históricamente por el pueblo judío se le debe añadir la curiosidad y la compasión de una minoría de la que el *Magister*, al menos por momentos, parece formar parte. Como afirma Grabois, quizá el *Dialogus* no sólo sea un trabajo académico sino, al igual que el *Kuzari* de Yehuda Halevi o la *Disputatio iudaei et christiani* de Gilberto Crispino, una evocación de las conversaciones en las que él mismo ha participado en su juventud parisina.⁶⁵

2. Ética en el siglo XII

En un mundo de constantes y, por momentos, bruscos cambios, con nuevos valores –“el aire de la ciudad libera” era el lema que muchos compartían–⁶⁶ como lo era el de comienzos del siglo XII, la preocupación por la revisión de las costumbres no tardó en llegar. Así, tanto la cultura monástica como la escolástica promovieron los estudios éticos: la primera, de la mano de monjes y teólogos, orientó su mirada hacia las necesidades de la vida espiritual que incluía, entre otros objetivos, el énfasis en la obediencia, el desprecio de la vida mundana y la exaltación de la vida contemplativa. Los maestros y estudiantes de las escuelas citadinas, por su parte, se las arreglaron para incluir los estudios de ética en sus programas, a pesar de la rígida división de las *Ars liberales*.⁶⁷ Con frecuencia echaban mano de los programas pedagógicos del mundo romano y de la tradicional división tripartita de la filosofía de origen platónico. El mismo Abelardo hace alusión a ella en el comienzo de su *Logica Ingedientibus* refiriéndose a Boecio:

“... distingue [en la filosofía] tres especies: la especulativa, que estudia la naturaleza de las cosas; la moral, que considera la honestidad de la

⁶⁵ Cf. *ibíd.*, p. 634.

⁶⁶ “*Stadtluft macht frei*”, lema anónimo medieval.

⁶⁷ Cf. LUSCOMBE, D., *Some furthers*, p. 67.

vida, y la racional, que organiza racionalmente la argumentación, y a la que los griegos llaman ‘lógica’ ”.⁶⁸

Es en estas escuelas, principalmente la de Laon y más adelante en la de San Víctor, donde cobran relevancia por primera vez en mucho tiempo problemas como el de la responsabilidad moral, la conciencia (en este caso, entendida en términos éticos), la intención y la ley natural.⁶⁹

Si queremos ver qué pasaba más bien en las calles que en los claustros, nos encontraremos allí con los goliardos quienes, a su modo, también responden a estas inquietudes, aunque de manera muy particular. Su producción, sabemos, responde a la denuncia y el ataque antes que a la teorización filosófica. Con todo, esos poetas inconformistas han hecho escuchar bien alto sus voces y, en tanto fenómeno ciudadano, es imposible soslayarlos cuando se habla de los síntomas de criticismo en la Francia del siglo XII.

Pero, ¿cuál era, entonces, el marco ético predominante en aquella época, ese que debía ser revisado y cuestionado? A pesar de que Agustín ya había resaltado la importancia y el peso de la interioridad en lo que respecta a la vida moral, las costumbres, de hecho, funcionaban de otra manera. El período que va desde el siglo V hasta precisamente la época de Abelardo fue poco fecundo en cuanto a teorizaciones éticas se refiere. Preponderaba entonces lo que se ha dado en llamar una “ética de la acción”, la cual radica en la conjunción de tres factores, todos ellos funcionando como supuestos.

Desde el plano ontológico, se podría hablar de realismo: el bien y el mal existían realmente, a modo de idea platónica y, por tanto, las acciones eran buenas o malas según participaran de uno u otro. Desde el punto de vista nomológico, encontramos una posición marcadamente heterónoma, esto es, la convicción de que existe una legalidad externa al sujeto que éste debe seguir, ya sea que esté dada por la divinidad (como es el caso

⁶⁸ “... tres species Boethius distinguit: speculatiuam scilicet de speculanda rerum natura, moralem de honestate uitae consideranda, rationalem de ratione argumentorum componenda, quam ‘logicen’ Graeci nominant”, *LI*, I, 1.

⁶⁹ En el apartado 2.3 de esta sección analizaremos puntualmente los desarrollos de estas problemáticas que han servido de base a la teoría de Abelardo.

específico del Medioevo), la naturaleza o, incluso, la autoridad humana.⁷⁰ A ello se suma una férrea cosmovisión teleológica, en tanto que cada una de nuestras acciones estará orientada por su propia finalidad. Para el hombre medieval ésta será, sin lugar a dudas, la de alcanzar la Salvación, y el medio privilegiado para ello será la conducta virtuosa. De esta manera, la agencia moral estaba determinada por parámetros completamente independientes de las circunstancias concretas tanto del acto en sí, como –y aún más importante– de quién y por qué realizaba la acción.

En este período, dichos parámetros provenían de la interpretación en clave alegórica de los escritos de las *auctoritates* y de las Sagradas Escrituras, las cuales revelaban la voluntad de Dios, última y principal norma de acción para el ser humano. Sin embargo –y contra esto alzaré la voz Abelardo, especialmente en el prólogo de su *Sic et non*– esta lectura era patrimonio exclusivo de los miembros de la alta jerarquía eclesiástica. La rígida exégesis bíblica y las frecuentes contradicciones entre las autoridades hacían que los preceptos derivados de ellas fueran muy difíciles de aplicar en la vida cotidiana, tan llena de matices y pormenores no previstos.

Por ello se crearon los penitenciales, manuales para confesores cuya circulación se dio sobre todo entre los siglos VIII y XII, en donde se jerarquizaban y detallaban toda clase de pecados así como su penitencia correspondiente. Ante la falta de una teoría ética articulada, para poder saber si una acción era buena o mala y por tanto condenable o no, bastaba remitirse a ellos. Nada más sencillo: la autoridad eclesiástica ante quien el feligrés se confesaba no tenía más que recurrir sistemáticamente a ellos sin necesidad de sopesar las particularidades del acto por el que se pedía perdón. Sin embargo, en una cultura que ponderaba no sólo la acción sino también sus resultados materiales al momento de la sanción moral y política, estos penitenciales no tardaron en proliferar. Y con su propagación llegaron también las inevitables contradicciones. No era infrecuente que aquello que en un penitencial se juzgaba un pecado mortal, en otro quizá podía purgarse

⁷⁰ Si bien veremos que en Abelardo existe una pretensión –quizás inconsciente y ciertamente no lograda por completo– de establecer una ética autónoma, habrá que esperar hasta Kant para que se plantee por primera vez, y de manera articulada, este tipo de teoría. Así, el marco heterónomo es una de las características que comparten absolutamente todas las éticas premodernas. Por otra parte, a menudo se piensa que los binomios “heteronomía-teleología” y “autonomía-deontología” son inescindibles. Sin embargo, teorías como, por ejemplo, el utilitarismo (al menos el de base, como el propuesto por Stuart Mill), demuestran que puede concebirse una ética autónoma y teleológica.

con sólo una oración.⁷¹ Es más, la fuerte impronta feudal y, por consiguiente, la escasa conciencia de individualidad que el mismo sistema alimentaba, contribuían a que en muchos casos ni siquiera se sintiera la necesidad de juzgar al individuo concreto, sino que era suficiente con preguntarse por su grupo de pertenencia.⁷² Por tanto, un parroquiano perspicaz sólo debía saber dónde acudir para confesar determinado pecado: allí donde la penitencia fuera menos dura, o incluso donde el confesor lo absolviera de sus pecados por tan sólo algunas monedas.⁷³ Pronto, los medievales se vieron atrapados en una lógica inversamente proporcional pues, cuanto más penitenciales se hacían, menor efecto surtían.

En un siglo en donde se “descubre” la fuerza del yo, del individuo, este tipo de ética ya no podía sino causar desconfianza, cuando no directamente rechazo. Y Abelardo, al igual que muchos de sus contemporáneos, no dudó en reaccionar. Sólo que, a diferencia de ellos, intentó encontrar la raíz, el fundamento de la moralidad con total independencia de los casos particulares. Quizá por ello sobresale tanto su teoría. Pero por muy provocativos e innovadores que hayan sido sus escritos, él no deja de ser heredero de una tradición compartida.

Así, pues, a fin de esclarecer cuáles son las novedades que introduce la ética abelardiana y cuáles son, en cambio, los elementos comunes a la tradición en la que se halla inserta, es menester preguntarse por las presencias efectivas de ciertos autores y corrientes filosóficas que el Palatino ha incorporado a su propio pensamiento moral y con quienes, en cierto modo, dialoga. En este sentido, intentaremos dar cuenta de los principales interlocutores que aparezcan nombrados explícitamente, o bien cuya referencia, aunque implícita, sea lo suficientemente clara como para no dejar lugar a dudas. Para ello, antes intentaremos situar su contexto de lecturas.⁷⁴

⁷¹ Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia* ..., p. 16.

⁷² Raña Dafonte ha ejemplificado esta práctica con los pasajes de *Las disciplinas eclesiásticas y la religión cristiana*, penitencial escrito por Reginón de Prüm. Cf. RAÑA DAFONTE, C., “Scito te ipsum. La responsabilidad individual y los penitenciales del siglo XII”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011), pp. 72-74.

⁷³ Tomemos como ejemplo un texto del siglo X, en el que se lee: “*Unius diei jejunium uno denario redimi potest: quilibet homo potest unius diei jejunium redimere ducentis et viginti psalmis; quilibet homo XII mensium jejunium redimere potest 30 solidis, vel si aliquem (e carcere) liberet, qui tanti aestimetur*”, EDGARDO DE INGLATERRA, *Leges ecclesiasticae*, Migne, PL., CXXXVIII, 512A-B.

⁷⁴ No obstante, es necesario aclarar que no nos detendremos en la consideración de todas las fuentes que se manejaban en la primera mitad del siglo XII, ni en los vastos catálogos de las bibliotecas por las que pasó el

2.1 *Elementos del renacer cultural*

Tal como hemos dicho, el pensamiento de Abelardo se inscribe dentro del llamado “Renacimiento del siglo XII” o, si nos atenemos a la historiografía de Alain de Libera, dentro del primero de los dos Renacimientos.⁷⁵ Independientemente de estas divisiones arbitrarias en la historia, lo que interesa señalar es que, para hablar de “renacimiento” es indispensable que algo se encontrara “muerto” o, para ajustar la terminología al campo semántico de la cultura, podríamos decir “olvidado” o “relegado”. Y, en el marco específicamente cultural, lo que había sido relegado durante muchos años y hasta ese momento eran las obras de los filósofos de la antigüedad clásica que, a excepción del *Timeo* de Platón, habían sido conservadas pero no estudiadas, cuestionadas ni transmitidas con demasiado esmero. En efecto, uno de los fenómenos que caracteriza la primera mitad del siglo XII es el Humanismo, entendiendo por este, en líneas generales, el retorno a los clásicos y una nueva manera de leer y concebir a los *auctores* paganos. De hecho, incluso con el *Timeo* habría que hacer una excepción cuando de este período se trata. Si bien este texto platónico conservado parcialmente por la traducción de Calcidio había sido desde siempre referente de los pensadores cristianos hasta entonces, en las escuelas citadinas se lo comienza a leer con renovado interés. Chartres es el gran nombre que resuena aquí ya que, incluso, lo ha entendido desde una nueva perspectiva: la naturalista. Es ésta la otra gran corriente cultural que le ha valido a este período la categoría de Renacimiento. No es casual, entonces, que fuera un chartrense uno de los primeros en reconocer su deuda con la antigüedad. En efecto, fue a Bernardo de Chartres a quien Juan de Salisbury le adjudicó la autoría de frase que ha calado tan hondo que, aún hoy, se la repite con insistencia:

“Somos enanos subidos a hombros de gigantes, de suerte que podemos ver más cosas y más lejos que ellos, pero no a causa de la

Magister, pues ello redundaría en especulaciones que exceden el alcance de nuestro trabajo. Tampoco nos detendremos en las largas listas de *exempla philosophorum* que Abelardo hace (particularmente en el segundo libro de su *Theologia christiana*) a propósito de la vida virtuosa de algunos pensadores paganos que deberían considerarse ejemplos de vida.

⁷⁵ Cf. DE LIBERA, A., *La Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Docencia, 2000, p. 312 y ss. Sobre las diferentes periodizaciones puede leerse, entre otros, AERSTEN, J., “Introducción”, en *La Filosofía Medieval y los trascendentales*, Pamplona, EUNSA, 2003, pp. 13-34.

sagacidad de nuestra visión o de nuestro gran tamaño, sino porque somos ayudados y elevados por una grandeza gigantesca”.⁷⁶

Y ya que hemos nombrado a Juan de Salisbury, volvamos al Humanismo, puesto que precisamente él es la figura paradigmática de esta revalorización de los clásicos en las escuelas. Así como Abelardo es “el *Magister*” por excelencia, así también el salisburenses debería ser apelado como “el *Discipulus*”. Doce años de formación en París, entre los que se encuentra su paso por Chartres e, incluso, una breve estadía en la montaña Sainte-Geneviève bajo la tutela de Abelardo, bien le valdrían ese epíteto. Si atendemos a sus dos obras principales, el *Metalogicon* y el *Policraticus* (cuyos títulos con raíces griegas ya denotan por sí mismos la pretendida vinculación con los clásicos),⁷⁷ veremos que se encuentran plagadas de referencias a la antigüedad, no sólo en lo que hace a los *exempla*, sino también al contenido mismo de su pensamiento. En los primeros capítulos del *Policraticus*, por ejemplo, hace un recuento detallado de las escuelas filosóficas antiguas tales como la peripatética, la pitagórica y la académica. Si a ello le añadimos las referencias a estas mismas y a las propias escuelas de su tiempo que hace en el *Metalogicon*, podemos sostener, junto con Piaia, que se trata de algo así como una de las primeras historias filosóficas de la Filosofía.⁷⁸ Por su parte, la metáfora orgánica, que es el desarrollo nodal de la argumentación política del *Policraticus*, fue tomada, según el mismo Juan nos relata en el capítulo II del libro V, de “una carta de Plutarco escrita para instrucción de Trajano”. Al ser ésta la única referencia conocida por nosotros de esta epístola, muy probablemente la atribución a Plutarco sea una invención deliberada de Juan con el fin de apoyarse en autoridad de un clásico para realizar una crítica social.⁷⁹ Pero lo interesante es aquí el hecho

⁷⁶ “Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique propii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea”, JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, III, 4, en Migne, PL., CXCIX, 900C.

⁷⁷ De hecho, gran parte de los autores de la época siguen la moda –si se me permite la expresión– de titular sus obras con raíces griegas. Algunos ejemplos son el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor o el *Dragmaticon* de Guillermo de Conches. Incluso podemos remontarnos algunos años atrás y atender a los títulos de las dos grandes obras de Anselmo de Canterbury: *Proslogion* y *Monologion*.

⁷⁸ Cf. PIAIA, G., *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini, Maggioli editore, 1983, pp. 84-112.

⁷⁹ Cf. LIEBESCHÜTZ, H., “John of Salisbury and Pseudo-Plutarch”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 6 (1943), pp. 33-39. Sin embargo, otras de las referencias clásicas de esta metáfora y que sí nos ha

mismo de apelar a la autoridad pagana pues ello da cuenta de su valoración de aquella cultura.

Es también en los comienzos del siglo XII que nacen los *florilegia*. Éstos consistían en una recopilación de extractos de al menos dos autores diferentes en la que un compilador selecciona y dispone los textos con un cierto criterio (que puede ser alfabético, temático o simplemente fortuito) en pos de una temática más amplia: estaban aquellos que trataban sobre medicina, o sobre herboristería, aquellos que recopilaban poesía y frases literarias y, lo que nos interesa aquí, los que reunían sentencias morales. Si bien en algunos casos se da la convivencia de autores de la antigüedad latina con algunos representantes del cristianismo temprano, en su gran mayoría figuran sólo los primeros. Quizá el más conocido por nosotros es el *Moralium dogma philosophorum*, que data de mediados del siglo XII, y está dividido por temas cuyos ejes son lo honesto y lo útil. En esencia, se trata de una recopilación de máximas extraídas del *De officiis* de Cicerón y del *De beneficiis* de Séneca, así como de varios autores más que no necesariamente aparecen nombrados.⁸⁰

La profusa circulación de estos textos es un dato contextual no menor, ya que en lo tocante a la ética funcionaban, aunque no intencionalmente, como la contracara de los penitenciales. Las *Epistolae morales ad Lucilium*, comparadas con la tosquedad de algún penitencial, resultaban ser no sólo más instructivas sino, incluso, más atractivas.

Habrà que señalar, con todo, que no estaban diseñados para el ámbito escolar. No sólo porque las intenciones de los compiladores pocas veces resultan claras, sino porque, además, se incluían los textos y autores canónicos así como (y en la misma medida) algunos otros bastante raros. Por último, los códices que nos han llegado tienen muy pocas glosas, algo inusual para un texto leído por estudiantes.⁸¹ En este sentido, no nos atrevemos

llegado, es la fábula de Menenio Agrippa, en la que el estómago es castigado por el resto de los miembros del cuerpo. Cf. TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, II, 32, 8-12.

⁸⁰ Aunque por mucho tiempo su autoría fue adjudicada a Guillermo de Conches (e incluso en nuestros días todavía pueden encontrarse quienes así lo consideren), es muy probable que este florilegio provenga de un compilador anónimo. El artículo de WILLIAMS, J., “The Authorship of the *Moralium Dogma Philosophorum*”, en *Speculum*, v. 6, 3 (Jul. 1931), pp. 392-411 ofrece pruebas a favor de ello. Por su parte, De Vecchi asegura que tanto la introducción de la ética grecorromana como el pasaje de la mera colección antológica a la reflexión personal a partir de abundantes citas se da en Chartres, precisamente a partir de este *florilegium*. Cf. DE VECCHI, op. cit., p. 21.

⁸¹ Cf. STEIMBERG, Ma. E., “Moralizar a Petronio entre Marcial y el *Culex*: el Ms. *Escorialensis* Q14 y el canon literario latino”, en *Miscellanea Philologica. Lecturas de textos latinos clásicos en florilegios, ediciones, comentarios y traducciones de los siglos XII al XXI*, Buenos Aires, EFL, 2010, pp. 47-48.

a decir que Abelardo pudo haber sido un asiduo lector de ellos, pero sí que, en cambio, las inquietudes morales de la época a las que hemos aludido funcionaron como impulsoras para la creación de los mismos. Inquietudes a las que, veremos, Abelardo intentará dar respuesta.

2.2 *Las fuentes paganas*

Estamos, ahora sí, en condiciones de preguntarnos concretamente cuáles son las fuentes paganas que Abelardo recibe e incorpora a su filosofía moral.

Muchos han creído encontrar en algunos aspectos de la doctrina abelardiana una especie de reminiscencia de la ética aristotélica, y toman para ello como caso la concepción del vicio y la virtud. Hamelin, por ejemplo, demuestra que a través de los escritos lógicos del Estagirita disponibles en la época (es decir, el *De interpretatione* y las *Categoriae*) y con la ayuda de los comentarios boecianos, Abelardo logró reconstruir los principios fundamentales de la ética de Aristóteles, la cual, sabemos, le era desconocida.⁸² Y si bien ello es en parte cierto, el riesgo es creer que, por el hecho de haberlo entendido, también lo haya incorporado a su teoría. Ante esto, debemos decir que lo que el Palatino toma es únicamente la noción de virtud como *habitus* (*héxis*), y que lo hace sólo tardíamente, es decir, recién en el *Dialogus*.⁸³ Allí, el personaje del Filósofo reconoce que vicios y virtudes son cualidades arraigadas en el alma por la repetición y la reflexión, y cita explícitamente

⁸² HAMELIN, G., “A lógica como Veículo da Ética Aristotélica em Pedro Abelardo”, en *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Série 3, v.7, 2 (jul. - dic. 1997), pp. 179-208.

⁸³ El ms. de Balliol College, 296 contiene en el folio 79 lo que sería una segunda parte, incompleta claro está, del *Scito te ipsum* y que Luscombe ha decidido incluir en su edición a pesar de haberse basado en otro manuscrito, el de Pez, Munich Bavarian State Library. Sin embargo, preferimos no incluirla en el presente análisis, puesto que hasta Luscombe manifiesta ciertos reparos respecto de su autenticidad. Allí Abelardo estaría haciendo referencia a una idea de virtud más próxima a la aristotélico-boeciana. Sobre el tema, veáse JAKUBECKI, N., “Pedro Abelardo. Una segunda parte del *Scito te ipsum*. Traducción y comentarios del manuscrito de Oxford, Balliol College Ms. 296, f.79”, en *VersioneS*, 12 (2010), pp. 33-37; y LUSCOMBE, D., “The manuscripts of the *Ethica*”, en *Peter Abelard's Ethics* (Luscombe, D. ed.), Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. xxxviii-lxi.

tanto al Aristóteles latino, como al comentario a las *Categoriae* de Boecio, el “máximo de los filósofos latinos”:⁸⁴

“Filósofo: La virtud, dicen, es un hábito excelente del alma, por tanto, pienso que el vicio es, al contrario, un pésimo hábito del alma. En las *Categorías*, Aristóteles distinguió entre ‘hábito’ y ‘disposición’ e incluyó a ambos en la primera especie de cualidad”.⁸⁵

Y un poco más abajo, continúa:

“Filósofo: ... Al comentar a Aristóteles [...] en el mencionado tratado de las cualidades [...] Boecio señala que las virtudes difícilmente pueden cambiar”.⁸⁶

Pero si bien es cierto que el Palatino incorpora este concepto a una edad ya madura (prueba de ello es que la palabra “*habitus*” no aparece ni una sola vez en la *Ethica*), de todas maneras, habrá que admitir que su concepción del vicio y la virtud en general está más cerca de la ciceroniana que de la aristotélica.⁸⁷

Por su parte, el legado boeciano se aprecia también si atendemos a la *Consolatio Philosophiae*. Varias son las ideas que reaparecen en Abelardo y que servirán de base para entender algunos aspectos tanto de su obra ética como de la teológica, por ejemplo, en lo que respecta a la providencia divina. Lo que aquí nos interesa resaltar puntualmente es la necesidad del conocimiento del mal –algo en lo que el *Magister* no se cansa de insistir– así como la convicción de ambos pensadores de que incluso ciertas acciones malas muchas veces pueden servir para el bien:

⁸⁴ “... *maximum illum latinorum philosophum...*”, *Th. sch.*, I, 199.

⁸⁵ “*PHIL.: Virtus, inquit, est habitus animi optimus; sic e contrario vitium arbitror esse habitum animi pessimum; habitum vero hunc dicimus, quem Aristotiles in Categoriis distinxit, cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit*”, *Dialogus*, pp. 208-210. La definición de virtud como “*habitus animi optimus*”, por su parte, está tomada de BOECIO, *De divisione*, Migne, *PL.*, LXIV, 885B.

⁸⁶ “*PHIL.: [Boetius h]ic etiam virtutem omnem difficile mobilem esse asserens, cum in predicto qualitatis tractatu Aristotilem exponeret*”, *Dialogus*, p. 210.

⁸⁷ Véase parte III, capítulo D, sección 1.

“Cristiano: ... Todos saben que la suma bondad de Dios, que no permite que nada suceda sin una causa, preordena bien también los males. Se sirve de ellos del mejor modo posible, al punto que es un bien que existan también los males. Así como la suma perversidad del diablo se sirve a menudo del peor modo posible aun de los mismos bienes [...] Dios obra haciendo derivar de los mismos males grandes bienes...”⁸⁸

Respecto de la vertiente aristotélica, en líneas generales, podemos decir que es más lo que Abelardo ha tomado de Boecio que del Estagirita en cuanto a ética se refiere. Como ha demostrado Verbeke, en el campo moral, ni el vocabulario ni el modo de pensar abelardiano se corresponden con el aristotélico.⁸⁹ Mientras que en la *Ethica Nicomachea* el hombre sabio es quien se considera como norma de acción segura, y éste se hace virtuoso llevando a cabo actos virtuosos que no son puramente interiores, pues el ser humano es la composición de materia y forma y, por tanto, su conducta debe reflejar su ser; Abelardo, en cambio, está comprometido con una antropología y, por ende, con una ética platónica desde el momento en que el consentimiento y la ejecución de una acción son considerados como ámbitos separados, pues lo que acontezca con el cuerpo, esto es, en la esfera de la acción, ya no le compete a la moral pues “... nada corrompe al alma sino lo que le es propio, esto es, el consentimiento...”⁹⁰

⁸⁸ “CHRIS.: ... *Quis etiam nesciat summam Dei bonitatem, quae nihil sine causa fieri permittit, adeo mala quoque bene praeordinare et eis etiam optime uti, ut etiam sit bonum malum esse, cum tamen malum nullatenus sit bonum? Sicut enim summa diaboli nequitia ipsis: etiam bonis saepe pessime utitur [...] Deus agit ex ipsis uidelicet malis bona multa faciens prouenire*”, *Dialogus*, p. 306. También véase, v.g., *Th. chr.*, III, 6; *Th. sch.*, II, 29 y *Ep. XIII*, p. 273. En Boecio encontramos estas ideas expresadas principalmente en *Consolatio Philosophiae*, I. IV, IV, 4-14. Un análisis más detallado de la influencia de Boecio en Abelardo se encuentra en TODINELLI, T., *Ética e justiça no pensamento de Pedro Abelardo*, Tesis de doctorado en Filosofía, dirigida por De Boni, L., en la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007, c. 2, pp. 149-161.

⁸⁹ Cf. VERBEKE, G., “Éthique et connaissance de soi chez Abélard”, en *Philosophie im Mittelalter* (Beckmann, J. et al. eds.), Félix Meiner, Hamburg, 1987, p. 94.

⁹⁰ “... *et nichil animam nisi quod ipsius est coinquinat, hoc est consensus...*”, *Ethica*, p. 22, 33-34. Si bien en el siglo XII se mantiene muchas veces la diferencia de raigambre agustiniana entre los términos “*anima*” y “*animus*” según la cual el primero refiere al principio general que anima al cuerpo, asignándole todas sus funciones vitales, mientras que el segundo posee un carácter específico que alude principalmente a la condición propia del ser humano, Abelardo no se ha hecho eco de ella. De hecho, tiende a utilizarlos indiferentemente, aunque recurre con mayor frecuencia a “*animus*”. A este respecto, Bacigalupo señala que la amplitud y riqueza semántica que Abelardo le confiere al término ha dificultado su traducción a muchos

En resumidas cuentas, si, en cuanto dialéctico, resulta indudable que Abelardo se nutre de la filosofía aristotélico-boenciana, en cuanto teólogo y moralista es decididamente platónico. Sin embargo, deberíamos comenzar por la filosofía socrática pues, símbolo de la moralidad para todo el canon occidental premoderno, Sócrates fue leído a través de sus discípulos, sus *sequaces*.⁹¹ En el caso de Abelardo, éstos serán principalmente Platón y, aún en mayor medida, la escuela estoica.

Empecemos, pues, con algunas consideraciones formales. Así como hemos llamado la atención sobre los títulos de las obras de Juan de Salisbury, así también merece un breve comentario el título de la principal obra ética de Abelardo: *Ethica seu liber Scito te ipsum*. En la primera parte del título, encontramos el término “*ethica*”, el cual, principalmente antes del reingreso del *corpus* aristotélico, hacía referencia, ante todo, a la ética racional de los moralistas paganos, entre los que Sócrates se encontraba como fundador.⁹² Ya Isidoro de Sevilla lo había insinuado así en sus *Etymologiae*:

“Sócrates fue el primero que aplicó la *ética* a la corrección y arreglo de las costumbres, y orientó todo su estudio al examen de la vida honesta...”⁹³

estudiosos. Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, pp. 59-62. A fin de facilitar la lectura de este trabajo, preferimos traducir ambos términos por “alma”, ya que los dos hacen referencia a los procesos propios del ser humano, ya sea volitivos o intelectivos, y por “intención” en algunos pasajes puntuales de los *Commentaria*.

⁹¹ Cf. v.g., *Th. chr.*, I, 68 *et passim*.

⁹² Cf. LUSCOMBE, D., *Ethics*, p. xxxi y del mismo autor, *Some further*, p. 73.

⁹³ “*Ethicam Socrates primus ad corrigendos componendosque mores instituit, atque omne studium eius ad bene vivendi disputationem perduxit...*”, ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae*, II, XXIV, 5. Trad. de Oroz Reta, J. en San Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (ed. bilingüe), Madrid, BAC, 2004, p. 385. Es muy probable que Isidoro tome esta idea de Agustín, quien ya había dicho algo muy similar en *De civitate Dei*, VIII, 3 pero sin referirse al término “*ethica*”: “*Socrates ergo, primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur*”. A ellos les seguirá, entre otros, Hugo de San Víctor, quien afirma que “*Ethicae inventor Socrates fuit, de qua viginti quattuor libros secundum positivam iustitiam scripsit*”, HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon*, III, 2, en Migne, *PL.*, CLXXVI, 766B. Aunque en desacuerdo con esta tradición hermenéutica, el origen y empleo del término “*ethica*” en la Edad Media es rastreado meticulosamente por ILGNER, R. a fin de esclarecer los dos títulos (o tres) con que, según su reconstrucción, se ha conocido la *Ética* de Abelardo. Véase su artículo “*Scito te ipsum-Ethica nostra*. Sur les origines et la signification des titres de l’*éthique* d’Abélard”, en *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 389-406.

Claro que la obra abelardiana lejos está de ser un tratado de moralidad pagana, lo cual no quita que en ella haya elementos claramente identificables. En este sentido, podemos pensar que Abelardo, a través del título, de alguna manera está inscribiéndose intencionalmente en la tradición socrática. Esto se pone de manifiesto cuando atendemos a la segunda parte⁹⁴ del título “*Scito te ipsum*”, sentencia delfica que lo vincula ya de manera explícita con lo que se ha llamado “socratismo cristiano” y que ha tenido una clara injerencia en los pensadores del siglo XII. Tanta, de hecho, que mentalidades tan disímiles como las de Pedro Abelardo y Bernardo de Claraval se inscriben por igual en esta corriente.⁹⁵

Ahora bien, dijimos que Abelardo ha conocido el pensamiento de Sócrates por medio de Platón y de los estoicos. Sin embargo, deberemos aquí sincerarnos y decir que Platón, “el primer conductor de toda la filosofía”,⁹⁶ no es una de las fuentes principales en la temática que nos ocupa. Eso no quita, claro está, que no sea relevante en ética, aunque de manera indirecta y por vía más bien teológica.

Abelardo, siguiendo una tradición nacida con Clemente de Alejandría, considera que muchos de los filósofos paganos, y Platón y Sócrates en primerísimo lugar, han conocido de forma natural el misterio de la Trinidad,⁹⁷ pero su *scientia* estaba privada de la gracia que les permitiría reconocer esa noticia como tal. Será el Platón transmitido por Calcidio quien, según la visión del Palatino y bajo una impronta neoplatónica, manifiesta este saber con mayor elocuencia en tanto que en el *Timeo* estaría hablando de Dios Padre cuando se refiere al *genitor universalis*, del Hijo con el concepto de *Nous* y del Espíritu Santo con la noción de *Anima mundi*.⁹⁸ Para probarlo, el Palatino realiza una compleja

⁹⁴ O en el segundo título, dependiendo de cómo se lo considere.

⁹⁵ Cf. RAMON GUERRERO, R., “La afirmación del yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12 (1995), pp. 11-32. El término “socratismo cristiano” ha sido acuñado por GILSON en su famoso trabajo *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944, c. 11. Sin embargo, curiosamente no ha incluido a Abelardo en esa especie de *racconto* que realiza. Será Chenu quien no sólo retome el término, sino también quien ponga a Abelardo en el centro de esta corriente. Véase CHENU, M-D., op. cit., c. 3.

⁹⁶ “... *primum totius philosophiae ducem*”, *Dial.*, II, 91.

⁹⁷ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, VI, 68-71.

⁹⁸ Dado que en lo sucesivo no nos detendremos en el análisis de la lectura que Abelardo hace del *Anima mundi*, quisiera aprovechar este *excursus* para hacer una aclaración. Si bien es cierto que, como se dijo, en sus teologías Abelardo identifica este concepto con el Espíritu Santo, hay que notar que en la última redacción de su *Dialectica* se retracta de lo dicho: “*Sed haec quidem fides Platonica ex eo erronea esse conuincitur quod*

argumentación que involucra una precisa concepción de naturaleza, del papel de la *ratio* y de la gracia. Ello, veremos más adelante, resultará decisivo en la elucidación de nuestro tema.

Del estoicismo, en cambio, pueden escucharse las voces por dondequiera que se lea no sólo el *Scito te ipsum* sino también el *Dialogus*. Por ejemplo, en el final del capítulo II de la *Ethica*, se puede escuchar con claridad la voz de la *Stoa*:

“Pues no es vergonzoso servir a un hombre sino al vicio, ni mancilla el alma la servidumbre del cuerpo, sino la sujeción a los vicios. Por tanto, cualquier cosa que sea común a buenos y malos por igual no tiene ninguna importancia respecto al vicio o la virtud”.⁹⁹

Por una parte, este pasaje remite a la apreciación estoica sobre la sujeción a las pasiones, a pesar de que para Abelardo el vicio no sea un exactamente un *páthos*. De hecho, así como en el *Dialogus* Abelardo parece cercano al pensamiento aristotélico-boeciano en tanto que entiende al vicio y a la virtud como *habitus* (*héxis*), en el *Scito te ipsum* éstos aparecen como inclinaciones y, en este sentido, es posible encontrar una afinidad mayor con el estoicismo, en tanto que los consideran disposiciones (*diáthesis*) del alma. Por otra parte, aunque de manera un poco menos explícita, la anterior afirmación funciona como preludeo de una categoría también de raigambre estoica que nuestro autor llevará hasta límites impensados para su época, la de “lo indiferente”. En efecto, para él serán indiferentes no sólo los mal llamados vicios y virtudes que se encuentren por igual en buenos y malos (lo cual justamente hace que no puedan ser llamados propiamente vicio o

illam quam mundi Animam uocat, non coaeternam Deo, sed a Deo more creaturarum originem habere concedit. Spiritus enim Sanctus ita in perfectione Diuinae Trinitatis consistit, ut tam Patri quam Filio consubstantialis et coequalis et coaeternus esse a nullo fidelium dubitetur...”, *Dial.*, V, 1, 558, 26-559, 3. Entre algunas explicaciones que se han dado al respecto, coincidimos aquí con la de Gregory, quien sostiene que esto no se debe a un alejamiento del platonismo, como algunos han creído ver, sino a una “*attitude prudente, rendue nécessaire par les circonstances défavorables*” en las que se hallaba, luego de que la proposición “*quod Spiritus Sanctus sit anima mundi*” se incluyera entre las tesis condenadas por Bernardo de Claraval. Cf. GREGORY, T., “Abélard et Platon”, en *Peter Abelard*. Proceedings of the international conference, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 62-63.

⁹⁹ “*Non enim homini seruire ser uicio turpe est, nec corporalis seruitus sed uiciorum subiecto animam deturpet. Quicquid enim bonis pariter et malis commune est, nichil ad uirtutem uel uicium refert*”, *Ethica*, p. 4, 22-25.

virtud, como por ejemplo, dirá en el *Dialogus*, lo es la prudencia),¹⁰⁰ sino también a quizá lo más provocador de su teoría, las acciones. Tal como veremos, desde el punto de vista moral toda acción es en sí misma indiferente y, de querer incluirla en algún extremo del binomio “bueno-malo”, se deberá atender a la intención de la cual provino.

Aunque el contexto en el que pensaron ambas éticas sea diferente, aunque Abelardo, como buen agustiniano, le haya quitado la fuerza determinista a la moral estoica, la idea central del *Scito te ipsum* tiene una profunda inspiración en las enseñanzas de la *Stoa*. Según ésta, el hombre debe vivir en conformidad con la Razón divina o la Naturaleza. La actitud moral gira en torno a la idea de consentimiento (*sygkathátesis*) en tanto aceptación del *Logos*. Abelardo, por su parte, no pretende transformar el mundo mediante acciones buenas, sino que se conforma con consentir en el bien. Y el bien no es sino lo que el Dios cristiano quiere.

Ahora bien, entre todos los estoicos son Cicerón en primer lugar, y Séneca en el segundo, los interlocutores privilegiados del Palatino. Séneca, es el “el mayor defensor de la pobreza y de la continencia, el supremo edificador de la moral entre los filósofos”.¹⁰¹ Entre las numerosas referencias de Abelardo a Séneca a lo largo de toda su obra, es interesante citar la siguiente, puesto que da una imagen clara de la visión que el Palatino tenía de aquél:

“También Séneca, que entre todo el conjunto de filósofos recibió la gracia tanto de la doctrina moral como de la vida, reconoce manifiestamente al Espíritu Santo como el que reparte todos dones. De esto mismo le escribe al apóstol Pablo en su epístola IV...”¹⁰²

¹⁰⁰ Véase nota 575. Immanuel Kant, con quien muchas veces se suele comparar al Palatino en lo referente a sus teorías éticas, irá un poco más lejos, y sostendrá que absolutamente todo aquello que llamamos virtud puede ser usado para hacer el bien o el mal por igual como, por ejemplo, la lealtad al servicio de una causa injusta. En consecuencia, la clásica distinción entre vicio y virtud ya no sirve para dar cuenta de la corrección o incorrección moral de las acciones. Asistimos, con ello, al nacimiento de la deontología. Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, c. I.

¹⁰¹ “*Seneca maximus ille paupertatis et continentiae sectator et summus inter uniuersos philosophos morum aedificator*”, *Ep. VIII*, p. 277.

¹⁰² “*Seneca quoque, inter uniuersos philosophos tam moralis doctrinae quam uitae gratiam adeptus, spiritum sanctum omnium distributorem donorum patenter profitetur, ita de ipso ad Paulum apostolum in IV scribens epistola...*”, *Th. sch. I*, 198. El texto que sigue a esta cita se corresponde con la epístola VII que se encuentra hoy editada en PSEUDO-SÉNECA, “*Epistolae Senecae, Neronis imperatorem magistri, ad Paulum apostolum et*

Es claro que, para Abelardo, la supuesta correspondencia entre Séneca y Pablo de Tarso es auténtica, lo cual eleva aún más su estima por él. De las constantes referencias al filósofo (de las cuales, cabe aclarar, no encontramos ninguna en la *Ethica*), es posible sacar en limpio que lo que más valora nuestro autor es el talante, el modo que el estoico tuvo de concebir, vivir y transmitir la filosofía moral:

“Séneca, el único y máximo, cuando instruye a Lucilio, dice sobre esto: ‘No has de filosofar cuando tengas tiempo, sino que has de tener tiempo para filosofar. Se ha de menospreciar cualquier otra cosa para poder dedicarse a aquella para la cual ningún tiempo será demasiado largo’ ”.¹⁰³

Pero también hay algo más, e incluso bastante puntual. Hemos hecho ya referencia a la filiación del título *Scito te ipsum* con la tradición socrática, pero no dijimos que sea la interpretación de Sócrates de la sentencia délfica la más cercana al pensamiento abelardiano. Y ello es porque la concepción del Palatino se acerca mucho más a la estoica y, en particular, a la de Séneca, sobre todo si atendemos a uno de los conceptos centrales en ambos pensadores: la conciencia.

Aunque ya desde la escuela pitagórica se utilizaba el término *syndéresis* para aludir al saber acerca de sí mismo y, más adelante, al proceso judicial interior, fueron los epicúreos y los estoicos griegos quienes le asignaron el papel preeminentemente moral. Ya en la ética romana, su equivalente *conscientia* fue eje de las reflexiones de Séneca, quien incluso aconsejó en su *De ira*, siguiendo el ejemplo de Sextio, un examen de conciencia diario antes de ir a dormir.¹⁰⁴ Para Séneca, tanto como para Abelardo, vivir de manera

Pauli apostoli ad Senecam”, en *L. Annaei Senecae opera quae supersunt* (Haase, F. ed.), Leipzig, 1895, vol. 3, pp. 476-481.

¹⁰³ “*Quorum unus et maximus Seneca, Lucilium instruens ait: ‘Non cum uaccaueris philosophandum est... Omnia negligenda sunt ut huic assideamus, cui nullum tempus satis magnum est... Non multum refert utrum omittas philosophiam an intermittas; non enim, ubi interrupta est, manet... Resistendum est occupationibus, nec explicandae sunt, sed submouendae’*”, *Hist. cal.*, VII. La cita corresponde a SÉNECA, *Epistolae morales ad Lucilium*, LXXII.

¹⁰⁴ “*Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: ‘quod hodie malum tuum sanasti? Cui uitio obstitisti? Qua parte melior es?’ Desinet ira et moderatio erit quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse ueniendum. [...] Vtor hac potestate et cotidie apud me causam*

coherente consigo mismo será la máxima con la cual regir la conducta, puesto que el mal moral, dirá el Palatino, no será otra cosa sino actuar en contra de la propia conciencia. Claro que no todo el crédito es del filósofo romano, sino que mucho tendrá que ver, como en todo autor medieval, la apropiación cristiana de este concepto. Pero, por ahora, baste lo dicho.

En cuanto a Cicerón, las recurrencias explícitas a su obra abundan no en la *Ethica* (en la que sólo aparece nombrado una vez)¹⁰⁵ pero sí en sus teologías, aunque es en el *Dialogus* donde hallamos con mayor nitidez su influencia.¹⁰⁶ A tal punto se apropia de su pensamiento, que en donde más claramente sigue sus pasos no lo nombra: pasada la mitad del texto, el Filósofo del *Dialogus*¹⁰⁷ enumera las virtudes que hoy conocemos como cardinales, esto es, prudencia o sabiduría práctica, justicia, templanza y fortaleza. La definición que da de cada una de ellas se corresponde casi exactamente con la del libro II del *De inventione*.¹⁰⁸ Claro que Abelardo no es el primero en hacer uso de esta clasificación, pero el tratamiento resulta bastante novedoso no sólo por integrar algunos elementos de la teoría aristotélica, como hemos señalado, sino también por el acento jerárquico que parece presuponer.

Dentro de esta clasificación, cuando pasamos a las partes de la *iustitia* encontramos nuevamente la voz de Cicerón, esta vez a raíz de la diferencia que el personaje de Filósofo establece entre el *ius* natural y el positivo y, dentro de éste, el escrito y el consuetudinal:

dico. Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris iam mei conscia, totum diem meum scrutor factaque ac dicta mea remetior; nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo”, SÉNECA, *De ira*, III, 36, 1-3.

¹⁰⁵ Concretamente, aparece nombrado en *Ethica*, p. 72, 5.

¹⁰⁶ Antes de pasar a examinar la presencia de Cicerón es necesario hacer la siguiente aclaración: en el pensamiento altomedieval en general, y en el abelardiano en particular, Cicerón y Agustín son una dupla difícil de escindir. El mismo legado agustiniano está tan impregnado del ciceroniano, que intentar dividir taxativamente cada elemento sería violentar nuestra lectura. Aun así, hay momentos conceptuales en donde prevalece una u otra voz. Teniendo esto en mente, prosigamos.

¹⁰⁷ Convendría quizá aquí mismo hacer una digresión sobre la identidad del personaje del Filósofo, ya que no son pocos los historiadores de la filosofía que han creído ver en él un estoico. Sin embargo, dado que justamente de cómo se entienda esta figura dependerá gran parte de los argumentos que se extraigan del *Dialogus*, preferimos dejar este análisis para un momento más oportuno. Véase, entonces, parte III, capítulo A, apartado 2.2.

¹⁰⁸ Cf. CICERÓN, *De inventione* II, 159-164.

“Filósofo: ... se distinguen, en efecto, una justicia natural y una positiva. La justicia natural es propiamente la que la misma razón, que está por naturaleza ínsita en cada uno [...] La justicia positiva, en cambio, es aquella justicia que los hombres han instituido para reforzar de modo más seguro la utilidad y honestidad de todos, o bien para aumentarlas. Se basa sólo sobre la costumbre o bien sobre la autoridad de un escrito...”¹⁰⁹

Sin embargo, hasta allí llega Cicerón –al menos en este punto– dado que, como ha hecho notar Marenbon,¹¹⁰ en realidad Abelardo ya había tomado en cuenta la diferencia que existe entre ambos tipos de legalidad en su *Theologia Christiana*, y lo hace de otra fuente: el comentario al *Timeo* de Calcidio, sólo que su explicación no fue tan desarrollada como la que encontramos en el *Dialogus*: “Por esto, creo, cuando los filósofos nos exhortaban al bien común de la sociedad, recomendaron especialmente la justicia positiva en lugar de la natural...”¹¹¹

El último gran nombre que se inscribe dentro de las fuentes éticas paganas de Abelardo es Macrobio, “filósofo no mediocre y gran expositor de Cicerón”,¹¹² también a raíz del tratamiento de la virtud que hace en el *Dialogus*.¹¹³ Deliberando cuál es el camino que conduce a la *beatitudo*, el Cristiano ofrece, sin mencionarlo de manera explícita, la división cuatripartita de las virtudes del *Commentarii in somnium Scipionis* que su propio autor le atribuye a Plotino:

¹⁰⁹ “PHIL.: ... *Ius quippe aliud naturale, aliud positium dicitur. Naturale quidem ius est, quod opere complendum esse ipsa, quae omnibus naturaliter inest [...] Positive autem iustitiae illud est, quod ab hominibus institutum ad utilitatem scilicet vel honestatem tutius muniendam vel amplificandam aut sola consuetudine aut scripti nititur auctoritate*”, *Dialogus*, p. 228.

¹¹⁰ Cf. MARENBN, J., “Abelard’s Concept of Natural Law”, en *Miscellanea Mediaevalia. Mensch und Natur im mittelalter*, 21/2 (1992), p. 615 (de ahora en adelante, se cita “ACNL”). Estevão, por su parte, le adjudica esta distinción primera también a Cicerón. Cf. ESTEVÃO, J., “*Fiat voluntas tua!* Vicio e pecado na ética de Abelardo”, en *Trans/Form/Ação*, 12 (1989), p. 87.

¹¹¹ “*Ad hanc, credo, rei publicae communitatem cum nos adhortarentur philosophi, egregie per naturalem iustitiam commendauerunt positivam...*”, *Th. chr.*, II, 52. El pasaje de CALCIDIO se encuentra en *In Platonis Timaeum commentarius*, 59, 14-16 (Waszink, J. ed.), London, The Warburg Institute, 1975².

¹¹² “... *non mediocris philosophus et magni Ciceronis expositor, Macrobius*”, *Th. chr.*, I, 163.

¹¹³ Si bien mucho de lo que Abelardo encuentra en Macrobio tendrá que ver con el tema de la procesión de Dios, el *Nous* y el *Anima mundi*, conviene recordar una vez más que el énfasis aquí está puesto en las fuentes éticas.

“Cristiano: ... Por otra parte, si no tomas en cuenta la opinión de los necios y consideras las excelentes doctrinas de los filósofos más estimados en lo referente a las virtudes, tendrás en cuenta la distinción en cuatro grupos que de ellas hizo el filósofo Plotino. Éste las divide en virtudes políticas, virtudes purificadoras, virtudes del alma purificada y virtudes ejemplares”.¹¹⁴

Sin embargo, como bien señala Saccenti,¹¹⁵ Abelardo no se interesó mucho en el desarrollo de esta tipificación. Lo que sí toma de Macrobio de una manera significativa no estará en el *Dialogus* sino en la *Thelogia christiana*. Allí el Palatino, siguiendo de cerca el texto macrobiano, consensuará en que existen diferentes modos de ejercitar la virtud dependiendo de qué tipo de vida se tenga y, luego de remitirse a las virtudes políticas, prestará cuidadosa atención a las virtudes contemplativas, propias de los filósofos y de quienes, como ellos, llevan una vida solitaria en la que no se busca otra cosa más que una “conversación con lo celeste”.¹¹⁶

Tal parece que nuestro autor profundizó la lectura de los clásicos en sus escritos de madurez, si bien, como señala Caiazzo en una exquisita reflexión sobre las obras de Macrobio, Calcidio, Boecio y Capella, “[c]e petit groupe de textes de l’Antiquité tardive nourrit les âmes pendant cette longue, multiforme et heureuse saison des platonismes médiévaux, qui eut son apogée au XII^e siècle...”.¹¹⁷ Después de todo, podemos pensar que es recién cuando Abelardo ingresa en la vida monástica que tiene un acceso directo y frecuente a las grandes bibliotecas como la de Saint-Denys o la de Cluny. Sin embargo, mucho de lo que ha leído antes, quizá particularmente en Laon, ha quedado sellado de manera indeleble en su pensamiento. Y esto es, sobre todo, las obras de los santos Padres.

¹¹⁴ “CHRIS.: ... Praeterea si stultorum opinione postposita probatorum philosophorum excellentia de virtutibus dogmata consideres et disertissimi viri Plotini diligentem quaternariam virtutum distinctionem attendas, alias videlicet politicas, alias purgatorias, alias purgati animi, alias exemplares dicentis”, *Dialogus*, p. 202. Un lugar paralelo pero donde sí nombra a Macrobio es *Th. chr.* II, 64. Por su parte, el pasaje de Macrobio se encuentra en el *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 8.

¹¹⁵ Cf. SACCENTI, R., “Quattro gradi di virtù: il modello etico di *Comentarii* di Macrobio nel XII secolo”, en *Rivista di storia della filosofia medievale*, 31 (2006), p. 80.

¹¹⁶ Cf. *Th. chr.*, II, 66-67.

¹¹⁷ CAIAZZO, I., “Esquisse de la réception des *Commentarii in somnium Scipionis* depuis leur composition jusqu’au XII^e siècle”, en *Lectures médiévales de Macrobe. Les Glosae Colonienses super Macrobius*, Paris, Vrin, 2002, p. 28.

2.3 *Las fuentes cristianas*

Al igual que sucede con los autores clásicos, las lecturas que Abelardo demuestra tener de los cristianos, en especial de los Padres de la Iglesia, son vastas. Pero podría decirse que sus fuentes en materia de ética son principalmente cuatro.

La primera de ellas es, sin ningún lugar a dudas, Agustín. Si hay alguien en todo el Medioevo que supo rescatar y entender la necesidad del pasaje por la interioridad que recorre toda la obra del Hiponense, ese fue Abelardo.¹¹⁸ En el *Scito te ipsum*, obra en que Abelardo no se destaca precisamente por apoyar sus argumentos en citas *ad auctoritates*, Agustín aparece justo allí donde se esgrime la tesis central, esto es, el peso de la intención como determinante del mérito, y la caridad como el medio privilegiado.

“También el bienaventurado Agustín, considerando esto diligentemente, reduce todo precepto o prohibición a la caridad o el deseo más que a las obras”.¹¹⁹

A tal punto sigue los pasos del obispo, que Luscombe ha llegado a decir que lo que hace el *Magister* en su *Ethica* es, en definitiva, extender la argumentación voluntarista agustiniana y establecer ciertas precisiones en el vocabulario a fin de desambiguarlo, fundamentalmente en lo que respecta a las acepciones de “voluntad”.¹²⁰

Para simplificar, quizá podríamos decir que, a pesar de que la terminología técnica difiera, a pesar de la diferente formación y a pesar de la distancia temporal y todo lo que ella trae aparejado, en última instancia Abelardo quiere lo mismo que Agustín, sobre todo el de *De civitate Dei*: acercar la moral natural a la cristiana; hacer que sea el factor más íntimo del ser humano, aquello que no está condicionado más que por la propia conciencia,

¹¹⁸ Existe otro hombre que podría equipararse en esto a Abelardo. Pero si bien en muchos aspectos puede ser considerado medieval, es justamente el tratamiento que le da a la interioridad agustiniana lo que lo aleja de la Edad Media y lo convierte en el paradigma del humanista renacentista: Francesco Petrarca.

¹¹⁹ “*Quod et beatus diligenter considerans Augustinus, omne preceptum uel prohibitionem ad karitatem seu cupiditatem potius quam ad opera reducens...*”, *Ethica*, p. 26, 26-28.

¹²⁰ Cf. LUSCOMBE, D., *Ethics*, p. xxxiv.

lo que le otorgue la llave de su Redención.¹²¹ Y esto puede verse sintetizado en la definición abelardiana de pecado como consentimiento en el mal, así como en el privilegio que ambos pensadores le conceden a la caridad.

“Cristiano: Si entendemos ‘virtud’ en sentido propio, o sea, como lo que obtiene méritos ante Dios, es realmente sólo a la caridad que debe dársele tal nombre”.¹²²

La caridad como virtud suprema que no sólo unifica todas las restantes sino que divide a pecadores de justos, a los hijos de Dios y a los del diablo, es el momento agustiniano por excelencia dentro del *Dialogus*. Sin embargo, en cuanto el mismo tema impone hablar sobre la gracia divina, nuestro autor se aleja inmediatamente. Esto nos hace suponer, al menos por ahora, que la intención de poner el peso de la responsabilidad en el individuo es mucho más fuerte que la de su antecesor o, al menos, que su justificación habrá de discurrir por otros caminos. Así, por ejemplo, mientras que para el Hiponense las acciones, aunque resultado de la vida interior del agente, sí cuentan a la hora de adquirir méritos; para el Palatino, en cambio, son del todo indiferentes. En este sentido, estamos en lo correcto al afirmar que por grande que haya sido el legado de Agustín, Abelardo se distancia lo suficiente como para que su teoría ética tenga voz propia.

La segunda gran influencia cristiana es Orígenes, a pesar de que Abelardo haya reconocido algunos “detestables” errores, como los que encierra la doctrina de la apocatástasis.¹²³ Pero no podemos hablar de él sin incluir a otro autor, que es precisamente quien lo ha introducido en el occidente latino y que, además, figura entre los mayores referentes de Abelardo: Jerónimo.

Podríamos resumir el legado de esta dupla en dos grandes aportes, íntimamente relacionados: algunas consideraciones sobre la conciencia y sus relaciones con la ley

¹²¹ Cf. MAGNAVACCA, S., *Vester maximus...*, pp. 63-64. Este es, quizá, el artículo más completo que se ha escrito acerca de la presencia agustiniana en el *Dialogus*.

¹²² “CHRIS.: *Revera, si proprie virtus intelligatur, que videlicet meritum apud Deum optinet, sola caritas virtus appellanda est*”, *Dialogus.*, p. 196.

¹²³ V.g., “... *iuxta illum detestabilem Origenis errorem qui usque etiam ad daemones saluationem extenderit...*”, *Th. chr.*, V, 25.

natural. Si bien es cierto que hemos dicho que mucho de lo que Abelardo entiende por conciencia lo toma de Séneca, en realidad ahora deberemos ampliar un poco más el recorrido y decir que este término, tal como parece entenderlo el Palatino, nace con el estoicismo, es retomado y modificado por el alejandrino, y finalmente establecido en el occidente cristiano, no sin ciertas variaciones, por Jerónimo. Así, esta tríada es, al menos en lo que nos concierne, indisociable.¹²⁴ La *syndéresis* origeniana se identifica con aquella parte del alma que sabe, de manera natural e infalible, cuáles son las normas morales que han de seguirse. A ella es a quien debemos consultar antes de realizar una acción y ella es quien, luego de cometida, nos justifica o nos inculpa.¹²⁵ De hecho, el pasaje paulino utilizado por Orígenes para justificar su interpretación, *Rom. II:15*, es uno de los preferidos por Abelardo para desarrollar su teoría. Y ello es más evidente aún si atendemos al detallado comentario que de éste realiza.¹²⁶ Para Jerónimo, por su parte, la *syndéresis*, traducida como “*conscientia*”, será “la chispa del alma” por la que no sólo distinguimos el bien y el mal, sino que no se extingue ni siquiera cuando se prefiere este último camino.¹²⁷

Estrechamente vinculado con esto se encuentra la valoración positiva que ambos Padres tienen de la ley natural, pues ella no es sino el contenido concreto de esa conciencia. La exégesis que Abelardo hace de la *lex naturalis* en los *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos* sigue de cerca a la que hicieron Orígenes y Jerónimo ya que, también para él, ésta será entendida como los preceptos de la conciencia que nos permiten saber, *aun sin la necesidad de la Revelación*, qué es lo que ha de hacerse o evitarse.¹²⁸ Más aún, es Orígenes quien identificó algunos de los mandamientos con los contenidos de la ley natural, tal como lo hará el Filósofo del *Dialogus*.¹²⁹

¹²⁴ TROTTMANN, C., “*Scintilla synderesis. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique*”, en *Miscellanea Mediaevalia*, 27 (2000), pp. 116-130. Es interesante leer sobre todo las páginas 117-123, que son aquellas en las que el autor se dedica especialmente a analizar las relecturas que el siglo XII hizo de este concepto.

¹²⁵ Cf. v.g., ORÍGENES, *De principiis*, II, 10, 4.

¹²⁶ Cf. *Comm. rom.*, I, 2:15.

¹²⁷ Cf. JERÓNIMO, *Commentariorum In Ezechielem Prophetam*, I, 1, 10.

¹²⁸ Cf. JERÓNIMO, *Commentarium in Epistolam ad Galatas*, I, 3.

¹²⁹ Cf. *Dialogus*, pp. 228-230, para Abelardo; *In Epistolam B. Pauli ad romanos*, Migne, PG., XIV, 890B, para Orígenes.

Y, en lo que respecta a la valoración de la vida de los filósofos como ejemplos de virtud y su inclusión en la historia de la Salvación, la fuente principal es, sin dudas, jeronimiana. Si bien esta es una tradición que ya se encuentra presente en algunos textos de la patrística griega,¹³⁰ Abelardo no sólo comparte con Jerónimo la misma estima por la moral pagana, sino que gran parte de la fundamentación que de ésta hace en su *Theologia christiana* se apoya en el *Contra Jovinianum*.¹³¹

La última gran influencia del Palatino para elaborar una visión ética acabada ha sido, naturalmente, la Escuela de Laon. Por una parte, es allí donde comienza a revisarse y reutilizarse el vocabulario agustiniano concerniente a la interioridad: *consensus*, *delectatio* o *voluntas* serán términos clave en el léxico de los teólogos laonienses.¹³² Por otra, una vez más encontramos la problemática de la ley natural. De hecho, señala Marenbon que fue esta escuela, y más precisamente de la mano de Anselmo de Laon y Guillermo de Champeaux, la primera en retomar de manera explícita los dilemas planteados por los santos Padres.¹³³ Es gracias a la exégesis que estos maestros hacen de los contenidos paulinos que Abelardo adquiere tanto el léxico, como su valoración positiva de la ley natural e, incluso, la introducción de la Regla de oro en el debate sobre ésta, al igual que sus maestros lo hicieron siguiendo a Agustín.¹³⁴ De allí saldrá la distinción entre preceptos morales y preceptos

¹³⁰ Tómese como ejemplo los *Stromata* de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, especialmente los capítulos 14-20 del libro I.

¹³¹ V.g., “*Quantae autem continentiae uel abstinentiae philosophi fuerint, sancti etiam doctores tradunt qui et eorum uitam ad nostram increpationem inducunt, et pleraque ex documentis eorum moralibus uel testimoniis fidei ad aedificationem nostram assumunt. Quod qui ignorat, legat saltem Hieronymum, Contra Iovinianum, et uiderit quanta de eorum uirtutibus uel caeterorum gentilium referat, ad impudentiam scilicet illius haeretici conterendam*”, *Th. chr.*, I, 55. Abelardo ha sido uno de los grandes lectores de Jerónimo en la Alta Edad Media. Es fácil imaginar, entonces, que el legado de este Padre no se reduce al que aquí hemos señalado. Y si bien para nuestros propósitos esto ha de ser suficiente, recomiendo completar este punto con la lectura de MEWS, C., “Un lecteur de Jérôme au XII^e siècle: Pierre Abélard”, en *Jérôme entre l’Occident et l’Orient* (Duval, Y. ed.), Paris, Brepols, 1998, pp. 429-444.

¹³² Cf. MARENBN, J., *TPPA*, pp. 253-255; BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 42 y VERBEKE, G., *Éthique et connaissance...*, p. 94.

¹³³ Cf. MARENBN, J., *ACNL*, p. 609. Este punto será retomado en la parte III, capítulo B de este trabajo.

¹³⁴ Una vez más, el pasaje privilegiado en la obra abelardiana para analizar esto es el *Comm. rom.* I, 2:15. En cuanto a Agustín, véase *Enarrationes in Psalmos*, LVII, 1; para ANSELMO DE LAON, Lottin, O., *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, V, Gembloux, Duculot, 1959, §49; y para GUILLERMO DE CHAMPEAUX, Lottin, O., op. cit., §261.

simbólicos que en el *Dialogus* será clave para analizar la función de las instituciones religiosas como marco para la obtención de méritos.¹³⁵



Llegando al final de este recorrido podemos observar cómo es que Abelardo se sirve por igual de fuentes paganas y cristianas. Para él, ambas son *auctoritates* y, en este sentido, se muestra como un legítimo representante del Renacimiento del siglo XII.

“Pues ¿quién, no digo de los poetas sino de los verdaderos filósofos, se equipara a san Jerónimo en la madurez de las palabras, quién a san Gregorio en dulzura, quién a San Agustín en sutileza? Ciertamente encontrarás en aquél la elocuencia de Cicerón, en estos, la dulzura de Boecio y la sutileza de Aristóteles y, si no me equivoco, mucho más si comparas los escritos de cada uno”.¹³⁶

Si, con todo, fuera necesario inscribir la filosofía práctica abelardiana dentro de una corriente precisa (y no creo que lo sea, pero según ciertas tendencias historiográficas resulta inevitable), ésta sería, sin lugar a dudas, la línea estoico-agustiniana.

B. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA Y LA PRÁCTICA FILOSÓFICA A LOS OJOS DE ABELARDO

Ahora que ya estamos familiarizados con el contexto de producción, es momento de preguntarnos cuál fue el modo en que el maestro Pedro concibió y ejerció la filosofía, dado que no es aventurado pensar que aquí reside el origen de sus innovadores planteos. Para ello deberemos atender, en primer lugar, a la disciplina dialéctica y al estatus que había

¹³⁵ Cf. *Dialogus*, p. 230.

¹³⁶ “*Quis enim, non dico poetarum, verum etiam philosophorum maturitate dictaminis beatum Hieronimum, quis in suavitate beatum Gregorium, quis in subtilitate beatum aequiparet Augustinum? In illo quidem Ciceronis eloquentiam, in istis Boethii suavitatem et Aristotelis invenies subtilitatem, et, ni fallor, multo amplius, si singulorum conferas scripta*”, *Th. chr.* II, 127.

adquirido en aquél entonces. En efecto, Abelardo absorbe las tendencias su tiempo y las sistematiza al punto de sentar las bases para una nueva forma de enseñanza que no sólo se encuentra al inicio del método escolástico sino que se traducirá, como es natural, en su misma producción teológica y filosófica, particularmente en aquella que es nuestro objeto de estudio, esto es, la filosofía práctica. En segundo lugar, será necesario revisar quiénes eran y qué características tenían los filósofos a los ojos de Abelardo, pues de ello dependerá gran parte de la resolución de algunas problemáticas derivadas del planteo ético.

1. Filosofía y dialéctica

En el siglo XII, la lógica y la dialéctica se encuentran estrechamente vinculadas, sobre todo en el ámbito escolar. Ello no significa que para los medievales ambas fueran lo mismo. Según Boecio y siguiendo a Cicerón, la dialéctica no es sino uno de los aspectos de la lógica, y que forma parte de las funciones de *collectio*. Ella reúne, además de la *demonstratio*, que se encarga de los argumentos verdaderos y necesarios, la *dialectica*, que estudia los argumentos probables, esto es, el proceso silogístico y la *sophistica*, que se ocupa de los argumentos “manifiestamente falsos”.¹³⁷ Sin embargo, aun cuando todos eran conscientes de esta diferencia, no era raro que se refirieran a ellas de manera indistinta.

Por otra parte, dado que la lógica es la ciencia que estudia las leyes del proceder de la razón, y la filosofía fue entendida por algunos, principalmente por los maestros de la línea aristotélico-boeciana como una *scientia* rigurosa con reglas estrictamente racionales, es fácil comprender por qué una funcionó casi como sinécdoque de la otra. Incluso para alguien como Juan de Salisbury, que se ha guardado bien de distinguir las y para quien la filosofía es, ante todo, el camino hacia “el conocimiento de las cosas divinas y humanas”, tal como la concibió el pensamiento platónico-agustiniano, si bien la lógica es una de las áreas en las que se divide la filosofía, ésta es prácticamente impensable sin un adecuado conocimiento de aquella. Hablando de la lógica, dice:

¹³⁷ Cf. BOECIO, *Commentaria in Topica Ciceronis*, Migne, PL., LXIV, 1045B-C.

“... aparecida después de las otras disciplinas filosóficas, es primera, sin embargo, en el orden de los estudios. A los que se inician en filosofía, ella debe serles presentada dado que es la intérprete de las palabras pronunciadas y de las intelecciones, sin las cuales ningún asunto de la filosofía puede progresar hacia la luz”.¹³⁸

Ahora bien, a grandes rasgos, dos son los acontecimientos intelectuales que dieron lugar a esta serie de identificaciones. Por una parte, la correspondencia entre filosofía y lógica puede explicarse si se atiende a la compleja relación en la que habían entrado la fe y la razón a partir del siglo XI a raíz de los escritos de algunos teólogos como Berengario de Tours o Pedro Damian, para citar los ejemplos más radicales. El primero, en su defensa de las artes del *trivium*, lideradas por la dialéctica, llegó a cuestionar el misterio de la transustanciación de la eucaristía. Adujo que afirmar que el pan es el cuerpo de Cristo, pero que el pan ya no existe, es contradictorio, pues “lo que no es según el sujeto, no puede ser según el accidente”.¹³⁹ Mientras que el segundo, por su parte, estaba convencido de que a los monjes les convenía tener sólo los conocimientos mínimos e indispensables como para poder cumplir con los oficios, y que los laicos, directamente, debían permanecer del todo apartados de estas ciencias demoníacas. Si Dios todo lo puede, ¿por qué habría de respetar las reglas lógicas? Y, por tanto, ¿de qué vale el principio de no contradicción? Si bien la naturaleza tiene un orden, Dios podría, si quisiera, cambiarlo. De hecho lo hizo, por ejemplo, al hacer arder sin consumirse la zarza que viera Moisés. Esto comprueba, a sus ojos, que el fundamento de las artes del *trivium* no es consistente y, por consiguiente, debe tratárselas con la severidad y desprecio con los que se trata al siervo más despreciable.¹⁴⁰

En definitivas cuentas, lo que estaba en juego en ese momento era la intrusión de la dialéctica, más aún, de la lógica en general, en la exégesis bíblica, dado que la silogística de

¹³⁸ “... *aliis philosophicis disciplinis posterior tempore, sed ordine prima. Inchoantibus enim philosophiam, praelegenda est, eo quod vocum et intellectuum interpres est, sine quibus nullus philosophiae articulus recte procedit in lucem*”, JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, II, 3, Migne, *PL.*, CXCIX, 859C.

¹³⁹ Si bien no se conserva el o los textos en donde Berengario sostiene dicho argumento, contamos con numerosos testimonios sobre ello. Cf. v.g., el de LANFRANCO DE PAVÍA, *De corpore et sanguine Domini*, Migne, *PL.*, CL, 410C.

¹⁴⁰ Cf. PEDRO DAMIAN, *De Divina Omnipotentia*, Migne, *PL.*, CXLV, 602D-604C; y también *De Sancta Simplicitate*, ibíd., 700C-701D.

los *Primeros Analíticos* permite concluir, entre otras cosas, nada menos que la falsedad absoluta por reducción al absurdo. Para cuando Abelardo escribe, esta polémica, aunque vieja y debilitada, aún no había terminado. Esto explica también, para alegría de los historiadores de la filosofía, la profusión de textos abelardianos que responden una incansable defensa de este arte tan caro para él.

A esto debe añadirse, por otra parte, la célebre Querella de los universales, en la cual el Palatino fue un actor privilegiado. En el contexto escolar, cada maestro de dialéctica que se preciara de ser tal estaba prácticamente obligado a pronunciarse al respecto. Y si bien el problema que plantea la referencia de los términos universales no se resume en una cuestión de orden lógico, este aspecto es insoslayable. Es aquí, entonces, donde mejor se puede observar la identificación entre lógica y dialéctica, cuando no con la gramática o la sofística. De hecho, Abelardo se expedirá en más de una oportunidad en contra de tales confusiones.

Así, en el siglo XII estamos en presencia de una tríada conformada por filosofía - dialéctica - lógica, en la que cualquiera de ellas remite necesariamente a las otras dos. Esto podrá observarse con facilidad en los escritos del *Magister* y hasta en su mismo proceder, pero no por ello significa que haya sido invención suya o, peor aún, una confusión, como parece entender Gilson cuando asegura que Abelardo, después de haber entendido la lógica como gramática, “pasó entonces a interpretar la filosofía en términos de lógica”.¹⁴¹ Muy por el contrario, era un síntoma de la época, de las ciudades, de las escuelas... Más convenientes, entonces, resultan las observaciones de Jolivet al respecto: dados los abusos que se hacían en nombre de la dialéctica, dada la obstinación de ciertos maestros de artes en confundir las cosas, Abelardo ha insistido en mantener la dialéctica dentro de sus propios límites. Pero tanto fue su fervor en definirla y señalar su correcta utilización, que “*était inévitable que de son enseignement on refînt surtout cela*”.¹⁴²

Veamos, pues, cómo estos tres elementos se conjugan tanto en los textos como en la misma práctica del *Magister*. Sólo una vez que logremos despejar ambigüedades,

¹⁴¹ GILSON, E., “Logicismo y filosofía” en *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 2004⁵, p. 36. He discutido esta misma tesis de Gilson en JAKUBECKI, N., “Pedro Abelardo o lo dialéctica y sus alcances”, en *Ser filósofo en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2012, pp. 23-50.

¹⁴² JOLIVET, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1981, p. 267.

que a todas luces exceden el campo terminológico, podremos comprender la revolución metodológica, ésta sí iniciada por Abelardo, y su incidencia en su doctrina ética.

1.1 *La dialéctica en los textos abelardianos*

La *Logica ingredientibus* es uno de los primeros escritos abelardianos y, puesto que trata fundamentalmente el problema de los términos universales, contiene algunos párrafos dedicados a ubicar la lógica dentro de las ramas del conocimiento que nos servirán para emprender nuestro análisis. Allí comienza con la clásica clasificación boeciana de la filosofía, en la cual el romano

“... distingue tres especies: la especulativa, que estudia la naturaleza de las cosas; la moral, que considera la honestidad de la vida, y la racional, que organiza racionalmente la argumentación, y a la que los griegos llaman ‘lógica’ ”.¹⁴³

Es claro, entonces, que aquí la lógica es una especie de la filosofía, pero no la filosofía misma.¹⁴⁴ Abelardo prosigue preguntándose por su función, y repara en el hecho de que su valor es sin dudas instrumental, en tanto que resulta indispensable para las otras especies de filosofía y para cualquier otra ciencia, dado que sin ella no podrían, dice, sostener sus argumentos. Sin embargo, también posee cierto valor intrínseco.

“... el mismo Boecio la distingue de las otras dos especies de la filosofía, asignándole un fin propio, que consiste en ordenar la argumentación”.¹⁴⁵

¹⁴³ “... tres species Boethius distinguit, speculativam scilicet de speculanda rerum natura, moralem de honestate vitae consideranda, rationalem de ratione argumentorum componenda, quam logicam Graeci nominant”, *LI*, p. 1, 8-11. Traducción propia (la edición de Tursi, A. que utilizaremos es una selección y, como tal, comienza después de este pasaje).

¹⁴⁴ Difícilmente encontremos un texto medieval que diga lo contrario, al menos explícitamente.

¹⁴⁵ “... ipse Boethius a duabus aliis philosophiae speciebus proprio fine suo distinguit qui in componendis argumentationibus consistit”, *LI*, p. 1, 3.

Así, esta misma duplicidad convierte a la lógica en la disciplina más importante, pues es la única que puede preservarnos del error.¹⁴⁶ Sin embargo, no todos lo creían así y muchos, incluso, la confundían con la sofística, por más que su función fuera no ordenar la argumentación, sino proponer argumentos falaces de manera intencional.

Es por ello que en los ámbitos más conservadores aún había teólogos que censuraban el uso de la lógica en todo aquello que tuviera que ver con los contenidos de la fe. Frente a ellos, Abelardo reacciona en su *Invectiva*, una de las epístolas más duras (y francas) que escribió. Allí sostiene que quienes rechazan la dialéctica, lo hacen por propia ineptitud, pues no tienen la suficiente inteligencia para comprender sus contenidos.

“... algunos doctores de nuestro tiempo, como no pueden comprender la fuerza de las razones dialécticas, las maldicen en tanto que consideran todos sus principios como sofismas y engaños antes que dictámenes de la razón [...] Condenan lo que no saben, acusan lo que ignoran [...] llaman necedad todo aquello que no entienden, consideran delirio lo que no pueden comprender...”¹⁴⁷

Esta afirmación no carece de audacia, sobre todo si tenemos en cuenta que estaba confrontando implícitamente con autoridades eclesiásticas. De allí que Abelardo se apoyara en la autoridad de san Agustín:

“Por lo que en el segundo libro de su obra *Sobre el orden*, recuerda: ‘La disciplina de las disciplinas, que se llama dialéctica, enseña a enseñar, enseña a aprender. En ella, la razón se devela a sí misma, demostrando qué es y qué quiere. No sólo quiere volvernó sabios, sino que sabe que sólo ella puede hacerlo’ ”.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Cf. *LI*, pp. 1-2.

¹⁴⁷ “... quidam huius temporis doctores cum dialecticarum rationum uirtutem attingere non possint, ita eam execrantur ut cuncta eius dogmata putent sophismata et deceptiones potius quam rationes arbitrentur [...] Quod nesciunt damnant, quod ignorant accusant [...] Quicquid non intelligunt, stultitiam dicunt, quicquid capere non possunt, aestimant deliramentum”, *Invectiva*, 353C.

¹⁴⁸ “Unde libro secundo *De Ordine* ita meminit: *Disciplinam disciplinarum quam dialecticam uocant. Haec docet docere, haec docet discere. In hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid uelit. Scit sola,*

Ahora bien, aunque escrito con un propósito diferente, debemos notar que, al igual que la *Logica ingredientibus*, éste también es un texto que trata sobre lógica. Sin embargo, Abelardo no habla aquí en términos de “*logica*”, sino “*dialectica*”. Esto no hace sino afirmar lo que ya hemos dicho, que en el imaginario del siglo XII ambos términos son equiparables. Pero además, dado que es la única que puede hacernos sabios, y precisamente por esto, la disciplina suprema, el Palatino parece estar pensando en una acepción más amplia del término, algo así como una “ciencia de la razón”, más bien cercana a la filosofía. Esta relación termina de confirmarse en un breve pero significativo pasaje de la *Historia calamitatum*. Abelardo cuenta allí que, siendo un estudiante novato de teología en Laon, sus compañeros de clase lo desafían a comentar la profecía de Ezequiel, un difícil pasaje bíblico.

“Uno de ellos me preguntó con ánimo amenazante qué me parecían las lecciones sobre las Sagradas Escrituras a mí, que no había estudiado más que la filosofía”.¹⁴⁹

Pero lo que había estudiado el joven Pedro hasta ese momento no eran sino las artes del *trivium*, esto es gramática, retórica y principalmente dialéctica, con Guillermo de Champeaux en la escuela de París. La identificación, por tanto, es manifiesta. Pero sólo unos capítulos más adelante, a pesar de mantener la relación *artes sermocinales* - *philosophia*, Abelardo hace una precisión llamativa:

“... me aboqué aún más al estudio de las Escrituras, pues era más apropiado para mi profesión. Sin embargo, no abandoné por completo las disciplinas de las artes seculares a las que tan habituado estaba y que tanto me reclamaban. Con ellas fabriqué cierto anzuelo con el

scientes facere non solum uult, sed etiam potest”, ibíd., 354D. Este pasaje también lo utiliza en otras obras, como en el *Dialogus*, p. 168, la *Th. summ. bon.* II, 2.5, la *Th. chr.* II, 117 y la *Th. sch.* II, 19.

¹⁴⁹ “*Ubi cum me quidam animo intemptantis interrogasset quid mihi de diuinorum lectione librorum uideretur, qui nondum nisi in philosophicis studueram*”, *Hist. cal.*, III.

cual, seducidos por el sabor de la filosofía, atraerlos hacia el estudio de la verdadera filosofía”.¹⁵⁰

¿Podría pensarse que con “verdadera filosofía” se refiere a teología, entendida esta última como la comprensión de la *Sacra pagina* y de los escritos de las Autoridades por medio de razones humanas? Esto puede desconcertarnos, sin dudas. Sin embargo, más adelante, esta afirmación cobrará sentido cuando veamos que su manera de entender la teología implica necesariamente la asistencia de las artes del *trivium*.¹⁵¹ Sigamos, ahora, con las explicaciones que el filósofo da acerca de la dialéctica y pasemos a su obra homónima.

Con el mismo ímpetu que en la *Invectiva* había reprochado la ceguera de los antidialécticos que condenaban lo que no eran capaces de entender, Abelardo, en su *Dialectica*, denuncia una serie de acusaciones que se le habían hecho justamente por ser él un maestro de esta disciplina. Y la argumentación que propone es la siguiente:

“... si no es malo el saber, sino el actuar, tampoco la malicia se ha de referir a la ciencia sino al acto. A partir de ahí demostramos, pues, que es buena toda ciencia [...] Por lo que también conviene admitir que es bueno el estudio de toda ciencia, gracias al cual se adquiere lo que es bueno; pero se ha de insistir principalmente en el estudio de aquella doctrina por la que se conoce una verdad de mayor valor. Esta doctrina es, pues, la dialéctica, de la que de tal modo depende el discernimiento de toda verdad o falsedad, que posee la primacía de toda filosofía, el papel conductor y la dirección de *toda doctrina*”.¹⁵²

¹⁵⁰ “... quod professioni meae conuenientius erat, sacrae plurimum lectioni studium intendens, saecularium artium disciplinam quibus amplius assuetus fueram et quas a me plurimum requirebant non penitus abieci, sed de his quasi hamum quendam fabricaui, quo illos philosophico sapore inescatos ad uere philosophiae lectionem attraherem...”, *Hist. cal.*, VIII, resaltado propio.

¹⁵¹ “Ad hoc quippe fidelibus saecularium artium scripta et libros gentilium legere permissum est, ut per eas locutionum et eloquentiae generibus atque argumentationum modis aut naturis rerum praecognitis, quicquid ad intelligent iam uel decorem sacrae scripturae, siue ad defendendam siue ad astruendam ueritatem eius pertinet, assequi ualeamus”, *Th. sch.*, praefatio, 2.

¹⁵² “Si ergo scire malum non est, sed agere, nec ad scientiam sed ad actum referenda est malitia. Ex his itaque scientiam omnem [...] Unde et omnis scientiae studium bonum oportet concedi, ex quo id quod bonum est, acquiritur; eius autem doctrinae studium praecipue est insistendum, cuius potior ueritas cognoscitur. Haec autem est dialectica, cui quidem omnis ueritatis seu falsitatis discretio ita subiecta est, ut omnis

Aquí la dialéctica asume las características que en la *Logica ingredientibus* tenía la lógica, su valor intrínseco en tanto ciencia y su valor instrumental respecto a las demás. A pesar de que no aclara si es o no una de las divisiones de la filosofía, sí establece una relación jerárquica no sólo respecto de ella sino de “toda doctrina”, al encomendarle su dirección: difícilmente alguna de ellas pueda sostener sus argumentos si no se sirviera de la dialéctica y, en ese sentido, es “primera en el orden de los estudios”, como lo habrá de señalar el salisburensis algunos años después. Los años que pasó Juan con Abelardo no fueron vanos, esté o no de acuerdo el inglés. En última instancia, no es la ciencia, sino la intención con la que se la utilice, aquello que ha de juzgarse. En el pequeño “Elogio a la dialéctica” que se encuentra en su *Theologia Summi Boni*, Pedro lo dice abiertamente:

“Así, esta filosofía tiene la importancia de una espada afiladísima que el tirano utiliza para destruir y el príncipe para proteger; según la intención de la que se sirven, puede ser muy útil o muy nociva”.¹⁵³

Sea de ello lo que fuere, lo interesante es señalar que este punto de vista es el que mantendrá a lo largo de su vida y que se ve reflejado en el que probablemente sea su último escrito, el *Dialogus*. Allí vuelve a aclarar que la dialéctica es sólo una parte de la filosofía, y que su valor principal es el instrumental: junto a las restantes artes del *trivium*, se encarga de preparar los “escalones para subir hasta aquella cima”.¹⁵⁴ Y esta cima es nada menos que la bienaventuranza eterna, por lo que su función resulta ahora más valiosa que nunca. Aun así, ubica a la ética, no a la dialéctica, como la rama más elevada de la filosofía. Este cambio de perspectiva, que pone el acento en el fin y no en el medio, se explicita cuando, hablando de la ética, dice:

philosophiae principatum dux uniuersae doctrinae atque regimen possideat”, *Dial.*, IV, I, 470, resaltado propio.

¹⁵³ “*Tenet itaque haec philosophia acutissimi gladii instar, quo tyrannus ad perniciem, princeps utitur ad defensionem, ac pro intentione utentium, sicut plurimum prodesse, ita et plurimum nocere potest*”, *Th. summ. bon.*, II, 2.6. La figura del tirano representa a los sofistas o “pseudo dialécticos” de los que venía hablando en párrafos anteriores

¹⁵⁴ Cf. *Dialgous*, p. 154.

“Filósofo: ... En efecto, así como el sumo bien es superior a todas las demás cosas, [...] de la misma manera –no puede haber ninguna duda– la ciencia que se ocupa de él supera a las otras en utilidad y dignidad. [...] Pues, en la búsqueda de la bienaventuranza, ¿qué importancia puede tener el estudio de la gramática, de *la dialéctica* y de las demás artes?”.¹⁵⁵

Así, dado que el Sumo Bien es el objeto más elevado, la ciencia que lo estudie, también lo será *en tanto ciencia*.¹⁵⁶ En consecuencia, aquel papel conductor y la supremacía sobre las demás ciencias que la dialéctica tenía, quedan aquí menoscabados dado que Abelardo sólo le ha atribuido una función instrumental. Claro que, a pesar de que la dialéctica no es más que una herramienta para el análisis y ascenso hacia la disciplina más digna de interés por su objeto, si se ha de considerar únicamente el aspecto cognoscitivo, entonces ella sigue ocupando un lugar de privilegio que siempre le ha sido reservado.¹⁵⁷ En este sentido, habrá que pensar en dos maneras de entender el “*excellentius*”. Cuando el Palatino le aplica este u otro adjetivo similar a la dialéctica, lo dice en tanto que ésta es fundamento de la legitimidad de la verdad alcanzada. Cuando, en cambio, se refiere a la ética, ésta es superior dado su fin.

Según lo que hemos podido observar en los textos donde Abelardo habla sobre la dialéctica, su significado no parece distar mucho del de “lógica”, lo cual significaría que la dialéctica no es sino una especie de la filosofía pero, desde luego, no la filosofía misma. Sin embargo, también la ha presentado como “la disciplina de las disciplinas”, aquella que debe guiar a todas las *scientiae*. Desde esta perspectiva, entonces, puede pensarse que la dialéctica está por encima de la filosofía, si no por sí misma, al menos en lo que concierne al punto de vista epistémico y metodológico. La dialéctica es el instrumento por excelencia de una filosofía que, en consecuencia, es concebida como una ciencia rigurosa regida por

¹⁵⁵ “*PHIL.: ... Quo enim summum bonum ceteris omnibus est excellentius [...] constat procul dubio eius doctrina ceteras tam utilitate quam dignitate longe precedere [...] Quid enim ad studium grammaticae vel dialectice vel ceterarum artium de vera hominis beatitudine vestiganda?*”, *ibíd.*, p. 154, resaltado propio.

¹⁵⁶ En este pasaje puede observarse que Abelardo, como en toda su obra teológica y ética, se muestra agustiniano al señalar que el objeto de estudio dignifica la ciencia que se ocupa de él.

¹⁵⁷ Cf. MURILLO, I., “Actitud de Pedro Abelardo ante la dialéctica en su *Carta XIII*. Relaciones entre dialéctica, teología y ética”, en *Cuadernos salamantinos de filosofía*, 22 (1995), p. 165.

los principios de la razón expresados por la lógica. No obstante, no basta con saber qué dijo Abelardo sobre la dialéctica y la filosofía, sino también qué hizo efectivamente con ellas.

Si prestamos atención, aunque por momentos prevalece el valor instrumental, la dialéctica no se limita en modo alguno a individuar los falsos argumentos estableciendo, extrínsecamente, una simple confrontación entre determinadas afirmaciones y la verdad. Verdad que, por su parte, no es otra sino la de la fe.¹⁵⁸ Por el contrario, por el hecho mismo de enseñar a discernir entre argumentos, ella misma es positiva.¹⁵⁹ Para Abelardo, la dialéctica opera al interior mismo de la estructura del acto de la fe, consolidando las creencias con argumentos racionales. Contribuye en esto de manera activa, por ejemplo, al diferenciar los sofismas de las verdaderas proposiciones de la fe, ya que:

“... no sólo la diversidad de sentencias repercute en la dialéctica, sino también la multiplicidad de errores en la fe cristiana, puesto que los verbosálicos herejes, con las insidias de sus afirmaciones, arrastran a mucha gente sencilla hacia diversas sectas: al no haberse ejercitado de ningún modo en las argumentaciones, esta gente toma la semejanza por la verdad y la falacia por la razón. Peste contra la que los mismos doctores de la Iglesia nos animan a que nos ejercitemos en las disputas, a fin de que lo que no entendemos en las Escrituras no sólo

¹⁵⁸ Nos encontramos en un momento histórico en el cual el objeto de estudio de la filosofía y el de la teología aún no estaban divididos de manera terminante. Antes bien, es justamente a raíz de los escritos de Abelardo y de sus contemporáneos, y más todavía a partir de las disputas que se dieron entre la Facultad de Artes y la de Teología en el siglo posterior, que ambas disciplinas comenzarán a adquirir autonomía. La “verdad” será uno de los pilares sobre los que se asiente este proceso. Sin detenernos en él, diremos que, mientras la filosofía pretende ser un discurso racional sobre la verdad de las cosas, la teología es el estudio de la verdad divina o, para algunos, de la Verdad. Pero, como sólo es posible una verdad, la primera debe pensarse como una propedéutica o herramienta de la segunda, o bien como disciplinas independientes cuyas conclusiones, no obstante, necesariamente coinciden. Más allá de esto y en lo que respecta a nuestra investigación, el problema principal es dilucidar qué entiende Abelardo por “filosofía”, y sólo a tal fin es que deberemos ver cuál es su aplicación en el estudio de las *Sacrae Paginae*. Para profundizar en este tema, puede verse, para Abelardo, JOLIVET, J., *La théologie d'Abélard...*; más específicamente, sobre la relación entre artes liberales y teología: JOLIVET, J., “Le trivium au service de la Théologie”, en *Arts du langage...*, pp. 229-336, y MURILLO, I., op. cit. La disputa entre las Facultades ha sido trabajada en muchos artículos, de los cuales sobresalen: DE LIBERA, A., “Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle”, en *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts* (Weijers, O. y Holtz, L. eds.), Turnhout, Brepols, pp. 429-444; y PIRONET, F., “Théologie révélée versus théologie philosophique”, en *Philosophiques*, v. 31, 2 (2004), p. 311-347.

¹⁵⁹ Cf. ZERBI, P., “Philosophi” e “Logici”. *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141)*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 34 y ss.

se lo pidamos al Señor orando, sino también, alternativamente, lo busquemos disputando”.¹⁶⁰

Abelardo está convencido de que la fe no sólo debe servirse de la oración, sino también de la dialéctica. Tal como sostiene Zerbi, para el *Magister*, la dialéctica se trasciende a sí misma en tanto metodología externa y subsidiaria al acto de la fe puesto que, al rechazar los errores, muestra, al mismo tiempo, la credibilidad de la fe misma.¹⁶¹ Entre los numerosos pasajes para defenderla de las acusaciones que se le realizan, nuestro filósofo esgrime en la *Dialectica* un soberbio razonamiento pasible de ser dividido en dos argumentos diferentes. El primero de ellos dice:

“Pero si conceden que el arte [*sc.* dialéctico] milita contra la fe, están confesando que la fe, sin duda alguna, no es ciencia. Ahora bien, la ciencia es la comprensión de las cosas, una de cuyas especies es la sabiduría, en la que consiste la fe. Ésta, efectivamente, es discernimiento de la honestidad o utilidad, y la verdad no se opone a la verdad. Pues así como no se puede imaginar que lo falso sea contrario a lo falso o lo malo a lo malo, tampoco lo verdadero puede oponerse a lo verdadero o lo bueno a lo bueno, sino que todas las cosas buenas en sí mismas son armoniosas y convenientes. Por tanto, toda ciencia es buena, aun la que versa sobre el mal...”¹⁶²

¹⁶⁰ “... non solum in dialectica diversitas incidit sententiarum, uerum etiam in fide christiana multiplicitas errorum, cum uerbosi haeretici assertionum suarum laqueis multos simplices in diuersas pertrahant sectas, qui nequaquam in argumentationibus exercitati similitudinem pro ueritate et fallatiam pro ratione suscipiunt. Aduersus quam pestem nos in disputationibus exercere ipsi quoque doctores aecclesiastici commonent ut quod non intelligimus in scripturis non solum orando petamus a Domino, uerum inuicem quaeramus disputando”, *Invectiva*, 354C. Más osado aún es un pasaje posterior, en el que sostiene que el mismo Jesucristo, de alguna manera, se valió del arte disputativo en sus prédicas: “*Quis denique ipsum etiam Dominum Iesum Christum crebris disputationibus Iudaeos ignoret conuicisse et tam scripto quam ratione calumnias eorum repressisse, non solum potentia miraculorum, uerum uirtute uerborum fidem plurimum astruxisse?*”, *ibid.*, 356A-B.

¹⁶¹ ZERBI, P., *op. cit.*, p. 34.

¹⁶² “*Si uero aduersus fidem militare artem concedant, eam procul dubio non esse scientiam confitentur. Est enim scientia ueritatis rerum comprehensio, cuius species est sapientia, in qua fides consistit. Haec autem est honestatis siue utilitatis discretio; ueritas autem ueritati non est aduersa. Non enim sicut falsum falso uel malum malo contrarium potest reperiri, ita uerum uero uel bonum bono potest aduersari, sed omnia sibi bona consona sunt et conuenientia. Scientia autem omnis bona est, et ea quae de malo est...*”, *Dial.*, IV, 1, p. 469.

Nadie negaría que el conocimiento es bueno, y que la dialéctica, en tanto conocimiento, es buena. Pero mientras que en la *Invectiva* hacía hincapié en el deber de estar alerta de los sofistas, aquí añade algo más. En efecto, continúa diciendo que ellos son cismáticos y apela a la necesidad de la dialéctica no sólo para identificarlos, sino, incluso, para defenderse de ellos:

“... la dialéctica [...] se muestra tan necesaria para la fe católica que nadie, sino el que se previene con ella, puede resistir a las razones sofísticas de los cismáticos”.¹⁶³

Ahora bien, llegados a este punto de nuestro análisis, es inevitable notar que, para defender la dialéctica, Abelardo utiliza argumentaciones dialécticas. Fácilmente un oponente astuto podría objetarle una petición de principio. Pero de ser esto así, estaría aprobando *de facto* el uso de la lógica, lo que haría que cayera, a su vez, en una contradicción. Algo similar advierte el mismo Abelardo en el *Dialogus*, tal vez aún airado por la apelación a las palabras de Gregorio Magno que Bernardo había hecho en su contra:

“Filósofo: ... Si, para no perder su mérito, la fe no debe ser discutida por la razón, [...] no tendría ninguna importancia aceptar cualquier error sembrado por la predicación: no estaría permitido rechazar nada con la razón, desde el momento en que no es lícito recurrir a ella. Si un idólatra nos viniera a contar que una piedra o una madera son el verdadero Dios, [...] ¿quién estaría en condiciones de impugnar lo que dice si no se debe examinar con la razón nada que se refiera a la fe? [...] inmediatamente, el cristiano quedará atrapado en su misma argumentación defensiva. Si afirma que las argumentaciones racionales no deben ser escuchadas, prohíbe con ello que alguien aplique correctamente la razón en el campo de la fe en contra del idólatra, pero al mismo tiempo, de esa manera, no se permite él mismo hacer uso de ella”.¹⁶⁴

¹⁶³ “*Quae fidei quoque catholicae ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea praemuniatur, resistere*”, ibíd., p. 470.

¹⁶⁴ “*PHIL.: ... Si enim fides ratione minime sit discutienda [...] quoscunque errores praedicatio seminet, suscipere nihil refert, quia nihil licet ratione refellere, ubi rationem non licet adhibere. Dicat idololatria de*

Esto implica que la exégesis puede, en tanto sea leída a la luz de la dialéctica, estar en manos de cualquier ser humano, sea cual fuere su pertenencia institucional o rango eclesiástico. En otras palabras, será la razón el único requisito para comprender ya no sólo el texto bíblico sino también los mismos designios divinos; para interpretar las Escrituras y las *Auctoritates* ya no sólo en sentido literal sino también alegórico y moral.¹⁶⁵ Esto es, en parte, lo que planteará en el prólogo del *Sic et Non*, del que hablaremos a continuación. Pero antes, conviene hacer una recapitulación de lo dicho hasta ahora.

Como hemos podido observar, respecto del doble valor de la dialéctica, esto es, intrínseco e instrumental, Abelardo ha privilegiado uno u otro dependiendo de los requerimientos argumentativos del contexto de producción. Así, mientras que en los escritos morales o teológicos privilegia el valor instrumental, en los lógicos, en cambio, enfatiza su valor intrínseco, llegando no sólo a justificar su primacía frente a toda otra ciencia, sino también atribuyéndole características que tradicionalmente se le han otorgado a la filosofía como, por ejemplo, ser la “disciplina de las disciplinas”.

Si nos hemos de preguntar qué es para Abelardo la filosofía, no caben dudas de que ha dejado de ser el camino hacia la sabiduría pensado por la tradición agustiniana. Por el contrario, la filosofía es para él una *scientia* rigurosa cuya dependencia de la dialéctica hace que sea imposible pensar una sin la otra. Creo, por tanto, que lo más acertado sería proponer dos sentidos de “dialéctica”, uno estricto y el otro amplio. Así, en el primero de ellos, la dialéctica se identifica con la lógica, principalmente en tanto método derivativo y

lapide vel ligno vel qualibet creatura: Hic est Deus verus [...] quis eum valebit refellere, si de fide nihil sit discutiendum ratione? [...] Statim Christianus ex ipsa sua defensione confundetur, dicens ejus penitus rationes in talibus audiendas non esse, ubi eas ipse penitus induci prohibet, nec eum aliquem rationibus de fide recte impugnari minime permittit”, *Dialogus*, p. 162. En efecto, en su *Carta CXC* dirigida a Inocencio II a fin de demostrar los errores de Abelardo, Bernardo cita la famosa sentencia de GREGORIO MAGNO, *Homilia in Evangelia*, 26, Migne, *PL.*, LXXVI, 1997A: “*Sciendum nobis est quod diuina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis; nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum*”. Tan sólo unos meses después, nuestro autor escribirá el argumento que acabamos de reproducir.

¹⁶⁵ Recordemos que, para esta época, la lectura de las Sagradas Escrituras comprendía tres niveles: el literal, que buscaba la concordancia lógica de los acontecimientos bíblicos; el alegórico, por medio del cual se crea un sistema metafórico para representar un pensamiento complejo y experiencias históricas reales en concordancia con los acontecimientos de la Historia de la Salvación; y el moral, del cual se pretenden extraer consecuencias morales para la vida terrena. De estos tres niveles, sólo podía discutirse abiertamente el primero, estando reservada la interpretación de los dos últimos a la alta jerarquía eclesiástica. Cf. BACIGALUPO, L., “Pedro Abelardo: un esbozo biográfico”, en *La filosofía medieval* (Bertelloni, F. comp.), Madrid, Trotta, 2002, p. 101.

argumentativo, en lo que nada difiere de cómo se la entendió en los siglos inmediatamente anteriores a la escolástica. El sentido amplio, en cambio, sí incluiría a la filosofía ya que, aunque Abelardo se guarda muy bien de distinguir la dialéctica (lógica) de la filosofía, estas precisiones son únicamente terminológicas. En la práctica, en cambio, la dialéctica es el único modo de hacer filosofía, sea su objeto de estudio la argumentación misma, la conducta humana o, incluso, el Bien Supremo.

1.2 *Método argumentativo pre-escolástico*

A pesar de que la influencia directa de Pedro Abelardo no se extiende más allá de unos 60 años después de su muerte,¹⁶⁶ el modo en que entendió la filosofía y en su nombre utilizó la dialéctica tuvo una enorme incidencia no sólo en sus propias teorías, sino en la metodología con la que, en adelante, la Edad Media transmitirá y producirá el conocimiento. Sin pretender adjudicarle a nuestro autor ningún tipo de discutible paternidad, sí habrá que reconocerle el ser uno de los más claros antecedentes del pensamiento escolástico.

Hoy, decir que la escolástica es una metodología filosófica entre otras parece una obviedad inofensiva y, sin embargo, nada más lejos de ello. Hablar de escolástica implica decir que aquél impresionante edificio del pensamiento que tuvo su apogeo en el siglo XIII es, *además* de un método escolar para determinar la plausibilidad lógica de una hipótesis; de un repertorio de contenidos numerosos pero determinados, la manera misma en que los

¹⁶⁶ Las enseñanzas de Abelardo no han logrado traspasar las fronteras del siglo XII, a menos no de manera directa. Si, con todo, hemos de buscar una influencia más o menos evidente que sí se haya prolongado en el tiempo, ésta será la colección de *Sentencias* de Pedro Lombardo. Sin embargo, la ausencia de formación de una escuela de pensamiento y, más aún, la exigua transmisión de sus textos es prueba de que deberán pasar varios siglos para que la obra abelardiana vuelva a ser estudiada de manera directa. Quien ha trabajado minuciosamente este tema ha sido Luscombe en *The School of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. Allí, véase especialmente el capítulo II, “Abelard’s Followers” y el III, “Diffusion of Abelardian Writings”. También es interesante la lectura de VERGER, J., “De l’école d’Abélard aux premières universités”, en *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes* (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 17-28. Allí el autor, entre otras consideraciones, da cuenta de algunos de los motivos por los que la doctrina abelardiana no fue retomada.

pensadores de la Universidad medieval entendían el mundo y el acceso al conocimiento que de él puede tenerse.

La escolástica es, entonces, una *forma mentis* que excede las cuestiones de método pero que, claro está, no nace sino a partir de él. Es el resultado del progresivo distanciamiento entre el creer y el comprender que tuvo, como consecuencia directa, sus repercusiones en los procesos filosóficos y pedagógicos: lo que en algún momento del pensamiento medieval era objeto de fe y, por tanto, se daba por sentado en su carácter no cuestionable comenzó, paulatinamente, a necesitar ser argumentado en pos de ofrecer la fundamentación de su verdad. Ya en el siglo XIII, todo aquello que se pensaba “dado” terminó siendo objeto de cuestionamiento. Este distanciamiento se ha consolidado en una clara preeminencia de argumentos derivativos en detrimento de los conjeturales, lo que conlleva, a su vez, a otro tipo de consolidación: la de los elementos estrictamente filosóficos como herramienta ineludible en la producción del pensamiento.

Si hemos de remontarnos a una obra cuya influencia en este proceso sea patente, sin dudas ésta es el *Sic et non*. Escrita alrededor de 1121 y concebida como texto escolar,¹⁶⁷ consta de un largo prólogo y de un *corpus* de 158 *quaestiones* que evidencian discordancias entre las *auctoritates* a través de sus propios escritos. Si bien este tipo de colecciones de sentencias era común en la época e incluso antes, como la *Concordia quorundam testimoniorum Sanctae Scripturae*, de Gregorio, parte de la innovación del Palatino consiste en contrastarlas *porque* son opuestas.¹⁶⁸ Con todo, hay que recordar que Abelardo no fue el único en su época en ser sensible a la necesidad de disipar contradicciones. El Decreto de Graciano, por ejemplo, lleva por título “*Concordia discordantium canonum*” (circa 1140), lo cual es una evidente alusión al objetivo de hacer compatibles cánones discordantes. De allí que éste sea sólo uno de los aspectos en que este texto resulta original, pero no precisamente el que lo ha puesto en las páginas de la historia.

¹⁶⁷ Si bien la fecha es aproximada debido a que no contamos con una datación exacta, las muestras de insatisfacción por las enseñanzas de Anselmo de Laon esbozadas en algunos pasajes nos permiten encuadrar esta obra entre el período en el que Abelardo impartía clases en París y la condena de Soissons.

¹⁶⁸ Cf. JOLIVET, J., *La théologie d'Abélard...*, p. 71.

Ahora bien, a partir de esta serie de contraposiciones, Abelardo pondrá en práctica principios metodológicos que permitan su correcta exégesis y posterior solución.¹⁶⁹ Lo que le interesaba no era establecer qué es lo que “en verdad” pensaba cada autor, sino la conciliación de sentencias discordantes a fin de que su resultado pueda ser integrado al *corpus* de las verdades de la fe.

Con este objetivo en mente, entonces, escribe un proemio en el cual explicita una serie de consideraciones acerca de la exégesis. Podríamos decir que, desde el punto de vista filológico, señala que es menester atender a los errores de transmisión no sólo en el copiado sino, incluso, a las falsas autorías. Desde la perspectiva hermenéutica, subraya que antes de juzgar contrarias o erróneas algunas sentencias de las autoridades, habrá que tomar en cuenta que el error en la interpretación puede ser propio, o bien ser el *auctor* quien ha escrito falto del Espíritu. También habrá que atender al contexto de producción, puesto que puede tratarse de una obra de juventud ulteriormente desacreditada por su mismo autor.¹⁷⁰

Prosigue con otra serie de recaudos, esta vez a partir de elementos de análisis que provienen de las *artes sermocinales*: mientras que la gramática y la retórica serán las encargadas de realizar una serie de *distingos* con el fin de precisar las diferentes acepciones de un mismo término, el uso de expresiones retóricas o figuradas, el alcance y los límites de ciertos preceptos, sus destinatarios e, incluso, la situación de enunciación; la dialéctica, por su parte, tendrá la función de determinar el grado de probabilidad o apodicticidad de cada proposición. Pero más allá de todos estos recaudos, si de interpretar un texto se trata, para el Palatino, la garantía última se encuentra en el rigor de la propia reflexión:

“La búsqueda, es decir, la duda asidua y frecuente, está considerada como la clave del saber. Aristóteles [...] aconsejó a sus estudiantes que cuestionen con plena disposición, diciendo: ‘Tal vez sea difícil dar una visión clara y accesible en cosas de este género si no se las ha

¹⁶⁹ Esta solución es posterior no sólo a la exposición de las sentencias contrarias, sino a la redacción y lectura misma de texto, en tanto que la sentencia magistral debe darse de manera oral, en una disputa dialéctica. Es por ello que Abelardo no arriesga ninguna solución por escrito después de cada *quaestio*, como cabría esperar de un maestro de los siglos posteriores.

¹⁷⁰ Esta serie de consideraciones se encuentra analizada en detalle en CROCCO, A., “Le cinque regole ermeneutiche del *Sic et non*”, en *Rivista critica di storia della filosofia*, 34 (1979), pp. 452-458.

puesto en discusión. No será inútil, pues, dudar sobre cada cosa'. Y, en efecto, dudando llegamos a cuestionar y cuestionando llegamos a percibir la verdad".¹⁷¹

La tarea del exegeta será cotejar las tesis y antítesis, volver sobre el sí y el no las veces que fuera necesario hasta hallar finalmente la solución. Estas recomendaciones teóricas que llevó a la práctica en sus clases contribuyeron considerablemente a los radicales cambios pedagógicos y filosóficos que en el siglo XIII se coronarán bajo el nombre de "escolástica". Su mérito mayor fue el de haber sabido ordenar esa búsqueda, el de "*consolidare e modellare in dimensioni precise ciò che nelle Scuole del tempo era ancora soltanto un 'clima'*".¹⁷²

En tiempos de Abelardo, las clases se daban a través de la *lectio*, cuyos orígenes se remontaban a la *lectio divina*, nacida en el ámbito estrictamente monástico a partir del siglo IX. La lección del maestro, entonces, podría ser descrita como un intercambio meramente formal entre profesor y discípulo a partir de la formulación de un discurso aceptado ya de antemano. El maestro leía y comentaba el texto¹⁷³ para luego explicar los términos complejos y el sentido más lato de cada párrafo (lo que generalmente era anotado en glosas interlineales) y examinar las sentencias que sobre él habían hecho las *Auctoritates*, que luego se traducían en glosas marginales. Claro está que lo más comprometido era decidir qué autoridad convenía citar en cada caso, para lo cual en muchas oportunidades se solía recurrir a las más íntimas convicciones, evadiendo así la incomodidad de justificar esa elección. El método propugnado por Abelardo venía a resolver este tipo de falencias,

¹⁷¹ "*Haec quippe prima sapientiae clavis definitur assidua scilicet seu frequens interrogatio; [sc. Aristoteles] studiosos adhortatur dicens: 'Fortasse autem difficile est de huiusmodi rebus confidenter declarare nisi saepe pertractata sins. Dubitare autem de singulis non erit inutile.' Dubitando quippe ad inquisitionem uenimus; inquirendo ueritatem percipimus*", *Sic et non*, p. 103. La cita está tomada de BOECIO, *In Aristotelis Categorías*, II. Habrá que notar que, mientras algunos de los textos de Abelardo afirman que la verdad puede ser alcanzada por la sola razón, como en este caso, otros, en cambio, señalan que sólo se puede aspirar a algunas proposiciones verosímiles, como v.g. en *Th. sch.*, II, 18. He trabajado la ambivalencia de Abelardo frente al acceso a la verdad en JAKUBECKI, N., "Abelardo versus Abelardo: la fe y la razón", en *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Rosario, Paideia publicaciones, 2011, pp. 159-168.

¹⁷² BALLANTI, G., "Introduzione", en Pietro Abelardo, *Insegnamenti al figlio*, Roma, Armando Editore, 1993, p. 57.

¹⁷³ Dado que este método de enseñanza nace en los monasterios, el texto que se leía no era otro que las Escrituras. Sin embargo, justamente a raíz de la modernización de la enseñanza que se da en las escuelas ciudadanas, poco a poco comenzaron a incluirse obras profanas en las lecturas.

transformando las antiguas costumbres escolares. Abelardo fundaría la elección únicamente en la argumentación.

Al sistematizar el método de contraste de sentencias, se inaugura conjuntamente una nueva manera no sólo de interpretación, sino de transmisión y producción de conocimientos. Se le comenzará a reclamar al alumno un comportamiento cada vez más activo, operativo. Para realmente saber qué estaba diciendo alguna *auctoritas*, se exigía un nuevo tratamiento del texto, más bien heurístico que expositivo, más bien dialéctico que retórico. Del pulido monólogo del maestro se pasará al diálogo o incluso a la disputa, a fin de encontrar una conclusión positiva o negativa a través de una argumentación dialéctica.¹⁷⁴ De allí en adelante, comenzarán a surgir *quaestiones* en las que no sólo se deberán demostrar lógicamente los argumentos sostenidos a favor de una interpretación, sino también hacer lo propio para refutar los contrarios. A partir de la segunda mitad del siglo XII, con el reingreso de los *Segundos Analíticos* aristotélicos, las *quaestiones* volverán el método aún más preciso y decididamente silogístico.

Asimismo, es a partir de las consideraciones del *Sic et non* que, poco a poco, la palabra de los Padres dejará de ser una autoridad moral para transformarse en una autoridad intelectual. Con todo, Abelardo ha insistido en ello a lo largo de toda su obra, y es quizá en el *Dialogus* donde lo explica de manera más sencilla pero no por ello menos elocuente:

“Filósofo: ... Si no se hubiera de anteponer el juicio de la razón, que por naturaleza es anterior, se deberían aceptar, indiferentemente, las opiniones de todo lo escrito. También aquellos que merecieron la autoridad, adquirieron esta estima por la cual se les cree, porque escribieron fundándose en la razón”.¹⁷⁵

Nace un nuevo modo de hacer filosofía que limita la apelación a la autoridad en función de una argumentación que se pretende, antes que nada, objetiva y racional. Comienza, en consecuencia, a limitarse el recurso a la conjetura, a la “corazonada”, pues

¹⁷⁴ Cf. BALLANTI, G., op. cit., pp. 44-45.

¹⁷⁵ “*PHIL.*: ... *Sed prout quisque propria ratione deliberat, singuli quas sectantur auctoritates eligunt. Alioquin indifferenter omnium Scripturarum sententiae essent suscipiendae, nisi ratio, quae naturaliter prior eis est, de ipsis prius haberet judicare*”, *Dialogus*, p. 164.

las conclusiones a las que se arriben deberán pasar ahora por la prueba del *non*. Y si bien es cierto que el hecho de organizar el saber a partir de *quaestiones* deja entreabierto la posibilidad de que algunas de ellas sean irresolubles, no es menos cierto que, ante una determinada proposición, siempre deberá haber únicamente dos respuestas posibles: o bien es verdadera, o bien no lo es. Para que ello suceda será menester cumplir con ciertos requisitos estructurales.

1.2.1 Estructuras formales y aspectos lingüísticos en la *quaestio* abelardiana

Luego de la Reforma Carolingia comienza a darse paulatinamente una sistematización en las cuestiones centrales para el cristianismo. Se fue consolidando un núcleo de temáticas que sigue el esquema neoplatónico que va desde el mundo celeste para descender al físico y luego, desde él, comenzar a pensar el ascenso: la Trinidad; Jesucristo, primero en tanto Verbo, luego en tanto Dios encarnado; y finalmente aquello que la Encarnación dejó en este mundo: la Iglesia. Dentro de la Iglesia, a su vez, se encuentran las temáticas de la santificación, los sacramentos, el merecimiento y, finalmente, la salvación.¹⁷⁶

Todo lo que se tratara, poco a poco, iría ajustándose a este esquema, más aún en aquellas obras que pretendieran abarcar la totalidad del conocimiento cristiano. El ejemplo más nítido lo hallamos en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, cuya primera parte versa sobre el Dios unitrino y las creaturas, la segunda se centra en la creatura por excelencia que es el ser humano, y la tercera retoma la Encarnación que es Cristo para dar cuenta de los caminos que conducen, mediante Él, al reencuentro con el Creador.

El *Sic et non* de Abelardo vuelve a mostrarse en este sentido como el texto predecesor de la escolástica por excelencia. Si observamos el orden que Abelardo le ha

¹⁷⁶ Tal como podemos observar, dentro de los problemas teológicos, el anteúltimo entrecruza su objeto con el de la ética, pues hablar sobre el mérito es necesariamente hablar de la conducta humana. Este es el problema atómico que desencadenará el retorno a la unidad.

asignado a las *quaestiones*, podremos ver que se respeta a la perfección el esquema descendente central. Las mismas están divididas de la siguiente manera:

- Vías de acceso al conocimiento de las cosas divinas, esto es, de la razón y sus relaciones con la fe: 3
- Sobre la Trinidad: 42, divididas en:
 - * Primera Persona: 9
 - * Segunda Persona: 10
 - * Tercera Persona: 3
 - * Potestades divinas (omnisciencia, omnipotencia, etc.): 20
- Creaturas angélicas: 5
- La Creación y Adán: 8
- Cristo encarnado y resucitado: 30
- Institución de la Iglesia: 17
- Sacramentos: 30
- Virtudes: 7
- Pecados: 8
- Reconciliación: 8

Debemos tomar en cuenta que en el *Sic et non*, al haber sido pensado como texto de clase, los esquemas problemáticos de la época están reproducidos intencionalmente. Sin embargo, una vez más aparece aquí el espíritu metódico de Abelardo, dado que aunque la elección temática no dista de la tratada por otros maestros, el Palatino ha clasificado esta serie de aporías de acuerdo a un plan sistemático, otorgándole al conjunto una estructura lógica.¹⁷⁷ En efecto, la *forma mentis* de un dialéctico exige que se proceda por pasos pequeños pero seguros. Así, al comenzar con la prueba de las verdades fundantes, como la existencia de Dios, se puede ir descendiendo hasta probar las verdades derivadas de este principio metafísico. De lo contrario, cualquier otra demostración sería vana o imposible.

¹⁷⁷ Esta estructura será, justamente, la que retome el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Cf. JOLIVET, J., *Arts du langage...*, p. 240. Véase nota 166.

En cuanto a los aspectos estructurales y lingüísticos de cada cuestión, lo cierto es que cualquiera de ellas podría servirnos de ejemplo para iniciar el análisis. Todas están fundadas sobre la lógica diádica implicada en el “*quod... et non*” que titula cada una de ellas y mantienen la misma contraposición de argumentos.¹⁷⁸ Pero el hecho de que en ninguna se arrije por escrito a una síntesis trunca nuestro propósito. Donde aparecen todos los elementos que son deseables considerar, es en su *Theologia Summi Boni*. No casualmente éste es el texto que el *Magister* escribió a raíz de la inquietud de sus propios alumnos que parecían ya no conformarse con la *lectio* tradicional, demandando “razones humanas y filosóficas [pidiendo] con insistencia algo que entender más que repetir”.¹⁷⁹

Aquí nos interesan sobre todo los libros II y III. Es cierto que en este caso no se trata de esclarecer la exégesis entre proposiciones discordantes de Autoridades, sino de refutar aquellas terribles falacias que “los enemigos de Cristo”¹⁸⁰ han esgrimido sobre la Trinidad; y es allí donde comienza lo que pueden considerarse dos *quaestiones* formuladas de manera simultánea, planteadas del siguiente modo:

“... a partir de la unidad de la esencia, ellos atacan la diversidad de las personas; y recíprocamente a partir de la diversidad de las personas ellos se empeñan en rebatir la identidad de la esencia. Presentemos, entonces, sus objeciones...”¹⁸¹

¹⁷⁸ Recordamos que nosotros estamos considerando las cuestiones abelardianas del *Sic et non* como antecedentes de la *quaestio* escolástica, algo que pocos estarían dispuestos a poner en duda. Uno de esos pocos es GELDSETZER, L. en su artículo “« *Sic et non* » sive « *Sic aut non* ». La méthode des questions chez Abélard et la stratégie de la recherche”, en *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 407-415. Allí sostiene que el resultado de su estudio lo conduce “à nier que le ‘*Sic et non*’ d’Abélard soit un membre de la chaîne dite ‘*méthode des questions*’ ou ‘*méthode scolastique*’”. En cambio, lo presenta como un eslabón de la cadena que une a Tertuliano con Nicolás de Cusa; algo que resulta llamativo pero que, sobre la base de su artículo, debe ser considerado.

¹⁷⁹ “... *qui humanas et philosophicas rationes requirebant, et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant...*”, *Hist. cal.*, IX. En este sentido, Abelardo se muestra como “el primer autor que utiliza la palabra teología en el sentido epistemológico moderno; es decir, para significar la explicación racional de lo revelado”, SANTIAGO OTERO, H., op. cit., p. 882.

¹⁸⁰ Cf. *Th. summ. bon.*, II, 2, 4.

¹⁸¹ “... *quippe ex unitate essentiae trinitatem personarum impugnant ac rursus ex diuersitate personarum identitatem essentiae oppugnare laborant. Horum itaque obiectiones primum ponamus...*”, *Th. summ. bon.*, II, 2, 43.

Inmediatamente después, divide las objeciones en dos grupos. El primero de ellos presenta un elenco de 15 tesis en contra de la diversidad de las Personas divinas. El segundo, 5 tesis en contra de la unidad de la esencia. A pesar de la ausencia de una formulación explícita de preguntas que originen las *quaestiones*, ellas están tácitas en esta división; de hecho, es posible parafrasearlas siguiendo la fórmula del *Sic et non*: “*Quod sit Deus singularis et contra*” y “*Quod sit deus tripartitus et contra*”. Más aún, estas dos preguntas coinciden exactamente con las *quaestiones* 5 y 6 de esa obra. A fines prácticos, nos detendremos en el análisis de la primera de ellas.

Tras haber enunciado las tesis a rebatir, Abelardo introduce ya en el capítulo 3 una fórmula que se asemeja mucho a las que veremos en el siglo posterior: “*Ad quod illud primum respondendum esse*”.¹⁸² Ese “*primum*”, que en una *quaestio* universitaria suele dar lugar a la solución de la primera objeción, refiere aquí a la primera de las dos *quaestiones* a resolver, sobre la que el Palatino dará su respuesta. Reparemos en la construcción perifrástica de obligación: “se debe responder”. Ella no sólo indica que se asume la autoría de la respuesta¹⁸³ sino también que esa será la única válida. No obstante, en el desarrollo de la demostración predomina el uso de silogismos hipotéticos, cuya conclusión está sujeta a las condiciones de verdad de las premisas. Pero, además, los argumentos que esgrime se ven reforzados por referencias a Macrobio, al *Evangelio de Juan* y a *Hechos de los apóstoles*, todo lo cual termina por matizar esa fuerte afirmación inicial.

Luego, Abelardo realiza una serie de *distinctiones*, reparando en las seis maneras diferentes en que se deben entender los términos “mismo” y “diverso”, y dedica todo un capítulo (el 5) a especificar diversas acepciones de “persona”.¹⁸⁴ Sólo una vez aclarado el sentido en que utilizará cada término, en el libro III Abelardo ofrece la solución de las objeciones que se han hecho a la primera pregunta, y lo hará en el mismo orden en que fueron presentadas. Sin embargo, el *Magister* no se contenta con responder dichas objeciones, sino que a raíz de varias de ellas aprovecha para seguir exponiendo sus propios

¹⁸² *Ibíd.*, 3, 64.

¹⁸³ Lo mismo sucede con el “*respondo dicendum quod*” de la escolástica posterior.

¹⁸⁴ Para ampliar el estudio sobre las *distinctiones* en el período escolástico, véase WEIJERS, O., “La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations”, en Fioravanti, G. *et al.*, *Il commento filosofico nell'occidente latino secoli XIII-XV*, Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMELE, Turnhout, Brepols, *Rencontres de Philosophie Médiévale*, 10 (2002), p. 33 y ss.

argumentos. Tal es el caso de las soluciones II, VI y X, que exceden mucho a una simple *solutio*.

Ahora bien, en este análisis de los elementos estructurales se puede observar que la *quaestio* escolástica ya se hallaba *in nuce* en la obra abelardiana. Los más evidentes serán la pregunta disyuntiva excluyente, la presentación de tesis y antítesis, y el modo no sólo de esquematización descendente, sino incluso el tratamiento mediante una respuesta, distinciones y soluciones, el cual, muy posiblemente, refleja la manera en que Abelardo solía llevar a cabo sus clases. Si alguien se preguntara en qué radica la acusación de Bernardo cuando afirma que nuestro autor maneja las Sagradas Escrituras sin el debido respeto,¹⁸⁵ estos pasajes analizados son, sin duda, una clara respuesta. La explicación sobre la unidad y la trinidad divinas que el Palatino ofrece en su *Theologia Summi Boni* depende casi exclusivamente de los recursos brindados por el *ars dialectica* y no por la inspiración que la gracia divina proporciona. Mucho menos por el recurso a las Autoridades. Y si acaso el recurrir a la dialéctica no quedara manifiestamente justificado, el mismo Abelardo termina la obra con estas palabras:

“Y puesto que [*sc.* los detractores de la fe cristiana] nos atacan sobre todo con razonamientos filosóficos, también son estos razonamientos los que nosotros debemos exponer de preferencia; y creo que nadie puede entender por completo a menos que se haya aplicado a los estudios filosóficos, y principalmente dialécticos. Pues era necesario que resistiéramos a nuestros adversarios fundándonos sobre lo que ellos también admiten...”.¹⁸⁶

Nos resta, pues, ver cómo todo esto es aplicado a las obras de filosofía práctica.

¹⁸⁵ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *Carta CXC*, 1055A.

¹⁸⁶ “*Et quoniam philosophicis maxime rationibus nos aggrediuntur, et nos eas praecipue prosecuti sumus quas credo ad plenum nemo intelligere ualet nisi qui philosophicis et maxime dialecticis studiis inuigilauerit. Necesse autem erat ut aduersariis nostris ex his quoque quae recipiunt, resisteremus...*”, *Th. summ. bon.*, V, 3, 101.

1.2.2 El método argumentativo en filosofía práctica

Si hemos venido desglosando minuciosamente tanto las estructuras formales como los fundamentos teóricos del método argumentativo abelardiano, ello ha sido con el fin de tener las herramientas necesarias para determinar el tratamiento que Abelardo ofrece de sus propias asunciones teóricas. Para ello, entonces, analizaremos en primer lugar los primeros diecisiete capítulos de su más significativo libro de filosofía práctica, el *Scito te ipsum*.

Esta obra, que versa sobre el pecado y sus remedios, puede dividirse en dos grandes secciones. La que nos interesa aquí comienza en el proemio y se prolonga hasta el capítulo XVI, pues allí Abelardo ofrece sucesivas definiciones de pecado mediante esquemas argumentativos particulares. A grandes rasgos, puede decirse que la forma de proceder del *Magister* es la siguiente: parte de una definición a la cual descompone en sus elementos atómicos y luego los explica. A ello le sigue una demostración dialéctica que será confirmada, en una instancia posterior, con ejemplos de la vida cotidiana. La apelación a las *Auctoritates* y a los clásicos de la antigüedad pagana es frecuente, pero funciona en el texto simplemente a modo de refuerzo de lo ya dicho. Como veremos a continuación, la obra en su conjunto está redactada con un estilo que puede entenderse como pedagógico, tal como lo afirma Santidrián,¹⁸⁷ esto es, escolástico en su sentido más amplio. Ella comienza con la definición de vicio, lo cual es de suma importancia: éste, junto con la virtud, son las unidades mínimas de la moral. Si bien da por supuesta su existencia –cosa que un escolástico universitario muy difícilmente haría–¹⁸⁸ explica en qué consiste, al mismo tiempo que clasifica sus diferentes modos de ser:

¹⁸⁷ Cf. SANTIDRIÁN, P., “Prólogo”, en Pedro Abelardo, *Ética o conócete a ti mismo*, Madrid, Altaya, 1997, p. xxix.

¹⁸⁸ De hecho, Tomás, por ejemplo, antes de llegar al tratamiento de la virtud en la *Summa Theologica* analiza los actos humanos, las pasiones, los hábitos y recién después llega a preguntarse qué cosa sea la virtud. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I-II, qq. 7-55.

“Además, existen vicios o bienes no sólo del alma, sino también del cuerpo [...] De allí que, para diferenciarlos, cuando dijimos ‘vicios’ sobreentendimos ‘del alma’ ”.¹⁸⁹

E incluso continúa en el siguiente capítulo:

“También existen vicios o bienes [*sc.* del alma] que no afectan de ninguna manera a las costumbres [...] Por tanto, con razón, a la definición que adelantamos más arriba de ‘vicios del alma’, añadimos ahora ‘que nos disponen a obrar mal’ a fin de excluir tales cosas...”.¹⁹⁰

Vemos que a la definición de “vicio” le sigue su clasificación. Esta clasificación forma parte del desarrollo argumentativo, en tanto que Abelardo no sólo se encuentra, en este momento de la obra, estableciendo los primeros principios, sino que además apela al método de la división consagrado en los *Primeros Analíticos*. A pesar de que se ha propuesto hablar del pecado, éste aún no ha aparecido finalizados el proemio y el primer capítulo, y si bien en el segundo sí aparece nombrado, no será allí donde se halle su definición. Antes de hablar del pecado, antes de definirlo, clasificarlo, ejemplificarlo, el Palatino hace una serie de *distinctiones*: el vicio no es pecado, ni el pecado vicio. Más aún, tanto el vicio como el pecado, dice, se diferencian de la mala acción. Sólo una vez establecida la definición de vicio y las distinciones correspondientes, es que ofrece las tres primeras definiciones de pecado: dos por vía positiva, y una por vía negativa.¹⁹¹

Inmediatamente después, introduce la primera objeción, y lo hace con una construcción retórica que, con algunas variantes, será frecuente en la obra: “*Sed fortassis inquietus*”. Este elemento y lo que sigue a continuación, funcionan en el desarrollo de la argumentación como la voz de la tradición –diríamos, en términos escolásticos, como el

¹⁸⁹ “*Sunt autem uicia seu bona non tantum animi sed etiam corporis [...] Vnde ad differentiam talium cum diximus ‘uicia’ premisimus ‘animi’*”, *Ethica*, p. 2, 2-6.

¹⁹⁰ “*Sunt autem animi quoque nonnulla uicia seu bona quae ad moribus seiuncta [...] Vnde bene cum superius premissemus ‘animi uicia’, ad exclusionem talium subiunximus, ‘que ad mala opera pronos efficiunt...’*”, *ibíd.*, 10-18.

¹⁹¹ Estas definiciones son, por vía positiva: *contemptus Dei* y *consensus animi*; por vía negativa “no hacer o no dejar de hacer lo que creemos que debemos hacer o dejar de hacer”. Las analizaremos en detalle en la parte II de este trabajo.

elenco de la tesis— que le sirve para, a su vez, introducir nuevas distinciones. En este caso, que el pecado no se identifica con la mala voluntad. Y rebatirá esta objeción, tal como lo hizo en la *Theologia Summi Boni*, salteándose lo que será el *sed contra*, ofreciendo inmediatamente la respuesta (“*sed dico quia*”) que aquí consiste en un ejemplo y una larga explicación de tal, pero no en una demostración silogística.

Aun así, el discurrir de la argumentación consiste, para Abelardo, en la sucesión de pequeños pasos que aseguren cada una de sus afirmaciones para, sólo después, introducir la siguiente. Esto puede observarse ya desde el comienzo de la obra, pues su misma *forma mentis* le exige que no dé nada por supuesto, o casi nada. En efecto, existen sólo dos términos que son introducidos sin definición ni demostración mediante y que, no obstante, resultan ser claves respecto al contenido de su teoría: *conscientia* e *intentio*. Es únicamente en este punto en donde se aleja de la metodología propuesta en la obra.

De todas maneras, ello parece ser más bien una excepción, en tanto que en el resto del *Scito te ipsum* sigue procediendo por grados al igual que en los primeros capítulos. El esfuerzo de aplicación lógica se nota muy bien en los capítulos XI al XIV.¹⁹² Sólo una vez que dio la última definición de pecado, *contra conscientia agere*,¹⁹³ está en condiciones de pasar a su clasificación: venial y mortal. Por último, Abelardo tratará “los remedios” contra el pecado, es decir, las condiciones de posibilidad para la reconciliación y el retorno al Padre.

Aunque a primera vista Abelardo se aparta del esquema de *proodos* y *epistrophé* neoplatónico, no debemos olvidar que el *Scito te ipsum* es una obra de filosofía moral y no de teología, por lo que sería un error esperar que sus contenidos abarquen la totalidad de dicho esquema. Sin embargo, dada la finalidad de la obra, el orden de exposición se sigue respetando, puesto que retoma los dos últimos núcleos temáticos del *Sic et non*: el pecado y la reconciliación, los cuales son, precisamente, aquellos que en el esquema general versan sobre ética.

¹⁹² Para una exposición esquemática del contenido de cada uno de estos capítulos véase FERNANDES DA SILVA, P., “O *Scito te ipsum* de Pedro Abelardo (1079-1142): apresentação de conjunto e plano geral da obra”, en *Revista ciências humanas* de UNITAU, v. 2, 2 (2009), pp. 9-14.

¹⁹³ La misma aparece recién después de trece capítulos.

En lo que respecta al modo de argumentación, Abelardo se sirve fundamentalmente de definiciones y ejemplos más que de silogismos, lo cual dista mucho de las minuciosas demostraciones de los maestros del siglo posterior. No sería del todo equivocado argüir que esta diferencia reside en el desconocimiento de los *Segundos Analíticos* por parte del *Magister*, pero sería una respuesta insuficiente pues, tal como hemos visto, en la *Theologia Summi Bonni* la utilización de silogismos hipotéticos es frecuente. Si bien Abelardo aquí procede por grados, es decir, va desde lo simple de la definición a lo complejo del desarrollo de un concepto, y esto, a su vez, sirve de premisa para el próximo tema a abordar, su exposición se acerca más a la tópica que a la analítica. Esto se explica, antes que nada, porque nuestro autor está tratando una problemática ética y sabe perfectamente que no pueden hacerse deducciones dialécticas sobre el comportamiento humano. Por este mismo motivo se entiende también la ausencia de la pregunta, de la *quaestio* que él mismo había acuñado en el *Sic et non*, incluso también para estas temáticas. La conducta humana, el mérito o el demérito no son siempre susceptibles de ser entendidos mediante un simple “sí” o un “no”.

Vemos, entonces, que no todo el pensamiento práctico del *Magister* está estructurado de la misma manera. Mientras que en las obras de teología utiliza el silogismo, la pregunta y la demostración dialéctica, esto sólo aparece de manera desdibujada en el *Scito te ipsum*. En el *Dialogus*, esta ausencia se radicaliza aún más, incluso cuando existen algunos pasajes en los que Abelardo no se resiste a hacer gala de sus dotes dialécticas.

Para nuestro autor, los problemas teológicos sobre cuestiones metafísicas, tales como la unidad y trinidad divinas, se reducen a problemas de índole más bien teórica, cuya solución puede (y debe) darse por vía de la deducción dialéctica y los demás recursos que ofrecen las artes *sermocinales*.¹⁹⁴ Los problemas de la filosofía práctica, en cambio, exigen un tratamiento en todo caso cercano a la tópica, reclaman ir a la vida cotidiana en busca de ejemplos que expliquen, no que demuestren, si bien, esto no lo exime de cierta rigurosidad. En efecto, las abundantes definiciones y distinciones, la anticipación de objeciones y su refutación son elementos argumentativos que responden a exigencias tanto lógicas como

¹⁹⁴ Cf. SANTIAGO-OTERO, H., op. cit., pp. 883 y ss; y SPINELLI, M., “A dialéctica discursiva de Pedro Abelardo” en *Veritas*, v. 49, 3 (2004), pp. 437-447.

dialógicas. Pero en lo referido al comportamiento humano que permita alcanzar o no la Bienaventuranza eterna, sus aseveraciones tienen la única pretensión de ser razonables, no verdaderas. Lejos está la moralidad de sentencias apodícticas; lejos la argumentación sobre los procesos volitivos que nos permitan adquirir méritos, que no pueden ser sino probables, de la verdad categórica, “científica”, buscada en los debates sobre las potestades de Dios.

El hecho de que, a pesar de tomar en consideración todos los aspectos posibles de pecado (como la ignorancia o el error, por ejemplo), insista en que finalmente será “Dios el único capaz de juzgar los corazones y los riñones”,¹⁹⁵ es clara muestra de que las afirmaciones éticas responden a una tópica. En última instancia, debemos tomar en cuenta que Abelardo se encuentra disputando con una tradición moral y no simplemente exponiendo, a modo de *lectio*, lo que las voces autorizadas han dicho acerca de la conducta humana moralmente buena.

2. Filosofía y filósofos

Nos resta por ver cuál es la imagen de los filósofos que nuestro autor tiene en mente cuando se refiere a ellos. Si este tema ha venido siendo objeto de estudio de muchos medievalistas, es porque, como hemos adelantado, en él reside una gran parte de las claves hermenéuticas para la obra del *Magister*.¹⁹⁶ Mientras que éstos se abocan, en su mayoría, a examinar la representación de los filósofos paganos, lo que aquí nos propondremos será tener una visión de conjunto.

¹⁹⁵ Esta afirmación, que se corresponde con el título del capítulo VII de la *Ethica*, es tomada por Abelardo de Mt. 18:15.

¹⁹⁶ Entre los artículos más reconocidos sobre este tema podemos citar JOLIVET, J., “Doctrines et figures de philosophes chez Abélard”, en *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, (Thomas, R. ed.), *Trierer Theologische Studien*, 38 (1980), pp. 103-120 (rist. en JOLIVET, J., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, Doctrines du langage* [Reprise], Paris, Vrin, 1987, pp. 185-202). Se citará por la reimpresión; GREGORY, T., *Abelard et Platon...*; MARENBO, J., “Abélard: les exemples de philosophes et les philosophes comme exemples”, en ‘*Exempla docent*’. *Les exemples de philosophes de l’Antiquité à la Renaissance*. Actes du colloque international 23-25 octobre 2003, Université de Neuchâtel (Ricklin, T. ed.), Vrin, Paris 2006, pp. 118-133; y VALENTE, L., “‘*Exhortatio*’ e ‘*recta vivendi ratio*’. Filosofi antichi e filosofia come forma di vita in Pietro Abelardo”, en *L’antichità classica nel pensiero medievale*. Atti del convegno, *L’antichità classica nel pensiero medievale. Convegno SISPM*, Trento, 2010 (Palazzo, A. ed.), FIDEM, Porto 2011, pp. 39-66.

Comencemos nuestro análisis con el *Dialogus*. Si bien en esta obra se encuentra la personificación misma de un Filósofo –confluencia, quizá, de todos aquellos rasgos que Abelardo creyó conveniente atribuirles– dejaremos la elucidación de la procedencia de este extraño personaje para la tercera parte de este trabajo. No obstante, diremos que ya en el primer párrafo se lo presenta como un gentil que “se contenta con la ley natural” y que, además, admite venerar “al único Dios”.¹⁹⁷

Más allá de este personaje puntual, podemos observar que, a lo largo de la obra, Abelardo alude a filósofos, tales como Aristóteles y Boecio quienes, en aquella época, eran los lógicos por antonomasia¹⁹⁸ o Séneca, el gran moralista.¹⁹⁹ No obstante, a ninguno de ellos llama “*philosophus*”. Si bien es posible que no lo hiciera porque habría sido una especie de redundancia, sea por ello o por algún otro motivo, lo cierto es que no lo hace. En cambio, sí utiliza el término “filósofo” para referirse a Agustín, a Sócrates, e incluso –y esto resulta sumamente significativo– al mismo personaje del Cristiano en el *Dialogus*.²⁰⁰

Esto nos indica que la utilización del término “filósofo” no está necesariamente asociada a los dialécticos. En contrapartida, tenemos la certeza de que un cristiano anónimo, un Padre de la Iglesia y un moralista pagano sí son referentes de la filosofía. Deberemos, entonces, intentar encontrar qué es aquello que los tres tienen en común.

El segundo libro de la *Theologia christiana* es un texto en el que Abelardo se ocupa especialmente de los filósofos. De hecho, Marenbon lo describe como una especie de programa para revalorizar la imagen de los filósofos paganos.²⁰¹ Es por esta razón que este escrito es el testimonio más acabado, y por ello uno de los más valiosos, sobre la consideración abelardiana de los filósofos de la Antigüedad. Lo que resulta llamativo es que, dado que en muchos de sus escritos el Palatino ha insistido en que el criterio de autoridad ha de ser el fundamento racional de lo escrito,²⁰² lo esperable es que justifique la validez de los testimonios a partir de la racionalidad de éstos. Pero no es lo que sucede. A

¹⁹⁷ “*Homines, inquit, sumus diuersis fidei sectis innitentes. Unius quippe Dei cultores esse nos omnes pariter...*”, *Dialogus*, p. 56.

¹⁹⁸ Cf. *ibíd.*, p. 214 *et passim*.

¹⁹⁹ Cf. *ibíd.*, p. 194.

²⁰⁰ Cf. *ibíd.*, pp. 196, 216 y 182 respectivamente.

²⁰¹ MARENBNON, J., *Les exemples...*, p. 122.

²⁰² Véase nota 175.

cambio, nos encontramos con una defensa del valor de la cultura Antigua y la apelación a la autoridad de Agustín.²⁰³ Pero lo más sorprendente es la afirmación que de ello se sigue:

“Quizá todos los filósofos fueron gentiles por su nacionalidad, pero no por su fe, según se dice de Job y de sus amigos. Pues, ¿cómo les atribuiríamos infidelidad o condena a todos ellos, a quienes, incluso el Apóstol alega que Dios mismo reveló los profundos e insondables misterios de la Trinidad...?”²⁰⁴

¿Acaso es la fe y no la razón lo que confiere al filósofo tal reputación? No necesariamente. Lo que pretende Abelardo es, en principio, justificar la utilización de los testimonios paganos en su discusión sobre la Trinidad,²⁰⁵ y lo hace cristianizando a los filósofos, pues sólo siendo de alguna manera cristianos podrán servir a la causa. El Palatino no encontró otra manera de ensalzarlos ante sus lectores más que convirtiéndolos en uno de ellos:

“... Constatamos que tanto su vida como su doctrina expresan en el más alto grado la perfección evangélica o apostólica, y que se separan poco o nada de la religión cristiana”.²⁰⁶

Pero además, la idea que está de fondo en estos pasajes y que recorre todo este libro, es que el filósofo no es únicamente una máquina de razonar sino, y ante todo, un modelo de virtud a imitar.

²⁰³ Cf. *Th. chr.*, II, 12-14.

²⁰⁴ “*Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi, sicut de Iob et amicis eius dicitur. Quomodo enim infidelitati ac damnationi eos omnes deputauerimus, quibus, Apostolo quoque attestante, Deus ipse fidei suae arcana ac profunda Trinitatis mysteria reuelauit...*”, *Th. chr.*, II, 15. Existen otros pasajes más ambiciosos en la obra abelardiana en donde esta revelación e, incluso, fe se extienden a toda la humanidad, como el de *Th. summ. bon.* V, 3, 100: “*Superest autem nouissima quaestio, quomodo scilicet hanc fidem trinitatis soli christiani teneant et non <etiam> uel iudei uel gentes. Cum enim deum esse patrem et filium et spiritum sanctum tale sit, ut diximus, deum esse potentem et sapientem et benignum, cum istud nemo discretus ambigat, siue iudeus siue gentilis, nemini haec fides deesse uidetur*”. Esta declaración hace que, en cierta medida, la creencia universal en la Trinidad se equipare a la ley natural, la cual sí está grabada en el corazón de todos los hombres.

²⁰⁵ Cf. MARENBOON, J., *Les exemples...*, p. 122.

²⁰⁶ “... *reperiemus ipsorum tam uitam quam doctrinam maxime euangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere, et a religione Christiana eos nihil aut parum recedere*”, *Th. chr.*, II, 43.

Por otra parte, en los aspectos formales de la redacción, también hallamos ciertos indicios de interés. En tanto que a los representantes de la civilización antigua los llama “*philosophi*”, a los cristianos los presenta como “*doctores*”, “*sancti*” o “*apostoli*”. Así, en la *Theologia christiana*, pareciera que el *métier* de filósofo sólo es atribuible a los autores paganos y no a los cristianos, lo cual contrasta con lo que acabamos de afirmar. Tal vez esto pueda aclararse si atendemos a un sugestivo argumento esgrimido en los últimos párrafos de la *Invectiva*. Allí, Abelardo realiza una especie de juego etimológico:

“Por consiguiente, la Palabra del Padre, el Señor Jesucristo, denominado *Lógos* en griego, también se llama *Sophía* del Padre, y así parece referirse a aquella ciencia que en el nombre está unida a Él, y por cierta derivación a partir de *lógos* se llama lógica. Y, como a partir de Cristo surge el nombre de cristianos, así parece que a partir de *Lógos* nace propiamente la palabra lógica. Y sus amantes tanto más verdaderamente se llaman filósofos cuanto son más auténticos amantes de aquella sabiduría superior. Suprema Sabiduría del Padre supremo que, al vestirse de nuestra naturaleza para ilustrarnos con la luz de la verdadera sabiduría y convertirnos del amor del mundo al amor de sí, nos hizo no sólo cristianos sino verdaderos filósofos”.²⁰⁷

Este pasaje es significativo por lo siguiente: por una parte, pone en estrecha relación la lógica con la filosofía como ya lo hemos visto hacer en otras oportunidades; por otra, acerca a ésta con Cristo y sus seguidores. Parece, entonces, que el lógico es el filósofo, y que siendo filósofo no se puede ser sino cristiano. En palabras de Murillo, “los cristianos son auténticos cristianos porque son racionales; los filósofos, en la medida en que son racionales, vestidos con la armadura de la dialéctica, son cristianos”.²⁰⁸ Y dado que este texto es un alegato en favor de la dialéctica, no es casual que, con argumentos dialécticos,

²⁰⁷ “*Cum ergo uerbum patris, Dominus Iesus Christus, Lógos Graece dicatur, sicut et sophía patris appellatur, plurimum ad eum pertinere uidetur ea scientia quae nomine quoque illi sit coniuncta et per deriuationem quandam a lógos logica sit appellata et sicut a Christo christiani, ita a Lógos 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*”, *Invectiva*, 355B.

²⁰⁸ MURILLO, I., op. cit., p. 166.

defienda a los dialécticos. Lo llamativo, en todo caso, es que dicha defensa consiste en convertirlos en cristianos. Esto es lo mismo que lo hemos visto hacer en la *Theologia christiana*, solo que en esta oportunidad añade algo que en aquella no estaba: la equiparación del lógico con el filósofo. Parece tener asidero la afirmación de Leclercq cuando sostiene que el *Magister* se apropia de la concepción patrística y monástica de la filosofía como imitación de Cristo.²⁰⁹

Ahora bien, no por ello deja de ser cierto que, como afirma Zerbi, en Abelardo permanece siempre el uso del término “filosofía” para designar una actividad confiada a la razón, cuyos procesos se ven mejor reflejados en la dialéctica.²¹⁰ Pero desde el momento en que, al final de la carta, hace entrar en juego la palabra “*lógos*”, esa que la tradición evangélica le había atribuido a Cristo, lo que está queriendo decir es que la filosofía es el amor por la razón, sí, pero por la razón divina. Una vez más, insistimos en que no debe confundirse esta idea de la filosofía con aquella que entiende por ésta “*sapientia Dei*”. Mientras que esta última se refiere al conocimiento de las cosas eternas, la concepción abelardiana apela a ver en Cristo el fundamento de la lógica y en el cristiano, por consiguiente, el lógico, esto es, el filósofo.

La *Historia calamitatum*, por su parte, aunque hace una vaga referencia a la etimología que acabamos de presentar, continua en todo caso con la línea de la *Theologia christiana*, que identifica al filósofo con aquellos sabios gentiles que se muestran modelo de virtud. Y una vez más, lo hace según la visión de Agustín. En la discusión que mantiene con Eloísa acerca de la posibilidad de contraer matrimonio, ofrece en boca de su amada la siguiente caracterización:

“... entre los gentiles, como dije, los filósofos no referían el nombre de la sabiduría o filosofía tanto a la adquisición de conocimiento cuanto a la vida religiosa. Y esto es así tanto por la misma etimología de la palabra, como por el testimonio de los Santos Padres. Lo cual está en

²⁰⁹ Cf. LECLERCQ, J., “*Ad ipsam sophiam Christum. Le témoignage monastique d’Abelard*”, en *Revue d’ascétique et de mystique*, 46 (1970), pp. 161-181. Esta será, a su vez, la posición que guiará el artículo de Valente, el cual, a pesar de compartir algunas de nuestras premisas, concluye que el Abelardo filósofo no se distingue del Abelardo monje. Cf. VALENTE, L., op. cit., p. 66.

²¹⁰ Cf. ZERBI, P., op. cit., p. 34.

el octavo libro de la Ciudad de Dios de San Agustín [...] Cuando se dice en este pasaje: ‘los que parecían sobresalir por su modo de vida ejemplar’, claramente se prueba que los sabios de los pueblos, es decir, los filósofos, eran llamados así por la honradez de sus vidas antes que por su sabiduría”.²¹¹

Creo que lo que más nos interesa de larga diatriba de Eloísa (de la que este pasaje es sólo una pequeña parte) no es tanto lo que dice, que al fin y al cabo no es nuevo, sino a quién se lo dice. Ella va dirigida a Abelardo respecto de su propia condición de filósofo. Tengamos en cuenta que esta discusión, si hemos de creerle al Palatino, tuvo lugar alrededor de 1118, momento en el cual, a pesar de haber comenzado a impartir clases de teología, su principal ocupación y motivo de su fama eran las clases de dialéctica.

“... y como aún me consideraba el único filósofo que quedaba en el mundo y no tenía alguna inquietud ulterior, comencé a aflojar las riendas del deseo, yo, que siempre viví en la más grande continencia. Y cuanto más avanzaba en la filosofía y las lecciones de las Sagradas Escrituras, más me alejaba de los filósofos y de los santos por la inmundicia de mi vida”.²¹²

Tal parece que el filósofo que concibe Abelardo se acerca a la figura del dialéctico pero no coincide unívocamente con ella, aunque tampoco lo hace con la de los Padres (a quienes se encarga de diferenciar de los filósofos), ni con sus colegas contemporáneos (a quienes se refiere como “maestros” o “discípulos”, pero nunca como filósofos). De hecho, el “tiempo de los filósofos” –y aquí la identificación con los antiguos es evidente–, ese que

²¹¹ “*Apud gentiles autem, ut dictum est, philosophi; non enim sapientiae uel philosophiae nomen tam ad scientiae perceptionem quam ad uitae religionem referebant, sicut ab ipso etiam huius nominis ortu didicimus, ipsorum quoque testimonio sanctorum. Unde et illud est beati Augustini, VIII de Ciuitate Dei libro, genera quidem philosophorum distinguuntis [...] Hoc itaque loco cum dicitur “qui modo quodam laudabilis uitae aliis praestare uidebantur, etc.” aperte monstratur sapientes gentium, id est philosophos, ex laude uitae potius quam scientiae sic esse nominatos*”, *Hist. cal.*, VII.

²¹² “... *cum iam me solum in mundo superesse philosophum estimarem nec ullam ulterius inquietationem formidarem, frena libidini cepi laxare, qui antea uixeram continentissime. Et quo amplius in philosophia uel sacra lectione profeceram, amplius a philosophis et diuinis immunditia uitae recedebam*”, *ibíd.*, V.

ha sucedido inmediatamente después del de los profetas, ha terminado ya.²¹³ Con esta expresión, el Palatino sugiere que desde la venida de Cristo no hay un proceder que sea sólo racional natural, como el caso de los filósofos paganos y que, en su presente, no quedan sino dialécticos o sofistas, a quienes dirige el proemio del segundo libro de la *Theologia Summi Boni*.

Recurriremos a un último texto, entonces, para tener un panorama lo más completo posible e intentar, si es que se puede, disipar estas ambigüedades: la *Confessio fidei ad Heloissam*. Escrita inmediatamente luego del infausto concilio de Sens, de ella nos interesa sobre todo el primer párrafo. Allí encontramos a un Pedro angustiado que se autodeclara filósofo o, mejor dicho, reniega de haber sido lo que siempre se glorió de ser:

“La lógica me volvió odioso al mundo, pues los envidiosos – pervertidos cuya sabiduría conduce a la perdición– dicen que soy el primero en la dialéctica, pero que en la doctrina de Pablo flaqueo no poco [...] Así, no quiero ser filósofo si por ello me rebelo contra Pablo. No quiero ser Aristóteles si por ello me aparto de Cristo”.²¹⁴

En este caso, la filosofía está más cercana a la *scientia* en tanto se opone a la sabiduría (*sapientia*) del verdadero cristiano. En la serie de oposiciones Filósofo/Pablo y Aristóteles/Cristo, la filosofía y Aristóteles se hallan del mismo lado, enfrentados a los mayores representantes de la cristiandad. Lo que llama poderosamente la atención, es que el *Magister* equipare la filosofía con Aristóteles, quien para ese entonces sólo era un lógico. De ello debemos inferir que Abelardo, quien aquí es el lógico, es por ello, también, el filósofo. Porque la filosofía es, en definitiva, lógica, dialéctica. Esto no ayuda a disipar las ambigüedades anteriores, más aún, las acentúa. El contraste es claro fundamentalmente con la *Invectiva*, en la cual “lógica” provenía directamente del *Lógos*, esto es, de Cristo pues, mientras que allí el lógico era el cristiano, en la *Confessio* estas dos figuras son presentadas

²¹³ “*Haec autem fides temporibus rudis populi a prophetis occultanda fuit; tempore uero philosophorum, multiplicato studio inquirendae ueritatis, una cum creaturarum doctrina creuit et creatoris intelligentia*”, *Th. summ. bon.*, III, 3, 67.

²¹⁴ “... *odiosum me mundo reddidit logica. Aiunt enim peruersi peruertentes, quorum sapientia est in perditione, me in logica prestantissimum esse, sed in Paulo non mediocriter claudicare [...] Nolo, nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo; nolo sic esse Aristoteles ut secludar a Christo*”, *Conf. Hel.*, p. 152.

como diametralmente opuestas. Con todo, una sospecha permanece: Pablo es quien ha mantenido –así lo creía Abelardo– correspondencia con el mismísimo Séneca,²¹⁵ Pablo es el filósofo de la cristiandad por excelencia.

Creo que quien mejor ha leído las paradójicas caracterizaciones del filósofo abelardiano ha sido Zerbi, según el cual pueden apreciarse dos concepciones diferentes del término “filósofo”.²¹⁶ Ésta, que es objetada en su confesión, es la que concibe al filósofo igual que lo concebían sus adversarios: una persona que, con frecuencia, se muestra soberbia e inclinada a debatir con las Sagradas Escrituras. Si esto es ser filósofo, si este es el destino de los discípulos de Aristóteles, Abelardo prefiere rehuir de su amada lógica, aquella que, según él, le creó no pocos enemigos. La otra acepción de “filósofo” es la de aquél que practica la *verdadera* filosofía, y que mantiene al hombre unido a Dios en su *Lógos*. Parafraseando a Filippi, las figuras del cristiano y del filósofo, así como la fe y la razón que ellos representan, se identifican siempre y cuando sean auténticas.²¹⁷ Para Abelardo, la manera de hacer filosofía es mediante silogismos y demostraciones, de eso no cabe duda. Lo que critica es la actitud del filósofo, lo cual es muy diferente. Filósofo es quien mediante la disciplina que nos permite alcanzar la verdad, llega a la Verdad o, al menos, a lo verosímil, pues ese parece ser el límite de la razón.²¹⁸

Respecto de qué pensadores concretos son aludidos por Abelardo cuando se refiere a los “*philosophi*”, debemos admitir que no queda del todo claro. Sin embargo, sabemos que éstos deben ser, ante todo, cristianos. Este término, aunque por momentos utilizado con imprecisión, puede aplicarse a todos aquellos que han vivido tanto conforme a la fe como a la *sophía* divina. Así, el nombre “filósofo” conviene, por una parte, a los pensadores clásicos y a los santos Padres, aunque la balanza muchas veces se inclina por los primeros; por la otra, a Abelardo mismo, dialéctico cuyo instrumento y objeto de estudio es, también, una vía de acceso a la verdad cristiana.

²¹⁵ Véase pp. 45-46.

²¹⁶ Cf. ZERBI, P., op. cit., p. 37.

²¹⁷ Cf. FILIPPI, S., “La moralidad de los actos humanos en la doctrina de Pedro Abelardo”, en *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Navarra, EUNSA, 2005, p. 247.

²¹⁸ Cf. *Th. summ. bon.*, V, 3, 101.

C. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS

Finalmente, antes de emprender la tarea de analizar en detalle la propuesta ética de Pedro Abelardo conviene esclarecer qué concepción antropológica manejaba el filósofo, pues si la ética es la ciencia que se ocupa de la conducta del ser humano, bien se puede comenzar por dejar en claro qué vamos a entender de ahora en más por tal.

Según lo que sabemos por la misma pluma del autor, Abelardo escribió una antropología que, lamentablemente, no nos ha llegado.²¹⁹ Con todo, nos será posible hacer una reconstrucción, aunque más no sea sucinta y conjetural, a partir de algunos pasajes de *Theologia scholarium*, en donde se puede apreciar un análisis teológico de raigambre paulino-agustiniana; y de *Dialectica* y *Expositio in hexameron*, textos de carácter lógico en el cual prevalece la línea aristotélico-boeciana. Veremos que, a pesar de las diferentes perspectivas y tratamientos, Abelardo mantiene una concepción de ser humano unívoca.

El Palatino, como todo hombre de su tiempo, está imbuido en el pensamiento paulino-agustiniano; de ahí que mantenga una perspectiva fundamentalmente teológica según la cual el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios. Por tanto, su primacía sobre el resto de la creación es dada por esta *imago Dei* que es el hombre mismo, en la que se manifiesta la estructura trinitaria del Creador. Cada ser humano, entonces, posee en su propio espíritu la potencia,²²⁰ la sabiduría y el amor, perfecciones que le confieren dignidad y valía al alma humana, pues a través de ellas es capaz de participar en la Potencia, la Sabiduría y el Amor divinos:

“Por tanto, como se ha dicho, según la dignidad de su alma, el hombre fue hecho conforme a una singular semejanza de las dignidades

²¹⁹ El pasaje que nos permite sospecharlo con suficientes fundamentos corresponde a *Comm. rom.*, III, 8:11: “... *quomodo Filius carnem assumpsisse dicitur, et non Pater aut Spiritus Sanctus? Sed hoc ex Anthropologia nostra petatur*”. Algunas conjeturas sobre el contenido de esta obra pueden encontrarse en, v.g., LUSCOMBE, D., *The School...*, p. 61, y principalmente en el artículo de VAN DEN EYNDE, D., “Les écrits perdus d’Abélard”, en *Antonianum*, 37 (1962), p. 468 y ss.

²²⁰ Utilizaremos el término “potencia” en tres sentidos diferentes, tal como el mismo Abelardo lo ha hecho. El primero de ellos, al que refiere esta primera aparición, es sinónimo de “libre arbitrio”, como veremos a continuación. El segundo podría entenderse como “*facultas*” en tanto que incluye las tres divisiones o partes del alma: *potentia* o *liberum arbitrium*, *sapientia* o *ratio*, y *amor* o *voluntas*. El tercer y último sentido es aún más amplio y debe entenderse como sinónimo de capacidad.

[divinas], puesto que por la potencia, la sabiduría y el amor fue hecho superior y más semejante a Dios entre todos los seres vivientes. Por esto, sin duda, el alma humana es mejor que cualquier otra, en razón de su propia naturaleza, pues ella sola fue creada inmortal y no conoce defecto. También ella sola es capaz de participar de la potencia, la sabiduría y el amor divino. Pues si no puede reconocer a Dios con la razón, de ninguna manera puede amarlo. Y ciertamente, estas tres cosas son comunes tanto al varón como a la mujer...”.²²¹

Aunque estas tres perfecciones del alma entrarán en juego más adelante, y será entonces cuando se las analice en detalle, veamos ahora, brevemente, en qué consisten.

La *potentia* es aquella facultad que expresa en el alma la posibilidad misma de un dinamismo espiritual. Mientras que la Potencia divina se halla en estricta relación con la necesidad –puesto que Dios, de alguna manera, está “compelido” a comportarse como de hecho se comporta, en tanto que no puede hacer otra cosa sino lo que conviene a su naturaleza– nuestra potencia es una imagen débil de ésta. El ser humano tiene la posibilidad, la potencia de hacer cosas que no hace, o dejar de hacer las cosas que de hecho hace.²²² En este sentido, se podría pensar que es “más libre que Dios”, puesto que puede dirigirse hacia cualquier cosa, sea o no conveniente a su naturaleza.²²³ Sin embargo, no se debe confundir esta potencia con “libertad”, ya que la libertad en sentido estricto no puede dirigirse sino hacia el bien (y de allí su necesidad), mientras que la potencia humana puede, en efecto, dirigirse también hacia el mal. Por tanto, en realidad la libertad del hombre es una

²²¹ “*Homo itaque, ut dictum est, secundum animae dignitatem ad similitudinem singularem personarum factus est, cur per potentiam et sapientiam et amorem caeteris praelatus animantibus Deo similior factus est. Eo quippe anima humana per propriae naturae potentiam caeteris omnibus validior est, quod sola immortalis et defectus ignara est condita. Sola quoque capax est potentiae et sapientiae et divini amoris particeps. Quae enim Deum recognoscere pro ratione nequeunt, nequaquam eum diligere possunt. Et haec quidem tria tam viro quam feminae communia sunt...*”, *Ex. hex.*, p.72.

²²² “*Quantum igitur estimo, cum id tantum deus facere possit quod eum facere conuenit, nec eum quicquam facere conuenit quod facere praetermittat, profecto id solum eum posse facere arbitror quod quandoque facit [...] ut uidelicet id solummodo facere possit quod quandoque facit, et id solum dimittere quod dimittit, cum nos etiam ipsi, qui longe impotentiores sumus, multa etiam facere uel dimittere possumus quae nequaquam facimus uel dimittimus*”, *Th. sch.*, III, 46.

²²³ “*Se la potenza divina è in stretta relazione con la convenienza, la potenza umana, sminuita dalla debolezza, può anche dirigersi verso qualche cosa di non conveniente alla natura umana: è proprio per questo che siamo più ‘liberi’ di Dio...*”, DE VECCHI, G., op. cit., p. 81.

libertad aún más limitada que la angélica, es una libertad que está asociada con lo que Abelardo, siguiendo a Agustín, ha definido como “libre arbitrio”.²²⁴ Se trata, para él, de la potencia o bien de la fuerza que media entre las dos facultades restantes al momento de hacer efectiva una decisión, a saber, entre la *ratio* y la *voluntas*: “El libre arbitrio es la deliberación misma o el juicio del alma con el que se propone hacer o dejar de hacer alguna cosa”.²²⁵

Este ser dueño del propio querer en el que consiste el *liberum arbitrium* será una de las perfecciones el alma que, por una parte, Abelardo trabaja menos explícitamente, pero que, por otra, le será imprescindible a la hora de desarrollar su propuesta ética. En efecto, uno de sus supuestos insoslayables será que sólo allí donde haya libre arbitrio puede haber mérito o demérito.

El *amor*, esto es, la voluntad (también en sentido agustiniano), remite a la fuerza del dinamismo del alma humana una vez puesto en acto. La voluntad, por su parte, puede ser buena o mala dependiendo de su coincidencia o no con la voluntad divina, que no puede ser sino siempre y necesariamente buena.²²⁶ Digamos, además, que esto implica una opción abelardiana: algo es bueno porque Dios lo quiere, pero no al revés. Esto puede leerse, incluso, en su posición ontológica sobre los universales: Dios podría querer el bien sólo si *realmente* existiera el universal “bueno”. Pero, sabemos, Abelardo de ninguna manera sostendría esto.

²²⁴ Una vez más Abelardo sigue los lineamientos agustinianos respecto de la diferencia entre *libertas* y *liberum arbitrium*. Como consecuencia de la caída, el ser humano sufre fundamentalmente dos transformaciones antropológicas que le harán perder su *libertas*. La primera es la pérdida de la inteligencia intuitiva: a partir de ese momento, deberá conocer de manera progresiva. La segunda afecta a la voluntad: ésta ya no ejercerá un dominio sereno sobre las pasiones que ahora se revelan. Cf. GILSON, E., *Introduction à l'étude de Saint Agustin*, Paris, Vrin, 1949³, pp. 212-213. No obstante, el aporte original del Palatino es incluir la libertad angélica como grado intermedio entre la real libertad de Dios, y nuestro exiguo libre arbitrio. Cf. *Th. sch.*, III, 89-90.

²²⁵ “*Arbitrium quippe est ipsa deliberatio sive dijudicatio animi, qua se aliquid facere vel dimittere quilibet proponit*” *Th. sch.*, III, 87.

²²⁶ “*Haec enim quaedam naturae uel bonitatis eius necessitas ab eius uoluntate non est separata, nec coactio dicenda est qua etiam nolens id facere cogatur. Nam et cum ipsum necesse sit immortalem esse uel necessario immortalis dicatur, nequaquam haec diuinae naturae necessitas ab eius uoluntate disiuncta est, cum et hoc ipse uelit esse quod necesse est ipsum esse, id est quod non potest non esse*”, *ibíd.*, 54.

Ahora bien, sea de ello lo que fuere, Abelardo no da explicación alguna del porqué de esta dualidad en la orientación volitiva. Aún así, cabe suponer que se debe a esa otra perfección que poseemos: la potencia o el libre arbitrio posterior a la caída. Lo que sí se encarga de recalcar en varias oportunidades el filósofo es que esta posibilidad dual es necesaria para la salvación, puesto que ambas, buena y mala voluntad, tienen un papel sumamente relevante en el combate moral y el posterior merecimiento:

“Para que esta lucha tenga lugar, conviene que exista un enemigo que nos resista, y no uno que falte. En verdad, éste es nuestra mala voluntad, sobre la cual triunfamos cuando la sometemos a la divina...”²²⁷

La *sapientia* es la capacidad de discernimiento para que este dinamismo se pueda configurar con un cierto orden. Es el primer y más elocuente reflejo de la perfección de Dios en nosotros, que Abelardo identifica con la *ratio* y a la cual llama, en ocasiones, “potencia discerniente”.²²⁸ Gracias a ésta es que puede captar la naturaleza y las propiedades de las cosas, así como conocer la ley natural y, fundamentalmente, a Dios mismo en la medida, al menos, de sospecharlo, tal como lo hicieran algunos filósofos griegos.²²⁹

La *sapientia* se torna tanto más importante en cuanto es condición *sine qua non* para la articulación de las dos perfecciones anteriores. Abelardo considera que allí donde no haya razón, no habrá libertad (en sentido amplio) pues, al no tener la capacidad de conocer el objeto de deliberación, todo aquello que se haga o deje de hacerse, será condicionado por la naturaleza. En consecuencia, toda acción que se realice se tornará necesaria, como

²²⁷ “*Ut uero pugna sit, hostem esse conuenit qui resistat, non qui prorsus deficiat. Hic uero est nostra uoluntas mala de qua triumphamus cum eam diuinae subiugamus...*”, *Ethica*, p. 12, 9-12.

²²⁸ “*Est autem ratio potentia discernendi, id est attendendi et deliberandi apud se aliquid quasi in aliqua natura uel proprietate consistens...*”, *LI*, III, 1, 20.

²²⁹ Véase nota 649. De todas maneras, como tendremos oportunidad de constatar más adelante, Abelardo limita en varias oportunidades los alcances de la razón. Véase parte III, capítulo D.

sucede en el caso de los animales.²³⁰ La voluntad, por su parte, sólo será *verdadera* voluntad y no meramente impulso instintivo, si es libre para asentir o no juicio de la razón.

“Pero de ningún modo la decisión es libre allí donde no haya un alma racional con la cual poder deliberar o juzgar algo, ya sea para hacerlo o dejarlo de hacer, de modo tal que tanto una como otra posibilidad estén en nuestro poder. Pues aun las bestias *hasta cierto punto* pueden hacer o dejar de hacer por su voluntad; sin embargo, puesto que carecen del juicio de la razón, no tienen libre arbitrio”.²³¹

Hasta aquí la concepción antropológica de raigambre teológico-agustiniana que Abelardo posee. Sin embargo, en otra de sus obras, la *Dialectica*, encontramos una definición de corte, si se quiere, más bien lógico.

Si bien sabemos que la visión cristiana del hombre estuvo signada largo tiempo en el Occidente medieval por el desarrollo y enriquecimiento que Agustín de Hipona hizo de la concepción antropológica paulina, sabemos también que, paralelamente, los autores medievales recibieron cierta herencia aristotélica, y que supieron conciliar algunos elementos de ambas visiones para conformar un enfoque particular. Entre ellos se encuentra Boecio, de quien Abelardo recibe, entonces, no sólo la ya conocida y manifiesta influencia en el ámbito de la lógica, sino también en el de la antropología, dando lugar a la confluencia de dos tradiciones diferentes en la misma doctrina del Palatino. De todas maneras, hay que tener en cuenta que si Boecio manejaba un Aristóteles fragmentado, Abelardo, que no lo conoce más que por mediación suya, usará los conceptos del Estagirita cometiendo algunas imprecisiones y vaguedades involuntarias.

²³⁰ Cabe aquí diferenciar los términos “necesidad” y “determinación”. Mientras que el primero alude a lo que la naturaleza impone, por eso hemos dicho que en Dios hay necesidad, el segundo se refiere a lo que fatalmente ha de suceder.

²³¹ “*Ubi ergo ratio animi non est per quam aliquid deliberari possit et diiudicari, an faciendum sibi sit uel dimittendum, et aequae utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam est arbitrium. Etsi enim bruta animalia quaedam pro uoluntate sua facere possunt uel dimittere, quia tamen iudicio rationis carent, liberum non habent arbitrium*”, *Th. sch.*, III, 87, resaltado propio.

En principio, Abelardo concede a la tradición la definición del hombre por género próximo y diferencia específica, es decir, como “animal racional mortal”.²³² Y esto, entendido aristotélicamente como la composición de sustancia animada y las formas racional y mortal. Así, el primer componente, esto es la sustancia animal, funciona como causa material, mientras que los restantes son su causa formal. En este sentido, para el *Magister*, sólo la sustancia animal es la esencia del hombre:

“Resta, ahora, la división según la que nos componemos de materia junto con forma, del siguiente modo: el hombre es, por una parte, sustancia animal; por otra, forma racional y también mortal. Pero el animal determina al hombre materialmente, mientras que la racionalidad y la mortalidad, formalmente. Ni la racionalidad ni la mortalidad, en cuando son cualidades, pueden convertirse en la esencia del hombre, que es la sustancia. Sólo la sustancia animada se convierte en hombre por la información de sus diferencias sustanciales”.²³³

Ahora bien, en términos dialécticos, si se quiere hablar con propiedad, se debe decir que el hombre es un ser *formado*, no creado, pues está puesto en existencia a partir de una materia subyacente que recibe formas.²³⁴ En su caso *específico*, estas formas son la racionalidad y la mortalidad. La mortalidad, claro está, es una forma que también reciben otras especies en tanto sustancias animadas. En consecuencia, en nada se diferenciaría el ser humano de los restantes seres formados a no ser por la única forma que recibe que determina esta materia subyacente de manera absoluta: la racionalidad.

²³² “... *dum in homine hoc solum quod ad humanitatis naturam attinet intelligere nitimur, utpote animal rationale mortale, circumscriptis scilicet omnibus aliis quae ad substantiam humanitatis non attinent...*”, *De int.*, §19.

²³³ “*Nunc autem ea restat diuisio quam in materiam simul et formam hoc modo componimus: hominis enim alia pars substantia animalis, alia forma rationalitatis uel mortalitatis. Componit autem animal hominem materialiter, rationalitas uero et mortalitas formaliter. Neque enim rationalitas et mortalitas, cum qualitates sint, in essentiam hominis, qui substantia est, possunt conuerti; sed sola animalis substantia homo efficitur, per informationem tamen substantialium eius differentiarum*”, *Dialectica*, IV, pp. 559-560.

²³⁴ “*Bene autem de elementis dictum est ‘creauit’ potius quam ‘formauit’, quia creari proprie id dicitur, quod de non-esse ita ad esse perducitur, ut praeiacentem non haberet materiam, nec in aliquo primitus subsisteret naturae statu. Cum autem de ipsa iam materia praeparata adiunctione formae aliquid sit recte illud formari dicitur...*”, *Ex. hex.*, pp. 10-11.

Finalmente, si combinamos esta perspectiva, surgida a partir de la definición aristotélico-boeciana “el hombre es un animal racional mortal”, con aquella que hemos dado anteriormente del hombre como “imagen y semejanza de Dios”, está claro que, como señala Bacigalupo, “la dignidad humana de la *imago Dei* se adquiere en y por la cualidad o forma que le adviene a la sustancia animada”²³⁵ que no es otra que la racionalidad. Sin embargo, a pesar de que esta potencia que es la racionalidad sea suficiente para conferir valía al alma humana, la entrada a la vida moral requiere de una instancia ulterior: la razón, es decir, el ejercicio de la racionalidad o, en términos aristotélicos, su actualización.²³⁶ Así, un ser humano loco o minusválido no dejará de pertenecer a la especie puesto que sigue siendo un ser un “animal racional”, pero sí será incapaz de discernir entre el bien y el mal y, por tanto, de orientar su voluntad hacia la del Creador.

“... puesto que especialmente por la excelsitud de la razón el hombre es tenido como imagen de Dios, en ningún otro lugar el hombre estaría obligado a fijar su inclinación más que en eso mismo de lo que es imagen, es decir, su similitud más evidente”.²³⁷



La revalorización que Abelardo ha hecho de la razón no sólo a través de sus escritos y su práctica filosófica misma, sino incluso mediante lo que hemos podido reconstruir de sus supuestos antropológicos tiene su origen, en parte, en el talante e ingenio de aquél que

²³⁵ BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 55.

²³⁶ “*Quicumque igitur spiritus ex natura propria discernere potest, rationalitatem habet. Rationem uero ille solus qui hoc facile exercere ualet, nulla etatis imbecillitate remoratus aut inconcinnitate complexionis sui corporis ex qua perturbationem aliquam trahat, ut insanus aut stultus fiat*”, *De int.*, §9. El motivo de esta distinción puede radicar en la necesidad de distinguir las naturalezas angélicas de las humanas, en tanto que las primeras carecen de un cuerpo, una materialidad que pudiera afectar su capacidad de poner en acto esta potencia. Cf. MORIN, P., “La psychologie d’Abélard”, en Abélard, *Des intellections* (Morin, P. trad.), Vrin, 1994, pp. 103-104.

²³⁷ “... *cum per insigne rationis imagini dei specialiter homo comparetur, in nihil aliud homo pronius eam figere debuerat quam in ipsum cuius imaginem hoc est expressiorem similitudinem, per hanc obtinebat, et in nullam fortasse rem percipiendam pronior esse credenda est quam in eam cuius ipsa amplius adepta sit similitudinem*”, *Th. sch.*, III, 3.

abandonó “por completo las tropas de Marte para [educarse] en los brazos de Minerva”;²³⁸ pero, en parte, también es una nota característica del contexto, del escenario en el que nuestro filósofo ha desempeñado un rol protagónico.

Si bien, como veremos en las próximas páginas, la voluntad cumple un rol tanto o más importante que la razón en lo que a la propuesta moral abelardiana respecta, nos atrevemos a decir, siguiendo a Dafonte, que la colaboración del Palatino ha sido fundamental para que la razón, considerada sólo unos años antes como “sierva de la teología”,²³⁹ adquiriera ya en el siglo XII un estatus más elevado, algo así como el de “dama de compañía”.²⁴⁰

²³⁸ “... *Martis curiae penitus abdicarem ut Mineruae gremio educarer...*”, *Hist. cal.*, I.

²³⁹ Esta expresión tristemente célebre fue tomada del famoso teólogo antidialéctico Pedro Damiano, al que ya hemos hecho referencia. El pasaje entero, inserto en el capítulo titulado “*De futuris contingentibus et philosophiae usu in sacris disputationibus*”, dice: “*Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat*”, PEDRO DAMIAN, *De Divina Omnipotentia*, Migne, *PL.*, CXLV, 603C-D

²⁴⁰ Cf. Raña Dafonte, C., “*Ratio lucerna. La razón como guía en el siglo XII*”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15 (2008), p. 28.

PARTE II
LA REVOLUCIÓN ÉTICA
ABELARDIANA

A. CORRECCIONES A LA TRADICIÓN

En un mundo cuyo principal supuesto es el orden, difícilmente se pueda pensar en una ética que no sea heterónoma.²⁴¹ Y la ética de la virtud que profesaron ya los antiguos encajaba perfectamente con esta cosmovisión. Las virtudes, según la mayor parte de las teorías éticas clásicas, han sido entendidas como actividades habituales y voluntarias del alma guiada por la razón. Éstas, a su vez, eran consideradas como el medio privilegiado para llevar una vida buena, y así alcanzar la *eudaimonía*, el fin último de la moral. Su contracara, los vicios, también serán hábitos, pero caracterizados por ser irracionales y desordenados.

Con el advenimiento del cristianismo, el bien moral ya no dependerá de la subordinación de la actividad humana a la razón, sino a la voluntad divina. Y aunque el fin de la vida moral sea una recompensa ultraterrena, se mantiene intacto el requerimiento de heteronomía y las virtudes seguirán ocupando un papel central.²⁴² Sin embargo, a grandes rasgos, se puede decir que la tradición cristiana occidental había equiparado el vicio con el pecado y éste, a su vez, con la mala acción.

A partir de la redacción del *Scito te ipsum*, Pedro Abelardo ofrecerá al pensamiento occidental una visión renovada de la ética de la virtud redefiniendo, en contrapartida, qué ha de entenderse por pecado.²⁴³ Tal como hemos visto al analizar su metodología en filosofía práctica, ya no será suficiente con afirmar el *sic*, sino que también deberá refutar el *non*. En este sentido, para establecer cualquier definición, el filósofo realizará una serie de

²⁴¹ Véase nota 70.

²⁴² Marenbon realiza un interesante resumen sobre la concepción cristiana de las virtudes clásicas antes de la ética abelardiana pero en relación inmediata con ésta. Véase MARENBNON, J., “Peter Abelard’s Theory of Virtues and its Context”, en *Knowledge, discipline, and power in the Middle Ages. Essays in Honour of David Luscombe* (Canning, J., King, E., y Staub, M. eds.), Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 232-235 (de ahora en adelante, se cita “*Virtues and its Context*”).

²⁴³ Más allá de las muchas ambigüedades que veremos en lo sucesivo, Abelardo ha sido coherente con sus propias ideas a lo largo de toda su vida y, por tanto, de todas sus obras. Incluso en las más personales, como las cartas que le escribe a Eloísa o el poema a Astrolabio. Sin embargo, es en el *Scito te ipsum* en donde desarrolla en profundidad la teoría ética que propone. Por esta razón, esta parte del trabajo, que consiste en la presentación sistemática de dicha teoría, estará centrada fundamentalmente en este texto, aunque nada impide que se recurra a otros si el contexto argumentativo así lo requiriera.

distinciones necesarias a fin de corregir ciertos desacuerdos con la tradición.²⁴⁴ Con estas correcciones, no pretende desestimar por completo la moralidad convencional –como muchas veces se ha creído– sino, por el contrario, perfeccionarla.²⁴⁵ Sin embargo, metódico en su empresa, esta serie de distinguos no sólo dará lugar a problemáticas tan interesantes como espinosas, sino que lo dejará en las puertas de la herejía, dado que todo parecería indicar que a algunos infieles no se les puede imputar pecado. Así, aún sin proponérselo explícitamente, Abelardo ha sido el protagonista de una revolución ética.²⁴⁶

1. Primera corrección: la necesidad de los vicios

La principal preocupación de Abelardo en la primera mitad del *Scito te ipsum* será, entonces, no sólo determinar qué ha de entenderse por pecado, sino también qué no lo es. Para ello, formula la primera corrección sobre un equívoco ya arraigado en la moral cristiana: la identificación del vicio con el pecado. Es así como la obra se abre con un proemio en el que se encuentra una definición general de vicios y virtudes, e inmediatamente después pasa a ocuparse de los vicios, que es lo que particularmente le interesa en este momento del texto.²⁴⁷

²⁴⁴ Según King, Abelardo logra aislar cuatro factores que intervienen en la comisión de una acción, todos ellos “*candidates for the bearer of moral worth*”: los deseos del agente, el agente mismo, sus intenciones y el acto realizado. Cf. KING, P., “Abelard’s Intentionalist Ethics”, en *The Modern Schoolman*, 72 (1995), p. 213, en particular ap. 1: *The Source of Moral Worth*. Si bien no he seguido especialmente el texto de King, resulta interesante reparar en que en las páginas siguientes se irá revelando, junto con la función que cada uno de esos factores cumple en la teoría, la corrección que Abelardo le dirige a la tradición, lo que señalaremos oportunamente como las tres primeras “correcciones”.

²⁴⁵ Coincidimos en esto con las observaciones de FRAIOLI, D., “L’intention dans l’*Éthique* d’Abélard: en savons-nous plus qu’Héloïse?”, en *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 380, así como con las de LUSCOMBE, D., *Some further*, p. 81.

²⁴⁶ Es conocido el revuelo que han causado algunas de sus proposiciones filosóficas y teológicas, al punto de ser condenadas en el concilio de Sens (1140). Lo cierto es que, a pesar de ello –o quizá deberíamos decir, *a causa* de ello– la teoría ética del Palatino no fue retomada por ningún discípulo ni escuela de pensamiento, al menos no en su totalidad. En los años inmediatamente posteriores, ha dejado, cuanto mucho, la marca en algunas discusiones. Véase nota 166.

²⁴⁷ Es posible que una segunda parte de la *Ethica* se encargara de las virtudes, tal como aparece en el Ms. Oxford, Balliol College, 296. Véase nota 83. Más allá de esto, el análisis efectivo de las virtudes lo encontraremos en su otro escrito ético, el *Dialogus*, si bien también hará referencia a las teologales en los

“Llamamos ‘costumbres’ a los vicios y virtudes del alma que nos inclinan a obrar bien o mal. Además, existen vicios o bienes no sólo del alma, sino también del cuerpo, como la debilidad o la fortaleza [...] De allí que, para diferenciarlos, cuando dijimos ‘vicios’ sobreentendimos ‘del alma’ ”.²⁴⁸

Al ser el hombre la composición de sustancia animada más la forma de racionalidad, para Abelardo, existen dos clases de vicios: los propios del alma y aquellos derivados del cuerpo. Sin embargo, estos últimos “no afectan de ninguna manera a las costumbres”,²⁴⁹ pues alguien que, por ejemplo, sufra de cojera, puede orientar sus acciones tanto al bien como al mal. Y mientras que no tengan incidencia directa en la moral, no puede decirse que sean estrictamente vicios sino, a lo sumo, defectos (y en esto consiste un vicio) del cuerpo. Por esta razón, el filósofo los deja inmediatamente fuera de su consideración.

Quedan, pues, los vicios del alma. Pero no todos ellos son objeto de “menosprecio o alabanza” para la vida humana, sino sólo los que nos disponen a obrar mal, pues también la mala memoria o la estupidez, por ejemplo, son comunes a buenos y malos, por lo cual no pueden ser en modo alguno determinantes del buen comportamiento moral.²⁵⁰ De este modo, del amplio espectro de vicios posibles, Abelardo delimita los propiamente morales, configurándolos como aquellos que “*inclinan* a la voluntad hacia lo que de ninguna manera conviene que haga o deje de hacerse”.²⁵¹

Ahora bien, a pesar de no pertenecer estrictamente al cuerpo, esta clase de vicios, es decir, los “morales”, se encuentran en estrecha relación con la sensibilidad: descartados

primeros pasajes de la *Theologia scholarium*. Debido a los requisitos argumentativos de este trabajo, reservamos su estudio para la sección 1, del capítulo D, de la parte III.

²⁴⁸ “*Mores dicimus animi uitia uel uirtutes quae nos ad mala uel bona opera pronos efficiunt. Sunt autem uitia seu bona non tantum animi sed etiam corporis, ut debilitas corporis uel fortitudo [...] Vnde ad differentiam talium cum diximus ‘uitia’ praemisimus ‘animi’*”, *Ethica*, p. 2, 1-6.

²⁴⁹ “*Sunt autem animi quoque nonnulla uitia seu bona quae a moribus seiuncta sunt...*”, *ibíd.*, 10-11.

²⁵⁰ Cf. *Ethica*, I. Este proceso de descartar aquello común a buenos y malvados al que Abelardo recurrirá en varias oportunidades proviene, sin dudas, de Agustín. Svensson se ha encargado de demostrarlo en su artículo “Indiferencia, ambivalencia y tipos de consentimiento. Agustín en el *Scito te Ipsum* de Abelardo”, en *Kriterion*, 125 (2012), pp. 106-107 (de ahora en adelante, se cita “*Agustín en el Scito te Ipsum*”).

²⁵¹ “... *uoluntatem inclinant ad aliquid quod minime conuenit fieri uel dimitti*”, *Ethica*, p. 2, 18-19, resaltado propio.

los intelectuales, sólo quedan los que responden a los apetitos del alma sensitiva, tales como, siguiendo los ejemplos más frecuentes a lo largo de toda la *Ethica*, lo son la lujuria, la ira o la gula. Son éstos los que nos disponen a obrar mal, mientras que a los vicios propios del ámbito exclusivamente intelectual Abelardo los considera moralmente indiferentes. Sobre este punto, es interesante señalar la observación de Silvana Filippi, quien ve en esta exclusión el alejamiento medieval del ideal intelectualista griego, representado por Aristóteles, mientras que Estevão, por su parte, una oposición al estoicismo.²⁵²

Pero existe otro motivo más claro aún por el cual la concepción abelardiana se manifiesta contraria a la tradicional, aquella que el cristianismo ha acuñado de los pensadores de la Antigüedad. Mientras que ésta entiende al vicio como un *habitus*, es decir, como la realización reiterada de un mismo acto puntual, Abelardo lo presenta aquí como una *inclinación o disposición* que mueve al alma a realizar un acto determinado, pero esa inclinación no es el acto mismo.

“Por ejemplo, ser iracundo, esto es, inclinado o proclive a la perturbación de la ira, es un vicio que inclina al alma a realizar impetuosa e irracionalmente lo que no conviene. Sin embargo, este vicio está en el alma para excitarla más fácilmente a la ira, aunque no sea movida a ello”.²⁵³

Por tanto, puede decirse que estas inclinaciones están dadas por la misma naturaleza humana y, como tales, se presentan como potencias del alma que pueden o no ser actualizadas.²⁵⁴ Así, dado que los vicios están naturalmente ínsitos en el alma, se acercan más a la segunda especie de cualidad que el Estagirita había establecido, que a la primera.²⁵⁵ Más adelante, cuando analicemos el *Dialogus*, veremos que los vicios, pero fundamentalmente las virtudes (pues en ellas está puesto el énfasis del análisis) aparecen

²⁵² Cf. FILIPPI, S., op. cit., p. 234; y ESTEVÃO, J., *Fiat voluntas tua...*, p. 85.

²⁵³ “*Verbi gratia, iracundum esse, hoc est, pronum uel facilem ad irae perturbationem, uitium est et mentem inclinatum ad aliquid impetuose et irrationabiliter gerendum, quod minime conuenit. Hoc autem uitium in anima est, ut uidelicet facilis sit ad irascendum, etiam cum non mouetur ad iram...*”, *Ethica*, pp. 2-4, 22-1.

²⁵⁴ Cf. FERNANDES DA SILVA, P., “Virtude, vício e pecado nas obras éticas de Pedro Abelardo (1079 - 1142)”, en *Dissertatio*, 29 (2009), p. 141.

²⁵⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Categoriae*, VIII, 14-26.

caracterizados aristotélicamente como “*habitus*”, término que no aparece en todo el *Scito te ipsum*.²⁵⁶ Aquí, en cambio, el vicio se presenta como puramente natural y, por tanto, es inmutable, está “en el alma aunque no se vea movida a ello”. El hábito, en cambio, es mudable, se puede adquirir pero también perderlo. Y es en ese sentido que oficia como una segunda naturaleza, pero no es él mismo constitutivo como sí lo son las inclinaciones. En consecuencia, al menos en esta obra, los vicios de ninguna manera pueden ser equiparados al pecado, pues nada que sea constitutivo puede ser origen de demérito o de falta moral. Abelardo, entonces, se aleja nuevamente de la concepción ética tradicional:

“La misma naturaleza o constitución corporal hace a muchos más proclives a la lujuria, al igual que a la ira. Y sin embargo esto no es pecado, porque ésta es su constitución”.²⁵⁷

Según esta caracterización, entonces, el vicio será necesario en un primer aspecto: porque es propio de la constitución del ser humano tener esta materialidad, esta sensibilidad en la cual radican las inclinaciones hacia aquello que no corresponde. En este sentido, en la sensibilidad como origen (no causa) del mal, puede observarse el componente de raigambre platónico-agustiniana. Pero existe otro aspecto en el que Abelardo considera que los vicios son necesarios, y éste ya no tiene nada que ver con una limitación natural, sino más bien con un requisito ético. Son ellos los que nos dan la materia de lucha para merecer la recompensa. Es precisamente porque existe tal debilidad en la naturaleza humana, que el hombre se encuentra obligado a comportarse moralmente:

“... antes bien, con [*sc.* los vicios, los hombres] tienen el material para luchar que les permite salir triunfantes de sí mismos por medio de la virtud de la templanza y recibir la corona [...] Y aunque los hombres dejaran de luchar contra los vicios, ellos no dejan de hacerlo contra

²⁵⁶ He analizado la discrepancia entre ambas consideraciones en la sección 1, del capítulo D, de la parte III.

²⁵⁷ “*Sic et multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa uel complexio corporis pronos efficit, nec tamen in ipso hoc peccant quia tales sunt...*”, *Ethica*, p. 4, 4-6. Esta propensión “corporal” de la que habla Abelardo muy posiblemente se deba a la concepción tradicional de la medicina medieval sobre los cuatro humores, cuyo equilibrio indica el estado de salud y disposición de temperamento de la persona. Cf. Siraisi, N., *Medieval and early Renaissance medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp. 97-106.

nosotros, porque la lucha contra ellos es tanto más peligrosa cuanto más frecuente, así como la victoria es tanto más noble cuanto más difícil”.²⁵⁸

La corona a la que se refiere Abelardo no es sino la bienaventuranza, la Salvación. Parecería, entonces, que la consecución del sumo bien del hombre consiste en haberse librado de la sensibilidad a la que está sujeto el cuerpo, el cual no hace más que obstaculizar la facultad de la voluntad, inclinándolo constantemente a querer lo que no conviene y, en consecuencia, obligándolo a luchar. Y es por ello que es un bien que exista el mal, en este caso, encarnado en los vicios.²⁵⁹ En esta vida ligada a la materia, es sobremanera conveniente, incluso necesario, que haya un enemigo que nos dé la oportunidad de ganar la corona en la otra, pues la liberación definitiva sólo será posible después de la muerte, tal como se ocupa de aclarar el Filósofo del *Dialogus*:

“Filósofo: ... No hay verdadera bienaventuranza mientras algo se opone o falta a nuestra voluntad. Sucede siempre así *durante la vida en esta tierra*, y el alma, abrumada por la mole terrena del cuerpo y como encerrada en una cárcel, no goza de verdadera libertad”.²⁶⁰

En resumen, a la tradición, Abelardo le ha hecho la primera corrección: el vicio no sólo no debe ser identificado con el mal moral, con el pecado, sino que, incluso, es un bien que exista este mal constitutivo, pues la lucha moral necesita de un enemigo al que, aún no pudiendo vencer, debe aprender a refrenar.

²⁵⁸ “... *sed pugnae materiam ex hoc habent ut per temperantiae uirtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant [...] Quae, et si homines cessent, impugnare nos non cessant, ut tanto periculosior eorum pugna sit quanto frequentior, et tanto uictoria clarior quanto difficilior*”, *Ethica*, p. 4, 6-8. Llama poderosamente la atención el vocabulario bélico que Abelardo utiliza para referirse a la moral. Sin dudas, Abelardo mismo fue temperamentalmente un luchador.

²⁵⁹ Recordemos aquí un pasaje ya citado en la parte I, en el que el Cristiano del *Dialogus*, a modo retórico, se pregunta “[*q*]uis etiam nesciat summam Dei bonitatem, quae nihil sine causa fieri permittit, adeo mala quoque bene praeordinare et eis etiam optime uti, ut etiam sit bonum malum esse, cum tamen malum nullatenus sit bonum?”, *Dialogus*, p. 306.

²⁶⁰ “*PHIL.: ... Quamdiu autem voluntati nostre aliquid obsistit vel deest, vera beatitudo nequaquam est. Quod utique semper evenit, dum hic vivitur, et anima terreni corporis mole gravata et quasi carcere quodam conclusa vera non fruitur libertate*”, *ibíd.*, p. 184, resaltado propio.

2. El pecado como *consensus animi* y *contemptus Dei*

Corregido el primer y más arraigado error, en el capítulo III de su *Ethica*, Abelardo se dispone a dar las tres primeras definiciones de pecado que luego irá ajustando gracias al resto de las correcciones. Pero, por el momento, le basta establecer en dónde, si no es en los vicios, se encuentra la arena en la que se libra el combate moral decisivo.

Sin retirarse del interior del alma humana, nuestro autor dirá que, mientras que el vicio nos inclina a consentir en lo que no conviene, el pecado se comete en el momento puntual en el que se consiente a ello. Así, en tanto que las tendencias y disposiciones naturales funcionan como una especie de materia prima, el sello de humanidad que opera sobre ellas lo imprime un acto deliberado como lo es el consentir:

“Llamamos pecado propiamente a este consentimiento, es decir, la culpa del alma por la que ésta es merecedora de condena o es rea de culpa ante Dios”.²⁶¹

Ha de notarse que el Palatino recurre aquí implícitamente a uno de los cinco predicables porfirianos, lo “*proprio*”, y, de él, a la cuarta acepción, es decir, “aquello que conviene a toda una especie y sólo a ella, siempre”.²⁶² Esto evidencia la intención primera de Abelardo: buscar qué es lo que siempre está presente en todos aquellos actos que nos hacen culpables ante Dios, y esto es el *consensus animi*.²⁶³

Ahora bien, en esta primera definición que Abelardo propone de pecado en tanto consentimiento, debemos notar dos cosas: por una parte, que ésta se da desde el punto de vista de aquel que comete la falta; por otra, que ella es positiva en tanto que el pecado *es* algo, es la culpa del alma. Sin embargo, sólo un par de líneas después Abelardo se encarga de dar dos definiciones más, aunadas en una misma afirmación:

²⁶¹ “*Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua damnationem meretur, uel apud deum rea statuitur*”, *Ethica*, p. 4, 29-31.

²⁶² Esto mismo lo leemos en uno de sus escritos de lógica: “*Proprium enim quattuor habet significationes [...] Dicitur etiam proprium quod conuenit et omni et soli et semper; ut homini risibile*”, *Intro. parvulorum*, I, 4, p. 34.

²⁶³ Cf. ESTEVÃO, J., *A Ética...*, p. 172.

“... y pecar es despreciar al Creador, esto es, no hacer por Él lo que creemos que debemos hacer, o no dejar de hacer lo que creemos que debemos dejar de hacer por Él”.²⁶⁴

La segunda definición, “pecar es despreciar al Creador” (*contemptus Dei*), es positiva al igual que la primera aunque ya no hace referencia al pecador, sino a aquél sobre el que recae la falta: Dios. Este desprecio no consiste, con todo, en un acto externo o una manifestación verbal (como podría ser la blasfemia, por ejemplo) pues es por completo equivalente al *consensus*. Uno y otro se dan al mismo tiempo, ya que consentir en lo que no conviene es despreciar a Dios, y viceversa.

La tercera definición, por su parte, vuelve a poner el acento en el agente pero es llamativamente negativa: “no hacer o no dejar de hacer”. Con ello, Abelardo está dando a entender que el desprecio de Dios que reside en el consentimiento del alma es, en realidad, un *no ser*. Al señalar esta negatividad, nuestro autor se ajusta por esta vez a la tradición; más precisamente a la concepción agustiniana del mal entendido como ausencia o privación del bien y, en consecuencia, como causa *deficiente* (no eficiente) del pecado.²⁶⁵ Abelardo dirá, entonces, que es como si al definir la oscuridad o tinieblas decimos que son ausencia de luz allí donde debió haberla”.²⁶⁶

Esta concepción negativa del pecado nos obliga a preguntar sobre el estatus ontológico del *consensus*, pues si el pecado es un *no ser*, el consentimiento también debería serlo. En realidad, “consentir en lo que no conviene” y “no hacer o no dejar de hacer” son, en efecto, dos puntos de vista (positivo y negativo respectivamente) de una misma operación anímica que consiste en un no anteponer una virtud que refrene –aunque no extinga, pues ello es imposible– el deseo orientado hacia el mal que tenemos debido a nuestra naturaleza caída. Por otra parte, si el pecado carece de peso ontológico, su comisión

²⁶⁴ “... *et peccare est creatorem contempnere, hoc est, id nequaquam facere propter ipsum quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, uel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum*”, *Ethica*, p. 6, 2-6.

²⁶⁵ “*Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est, neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie, sed in speciei privatione*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XII, 7; también en *De libero arbitrio*, II, 17, 46.

²⁶⁶ “... *ueluti si tenebras definientes dicamus absentiam lucis ubi lux habuit esse*”, *Ethica*, p. 6, 9-10 .

siempre se da por omisión, más allá de que ella pueda llegar a redundar en una acción exterior.²⁶⁷

Pero entonces, a pesar de que Abelardo parece haber estado utilizando vicios y virtudes como opuestos, debe entenderse ahora que estas últimas no están exactamente en las antípodas del vicio, sino más bien en las del pecado, puesto que se puede ser vicioso sin consentir en aquello hacia lo cual nos impulsa el vicio. Pero, una vez que el alma se sienta movida a realizar tal acción, es recién cuando se abren dos alternativas: o bien consentimos y pecamos, o bien anteponemos una virtud. Este es el instante decisivo de la moralidad, dado que es cuando el alma o bien comienza un despliegue volitivo originado por una inclinación hacia lo que no conviene, o bien puede detenerlo y cambiar de dirección, es decir, orientarse al bien. En consecuencia, la virtud se muestra como el correlato negativo del pecado y ya no del vicio, puesto que la actividad de éste último es anterior a la aparición de aquella.

Con esto, la naturaleza humana termina de quedar desligada de lo pecaminoso, permaneciendo, una vez más a modo agustiniano, esencialmente buena. Confundir una tendencia volitiva natural con el pecado es una objeción a la que Abelardo no está dispuesto a ceder, pues no puede haber culpa allí donde haya necesidad.²⁶⁸

A pesar de ello, aún podría pensarse que la mala voluntad, es decir, la voluntad orientada hacia lo ilícito que resulta cualificada a partir del vicio del cual ella nace, es condición indispensable para cometer pecado. Pero Abelardo anticipa esta posible objeción:

²⁶⁷ Entendemos que, en cualquier caso, la comisión de X puede darse por acción o por omisión, como en este caso. Llegados a este punto, es también necesario hacer notar que la distinción técnica entre *actio* y *operatio* es propia de la escolástica universitaria y, como tal, anterior a nuestro autor. De todas maneras, la utilización del Palatino responde, aunque con algunas imprecisiones, a la terminología general de la Edad Media. Así, con “*operatio*” referiremos al proceso anímico inmanente al agente, mientras que reservamos “*actio*” para aludir a la totalidad de dicho proceso y su exteriorización, o bien sólo a esta última, aun cuando el mismo Abelardo algunas veces utilice la expresión “*opus exterius*” (v.g. en *Comm. rom.*, II, 4:8, 34) o “*actus*” para referirse al pecado en su acepción general (v.g. *Sic et non*, q. 143). Bacigalupo, por su parte, introduce un delicado matiz entre *actio* y *opera*. Afirma que mientras la segunda es la representación de una acción posible, la primera es la acción ya realizada. Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, pp. 207-208.

²⁶⁸ Se ha de notar la diferencia que existe entre “culpa” y “culpabilidad”. Mientras la segunda remite a un estado más bien psicológico, la primera alude a la condición que contrae el alma tras pecar. Esta última, entonces, será la acepción que se maneje en este trabajo cuando se mencione “culpa”, por ser la que se ajusta a la problemática tratada.

“Pero tal vez digas que, puesto que la voluntad de realizar una obra mala es pecado que nos hace reos ante Dios, así también la voluntad de hacer una obra buena nos hace justos, y como la virtud radica en la buena voluntad, del mismo modo el pecado consiste en la mala voluntad...”²⁶⁹

A lo cual, el maestro Pedro responde que “a veces pecamos sin mala voluntad alguna”²⁷⁰ y recalca el hecho de que a ésta “se la debe llamar no tanto ‘pecado’ como ‘debilidad de alguna manera necesaria’ ”.²⁷¹

3. Segunda corrección: la mala voluntad

Así como en una primera instancia Abelardo se ocupó de separar el vicio del pecado, ahora tratará por todos los medios de separar a la voluntad misma del momento puntual en el que el alma desprecia a Dios y se hace culpable ante Él. Esta será, entonces, la segunda corrección a la tradición: si bien el consentimiento es una operación de la voluntad, mala voluntad y pecado tampoco se identifican.

Para explicarlo, introduce un ejemplo a todas luces complicado: la historia del criado que, perseguido por su amo, “se ve obligado a matarlo sin querer hacerlo, para no ser asesinado por él”.²⁷² El hecho de que pueda darse el caso de pecar sin mala voluntad, demuestra aún con mayor nitidez que todo componente constitutivo del ser humano y pecado no pueden considerarse equivalentes. Veamos, entonces, este ejemplo en detalle.

En principio, no puede decirse que el siervo haya querido realmente matar a su amo, pues su voluntad estaba orientada a la consecución de un bien: salvar su vida. No obstante, tampoco puede decirse que el acto de matarlo haya sido del todo involuntario pues, como

²⁶⁹ “*Sed fortassis inquires, quia et uoluntas mali operis peccatum est, quae nos apud Deum reos constituit, sicut uoluntas boni operis iustos facit, ut quemadmodum uirtus in bona uoluntate, ita peccatum in mala uoluntate consistat...*”, *Ethica*, p. 6,11-14 .

²⁷⁰ “*Cum enim nonnunquam peccemus absque omni mala uoluntate...*”, *ibíd.*, 20.

²⁷¹ “*... non tam ipsa peccatum quam infirmitas quaedam iam necessaria dici debet*”, *ibíd.*, 23-24 .

²⁷² “*... coactus tandem et nolens occidit eum ne occidatur ab eo...*”, *ibíd.*, 27-28.

Abelardo mismo afirma, si bien “no lo hizo con voluntad de causarle la muerte, sin embargo, lo hizo con alguna voluntad...”.²⁷³

Ahora bien, notemos que “querer salvarse” y “querer matar” son, respectivamente, causa y efecto de un único acto, el del asesinato. Así, pues, parece que estos dos “quereres” no son sino dos caras de la misma moneda. Aunque resulte un tanto paradójico, justamente lo que quiere hacer notar Abelardo con este ejemplo para nada ingenuo, es que debe entenderse que no todo acto voluntario proviene siempre de un mismo deseo y, por tanto, que el consentimiento en algo que no conviene (en matar) puede, incluso, provenir de un deseo bueno (salvar la propia vida). Con ello, el filósofo obliga al lector a distinguir entre dos aspectos de la operación volitiva pues, dice, muchas veces “toleramos lo que no queremos, en pos de lo que deseamos”,²⁷⁴ como el enfermo que toma una horrible medicina a fin de recuperar la salud; como aquél que se ve obligado a matar en vista de conservar la vida. Abelardo mismo cita otro ejemplo: el de quien vende una capa por cinco monedas, no porque no quiera conservar la capa, sino porque desea tener las cinco monedas.²⁷⁵

Es por esta razón que Abelardo se ve compelido a usar dos verbos diferentes para hablar de aquello que mueve a la voluntad: querer (*volo*) y desear (*desidero*). A pesar de que el autor de la *Ethica* no explicita el sentido de cada uno de ellos, esto nos lleva a suponer que existe algún tipo de dualidad en el interior de un mismo acto volitivo.

3.1 *La voluntad concupiscente*

Anteriormente, al tratar la concepción antropológica abelardiana, habíamos observado que la voluntad humana, en tanto que es una imagen débil de la voluntad divina, puede orientarse hacia el bien o hacia el mal gracias a la mediación del libre arbitrio y de la razón. Otro tanto sucede con esta última, que puede errar en su capacidad de discernir. Por consiguiente, pueden darse situaciones en las cuales haya un desfasaje entre lo que la

²⁷³ “... non habuit uoluntatem in occisione, id tamen ex aliqua commisit uoluntate...”, *ibíd.*, p. 16, 30-31.

²⁷⁴ “... quia quod non vult tolerat propter aliud quod desiderat...”, *ibíd.*, p. 10, 5-6.

²⁷⁵ Cf. *ibíd.*, p. 8, 23-26.

voluntad quiere y lo que la razón reconoce como conveniente. Dejemos a un lado, por el momento, el caso de que la voluntad quiera lo bueno, y la razón yerre en su juicio, puesto que será analizado posteriormente, y centrémonos en la segunda posibilidad, a saber, la de la voluntad que quiere aquello que la razón dictaminó que es malo. En este desfasaje, según creemos, se puede encontrar el primer sentido de voluntad:

“Y aunque la concupiscencia radique exclusivamente en el alma, al igual que la voluntad (pues no podemos apetecer o desear algo sin quererlo), sin embargo se habla de una concupiscencia de la carne como también de una concupiscencia del espíritu. ‘Pues la carne –dice el Apóstol– desea cosas contrarias a las del espíritu, y el espíritu contrarias a las de la carne’, esto es, que el alma, a causa de la delectación que siente por medio de la carne, apetece o tiene por apetecibles cosas que el juicio de la razón rechaza”.²⁷⁶

Como hace notar De Vecchi, este pasaje pone en estrecha relación la concupiscencia y la voluntad, las cuales, no obstante, no parecen ser del todo equiparables.²⁷⁷ La autora entiende que la concupiscencia es un apetito natural que mueve a la voluntad a orientarse en alguna dirección, y por ello identifica la concupiscencia con el deseo (*desiderio*), pero no con la voluntad misma. Sólo mediante su influencia es que la voluntad podrá convertirse, en caso de desear lo ilícito, en una mala voluntad.²⁷⁸

Por su parte, tanto Blomme como Bacigalupo, siguiendo fielmente a aquél, parecen obviar el pasaje anteriormente citado cuando identifican sin más la voluntad con el deseo y la concupiscencia. Mientras que el primero sostiene que “... *la voluntas s’identifie avec le desiderium ou la concupiscentia*”,²⁷⁹ de la afirmación abelardiana de que “[d]onde hay deseo, sin duda también hay voluntad”²⁸⁰ Bacigalupo deduce que el análisis de Blomme es

²⁷⁶ “*Et quamuis concupiscentia solius sit animae sicut et uoluntas, non enim concupiscere uel desiderare aliquid nisi uolendo possumus, concupiscentia tamen carnis sicut et concupiscentia spiritus dicitur: ‘Caro enim, ait Apostolus, concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem’, hoc est, anima ex delectatione quam habet in carne quaedam appetit quae tamen iudicio rationis refugit uel non appetenda censet*”, *Ethica*, p. 40, 25-32. La cita bíblica corresponde a Gl. 5:7.

²⁷⁷ Cf. DE VECCHI, G., op. cit., p. 95.

²⁷⁸ “... *la concupiscenza influisce fortemente sulla volontà, al punto da renderla mala voluntas*”, ibíd., p. 103.

²⁷⁹ BLOMME, R., op. cit., p. 322.

²⁸⁰ “*Ubi autem desiderium ibi procul dubio uoluntas consistit*”, *Ethica*, p. 14, 9.

correcto. En consecuencia, afirma que no sólo “concupiscencia y deseo son para Abelardo una misma cosa”, sino que incluso “no cabe duda de que ‘voluntad’ significa para Abelardo deseo y concupiscencia”.²⁸¹

Sin embargo, considero que estas dos tesis (la de De Vecchi por una parte, y la de Blomme y Bacigalupo por la otra) de ninguna manera se contraponen sino que son complementarias. A la voluntad afectada por la sensibilidad, esto es, por la concupiscencia de la carne, tal como la considera De Vecchi, Blomme y Bacigalupo no hacen más que atribuirle las notas que expresan su causa. Así, estamos en condiciones de hablar de una “voluntad concupiscente”, que será esta tendencia volitiva desprendida de la debilidad humana, a pesar de que no sea la voluntad misma.

Por otra parte, no es menos cierto que existen varios pasajes de la *Ethica* en los cuales Abelardo parece identificar sin más la voluntad con la concupiscencia o el deseo:

“Quien dice: ‘No vayas detrás de tus pasiones y aleja tus deseos’, nos ordena no satisfacer nuestros deseos, pero no carecer de ellos. Aquello ciertamente es vicioso, pero esto es imposible debido a nuestra humana debilidad. Así, no es pecado desear una mujer sino consentir en ello...”²⁸²

Y más adelante:

“... aunque deseemos o hagamos lo que no es lícito, no pecamos pues, a menudo, estas cosas suceden sin incurrir en pecado alguno”.²⁸³

Como señala Abelardo, incluso el mismo Cristo, Dios encarnado y, como tal, sujeto a cierta sensibilidad, en el momento previo a la crucifixión se encuentra movido por esta

²⁸¹ BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 130.

²⁸² “*Qui enim ait: ‘Post concupiscentias tuas non eas et a uoluntate tua auertere’, praecepit nos concupiscentias nostras non implere, non poenitus eis carere. Illud quippe uitiosum est, hoc autem infirmitati nostrae impossibile. Non itaque concupiscere mulierem sed concupiscentiae consentire peccatum est...*”, *Ethica*, pp. 12-14, 31-2 (*sic*). La cita bíblica corresponde a Eclo. 18:30.

²⁸³ “*Et si enim uelimus uel faciamus quod non conuenit, non ideo tamen peccamus, cum haec frequenter sine peccato contingant...*”, *ibíd.*, p. 24, 2-4.

voluntad concupiscente, lo cual es manifiesto cuando dice “Si es posible, que pase de mí este cáliz, pero no sea como yo quiero, sino como Tú”.²⁸⁴

No es casual que se demore en recalcar esto, pues si lo que quiere es dejar a un lado toda una tradición implícita, debe demostrar hasta qué punto aquello que pertenece a la constitución natural del ser humano no puede en modo alguno hacer a éste reo de culpa. No puede decirse que haya culpa en la voluntad afectada por la sensibilidad, puesto que si así se creyere, estaríamos concibiendo un Dios maligno que nos creó de manera tal que no podamos no pecar.²⁸⁵ Además, al entender la voluntad como una inclinación natural, entendemos también por qué Abelardo se niega a aceptar que el pecado sea voluntario, puesto que sería ilógico que alguien deseara aquello que le comporta un mal:

“... ¿cómo podemos decir que el pecado es voluntario, esto es, que queremos despreciar a Dios –y en eso consiste el pecado– o que queremos buscarnos nuestra propia ruina o hacernos dignos de nuestra propia condena?”.²⁸⁶

Por tanto, la voluntad, al menos el aspecto de ella que hemos llamado “voluntad concupiscente”, vale decir, el deseo nacido de la sensibilidad humana, se distingue del consentimiento y, en consecuencia, del pecado. Así lo afirma explícitamente el autor:

“Consta que a veces se comete el pecado sin una voluntad realmente mala; por tanto, esto demuestra claramente que el pecado no se identifica con la voluntad”.²⁸⁷

No cabe duda, entonces, de que hay un deseo que proviene principalmente de la delectación y que, por tanto, orienta la voluntad en determinada dirección. Como no podemos de ninguna manera querer el sufrimiento, sino tan sólo aquello que nos causa

²⁸⁴ Mt. 26:39. Cf. *Ethica*, p. 10, 18-19.

²⁸⁵ Esto mismo se aplica al vicio, dado que éste también es una disposición innata, al menos en el *Scito te ipsum*.

²⁸⁶ “... *quomodo dicimus peccatum esse uoluntarium, hoc est, nos uelle Deum contemnere, quod est peccare, uel deteriores fieri aut dignos damnatione effici?*”, *Ethica*, p. 16, 8-11.

²⁸⁷ “*Constat itaque peccatum nonnumquam committi sine mala poenitus uoluntate, ut ex hoc liquidum sit quod peccatum est uoluntatem non dici*”, *ibíd.*, p. 10, 25-27.

placer, estamos naturalmente movidos a desear lo que comporta algún goce, especialmente sensible, dada nuestra naturaleza. En consecuencia, “... la voluntad que consiste en un gran dolor del alma no puede llamarse propiamente voluntad, sino padecimiento”.²⁸⁸ Esto podría significar que el deseo nos mueve necesariamente hacia el placer. Y así lo entiende Blomme, cuando dice que “*l’équivalence entre désir et volonté apparaît nettement lorsque Abélard répond à une instance en distinguant voluntas et passio*”.²⁸⁹

Sin embargo, este mismo pasaje es pasible de una interpretación diferente. Bien podría entenderse que todo aquello que proviene de nuestra sensibilidad, en modo alguno es voluntario, busque o no un goce, sino que nos sobreviene de manera tal que no podemos sino padecerlo. En este sentido, se entiende que para Abelardo, *sólo será voluntario aquello que provenga de algún tipo de juicio previo*. Por el momento, lo único que puede sacarse en claro es que una cosa será desear, esto es, tener o padecer un “impulso espontáneo e indeliberado”,²⁹⁰ y otra muy distinta, querer realizar lo que se desea. En este “querer realizar” es en donde podremos hallar el segundo sentido o aspecto de la voluntad.

3.2 *La voluntad intencional*

Sabemos por lo anteriormente dicho, que lo que debe hacerse ante la presencia de una mala voluntad es reprimirla. Lo que ha de ser controlado en la lucha moral será, entonces, este deseo de llevar a cabo aquello que nuestra constitución nos mueve a desear. Para ello, el alma debe decidirse a realizarlo o, por el contrario, querer hacer que este deseo cambie de dirección y se oriente hacia el bien. Así, parece que, a pesar de todo, el pecado es de alguna manera voluntario, o al menos conlleva algún tipo de voluntad. Y Abelardo mismo lo entiende de este modo cuando dice:

²⁸⁸ “*Non utique talis ut ita dicam uoluntas, quae in magno dolore animi consistit, dicenda est uoluntas, sed potius passio*”, *ibíd.*, 2-4.

²⁸⁹ BLOMME, R., *op. cit.*, p. 323.

²⁹⁰ *Ibíd.*, p. 322.

“Por tanto, no veo de qué modo se dice voluntario a este consentimiento que no queremos tener, como pretenden algunos, para quienes todo pecado es voluntario. *A menos que* entendamos por voluntario todo aquello que excluye la necesidad pues, en efecto, ningún pecado es inevitable. Es decir, a menos que llamemos voluntario a todo lo que procede de alguna voluntad”.²⁹¹

Según este pasaje, si ningún pecado es inevitable, entonces, significa que ninguno es necesario. Por otra parte, todo lo que no es necesario es voluntario o, al menos, *procede de alguna voluntad*. Por tanto, transitivamente, todo pecado procede de alguna voluntad. Debemos preguntarnos, entonces, qué voluntad es ésta, pues no parece referirse a la voluntad concupiscente, de la cual habíamos dicho que es en absoluto evitable.

Como ya sabemos, la voluntad humana no sólo se orienta hacia el mal sino que también es capaz de querer el bien. Este bien es aquél sobre el cual la facultad de la razón ha discernido previamente y, en consecuencia, al cual ya le ha dado su aprobación como tal. De no ser el hombre capaz de querer racionalmente, el concepto de pecado carecería de sentido, puesto que *consensus*, por definición, tiene asignada la nota de la decisión. El ser humano, entonces, es capaz de decidir aquello que quiere realizar. En este sentido es que se puede decir que el hombre es capaz de tener un deseo o un querer racional. Pero no solamente racional, sino también libre, pues “[e]n efecto, muchas son las cosas que nos impiden actuar, pero la voluntad y el consentimiento siempre los tenemos a nuestra disposición”.²⁹²

Aunque Abelardo reconoce aquí y en otros pasajes la existencia de factores condicionantes para la acción,²⁹³ como observa Verbeke, no se cuestiona en ningún momento la existencia de factores externos condicionantes de la voluntad. Por el contrario, se encuentra persuadido de que consentir u oponerse a las pasiones que nos agitan está

²⁹¹ “*Quomodo ergo hic consensus quem habere non uolumus uoluntarius dicitur, ut secundum quosdam, ueluti dictum est, omne peccatum dicamus uoluntarium, profecto non uideo nisi uoluntarium intelligamus ad exclusionem necessari, cum uidelicet nullum peccatum ineuitabile sit, uel uoluntarium dicamus quod ex aliqua procedat uoluntate*”, *Ethica*, p. 16, 24-30, resaltado propio.

²⁹² “*Multa quippe sunt a quibus operari prohibemur, uoluntatem uero semper et consensum in nostro habemus arbitrio*”, *ibíd.*, p. 26, 1-3.

²⁹³ Más adelante veremos que este reconocimiento será fundamental para plantear la tesis de la indiferencia de las acciones. Véase sección 4 del presente capítulo.

siempre en nuestro poder.²⁹⁴ Es así como la afirmación precedente viene a señalar aquí una nueva acepción según la cual no sólo el “*consensus*” sino también la voluntad sí se hallan bajo la potestad del ser humano y, como tales, bajo el dominio inexcusable del libre arbitrio. Y sólo en tanto que emane de nuestro libre arbitrio, tal consentimiento será fuente de mérito o culpa pues, nuevamente, conviene recordar que Abelardo se mueve siempre bajo el supuesto de que allí donde no hay algún tipo de libertad, sino necesidad, no puede haber pecado.²⁹⁵ Puede decirse, pues, que lo que es voluntario en el ser humano es aquello que ha juzgado previamente como deseable mediante el discernimiento de la razón, la cual, a su vez, posibilita el ejercicio del libre arbitrio. Ésta, entonces, es la segunda acepción de voluntad que, para distinguirla de la primera, será llamada de ahora en adelante “voluntad intencional”.

No obstante, esto parece dejarnos ante la siguiente paradoja: en tanto el pecado es diferente de la mala voluntad, el pecado no debe ser entendido en modo alguno como voluntario; con todo, el *consensus* debe ser de alguna manera voluntario, puesto que no es necesario. Incluso podemos ir un poco más lejos y creer que el consentimiento no sólo es voluntario, sino que es una instancia constituyente de la voluntad misma, desde el momento en que Abelardo utiliza el término “*consensus voluntatis*”, al ofrecer el ejemplo de la lujuria:

“No es, por tanto, pecado desear una mujer, sino consentir en tal deseo, ni es reprobable la voluntad de acostarse con ella, sino el *consentimiento de la voluntad*”.²⁹⁶

No caben dudas de que existe una diferencia entre querer y consentir. Pero, a pesar del uso ambiguo que hace Abelardo de *voluntas*, este término puede ser entendido de la siguiente manera: cuando la voluntad es presentada como un impulso natural e indeliberado, ella no comporta pecado alguno; pero cuando está precedida por el juicio de

²⁹⁴ Cf. VERBEKE, G., *Éthique et connaissance...*, p. 93.

²⁹⁵ Blomme, a propósito de esto dice: “*Dans l’ensemble, Abélard n’exprime pas de façon explicite ce lien de l’acte humain à la liberté. Il réclame l’autonomie, il exige la possession de soi mais ne rattache pas formellement ceci au libre arbitre*”, BLOMME, R., op. cit., p. 346.

²⁹⁶ “*Non itaque concupiscire mulierem seu concupiscentia consentire peccatum est, nec voluntas concubitus sed voluntatis consensus damnabilis est*”, *Ethica*, p. 14, 1-3, resaltado propio.

la razón, inmediatamente pasa a ser pecado, y ya no se la puede equiparar con el mero deseo natural, sino más bien con un querer que quiere intencionalmente lo que desea. Pero si este querer ofende a Dios (y nadie se propone ofenderlo de manera intencional) deberemos decir, en todo caso, que esta voluntad intencional nacida del no refrenar la concupiscente es, en realidad, una “*noluntas*”. Ello permite, además, mantener esa ausencia en la que consiste todo pecado, toda falta moral.²⁹⁷

Ahora bien, retomemos por un momento el ejemplo que ha dado pie a esta problemática, a saber, el del siervo que mata a su amo para salvar su propia vida. Si prestamos atención, podemos observar que el mismo deseo de no querer ser asesinado por su amo hizo que aparezca en él el deseo intencional de matarlo, vale decir, un deseo que denota dicha decisión. No obstante, esta determinación surge de una buena voluntad, que es la de salvar su vida de una muerte inminente. De esta manera, este deseo inicial, que no puede ser malo, deviene pecado no porque haya dos voluntades, sino porque al interior del mismo acto volitivo parecen darse diversos fenómenos que nos permiten escindir, fundamentalmente, la mala voluntad del consentimiento en ella, es decir, del pecado. Así, por una parte, es posible pecar a pesar de no tener mala voluntad en absoluto, como en este caso puntual, y por otra puede darse una voluntad malvada que no llegue a pecar, puesto que no se le ha prestado consentimiento.

Blomme argumenta que, si Abelardo se niega a llamar pecado a la mala voluntad, ello no se debe a las “condiciones reales”, esto es, a lo que efectivamente sucede al momento de pecar, sino más bien a exigencias de orden lógico puesto que en una definición lo definido y lo que define deben ser estrictamente convertibles.²⁹⁸ Pero si ya previamente habíamos aceptado que la voluntad proveniente de nuestra sensibilidad no comporta pecado alguno, por más que ésta esté orientada hacia lo ilícito, no podemos decir que el pecado se define por una mala voluntad sin caer en contradicción. Aun así, del hecho de que la argumentación se construya a partir de principios dialécticos, no podemos concluir que no exista una legítima preocupación por las condiciones de imputabilidad del ser humano.

²⁹⁷ Cf. DE GANDILLAC, M., *Intention et loi...*, p. 588.

²⁹⁸ Cf. BLOMME, R., op. cit., p. 343.

De esta manera, en lugar de una contradicción, lo que hallamos es una evolución en el pensamiento abelardiano al interior de la misma obra, el *Scito te ipsum*. En un primer momento, lo que hace Abelardo es despojar a los elementos naturales, a la sensibilidad, de toda culpabilidad y, en este sentido, diferenciarse de la visión tradicional de raigambre platónica que se manejaba hasta entonces. En un segundo momento, comienza a plantear su propia teoría, en la cual le asigna una importancia central a la parte superior del alma humana, al alma racional: le asigna responsabilidad. Por esta razón, en algunos pasajes parece estar dispuesto a conceder que el pecado ha de provenir de una determinación voluntaria pues, para que la responsabilidad recaiga sobre el agente, éste tiene que tener la capacidad de poder evitar aquello de lo cual se hará responsable. Y siendo lo voluntario aquello opuesto a lo necesario, la responsabilidad no puede sino partir de alguna voluntad.

A efectos de entender mejor esta evolución, conviene transcribir el esquema propuesto por Blomme:²⁹⁹

Dados:

V = *voluntas*

V¹ = *voluntas* - deseo

V² = *voluntas* - decisión

C = concupiscencia

P = pecado

P^p = pecado en sentido propio

P^a = pecado en sentido amplio

A = Consentimiento

Con anterioridad a la *Ethica*:

P = V

Es decir, indiferentemente si P = V¹ o P = V²

P = C

(nótese que C = V¹).

²⁹⁹ *Ibíd.*, p. 344.

Fórmulas completas de la *Ethica*:

Para P^p:

negativamente

$$P^p \text{ no es} = C \text{ y } P^p \text{ no es} = V^1$$

positivamente

$$P^p = A$$

(Lo que precisa $P = V^2$, puesto que A es paralelo a V^2)

Para P^a:

$$P^a = V^1$$

Este esquema demuestra que, antes de la ética abelardiana, el pecado se identificaba siempre con un acto voluntario, independientemente de la distinción entre la voluntad como deseo necesario que surge de nuestra sensibilidad y la voluntad como deseo intencional. Por tanto, el pecado era entendido sin más como concupiscencia, dado que al no haber distinción entre los momentos volitivos, ésta se identifica con la voluntad en el primer sentido. Lo que la *Ethica* ha hecho al distinguir entre voluntad como deseo y voluntad como intención, es entender al pecado propiamente dicho como resultado de la voluntad intencional, es decir, como consentimiento, pues éstos, a su vez, son paralelos. Así, únicamente en sentido amplio el pecado podrá equipararse a voluntad concupiscente.³⁰⁰

Tenemos ahora una nueva pauta para entender el *consensus* y, por tanto, el pecado. Éste sería, entonces, un momento puntual del acto volitivo en el que la voluntad concupiscente se convierte en pecado al no ser reprimida. Luego de ese momento, la misma voluntad que en principio apareció como siendo puramente necesaria, comienza a ser ahora, una voluntad intencional. Esta interpretación permite, por una parte, mantener el aspecto negativo de *consensus* en tanto no anteponer una virtud, o no refrenar una inclinación y, por otra, entenderlo como voluntario, puesto que es diferente del momento volitivo natural previo a su manifestación, incluso dentro de un mismo acto volitivo más amplio. Es una y

³⁰⁰ Sobre la diferencia entre pecado en sentido propio y en sentido amplio volveremos en la sección 2 del capítulo siguiente.

la misma voluntad la que nace en nosotros en el vicio, nos mueve a desear lo que no debemos (V^1) y que, de no ser refrenada en un instante preciso, esto es, de ser consentida, se convierte automáticamente en voluntad intencional (V^2), es decir, en pecado.

3.3 *La intención propiamente dicha*

Abelardo ya ha dejado atrás el problema de la voluntad y ha pasado al abordaje de una nueva problemática –que veremos a continuación, conocida por los comentadores como la “tesis de la indiferencia de las acciones”– cuando comienza a hablar, sin ninguna definición ni explicación previa, de *intentio*. Sin embargo, si nosotros queremos entender mejor no sólo lo que estamos dejando atrás, a saber, el pecado como *consensus*, sino también lo que nos resta analizar, conviene que aclaremos el sentido en que el filósofo utiliza este término, pues resulta central para entender el núcleo de su propuesta moral. La primera aparición de este término en la *Ethica* se halla en el siguiente pasaje: “Es evidente, pues, que tanto las acciones lícitas como las ilícitas son cometidas igualmente por buenos y malos; sólo la intención las distingue”.³⁰¹

Ante el posible desconcierto que pueda causar la introducción de un término tan importante como lo será el de *intentio*, Bacigalupo sostiene que se puede rastrear una posible definición unos cuantos párrafos antes, en la conclusión del ejemplo del huerto,³⁰² donde Abelardo dice:

“Cuando alguno pasa junto al huerto de un vecino y ve sus sabrosos frutos, comienza a desearlos pero, aunque arda en deseos de la comida, no consiente en el deseo de sacar del huerto nada con hurto y rapiña. [...] ¿Para qué digo todo esto? Para aclarar de una vez por

³⁰¹ “*Constat quippe opera quae fieri conuenit aut minime aeque a bonis sicut a malis hominibus geri, quod intentio sola separat*”, *Ethica*, p. 28, 1-2, resaltado propio.

³⁰² Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, pp. 156-163. A pesar de que Abelardo no defina la intención, al ser uno de los conceptos centrales del *Scito te ipsum*, su análisis se encuentra en la mayor parte de los trabajos dedicados a la ética abelardiana. De entre ellos se destacan por su especificidad el de WOJTAROWICZ, T., “Le rôle de l’intention comme déterminant de l’acte moral chez Pierre Abélard”, en *Roczn*, v. 23, 2 (1975), pp. 25-36; y FRAIOLI, D., op. cit.

todas que bajo ningún concepto se ha de llamar ‘pecado’ a la voluntad o deseo de hacer lo que es ilícito sino que, como ya dijimos, el pecado radica más bien en el consentimiento. Y en efecto consentimos en lo ilícito cuando *no nos retraemos de su ejecución y estamos interiormente dispuestos a realizarlo si se diera la oportunidad*’.³⁰³

Lo que parece estar señalando aquí Abelardo es que hay un momento puntual en el que además de tener el deseo de realizar determinada acción, comenzamos a calcular los medios y la oportunidad para concretar su realización. Este cálculo, por su parte, implica la decisión de llevarla a cabo, pues nadie calcularía medios y modos de ejecución de una acción que no está *dispuesto* a hacer efectiva. Y justamente, como habíamos dicho, el concepto de *consensus* implica la nota de decisión. Siendo así, la intención, a pesar de no ser mencionada explícitamente aquí, podría entenderse como un deseo que tiende a la realización de un cierto fin volitivo, el empeño que se pone en su consecución:

“Ciertamente hacemos muchas cosas negligentemente o a nuestro pesar, pero ninguna de aquellas en las cuales *nos empeñamos* puede hacerse sin voluntad e *intención*”.³⁰⁴

En consecuencia, así como la voluntad se cualifica en relación al fin al que tiende, la intención, por su parte, recibe su cualificación a partir de esta voluntad. Así, bajo el supuesto de que el fin volitivo no es lícito o conveniente, si sólo se lo deseara, no sería más que vicio o, a lo sumo, concupiscencia; pero desde el instante en que se lo desea considerando la oportunidad para llevarlo a la acción, este mismo deseo se convierte en mala intención. Inversamente, si el fin volitivo al que se aspirase fuera lícito, este estar “interiormente dispuestos” deviene en buena intención. Por ahora, entonces, tenemos dos cualificaciones posibles para la intención: mala o buena.

³⁰³ “*Transit aliquis iuxta ortum alterius, et conspectis delectabilibus fructibus in concupiscentiam eorum incidit, nec tamen concupiscentiae suae consentit, ut inde aliquid furto uel rapina auferat, quamquam delectatione cibi in magnum desiderium mens eius sit accensa [...] Quorsum autem ista? Ut denique pateat in talibus ipsam quoque uoluntatem uel desiderium faciendi quod non licet nequaquam dici peccatum, sed ipsum potius, ut diximus, consensum. Tunc uero consentimus ei quod non licet cum nos ab eius perpetracione nequaquam retrahimus parati poenitus, si daretur facultas, illud perficere*”, *Ethica*, p. 14, 4-8 y 14-19, resaltado propio.

³⁰⁴ “*Multa uero negligenter agimus uel inuiti, sed nulla studiose nisi uolentes uel intenti*”, *Ep. VIII*, p. 245, resaltado propio.

Ahora bien, dada esta interpretación de *intentio*, es evidente que ella es el resultado de la convergencia de las tres facultades del ser humano: razón, voluntad y potencia.³⁰⁵ Sabemos que la potencia o, mejor dicho, el *liberum arbitrium*, es aquella capacidad mediante la cual el individuo se propone hacer o dejar de hacer algo y no se encuentra compelido por nada.³⁰⁶ Esta disposición a obrar será dispuesta por un juicio de la razón tal que establezca la orientación general de sus acciones. Aun así, es necesario un juicio subsiguiente que determine si una acción puntual debe realizarse o no en una circunstancia moral concreta. Este segundo juicio, entonces, estará dado por la sabiduría práctica o prudencia, en tanto ésta es la potencia del alma que le permite al hombre discernir entre el bien y el mal. Sólo mediante estos dos juicios es que se hará presente en el alma la figura deóntica por excelencia: el precepto o la norma moral. Por consiguiente, para que la voluntad, entendida como V^2 , pueda ser calificada moralmente en su decisión final, es necesario el ejercicio previo de estas dos potencias del alma, a saber, el libre arbitrio y la sabiduría. Así, sólo será posible considerar moralmente la voluntad y, por tanto, el deseo intencional que de ella se derive como lícito o ilícito, si el sujeto ha comprendido previamente qué es lo lícito y qué no lo es.

De todo ello se deduce que ese momento puntual que llamamos *consensus*, en el que se abandona V^1 o se la deja continuar calculando la ocasión y eligiendo los medios, esto es, intencionalmente, estará signado por la presencia ineludible del precepto moral. La intención, buena o mala, comienza a existir, pues, *sólo a partir* de la aparición de la norma auto-impuesta.

Estamos ahora en condiciones de afirmar, ampliando la tesis de Blomme, que si Abelardo se niega a llamar pecado a la mala voluntad, no sólo se debe a las exigencias lógicas de su argumentación, sino también a que realmente considera el *consensus* como un instante en el cual, y a partir del cual, una voluntad natural y espontánea deja de ser tal y se convierte en un acto volitivo libre, decidido y, en consecuencia, en mala intención. A partir

³⁰⁵ Véase parte I, capítulo C.

³⁰⁶ “*Arbitrium quippe est ipsa deliberatio uel diiudicatio animi qua se aliquid facere uel dimittere quislibet proponit. Quae tunc quidem diiudicatio libera est, cum ad hoc quod proposuerit exsequendum, nulla ui naturae compellitur, sed aeque in sua potestate habet tam illud facere quam dimittere*”, *Th. sch.*, III, 87.

de allí, ésta será el único elemento voluntario que conlleve culpa y responsabilidad, a diferencia de la concupiscencia e, incluso, la mala voluntad.

4. Tercera corrección: indiferencia de las acciones

Hemos visto que la primera gran corrección que Abelardo le hace a la tradición se encuentra relacionada con el momento inicial de aquello que conducirá al pecado: el vicio nos inclina a obrar mal, pero no es equiparable al pecado. La segunda corrección, que completa a la primera, es quitarle también a la voluntad concupiscente la carga moralmente negativa. Ambas tienen que ver con las instancias previas a la comisión del pecado. Es momento de preguntarse qué sucede con el extremo opuesto, esto es, con la acción en la que, en el mejor de los casos, se externaliza el proceso volitivo. ¿Acaso en ella también radica el pecado? ¿Es posible hablar de buenas y malas acciones? Y si lo es, ¿en qué sentido? Una vez más, el Palatino rectificará los supuestos éticos usuales pues sostiene que, *considerada en sí misma*, cualquier acción es moralmente indiferente. Si efectivamente el pecado radica en una operación anímica, éste debe darse no sólo con anterioridad a la realización efectiva de toda acción, sino también con total independencia de ella. Así, pues, para marcar la centralidad de ese momento puntual en el que pecamos, el *consensus*, Abelardo lo rodea de una doble indiferencia: antes, la pasión que le precede; luego, la acción que a partir de él se realiza.³⁰⁷

Como buen dialéctico, nuestro autor prevé las críticas de sus contemporáneos a su teoría del consentimiento, sabiendo que, en su época, anular la cualificación moral de una acción no podría menos que causar resistencia. Así, señala las razones por las cuales no sólo la acción efectuada no debe ser considerada parámetro moral, sino también por qué ésta no añade nada a la culpa ya establecida con anterioridad en el alma. Sólo logrando rebatir tales objeciones, las últimas que podría llegar a oponer el *non*, el filósofo logrará darle consistencia a su propia tesis.³⁰⁸

³⁰⁷ Cf. SVENSSON, M., *Agustín en el Scito te Ipsum*, p. 109.

³⁰⁸ Para un estudio más detallado del que aquí proponemos, véase VAN DEN BERGE, R. J., *La qualification morale...*, pp. 143-173.

La primera objeción posible es aquella que, aun aceptando que el pecado se dé mediante el consentimiento del alma, entiende la consecución de la acción como un agravante, puesto que a la obra del pecado “le sigue una cierta delectación”.³⁰⁹ Sin embargo, Abelardo aclara que sólo si aceptamos la premisa de que el pecado consiste en la delectación carnal puede sostenerse esta objeción. Pero, en primer lugar, estos objetores imaginarios ya admitieron que el pecado no reside en el placer de la carne, sino en el consentimiento del alma. Y aunque, no obstante, podría establecerse por ambas cosas, el *Magister* dice que, de aceptar esto, debería decirse que nadie que experimentara algún placer carnal estaría libre de culpa, pues “... ni los mismos cónyuges estarían libres de pecado cuando gozan del placer carnal que les está permitido, ni tampoco el que se alimenta con una apetitosa comida de su propia cosecha”.³¹⁰ Más aún, si así fuera, deberíamos admitir la existencia de un Dios malicioso que nos creó de tal manera que, incluso al hacer lo permitido (como, por ejemplo, alimentarnos), no podamos no pecar, pues el deleite en estas cosas es inevitable. El ejemplo paradigmático en lo que respecta a esta objeción, es el siguiente:

“Pongamos por ejemplo el caso de un religioso atado con cadenas y obligado a yacer entre mujeres. La blandura del lecho y el contacto con las mujeres que lo rodean lo arrastran a la delectación, no al consentimiento...”³¹¹

Nadie podría calificar esto de pecaminoso, pues hemos aceptado previamente que el pecado reside en un consentimiento que aquí no se ha hecho presente. Por otra parte, Abelardo añade que es imposible que la comisión de algún acto ilícito agrave al pecado ya nacido en nosotros, porque el alma, en donde éste reside, no puede ser manchada más que

³⁰⁹ “... *quaedam delectatio sequatur...*”, *Ethica*, p. 18, 2-3.

³¹⁰ “... *nec coniuges immunes sunt a peccato cum hac sibi carnali delectatione concessa permiscentur, nec ille quoque qui esu delectabili sui fructus uescetur*”, *ibíd.*, 7-10.

³¹¹ “*Veluti si quis religiosum aliquem uinculis constrictum inter feminas iacere compellat et ille mollitiae lecti, et circumstantium feminarum contactu in delectationem, non in consensum, trahatur...*”, *ibíd.*, p. 20, 15-18.

por lo que le es propio.³¹² La carne, entonces, en modo alguno puede afectar el alma si ésta no ha dado su consentimiento.

Otra de las objeciones que pudo anticipar es la siguiente: dado que se reconoce que una misma acción puede ser lícita o ilícita dependiendo del momento en que se la realice (por ejemplo, el caso del coito antes o durante el matrimonio), el pecado consistiría en la perpetración de aquellas que en *ese* momento nos son ilícitas. A ello, Abelardo responde que esto sólo demuestra que las acciones, consideradas en sí mismas, son neutras. No será, pues, la acción, sino el conocimiento que tengamos de los acontecimientos y la intención con la cual la realicemos aquello que califique nuestro acto.³¹³ Tal es el caso de quien se casara con su hermana desconociendo que lo es: ciertamente el incesto es ilícito pero, tal como lo entiende Abelardo, la falta de conocimiento de las circunstancias lo exime de toda culpa.

Añade, además, que tanto las acciones lícitas como las ilícitas pueden ser cometidas igualmente por buenos y por malos como, por ejemplo, ahorcar a un delincuente, pues incluso en la consecución de esta acción en apariencia siempre lícita puede cometerse pecado: es posible que uno de sus verdugos actúe movido por la sed de justicia, y el otro por el odio de viejos rencores.³¹⁴ Esto, junto con el ejemplo de la entrega de Jesús por Judas,³¹⁵ comprueba que un mismo acto, sea cual fuere su licitud, debe ser juzgado moralmente sobre la base de la intención que lo impulsó.

La última objeción es aquella que, por vía contraria, argumenta que una obra buena añade un bien a la buena intención. Sin embargo, podemos imaginar a dos personas con la misma buena intención de construir casas para los pobres. Una de ellas logra llevar a cabo lo que la caridad le inspira, mientras que la otra se ve frustrada en su intento porque le han robado el dinero destinado para esa obra. Abelardo dirá, entonces, que puede darse el caso

³¹² “*Haec autem ad hoc induximus, ne quis uolens forte omnem carnis delectationem esse peccatum, diceret ex actione ipsum peccatum augeri, cum quis uidelicet consensum ipsum animi in exercitium duceret operationis, ut non solummodo consensu turpitudinis, uerum etiam maculis contaminaretur actionis, tamquam si animam contaminare posset quod exterius in corpore fieret*”, *ibíd.*, p. 22, 26-32, resaltado propio.

³¹³ Sobre el problema del conocimiento trataremos en la primera sección del capítulo siguiente.

³¹⁴ “*Saepe quippe idem a diuersis agitur, per iustitiam unius et per nequitiam alterius, ut si unum reum duo suspendant, ille quidem zelo iustitiae, hic antiquae odio inimicitiae, et cum sit suspensionis eadem actio, et utique quod bonum est fieri et quod iustitia exigit agant, per diuersitatem tamen intentionis idem a diuersis fit, ab uno male, ab altero bene*”, *Ethica*, p. 28, 11-17.

³¹⁵ Desarrollo este ejemplo en la página 212.

de que, a pesar de estar movidos por una buena intención, la obra resultante no sea la misma que aquella que pretendíamos. Y justamente por ello es evidente que la consecución de las acciones no puede ser la que añada mérito, pues de otro modo se llegaría a la conclusión de que la abundancia de riquezas, que permite exteriorizar la caridad a través de un mayor número de obras, o simplemente la buena suerte hacen mejores a los hombres. Además, se entiende aquí más que en ningún otro ejemplo por qué Abelardo no puede concebir el pecado sino como una operación interior: porque, mientras que el vicio es totalmente necesario, la acción es totalmente contingente. Es por esta razón que dedica el capítulo X de su obra a aclarar que “sólo se toma en cuenta la bondad de la intención”.³¹⁶ Allí advierte que, así como una mala acción no añade nada a la culpa ya contraída, una buena acción (que sólo lo será si procede de una buena intención) tampoco suma bien al bien.

5. Otras correcciones

Determinada entonces la irrelevancia moral de las acciones efectivas (no de las posibles), no queda sino adjudicar únicamente el fundamento de la moral a la intención. Como señala Chaves-Tannús, esta moral intimista pareciera alejar a Abelardo del mundo de la historia y de la política de los hombres.³¹⁷ Sin embargo, en el mismo *Scito te ipsum* el Palatino realiza una serie de consideraciones que, en mayor o menor medida, atienden a solucionar esta posible réplica. Mientras que las tres correcciones anteriores pueden identificarse con las “tesis negativas del pecado” que identifica Mann,³¹⁸ o como lo hemos llamado nosotros, la refutación del *non*, hay, con todo, otras correcciones que ya no se relacionan con la definición del pecado, sino con sus consecuencias. Son, en este sentido, más bien correcciones de segundo orden aunque no por ello menos inofensivas.

³¹⁶ “... *sola bonitas intentionis designatur...*”, *Ethica*, p. 52, 6-7.

³¹⁷ Cf. CHAVES-TANNÚS, M., *A Ética de Pedro Abelardo. Um modelo medieval de aplicação da lógica a moral*, Uberlandia, Edufu, 1996, p. 66.

³¹⁸ Cf. MANN, W., “Ethics”, en *The Cambridge Companion to Abelard* (Brower, J. y Guilfooy, K. eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 280-281.

La primera de ellas, conocida por los historiadores como la “tesis de la distinción de fueros” puede hallarse en los capítulos V y VII del *Scito te ipsum*, y tiene que ver con la distinción que debe hacerse entre la moral individual y la vida comunitaria, entre el juicio ético y el político. La segunda, aunque con serias implicaciones políticas también, responde ante todo a cuestiones de orden teológico, pues se expide sobre uno de los principales sacramentos, el de la Reconciliación.³¹⁹

5.1 *La distinción de fueros*

Si las acciones son moralmente indiferentes, la pregunta se hace inevitable: ¿cómo hemos de manejarnos aquí, en el plano temporal; aquí, en la vida comunitaria en donde gran parte de las acciones de los hombres repercuten en terceros? La respuesta de Abelardo será la formulación de dos jurisdicciones diferentes: la divina y la humana. Para explicar con mayor claridad en qué consisten, tomemos como ejemplo el mismo que nos da Abelardo:

“He aquí, por ejemplo, una pobre mujer, madre de un niño lactante, que no tiene la suficiente ropa ni para el bebé que está en la cuna ni para ella misma. Compadecida por el pequeño, lo estrecha contra sí para darle calor con sus propios andrajos, hasta tal punto que, llevada

³¹⁹ Los dos puntos mencionados, junto con el de la *plenitudo potestatis* desarrollado en el capítulo XXVI (que aquí he decidido omitir pues nos alejaríamos de la temática que nos concierne) son las tres problemáticas que tienen injerencia en cuestiones políticas, sobre las que Abelardo nunca ha escrito ninguna obra específica. He analizado en detalle estos temas en JAKUBECKI, N., “Implicaciones políticas del proyecto ético abelardiano”, en *Nuevo Pensamiento*, 4 (2014), pp. 348-368. Dado que es escasa la bibliografía al respecto, también es conveniente recomendar la lectura de dos excelentes artículos dedicados exclusivamente a la posición de Abelardo sobre la cuestión del poder petrino: ESTEVÃO, J., “Abelardo: crítica do poder das chaves”, en *Veritas*, v. 38, 150 (junio 1993), pp. 199-208; y BACIGALUPO, L., “Algunas implicaciones políticas de la Ética de Abelardo”, en *A ciência e a organização dos saberes na idade média* (De Boni, L. org.), Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, pp. 117-144. Por último, quisiera llamar la atención sobre el trabajo de BISSON, T., “L’expérience du pouvoir chez Pierre Abélard”, en *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes* (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 91-108. Es interesante el giro del análisis pues, en lugar de trabajar exclusivamente la doctrina abelardiana, el autor analiza los episodios biográficos del filósofo que fueron configurando su particular concepción del poder.

de su inclinación natural, ahoga sin querer a quien con tanto amor abraza”.³²⁰

Considerándola globalmente, no podemos decir que esta acción es buena. Todos estaríamos de acuerdo en que fue imprudente y en que efectivamente causó daño. Sin embargo, desde el punto de vista de la intención de la mujer, no puede afirmarse en modo alguno que ella haya incurrido en pecado, es decir, que haya querido realizar aquello que no es lícito, pues la intención con la cual procedió sin dudas fue buena. Se hace aquí evidente la distinción de fueros que plantea el Palatino, ya que existen dos niveles de imputabilidad perfectamente diferenciables.

Abelardo, siguiendo con la evolución lógica de su definición de pecado, admite que cuando se trata de calificar moralmente un acto, el juicio de los hombres no juega ningún papel, pues nadie más que el agente mismo y Dios pueden evaluar la intención de la cual provino la acción. En consecuencia, hallamos un primer nivel, el moral. Éste es el fuero divino, cuya regencia opera sobre la moralidad y, con ello, sobre la consecución de la bienaventuranza eterna. Sólo Dios, afirma Abelardo, es capaz de escrutar con justicia los riñones y el corazón del ser humano,³²¹ razón por la cual, cuando se trata de calificar moralmente un acto, el juicio de los hombres no juega ningún papel. Así, el nivel ético queda completamente escindido de la jurisdicción humana (a excepción, claro está, del propio agente).

Pero dijimos que, independientemente de la intención de la mujer, su acción efectivamente fue perjudicial para un tercero. Esta imprudencia debe ser analizada conforme a un segundo nivel de imputabilidad: el nivel político. En consecuencia, la mujer de nuestro ejemplo ha de ser juzgada por un magistrado humano según la gravedad de la acción que cometió, otorgándole un castigo justo aunque más no sea a modo de lección y

³²⁰ “*Ecce enim pauper aliqua mulier infantulum habet laetentem nec tantum indumentorum habet ut et paruulo in cunis et sibi sufficere possit. Miseratione itaque infantuli commota, eum sibi apponit ut propriis insuper foueat pannis, et tandem infirmitate eius ui naturae superata, opprimere cogitur quem amore summo amplectitur*”, *Ethica*, p. 38, 14-18 .

³²¹ “*Probator et cognitor cordis et renum dicitur Deus...*”, *ibíd.*, p. 40, 17. La cita bíblica corresponde a Jer. 20 :12. Para un estudio más profundo sobre la relación entre Dios y el hombre en el pensamiento Abelardiano, principalmente desde el punto de vista teológico, véase KRAMER, S., “ ‘We Speak to God with Our Thoughts’: Abelard and the Implications of Private Communication with God”, en *Church History*, v. 69, 1 (2000), pp. 18-40.

previsión, tanto para ella como para los demás. Al ser las acciones moralmente indiferentes, el castigo que ameritan es sólo por un criterio práctico de convivencia que tiende, en todo caso, no a la salvación individual sino al bien de la comunidad. Castigo que, incluso, puede no ser siempre proporcional a la falta moral cometida.

“Todo lo que pueda redundar en la perdición común o la desgracia pública deberá ser castigado con una sanción más dura, y lo que supone un perjuicio mayor merece entre los hombres una pena también mayor. Por eso, el mayor escándalo causado a los hombres merece el mayor castigo, aun cuando vaya precedido de una culpa más leve”.³²²

Así, cuando una determinada acción ponga en riesgo a los integrantes de la comunidad, ya sea porque les es directamente perjudicial, ya porque es un mal ejemplo, ésta debe ser castigada con total independencia de las intenciones que la precedieron. Pero no se ha de confundir un castigo que es siempre y en todo caso político con uno de índole moral. La convivencia pacífica depende, no de las intenciones del agente (que nos son inescrutables), sino de la efectiva obediencia a la normatividad jurídica humana. Esto muestra que para Abelardo el espacio público es el ámbito en el cual los individuos deben tener garantizadas condiciones mínimas de paz y de justicia tales que les permitan vivir cristianamente.³²³ Y ello no se logra sino mediante una razón política que tenga como fundamento la justicia.

³²² “*Omne namque quod in communem perniciem uel in publicum redundare potest incommodum castigatione maiori est puniendum, et quod contrahit maiorem offensam, grauiorem inter nos promeretur poenam et maius hominum scandalum maius inter homines incurrit supplicium, etsi leuior praecessit culpa*”, *Ethica*, p. 42, 21-25. Incluso un poco antes puede leerse: “*Nos uero qui hoc discutere ac diiudicare non ualemus, ad opera maxime iudicium nostrum conuertimus, nec tam culpas quam opera punimus, nec in aliquo tam quod eius animae nocet quam quod aliis nocere possit uindicare studemus, ut magis publica praeueniamus damna quam singularia corrigamus*”, *ibíd.*, 5-10.

³²³ En esto, una vez más Abelardo se muestra decididamente agustiniano. Cf. v.g., AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, especialmente l. XIX.

5.2 *El sacramento de la Reconciliación*

Contrición, confesión y satisfacción son las tres instancias que componen el intrincado sacramento de la Reconciliación. Chenu señala acertadamente que la complejidad de este sacramento, sumada a su condición de obligatorio, no sólo le otorgaba a la Iglesia medieval un enorme poder, sino también que, de alguna manera, bloqueaba la emancipación de la conciencia y del juicio personal.³²⁴ Sin embargo, la teoría abelardiana contribuirá notablemente a dicha emancipación.

Por una parte, estamos en presencia de una teoría ética que incita al conocimiento de sí mismo, esto es, al conocimiento de la propia intención que sólo puede ser juzgada por Dios. Por otra, nos encontramos con una Iglesia, a los ojos de Abelardo, corrompida por la ignorancia, la avaricia y hasta la indiscreción, que es incapaz de perdonar efectivamente los pecados.³²⁵ En este contexto teórico-empírico, es claro que la eficacia que pueda tener la confesión es poca o nula, y que, por esto “muchos podrían diferir u omitir por completo la confesión sin pecado”.³²⁶ En efecto, la mediación de la Iglesia parece ya no ser del todo necesaria puesto que, respecto de los pecadores, el Palatino afirma que “... su arrepentimiento les había reconciliado previamente con Dios, es decir, antes de venir a confesarse y de recibir la instrucción de la penitencia”.³²⁷ La instancia decisiva en la que el alma se reconcilia con Dios es, para nuestro autor, la contrición: así como nada puede manchar al alma más que lo que le es propio, así ésta sólo puede redimirse por el arrepentimiento y el dolor que causa el pecado, y no por su verbalización ni por la imposición de alguna pena externa.

³²⁴ Cf. CHENU, M-D., op. cit., p. 42.

³²⁵ Son numerosos los pasajes de la *Ethica* (principalmente de la segunda mitad) donde Abelardo juzga con toda severidad las costumbres de la Iglesia de su tiempo. Algunos de los más elocuentes al respecto son: “*Et quia plerumque non minor est auaritia sacerdotis quam populi [...] multos morientium seducit cupiditas sacerdotum uanam eis securitatem promittentium, si quae habent sacrificiis obtulerint, et missas emant quas nequaquam gratis haberent*”, *Ethica*, p. 84, 1-6; “... *ita et in praelatis aecclesiae multi reperiuntur nec religiosi nec discreti, atque insuper ad detegendum confitentium peccata leues, ut confiteri eis non solum inutile uerum etiam perniciosum uideatur*”, *ibíd.*, p. 104, 8-11; “... *nec in statuendis satisfactionibus moderari sciant, frequenter in talibus uanam securitatem promittunt...*”, *ibíd.*, 13-14.

³²⁶ “... *multi confessionem differre uel omnino dimittere possent sine peccato...*”, *ibíd.*, p. 102, 17-18.

³²⁷ “... *iam antea paenitentia Deo, ut diximus, reconciliauerat priusquam scilicet ad confessionem uenirent uel satisfactionis institutionem susciperent*”, *ibíd.*, pp. 106-108, 33-2 .

Lo que hace Abelardo es fortalecer el momento introspectivo de la Reconciliación, al tiempo que vulnera el acto efectivo de la confesión e incluso el de la penitencia, sin por ello desestimarlos por completo. No creamos tampoco que era tan osado o imprudente como para ello. No sería justo decir que Abelardo es, en términos de Luscombe, un “abolicionista”. En todo caso, lo que propone es que estos dos pasos del sacramento, así como su obligatoriedad, sean repensados a partir del conocimiento de sí.³²⁸ Así, pues, de la confesión no nos exime totalmente: teniendo presentes las salvedades anteriores, insiste en su funcionalidad, aunque más no sea para retrasar un poco más la tentación de pecar debido a la vergüenza que nos causará tener que contarle nuestros pecados a alguien.³²⁹ Pero de la satisfacción tampoco nos dispensa, pues aunque la moral del sacerdote sea dudosa, aduce que siempre es bueno cumplir una penitencia.³³⁰

Pero entonces, si hablamos de penitencia, ¿no debería deducirse que las acciones no resultan del todo indiferentes como parecían serlo? Es cierto que la satisfacción no queda anulada sin más por el mero arrepentimiento pero, en todo caso, ésta es una exteriorización del dolor que provoca reconocer que se ha despreciado a Dios. Esa amargura del alma es lo que Abelardo llama “*fructuosa*” o “*vera poenitentia*” por oposición a cualquier otro tipo de acción que no nazca de la interna aflicción del corazón.

“Junto al gemido y la contrición del corazón, que llamamos verdadera penitencia, el pecado, es decir, lo que llamamos desprecio de Dios o consentimiento en el mal, no permanece [...] En este gemido nos reconciliamos al instante con Dios y obtenemos el perdón de los pecados pasados...”³³¹

³²⁸ Cf. LUSCOMBE, D., *Some further*, pp. 82-84. Esta es una de las prácticas concretas en las que el título de la obra adquiere mayor nitidez. Von Moos, por su parte, si bien cita a Abelardo como ejemplo paradigmático, asegura que todo el siglo XII, en general, fue partícipe de esta especie de “revisionismo” de las prácticas confesionales. Cf. VON MOOS, P., “*Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge (II)*”, en *Médiévales*, 30 (1996), pp. 123-125.

³²⁹ Cf. *Ethica*, p. 100, 4-12.

³³⁰ Cf. *ibíd.*, p. 106, 9-20.

³³¹ “*Cum hoc autem gemitu et contritione cordis, quam ueram poenitentiam dicimus, peccatum non permanet, hoc est, contemptus Dei siue consensus in malum [...] In hoc statim gemitu Deo reconciliamur et praecedentis peccati ueniam assequimur...*”, *ibíd.*, p. 88, 6-10.

En todo caso, ante un pecado grave, como lo es, por ejemplo, un asesinato, la sanción o penitencia estará a cargo del fuero humano y su propósito, tal como dijimos anteriormente, será ejemplificador tanto para quien lo haya cometido como para el resto de la comunidad.

“Filósofo: ... Después de que el pecador ha decidido acusarse a sí mismo en una íntima confesión, por el mismo hecho de que ha admitido la culpa de su perversa voluntad, por la cual pecó, ya no es culpable y su pena eterna es perdonada, aún si la pena temporal es mantenida para la corrección de la vida presente...”.³³²

B. PRECISANDO EL CONCEPTO DE “PECADO”

Hasta aquí hemos dado cuenta de los aspectos nucleares de la teoría ética abelardiana. Sin embargo, una vez corregidos los errores de la ética tradicional y demostrado que el núcleo de la moralidad reside en la intención y *sólo en ella*, el mismo Abelardo comienza a ajustar su concepto de *intentio* y, por extensión, también el de pecado. Esto, a su vez, lo llevará necesariamente a introducir nuevas distinciones conceptuales que aquí intentaremos precisar.

La mayor dificultad con la que se encuentra, es que, de agotarse el pecado en el ámbito de la interioridad, de no mediar un parámetro externo y, por tanto, heterónimo con el cual cotejar la propia intención, toda su propuesta estaría signada por un manifiesto subjetivismo, con todos los problemas teóricos y prácticos que éste trae aparejados. En pocas palabras, la teoría permitiría que cualquiera que actuara en conformidad con sus propias normas, *sean éstas cuales fueran*, pudiera alegar que sus acciones proceden de una intención buena. De allí al relativismo moral habría sólo unos pocos pasos y “hasta los

³³² “PHIL.: ... *Postquam enim peccator penitens apud se constituit se ipsum inde per confessionem accusare, iam in hoc ipso, quod culpa perverse voluntatis, per quam deliquerat, caret reatu, admittit, et pena eius perpetua condonatur; etsi adhuc temporalis ad correctionem servetur...*”, *Dialogus*, p. 144.

mismos infieles harían obras buenas, pues ellos, al igual que nosotros, creen que agradan a Dios y que serán salvados por sus obras”.³³³

El problema que se abre a partir del capítulo XII, que es donde Abelardo ensaya esta serie de precisiones es doble: por una parte, el de la *recta intentio*; por otra, y en estrecha relación, el de la moralidad de los infieles, problema que ha dado origen a este trabajo y sobre el cual nos detendremos una vez llegados a ese punto.

1. El pecado como intención errónea y el conocimiento

El Palatino comienza este momento de su obra³³⁴ diciendo que, a pesar de que algunos piensan que la buena intención se da en quienes *creen* que obran bien (por ejemplo, los perseguidores de los mártires), esto no siempre es así. Muchas veces sucede que “están engañados por su celo o por su voluntad” y, por tanto, “su intención es errónea”.³³⁵ ¿Qué quiso decir con esto el *Magister*?

Hasta ahora, sólo contamos con una definición de pecado que apela a la creencia. Recordemos, pues, que: “... y pecar es [...] no hacer por Él *lo que creemos* que debemos hacer, o no dejar de hacer *lo que creemos* que debemos dejar de hacer...”.³³⁶ Sin embargo, a partir de este capítulo, Abelardo introduce un nuevo término: *scientia*. Éste, que dado el contexto conviene que traduzcamos como “conocimiento”, a pesar de haber aparecido

³³³ “... *ipsi etiam infideles sicut et nos bona opera haberent, cum ipsi etiam non minus quam nos per opera sua se saluari uel Deo placere credant*”, *Ethica*, p. 54, 23-25. Se abre aquí otro problema, el de la creencia de cierto grupo de infieles (más específicamente, la del pueblo judío) acerca de la Salvación por las obras. Éste se encuentra desarrollado recién en la sección 1, del capítulo C de la tercera parte de nuestro trabajo ya que para entender mejor esta referencia que hace el mismo Abelardo, es necesario, antes, revisar algunos conceptos que no se encuentran en la *Ethica*.

³³⁴ Casi todos los estudiosos están de acuerdo en que el *Scito te ipsum* puede ser dividido en dos grandes partes: el estudio del pecado, que va desde el proemio hasta el capítulo XVI; y el perdón de los pecados, desde el capítulo XVII al XXVI. Si bien coincido absolutamente con esta gran división, el estudio que hemos hecho aquí sugiere que, además, la primera parte podría leerse, a su vez, como dividida en dos momentos: el de las correcciones a la tradición, que llega hasta el capítulo XI; y el de las precisiones, que abarca los capítulos XII al XVI.

³³⁵ “*Sed quia in hoc animi sui zelo uel studio decipiuntur, erronea est eorum intentio...*”, *Ethica*, p. 54, 10-11.

³³⁶ “... *et peccare est [...] nequaquam facere propter ipsum quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, uel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum*”, *ibíd.*, p. 6, 2-6, resaltado propio.

anteriormente en varias oportunidades, nunca lo ha hecho en su acepción técnica, es decir, en relación directa con la intención, como por ejemplo, cuando dijo que el criado a quien perseguía su amo difirió mientras pudo su muerte, “aun *sabiendo* que este asesinato ponía en riesgo inminente su vida”;³³⁷ o bien cuando, en el primer capítulo, aclara que hay cualidades que no afectan a las costumbres, como el *conocimiento* o la ignorancia.³³⁸ En cambio, al hablar de los perseguidores de los mártires, “conocimiento” adquiere un sentido técnico, enteramente moral:

“Y el mismo Apóstol se compadece de su ignorancia diciendo: ‘Testifico en su favor que tienen celo de Dios, pero no *según un pleno conocimiento*’ ”.³³⁹

La introducción de la *scientia*, entonces, en claro contraste con la mera creencia, es la que le conferirá objetividad al acto moral y, por consiguiente, a la intención. Ésta, pues, ya no será buena porque el individuo así la crea, sino porque verdaderamente lo es. Y lo será cuando coincida con la voluntad divina.³⁴⁰ Así, para tener una verdadera buena intención, se debe tener efectivamente conocimiento de aquello que real y verdaderamente es agradable a Dios. De lo contrario, cualquiera que actúe en conformidad con sus propios deseos podría alegar a otros e incluso convencerse a sí mismo de que sus acciones proceden de una voluntad buena. Abelardo mismo lo aclara con estas palabras:

“Por tanto, no se debe llamar ‘buena’ a una intención porque parezca buena, sino porque además *lo es realmente*: cuando el hombre cree

³³⁷ “... *sciens quoque ex hac interfectione uitae sibi periculum imminere*”, *ibíd.*, p. 8, 1-2, resaltado propio.

³³⁸ “*Sunt autem animi quoque nonnulla uitia seu bona quae a moribus seiuncta sunt, nec uitam humanam uituperio uel laude dignam efficiunt, ut [...] ignorantia uel scientia*”, *ibíd.*, p. 2, 10-13, resaltado propio.

³³⁹ “*Qualium ignorantiae Apostolus quidem compatiens ait: ‘Testimonium illis perhibeo quod emulationem Dei habent, sed non secundum scientiam’* ”, *ibíd.*, p. 54, 6-8, resaltado propio. La cita bíblica corresponde a Rom. 10:2. Si ponemos en contexto la cita paulina, veremos que el apóstol se está refiriendo a los judíos. Abelardo alude también a ellos cuando comenta este mismo pasaje en *Commentaria IV*, 10:2. Y si bien en el *Scito te ipsum* omite la referencia directa a este pueblo, los ejemplos que ofrece son claros. Con todo, puede pensarse que, al no especificar el grupo de infieles, lo que intenta señalar es que lo dicho es aplicable a todos los no cristianos, indiferentemente de la religión concreta que profesen; sobre todo si pensamos que en el resto de sus obras siempre sí explicita de quiénes está hablando.

³⁴⁰ Tal como veremos en la tercera parte del presente trabajo, esta afirmación será central en el planteo moral abelardiano, pues de ella depende la posibilidad o imposibilidad de la universalización del mismo.

agradar a Dios en aquello que pretende y, además, no se engaña en su estimación”.³⁴¹

Con ello, Abelardo logra apartarse de la pura bondad del acto interior y de la intención considerada en sí misma, alejándose, al mismo tiempo, del subjetivismo al que se había acercado peligrosamente en los primeros capítulos de la *Ethica* al suscribir la moralidad al ámbito de la interioridad.³⁴² En consecuencia, estamos en condiciones de afirmar que son dos los pilares sobre los cuales se funda el acto moralmente correcto, ambos basados en el conocimiento. Por una parte, está el pilar intra anímico, aquél que se encuentra en el origen de la sentencia délfica “*scito te ipsum*” la cual, por lo visto hasta aquí, no puede sino significar que hay que conocer los propios vicios y cómo afectan ellos a la voluntad para poder refrenarlos y, en consecuencia, estar dispuestos a obrar sólo con buena intención. Por otra parte tenemos el pilar extra anímico,³⁴³ el de la *scientia Dei*, que consiste nada menos que en el conocimiento y, fundamentalmente, la aceptación de la voluntad divina como precepto normativo. El ser humano ya no sólo es culpable o digno de recompensa ante sí mismo, sino también ante una instancia suprema.

Ahora bien, en el caso de que aquellos que “erraron en su estimación”, se presenta una posible paradoja. No aquí, pero sí en los *Commentaria*, Abelardo se pregunta por la rectitud de la intención errónea puesto que, a pesar de que su intención esté equivocada, no puede ser calificada como mala, en tanto que éstos realizan intencionalmente aquello que creen bueno.³⁴⁴ En efecto, alguien que actúa movido por celo sincero no puede ser

³⁴¹ “*Non est itaque intentio bona dicenda quia bona uidentur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur, cum uidelicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur*”, *Ethica*, p. 54, 20-23, resaltado propio.

³⁴² El capítulo VII del *Scito te ipsum*, que versa sobre el juicio divino y al que nos hemos referido cuando explicamos la distinción de fueros es, en cierta medida, un “adelanto” del XII, puesto que si es Dios quien ha de juzgar las intenciones, está claro que será según sus propios criterios. Aun así, Abelardo mismo prefirió no desarrollar las implicaciones en aquél momento de su obra.

³⁴³ He elegido el par de opuestos intra/extra anímico en detrimento de otros que suelen utilizarse, porque considero que es el que mejor da cuenta del pensamiento abelardiano. En el resto, en cambio, he encontrado ciertos problemas. Así, por ejemplo, “subjetivo/objetivo” podrían resultar anacrónicos y, además, indicaría que la voluntad de Dios es objetiva, lo cual pareciera ser un contrasentido; hablar de conocimiento “interior/exterior” tiene un espectro referencial demasiado amplio, mientras que “inmanente/trascendente”, demasiado específico; por último, “autónomo/heterónomo” es, sin dudas, más acertado, sólo que, a pesar de haber hecho alguna referencia, aún no hemos dado cuenta de los procesos de conformación de la regla autoimpuesta, es decir, de la autonomía.

³⁴⁴ “*Quomodo etiam recta est intentio quae erronea?*”, *Comm. rom.*, IV, 13:10, 21.

considerado pecador, al menos no en sentido estricto. Con todo, el error moral existe y, por ello, tampoco puede decirse que su intención fuera *realmente* buena.

Podría Abelardo haber recurrido, aquí también, a la categoría de indiferencia moral, tal como lo ha hecho con el vicio, la voluntad e, incluso, las acciones. Sin embargo, no lo hace y, en cambio, afirma la bondad de la intención errónea:

“... cuando matan inocentes, más aún, elegidos de Dios, lo cual es inicuo, ¿diremos que ellos no pecan o que en esto tienen buena intención, la cual se equivoca muchísimo, y por ello se estima *más buena de lo que es*? ¿De qué modo la ignorancia los excusa del pecado, cuando consta que ningún pecado se predica de la ignorancia?”.³⁴⁵

Por tanto, cuando decimos que la intención errónea no es “realmente” buena, debemos entender que no lo es “plenamente”, pero no puede negársele algo de bondad. Pero entonces, que esta intención no sea cualificada moralmente como mala hace que sea legítimo preguntarse por qué no pueden salvarse aquellos que no poseen culpa alguna, puesto que, según lo definido, ésta sólo es adquirida por el pecado entendido como el consentimiento en una mala voluntad, aquí ausente. Más aún, en la misma *Ethica*, en el capítulo XIII, Abelardo sigue desplegando las consecuencias lógicas de sus definiciones. Allí argumenta que, ateniéndonos a la definición de pecado como “desprecio de Dios” o bien, como “consentimiento en aquello que se *cree* que no hay que consentir”, no podemos decir de ninguna manera que haya pecado en donde hay ignorancia o incluso donde no hay fe.³⁴⁶

“Los que, en efecto, no conocen a Cristo o aquellos que rechazan la fe cristiana por creerla contraria a Dios, ¿qué desprecio pueden sentir

³⁴⁵ “... *cum interficiunt innocentes, immo electos Dei, quod iniquum est, dicemus eos non peccare aut eos in hoc bonam intentionem habere quae maxime errat, ideoque bona aestimatur potius esse quam sit? Quomodo etiam ignorantia excusat eos a peccato, cum constet nonnulla etiam peccata ignorantiae dici?*”, *ibíd.*, 14:23, 26, resaltado propio.

³⁴⁶ “... *profecto secundum hoc quod superius peccatum esse descripsimus, contemptum Dei uel consentire in eo in quo credit consentiendum non esse, non possumus dicere eos in hoc peccasse nec ignorantiam cuiusquam uel ipsam etiam infidelitatem...*”, *Ethica*, p. 54, 30-33.

hacia Dios en eso que hacen precisamente por Dios y en lo que, por tanto, creen obrar bien?”.³⁴⁷

Notemos, en primer lugar, que Abelardo retoma el concepto de “creencia”. Pero hemos dicho que la buena intención no sólo es la que se cree buena (*quod credimus*), sino la que procede del conocimiento (*scientia*) de la voluntad de Dios, es decir, cuando el ser humano no se engaña en su estimación (*existimatio*). En segundo lugar, ahora se añade el hecho de que no puede decirse pecado lo que proviene de la *ignorancia*. Es claro, pues, que el meollo de la cuestión radica en la gnoseología abelardiana, sobre la cual nos vemos obligados a hacer una breve digresión. Y, dado que en el *Scito te ipsum* Abelardo no dice nada al respecto, deberemos recurrir a sus otras obras.

En su *De intellectibus*, Abelardo establece una secuencia jerárquica entre entender, creer, y saber. Así, entender será el concepto que el alma retiene de las cosas percibidas y es, por ello, la primera operación anímica que, aunque depende de la corporeidad, no radica en ella.³⁴⁸ La intelección dará, entonces, lugar a dos fenómenos que requieren del juicio de la razón. Por una parte, se encuentra la creencia, que es sinónimo de estimación, opinión, y fe.

“... la estimación parece ser lo mismo que la intelección, porque decimos a veces entender por estimar, y la palabra opinión (que es lo mismo que estimación) es a veces usada en lugar de intelección. Pero difieren en que estimar es creer, y estimación es lo mismo que credulidad o fe”.³⁴⁹

³⁴⁷ “*Qui enim Christum ignorant et ob hoc fidem Christianam respuunt, quia eam Deo contrariam credunt, quem in hoc contemptum Dei habent quod propter Deum faciunt*”, *ibíd.*, p. 56, 1-4.

³⁴⁸ Cf. *De int.*, §§12-23.

³⁴⁹ “... *existimatio idem quod intellectus uidetur esse, quod nonnumquam intelligere pro existimare dicimus, et opinionis nomen, quod idem est quod existimatio, ad intellectum quandoque transfertur. Sed differunt quod existimare credere est, et existimatio idem quod credulitas siue fides*”, *ibíd.*, §24.

Sea cual fuere el nombre que reciba, este tipo de afección del alma difiere de la intelección en que la creencia no puede darse sin ella, pero no viceversa.³⁵⁰ El conocimiento (*scientia*), en cambio, es definido como la certeza del alma que permanece aún en ausencia de la intelección pues, de lo contrario, “los que duermen perderían sus conocimientos”.³⁵¹

Entonces, si consideramos esto desde el punto de vista que podríamos llamar “moral”, según el *De intellectibus* es posible concebir la creencia como un *estar convencido* de que un precepto X tiene valor normativo. Éste nace de una primera operación judicativa de la *ratio* que determina que algo que previamente ha entendido es verdadero; y de una segunda operación en la cual eso que es verdadero se juzga como bueno dado que coincide con el imperativo *fac bonum*.³⁵² Por tanto, se le presta asentimiento intelectual reconociéndolo en su carácter normativo. Así, por ejemplo, creemos que “no es lícito matar”, que “es lícito ayudar al desprotegido” son normas morales a partir del momento en que la razón ha emitido un juicio gracias al cual estas proposiciones deónticas se muestran como aceptables y, por tanto, se las asume como verdaderas.³⁵³

Por otra parte, en *Theologia Scholarium* Abelardo da una serie de definiciones que, si bien no se contradicen con lo anterior, no son tampoco del todo equivalentes:

“Se denomina fe a una opinión acerca de las cosas no manifiestas; se llama, en cambio, conocimiento a la experiencia de las cosas mismas a través de su propia presencia”.³⁵⁴

³⁵⁰ “*Omnis itaque qui aliquid existimat, id quod existimat necessario intelligit; non autem e conuerso*”, *ibíd.*, §25.

³⁵¹ “*Scientia autem neque intellectus est neque existimatio, sed est ipsa animi certitudo quae non minus, absente uel existimatione uel intellectu, permanet. Alioquin dormientes scientiam amitterent...*”, *ibíd.*, §27. En la *Ethica* puede leerse a propósito de los pecados veniales “*Multa quippe scimus etiam dormientes uel quando eorum non recordamur. Non enim dormiendo nostras amittimus scientias uel stulti efficimur aut, cum uigilamus, sapientes efficimur*”, *Ethica*, p.70, 1-4. Esta concepción gnoseológica se encuentra *in nuce* en *LI.*, pp. 107-111. Al respecto, Marenbon afirma: “*The theory of cognition Abelard advances in the De intellectibus can seem deceptively close to that of the Logica; the terminology is the same, and some passages are almost the same in wording. Yet Abelard has taken the chance to revise his earlier views substantially and to remove some of the uncertainties and inconsistencies which arose from the disparity between his own theory of universals and the Aristotelian basis on which he was working*”, MAREN BON, J., *TPPA*, p. 170.

³⁵² *Sal.* 33:15.

³⁵³ Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 237.

³⁵⁴ “*Fides quippe dicitur existimatio rerum non apparentium, cognitio uero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam*”, *Th. sch.*, II, 49.

Aquí la creencia se entiende como una opinión que no puede ser probada empíricamente; una *existimatio* que se define por oposición –y no mera diferencia– a la *cognitio*. Ésta, por su parte, se acerca más a *intelligere* tal como es entendido en el *De intellectibus*, en tanto que requiere de la experiencia sensorial, y se aleja, entonces, del *scire*. A propósito de este pasaje, Weingart dice que la creencia está asociada al conocimiento de las cosas de las cuales no se tiene experiencia y, por tanto, puesto que carece de comprobación científica, sólo puede ser una consideración basada en una opinión. Ella resulta ser una estimación que no puede demostrar la verdad o falsedad de una proposición X, en clara oposición con la *cognitio* en tanto conocimiento científico, esto es, probado.³⁵⁵ Por esta razón, la creencia, ante un precepto moral extra anímico, puede o no reconocer su normatividad.

De todas maneras, estos dos sentidos de creencia pueden coincidir, no en su forma pero sí en su contenido, si es que el juicio que se ha emitido como normativo es erróneo, como en el caso de aquellos que, creyendo agradar a Dios, crucificaron a Cristo. Así, como el precepto en el que creen es falso, se puede decir que también ignoran los *verdaderos* preceptos, y por eso yerran en su intención.

2. El pecado como *contra conscientiam agere*

Ahora bien, se debe notar que, con todo, en la lexicografía abelardiana la creencia, la opinión y la fe son siempre utilizadas como sinónimos.³⁵⁶ En lo referente a la propuesta

³⁵⁵ Cf. WEINGART, R., op. cit., p. 5.

³⁵⁶ Para un análisis más detallado del concepto de “fe” en Abelardo en su acepción gnoseológica, véase MEWS, C., “Faith as *Existimatio rerum non apparentium*: intellect, imagination and faith in the Philosophy of Peter Abelaard”, en *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du Xe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 (Pacheco, M. y Meirinhos, F. eds.), Turnhout, Brepols, 2006, pp. 915-926 (se citará por el original del autor). Por su parte, Thomas ha realizado un análisis detallado de los conceptos *inspiratio*, *illuminatio*, *intelligentia*, *comprehensio*, *existimatio*, *opinio* y *ratio*. Sin embargo, dicho análisis se encuentra exclusivamente orientado al *Dialogus*, y por ello no da cuenta de la funcionalidad de esta terminología en la totalidad del pensamiento de nuestro autor. Con todo, es interesante llamar la atención sobre su artículo THOMAS, R., “Die meditative Dialektik im *Dialogus inter philosophum, iudeaeum et christianum*”, en *Peter Abelaard*. Proceedings of the international conference, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 99-115. Por último, también puede consultarse el trabajo de GRELLARD, C., op. cit.

ética, diremos entonces que, para nuestro autor, la fe, es decir, *quod credimus*, es un estar convencido de la normatividad de una proposición cuya verdad, por definición, no puede ser probada.

Esta identificación de fe con estimación u opinión fue una de las proposiciones condenadas en el Concilio de Sens, dado que ella, al parecer, demostraba la supuesta vacuidad de la fe y la elevación de la razón que había hecho el Palatino. Al parecer, Bernardo y las autoridades presentes no entendieron el sentido gnoseológico de base que se halla en la definición de “fe” profesada por Abelardo pues, para ellos, el contenido de la fe es siempre el de la Revelación y, por lo tanto, no es algo cuya certeza pueda ser puesta en duda.³⁵⁷ Sin embargo, Abelardo no nos dice nada acerca del contenido concreto de aquello en lo que se tiene fe ni tampoco de su proveniencia. En consecuencia, cuando nuestro autor habla en términos de fe, con ella se refiere a cualquier *corpus* de creencias y no necesariamente a la fe cristiana, mucho menos entendida como una gracia.³⁵⁸ La fe es, en efecto, el contenido deóntico (sea erróneo respecto de la verdadera voluntad de Dios o no) que todo ser humano posee y que le ofrece la posibilidad de calificar su propia intención.

Ateniéndonos a la definición de pecado como “consentimiento en aquello que se cree que no hay que consentir”,³⁵⁹ alguien que tenga el empeño de actuar en disconformidad con lo que cree que debe hacerse, es alguien que está pecando. Ahora bien, “aquello que se cree” (*quod credimus*), es decir, aquello en lo que tenemos fe, no es sino el contenido de la conciencia, lo que justifica la siguiente afirmación del filósofo: “... cuando

³⁵⁷ Cf. JOLIVET, J., *Arts du langage...*, p. 233, n. 14. En el pasaje de *Theologia scholarium* anteriormente citado, Abelardo parece estar siguiendo la definición paulina dada en Hbr. 11:1: “*Est autem fides [...] rerum argumentum non apparentium*”. De allí que Mews infiere que “*Abelard sees faith not as something fixed and immutable, but as an argumentum about what is not apparent to the senses*”, MEWS, C., *Faith as Existimatio...*, p. 2. Sin embargo, debe notarse que en lugar de hablar de “*argumentum*”, el Palatino utiliza “*existimatio*”. Este cambio para nada ingenuo, concluye Jolivet, es el que condujo su definición a la condena. Cf. JOLIVET, J., *La théologie d’Abélard...*, p. 61.

³⁵⁸ Tras recorrer con cuidado los escritos abelardianos, Mews concluye que “*Faith is thus not an abstract gift, a form of knowledge quite distinct from human knowledge*”, MEWS, C., *Faith as Existimatio...*, p. 10. A pesar de que esto parece bastante claro, Weingart, en su momento, intentó asignarle un contenido determinado a la fe cuando realizó una distinción al interior de concepto de fe. El autor dice que, mientras que el mero acto de creer, en tanto resultado del asentimiento a una proposición puede ser llamado *fides qua creditur*, el conjunto de las proposiciones en las que se cree es, en cambio, la *fides quae creditur* y éste es el cuerpo doctrinal de la fe católica. Cf. WEINGART, R., op.cit., pp. 2-3. Sin embargo, coincidimos una vez más con Bacigalupo cuando, corrigiendo al primero, dice “o, añadido yo, a *cualquier otro cuerpo doctrinal*”. Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 240, resaltado propio.

³⁵⁹ Definición que Abelardo vuelve a traer a colación inmediatamente después de haber planteado el problema de la conciencia errónea, es decir, en el capítulo XIII.

no actuamos contra nuestra conciencia, en vano debemos ser tenidos como reos de culpa ante Dios”.³⁶⁰

Este pasaje puede verse como una reformulación de la sentencia paulina “*omne quod non est ex fide, peccatum est*”,³⁶¹ en la cual Abelardo identifica “*fides*” con “*conscientia*”. Tal como ha sucedido con la “*intentio*”, nuestro autor introduce un nuevo concepto en la *Ethica* sin definirlo. Sin embargo, la tríada fe - creencia - conciencia aparece explicitada no casualmente en un pasaje de los *Commentaria*, aquél en el que el Palatino está glosando la mentada sentencia:

“*Quien comiera dudando [...] distingue entre algunas comidas, creyendo que éstas no deben ser comidas a causa de la prohibición de la ley y, sin embargo, lo come en contra de su conciencia; en tanto que cree que esto mismo no debe ser comido, es considerado culpable ‘porque no actúa según la fe’, más aún, lo que hace es actuar contra su fe, esto es, actúa en contra de lo que cree. Pues cree que no debe ser comido y aun así come, y por esto peca*”.³⁶²

Teniendo en cuenta tanto este pasaje como el análisis precedente, nos atrevemos a definir la conciencia como el *corpus* de creencias morales que nos brindan el parámetro con el cual medir nuestras propias intenciones. La conciencia es, pues, todo aquello que hemos aceptado como verdadero. De allí que la mentira, por ejemplo, sea actuar en su contra.³⁶³ En consecuencia, será pecado toda intención de realizar algo que no provenga de la fe, sea ésta cual fuera –y esto es fundamental– puesto que no se está refiriendo a los contenidos dogmáticos de una religión concreta. Más aún, si retomamos la primera definición, veremos que esta no es sino otra manera de explicar lo mismo: pecamos cuando el alma consiente en llevar a cabo lo que (*quod*) va en contra de sus contenidos de conciencia (*credimus*). De

³⁶⁰ “... *ubi contra conscientiam nostram non praesumimus, frustra nos apud Deum de culpa reos statui formidamus...*”, *Ethica*, p. 56, 6-7.

³⁶¹ Rom. 14:23.

³⁶² “*Qui autem discernit, si manducaverit [...] hoc est distinguit quosdam cibos, credendo scilicet eos propter prohibitionem legis non esse comedendos, et tamen contra conscientiam suam eos comedit, dum uidelicet credit ab ipso non debere comedi, reus per hoc statuitur quia non ex fide est quod facit, immo contra fidem suam agit, id est contra hoc quod credit agit. Credit enim non esse comedendum et tamen comedit, ac per hoc peccat*”, *Comm. rom.*, IV, 14:23, 23-24.

³⁶³ “*Falsum testimonium contra conscientiam scilicet loquendo*”, *ibíd.*, 13:9, 10.

Gandillac sostiene que “... *en ne faisant pas ce que « je veux » [...] j’agis « contre ma conscience »*”.³⁶⁴ Sin embargo, en base a lo dicho, deberemos corregirlo. Ir contra conciencia no es “no hacer lo que quiero”, sino no querer hacer lo que creo que debo, es decir, orientar la voluntad hacia aquello que estamos convencidos de que no conviene hacer.

El entender la fe como el contenido de nuestra conciencia no hace sino complejizar aún más la cuestión, pues de ello se deduce necesariamente que quienes crucificaron a Cristo en modo alguno pecaron, puesto que actuaron en conformidad con su conciencia, con lo que creían, esto es, de acuerdo con su fe. Ellos, en efecto, no podían “dejar de hacer sin pecado lo que creían que no se debía dejar de hacer”.³⁶⁵

Lo que Abelardo está queriendo decir con este razonamiento es que si concedemos que el pecado consiste en consentir en una intención que reconocemos como mala, éste no es más que actuar contra conciencia. Y si a ello añadimos el hecho de que el pecado es la culpa en la cual incurre el alma, entonces los verdugos de Jesucristo, de haber consentido en actuar en contra de lo que su conciencia les dictaba, habrían sido culpables. Al crucificarlo, estaban precisamente eximiéndose de toda culpa moral. De manera un tanto anecdótica, pero no del todo desprovista de significación, De Gandillac comenta que en su confesión de fe Abelardo efectivamente confiesa que “cree que quienes crucificaron a Cristo ha cometido un grave pecado”, pero que en ningún momento utiliza el término “culpa” para referirse a ellos.³⁶⁶

Con todo, podría objetarse que el planteo precedente es inválido, puesto que sólo deriva de las consecuencias del pecado en tanto creencia, pero que si también tomáramos en cuenta lo que hemos concebido hasta aquí como pilar extra anímico, esto es, la verdadera voluntad de Dios, el resultado sería otro. Sin embargo, esta voluntad divina bien puede ser reducida a un solo precepto: no despreciarlo.³⁶⁷ Sólo quienes nieguen su

³⁶⁴ DE GANDILLAC, M., *Intention et loi...*, p. 588.

³⁶⁵ “... *illud sine peccato dimittere possent quod nullatenus esse dimittendum censebant...*”, *Ethica*, p. 54, 28-30.

³⁶⁶ “*Crucifixoires Christi in ipsa eius crucifxione grauissimum peccatum fateor commisisse*”, *Conf. fidei*, p. 186. Cf. DE GANDILLAC, M., *Le Dialogue*, p. 11.

³⁶⁷ “*Sin is consent to evil or contempt of God. Consensus is the personal, subjective element of sin, and contemptus Dei is the personal, objective element. All son as directed against God*”, WEINGART, R., op. cit., p. 58.

soberanía y rechacen su amor serán, entonces, aquellos que no cumplan con este segundo requisito, incluso en ausencia de toda verbalización o manifestación explícita. “[B]asta que conscientemente, porque não há pecado senão contra a consciência, se faça algo contrário à vontade divina, o que é, ipso facto, um desprezo desta, isto é, de Deus”.³⁶⁸

Ahora bien, ¿cómo es posible decir que desprecian a Dios quienes rechazan la fe cristiana justamente por creerla contraria a Él? Si bien es evidente que han errado en su juicio, en este mismo rechazo se manifiesta su amor incondicional hacia el Creador. En consecuencia, de ninguna manera se les puede acusar de incurrir en desprecio de Aquel a quien aman y por quien, precisamente, consienten en aquello que no deberían consentir. Así, considerando también el pilar extra anímico, se llega a la misma conclusión: no son culpables en modo alguno quienes han crucificado a Cristo, y sin embargo, por ser su *intentio* errónea, no puede decirse que hayan actuado plenamente bien.

Con todo, quitarles culpa a los infieles no era para nada ingenuo. Es claro que Abelardo no tenía problemas para expresarse, pero sí tenía problemas con las consecuencias que se derivaban de sus afirmaciones. Hay un episodio en particular que demuestra su inquietud y celo por el saber por sobre todas las cosas, incluso sobre su propia integridad, y que los historiadores suelen mencionar como mera curiosidad biográfica: cuando, tras haber descubierto que el fundador de Saint-Denys no era Dionisio Areopagita como orgullosamente se creía hasta entonces, no dudó en pregonarlo. Este incidente puntual, más que ningún otro, nos da la pauta del talante de Abelardo, su pasión por la verdad y sus poco prudentes afirmaciones.

En principio, creo que la razón que lo lleva a decir que los infieles no pueden salvarse, es simplemente un acto de prudencia. Aun así, para desviar cualquier posible mala interpretación, él mismo introduce una distinción que justifica las anteriores conclusiones. Esta distinción, pues, es dada por la diferencia que existe, según Abelardo, entre el pecado en sentido propio o estricto, y el pecado en sentido amplio.

³⁶⁸ FERNANDES DA SILVA, P., *Virtude, vício e pecado...*, p. 143.

2.1 *El pecado en sentido propio como pecado culpable*

En el capítulo XIV Abelardo distingue entre varias acepciones de pecado, de las cuales sólo una puede decirse que sea pecado en sentido propio, es decir, pecado con el cual el alma incurre en culpa. Y éste es aquel que consiste, como ya se ha dicho en varias oportunidades, en el *contemptus Dei* o en el consentimiento en aquello que se cree que no se debe consentir. Las restantes acepciones son: el pecado en tanto “*hostia pro peccato*”, que se predica exclusivamente de Cristo; pecado como “pena del pecado”, cuando se dice que Cristo cargó con los pecados de la humanidad o bien el pecado original como causa de nuestro castigo; el pecado original y, finalmente, las obras del pecado, es decir, el resultado empírico de haber consentido en una mala voluntad.³⁶⁹

Ahora bien, para que realmente se desprecie, es necesario *saber* qué es aquello que se está despreciando. Por tanto, la teoría abelardiana pareciera sugerir que son indispensables las siguientes instancias: en primer lugar, habrá que estar anoticiado de la voluntad de Dios, esto es, del precepto. Luego, es menester discernir sobre su validez como tal. Para ello, debemos ser capaces de poner en acto nuestra potencia discerniente, la racionalidad y, además, utilizarla correctamente pues, si yerra, de nada servirá. Ulteriormente, sobre el juicio que ésta realice, se debe prestar asentimiento, gracias al cual el juicio “X es verdadera” se convertirá en “X es buena” e, inmediatamente pasará a formar parte de nuestras creencias o, mejor dicho, se convierte en nuestra conciencia: hemos reconocido un precepto moral y lo hemos aceptado como tal. Sin embargo, para “recibir la

³⁶⁹ “*Quot modis peccatum dicatur? Sed ut obiectis plenius respondeamus, sciendum est nomen peccati diuersis modis accipi. Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus uel consensus in malum, ut supra meminimus, a quo paruuli sunt immunes et naturaliter stulti, qui cum merita non habeant tamquam ratione carentes nihil eis ad peccatum imputatur, et solummodo per sacramenta saluantur. Dicitur etiam peccatum hostia pro peccato, secundum quod Apostolus Dominum Iesum Christum dicit factum esse peccatum. Poena etiam peccati dicitur peccatum siue maledictum, iuxta quod dicimus peccatum dimitti, hoc est, poenam condonari, et Dominum Iesum Christum portasse peccata nostra, hoc est, poenas peccatorum nostrorum uel ex eis prouenientes sustinuisse. Sed cum paruulos originale peccatum dicimus habere uel nos omnes secundum Apostolum, in Adam peccasse, tale est ac si diceretur a peccato illius originem nostrae poenae uel damnationis sententiam incurrisse. Opera quoque ipsa peccati, uel quicquid non recte facimus aut uolumus, nonnumquam peccata dicimus*”, *Ethica*, pp. 56-58, 15-1.

corona” aún nos falta otro paso: *querer* obedecer ese precepto. Dicho en otras palabras, consentir en los contenidos de nuestra conciencia.³⁷⁰

El pecado culpable, el pecado propiamente dicho, consiste, entonces, en la ausencia de este último paso: *despreciar a Dios es no prestar consentimiento a nuestra conciencia de Su voluntad*. Así, sólo es posible transgredir una norma moral cuando consta que ésta es tal, pues “[t]ransgresor no se dice del que hace lo prohibido, sino de quien consiente en aquello *que le consta* que está prohibido”.³⁷¹

Acerca de la diferencia de gravedad entre los pecados culpables, Abelardo escribe sólo unas pocas líneas, pero que resultarán de importancia más adelante. En el capítulo XV, hace una división entre pecados veniales y los mortales. Dentro de estos últimos, incluye un subgrupo que son los crímenes, los únicos que además de pertenecer al ámbito moral y por tanto al fuero divino, también inciden en el ámbito civil y, en consecuencia, en el fuero humano.³⁷² Los pecados graves o mortales son aquellos de los que hemos venido hablando hasta ahora, es decir, los que “cometemos intencionada y deliberadamente”.³⁷³ Los veniales, en cambio, son aquellos en cuyo consentimiento se incurrió por olvido, es decir,

“... cuando consentimos en aquello que *sabemos* que no se debe consentir, pero porque entonces no viene a la memoria lo que sabemos [por ejemplo] cuando consentimos en una charla vana o en una comida o bebida superflua, lo que sabemos que de ninguna manera debe hacerse, pero *no lo recordamos*”.³⁷⁴

³⁷⁰ Bacigalupo llama a esta última instancia “asentimiento volitivo”. Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 242 y ss. Sin embargo, Magnavacca advierte que “[s]e asiente a la verdad o al error, se consiente en el bien o el mal”, en MAGNAVACCA, S., *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, entrada “*consensus*”, p. 161. Por esta razón, preferimos mantener el término “consentimiento” para referirnos a las operaciones volitivas, y reservar “asentimiento” únicamente para las intelectivas.

³⁷¹ “*Sicut ergo transgressor non est dicendus qui facit quod prohibetur, sed qui consentit in hoc quod constat esse prohibitum...*”, *Ethica*, p. 26, 21-24, resaltado propio.

³⁷² “*Peccatorum autem alia uenialia dicuntur et quasi leuia, alia damnabilia siue grauia. Rursus damnabilium quaedam criminalia dicuntur quae uidelicet personam infamem uel crimosam facere habent si in audientiam ueniant, quaedam uero minime*”, *ibíd.*, p. 68, 27-30.

³⁷³ “... *ex studio et deliberatione committimus...*”, *ibíd.*, p. 70, 16-17.

³⁷⁴ “... *quando in eo consentimus cui non consentiendum esse scimus, sed tunc tamen non occurrit memoriae illud quod scimus [verbi gratia] Quandoque itaque uel in uaniloquium uel in superfluum esum uel potum consentimus, quod tamen nequaquam esse faciendum scimus, sed tunc minime recordamur quod non sit faciendum*”, *ibíd.*, pp. 68-70, 31-1; 4-7, resaltado propio.

El olvido o la distracción, entonces, no excusan al agente pero, con todo, resultan ser una especie de atenuante. En efecto, el consentimiento que da el agente es débil, pues no existe deliberación o, en términos técnicos, una real intención de transgredir la norma. De aquí al pecado en sentido amplio, que veremos a continuación, estamos a pocos pasos.

Sea de ello lo que fuere, esta interpretación nos permite volver a poner el acento sobre el *peccatum* y verificarlo como un no-ser, esto es, como pura negatividad. Sabemos que el consentimiento en lo que creemos que no conviene es ausencia de buena intención, incluso cuando ésta se da por olvido. Su única positividad radicaría, pues, en el despliegue de la mala intención que de este olvido se sigue. Pero, por su parte, la mala intención no es más que ausencia de consentimiento al imperativo moral previamente reconocido, “*fac bonum*”. Por tanto, si el mal es como la “ausencia de luz allí donde debió haberla”, podemos decir que el pecado culpable es ausencia de consentimiento en el bien reconocido allí donde debió haberlo.

En consecuencia, si sólo puede ser pecado culpable la falta de consentimiento a los contenidos de una conciencia que se condiga con la voluntad divina, los infieles, una vez más, se muestran libres de culpa. Y sin embargo, no por ello puede decirse que no son pecadores. Conviene, pues, esclarecer en qué sentido puede hablarse de pecado no culpable.

2.2 *El pecado en sentido amplio como pecado no culpable*

En un primer momento del *Scito te ipsum*, Abelardo coloca la ignorancia entre los vicios que no se deben incluir en la consideración ética en tanto que resultan indiferentes en lo que respecta a la moral. En efecto, comienza el primer capítulo diciendo:

“Existen también vicios o cualidades del alma que no afectan para nada a las costumbres, ni hacen a la vida humana digna de menosprecio o alabanza, como la estupidez del alma o la prontitud del

ingenio, ser olvidadizo o tener buena memoria, la *ignorancia* o el conocimiento”.³⁷⁵

En este sentido, ignorar la resolución de un problema matemático, por ejemplo, en nada atañe a la moral. Pero, por otra parte, siendo la reflexión ética una reflexión sobre el pecado, y siendo el pecado definido por Abelardo tanto como *contra conscientiam agere*, o bien como *contemptus Dei*, habrá que admitir que allí donde no haya conciencia del Creador y de su voluntad, no podrá haber desprecio alguno. Esto significa que aquellos que no tienen capacidad de distinguir entre el bien y el mal (sean disminuidos mentales, locos o niños) no pueden ser de ningún modo merecedores de castigo en sentido estrictamente moral, pues éste sólo es dado por la condición de culpa en la que incurre el alma al transgredir conscientemente la norma.

“En efecto, no hay culpa por despreciar a Dios en quien no es capaz de percibir con la razón lo que debe hacer. A pesar de ello, no está libre de la mancha de pecado de nuestros primeros Padres, por la cual carga con una pena, pero no con una culpa”.³⁷⁶

Si bien participan de la especie humana en tanto que poseen racionalidad, el hecho de que estén impedidos de actualizar esta potencia y, por tanto, ejercer la razón, les impide toda agencia moral.³⁷⁷ Abelardo dirá, entonces, que así como no pueden ser imputados como pecadores culpables, tampoco pueden merecer recompensa. Sólo se salvarán por los sacramentos.

Pero, además, el *Magister* nota que “Esteban llama claramente ‘pecado’ a lo que era fruto de la ignorancia”.³⁷⁸ Así, parece haber una clase de ignorancia que sí tiene que ver con el plano moral. De otra forma, dice Abelardo, no tendrían sentido ni las palabras de

³⁷⁵ “*Sunt autem animi quoque nonnulla uitia seu bona quae a moribus seiuncta sunt, nec uitam humanam uituperio uel laude dignam efficiunt, ut hebitudo animi uel uelocitas ingenii, obliuiosum uel memorem esse, ignorantia uel scientia*”, *ibíd.*, p. 2, 10-13, resaltado propio.

³⁷⁶ “*Culpam quippe non habet ex contemptu Dei, qui quidem quid agere debeat nondum ratione percipit, a sorde tamen peccati priorum parentum immunis non est a qua iam poenam contrahit, etsi non culpam...*”, *ibíd.*, p. 22, 5-8.

³⁷⁷ Véase parte I, capítulo C.

³⁷⁸ “*Stephanus insuper peccatum patenter appellat quod de ignorantia erat*”, *Ethica*, p. 56, 14-15.

Esteban, ni las que Cristo pronunció en la cruz: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”,³⁷⁹ pues si no hay pecado en la ignorancia, tampoco hay motivo para pedir su perdón. En consecuencia, el filósofo concluye que la ignorancia puede, en algunos casos, conducir al pecado, aunque no siempre a la culpa.

Existen, en realidad, dos formas de ignorancia que conducen al pecado. La primera de ellas, que la mayor parte de los estudiosos ha llamado “ignorancia no culpable” o bien, como lo ha hecho Marenbon “ignorancia factual”,³⁸⁰ es aquella en la cual no se da culpa alguna, pues el agente desconoce por completo la conveniencia o no del acto que consiente en llevar a cabo. El mismo Abelardo, en cambio, se refiere a ella como “ignorancia invencible”, es decir, la que no podía evitarse de ningún modo:

“... no veo cómo se puede imputar culpa al que actuó por ignorancia invencible o que no podemos prever, como cuando en el bosque alguien mata a otro con una saeta mientras intenta cazar animales o aves. Pero cuando decimos que aquél peca por ignorancia, aquí no entendemos pecar en sentido propio como culpa, sino en sentido amplio, como lo que de ningún modo conviene hacer, o lo que se hace de manera inconveniente ya sea por error o negligencia. Esto es, por tanto, ‘pecar por ignorancia’, no tener culpa por esto, sino hacer lo que no es conveniente...”³⁸¹

Este tipo de ignorancia no puede no ser llamada pecado, dado que se ignora la inconveniencia de una acción, lo que no debería suceder. Aun así, no se puede asignar culpa al agente pues, aunque envuelto en esta ignorancia, no ha pecado con “con el

³⁷⁹ Cf. ibíd. La cita bíblica corresponde a Lc. 23:34.

³⁸⁰ Entre ellos, v.g., DE VECCHI, G., op. cit., p. 107 y ss. y TODINELLI, T., op. cit., p. 85 y ss. Por otra parte, cf. MAREN BON, J., *TTPA*, p. 277.

³⁸¹ “... *culpa* debeat asseribi non uideo [...] *quicquid per ignorantiam inuincibilem fit, eui uel praeuidere non ualuimus, ueluti siquis forte hominem quem non uidet in silua sagitta interficiat dum feris uel auibus sagittandis intendit. Quem tamen dum peccare per ignorantiam dicimus [...] hoc loco non proprie pro culpa ponimus, sed large accipimus pro eo scilicet quod nos facere minime conuenit, siue id per errorem siue per negligentiam uel quocumque modo inconuenienti fiat. Tale est ergo per ignorantiam peccare, non culpam in hoc habere, sed quod nobis non conuenit facere...*”, *Ethica*, p. 66, 17-28.

pensamiento”, es decir, inclinando la voluntad hacia lo que no se debe querer y, en ello, despreciando a Dios.³⁸²

Pero también pareciera haber un tipo de ignorancia que no sólo conduce al pecado, sino que, además, es culpable pues radica en el desconocimiento de aquellas cosas que deberíamos o que tuvimos posibilidad de saber pero, *por negligencia*, no lo hacemos y, por tanto, ponen en juego la salvación del alma.³⁸³ Este tipo de ignorancia, según los autores que hemos considerado, es llamada “ignorancia culpable” o “moral”. Y es aquí donde radica un problema sobre el cual los estudiosos no han logrado aunar sus puntos de vista, y que, según creo, radica en algunas imprecisiones del mismo Abelardo.³⁸⁴

Así, según el pasaje citado anteriormente, el Palatino llama pecado en sentido amplio (y, por tanto, no culpable) a lo que “por error o negligencia” se haga inconvenientemente. Pero, por otra parte, afirma que actuar negligentemente acarrea culpa:

“Nosotros pensamos que sólo se llama pecado en sentido propio, como a menudo recordamos, a aquél en el que hay culpa por negligencia y que no puede darse en alguien, cualquiera sea su edad, que por ello no merezca ser condenado”.³⁸⁵

Aunque Abelardo no diga aquí que existe algo así como “ignorancia por negligencia”, ésta debería suponerse. Más aún si se toman cuenta algunos pasajes de otras obras. Así, por ejemplo, Marenbon, y Todinelli siguiendo a éste, afirman que ignorar por negligencia es una extensión natural de esta teoría, y ello lo explicita el mismo *Magister* en *Carmen ad Astrolabium* cuando dice: “No desprecia aquél que desconoce lo que se debe

³⁸² “... *peccare in cogitatione, hoc est, uoluntate, quod nos uelle minime conuenit, uel in locutione aut in operatione loqui nos uel agere quod non oportet, etsi per ignorantiam nobis inuitis illud eueniat*”, *ibíd.*, 28-31.

³⁸³ Cf. TODINELLI, T., *op. cit.*, p. 87

³⁸⁴ Si bien la bibliografía sobre este punto es abundante, intentaremos reproducir el debate general a través de las principales interpretaciones que se han dado. Para profundizar en ello, se recomienda la lectura completa de los textos aquí citados.

³⁸⁵ “*Nos tamen proprie peccatum, ut saepe iam meminimus, illud solum dici arbitramur quod in culpa negligentiae consistit, nec in aliquibus esse potest, cuiuscumque sint aetatis, quin ex hoc damnari mereantur*”, *Ethica*, p. 66, 13-16.

hacer, sino el que *ignora por su culpa*".³⁸⁶ Blomme, en cambio, sostiene que éste es un pasaje más bien aislado y que, en realidad, Abelardo no habría considerado seriamente una diferencia tal como ignorancia culpable y no culpable,³⁸⁷ pero será Dal Pra quien lo corrija, señalando la existencia de otros pasajes que apoyarían la distinción.³⁸⁸

Es posible que estos autores vean a la ignorancia por negligencia como un equivalente del pecado venial.³⁸⁹ Pero aquél, recordémoslo, es un pecado en sentido propio y trae culpa al alma pues, a pesar del olvido en el que ha caído, *sabe* lo que no es conveniente hacer. Es cierto, existe una instancia intermedia en la que, aún sin intención, se comete pecado culpable, pero justamente porque hay previo conocimiento y no ignorancia. Aun así, a pesar de todo, es el mismo Marenbon quien, incluso sosteniendo afirmativamente la tesis de la ignorancia moral, señala que, sin embargo, Abelardo no deja mucho lugar para ella, sobre todo porque los ejemplos que podrían darse en favor de su existencia no resultan tampoco del todo claros.³⁹⁰ Por nuestra parte, y junto con Blomme, entendemos que más allá de las ambigüedades de las que nuestro autor no está exento ni aquí ni en otros momentos de su obra, el hincapié de su teoría ética, sobre todo la desarrollada en el *Scito te ipsum*, está puesto en la exclusión de culpa de aquella ignorancia que, con todo, conduce a pecar de obra pero no de intención.

Ahora bien, lo que es interesante señalar aquí es que el conocimiento vuelve a mostrarse como requisito indispensable del planteo moral que propone el Palatino. En efecto, la *ratio* se nos descubre como *conditio sine qua non* para la verdadera agencia moral, sea ésta recta o culpable. Ello se debe a su función de discernir, sin la cual el ser

³⁸⁶ “*Non est contemptor qui nescit quid sit agendum, si non hoc culpa nesciat ipse sua*”, Carmen, vv. 369-370, resaltado propio. Cf. MARENBNON, J., *TPPA*, p. 280 y TODINELLI, T., op. cit., p. 90.

³⁸⁷ BLOMME, R., *Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae, Ser. III, t. 6, Louvain, Publications universitaires Gembloux, Duculot, 1959, p. 152.

³⁸⁸ Cf. Dal Pra, M., *Conosci te Steso o Etica di Pietro Abelardo*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 65, n. 149. Los pasajes en cuestión son: “*Quod quidem peccatum ex ignorantia tamquam inuincibili, plurimum excusabile uidetur: cum hoc nequaquam humana ratione, sed Deo tantum inspirante percipi posses, ut uidelicet Deus homo fieret*”, *Problemata*, 13, sol., p. 256; y “*Multa quoque per ignorantiam facta culpa sunt adscribenda, maxime cum per negligentiam nostram contingit nos ignorare quod nobis necessarium erat praenosse*”, *Conf. fidei*, p. 185.

³⁸⁹ Cf. v.g., MARENBNON, J., *TPPA*, pp. 277-278. Un largo análisis parece confirmar lo dicho, en particular este pasaje: “*Presumably Abelard wanted to include such acts as sins because there seems to be an obvious blameworthiness about the temporary ignorance in which they are performed*”, *ibíd.*, p. 278.

³⁹⁰ Cf. *ibíd.*, p. 277.

humano no podría ordenar rectamente su voluntad ni, en consecuencia, ser culpable de despreciar a Dios o consentir en lo ilícito. Antes de poder querer el bien, es necesario conocerlo y elegirlo racionalmente como bien.³⁹¹ Pero, ¿Abelardo estaría pensando en que lo que le es dado a conocer al hombre es suficiente para orientar su conducta moral? Al menos en principio, todo aquel capaz de discernir entre el bien y el mal *puede* estar libre de pecado y, por consiguiente, recibir la corona. Siguiendo este razonamiento, se entiende por qué para él los seres humanos que carecen de razón no son culpables pero, por eso mismo, no pueden adquirir mérito alguno de no mediar los sacramentos purificadores.

Sin embargo, no todo es tan sencillo pues, si fuera por la sola existencia de la facultad de la racionalidad puesta en acto que el ser humano se liberase de culpa moral, no se explicaría por qué los infieles, de quienes no puede decirse que sean irracionales, o ignorantes los que vivieron después de Cristo, no acceden a la Salvación.

“Pero según lo dicho, no se llama propiamente pecado, esto es, desprecio de Dios, a lo que éstos hicieron por ignorancia o a la ignorancia misma, ni tampoco la falta de fe es pecado. Esta última, sin embargo, cierra necesariamente las puertas de la vida eterna a los adultos dotados del uso de la razón. Para condenarse, en efecto, es suficiente no creer en el Evangelio, ignorar a Cristo, no recibir los sacramentos de la Iglesia, aunque esto se haga no tanto por malicia como por ignorancia”.³⁹²

Es entonces cuando debemos sospechar que existen otros factores en juego a la hora de la lucha moral.

Como hemos visto, la *intentio* errónea es aquella que no condice con la voluntad divina y que, a pesar de no ser mala, tampoco puede decirse que sea plena o realmente buena. Para tener una verdadera buena intención es imprescindible no sólo poseer

³⁹¹ Cf. DE VECCHI, G., op. cit., p. 89.

³⁹² “*Sicut autem quod isti per ignorantiam egerunt uel ipsa etiam ignorantia peccatum proprie, hoc est, contemptus Dei, non dicitur, ita nec infidelitas, quamuis ipsa necessario aeternae uitae aditum adultis ratione iam utentibus intercludat. Ad damnationem quippe sufficit Euangelio non credere, Christum ignorare, sacramenta aecclesiae non suscipere, quamuis hoc non tam per malitiam quam per ignorantiam fiat*”, *Ethica*, p. 62, 11-17.

conocimiento del dato revelado sino, además, haberlo aceptado como normativo y querer cumplirlo.

Si bien unas líneas más adelante Abelardo adjudica la falta de fe a la ignorancia, es porque está pensando en aquellos que han vivido antes de Jesucristo y que, por consiguiente, en modo alguno pudieron haber tenido acceso al conocimiento del Evangelio. Por esta razón, al menos en principio, podrían ser incluidos entre aquellos que pecan por ignorancia, aunque no ya por ausencia de *ratio*, sino más bien por estar faltos de los datos necesarios.

Sin embargo, sobre aquellos que sí lo conocen, es decir, sobre los que vivieron y viven después de Cristo, más que de ignorancia debería hablarse de error. Ellos son quienes, aun estando anoticiados de la voluntad divina –que para Abelardo, según dijimos, coincide con los contenidos de la fe cristiana– yerran en su juicio al creerla contraria a Dios y, justamente por ese motivo, la rechazan. Aun así, sabemos que algunos de estos infieles están libres de culpa, pues no puede decirse que todos actuaran contra conciencia, es decir, contra aquello que habían reconocido como imperativo moral. Muy por el contrario, los perseguidores de Cristo, por ejemplo, actuaron de acuerdo a lo que su *ratio* había discernido como verdadero y bueno y, fundamentalmente, movidos por un sincero amor a Dios.

La infidelidad, pues, no está dada únicamente por la ignorancia, sino también por una operación intelectual ulterior que es el error. Dos son, entonces, las instancias en las que, aun sin incurrir en culpa, puede decirse, de todas maneras, que se comete pecado. A saber:

- La *ignorancia* de la voluntad divina, en donde lo que falta es, o bien la noticia y, por ende, no se tiene en qué creer; o bien la perfección del alma que permite discernir sobre esa noticia, es decir, la razón.
- El *error* de la razón: en donde, a pesar de estar anoticiados y comprender, no se presta asentimiento intelectual a la noticia y, por consiguiente, se la rechaza en su carácter de precepto moral.

C. CONSECUENCIAS DEL NUEVO PLANTEO: EL PARTICULAR PROBLEMA DE LOS INFIELES

Pedro Abelardo, a pesar de ser un dialéctico, también es un cristiano y, como tal, se encuentra ante la paradoja de tener que conciliar una argumentación estrictamente racional con la fe cristiana, sin la cual no es posible –o, desde su punto de vista, no debería serlo– salvarse. Es por esto que afirma:

“En consecuencia, si llamamos ‘pecado’ a todo lo que hacemos de manera viciosa o que atenta contra nuestra salvación, llamémoslo también a la falta de fe y a la ignorancia de lo que es necesario para la Salvación, aunque no aparezca en ello desprecio a Dios. No obstante, se ha de llamar ‘pecado’ en sentido propio a lo que en ningún momento puede darse sin culpa. En verdad ignorar a Dios, no tener fe en Él e incluso las mismas obras que no se hacen rectamente, pueden encontrarse en muchos *sin culpa* de su parte”.³⁹³

Es imposible no darse cuenta de la problemática que entrañan estas palabras: pecado es aquello que necesariamente trae culpa al alma. La ignorancia y la falta de fe no son culpables pero, no obstante, deben ser consideradas pecado puesto que, de lo contrario, sería superflua la mediación de la Iglesia e incluso el cristianismo mismo para la salvación del alma. El pecado no culpable, entonces, parece ser una concesión que Abelardo hace al cristianismo aun sin estar muy convencido de ello, pues el *Magister* no es alguien que renuncie tan fácilmente al dato de la razón, por lo que sólo un par de líneas después dice:

³⁹³ “*Si ergo isto modo peccatum dicamus omne quod vitiose agimus vel contra salutem nostram habemus, utique et infidelitas et ignorantia eorum quae ad salutem credi necesse est peccata dicemus, quamvis ibi nullus Dei contemptus videatur. Proprie tamen peccatum illud dici arbitror quod nusquam sine culpa contingere potest. Ignorare uero Deum vel non ei credere vel opera ipsa quae non recte fiunt, multis sine culpa possunt accidere*”, ibíd., p. 64, 4-11, resaltado propio. Sobre el mismo tema insiste en los *Commentaria*, justamente en 14:23, el pasaje clave para entender el sentido de “pecar contra conciencia”. Así, dice: “*Non immerito autem quaeri potest de his qui interficiebant fideles quos seductores putabant, iuxta illud Veritatis: ‘Venit hora ut omnis qui interficit uos arbitretur obsequium se praestare Deo’. Utrum in hoc peccauerint? Si enim credebant eos seductores animarum et ideo dignos morte, quomodo contra conscientiam suam eis parcere debebant? Quippe si parcerent, contra conscientiam suam agerent et ita peccarent*”, *Comm. Rom.*, IV, 14:23, 26.

“Así, decimos que pecaron de obra los que perseguían a Cristo y a los suyos, a los que creían que debían perseguir. Pero habrían pecado *más gravemente*, incurriendo en culpa, si, obrando contra su propia conciencia, los hubieran perdonado”.³⁹⁴

Es llamativa la aclaración que hace el Palatino en este pasaje. Si bien anteriormente se ocupó de dejar en claro que las obras son indiferentes es cuanto al pecado, al decir “pecaron de obra”, parece estar cayendo en franca contradicción. Sin embargo, esto sólo puede significar lo mismo que ya hemos dicho antes: que la comisión de actos que no convienen –no porque sean intrínsecamente malos, ni sean malos por provenir de una mala intención, sino por no condecirse con la voluntad de Dios– trae aparejado algún tipo de demérito, aunque no añada culpa al alma. El pecado propiamente dicho es aquél que se da no a través de las obras, sino “con el pensamiento”, es decir, la intención. En este caso, lo que tenemos es una intención errónea pero nacida del amor a Dios.³⁹⁵ Porque, “pecar más gravemente” habría sido cometer pecado culpable, es decir, prestar consentimiento a aquello que no puede darse sin que el alma contraiga culpa; habría sido despreciar a un Dios que los infieles que no actúan contra conciencia, aman. “Y sin embargo, afirmamos que esta infidelidad en la que murieron es suficiente para su condenación...”.³⁹⁶

Parece, pues, que la mera condición de infidelidad (que supone la estimación equivocada de la voluntad divina) afecta a la agencia moral de muchos seres humanos que, a pesar de estar de buena fe en su fe, esto es, de actuar en conformidad con su conciencia, se condenarán por este defecto en el discernimiento. Pero, ¿cómo exigir una conducta recta a quienes presuponemos ya juzgados? ¿Es, acaso, legítimo entender como agente moral a quien, aun actuando movido por una buena intención, no puede realizar actos buenos?³⁹⁷

³⁹⁴ “*Sic et illos qui persequebantur Christum uel suos quos persequendos credebant per operationem peccasse dicimus, qui tamen grauius per culpam peccassent si contra conscientiam eis parcerent*”, *Ethica*, p. 66, 31-34, resaltado propio. Nótese, además, el uso de *credere* y no de *scire*; lo cual indica que los infieles creen pero no saben.

³⁹⁵ Ésta es, sin dudas, una de las diferencias más importantes entre el pecado culpable y el no culpable: la que se da entre el plano de la exterioridad y el de la interioridad.

³⁹⁶ “*Et tamen hanc eorum infidelitatem in qua defuncti sunt ad damnationem sufficere dicimus...*”, *Ethica*, p. 66, 8-9.

³⁹⁷ Recordemos que la intención errónea que tienen los infieles es buena, pero no real o plenamente buena.

Podemos, entonces, tener la certidumbre de que aun cuando no se tenga culpa, a causa del pecado se debe padecer un castigo eterno, que es lo que parece proponer Abelardo en la *Ethica*, o bien podemos ir un poco más lejos, tal como él mismo hizo, y preguntarnos por la posibilidad de salvación de aquellos que de ninguna manera son culpables. Para ello, entonces, es menester analizar otros escritos del Palatino bajo la convicción de que éstos son, en gran parte, una ampliación de las tesis aquí expuestas.

PARTE III

LA AGENCIA MORAL EN LOS

INFIELES

A. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Tal como hemos visto, el *Scito te ipsum* fue el texto que nos ha conducido no sólo al conocimiento de los principales lineamientos de la propuesta ética abelardiana, sino también al planteo del problema de la agencia moral del infiel el cual, a su vez, nos permitirá la consideración ulterior sobre la posibilidad o no de una moral que sienta las bases de un diálogo entre religiones. No obstante, nuestro análisis no se extiende más allá de lo que ya hemos dicho dado que, en relación con los fines de la presente investigación, la obra presenta dos grandes falencias de diferente orden.

La primera de ellas, de tipo argumental, es que tanto los contenidos que hemos presentado como los que restan, por sí solos, no permiten resolver la cuestión del infiel. En efecto, una vez que Abelardo termina de hablar sobre los pecados veniales y los mortales, él mismo afirma que es suficiente con lo hasta allí trabajado,³⁹⁸ e inmediatamente pasa a la consideración de los “remedios” para la curación del alma,³⁹⁹ esto es, el arrepentimiento, la confesión y la penitencia. Más allá de la existencia de algunos pasajes relevantes para nuestra problemática, la segunda mitad de la *Ethica* se repliega sobre la Reconciliación, uno de los sacramentos propiamente cristianos. Con esta decisión soslaya el problema que había planteado en los capítulos precedentes, el de la culpa y el mérito de los infieles. Su última palabra acerca del tema es taxativa:

“Y sin embargo, afirmamos que esta infidelidad en la que murieron es suficiente para su condenación, aunque la causa de la ceguera en la que los dejó el Señor nos parezca menos clara. Quizá nos esté permitido atribuirles un pecado, aun si no tienen culpa, pues parece absurdo que el Señor los condene sin pecado...”⁴⁰⁰

³⁹⁸“*Sufficere huc usque arbitror nos ad cognitionem peccati, quantum memoriae occurrit, laborasse, ut eo melius cauere possit quo diligentius cognitum fuerit. Mali quippe notitia iusto deesse non potest, nec cauere quis uitium nisi cognitum ualet*”, *Ethica*, p. 76, 10-13.

³⁹⁹ “*Et quoniam plagam animae monstrauiimus, curationis remedium studeamus ostendere*”, *ibíd.*, 15-16.

⁴⁰⁰ “*Et tamen hanc eorum infidelitatem in qua defuncti sunt ad damnationem sufficere dicimus, quamuis huius caecitatis, in qua Dominus eos dimiserit, causa minus nobis appareat. Quam profecto si quis peccato eorum sine culpa asseribat, fortassis licebit, eum absurdum ei uideatur tales sine peccato damnari*”, *ibíd.*, p. 66, 8-12.

Todo aquel que haya muerto en la infidelidad no accede a la Salvación, y aun así, no parece quedar claro por qué. Que Abelardo haya dejado abierto el problema nos hace preguntarnos si esto ha sido intencional o si, dado que es su primera obra ética, no tenía las herramientas suficientes para resolverlo. En otras palabras, si no quiso o no pudo.⁴⁰¹

Creo que, en parte, podemos hallar una respuesta si consideramos la segunda falencia de la *Ethica*, que es más bien de orden conceptual. Como es propio de una *forma mentis* dialéctica, el *Magister* despliega a lo largo de los primeros dieciséis capítulos sucesivas distinciones y definiciones a fin de circunscribir lo que se debe entender por pecado en sentido propio. Distingue, por ejemplo, entre los vicios del cuerpo y los del alma; entre los vicios, la mala voluntad, el pecado y la mala acción; entre el pecado culpable y el no culpable... Define al menos cuatro veces lo que se debe entender por “pecado”,⁴⁰² a fin de que cada una de las definiciones complemente y arroje luz sobre las restantes. Sin embargo, tanta meticulosidad contrasta con la omisión de otros conceptos del campo ético que con seguridad se manejaban en las escuelas del siglo XII.

Los dos más interesantes son los de “virtud” y “gracia”. El primero, si bien aparece nombrado en varias oportunidades en la *Ethica*, fundamentalmente en su relación con el vicio y en su función de refrenar la mala voluntad, no es tratado en profundidad. El segundo, directamente se encuentra ausente. Sobre el nulo desarrollo de la gracia se ha barajado la hipótesis de que muy posiblemente se deba a la voluntad del *Magister* de apartar del análisis todo elemento que parezca anular o debilitar la responsabilidad humana en el ámbito moral. Pero también puede atribuirse a la conciencia que Abelardo tenía de la diferenciación entre problemáticas estrictamente filosóficas y aquellas que requieren un tratamiento más amplio. En efecto, el problema de la gracia está presente en sus obras teológicas en relación con la moralidad, principalmente en varios pasajes de los

⁴⁰¹ Es claro que Abelardo, aun si creyera que los infieles son capaces de propiciar su salvación, no podía decirlo abiertamente sin convertirse, al mismo tiempo, en un hereje. Otro problema importante que se desprende de la precedente afirmación es el de la ceguera en la que Dios permitió que quedaran los infieles, pues ello implicaría cierta predestinación. Aunque el Palatino no fue ajeno a esta discusión, entendemos que el tema excede nuestro propósito.

⁴⁰² No es ocioso repasar dichas definiciones. El pecado, entonces, es 1) desprecio de Dios, 2) consentir en lo que no conviene, 3) no hacer o no dejar de hacer lo que creemos en debemos hacer o dejar de hacer por Dios, y 4) actuar contra conciencia.

Commentaria e, incluso, en el *Dialogus*, obra en la cual la intención ya no es ofrecer una teoría ética articulada, sino contrastar diferentes acercamientos a la fe.

En lo que refiere a la virtud, por su parte, es muy probable que haya reservado su análisis para esa segunda parte la *Ethica* de la que, o bien nos ha llegado sólo su proemio en el Ms. Oxford, Balliol College, 296, f. 79, o bien nunca escribió y que, con todo, parece estar contemplada en tres pasajes de los *Commentaria*:

“Se ha de preguntar en qué consisten nuestros méritos, si en la voluntad o en las acciones, esto es, cómo Dios nos recompensa con la gloria o la pena; si la virtud es suficiente para la Salvación aunque no esté manifestada en la acción; si la obra exterior, que puede ser motivada por una buena o mala voluntad, aumenta el mérito; y aún cuando toda virtud sea del alma y se mantiene sólidamente en él, si todo pecado proviene, de igual modo, del alma; y en qué difiere el vicio del alma y el pecado, y de cuántos modos se llama al pecado. Pero, puesto que esto pertenece sobre todo a la consideración ética, y se perdería más tiempo definiendo estas cosas del que exige la brevedad de la exposición, *reservemos esta discusión para Nuestra Ética*”.⁴⁰³

Lo llamativo es que este texto fue redactado en los mismos años que la *Ethica*.⁴⁰⁴ Y aunque esto pueda contar como argumento a favor de la autenticidad de la segunda parte

⁴⁰³ “*Quaerendum etiam in quo merita nostra consistet, in uoluntate uidelicet tantum an etiam in operatione, id est quid ad gloriam siue poenam Deus in nobis remuneret; et utrum uirtus ad beatitudinem sufficiat etiamsi in operationem non prorumpat; et utrum opus exterius quod bonam uel malam uoluntatem sequitur, meritum augeat; et cum omnis uirtus sit animi et in ipso fundata consistat, utrum omne peccatum similiter animi sit; et quid inter uitium animi et peccatum differat et quot modis peccatum dicatur? Sed quia hoc maxime ad ethicam pertinet considerationem, et diutius in his definiendis immorandum esset quam breuitas expositionis postulat, nostrae id Ethicae discussioni reseruemus*”, *Comm. rom.*, II, 4:8, 34, resaltado propio. Otro pasaje de los *Commentaria* en el que Abelardo se refiere a contenidos de su ética que no aparecen en el *Scito te ipsum* es el IV, 13:10, 22: “*Unde saepe charitas modum nos ita excedere compellit, ut fieri uelimus quod fieri nequaquam bonum est aut iustum, et e contrario nolle fieri quod fieri bonum est, sicut interfici sanctos uel affligi qui etiam eis cooperantur in bonum. Sed hanc Ethicae nostrae reseruamus discussionem*”; finalmente, el IV, 14:23, 27: “*Ubi enim culpa non praecessit, quid est opus ignosci? Si enim ignorantia uel etiam fidei error excuset penitus a culpa, unde Iudaei uel gentiles aut quilibet infideles de infidelitate sua damnandi sunt, cum unusquisque fidem suam rectam esse putet? Quis enim sponte in ea persistat fide quam erroneam credat, aut sibi partem eligat deteriore? De talibus tamen Veritas ait: ‘Qui non credit, iam iudicatus est’. Sed huius rei discussionem Ethicae nostrae reseruamus*”. ILGNER, R., op.cit., se apoya en estos pasajes para afirmar que el nombre del *Scito te ipsum* pensado por Abelardo fue, en realidad, *Ethica nostra* y sobre esta tesis trata la mayor parte de su artículo. Véase nota 93.

⁴⁰⁴ Véase *Advertencias*, pp. 7-8.

del manuscrito,⁴⁰⁵ no prueba que efectivamente Abelardo haya desarrollado estos conceptos allí. Pero incluso, aunque lográramos probar que sí lo hizo, de nada serviría a nuestra investigación si aun así seguimos careciendo del texto.

El tercer concepto que se echa de menos en la *Ethica* es el de “ley natural”. La única mención que hace de ella es en el capítulo XIV a propósito de Cornelio.⁴⁰⁶ Es cierto que, a diferencia de “virtud” y de “gracia”, el concepto de “ley natural” no pertenecía al campo semántico de la ética en aquél entonces, aunque, como hemos hecho notar, la escuela de Laon ya había comenzado a revalorizarlo.⁴⁰⁷ Una vez más los *Commentaria* son prueba de que Abelardo no sólo conocía este concepto, sino también de que lo estaba trabajando. Más aún, el hecho de que haya sido escrito en paralelo a la *Ethica* puede hacernos sospechar que eran las primeras reflexiones del Palatino acerca de este tema. Quizá sea ésta la razón de que no haya incorporado estas consideraciones en su primera obra ética, a diferencia de lo que hará años más adelante en el *Dialogus*, texto en el que la ley natural jugará un papel importante. Además, la misma dinámica argumentativa del texto le permite introducir este tema, dado que mientras en el *Scito te ipsum* se enfoca en la propia fe, aquí el marco en el que se encuadra el análisis es necesariamente más amplio. Por ello, la *lex naturalis*, que está lejos de la carga naturalista aristotélica, da lugar a la voz de aquellos que no adhieren a las leyes conocidas por revelación.

Ahora bien, lo interesante es que son justamente estos conceptos los que nos ayudarán a resolver el problema de los infieles. Así, será necesario remitirnos a otras obras abelardianas, más específicamente, a los *Commentaria*, a sus teologías y, en primer lugar, al *Dialogus*. Es en estas obras, pues, donde encontraremos las claves no sólo para probar nuestra tesis, sino también para comprender la propuesta ética abelardiana en toda su riqueza y complejidad. Con todo, es preciso que antes atendamos a algunas consideraciones preliminares puntuales.

⁴⁰⁵ David Luscombe, que es el primer editor que ha incluido todos los folios de este manuscrito en su edición de la *Ethica* (aunque con ciertos reparos), hace referencia a estos pasajes de los *Commentaria* si no como prueba a favor de su autenticidad, al menos como un dato digno de ser atendido. Cf. *Ethica*, p. 130, n. 2.

⁴⁰⁶ Cf. ibíd., p. 64, 17. En efecto, de las 19 apariciones de la palabra “*lex*” en la *Ethica*, sólo se la adjetiva dos veces. Aquí como “*naturalis*”, y en p. 74, 14 como “*divina*”.

⁴⁰⁷ Véase parte I, capítulo A, sección 2, apartado 2.3.

1. Los *Commentaria*

El comentario ha sido un género muy difundido en la Edad Media y, por tanto, la importancia de cada uno de los que han sido redactados consistirá no tanto en su forma, sino más bien en su contenido. En el caso que nos ocupa, deberemos decir que se muestra novedoso una vez más dado que Abelardo no se limita a comentar literalmente la carta, sino que le plantea cuestiones. Allí se pueden encontrar tres grupos problemáticos: 1) el de la fe, subdividido en la fe en Dios, problemas cristológicos y la Redención; 2) la caridad y 3) los sacramentos.⁴⁰⁸

Se ha de notar, pues, que el grupo más cercano a un contenido estrictamente teológico es el primero. De hecho, Abelardo mismo remite más de una vez a su *Theologia* cuando se trata de cuestiones concernientes a la constitución divina, aunque no aclara a cuál de ellas.⁴⁰⁹ En lo que refiere a ciertos planteos cristológicos, en cambio, la remisión es a su *Anthropologia*, la cual, recordemos lo dicho, se presume redactada aunque lamentablemente no nos ha llegado.⁴¹⁰

Ahora bien, estos tres grupos siguen el orden del esquema descendente neoplatónico del que hemos hablado en el apartado 1.2.1 del capítulo B de la primera parte, aunque, claro está, con algunas omisiones y con un orden algo diferente, ya que la misma *Epístola* paulina lo impone. Vemos, no obstante, que a excepción de los problemas cristológicos, el resto del contenido se centra en el individuo. En este sentido, los *Commentaria* se muestran como la obra teológica más cercana a las problemáticas éticas sin ser un texto propiamente filosófico. No es casual que Abelardo haya elegido comentar la carta con mayor contenido moral de todas las paulinas, y mucho menos cuando ésta proviene de la pluma del “apóstol de los gentiles”, de aquél a quien se creía cercano al gran moralista Séneca.⁴¹¹ La insistencia en que Cristo nos ha salvado no sólo por su sacrificio sino también a través de su mensaje es una clara muestra del enfoque ético que recorre la mayor parte del

⁴⁰⁸ Seguimos la división de Buytaert en su prólogo a la edición aquí trabajada, pp. 16-19.

⁴⁰⁹ Según Jolivet, es probable que la mayor parte de las veces se haya referido a su *Theologia scholarium*. Cf. JOLIVET, J., *La théologie d'Abélard...*, p. 57.

⁴¹⁰ Véase parte I, capítulo C.

⁴¹¹ Véase parte I, capítulo A, sección 2, apartado 2.2.

comentario y, por tanto, de las mismas inquietudes de su autor.⁴¹² Éste, más que ningún otro libro bíblico, le permitía al Palatino expedirse sobre las ideas acerca de la gracia, la ley natural y la Redención; esas mismas que había soslayado en el *Scito te ipsum*. Y lo más interesante para el presente trabajo es que los infieles, esto es, los gentiles y judíos, junto a los no bautizados, serán el principal foco de atención.

Abelardo, no obstante, es consciente de que no es el lugar para extenderse sobre cuestiones propiamente morales y es por esa razón que, como hemos visto, remite a su *Ethica* cada vez que la argumentación lo conduce a ello. El *Dialogus*, en cambio, retomará todos estos tópicos de manera conjunta, dando una visión más acabada –aunque no por ello más articulada– del modo en que Abelardo consideró los principales problemas morales en relación con los infieles.

2. El *Dialogus*

El *Dialogus*, o las *Collationes*, pertenece a la *altercatio*, un género usual de la literatura medieval en el que se contraponen intervenciones de personajes que representan diversos acercamientos a la fe. Más allá el contenido puntual de cada uno, en cuanto a lo formal, este tipo de obra representa de alguna manera las características principales de las disputas reales de aquella época, y por eso no es casual que sean varios los textos altomedievales que utilizan este tipo de recurso. Pensemos, por ejemplo, en el *Kuzari* de Rabbi Yehuda Halevi (contemporáneo de Abelardo), el *De gentili et tribus sapientibus* de Ramon Llull, o en el *De pace fidei* de Nicolás de Cusa, entre los más conocidos. Sin embargo, para comprender una obra particular, en este caso el *Dialogus*, no es suficiente un planteo meramente histórico crítico, sino que se requiere un análisis hermenéutico profundo. Sin embargo, dado que esta presentación del texto la estamos realizando en función de la resolución de la problemática general de nuestra tesis, acotaré el análisis a los dos aspectos centrales para entender el *Dialogus*, a saber: mi propia clave de lectura y, en relación con ello, la caracterización de sus personajes.

⁴¹² Cf. Magnavacca, S., *Estudio preliminar*, p. 43.

2.1 La clave de lectura

Tradicionalmente, esta obra ha sido interpretada como un genuino intento de diálogo interreligioso, al punto de encontrar en ella algo así como el concepto *avant la lettre* de tolerancia.⁴¹³ Sin embargo, no todas las lecturas parecen responder al mismo criterio. Mews, por ejemplo, si bien encuentra en el *Dialogus* cierta idea de tolerancia (aunque no la preconizada por la modernidad), su lectura se orienta a entenderlo como el diseño de un marco racional para el cristianismo.⁴¹⁴ Von Moos, por su parte, se queja justamente de que la insistente pero estrecha atención que los estudiosos le han prestado a la estructura ha derivado en su catalogación como un “*document sur les rapports entre juifs et chrétiens au Moyen Âge*”.⁴¹⁵ Para Luscombe, en cambio, este texto es un estudio comparativo de las diferentes clases de fe que dividen el mundo, aunque, agrega, bien puede ser leído como una apología de la propia vida del Palatino.⁴¹⁶ Aquí, pues, propongo una interpretación hermenéutica en la que el *Dialogus* puede leerse *también* como un texto con ciertas características apologéticas fundadas en una llamada de atención al cristianismo más intransigente de su época.⁴¹⁷ En este sentido, coincido con la clave de lectura a la que arriba Svensson.⁴¹⁸

⁴¹³ Cf. v.g., CLUZEL, J. en su intervención en “La tolérance religieuse dans les États contemporains”, Coloquio organizado por la *Académie des sciences morales et politiques*, el 19 de diciembre de 2000. Disponible en línea: <http://www.asmp.fr/travaux/colloques/tolerance/cluzel.pdf>, [última visita el 29 de abril de 2014].

⁴¹⁴ Cf. MEWS, C., *The Enigma*, pp. 23-24.

⁴¹⁵ VON MOOS, P., *Les Collationes...*, p. 449.

⁴¹⁶ Cf. LUSCOMBE, D., *Ethics*, p. xxv, n. 6, y p. xxvi.

⁴¹⁷ Con ello, no pretendo cancelar las claves de lectura anteriores, sino ofrecer una nueva, la propia. En otras palabras, no considero que esta interpretación sea verdadera mientras que las restantes erróneas. Cuando de hermenéutica se trata, sería desatinado creer que hay una única “verdad” en el texto que deba ser develada por el intérprete; existe, en todo caso, una pluralidad de interpretaciones posibles, aunque no infinita. Cada una de éstas será más o menos correcta, más o menos fecunda en función no sólo del pensamiento del autor estudiado, sino también de las inquietudes filosóficas del intérprete y de su época, es decir, de su propia situación hermenéutica. Desarrollo estos principios hermenéuticos en JAKUBECKI, N., “La ‘Historia efectual’ y la hermenéutica del Medioevo”, en *A cincuenta años de Verdad y Método* (Cúnsulo, R. ed.), San Miguel de Tucumán, editorial UNSTA, 2011, pp. 369-376.

⁴¹⁸ Cf. SVENSSON, M., *El argumento*, pp. 137-155. También concuerdo por completo con la siguiente afirmación: “Que ello pueda arrojar luego resultados que interesen a la discusión contemporánea sobre la tolerancia y el diálogo religioso, es algo que no hay motivo para descartar; pero eso es muy distinto a afirmar que la obra consiste esencialmente en eso”, *ibíd.*, p. 140.

Sabemos que ya en la época de Abelardo el contacto entre los tres grandes monoteísmos era un hecho indiscutible. Por tanto, puede pensarse que la convivencia con el islam y el judaísmo, cuyos fundamentos eran muy similares a los del cristianismo, exigía de manera cada vez más apremiante una justificación del propio credo. Y esto no pasaba sólo con el cristianismo, ya que la profusión de diálogos imaginarios se daba por igual en las tres comunidades. Cada una de ellas, a través de sus más destacados pensadores, intentaba defender aquello en lo que creía ante la potencial amenaza que representaba “el otro”, el infiel. Y no creo que Abelardo fuera la excepción. Muy por el contrario, es posible afirmar que el *Dialogus* está pensado como un texto cristiano para ser leído por la comunidad cristiana.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que si bien se daban debates entre judíos y cristianos en forma oral, muy difícilmente el texto fuera leído por algún representante de las creencias confrontadas en él. Pocos eran los judíos y musulmanes que leían latín. En segundo lugar, para un cristiano medieval, ortodoxo o no, los infieles no eran verdaderos sujetos de diálogo en este sentido: un cristiano siempre le hablaba a un cristiano, a su igual, cuya opinión era la única realmente válida, aun cuando su tema de conversación fuera el otro. Por último, si en verdad hay en el texto algún tipo de intento por dialogar con un infiel, las mismas condiciones que ponen los personajes nos dan la pauta de que ese otro no es, en definitiva, un otro real. Es decir, desde el momento en que el diálogo pretende ser un debate puramente racional sobre los fundamentos morales de las diferentes creencias sostenidas por un cristiano, un judío y un filósofo, se está dejando de lado todo aquello que justamente los hace diferentes: sus creencias específicamente religiosas.⁴¹⁹ Así, al quitarle al otro todo aquello que lo convierte en un otro, y atendiendo sólo a lo que los unifica, el diálogo deja de ser tal y se convierte en una especie de *mono-logos*. De allí que podamos pensar que Abelardo no quiere tanto comprender al otro, sino demostrar a sus lectores que el otro, el infiel, en definitiva, tiene las condiciones naturales y morales para no ser tal: la razón y una noción de virtud compartida. Sólo será otro en tanto persevere en los errores dogmáticos que le impiden reconocer la “verdad”. En consecuencia, la intención de Abelardo parece ser la de discutir con el cristianismo de su época, representado por el

⁴¹⁹ En el punto de partida aceptado por los tres interlocutores se establece la tesis sobre la cual descansa el resto de la obra: cualquiera sea la fe sobre la que se discuta, ésta debe estar asumida racionalmente. Cf. *Dialogus*, pp. 57-61.

personaje del Cristiano y ponerlo al corriente de la moralidad de esos infieles que eran vistos, en los casos más extremos, como una amenaza.

Si aceptamos esta clave de lectura, debemos, entonces, revisar las identidades de los personajes, dado que se revelarán diferentes respecto de una tradición interpretativa que, con todo, aún no ha logrado ponerse de acuerdo.

2.2 Los personajes

Gran parte de la hermenéutica de esta obra depende de la identidad que se le asigne a las voces de los cuatro personajes que aparecen. Y es verdad que dos de ellos, sea cual fuere la interpretación del texto, parecen escapar a toda duda: Abelardo interlocutor es Abelardo autor, lo cual se evidencia fundamentalmente por los elogios que él mismo (autor) pone en boca de los demás protagonistas, dirigidos a él mismo (personaje):

“Es sabido cuánto te distingues por agudeza de ingenio y por conocimiento de las Escrituras. [...] La sutileza de tu ingenio, el tesoro de tu memoria, rico en conocimientos filosóficos y teológicos, más allá de tus propios estudios escolásticos (en los cuales, como es bien sabido, has superado en ambos campos a todos los maestros, hasta a los tuyos y a los mismos autores de tales ciencias) han quedado demostrados por esa admirable obra tuya que la envidia no pudo soportar...”.⁴²⁰

Tampoco cabe duda de que el Judío represente a un integrante cualquiera de la comunidad que profesa la ley mosaica. En su larga intervención, no hay absolutamente nada que permita dudar de ello.⁴²¹ Pero, además, para la tradición, el Cristiano también

⁴²⁰ “*Quanto igitur ingenii te acumine et quarumlibet scientia scripturarum fama est preminere [...] Quod vero ingenii tui sit acumen, quantum philosophicis et divinis sentiis memorie tue thesaurus abundet, preter consueta scholarum tuarum studia, quibus in utraque doctrina pre omnibus magistris etiam tuis sive ipsis quoque repertarum scientiarum scriptoribus constat te floruisse; certum se nobis prebuit experimentum opus illud mirabile theologie, quod nec invidia ferre potuit...*”, *ibíd.*, pp. 58- 60. La obra a la que se refiere es la *Theologia Summi Boni*, condenada en Soissons.

⁴²¹ Dada la unívoca interpretación del personaje, prácticamente no existe bibliografía al respecto, excepto el exhaustivo análisis que Marenbon ha hecho de éste y los restantes personajes en la introducción de su edición

sería el portavoz de Abelardo. Ello es justificado fundamentalmente porque la pertinencia institucional del autor coincide con la del personaje. No obstante, esta identificación no resulta tan evidente si hacemos una comparación con las tesis del *Scito te ipsum* o de los *Commentaria*, pues éstas aparecen en su gran mayoría en la boca del Filósofo. Éste es, con seguridad, el caso más curioso de todos, en el que se ha querido ver, o bien a un musulmán, o bien a un representante de la Antigüedad clásica. Su singularidad consiste en las características que su autor le adjudica.⁴²²

En principio, se nos dice que es monoteísta: “ ‘Somos hombres de diferentes fe’, responden. ‘Aun cuando los tres declaramos igualmente venerar al único Dios...’ ”;⁴²³ y se nos dice también que proviene de la tribu de Ismael:

“Judío: ... así también los hijos repudiados fueron circuncidados por los patriarcas como elegidos, para que sus descendientes fieles a Dios siguieran el ejemplo de la circuncisión, así como hacéis vosotros que conserváis todavía hoy esta institución, al haceros circuncidar en el año duodécimo de edad para imitar a vuestro padre Ismael”.⁴²⁴

Como sabemos, son los musulmanes quienes se autoproclaman descendientes de Ismael, primogénito pero ilegítimo hijo de Abraham. El conocimiento que los cristianos tenían de esta filiación ismaelita es lo suficientemente antiguo como para remontarse a los escritos de Beda, autor que, por la *Historia calamitatum*, sabemos que Abelardo conocía bien.⁴²⁵ Pero además, este filósofo hijo de Ismael ha nacido en una comunidad, o secta – como Abelardo las llama al inicio de la texto– que practica la circuncisión, tal y como,

de la obra. Cf. MARENBOON, J. y ORLANDI, G., op. cit., pp. xlvi y ss. De todas las observaciones que hace sobre el Judío, resulta interesante la siguiente: “... *Abelard is trying to make the Jew into a credible contemporary character. But, having firmly anchored this speaker in a social and economic context, Abelard abandons his realism when the debate begins*”, ibíd., p. xlviii.

⁴²² Algunas de estas características ya fueron señaladas brevemente en la sección 2, del capítulo B, de la parte I. Sin embargo, y a riesgo de ser redundantes, volveremos a presentarlas en pos de un desarrollo más profundo, tal como habíamos previsto.

⁴²³ “*Homines, inquirunt, sumus diuersis fidei sectis innitentes. Unius quippe Dei cultores esse nos omnes pariter...*”, *Dialogus*, p. 56.

⁴²⁴ “*IUD.: ... quoque filios sicut electos a patriarchis secundum praeceptum Domini constat esse circuncisos, ut hinc etiam ipsorum posteri, si qui Deo adhererent, circuncisionis exemplum sumerent, sicut et vos ipsi usque hodie servatis, qui Ismahelem patrem vestrum imitantes anno duodecimo circuncisionem accipitis*”, ibíd., p. 112.

⁴²⁵ Cf. *Hist. cal.*, X.

además de la hebrea, observa la religión islámica. Y, como ha demostrado Jolivet, los cristianos tenían noticias de estas prácticas entre los musulmanes.⁴²⁶

También resulta llamativo el hecho de que nuestro personaje conozca sobradamente el Antiguo Testamento pues, a pesar de no tomarlo como autoridad, lo usa para refutar al Judío en varias oportunidades. Con todo, esto puede no ser del todo revelador, puesto que también conoce los Evangelios. Lo que sí es cierto, es que este último dato lo sitúa, cuanto menos, en el primer siglo después de Cristo. Por otro lado, esta erudición bíblica es, en gran parte, resultado de haber indagado las creencias otras sectas religiosas, como el mismo Filósofo confiesa al comienzo de la obra: “Así, acudí a la doctrina de los hebreos y de los cristianos, estudié su fe, sus leyes y sus argumentos...”.⁴²⁷

Si bien todo esto pareciera darle la razón a quienes sostienen que es un musulmán, también hay razones para desconfiar de ello. En principio, podríamos pensar que, si hubiera querido hacerlo, no tendría más que haber puesto “musulmán” en lugar de “filósofo”. Claro que esto no es un argumento de peso, sobre todo si se considera que, al ser los musulmanes no sólo infieles, sino también enemigos políticos de la cristiandad, tratar a uno de ellos con la deferencia con la que Abelardo lo hace en el *Dialogus* no habría sido del todo aceptable.

Sí tiene más peso considerar, como ya hemos hecho notar, que Abelardo suele reservar el término “filósofo” para los representantes de la Antigüedad clásica e, incluso, para los sabios y hombres virtuosos anteriores al esplendor griego, como Job.⁴²⁸ Asimismo, ya en el comienzo de la obra aclara que el Filósofo está mejor armado para la disputa, pues además de conocer las leyes reveladas cuenta con la ley natural, por lo cual, “tiene dos espadas para afrontar la batalla”.⁴²⁹ Más aún, el personaje, además de hacer una revalorización del epicureísmo al hablar de las virtudes, y de referirse a Cicerón como “uno

⁴²⁶ JOLIVET, J., *Doctrines et figures...*, p. 182.

⁴²⁷ “PHIL.: ... *Contuli me igitur ad Iudeorum quoque et Christianorum doctrinam et utrorumque fidem et leges siue rationes discutiens*”, *Dialogus*, p. 58.

⁴²⁸ Véase parte I, capítulo B, sección 2.

⁴²⁹ “[AB.:] *Tu tamen, philosophe, qui nullam professus legem solis rationibus cedis, non pro magno estimes, si in hoc congressu prevalere videaris. Tibi quippe ad pugnam duo sunt gladii, alii vero uno tantum in te armantur. Tu in illos tam scripto quam ratione agere potes; illi vero tibi, quia legem non sequeris, de lege nihil obicere possunt...*”, *Dialogus*, p. 60.

de los nuestros”,⁴³⁰ parece aludir a los grandes moralistas de la Antigüedad cuando afirma haber penetrado en el estudio de sus escritos:

“Filósofo: ... Después de haber frecuentado por largo tiempo las escuelas de nuestros maestros y de haber profundizado tanto en sus argumentaciones racionales como en los escritos de los autores, me he dedicado finalmente a la filosofía moral, meta de todas las disciplinas...”⁴³¹

Estas son algunas de las razones que llevan a Marenbon, Estevão y De Gandillac, entre otros, a afirmar que, a pesar de las extrañas características del Filósofo, éste no es más que un representante de la filosofía clásica, más exactamente la de corte platónico-estoico.⁴³² Esta tipificación se acentúa al tomar en cuenta un pasaje del *Dialogus* en el que el Cristiano le recuerda que Agustín formó parte de “los suyos” antes de su conversión.⁴³³ Aun así, la duda permanece. De Gandillac, por ejemplo, se pregunta si acaso el Filósofo no es “*la pure référence à la raison*” y a los sabios antiguos que vivieron bajo la ley natural, como Job.⁴³⁴

Incluso, algunas interpretaciones han intentado fusionar estas dos identidades en una, de manera tal que aluda a cierto grupo de filósofos sarracenos que se habían apartado de la ortodoxia islámica, entre otras cosas, por conceder a la Filosofía preeminencia sobre la Teología. Quizá la interpretación más notable que se ha hecho en esta línea es la de Jolivet, quien lo identifica con un representante de la *Falasifa* e, incluso, llega a arriesgar cierta semejanza con el filósofo Avempace.⁴³⁵ Luscombe también admite que es una combinación de atributos dispares, pero lo llamativo es que, aunque no lo identifica con

⁴³⁰ Cf. *ibíd.*, p. 146.

⁴³¹ “*PHIL.: ... Nostrorum itaque scolis diu intentus et tam ipsorum rationibus quam auctoritatibus eruditus ad moralem tandem me contuli philosophiam, que omnium finis est disciplinarum...*”, *ibíd.*, p. 56.

⁴³² Cf. MARENBN, J. y ORLANDI, G., *op. cit.*, p. liii y ss.; ESTEVÃO, J., *A Ética...*, p. 159 y n. 24 y DE GANDILLAC, M., *Le Dialogue*, p. 19. Marenbon, por su parte, en un artículo más reciente a la citada introducción de *Collationes* escrita junto con Orlandi, se decide directamente por la figura de un filósofo platónico. Cf. MARENBN, J., *Imaginary Pagans...*, p. 156.

⁴³³ Cf. *Dialogus*, p. 196.

⁴³⁴ DE GANDILLAC, M., *Intention et loi...*, p. 600.

⁴³⁵ Cf. JOLIVET, J., *Abelard et le philosophe...*, p. 189.

Abelardo, reconoce en ambos, el Palatino y el Filósofo, ciertos atributos comunes.⁴³⁶ Por mi parte, iré aún un poco más lejos de lo que fue Luscombe y afirmaré que el personaje del Filósofo es, en realidad, el *alter ego* de Abelardo, de ese Abelardo que, a pesar de haber renegado de Aristóteles, quizás aún seguía considerándose “el último filósofo del mundo”, ese que, aunque creyente en un solo Dios, estaba irremediablemente influido por las enseñanzas de los antiguos.⁴³⁷

En primer lugar, hay que señalar que la mayor parte de las afirmaciones que hace este personaje mitad pagano mitad musulmán se corresponde casi por entero con las del mismo Abelardo en sus otras obras. Son pocas las veces que no es así y que, corregido inmediatamente por el Cristiano, termina coincidiendo con éste, pero nunca disintiendo. Pero además –y esto es aquí lo interesante– nadie en la época de Abelardo reunía en sí tan dispares características como las que hemos mencionado, por más que Abelardo haya intentado darle una imagen contemporánea. Ni siquiera el mismo Avempace. Creo que, en consecuencia, para comprender al Filósofo, no es necesario recurrir a las páginas de la historia documental en busca de algún movimiento o autor contemporáneo que más o menos se ajuste a él. La inexistencia de alguien así en el *factum* histórico del Palatino indica que éste debe ser comprendido más bien como una simple figura literaria. Una figura que, incluso, estaba permitida por las convenciones estilísticas la época y que le es útil para sostener aquellas tesis propias que antaño se habían mostrado conflictivas para la Iglesia, y que fueron condenadas en 1141. De hecho, si se lee con atención el texto, las principales tesis éticas son esgrimidas por el Filósofo. Por ejemplo, el pasaje que afirma que el mérito o demérito de la acción está dado por la intención, y que no es sino la tesis central del *Scito te ipsum*:

⁴³⁶ LUSCOMBE, D., *Ethics*, p. xxvi; en cambio, en *Some further*, p. 72, n. 23, parece acercarse más a la tesis de Jolivet.

⁴³⁷ Jacobi, Strub y King afirman que Guillermo de Lucca, discípulo de Abelardo, llama “*philosophus*” a su maestro en su *Summa dialecticae artis*, término que estaba usualmente reservado para los pensadores de la antigüedad y que ya, para la época en fue escrita esta obra, empezaba a aplicarse más precisamente a Aristóteles. Lamentablemente no hemos podido acceder a la fuente para leer el pasaje en donde se enmarca este curioso epíteto, pero consideramos que es un dato no menor. Cf. JACOBI, K., STRUB, C. y KING, P., “From *intellectus verus/falsus* to the *dictum propositionis*: The Semantics of Peter Abelard and his Circle”, en *Vivarium*, 34 (1996), p. 36.

“Filósofo: ... a menudo, un mismo acto puede ser denominado ‘bueno’ o ‘malo’, si es cumplido por personas distintas o por la misma persona en circunstancias diversas, según las diferentes intenciones”.⁴³⁸

En esta tesis, y en algunas similares sobre la indiferencia de las acciones, u otras acerca de la necesidad de la *ratio* en las cuestiones morales, o en la que afirma que la ignorancia es un atenuante de la culpa,⁴³⁹ es la voz del Filósofo, y no la del Cristiano, la que se expide. Más aún, sus intervenciones no sólo coinciden con los ejes de la *Ethica*, sino que también repercuten en ellas los pasajes más controversiales. Tal es el caso, por ejemplo, del último capítulo, en el que Abelardo se pronuncia sobre la *Plenitudo potestatis* y de donde se extrajo una de las diecinueve tesis condenadas en Sens. Cuando el Filósofo realiza su clasificación de las virtudes cardinales, al explicar en qué consiste la diferencia entre justicia natural y positiva, sostiene:

“Filósofo: ... También los pontífices romanos y los sínodos cada día establecen nuevos decretos o acuerdan alguna dispensa, y según esto, pensáis que aquello que primero era lícito se ha vuelto ilícito, o viceversa, como si Dios les hubiera conferido el poder de hacer que por sus preceptos y permisos sean buenas o malas las acciones que antes no lo eran...”.⁴⁴⁰

Difícilmente el viejo Abelardo, condenado por segunda vez, se animara a poner estas palabras en boca de un cristiano, y mucho menos en la suya propia. Pero esto no significa que haya cambiado de idea, sino todo lo contrario.

Ahora bien, si ya hemos admitido que Abelardo es tanto el árbitro de los tres personajes como el Filósofo, cabe preguntarse si el Cristiano *también* es Abelardo, o bien si

⁴³⁸ “PHIL.: ... Unde et sepe, cum idem a diversis agitur vel ab eodem in diversis temporibus, pro diversitate tamen intentionum idem opus bonum dicitur atque malum”, *Dialogus*, p. 212.

⁴³⁹ Cf. v.g., *ibíd.*, pp. 162- 164, y p. 214.

⁴⁴⁰ “PHIL.: ... Romani quoque pontifices vel synodales conventus cotidie nova condunt decreta, vel dispensationes aliquas indulgent, quibus licita prius iam illicita vel e converso fieri autumatis, quasi in eorum potestate Deus posuerit, ut praeceptis suis vel permissionibus bona vel mala esse faciant, quae prius non erant...”, *ibíd.*, p. 230.

nuestro autor ha construido un personaje paradigmático, reuniendo las principales características de un cristiano tradicional, “sectario y vulgar”, tal como entiende Von Moos.⁴⁴¹ Un cristiano que, por ejemplo, aunque es consciente de que no debe apelar a la autoridad para discutir con alguien que no ha prestado su asentimiento a la fe cristiana, no pierde, con todo, sus costumbres:

“Filósofo: Estoy sorprendido: te esfuerzas por rechazar mis posiciones, pero, en tus argumentos, también expones pasajes de vuestras Escrituras, que sabes que yo no estoy obligado a aceptar.

Cristiano: Mi intención es, como sabes, aclarar la fe común o la doctrina de nuestros padres, no darte mi parecer. Si te presento testimonios, no es para obligarte a aceptarlos, sino porque quiero que comprendas que son testimonios de otros, no pensados por mí”.⁴⁴²

Por otra parte, es notorio que este personaje nunca dialogue con el Judío. Si fuera Abelardo-autor quien es personificado por el Cristiano, el debate se tendría que haber dado entre ellos, ya que, siendo así, éste, y no el Filósofo, sería quien funcione como bisagra entre las otras dos figuras. Sin embargo, podría objetarse que esto se debe a que la obra se halla inconclusa, y que la intención de Abelardo fue la de escribir un tercer momento en el que dialoguen el Cristiano y el Judío. Con todo, esto es poco probable.

Además, debe señalarse que las afirmaciones del Cristiano o bien concuerdan con las del Filósofo, o bien reproducen de modo más o menos lineal las tesis que sostenía la Iglesia en ese momento y que por momentos se muestran accesorias a la argumentación.⁴⁴³ Sin embargo, existen al menos dos pasajes que podrían hacernos dudar de esta tesis. Ambos son las intervenciones más largas del Cristiano, lo cual por otra parte, no es casual. El primero es cuando se expide sobre las virtudes y afirma que es la caridad la plenitud de la

⁴⁴¹ Cf. VON MOOS, P., *Les Collationes...*, p. 453.

⁴⁴² “PHIL.: *Mirror te rationibus tuis, quibus me arguere niteris, eas quoque auctoritates ex scripturis vestris proferre, quibus me non dubitas minime cogendum esse. CHRIS.: Propositum mihi est, sicut nosti, non me tibi proprias inferre sententias, sed communem malorum nostrorum tibi fidem seu doctrinam aperire. Quae igitur testimonia de nostris affero, non ut per hoc cogaris intendo, sed ut aliorum magis ista intelligas esse, quam me ipsum finxisse*”, *Dialogus*, pp. 270-272.

⁴⁴³ Cf. v.g., la intervención del Cristiano en las pp. 252-254 y 260-270.

ley, ya que ésta es justamente la tesis central de los *Commentaria*.⁴⁴⁴ El segundo, mucho más interesante aún, es el cierre del texto. Allí es el Cristiano el que reivindica el horizonte intencional de la *Ethica* y, en contraste con la aparente suficiencia de la ley natural, realiza la distinción entre “actuar bien” y “hacer lo bueno” la cual, veremos, se inserta necesariamente en el desarrollo de la teoría ética abelardiana.

En consecuencia, el Cristiano es, por momentos, Abelardo. Pero no el Abelardo dialéctico que se hizo odioso al mundo, sino aquél que sigue a Pablo. Es también, sobre todo en los primeros pasajes de su intervención, la voz de la Iglesia, de la *verdadera filosofía* y, en ese sentido, sí una voz cristiana más. Se entiende, así, por qué el personaje del Filósofo considera al Cristiano un igual: “Filósofo: A decir verdad, encuentro que tú eres verdaderamente filósofo”.⁴⁴⁵

Es innegable que Abelardo no escapa a uno de los grandes supuestos del mundo premoderno: el sentido es más importante que el dato. Así, dada la construcción que realiza de sus personajes, éstos se presentan como figuras metahistóricas e irreales que, en sus respectivos diálogos, ponen de manifiesto las dudas e inquietudes del propio autor. De Gandillac tiene razón cuando afirma que, a través de sus personajes, lo que hace Abelardo no es sino dialogar consigo mismo,⁴⁴⁶ y nosotros agregamos, con su propia comunidad. Además, a efectos prácticos, la obra como un todo cobra sentido justamente a partir de las diferencias que se manifiestan entre los personajes, y eso es, en definitiva, lo que importa.

3. Las teologías

Tres son las obras abelardianas que llevan el nombre de “*Theologia*”, aunque no sean las únicas de contenido teológico.⁴⁴⁷ La cuestión que articula a cada uno de estos

⁴⁴⁴ Cf. en el *Dialogus*, pp. 196-204, en los *Commentaria*, I, 2:15 *et passim*.

⁴⁴⁵ “*PHIL.: Certe, ut verum fatear, nunc te primum phylosophum comperior...*”, *Dialogus*, p. 182. Si atendemos a la sección 2, del capítulo B, de la parte I de este trabajo, se verá que esta línea interpretativa se corresponde con la presentación que hemos realizado de las contrastantes imágenes que Abelardo tiene de los filósofos.

⁴⁴⁶ DE GANDILLAC, M., *Intention et loi...*, p. 600.

⁴⁴⁷ Además de los *Commentaria* y el *Sic et non*, sobre los que ya hemos hablado, Abelardo escribió *circa* 1140 la *Expositio in Hexaemeron*, donde se propone realizar un comentario a los primeros capítulos del

escritos es siempre la misma: la ontología trinitaria. Tampoco su intención parece variar en ninguno de los tres. Por una parte, Abelardo se apoya en la necesidad de defender la fe de los errores de sus atacantes, de los “pseudo-dialécticos”, es decir, los sofistas.⁴⁴⁸ Por otra, se propone expresar los contenidos medulares de la fe cristiana de modo tal que sean accesibles a la razón, aunque sin por ello pretender sobrepasar sus límites:

“... no prometemos enseñar la verdad, la que consta que no puede ser conocida por nosotros ni por ningún mortal, pero al menos tenemos la satisfacción de ofrecer algo verosímil, cercano a las razones humanas y no contrario a las Sagradas Escrituras...”.⁴⁴⁹

Dadas las sucesivas redacciones que las tres han sufrido,⁴⁵⁰ es posible conjeturar que, en algún momento, el Palatino las haya concebido como un solo proyecto.⁴⁵¹ De hecho, Jolivet señala que lo esencial de su pensamiento acerca de la Trinidad se encuentra ya contenido en la *Theologia Summi Boni*, la primera de las tres.⁴⁵² Y no es arriesgado pensar que quizá ésta hubiera sido la única (aunque seguramente ampliada) de no haber sido condenada en Soissons, pues justamente la redacción de las otras dos comienzan después del Concilio. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que, a pesar de numerosos pasajes en común, el resultado con el que hoy contamos es con el de tres obras que difieren entre sí. No es necesario desarrollar aquí exhaustivamente el contenido de cada una,⁴⁵³ sino

Génesis. Los *Problemata Heloisae* también contienen cuestiones de orden teológico, aunque ambos pertenecen a las obras menores y, en gran medida, repiten los temas trabajados en sus teologías .

⁴⁴⁸ Cf. v.g., *Th. summ. bon.*, V, 3. 101.

⁴⁴⁹ “*De quo quidem nos docere ueritatem non promittimus, quam neque nos neque aliquem mortalium scire constat, sed saltem aliquid uerisimile atque humanae rationi uicinium nec sacrae scripturae contrarium proponere...*”, *Th. summ. bon.*, II, 2, 26. La misma convicción aparece expresada en *Th. chr.* III.54 y *Th. sch.*, II, 18.

⁴⁵⁰ Véase *Advertencias*, p. 9.

⁴⁵¹ “*Quoique les trois Theologiae soient des recensions d'une oeuvre qui, au fond, resta la même...*”, MARENBO, J., *Les exemples...*, p. 122.

⁴⁵² Cf. JOLIVET, J., *La théologie d'Abélard...*, p. 53.

⁴⁵³ Existen numerosos e inestimables trabajos que se encargan de desarrollar los contenidos de las teologías. Entre ellos se encuentran: JOLIVET, J., *La théologie d'Abélard...*, principalmente el capítulo II; FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mt., “Note a propósito di alcuini aspetti della teología abelardiana. La difesa della fede contro gli infedeli”, en *Actas del V Congr. int. filos. med.*, Madrid, Nacional, 1979, v. 2, pp. 575-579; BUYTAERT, E., “Abelardian's Trinitarian Doctrine”, en *Peter Abelard. Proceedings of the international conference*, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 127-152, así como los prefacios que el mismo autor escribió en sus ediciones de *Th. sch.* y *Th. chr.* en el CCCM, eds. cit.

resaltar aquellos aspectos que nos resultan relevantes para resolver el problema que nos hemos planteado. Veremos que ellos no son, como en el caso de los *Commentaria* y el *Dialogus*, desarrollos conceptuales que la *Ethica* no considera, sino aportes complementarios, aunque no por ello menos valiosos.

Allende los contenidos teológicos sobre la ontología trinitaria, la *Theologia Sumi Boni* contiene, por una parte, una invectiva contra los judíos en el quinto capítulo del primer libro a la que le sigue una justificación del testimonio de los filósofos y una breve explicación de cómo es que el *Anima mundi* platónica es, en realidad, la expresión de la tercera persona de la Trinidad. Por otra parte, encontramos una invectiva contra los pseudo dialécticos al comienzo del libro II seguida, a su vez, de un elogio al *ars dialectica*. Todos estos pasajes, algunos de los cuales ya hemos presentado aquí a raíz del método dialéctico,⁴⁵⁴ resultarán valiosas al momento de analizar por qué Abelardo, en el *Dialogus*, condena la moral judía en tanto que aprueba la del personaje del Filósofo.

La *Theologia scholarium* es la única que tiene un prefacio.⁴⁵⁵ Es interesante recalcarlo, dado que en éste Abelardo alude a la necesidad manifestada por sus estudiantes de una teología comprensible por la razón; anécdota contada por él mismo en *Historia calamitatum*⁴⁵⁶ y que funciona, al menos según sus palabras, como el disparador de la redacción de esta serie de teologías. Luego, ya en el primer libro, nos encontramos con la definición de las virtudes teologales y de los sacramentos. Aunque no diga nada especialmente diferente de lo que ha sostenido en otras obras, su claridad y concisión nos ahorrarán, llegado el momento, enredarnos en trabajosas reconstrucciones.

Más relevante aún resulta el tercer libro, en el cual se pueden observar dos momentos. El primero de ellos abarca los párrafos 1 a 11 en los que Abelardo da cuenta del orden racional del universo y, a través de él, de la existencia de un único Dios creador, él también racional. Estos pasajes ayudan a comprender cuál es, no sólo en Abelardo sino incluso en la cosmovisión laoniense, la lectura que subyace a la concepción de *lex*

⁴⁵⁴ Véase parte I, capítulo B.

⁴⁵⁵ En cuanto a la *Th. sch.* y la *Th. chr.* es necesario aclarar que tanto en análisis propuesto aquí, como la traducción que se ofrece en los apéndices, corresponden a las últimas redacciones, esto es, a la cuarta y la tercera respectivamente.

⁴⁵⁶ Cf. *Hist. cal.*, IX.

naturalis. En un segundo momento, que comienza en el párrafo 12 y se extiende hasta el final del libro, al pretender demostrar la unicidad divina, Abelardo analiza en detalle conceptos como los de omnipotencia, voluntad y libre arbitrio. En cierta medida, coincide con el libro V de la *Theologia christiana*, sólo que aquí el desarrollo es notablemente más amplio. Si bien el contenido es enteramente teológico, a falta de una antropología, este libro, hemos visto ya, nos ha permitido contrastar de manera más acabada la constitución divina con la nuestra en tanto *images Dei*, en el tercer capítulo de la primera parte de este trabajo.⁴⁵⁷

De la *Theologia christiana* lo que resulta más interesante es el libro II, ya que contiene material que no se encuentra en ninguna de sus otras dos teologías. Está consagrado íntegramente a los filósofos paganos, a los cuales Abelardo propone como ejemplos de virtud con la intención de utilizar sus testimonios en la discusión trinitaria. Para ello, justifica desde el inicio su estrategia argumentativa tomando diferentes testimonios de la Escritura, de decisiones sinodales pero, principalmente, se apoya en la autoridad de Agustín y de Jerónimo.⁴⁵⁸

Marenbon señala que este libro en particular es el resultado de la obstinación abelardiana, una reafirmación de sus ideas tras la condena de Soisson, “*une réponse à ceux qui voulaient rejeter les philosophes comme témoins de la doctrine trinitaire*”.⁴⁵⁹ Y como era costumbre de nuestro dialéctico no lograr refrenar su pluma a tiempo, en su acalorada defensa hablará de la fe de los filósofos paganos en relación con la Redención, afirmando que algunos no tuvieron necesidad de los sacramentos para ser salvados.⁴⁶⁰ Aunque es tentador desarrollar esta afirmación aquí, deberemos postergar su análisis aún unas cuantas páginas más, ya que sus consecuencias resultarán claves para nuestra investigación.

Creo que lo dicho es suficiente para comprender la articulación de estas obras con la problemática ética que nos ocupa. Se entenderá, también, que el peso del análisis recaiga en

⁴⁵⁷ Un análisis más extenso ha sido llevado a cabo de manera magistral por De Vecchi en el primer capítulo de su trabajo de tesis. Véase DE VECCHI, G., op. cit., pp. 51-78.

⁴⁵⁸ Cf. *Th. chr.*, II, 1.

⁴⁵⁹ MARENBO, J., *Les exemples...*, p. 112.

⁴⁶⁰ Cf. *Th. chr.*, II, 23. Véase nota 493.

el *Dialogus* y en los *Commentaria*, en tanto que éstos retoman y circundan la problemática abierta en el *Scito te ipsum*, mientras que los textos restantes servirán de apoyo tanto para mejor comprender aquellos pasajes en los que aquél no se expide con la profundidad deseada, como en otros aspectos que hacen al todo de la propuesta moral abelardiana. Pasemos, entonces, a la resolución de nuestra tesis.

B. EL CONOCIMIENTO DE DIOS: LAS LEYES DIVINAS

Recapitulemos brevemente el problema que nos condujo hasta aquí. Según la teoría ética desarrollada por Abelardo en el *Scito te ipsum*, el pecado propiamente dicho consiste en el desprecio de Dios al consentir en lo que no conviene, y sólo este desprecio, que no puede provenir sino de una voluntad intencional, es aquel que nos hace culpables. En este sentido, se presentan dos grupos humanos que, en principio no son pasibles de adquirir culpa. Por una parte, niños, locos y disminuidos mentales, es decir, aquellos cuya potencia racional sufre algún obstáculo que les impide entender y, por tanto, prestar asentimiento a proposiciones morales. Dado que aun así cargan con la pena del pecado original, sólo podrán salvarse por el sacramento bautismal, pero no por sus operaciones anímicas, así como tampoco por ellas se condenan. Por otra parte, está el grupo objeto de nuestro estudio, los infieles, aquellos que no han prestado su asentimiento a la voluntad de Dios porque la ignoran, o bien porque, aun conociéndola, erraron en sus juicios. Ellos pecan por error o por ignorancia, lo cual no reporta culpa alguna pues, en principio, no pueden tener una mala intención sino una errónea, que es moralmente buena, aunque no de manera plena. Sin embargo, sólo quien puede ser culpable puede ser agente moral, dado que la agencia moral requiere como *conditio sine qua non* no sólo la razón sino también el conocimiento efectivo de la verdadera voluntad de Dios.

Ahora bien, en la *Ethica* no se explicita ninguna pauta que permita saber cómo es que se adquiere ese conocimiento. Claro que no es difícil asegurar que, para un cristiano, la voluntad de Dios se encuentra expresada mediante diferentes leyes. En consecuencia, así como la intención determina la bondad o maldad de una acción en sí misma indiferente, del mismo modo, esa intención recibe su cualificación moral en relación con el contenido de

las leyes divinas que se han aceptado como tales. Para Abelardo, éstas serán expresadas en tres *corpora*: las leyes positivas, las cuales se dividen en la ley veterotestamentaria⁴⁶¹ y la ley neotestamentaria (o antigua y nueva ley, respectivamente), y la ley natural. Esta última resulta ser, filosófica y teológicamente, la más compleja, por lo que iniciaremos nuestro recorrido con su análisis.

1. Ley natural

La mayor parte de los comentaristas entiende que por *lex naturalis* Abelardo se refiere, sin más, a la *ratio*. De hecho, es así como la define, por ejemplo, en *Theologia scholarium*: “la misma ley natural, que consiste en la razón...”⁴⁶² Sin embargo, en el marco de un análisis más profundo, lo que muestra esta identificación es simplemente la estrecha conexión que existe entre naturaleza y razón. Y aquí es menester hacer una distinción, pues existen al menos dos *aspectos* en los que Abelardo utiliza “*lex naturalis*” aunque, claro está, íntimamente relacionados. Por una parte, el que puede ser llamado “cosmológico”, en tanto que refiere a la legalidad del mundo creado; por otra, el aspecto ético de esa ley, que es al que nos interesa arribar.

En líneas generales, podemos decir que uno de los supuestos del pensamiento pre-moderno es el supuesto del orden. Para los cristianos medievales que siguen la línea agustiniana, el mundo está ordenado dado que proviene de un Dios creador que manifiesta en él los signos visibles de su *lex aeterna*, de su voluntad de que lo creado sea tal como es.⁴⁶³ A pesar de que los designios divinos son insondables, este orden es siempre un orden racional y, por ello, asequible a la razón humana, mientras que, por su parte, esos signos visibles se expresan en la naturaleza en tanto que ésta es su creación. En consecuencia, en

⁴⁶¹ Abelardo mismo señala que por ésta se entiende la ley mosaica, esto es, la Torá, o bien el Antiguo Testamento: “*Notandum ‘legis’ nomine quandoque proprie quinque libros tantum Moysi comprehendit, quandoque etiam totum Vetus Testamentum sicut in hoc loco*”, *Comm. rom.*, II, 3:19, 4.

⁴⁶² “... *lex ipsa naturalis quae in ratione consistit...*”, *Th. sch.*, III, 4. Y también en *Th. chr.*, V, 4.

⁴⁶³ Cf. v.g., AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, I, 6, 15. Cf. también BOYER, C., “La notion de nature chez Saint Augustin”, en *Doctor communis*, v. 7, 2-3 (1955), pp. 65-76.

el orden temporal, es decir, en la creación, existe una *lex naturalis* que refleja esa parte de la voluntad eterna del Creador que podemos conocer natural y racionalmente.

Al respecto, quizá la lectura más original y polémica del siglo XII ha sido la de la escuela de Chartres (sobre todo la de Guillermo de Conches), según la cual la Naturaleza adquiere relativa autonomía, algo hasta ese entonces impensable.⁴⁶⁴ Sin embargo, en este tema Abelardo parece poco influenciado por sus contemporáneos y sigue más bien la tradición agustiniana de base.⁴⁶⁵ Para el Palatino la naturaleza es, ante todo, la manifestación directa de la voluntad de Dios, su artífice: “... el artífice de la naturaleza, esto es, Dios...” y “... el niño mismo no es obra del hombre sino de la naturaleza, es decir, de Dios”.⁴⁶⁶

El tercer libro de la *Theologia scholarium* comienza, precisamente, justificando el orden racional de la creación y adjudicándole a Dios la administración racional y prudente de nuestro mundo, lo cual, a su vez, para Abelardo es una prueba de la existencia de un Dios creador único:

“Es evidente, entonces, que el hombre fue creado por una causa a la que cada una de sus partes sirve. Conviene que éstas sean con mucho más indignas, y por esto de ninguna manera se debe conceder que no fueron creadas, sino lo contrario. Así, mucho menos conviene que su gobierno estribe más en algo no racional que en algo racional pues,

⁴⁶⁴ Dado que no es nuestro propósito aquí extendernos en tan compleja problemática, invito a leer los trabajos de GREGORY, T. sobre el tema, especialmente “L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII”, en *Interpretazioni del Medioevo* (Del Torre, M^aA. ed.), Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 273-311; CHENU, M-D., “La natura e l’uomo. La rinascita del XII secolo”, en *La teologia nel dodicesimo secolo*, Milano, Jaca Book, 1986, pp. 23-58; y ROSSATTO DUTRA, N. “*Natura naturans, natura naturata: o sistema do mundo medieval*”, en *Ciência & Ambiente*, v. 1,1 (jan.- jun. 2004), pp. 21-28.

⁴⁶⁵ No así en lo que respecta, por ejemplo al *Anima mundi*. Las relaciones teóricas entre la interpretación Abelardiana y la de Guillermo de Conches, sobre todo a partir del término “*involutum*”, se encuentran desarrolladas, aunque brevemente, en MEWS, C., *On dating...*, pp. 100-101.

⁴⁶⁶ “... *natura artifex id est Deus...*”, y “... *puer ipse non hominis opus est, sed naturae id est Dei*”, *LI*, 3, 2; y 2, 14, respectivamente. Sin adentrarnos en el concepto abelardiano de “*natura*” en sí mismo, que tan interesante como complejo resulta, al punto que llevó a Jolivet a afirmar que “*reste flou*”, (cf. JOLIVET, J., “*Eléments du concept de nature chez Abélard*”, en *La Filosofia della natura nel medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale, Milano, 1966, p. 304), nos permitimos ordenar el análisis de modo tal que nos conduzca al aspecto de la ley natural que aquí nos interesa estudiar, es decir, el ético. Existen, con todo, excelentes trabajos que dan amplia cuenta de este tema: GREGORY, T., *Ratio et natura*; JOLIVET, J., *Eléments du concept de nature...*; y LUSCOMBE, D., “*Nature in the thought of Peter Abelard*”, en *La Filosofia della natura nel medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale, Milano, 1966, pp. 314-319.

por más que el hombre sea racional, consta que su gobierno de ningún modo es suficiente, puesto que si quisiera regir él mismo el mar de esta vida, no tendría la fuerza. Por consiguiente, mucho menos conviene que se entregue a su propio gobierno [...] Y por esto o por todas las cosas semejantes a la razón que están en el mundo, juzgo que es manifiesto que éste tiene su creador o rector al que nosotros llamamos Dios”.⁴⁶⁷

Así, pues, ese gobernante racional se descubre en su creación, en una naturaleza que no es sino el otro libro que ha escrito con su propia mano y que le es accesible a todo el que se empeñe en descifrarlo racionalmente. Y Abelardo insiste en esta idea. No hay texto teológico en el que no recurra al pasaje paulino de *Rom.* 1:19,⁴⁶⁸ sobre el cual afirma:

“ ‘Puesto que lo que es cognoscible de Dios está manifiesto para ellos, porque Dios se lo ha manifestado’ [...] sin lo escrito, Dios antes fue conocido por los gentiles mediante la ley natural, Él mismo por sí, a través de la razón que había sido dada, esto es, la ley natural; y también dando noticia de su obra mediante las cosas visibles [...] ‘puesto que lo que es cognoscible de Dios’, esto es, la naturaleza de la divinidad no sólo es revelada al mundo por la ley escrita, sino que también antes, sin lo escrito, fue ‘manifiesto para ellos’ por la razón natural...”⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ “*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 [...] Et his quidem uel consimilibus rationibus omnia quae in mundo sunt conditorem seu rectorem habere manifestum arbitror. Quem nos deum dicimus*”, *Th. sch.*, III, 8.

⁴⁶⁸ Este pasaje se encuentra citado y comentado por Abelardo no sólo en todas sus obras teológicas sino, incluso, más de una vez en cada una. Cf. *Th. sch.*, I, 98, II, 12 y 60; *Th. chr.*, II, 12, IV, 84; *Th. summ. bon.*, I, 1, 32 *et passim*. Dado que es un pasaje de la *Epístola a los romanos* de Pablo, preferimos aquí centrarnos en el análisis que aparece en los *Commentaria* porque, al estar en contexto, el desarrollo de Abelardo es más rico y, en definitiva, concuerda con los restantes.

⁴⁶⁹ “*Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestauit [...] sine scripto a gentibus per naturalem legem Deum antea notum fuisse, ipso eis de se ipso per rationem quam dederat, hoc est legem naturalem, ac per uisibilia sua opera notitiam conferente [...] Quia quod notum est Dei, id est de natura diuinitatis modo reuelatum est mundo per legem scriptam, etiam sine scripto per naturalem rationem manifestum ante fuerat in illis...*”, *Comm. rom.*, I, 1:19, 25 y 28.

Una de las maneras en que Dios se muestra a sus creaturas es *per legem naturalem*, a través de un orden que éstas pueden captar, también, de manera natural. Como señala Gregory, frecuentemente este pasaje es utilizado no sólo por Abelardo sino por muchos pensadores medievales para indicar la posibilidad de conocer a Dios por sus obras.⁴⁷⁰ Pero en el Palatino la exégesis adquiere un matiz particular, pues con él quiere demostrar, además, que los paganos conocieron la Trinidad.

“ ‘*Dios se lo ha revelado*’ puesto que por la razón que Dios les otorgó, la divina Trinidad se dio a conocer desde las mismas obras visibles, y el artífice grabó noticias de Él a través de sus efectos [...] Pero los filósofos gentiles no sólo percibieron al admirable artífice a través de la misma composición del mundo o de su admirable ornato, sino que también atribuyeron la óptima providencia del divino gobierno a partir de su excelsa disposición en congruencia con la razón”.⁴⁷¹

Así, mientras que Dios revela a los hombres su voluntad mediante las leyes positivas divinas, se manifiesta, al mismo tiempo, por una ley natural, aquí entendida como *ordo naturae*, que permite el conocimiento trinitario del que, de otra manera, los gentiles no podrían haber sido capaces.⁴⁷² Y aun cuando Abelardo les niega la comprensión del misterio de la Encarnación,⁴⁷³ la naturaleza se muestra como el medio y la razón como el

⁴⁷⁰ Cf. GREGORY, T., *Ratio et natura*, pp. 569-570.

⁴⁷¹ “... Deus illis reuelauit quia per rationem quam eis Deus contulit, ex uisibilibus ipsius operibus diuina eius Trinitas innotuit et per effecta sua ipse artifex sui notitiam eis impressit [...] Non solum autem philosophi gentium ex ipsa mundi compositione uel ornatu mirabili mirabilem eius artificem perceperunt, uerum etiam ex optima eius dispositione optimam diuinae gubernationis prouidentiam rationibus congruis assignarunt”, *Comm. rom. I*, 1:20, 34 y 41.

⁴⁷² Cf. GREGORY, T., *Ratio et natura*, p. 579.

⁴⁷³ “*Mysterium quippe incarnationis ex uisibilibus Dei operibus nequaquam concipi humana poterat ratione, sicut potentia Dei et sapientia eius et benignitas ex his quae uidebant liquide percipiebantur*”, *Comm. rom.*, I, 1:20, 33. Esto será retomado más adelante. Por otra parte, e independientemente de lo que venimos hablando, notemos que esta afirmación parecería no coincidir totalmente con las afirmaciones que hemos hecho en la parte I, capítulo C a propósito de la reconstrucción de la antropología abelardiana. En efecto, allí dijimos que, para nuestro autor, las notas de la constitución divina son la *potentia*, la *sapientia* y el *amor*; y hemos identificado este último con la voluntad. Sin embargo, aquí aparece, en su lugar, la *benignitas* (identificada con *amor* tan sólo unas líneas más adelante). Ahora bien, esto puede explicarse de dos maneras, por cierto no excluyentes. Por una parte, debemos recordar que este texto es de redacción temprana (*circa* 1133), mientras que la *Theologia scholarium* (al que nos hemos remitido preferentemente en el capítulo citado) es una obra cuya última redacción es tardía (1140). Esto explicaría una evolución en el uso de la terminología. Por otra parte, debemos entender que, dado que Abelardo está hablando de la voluntad divina, que no puede sino ser necesariamente buena, la equiparación de *voluntas*, *amor* y *benignitas* no es en absoluto desatinada.

instrumento a través de los cuales Dios condujo a los gentiles hacia Cristo. En este sentido, se deduce que el aspecto propiamente moral de la ley es, en definitiva, el propósito, el fin.

Como no podía ser de otra manera, Abelardo, junto a la tradición, se remonta al origen escriturario de la ley natural. Y ello no es menor, dado que, por tanto, la existencia de una ley natural en “el corazón de todos los hombres” es un dato revelado y, como tal, innegable. El pasaje clave se encuentra, una vez más, en la carta de Pablo:

“ ‘En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente los dictados de la ley, ellos, no teniendo ley, son ley para sí mismos’ [...] ‘En efecto, cuando los gentiles’, es decir que los gentiles, que ciertamente ‘no tienen ley [escrita], cumplen naturalmente’, esto es, que están instruidos por la ley natural, o sea, en el conocimiento de Dios y el discernimiento de la razón que tienen naturalmente (esto es, desde su creación), y no por alguna doctrina escrita...”⁴⁷⁴

La ley natural es definida al mismo tiempo por sus consecuencias: es el conocimiento de Dios como resultado de un juicio discreto de la razón. Reparemos en que aquí “naturalmente” significa “innato”, lo que implica que es la misma condición creatural, con total independencia de la filiación religiosa, la que ofrece la garantía del conocimiento de la voluntad divina. Sin embargo, todo esto no nos ha dicho nada aún acerca de los contenidos concretos de esa ley.

En el *Dialogus*, el Filósofo la define como amar a Dios y al prójimo.⁴⁷⁵ A pesar de que esta definición pueda resultar a primera vista un tanto lacónica, abarca, en realidad, las dos tablas de la ley positiva divina. Con ello, Abelardo se inserta en una tradición exegética que comienza con los Padres de la Iglesia y tiene su punto máximo de desarrollo en la escuela de Laon, en la cual el filósofo se formó en sus años de juventud.

⁴⁷⁴ Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex [...] Cum enim gentes, id est gentiles, qui legem scilicet scriptam non habent, naturaliter faciunt, id est naturali lege instructi, hoc est cognitione Dei ac discretione rationis quam naturaliter, hoc est ex sua creatione, habent, non ex scripta alicuius doctrina...”, *ibíd.*, 2:14, 57-58.

⁴⁷⁵ “... plerosque lege naturali contentos, que videlicet in dilectione Dei consistit et proximi...”, *Dialogus*, p. 82, y también cf. *ibíd.*, p. 116.

Cuando Pablo dice que, a pesar de que los gentiles lo tuvieran ley, la cumplen naturalmente, estaba pensando en términos negativos puesto que, según escribió, aunque por medio de esta ley a los hombres se les permite de forma natural saber qué es lo moralmente bueno, los gentiles sobre los que habla en su epístola son, justamente, los que desobedecieron estas normas.⁴⁷⁶ Sin embargo, como señala Marenbon, la patrística ha interpretado positivamente las consecuencias de esta afirmación.⁴⁷⁷ Para Jerónimo, por ejemplo, la ley natural nos indica qué cosas buenas hay que hacer y cuáles son las malas que han de evitarse, en un sentido que la acerca mucho al de conciencia.⁴⁷⁸ Ambrosio, por su parte, afirma que si los hombres hubieran sido capaces de perseverar en el cumplimiento de la ley natural que el Creador inculcó en sus corazones, las leyes escritas habrían sido innecesarias.⁴⁷⁹ Agustín, menos entusiasta y mucho más cauto, advierte en sus últimos escritos que, cuando Pablo escribe esto, lo que está queriendo señalar es la diferencia que hay entre la bondad de los gentiles y de los cristianos. Y agrega que sólo mediante las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad es que el ser humano puede salvarse, y no simplemente por cumplir con los mandatos de la ley natural. Éstos, si bien son necesarios para encaminar al hombre hacia Dios, no son suficientes.⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ A pesar de no haber desarrollado las consecuencias de ello, Abelardo retoma esta amonestación paulina en sus *Commentaria*: “Sed euanuerunt in cogitationibus suis, more uidelicet fumi qui quo altius conscendit, magis deficit atque annullatur. Sic etenim isti quo magis ex arrogantia intumescabant propter Scientiam quam adepti erant, suo studio uel ingenio, non diuinae gratiae eam adscribentes, magis excaecari meruerunt et in errorem amplius deuolui. Et hoc est quod exponens subdit: et obscuratum est insipiens cor eorum. Insipiens fuit quia sibi, non Deo, proprium ipsius donum tribuerunt et ex se, non ab ipso, hoc se habere crediderunt. Unde merito est cor obscuratum et ipsa in eis naturalis ratio obtenebrata”, *Comm. rom.*, I, 2:10, 47.

⁴⁷⁷ Cf. MARENBN, J., *TPPA*, p. 268.

⁴⁷⁸ “Nos respondebimus, accepisse quidem eum Spiritum, sed ex auditu fidei, et naturali lege, quae loquitur in cordibus nostris, bona quaeque facienda, et vitanda mala...”, JERÓNIMO, *Commentaria in Epistolam ad Galatas I, 3*, en Migne, *PL.*, XXVI, 348D-349A.

⁴⁷⁹ “Et quidem secundum interrogationem tuam certum est non fuisse Legem necessariam, quae per Moysen data est. Nam si naturalem legem, quam Deus creator infudit singulorum pectoribus, homines servare potuissent, non fuerat opus ea lege quae, in tabulis scripta lapideis, implicavit atque innodavit magis humani generis infirmitatem, quam elaqueavit atque absoluit. Esse autem legem naturalem in cordibus nostris etiam Apostolus docet, qui scripsit quia plerumque et gentes naturaliter ea, quae Legis sunt, faciunt; et cum Legem non legerint, opus tamen Legis scriptum habent in cordibus suis”, AMBROSIO DE MILÁN, *Epistola 73*, en Migne, *PL.*, XVI, 1251B-C.

⁴⁸⁰ “Sed ad hoc eos in die iudicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter quae legis sunt utcumque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent quod perpeti nollent: hoc tamen peccantes, quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt. Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus; et minus impius, quam Catilina, Fabricius, non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Iulianum*, IV, 3, 25.

Sin embargo, Agustín también señala que es cierto que las reglas de la ley natural convienen con algunos de los preceptos morales repetidos en las otras dos leyes positivas divinas, y que pueden resumirse en un principio general que ya desde la antigüedad se conoce como “la regla de oro”:

“¿A qué perverso no le es fácil hablar de la justicia? O ¿quién, interrogado sobre la justicia, puesto que no tiene pretexto, no responderá fácilmente lo que es justo? Puesto que por la mano de nuestro Creador la verdad está escrita en nuestros corazones: ‘Lo que no quieras que te hagan, no lo hagas a los otros’. Nadie, antes de que la ley fuera dada, tenía permitido ignorar esto, para que desde allí fueran juzgados aquellos a quienes la ley no les había sido dada. Pero para que los hombres no buscaran algo que habían desaprovechado, fue escrito en tablas lo que no leían en el corazón. No porque no lo tuvieran escrito, sino porque no querían leer”.⁴⁸¹

En el siglo XII, la interpretación de este concepto no había cambiado mucho. Abelardo sigue haciéndose eco de las palabras del Hiponense, cuando afirma:

“Pues las palabras de la ley natural son las que mandan amar a Dios y al prójimo, según esto: ‘Lo que no quieres para ti, no se lo hagas a otros’. Y: ‘Lo que quieres que los hombres hagan contigo, hazlo tú para ellos’ ”.⁴⁸²

Pero además, en este siglo se añade una novedad. Los pensadores de la escuela de Laon en la que se formó el Palatino sostienen que la ley natural no sólo se ajusta a la regla de oro ya prescrita por Tobías en el Antiguo Testamento, como había afirmado el Hiponense, sino que *también* esta ley oficia como una especie de compendio de los diez

⁴⁸¹ “*Cui enim iniquo non facile est loqui iustitiam? aut quis de iustitia interrogatus, quando non habet causam, non facile respondeat quid sit iustum? Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: ‘Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri’. Hoc et antequam Lex daretur nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicarentur et quibus Lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, LVII, 1.

⁴⁸² “*Verba autem legis naturalis illa sunt quae Dei et proximi caritatem commendant, sicuti ista: ‘Quod tibi non uis, alteri ne feceris’ et ‘Quod uultis ut faciant uobis homines, et uos facite illis’* ”, *Comm. rom.*, I, 2:13, 56. Las citas bíblicas corresponden a Tob. 4:15 y Mt. 7:12 respectivamente.

mandamientos que se resumen en dos: el amor a Dios y el amor al prójimo. Éstos, por su parte, llevarían a cumplir justamente por este amor la mencionada regla, como lo hace ver Abelardo cuando comenta el libro decimotercero de la Epístola paulina al pueblo romano.⁴⁸³

Con esto se demuestra que, para un pensador como Abelardo, hay homogeneidad entre razón y revelación. No hay dos órdenes diferentes de verdad sino, a lo sumo, diferentes medios e instrumentos para su conocimiento. En este sentido, las distinciones escolásticas del siglo posterior entre verdades naturales y sobrenaturales están ausentes aquí.⁴⁸⁴

¿Qué es, entonces, la ley natural en su aspecto moral? Entendemos, pues, que la *lex naturalis* opera en el pensamiento abelardiano como el conjunto de preceptos nacidos del discernimiento de la *ratio* que permite que cada ser humano pueda comprender *de manera natural* los preceptos morales de la voluntad divina. Por consiguiente, y teniendo en cuenta toda la complejidad que entraña este concepto en un pensador pre-escolástico, preferimos entenderla no ya como sinónimo, pero sí como sinécdoque de *ratio*.

Dicho esto, se entiende por qué la ley natural también en su aspecto moral es una ley divina. Ella es obra de Dios, pues fue Él quien la puso en el corazón de todos los hombres al momento de su creación desde y para siempre, es decir, no sólo en el corazón de aquellos que vivieron antes de que se revelaran las leyes positivas sino en el de todo hombre en tanto creatura. En este sentido, la ley natural es una doble fuente de conocimiento de los preceptos morales: externa, porque proviene de Dios, e interna, porque está inscrita en cada corazón.

Ésta, entonces, parece ser la norma heterónoma que le permite a Abelardo salir del subjetivismo de la mera interioridad pues ella es la garantía de concordancia entre la voluntad de Dios y nuestros contenidos de conciencia.

⁴⁸³ Cf. *Comm. rom.*, IV, 13:8-9.

⁴⁸⁴ Cf. GREGORY, T., *Ratio et natura*, p. 573.

2. La ley natural en contraste con las leyes positivas divinas

Si bien la ley natural provee al ser humano el conocimiento de Dios y los imperativos morales con los que guiar su conducta, Abelardo, como buen cristiano, no se limita a ella al momento de concebir una doctrina ética. Por ello, no es casual que cada una de las tres leyes divinas tenga un representante en el *Dialogus*. Desde el inicio de la obra, los personajes se definen de acuerdo con estas tres formas de conocer la voluntad del único Dios. Con todo, si efectivamente el Palatino desea sostener un planteo de alcance universal que obligue a vivir una vida moralmente buena, la ley natural parece ser el punto de partida ineludible para poder fundar una ética válida para toda la humanidad, con independencia de la pertenencia institucional o religiosa. El propósito de elegir la ley natural como el eje a partir del cual se desarrolla el diálogo entre estos diferentes acercamientos a la fe pone en evidencia, por una parte, la siempre presente intención de Abelardo de conciliar las tesis de la religión con las proposiciones nacidas de la razón. Por otra parte, un primer intento de universalización pues, si *a priori* la Salvación quedara restringida únicamente a los cristianos, se seguiría que sólo los cristianos estarían llamados a responder moralmente, consecuencia inquietante que Abelardo parece querer evitar ya desde su *Ethica*. Se torna necesario, entonces, hallar un principio común a todos los hombres por el cual ésta se les ofrezca. Finalmente, si sólo alcanzase con esta ley “inscrita en los corazones” para adquirir los méritos necesarios para la consecución de la Salvación, de nada serviría, entonces, la ley neotestamentaria a la que adhiere nuestro filósofo. De ser esto así, el cristianismo todo no sería más que un mero conjunto de rituales y prescripciones vacuas. Abelardo lo sabía muy bien y, por ello, escribe el siguiente pasaje de la *Ethica*:

“Cornelio no creía en Cristo hasta que le fue enviado Pedro, quien lo instruyó en la fe. Aunque antes había conocido y amado a Dios según la ley natural, por lo cual mereció que su oración fuera escuchada y que sus limosnas fueran aceptadas por Dios, no nos atreveríamos a prometerle la vida eterna (por buenas que parecieran sus obras) si hubiera tenido que abandonar ésta antes de tener fe en Cristo. Y por

preocupado que hubiese estado por su salvación, tampoco lo podríamos contar entre los fieles, sino más bien entre los infieles”.⁴⁸⁵

Como bien ha señalado De Vecchi, es manifiesta la paradoja que se abre con la afirmación precedente: por una parte, la posibilidad de salvación ofrecida a todos los hombres por su misma condición creatural: “Cristiano: ... roguemos, pues, ambos para que el Señor, que quiere que *todos los hombres* se salven y lleguen a conocerlo...”;⁴⁸⁶ por otra, la creencia en Cristo como condición necesaria de la misma.⁴⁸⁷ Este contrasentido parece ser el resultado de la coexistencia de dos criterios morales diferentes que utiliza el Palatino a lo largo de sus obras: los juicios libres de la razón que participan en la formación de la *conscientia*, a cuyos contenidos se debe asentir; y los preceptos revelados en la ley evangélica. En consecuencia, si Abelardo intenta promover el diálogo entre religiones –tal como suponemos– debe buscar una solución que le permita mantener el enfoque universal sin por ello apartarse del cristianismo. Ésta puede darse, o bien eliminando el primero de los dos criterios, o bien asimilando los contenidos morales de la *ratio* a los de la *fides Christi*. Y esto es justamente lo que Abelardo intenta hacer en el *Dialogus* al entender la ley antigua como extensión de la ley natural: “Judío: ... Has de reconocer que aquella otra [ley] que tu llamas ‘natural’ está contenida en ésta...”.⁴⁸⁸ Y a la ley cristiana, incluyendo estas dos, como perfección de las mismas:

“Filósofo [al cristiano]: ... Tu ley es posterior en el tiempo, por tanto, ha de ser más perfecta y preferible en la promesa del premio, así como más racional en su doctrina. Las nuevas leyes están escritas en vano si no son más perfectas que las ya existentes”.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ “*Non credebat Cornelius in Christum donec Petrus ad eum missus de hoc ipsum instruxit. Qui quamvis antea lege naturali Deum recognosceret atque diligeret, ex quo meruit de oratione sua exaudiri et Deo acceptas elemosinas habere, tamen si eum ante fidem Christi de hac luce migrasse contingeret, nequaquam ei uitam promittere auderemus, quantumcumque bona opera eius uiderentur, nec eum fidelibus sed magis infidelibus connumeraremus, quantumcumque studio salutis esset occupatus*”, *Ehtica*, p. 64, 15-23.

⁴⁸⁶ “*CHRIS.: ... tam mihi quam tibi orandum est [...] ipse nobis Dominus inspiret, qui vult omnes homines salvos fieri et ad cognitionem sui venire*”, *Dialogus*, p. 148, resaltado propio.

⁴⁸⁷ Cf. DE VECCHI, G., op. cit., p. 150.

⁴⁸⁸ “*IUD.: ... ut tuam. etiam legem, quam naturalem. appellas, in nostra concludi recognoscas...*”, *Dialogus*, p. 120, (sic).

⁴⁸⁹ “*PHIL.: ... Cuius quidem lex tanto debet esse perfectior et remuneratione potior eiusque doctrina rationabilior, quanto ipsa est posterior. Frustra quippe populo priores leges scriberentur, si quid ad doctrine*

Esto le permite al filósofo salir de la aporía en que parecía hallarse su pensamiento, pero lo introduce, al mismo tiempo, en otro conflicto más bien de orden histórico, al cual también se enfrentaron sus contemporáneos.

Ante la pregunta acerca de cómo era posible que muchos de los patriarcas llevaran vidas buenas y en conformidad con la voluntad divina a pesar de que Dios aún no les había otorgado una ley escrita, la idea de una ley natural innata en todos los hombres parecía resolver el problema. La historia de la Salvación completaba el resto: al período de la ley natural le siguió el de la ley antigua, y a éste el de la nueva ley. Además, cada una de ellas proveía al hombre de diferentes modos de expiación del pecado original: ofrendas y sacrificios, circuncisión y bautismo, respectivamente, lograban reconciliar al hombre con su Creador. Así, estas tres leyes que habían regulado el comportamiento de la humanidad desde siempre, serían suficientes –cada una en su período correspondiente– para conseguir los méritos necesarios para alcanzar la vida eterna: antes de la ley antigua, bastaba con observar cuidadosamente la ley natural; una vez revelada la nueva ley, sólo podrían salvarse aquellos que tuvieran fe en Cristo.

Sin embargo, muchos autores –entre ellos, principalmente, Anselmo de Laon– constatan que este sistema cronológico no puede aplicarse rigurosamente. Salta a la vista que si bien la ley antigua contiene los principales preceptos de la ley natural e incluso los de la neotestamentaria, es decir, los diez mandamientos, gran parte de ella consta, además, de promesas y preceptos dirigidos *únicamente* al pueblo judío.⁴⁹⁰ La ley antigua está, pues, condicionada tanto temporal como regionalmente. Además, su recompensa es sólo terrenal, mientras que la de la nueva ley es celestial. A lo sumo, su carácter no es sino preparatorio, anticipador de esta última y definitiva ley. Ello hace que la ley judía sea particular, en claro contraste con la universalidad tanto de la ley natural como de la nueva. Es por esta razón que el “sistema” de las tres leyes no puede ser entendido como estrictamente cronológico. En efecto, antes de la venida de Cristo los hombres podrían vivir bien siguiendo únicamente los preceptos de la ley natural, a pesar de que la antigua ley ya había sido

perfectionem eis non adderetur”, *ibíd.*, p. 146. Si nos atenemos a esta argumentación, la ley islámica debería ser aún mejor, puesto que cronológicamente es posterior. Sin embargo, esto demuestra el compromiso que Abalardo tenía con el cristianismo, o bien el escaso conocimiento que tenía del islam. O ambos.

⁴⁹⁰ Cf. ANSELMO DE LAON, *Principium et causa omnium*, ed. cit., pp. 88-89.

revelada, pues ésta no tenía efecto sobre quienes no pertenecían al pueblo de Israel.⁴⁹¹ Más aún, Abelardo afirma en más de una oportunidad, incluso en contra de lo dicho en la *Ethica*, que los infieles que vivieron bajo la ley natural y llevaron vidas virtuosas, se han salvado. Cómo es que han podido llevar una vida virtuosa es, en sí mismo, un problema que analizaremos llegado el momento. Lo que me interesa señalar aquí es la suficiencia de la ley natural, al menos antes de la revelación de la ley cristiana.

“Quizá todos los filósofos fueron gentiles por su nacionalidad, pero no por su fe, según se dice de Job y de sus amigos. Pues, ¿cómo les atribuiríamos infidelidad o condena a todos ellos, a quienes incluso el Apóstol alega que Dios mismo reveló los profundos e insondables misterios de la Trinidad...?”.⁴⁹²

Y más adelante, añade:

“Por esto decimos que, después de que fue dada la ley y hasta la venida de Cristo, nadie desespere de la salvación de los fieles gentiles si vivieron de manera sobria y justa aun sin la recepción de los sacramentos”.⁴⁹³

Si Abelardo está dispuesto a negarle la salvación a Cornelio pero no a Job, esto es precisamente por una cuestión cronológica. Una vez más, es el *Dialogus* donde Abelardo recoge esta problemática. El Filósofo no parece hallar una razón evidente por la cual la ley natural no sea suficiente para la conquista de la bienaventuranza eterna:

“Filósofo: ... Os pregunto, pues, si aún ahora que os ha sido dada la Ley [*sc.* mosaica], no será, como antes, suficiente para algunos, en

⁴⁹¹ Cf. MARENBO, J., *TPPA*, p. 269.

⁴⁹² “*Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi, sicut de Iob et amicis eius dicitur. Quomodo enim infidelitati ac damnationi eos omnes deputauerimus, quibus, Apostolo quoque attestante, Deus ipse fidei suae arcana ac profunda Trinitatis mysteria reuelauit...?*”, *Th. chr.*, II, 15.

⁴⁹³ “*Haec idcirco induximus, ne quis post legem etiam datam usque ad aduentum Christi de salute fidelium gentilium desperet, si sine perceptione sacramentorum sobrie ac iuste uixerunt*”, *ibid.*, 23.

orden a la salvación, la ley natural, sin todos esos signos exteriores y esas prescripciones de la ley mosaica”.⁴⁹⁴

Al ser la primera ley revelada una ley que rige sólo para una porción determinada de la humanidad, la vigencia de la otra, aquella “escrita en los corazones” resulta inaplazable. Sin embargo, una vez conocida la voluntad divina por el hombre a través de nueva ley, deberemos preguntarnos si la ley natural es efectivamente suficiente para la conducta meritoria, sobre todo teniendo en cuenta la máxima cristiana “*extra Ecclesiam nulla salus*”. En efecto, aun cuando los contenidos de la ley natural coinciden efectivamente con los de las leyes reveladas que *la contienen*, están incompletos. No basta con amar a Dios y al prójimo únicamente mediante el conocimiento racional, por más que éste nos permita distinguir efectivamente cuál es su voluntad. Cabe preguntarse, por tanto, ¿en qué sentido puede decirse que la ley natural está incompleta?

3. Las leyes divinas: mandatos morales y preceptos simbólicos

Antes de abordar este tema, es necesario reconocer que en ninguno de sus escritos Abelardo realiza una distinción clara entre “*ius*” y “*lex*”. A este respecto, sugiere Marenbon que el uso indistinto indica que Abelardo utiliza ambos términos como intercambiables. No obstante, reserva el término “*ius*” dentro del contraste natural/positivo, mientras que para el resto de las apariciones utiliza siempre “*lex*”.⁴⁹⁵ Esta falta de precisión tiene relación directa con el hecho de que es uno de los primeros teólogos en utilizar la expresión “*ius positivum*” antes de que ésta se estandarice por los glosadores del *Decreto* de Graciano. Será recién entonces cuando el discurso jurídico establezca de manera más o menos consensuada su propio léxico.⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ “*PHIL.: ... Quero etiam, si nunc quoque post legem vobis datam, sicut et antea, lex naturalis ad salutem aliquibus sufficere possit absque videlicet exterioribus illis et propriis legis operibus*”, *Dialogus*, p. 92.

⁴⁹⁵ Cf. MARENBNON, J., *ACNL*, p. 614.

⁴⁹⁶ Cf. PARISOLI, L., “Deux approches à la normativité juridique dans les parcours de l’Occident chrétien. Pierre Abélard et Duns Scot”, en *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes* (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 340. Parisoli llega a afirmar, incluso, que el concepto de derecho positivo no tiene la suficiente claridad en Abelardo como para solucionar “*la confusion*”

Ahora bien, teniendo en cuenta estas imprecisiones, podemos, con todo, intentar aproximarnos a la idea que Abelardo tenía de la relación que guardan entre sí las leyes divinas y humanas y, principalmente, dilucidar en qué consiste esta carencia de la ley natural respecto a las leyes positivas divinas en general, y de la evangélica en particular. Para ello, comencemos por prestar atención a las palabras que el Filósofo pronuncia apenas comenzado el *Dialogus*:

“Filósofo: ... yo me conformo con la ley natural, que antecede a las demás. [...] Esta ley que sigo es la primera, como he dicho, no sólo en el tiempo sino también según la razón. Toda cosa simple, en efecto, viene antes de una compuesta, y la ley natural, esto es, la ciencia moral llamada ética, consiste solamente en preceptos morales, mientras que la doctrina de vuestras leyes, a estas prescripciones añade otras consistentes en signos exteriores que a mí me parecen superfluos”.⁴⁹⁷

El Filósofo entiende que las leyes reveladas contienen efectivamente a la ley natural, que consiste en preceptos morales, y que aquello que añaden son sólo ciertos preceptos exteriores, de tipo ritual, como son, por ejemplo, la circuncisión para el caso de los judíos o el bautismo para los cristianos. Esta primera explicación se termina de desarrollar en el momento en que nuevamente el mismo personaje realiza una taxonomía de las virtudes. Hablando de la virtud de la justicia, dice:

“Filósofo: ... se distinguen, en efecto, una justicia natural y una positiva. La justicia natural es propiamente la que la misma razón, que está por naturaleza ínsita en cada uno, nos induce a cumplir, por eso, permanece sólida en todos, como venerar a Dios, amar a los padres,

systematique entre droit (naturel ou positif) et morale”, ibíd., p. 342. En todo caso, agrego yo, éste se resuelve por medio de la tesis de la distinción de fueros presentada en el *Scito te ipsum*.

⁴⁹⁷ “PHIL.: ... qui et naturali lege, que prima est, contentus sum [...] Prima, inquam, non solum tempore, verum etiam natura. Omne quippe simplicius naturaliter prius est multipliciori. Lex vero naturalis, est scientia morum, quam ethicam dicimus, in solis consistit documentis moralibus. Vestrarum autem legum doctrina his quedam exteriorum signorum addidit precepta, quae nobis omnino videntur superflua...”, *Dialogus*, p. 62. Nótese que “*verum etiam natura*” ha sido traducido por Silvia Magnavacca como “sino también según la razón”. Ahora bien, que la ley natural sea primera por la naturaleza es literal pero redundante. En cambio, he decidido no modificar la traducción que sigo dado que refleja justamente todo lo que hemos venido desarrollando.

castigar a los malvados. La observancia de estos preceptos naturales es *para todos* tan necesaria que sin éstos no se puede tener ningún mérito”.⁴⁹⁸

Está claro que, por las características señaladas, aquí se está refiriendo a los contenidos de la ley natural. Según el Filósofo, entonces, en el orden de la naturaleza todos los hombres tienen los mismos preceptos dictados por la razón. Éstos, conviene destacar una vez más, son análogos a los mandamientos dados a Moisés. Ahora bien, por una parte, su cumplimiento es una condición *sine qua non* –así como dijimos que lo era la *ratio*– para adquirir mérito o actuar bien; por otra, parecen regir exclusivamente en el ámbito de la moralidad, es decir, no mandan hacer nada que atañe a otra esfera de la vida. Y el argumento continúa:

“Filósofo: ... La justicia positiva, en cambio, es aquella justicia que los hombres han instituido para reforzar de modo más seguro la utilidad y honestidad de todos, o bien para aumentarlas [...] Así, sucede que estamos obligados a respetar, junto con el derecho natural, también las leyes propias de aquellos en medio de quienes vivimos”.⁴⁹⁹

A través de la figura del Filósofo, lo que hace Abelardo es, en principio, diferenciar la moral del derecho, como también lo había hecho, aunque con otros argumentos, en los capítulos V y VII del *Scito te ipsum*: la primera nos es dada de manera natural, el segundo, en cambio, por *institutio* humana. Así, las diferentes leyes positivas humanas, que “estamos obligados a respetar” pues son coercitivas, tienen la función de reforzar lo ya prescrito por la ley natural. Ambas se encuentran en claro contraste pues, mientras que la justicia positiva opera en el ámbito de la exterioridad, de una legalidad meramente civil, aquella interviene en el de la interioridad, en el plano de la conciencia. El papel del *ius positivum*, entonces, parece ser el de mantener un orden más bien social que individual que, con todo, debe

⁴⁹⁸ “PHIL.: ... *Ius quippe aliud naturale, aliud positivum dicitur. Naturale quidem ius est, quod opere complendum esse ipsa, que omnibus naturaliter inest, ratio persuadet et idcirco apud omnes permanet, ut Deum colere, parentes amare, perversos punire, et quorumque observantia ita omnibus est necessaria, ut nulla unquam sine illis merita sufficiant*”, *Dialogus*, p. 228, resaltado propio.

⁴⁹⁹ “PHIL.: ... *Positive autem iustitie illud est, quod ab hominibus institutum ad utilitatem scilicet vel honestatem tutius muniendam vel amplificandam [...] Unde fit, ut, cum quibuscumque vivendum est nobis, eorum quoque instituta, que diximus, sicut et naturalia iura teneamus*”, *ibid*, pp. 228-230.

reflejar el orden divino en la medida de lo posible, aunque sabemos que no siempre el fuero humano y el divino se condicen pues, a menudo, se castiga a inocentes y se absuelve a culpables.⁵⁰⁰ Por tanto, la racionalidad política es para Abelardo subsidiaria en sus fundamentos de la racionalidad ética pero, en cuanto a su ejercicio, independiente de ella.

Además, añade que se deben respetar “las leyes propias de aquellos en medio de quienes vivimos (*quibuscumquem vivendum*)”. Esto significa que si una acción contradijera la ley de los pueblos, deberá ser castigada no moralmente (pues, según lo dicho en la *Ethica*, la intención del agente sólo puede ser conocida y juzgada por Dios), sino políticamente. Esta aclaración, además, resulta de suma importancia para mejor poder comprender lo que sostiene a continuación:

“Filósofo: ... También las mismas leyes que vosotros llamáis ‘divinas’, es decir, el Viejo y Nuevo Testamento, transmiten algunos preceptos naturales que vosotros llamáis ‘morales’, como amar a Dios y al prójimo, no cometer adulterio, no robar, no matar; otros, en realidad, se podrían llamar ‘leyes positivas’: entre éstas, las ligadas a circunstancias particulares, como la circuncisión para los judíos y el bautismo para vosotros y muchos otros preceptos que llamáis ‘simbólicos’ ”.⁵⁰¹

En primer lugar, notemos que, con el adjetivo “divino”, el Filósofo se refiere únicamente a las leyes vetero y neotestamentarias. Según él, estas leyes tendrían dos tipos de componentes. Por una parte, contienen efectivamente los preceptos llamados morales, que no son otros que los de la ley natural. Más aún, en su *Theologia Christiana*, Abelardo, luego de ponderar la vida virtuosa de Job y de los buenos gentiles, afirma que los preceptos morales del Evangelio “no son otra cosa que una reformulación de la ley natural”.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Cf. *Ethica*, c. VII.

⁵⁰¹ “*PHIL.: ... Ipse quoque leges, quas divinas dicitis, vetus scilicet ac novum testamentum, quedam naturalia tradunt precepta, que moralia vocatis, ut diligere Deum vel proximum, non adulterari, non furari, non homicidam fieri; quedam vero quasi positive iustitiae sint, que quibusdam ex tempore sunt accommodata, ut circumcisio Iudeis et baptismus vobis et pleraque alia, quorum figuralia vocatis precepta*”, *Dialogus*, p. 230.

⁵⁰² “*Si enim diligenter moralia Euangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inuenimus, quam secutos esse philosophos constat*”, *Th. chr.*, II, 44.

Por otra parte, el hecho de que aquellos gentiles que vivieron conforme a la ley natural hayan podido llevar una vida buena e, incluso, salvarse, no era una afirmación inusitada para la época. Anselmo de Laon, por ejemplo, escribe: “Salvas por la ley natural a quienes la ley escrita no fue anunciada”.⁵⁰³ Lo que Abelardo parece pretender en toda su obra, y lo hace de manera explícita en el *Dialogus*, es extender esto al conjunto de *todos* aquellos infieles que no siguen las leyes positivas divinas, no sólo de los que vivieron antes de Cristo. Y lo hace, justamente, al excluir de la moralidad los preceptos simbólicos de éstas, es decir, el bautismo y la circuncisión. De manera análoga a lo que sucede con las leyes positivas humanas, estos preceptos se encuentran “ligad[o]s a circunstancias particulares”, es decir que rigen también únicamente para quienes están bajo esas leyes, *quibuscumquem vivendum*. Resuenan aquí las palabras que Abelardo le dedica a su hijo y que hemos elegido para comenzar este trabajo: “Puesto que el mundo tiene tantos dogmas contrarios de fe cada uno sigue la tradición de su propio pueblo”.⁵⁰⁴ Y aunque podría argüirse que esto está en boca del personaje más conflictivo de la obra, y que no es lo que Abelardo en realidad cree,⁵⁰⁵ sus propias palabras nos lo confirman en otra de sus obras. En efecto, en los *Commentaria* sostiene:

“ ‘Pero ahora, sin ley, se ha manifestado la justicia de Dios testificada por la ley y los profetas’. ‘Pero ahora’. Digo ‘por las obras’ propias de la ley escrita, esto es, por aquellos preceptos simbólicos que ignora la ley natural...’ ”.⁵⁰⁶

De alguna manera, entonces, tanto la ley antigua como la nueva estarían actuando a modo de bisagra entre la ley natural y la humana. Pero lo importante de señalar aquí es que,

⁵⁰³ “*Quia quosdam gentilium, ubi non sparsisti scriptam legem, congregas; scilicet de illis, in quibus nihil praedicationis seminasti, vis tibi congregare fructum in horreo coelesti. Quosdam enim salvas per legem naturalem, sicut Job, quibus lex scripta non fuit nuntiata...*”, ANSELMO DE LAON, *Enarrationes in Mattheum*, en Migne, *PL.*, CLXII, 1461C-D.

⁵⁰⁴ “*Quod tot habet fidei contraria dogmata mundus/ Quisque facit generis traditione sui*”, *Carmen*, vv. 363-364.

⁵⁰⁵ Esto piensa, por ejemplo, Marenbon: “... but here he probably does not speak for Abelard himself”, MARENBNON, J., *TPPA*, p. 327.

⁵⁰⁶ “*Nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est: testificata a lege et prophetis. Nunc autem. Dixi ex operibus propriis legis scriptae, id est figuratiuis illis praeceptis quae lex naturalis ignorat...*”, *Comm. rom.*, II, 3:21, 9-10.

en lo tocante al ámbito *estrictamente* moral que es, por excelencia, el plano de la interioridad, ni la ley mosaica ni la neotestamentaria parecen agregar algo más. Por esta razón, se entiende que la ley natural se muestre perfecta en lo relativo al plano ético. Y si bien es cierto que es incompleta, sólo lo es en aquello que lo excede.

C. LA SUFICIENCIA DE LA LEY NATURAL PARA LA AGENCIA MORAL

Lo visto hasta ahora nos permite resolver la paradoja que se había abierto en el *Scito te ipsum* sobre la condición de los infieles como pecadores no culpables y, por tanto, su imposibilidad de ser agentes morales. Recapitulemos brevemente. Habíamos dicho que la ignorancia de la voluntad divina, por una parte, y el error de la razón, que no reconoce esta voluntad en calidad de precepto moral, por otra, son las dos instancias por las cuales se puede cometer pecado sin tener culpa, pues el pecado en sentido propio, el pecado que trae culpa al alma, consiste en el desprecio a Dios. Si bien el *Scito te ipsum* no profundiza en el problema del pecado no culpable, podía deducirse que si los infieles son incapaces de actuar *secundum scientiam*, la consecuencia que se sigue es que sólo los cristianos pueden cometer pecado culpable pues son quienes reúnen las tres condiciones necesarias: la noticia de la voluntad divina; el asentimiento a tal, es decir, un recto juicio de la *ratio*; y el no-consentimiento a sus preceptos morales.

Ahora bien, desde el momento en que Abelardo introduce en la argumentación ética la ley natural, entendida como una ley divina que comprende el conjunto de todos los preceptos morales necesarios para generar una intención buena, nada impide, entonces, la ejecución del bien en los infieles. Y esto se encuentra expresado en boca del Cristiano del *Dialogus*, por lo cual no cabe duda al respecto:

“Cristiano: Agrega también, y es evidente, que la ley natural, *disciplina moral completa*, sólo sobre la cual afirmáis fundaros, y que

creéis suficiente para la Salvación, nos fue dada por Aquel de quien proviene la verdadera *sophia*, es decir, la sabiduría de Dios”.⁵⁰⁷

Es mediante esta ley, pues, que no sólo el contenido del *quod credimus* se torna *secundum scientiam*, sino que se le devuelve a los infieles esa condición de agente moral que el *Scito te ipsum* dejaba en tela de juicio, al menos respecto del requisito de estar anoticiados de los verdaderos preceptos morales. Más aún, si, junto con Abelardo, admitimos que tanto la ley natural como la veterotestamentaria, en cuanto incluye a la primera, expresan la única voluntad de un Dios que quiere que todos los hombres lo conozcan y se salven, es imposible adjudicarles ignorancia moral ni a los judíos, ni a los gentiles. Por medio de la ley natural, toda la humanidad dotada de razón, ya sea que reconozca como ley a la evangélica o no, está en condiciones formales de tener una intención plenamente buena y, por consiguiente, cumplir con el mandato del *fac bonum*.

Pero quienes todavía no ejercen la facultad de la razón, o bien quienes, por insondable designio divino, no podrán ejercerla, es decir, niños y disminuidos mentales respectivamente, se verán necesitados de la gracia recibida por medio de los sacramentos cristianos, ya que debido a la ausencia de razón su voluntad se ve condicionada.⁵⁰⁸ Siendo ello así, sabemos que sus actos no pueden ser definidos como buenos ni malos pues no se les puede adjudicar intención alguna. Y si bien no tienen responsabilidad ni culpa por ello, tampoco pueden obtener mérito alguno.

En consecuencia, la *ratio* y, por extensión, la ley natural cobran una relevancia absoluta, pues ambas se muestran como condición necesaria para llevar una vida moralmente buena a través de cierto conocimiento de la verdad. Porque si bien tanto el asentimiento a los juicios de la razón y, por extensión el consentimiento dependen de nuestra *potentia*, es decir, de nuestro libre arbitrio, sin esta capacidad de discernimiento que

⁵⁰⁷ “CHRIS.: *Adiunge et quod patet et legem naturalem suscita tam esse et perfectam morum disciplinam, qua vos, ut dicitis, sola nitimini et ad salvandum sufficere creditis, nonnisi ab ipso traditam fuisse, a quo tamquam vera sophia, id est sapientia Dei...*”, *Dialogus*, p. 160, resaltado propio.

⁵⁰⁸ Cf. página 145. No entraremos en detalles respecto de la gracia bautismal ya que, aunque cercano a nuestro interés, excede, con todo, nuestro tema. Remitimos a los párrafos que Marenbon le dedica al tema en las conclusiones acerca del proyecto ético abelardiano en MARENBN, J., *TPPA*, pp. 324-326. El análisis, si bien breve, es uno de los más sólidos sobre este tema.

es la razón misma, el hombre no puede entrar en el ámbito de la moralidad. Pero todos los que sí lo han hecho son, por igual, inexcusablemente agentes morales.

“ ‘*Así, son inexcusables*’, esto es, que los gentiles ya no pueden excusarse por la ignorancia de la noticia de un solo Dios, aunque no tuvieran la ley escrita”.⁵⁰⁹

Y hablando de la ley mosaica dice:

“... ¿por qué por la ley los hombres deberían estar impedidos de su glorificación? Puesto que principalmente por ella se vuelven inexcusables de sus pecados...”.⁵¹⁰

La cuestión será, en todo caso, observar cómo actúan los diferentes grupos de infieles en relación con la ley que cada uno ha aceptado.

1. El caso de los judíos

Uno de los inconvenientes más grandes que Abelardo ve en el acercamiento del pueblo judío a la voluntad divina es que la ley a la que adhieren rige únicamente para ellos. Por todo lo visto hasta aquí, sabemos que, por una parte, la verdadera buena intención es aquella que coincide con la voluntad de Dios. Por otra, que a pesar de haber sido manifestada a las creaturas naturalmente y revelada positivamente, en última instancia, en sí misma resulta impenetrable para la creatura. Por tanto, la certeza de *su* buena intención parece ser el único criterio que le queda al ser humano para saber si tiene o no la voluntad dispuesta intencionalmente para cumplir o no con el imperativo de hacer el bien. Esta certeza la obtiene siempre y cuando actúe en conformidad con los contenidos de su

⁵⁰⁹ “*Ita ut sint inexcusabiles, id est iam non possint se gentiles per ignorantiam excusare, de notitia scilicet unius Dei, quamvis legem scriptam non habuerint*”, *Comm. rom.*, I, 1:20, 44.

⁵¹⁰ “... *quare per legem compesci a sua gloriacione homines debeant? Quia per eam inexcusabiles de peccatis suis...*”, *ibíd.*, II, 3:20, 8.

conciencia pues, mientras esto suceda, no podrá ser tenido como reo de culpa ante Dios en modo alguno. Ahora bien, en el caso particular de los judíos, la cuestión se complejiza tanto a nivel teórico como a nivel práctico.

Para analizar el problema teórico, tomemos, por ejemplo, la prohibición que les fue dada por la ley mosaica sobre ciertos alimentos.⁵¹¹ Antes de la venida de Cristo, la prohibición de comer carne de cerdo regía únicamente para los judíos, y por ello, todo judío que rompiera este precepto, pecaría. Pero después de la venida de Cristo, es decir, una vez revelada la ley evangélica que, por su misma condición universal deja sin valor los antiguos preceptos positivos (aunque no los morales), el pueblo judío siguió creyendo que los mandatos que en su momento rigieron sólo para ellos continuaban vigentes. Esto es justamente lo que sucede con el Judío del *Dialogus*, lo cual pone de manifiesto la brecha que aquí se abre entre creencia y conocimiento.

Tal como señalamos en la segunda parte de este trabajo, una de las maneras de entender la creencia es como una convicción no probada o estimación (*existimatio*), la cual puede o no coincidir con el verdadero conocimiento (*scientia*). En el caso de que no coincidan, esto es, en el momento en que el agente esté convencido de que una proposición X tiene valor normativo, pero ésta no coincida con la voluntad divina, éste no tendrá una *mala intentio*, pero sí una intención errónea. Por esta escisión entre conocimiento y creencia es que el agente peca por error, esto es, sin culpa.

Ahora bien, una vez más, se presenta la siguiente paradoja: por una parte, el pecado es desprecio de Dios, y despreciar a Dios no es otra cosa que hacer o no dejar de hacer lo que estamos convencidos (*quod credimus*) que le desagrada, es decir, cuando actuamos contra los contenidos de nuestra propia conciencia. Por otra, los judíos que estiman que las leyes particulares que en su momento Dios le reveló a su pueblo aún deben ser observadas a pesar de la existencia de la ley evangélica, estarían pecando culpablemente de no obedecerlas: "... peca aquél que disfruta de lo lícito en contra de su conciencia [...] Pues cree que no debe ser comido y aun así come...".⁵¹² Pero, ¿es posible pensar que cualquier contenido de conciencia es válido? En otras palabras, ¿estamos en condiciones de creer lo

⁵¹¹ Si bien Abelardo utiliza este caso como ejemplo en varias de sus obras, es en la segunda mitad del pasaje 14:23 de los *Commentaria* donde lo examina en detalle.

⁵¹² "... qui contra conscientiam suam etiam licitis utitur peccat [...] Credit enim non esse comedendum et tamen comedit...", *Comm. rom.*, IV, 14:23, 24.

que queremos creer, o existe algún parámetro con el cual cotejar nuestros contenidos de conciencia? Hasta aquí, el mismo problema que había surgido en el *Scito te ipsum* con respecto a la prohibición de actuar contra conciencia.

Sin embargo, si bien Abelardo tampoco soluciona este conflicto de manera explícita en otras obras, sí añade una nueva perspectiva desde el momento en que, para resolver el problema de los fundamentos de la fe, no apela a la ley evangélica sino a la ley natural. Si bien cada ser humano puede *creer* que determinado precepto se aplica a él porque lo interpreta como la voluntad divina, éste tiene que coincidir (o al menos no contradecir) la ley natural. Así, desde el momento en que la ley antigua no se contradice en nada con la ley natural, quienes adhieren a ella no estarán cometiendo pecado culpable. Si bien la fuente de los contenidos de conciencia es doble (por una parte los preceptos de la ley natural y por otra los de la ley mosaica), al no ser una contraria a la otra, en ningún momento puede imputársele a los judíos que cumplen su ley el hecho de actuar contra conciencia. A lo sumo sí el hecho de llevar a cabo rituales fútiles.

En alguna medida, esto está ejemplificado en el *Dialogus*, dado que gran parte del debate que mantienen el Judío y el Filósofo gira en torno al valor de la ley mosaica y sobre la verdadera naturaleza de las promesas que Dios le hizo al pueblo elegido.⁵¹³ Éstas, acusa el Filósofo, sólo poseen un carácter temporal y limitado, opuesto de forma manifiesta al valor permanente y universal de la moral natural.

“Filósofo: ... He aquí que, en premio por haber observado la Ley, se promete la bendición ya sea de los hombres ya sea de la prole de las bestias de carga y de las ovejas, pero no se menciona ninguna bendición espiritual para el alma; no se promete nada que concierna a la salvación o a la condenación del alma a quien obedezca o transgreda los preceptos, sino que recuerdan sólo las ventajas o desventajas terrenales, omitiendo por completo aquello que es más importante. Os pregunto, pues, si aún ahora que os ha sido dada la Ley, no será, como antes, suficiente para algunos, en orden a la Salvación, la ley natural, sin todos esos signos exteriores y esas prescripciones de la ley mosaica. Esto vosotros no lo podéis negar con

⁵¹³ Cf. DE GANDILLAC, M., *Le Dialogue*, p. 12; FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mt., *Note a propósito...*, pp. 577-578.

ninguna argumentación, porque resulta que esa ley ha sido dada solamente a vosotros, no a otros pueblos...”⁵¹⁴

Por su parte, el Judío afirma que esta serie de preceptos no hacen más que tornar su fe más piadosa. Sin embargo, no puede demostrar cómo éstos suponen una *mejora* respecto a los de la ley natural que ya están contenidos en ella, tal como ambos admitieron previamente. De esta manera, parece que el Filósofo únicamente estará dispuesto a aceptar una fe que no sólo no se contradiga con la moral natural, sino que, además, añada alguna novedad de orden moral respecto de ésta.⁵¹⁵

A los problemas que resultan del carácter temporal y regional de la ley mosaica, se añade otro de índole práctica, quizá mucho más importante. A lo largo de la conversación que el Filósofo mantiene con el Judío, aquél le reprocha justamente haber entendido la ley literalmente y seguir sus preceptos más bien por temor que por real entendimiento. Así, la principal diferencia que ve Abelardo entre judíos y cristianos es una diferencia no sólo en la promesa de cada ley (prosperidad para judíos, vida eterna para cristianos), sino, y sobre todo, de actitud respecto de su cumplimiento: en tanto que la recompensa es celestial en la ley neotestamentaria, el cristiano tiene un amor espontáneo a Cristo, mientras que el pueblo judío, al esperar únicamente una recompensa terrenal, es servil y temeroso de la ley precisamente porque no la ha entendido.⁵¹⁶

Esta visión que Abelardo tenía sobre la conducta judía se observa con claridad cuando el Cristiano le reclama al Filósofo que deje de “judaizar” y, en su lugar, aprenda a “profetizar”, entendiendo por esto la capacidad de interpretar las Escrituras de manera tal

⁵¹⁴ “*PHIL.: ... Ecce in remuneratione implende legis sicut hominibus ita et fructui iumentorum tuorum, gregi armentorum tuorum et caulis ovium benedictio promittitur, et nulla spiritualis benedictionis anime fit mentio, nec quicquam, quod ad salutem anime vel damnationem attinet, obedientibus vel transgredientibus promittitur, sed sola commoda vel incommoda terrena memorantur his, que maxima sunt, omnino pretermisissis. Quero etiam, si nunc quoque post legem vobis datam, sicut et antea, lex naturalis ad salutem aliquibus sufficere possit absque videlicet exterioribus illis et propriis legis operibus. Quod quidem nulla ratione denegare potestis, cum legem hanc constet tantum vobis esse datam, non aliis populis...*”, *Dialogus*, p. 92.

⁵¹⁵ Más adelante veremos cómo es que la ley evangélica cumple este requisito. Véase capítulo D de la presente parte.

⁵¹⁶ Cf. MARENBOON, J. y Orlandi, G., op. cit., pp. lix-lx.

que se comprenda su sentido último.⁵¹⁷ Incluso ya desde el principio del coloquio, el Filósofo increpa a los judíos de presuntuosos y arrogantes, y de ser tan necios como para enorgullecerse de no comprender aquello en lo que creen:

“Filósofo: ... se tiene por solidísimo en su fe aquél que no va más allá del sentir común del pueblo. Evidentemente, esto sucede porque a ninguno le es permitido hacer preguntas sobre aquello que se debe creer, ni se le consiente poner en duda impunemente aquello que todos afirman... como si la fe consistiera en pronunciar palabras más que en comprenderlas con la inteligencia; en fin, como si la fe estuviera más en la boca que en el corazón”.⁵¹⁸

Con este pasaje se inicia la serie de críticas que el Filósofo le hará al Judío. Es interesante notar la semejanza que éstas mantienen con las que Pablo realiza en la primera mitad de su *Epístola a los romanos*. Sin embargo, mientras que allí se hacen desde el punto de vista cristiano, y es desde esa perspectiva también que Abelardo las comentará, en el *Dialogus* se hacen desde y en nombre de la razón. Esto es así porque, si bien no se puede negar que tanto la ley mosaica como la evangélica sean en verdad voluntad de Dios, también es cierto que no lo son literalmente, sino que requieren ser interpretadas. En otras palabras, en tanto que la voluntad divina se presenta de modo enigmático en las leyes positivas, es menester desentrañarlas a fin de entender cómo es que Dios quiere que actuemos. Abelardo nos da un ejemplo en el *Scito te ipsum* cuando explica que, si bien Jesús prohibió hablar de sus milagros, aquellos que recibieron sus bendiciones divulgaron la noticia a todos cuantos pudieron, pues Dios “a veces ordena ciertas cosas que no deben hacerse de ningún modo”.⁵¹⁹ Una cosa es, pues, el sentido literal del mandato, y otra el

⁵¹⁷ Cf. *Dialogus*, p. 274, y n. 208.

⁵¹⁸ “PHIL.: ... et ille firmissimus in fide dicitur, qui communem populi non excedit sensum. Quod profecto inde certum est accidere, quod nemini apud suos quid sit credendum licet inquirere nec de his, que ab omnibus dicuntur, impune dubitare [...] quasi in prolatione verborum potius quam in comprehensione animi fides consistat, et oris ipsa sit magis quam cordis”, *ibíd.*, pp. 64-66.

⁵¹⁹ “Quis denique nesciat nonnumquam ea quae Deus prohibet fieri recte geri uel esse facienda, sicut e contrario nonnulla quandoque praecipit quae tamen fieri minimem conuenit? Ecce enim non nulla nouimus eius miracula quibus cum infirmitates curauerit reuelari prohibuit, ad exemplum scilicet humilitatis, ne quis forte de gratia sibi collata simili gloriam appeteret. Nec tamen minus illi qui beneficia illa susceperant publicare illa cessabant, ad honorem scilicet eius qui et illa fecerat, et reuelari prohibuerat”, *Ethica*, pp. 28-30, 24-5.

sentido alegórico y moral que se esconde detrás de él.⁵²⁰ Para Abelardo, esta tarea se debe llevar a cabo apelando necesariamente a la *ratio*. Sin embargo, y a pesar de hacerlo, los cristianos propician su salvación mientras que los judíos no.⁵²¹ ¿Cómo es esto posible?

La respuesta aquí es sencilla: los cristianos y los judíos no concuerdan en sus conclusiones porque éstos han optado, según Abelardo, por interpretar literalmente la ley, mientras que aquellos –y no todos, sino los verdaderos cristianos–⁵²² alcanzan a comprender su sentido último. A sus ojos, el pueblo judío no ha logrado justamente entender la moralidad ínsita en los preceptos de la ley que les fue dada, y es en este sentido que interpreta el pasaje de Rom. 10:2:

“ ‘*Emulación, pero no según conocimiento*’, esto es, celo de Dios, pero no de modo razonable ni bueno, puesto que creen lo que no es, conforme a aquello de la Verdad: ‘Pero vendrá la hora en que quien los mate creará hacerle un regalo a Dios...’ ”.⁵²³

Más aún, al seguir acríticamente la ley, más ocasión tienen de pecar puesto que, tal como es entendida, “*elle repugne aux sentiments d’humanité et contredit à l’instinct naturel*”.⁵²⁴ Es justamente en este sentido que Abelardo afirma que su modo de seguir la ley los volvió “más culpables”.⁵²⁵ Y, puesto que a mayor conocimiento mayor responsabilidad, el Palatino se muestra bastante severo cuando añade:

⁵²⁰ Véase nota 165.

⁵²¹ Al respecto, dice Abelardo: “*Forte quaerat aliquis quomodo mandatum legis Seu ipsa lex bonum dicatur uel ad uitam datum, uel quare etiam a Deo datum, si saluare obediens non poterat? Ad quod respondemus legem in hoc esse datam ad uitam, ut etiam populo Dei uitae aeternae meritum initiaret, non perficeret; et ideo bona tantummodo esse quia omnia eius, ut dictum est, iusta sunt praecepta etiam secundum litteram, si non perfecta, et causas habent rationales quaecumque Deus praecipit etiamsi eas ignoremus*”, *Comm. rom.*, III, 7:13, 7.

⁵²² No nos arriesgamos a afirmar que Abelardo crea, por ejemplo, que los prelados a los cuales critica en la *Ethica* hayan comprendido bien el mensaje del Evangelio. Cf. *Ethica*, p. 102, y principalmente el capítulo XXVI completo. Por otra parte, vuelve a referirse a la posibilidad de error en *Dialogus*, p.162 y ss., a propósito de la crítica a las *auctoritates*.

⁵²³ “*Aemulationem, non secundum scientiam, hoc est zelum in Deum, non rationabilem nec bonum, quia erroneum, putantes scilicet quod non est iuxta illud Veritatis: ‘Sed uenit hora ut omnis qui interficit uos, arbitretur obsequium se praestare Deo...’*”, *Comm. rom.*, IV, 10:2. La cita bíblica pertenece a Jn. 16:2.

⁵²⁴ DE GANDILLAC, M., *Intention et loi...*, p. 599. Un claro ejemplo de ello es el principio jurídico del talió que, según la ley mosaica, se sigue de Éx. 21:23-25 y Lv. 24:18-20.

⁵²⁵ “*Lex itaque carnalem et durae ceruicis populum ex operibus suis magis reum effecit quam purgauit*”, *Comm. rom.*, II, 4:15.

“ *‘Todos los que pecaron sin ley, sin ley perecerán; y todos los que pecaron bajo la ley, por la ley serán juzgados’*. Pues así como la transgresión es mayor en aquellos que también aceptaron la ley escrita que en los que sólo fueron instruidos en la natural, así se demuestra que mayor será la pena para aquellos y menor para los otros, al decir: *‘todos los que pecaron sin ley’* escrita, ciertamente, como los gentiles [...] puesto que es mayor su transgresión, en tanto que [*sc.* los judíos] son transgresores de la ley escrita pero también de la natural...”⁵²⁶

En tanto que la ley natural vuelve inexcusables a todos los seres humanos racionales por igual, Abelardo parece pensar que más les valdría a los judíos utilizar su razón para descifrar la ley natural antes que un código escrito que no entienden.⁵²⁷ Porque, al no hacer recto uso de la *ratio*, los judíos se ven privados de obtener siquiera los méritos que encaminen su Redención. No cometerán pecado culpable puesto que no actúan contra conciencia: al cumplir rigurosamente los preceptos que la ley mosaica prescribe, creen estar actuando en total conformidad con la voluntad divina, sin darse cuenta de que ésta exige mucho más que el cumplimiento de ritos y obras externas. Si, en cambio, hicieran hincapié en los contenidos compartidos con la ley natural que son, en definitiva, los verdaderamente morales, no atenderían tanto a los preceptos que para el Filósofo son superfluos y, por todo lo visto, les impiden actuar moralmente bien. Ello responde a lo que puede entenderse como pecado no culpable por error:

⁵²⁶ “*Quicumque enim sine lege peccauerunt sine lege et peribunt: et quicumque in lege peccauerunt, per legem iudicabuntur. Sicut itaque maior est transgressio eius qui legem quoque scriptam accepit quam illius qui sola naturali est instructus, ita maiorem eius poenam esse ostendit et alterius minorem, dicens: Quicumque peccauerunt sine lege, scilicet scripta, sicuti gentiles [...] Sed cum maior sit istorum transgressio qui legis quoque scriptae transgressores sunt quam legis naturalis...*”, *ibid.*, I, 2:12, 50-52.

⁵²⁷ Ese parece ser el mensaje que se encuentra al final del primer libro de la *Theologia christiana*, en I, 136: “*Cum itaque Dominus et per prophetas Iudaeis et per praestantes philosophos seu uates gentibus Catholicae fidei tenorem annuntiauerit, inexcusabiles redduntur tam Iudaei quam gentes si, cum hos in caeteris doctores habeant, in salutem animae, cuius fundamentum est fides, ipsos non audiant. Et quidem multi ex gentibus, nonnulli ex Iudaeis in hoc quoque a doctoribus populi sui instructi fidem sanctae Trinitatis recognouerunt, in uno corpore ecclesiae quasi duo parietes coniuncti. Ex gentibus quidem primo Graeci, ex quibus praedicti philosophi fuerunt. Post Graecos Latini, qui, sicut in disciplinis saecularium artium imitati sunt Graecos, ita et in uera fidei doctrina ab ipsis exempla sumpserunt, cum eos Christianam fidem suscepisse audissent, quos ingeniorum subtilitate praeditos omnibus philosophiae rationibus armatos esse cognouerant*”.

“Filósofo: ... Lo que has dicho acerca de que se yerra algunas veces al distinguir o, más bien, al evaluar las argumentaciones racionales, es sin duda verdadero y evidente [...] Así les sucede, según confiesas, a los mismos hebreos, que quieren signos visibles en lugar de argumentos, y a todos aquellos que ponen su defensa en lo que otro ha dicho...”⁵²⁸

Pero a pesar de todo, habrá que notar que, si bien Abelardo es bastante severo cuando analiza las costumbres del pueblo judío y su modo de conducirse respecto de la ley en los *Commentaria*, en el *Dialogus*, en cambio, se muestra bastante más condescendiente y respetuoso, incluso, más que muchos de sus correligionarios y contemporáneos. Una prueba de ello es el largo pasaje del *Dialogus* en el que, por la boca de su representante, narra los padecimientos de este pueblo.⁵²⁹ Construye intencionalmente un personaje que no sólo acepta someter al juicio de la razón sus creencias, sino que defiende con elocuencia las críticas que se le hacen. Mews también lo nota cuando afirma que el Palatino “... *has the Jew make many perceptive remarks about the role of written Law*”.⁵³⁰

Ahora bien, sobre el comportamiento moralmente meritorio de los judíos, baste por ahora con lo dicho.⁵³¹

2. El caso de los paganos

En el caso del grupo pagano de los infieles, la situación es diferente. Tal como nota Ramasco Monzón, a los ojos del Filósofo del *Dialogus*, la “la simplicidad de la ley natural

⁵²⁸ “PHIL.: ... *Quod vero dixisti in rationibus quoque discernendis sive cognoscendis nonnunquam errari, verum utique est atque liquidum [...] quales se Iudei profitentur esse, qui pro argumentis signa requirunt, et quicumque suum in dictis alterius praesidium ponunt*”, *Dialogus*, p. 166.

⁵²⁹ Véase nota 62.

⁵³⁰ MEWS, C., *The Enigma*, p. 17. De Gandillac también habla sobre la singular construcción de este personaje en DE GANDILLAC, M., *Le Dialogue*, pp. 9-10.

⁵³¹ No obstante, para saber más del tema, aunque en líneas más bien generales, véase DAHAN, G., “L’usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs XII-XIV siècles”, en *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península Ibérica*. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, organisé par la Société internationale pour l’étude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.) 23-26 juin 1991 (Santiago Otero, H. ed.), Turnhout, Brepols, 1994, pp. 289-307. Si bien Dahan no considera puntualmente la obra de Abelardo, el autor realiza un análisis de la evolución del diálogo racional entre cristianismo y judaísmo que va desde Anselmo de Canterbury y su *Cur Deus homo?* hasta los diálogos apolagéticos tardíos, como el *Pugio fidei* de Raimundo Martín.

y su suficiencia son los dos rasgos que [...] justifican su prioridad sobre toda otra ley”.⁵³² La ley natural, la única a la cual los gentiles le han prestado su asentimiento, le sirve a Abelardo, por una parte, para otorgarles a sus intérpretes más esclarecidos una especie de fe, que consiste en la intuición de la Trinidad y, por otra, para predisponerlos a recibir el Evangelio mejor que los judíos. Gracias al uso de la razón, los gentiles saben reconocer el orden querido por Dios, y es por ello que

“... la predicación evangélica fue introducida más fácilmente entre los filósofos que entre los judíos, puesto que la encontraron mucho más cercana a sí, y quizás en nada diferente, excepto en lo que se refiere a los sacramentos y los misterios de la encarnación y resurrección”.⁵³³

Gran parte de las intervenciones del Filósofo del *Dialogus*, sobre todo aquellas en las que dialoga con el Judío, son pasibles de ser leídas como un intento de Abelardo por demostrar que es posible llegar al conocimiento del bien, e incluso a su realización, únicamente a través de la razón, sin las contradicciones de los cristianos o el acriticismo de los judíos. Las primeras palabras pronunciadas por este personaje dan buena cuenta de ello, cuando llama “*stulti*” a los judíos e “*insani*” a los cristianos.⁵³⁴ Más aún, toda la conversación que mantienen el Filósofo y el Cristiano, pero especialmente los primeros intercambios en los que ambos coinciden en que la ética es el camino privilegiado para alcanzar el Sumo Bien, le sirven a Abelardo para mostrar al cristianismo como una religión

⁵³² RAMASCO DE MONZÓN, R., “Ley natural e intención en Pedro Abelardo”, en *Instante y vuelo. Y el verbo se hizo carne*, (Ruiz Pesce, E. y Serrano Pérez, M. comps.), Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, Tucumán, 2007, pp. 355-364 (se citará por el original de la autora), p. 6.

⁵³³ “*Hinc quidem facilius euangelica praedicatio a philosophis quam a Iudaeis suscepta est, cum sibi eam maxime inuenirent affinem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his quae ad incarnationis uel sacramentorum uel resurrectionis mysteria pertinent*”, *Th. chr.*, II, 44. Parte de estas semejanzas que Abelardo encuentra entre la fe cristiana y los textos de los gentiles se funda más que en una cuestión moral, en principios lógicos. De Gandillac lo ha visto muy bien al señalar que las similitudes son posibles sólo mediante una determinada significación de términos como “uno”, “triple”, “persona”, “sustancia”, etc. Cf. DE GANDILLAC, M., “Sur quelques interprétations récentes d’Abélard”, en *Cahiers de civilisation médiévale*, 15 (juill.-sept. 1961), p. 297, n. 15.

⁵³⁴ “*Contuli me igitur ad Iudeorum quoque et Christianorum doctrinam et utrorumque fidem et leges sive rationes discutiens. Comperi Iudeos stultos, Christianos insanos...*”, *Dialogus*, p. 58. A este respecto, resulta inevitable citar las palabras que Magnavacca le dedica a este pasaje en su correspondiente nota a pie: “... sutilmente se invierte aquí la afirmación de Pablo en I Cor 1, 23: el Cristo crucificado es el escándalo (*scandalum*) para los judíos, necedad (*stultitiam*) para los gentiles [...] Se trata de una muestra más de la temible retórica de Abelardo que subsiste hasta el final y que ahora es puesta en boca de un personaje que quizás alguna vez él mismo encarnó”, MAGNAVACCA, S., *Dialogus*, p. 323, n. 2.

verdaderamente racional y para criticar, al mismo tiempo, a aquellos que, como Bernardo, consideran que la fe cristiana no debe ser comprendida a partir de la razón.

Ahora bien, si, tal como hemos hecho notar anteriormente, los contenidos morales de la ley natural coinciden con los del Evangelio, el resultado de quien use correctamente la razón debería ser, necesariamente, la adhesión a la doctrina cristiana, que se muestra más racional y perfecta. Sin embargo, ello no es así:

“Cristiano: Me doy cuenta de que no es, por cierto, la ignorancia de nuestra fe la que te condenará sino, más bien, tu obstinada incredulidad. Tú, aunque has aprendido de las mismas Escrituras la perfección de nuestra ley, estás todavía buscando el camino a seguir...”⁵³⁵

Abelardo, o mejor dicho, el Cristiano del *Dialogus*, no puede entender cómo, aun conociendo y comprendiendo las Escrituras, el Filósofo no se haya convertido al cristianismo. En esta ausencia de aceptación de la fe cristiana, el personaje del Cristiano cree no ver más que pura obstinación. Sin embargo, el Filósofo realmente se ha mostrado preocupado por su salvación a lo largo de la obra. Tanto, que es precisamente por ello que ha aceptado confrontar sus creencias con las de los otros personajes. Además, ha admitido ya la perfección de la ley cristiana. Su obstinada incredulidad no parece, entonces, deberse ni a la ignorancia ni al error, esto es, a alguna falencia de la *ratio*. En otras palabras, dado que el carácter confesadamente razonable de las premisas cristianas no alcanza para conducir al Filósofo del *Dialogus* a su aceptación, parece que el simple ejercicio de la razón se muestra insuficiente por sí sólo para suscitar en alguien el reconocimiento de la verdad ofrecida en la nueva ley. Bacigalupo, por ejemplo, cree ver en esta reacción del Cristiano una especie de *lapsus*, puesto que él, en tanto cristiano, debería saber que la razón no basta para infundir en el hombre la creencia en Cristo.⁵³⁶ Pero tal vez sea en las mismas condiciones que los protagonistas le han puesto a este debate donde podamos hallar algún indicio que nos permita entender la ausencia de conversión:

⁵³⁵ “CHRIS.: Certe, ut video, non te ignorantia fidei nostre, sed magis tue infidelitatis obstinatio damnat. Qui et nostre legis perfectionem ex scriptis ipsius didicisti et adhuc, quod sequaris, inquiris...”, *Dialogus*, pp. 150-152.

⁵³⁶ Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 267.

“Cristiano: ... Nadie puede ser refutado sino sobre aquello que ya ha admitido, ni puede ser convencido sino sobre la base de los argumentos que él mismo acepta. Ésta es, pues, la manera de discutir contigo, distinta de aquella otra con la que nos confrontamos los cristianos. Mientras nosotros aceptamos o damos valor a aquello que han sostenido Gregorio o nuestros doctores, o el mismo Cristo o Moisés, tú no te conmueves –sabemos– con estas palabras, que no te inducen a convertirte a la fe”.⁵³⁷

Lo que está queriendo decir aquí el Cristiano (que en esto se demuestra todo un dialéctico) es que nadie puede ser convencido por premisas que no haya aceptado previamente. Pero, por otra parte, si las aceptara, sería porque ya está convencido. Esto parece, sin duda, una tautología implícita cuya formulación es: si no se cree, no se está forzado a creer.⁵³⁸ De ello se desprende una primera consecuencia: desde el mismo momento en que no se cree, no se está obligado a actuar en base a ello. Por tanto, los gentiles pecarán en sentido propio si no consienten en actuar conforme a los contenidos de la ley natural, esto es, una vez más, si actúan contra conciencia. Pero no incurren en culpa si tienen la intención de ir en contra los contenidos de una ley revelada a la cual su razón no le ha prestado asentimiento, incluso cuando –o precisamente porque– consideran a los cristianos “seductores de almas”.⁵³⁹ En una de sus epístolas a las religiosas del *Paráclito*, Abelardo explica esto mismo con sobrada elocuencia:

“Nosotros pecamos, en efecto, en todo lo que hacemos contra nuestra conciencia y nuestras convicciones. Nos juzgamos y nos condenamos

⁵³⁷ “*Nemo quippe argui nisi ex concessis potest, nec nisi per ea, que recipit, conuincendus est, et aliter tecum, aliter nobiscum ad invicem confligendum est. Quid Gregorius aut ceteri doctores nostri, quid etiam ipse Christus vel Moyses astruat, nondum ad te pertinere novimus, ut ex ipsorum dictis ad fidem cogaris*”, *Dialogus*, p. 170.

⁵³⁸ Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*p. 259 y ss.

⁵³⁹ “*Si enim credebant eos seductores animanim et ideo dignos morte, quomodo contra conscientiam suam eis parcere debebant?*”, *Comm. rom.*, IV, 14:23, 26.

a nosotros mismos mediante la Ley que recibimos y aprobamos, por el sólo hecho de haberla aceptado”.⁵⁴⁰

Para Abelardo, la justificación es en primer lugar ante la propia conciencia. No está demás insistir en esto: Dios, quien juzga, lo hace en base al testimonio de la conciencia del agente. Por tanto, de lo que se debe estar seguro, es de la propia buena intención, esto es, de querer realizar lo que la ley manda, o de no querer realizar lo que la ley prohíbe. Así, la mayor diferencia que el Palatino parece encontrar entre judíos y paganos no pasa por el tipo de ley a la que han asentido, sino la disposición anímica para el cumplimiento de esa ley. En palabras menos técnicas, lo que le interesa es subrayar la bondad de las acciones de aquél que actúa de buena fe en su fe.

“Así, quienes escuchan la ley, hablan de la ley casi como si la tuvieran escrita en pergamino, no grabada en los corazones; por el contrario, aquellos hacen el bien ‘*dando testimonio de ello con su conciencia*’, esto es, al hacer obras justas, están seguros de su propia buena conciencia y recta intención, la que es conocida por ellos, no por otros, y según la cual Dios juzga las obras”.⁵⁴¹

Y, aunque Abelardo es consciente de las muchas excepciones, cree ver representado este ideal más bien en los gentiles que en el pueblo judío, pues mientras éstos se empeñan en seguir rituales vacuos y cumplir su ley por temor y deseo de recompensa, aquellos se ven movidos por real entendimiento. Y ello es así porque el carácter normativo intrínseco de una ley sólo se hace efectivo cuando esta ley afecta a la voluntad *en tanto ley*.

Así, la visión que Abelardo tiene de la observancia de la ley natural que realizan los paganos pone de relieve esa confianza enorme que nuestro autor tiene en la *ratio*. En efecto, el precedente análisis nos conduce a afirmar que la razón, aun pudiendo errar, es la condición privilegiada, necesaria, para cumplir con el imperativo *fac bonum*. Sus

⁵⁴⁰ “*In omni quippe quod agimus contra conscientiam nostram, et contra hoc quod credimus, peccamus. Et in eo quod probamus, hoc est per legem quam approbamus atque recipimus, judicamus nosmetipsos atque damnamus*”, Ep. VIII, p. 268.

⁵⁴¹ “*Qui itaque legis auditores sunt, quasi legem loquuntur quam in membranis scriptam, non in cordibus tenent affixam; sicut e contrario isti faciunt, bonum eis testimonium reddente conscientia ipsorum, hoc est securos eos faciente de iustitia operum suorum bona ipsorum conscientia atque recta intentione quae illis, non aliis, cognita est. Secundum quam quidem intentionem Deus opera pensat*”, Comm. rom., I, 2:15, 61.

costumbres demuestran que se puede amar a Dios y al prójimo, tal como lo exigen por igual las tres leyes divinas y que, en consecuencia, el recto juicio de la razón bastaría para orientar la voluntad a querer realizar el bien: se lo quiere porque la razón ha dictaminado que es bueno, que es lo que corresponde hacer.

No obstante, respecto de la cualificación moral del ser humano a través de sus acciones, Abelardo nota que la razón es común a buenos y malos⁵⁴² y, en ese sentido, por necesaria que sea para la moral, es imposible que ella sea suficiente para obtener méritos. Tal parece que es aquí donde la ley evangélica revela su verdadera superioridad respecto de las restantes. Pues, como ya hemos hecho notar, por mucho que se quiera los méritos suficientes para alcanzar del Sumo Bien no se encuentran únicamente supeditados al sólo discernimiento del bien y del mal y su consiguiente asentimiento.



Antes de continuar, entonces, es conveniente resumir las conclusiones parciales a las que hemos llegado hasta el momento:

- El uso de la *ratio* es condición inaplazable para participar de la moralidad, pues ella contribuye a determinar nuestra *intentio*.
- La ley natural es suficiente para que todo ser humano pueda conocer la verdadera voluntad de Dios, por lo cual permite ser agentes morales a todos aquellos que puedan comprenderla.
- Una parte importante de las prescripciones de las leyes positivas divinas estarían más cerca de la justicia positiva, puesto que sus ritos simbólicos parecen no añadir nada a la esfera moral.
- La ley mosaica, tal como la entiende y practica el pueblo judío, efectivamente no añade nada a la esfera moral.

⁵⁴² Ello se hace evidente con la consideración de la prudencia o la sabiduría práctica. Justamente, por ser común a buenos y malos, Abelardo no la considera como una virtud. Véase el apartado 1.1 de la primera sección del siguiente capítulo.

- Si la ley evangélica, cuyos preceptos también son positivos y simbólicos, tampoco añadiera nada a la esfera moral, ésta sería tan vana como la mosaica.

Sin embargo, sabemos que para Abelardo no lo es. Justamente por esto debemos averiguar qué es aquello que el cristianismo aporta al ámbito moral y que hace precisamente que por ello, tal como dice el Filósofo del *Dialogus*, esta ley sea la más perfecta.

D. LA INSUFICIENCIA DEL *FAC BONUM* Y EL REQUISITO DE *BENE FACERE*

Hemos visto que las obras exteriores conformes a la ley divina reflejan el consentimiento de la voluntad dado que ésta es afectada por la ley en tanto ley. En otras palabras, actuar según ordenan los mandatos divinos, estén éstos *in cordibus* o *in tabulis*, se traduce en obras buenas; en obras que, mientras provengan de una recta interpretación de la ley o al menos no la contradigan, cumplen con el contenido deóntico de toda moralidad: *fac bonum*. Los judíos, según Abelardo, realizan las obras de la ley, que no pueden ser sino buenas, movidos por el temor y la esperanza de una retribución en esta vida; los gentiles, por su parte, reconocen la racionalidad intrínseca del mandato y es por ello que lo siguen: aman a Dios y al prójimo porque eso es lo que la razón natural ha dictaminado como bueno.

La obra exterior, entonces, en tanto provenga de una intención fundada en los contenidos de conciencia, esto es, cuando no vaya en contra de la ley que se haya aceptado y con total independencia de las causas que motivaron ese consentimiento (temor, esperanza, etc.), puede justificarnos ante Dios. Sin embargo, ella no es sino el inicio de la verdadera buena acción, es decir, aquella acción perfecta por la que el ser humano no sólo se justifica sino que obtiene mérito ante Dios. Así parece manifestarlo Abelardo en una larga reflexión acerca de éste, cuando aclara que aquél cuya alma “se había inclinado a las buenas obras a causa de la retribución, demuestra el comienzo de una buena acción, no su perfección”.⁵⁴³ Aquí, lo más sensato es pensar que la perfección de la acción tiene que venir forzosamente de la mano de la ley más perfecta, la evangélica. Ahora sí es inminente que

⁵⁴³ “*Quod autem fidelis anima supra dixit in psalmo se inclinatam ad bona opera fuisse propter retributionem, inchoationem bonae operationis, non perfectionem ostendit*”, *Comm. rom.*, III, 7:13, 19.

comencemos a recorrer el camino que llevará a la respuesta del interrogante abierto en las páginas anteriores, a saber: qué es aquello que hace a la ley neotestamentaria preferible a las restantes leyes divinas más allá de los preceptos simbólicos.

Para De Vecchi, la novedad se da, sobre todo, con respecto a la ley mosaica. Según su interpretación, el pasaje de la ley antigua a la nueva está dado por el de una interpretación legalista, signada por la exterioridad, a una interpretación alegórica cuyo fundamento es la interioridad.⁵⁴⁴ Y esto es enteramente cierto, al punto que encontramos la respuesta en las mismas palabras del Palatino:

“ ‘*Evangelio*’, esto es, la buena noticia por excelencia, llamada Nuevo Testamento, no sólo porque, como insinuamos antes, enseña la totalidad de lo que fue prometido en el Antiguo Testamento, sino también porque aquella doctrina de la justicia es más perfecta, verdadera y enteramente suficiente que la ley antigua. Porque, como el mismo Apóstol dice, nada conducirá a la perfección corrigiendo más la obra que la intención”.⁵⁴⁵

Ese pasaje por la interioridad en el que tanto ha insistido en el *Scito te ipsum*, y no en vano, es la clave para comprender no sólo la propuesta ética abelardiana sino, acaso, toda su obra.⁵⁴⁶ Sin embargo, la respuesta de De Vecchi está basada únicamente en la confrontación de ambas leyes positivas divinas. Lo que no toma en cuenta en su análisis es la convivencia histórica que se da entre la ley natural y la mosaica, y la preferencia que Abelardo manifiesta por la primera. Esta omisión muy posiblemente se deba al hecho de que, en su obra, la autora sólo está comparando las leyes positivas. Pero el contexto no justifica el hecho de que pierda de vista que en la teoría moral abelardiana lo importante es entender en qué sentido la ley cristiana funciona como fundamento de la moralidad incluso a pesar de la verdad contenida también en las otras dos. En otras palabras, para una

⁵⁴⁴ Cf. DE VECCHI, G., op. cit., p. 151 y ss.

⁵⁴⁵ “Euangelium, id est bonum nuntium per excellentiam, Nouum Testamentum dicitur, non solum, ut superius insinuauimus, quia completum docet quod in Veteri Testamento erat promissum, uerum etiam quia eius perfecta potius et uere prorsus iustitiae sufficiens doctrina est cum lex uetus, ut ipse Apostolus ait, ad perfectionem nihil adduxerit, opera magis quam intentionem corrigens”, *Comm. rom.*, I, 1:16, 9.

⁵⁴⁶ Es Magnavacca quien lo ha dicho, quizá, con la mayor elocuencia en las páginas introductorias a su traducción del *Dialogus*. Cf. MAGNAVACCA, S., *Estudio preliminar*, pp. 44-45.

respuesta que satisfaga los requerimientos de nuestra propia investigación, debemos hacer hincapié no tanto en qué difiere la ley evangélica de las otras, sino en cuál es la novedad respecto de ellas.

Ahora bien, si nos estamos preguntando por aquello que conduce a la perfección de la acción buena, es porque, de alguna manera, parece que conocer y aceptar intelectiva e incluso volitivamente (en el sentido de *querer llevar a cabo X*) la ley divina, y seguir todos sus preceptos, tanto los estrictamente morales como también los simbólicos, no es suficiente para el Palatino. Y esto se hace evidente si atendemos a un breve pero no menos significativo pasaje que se encuentra en las últimas páginas del *Dialogus*, en el que el Cristiano plantea lo siguiente:

“Cristiano: ... Así como se usa frecuentemente ‘bueno’ (*bonum*) en lugar de ‘bien’ (*bene*), queriendo aludir este último término a lo hecho con buena intención, de la misma manera parece que se puede hacer el bien (*bonum*) y no actuar bien (*bene*)”.⁵⁴⁷

A pesar de que a primera vista esta aclaración parece tener que ver más con una cuestión gramatical que moral, en realidad, constituye el núcleo de la argumentación abelardiana, aquella que había anticipado en el capítulo XII del *Scito te ipsum* y que nos permitió introducir la noción de “intención errónea”.

Para el *Magister*, hacer algo bueno (*bonum*) remite al *qué*, a la acción concreta y a su manifestación en la vida extra anímica, tal como hemos visto que sucede con los infieles que son justificados por sus obras. Además, éstas necesariamente deben condecirse con las leyes positivas de los hombres entre los cuales viven, cuya racionalidad, aunque *de iure* subsidiaria de la voluntad divina, *de facto* rige sólo en el fuero humano. En este ámbito, el de la exterioridad, el bien moral y el político convergen. Queda claro que, en este sentido, la potencia humana predominante para llevar a cabo el *bonum facere* es la *ratio*, pues es mediante ella que el hombre puede discernir qué debe hacerse.⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ “CHRIS.: ... Sicut enim ‘bonum’ sepe dicitur, nec tamen ‘bene’, id est bona intentione, ita et ‘bonum’ fieri posse videtur, cum tamen bene non fiat”, *Dialogus*, p. 308.

⁵⁴⁸ Cf. DE VECCHI, G., op. cit., p. 167.

En cambio, hacer algo bien (*bene*) se relaciona inmediatamente con el *cómo* de esa acción. Tal como sabemos, para Abelardo ese *cómo* significa la disposición efectiva del alma al momento de querer llevar a cabo aquello en lo que se ha consentido. En otras palabras, actuar *bene* es actuar con *verdadera* buena intención. En consecuencia, la potencia inmediatamente vinculada al *bene facere* es, ante todo, la voluntad. Esto se hace evidente en los *Commentaria*, cuando Abelardo identifica la *voluntas bona* con la ley escrita *in cordibus*: “Por tanto, quienes muestran en las obras exteriores la buena voluntad que tienen en el alma, ‘*demuestran que la obra de la ley está escrita en sus corazones*’ ”.⁵⁴⁹ El objeto de la buena voluntad, entonces, es esa misma ley en tanto “ley por ser cumplida”, y desear su cumplimiento no es sino lo que Abelardo entiende por buena intención.⁵⁵⁰

Las obras, por su parte, si bien son indiferentes en sí mismas, reflejan ese *consensus voluntatis*. Se entiende mejor por qué el *Magister* ve con simpatía a los gentiles y hasta sostiene que ellos son más aptos que los judíos para recibir la predicación evangélica,⁵⁵¹ y que por eso mismo, algunos de ellos, los filósofos, están unidos a los cristianos “no tanto en el nombre como en la realidad”.⁵⁵² Se entiende también que, por esta razón, y “en un arrebatado de entusiasmo”, como dice Mews,⁵⁵³ nuestro autor llega a decir que la fuerza de la justificación de los gentiles reside en sus obras y que por ellas *son salvados*:

“ ‘*En efecto, cuando los gentiles*’. En verdad la fuerza de su justificación consiste, como se dijo, no en lo escuchado de la ley escrita, sino en sus obras. Esto queda claro cuando se considera a los gentiles, quienes, a pesar de no tener una ley escrita que puedan

⁵⁴⁹ “*Quippe qui exhibent exterius in opere uoluntatem bonam quam habent in mente, ostendunt opus legis scriptum in cordibus*”, *Comm. rom.*, I, 2:15, 60.

⁵⁵⁰ Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 303. En un interesante análisis que no se encuentra en desacuerdo con el nuestro aunque lo excede, Bacigalupo presenta la distinción entre *bene* y *bonum facere* como los horizontes extensivo e intensivo de la conciencia, respectivamente. Cf. *ibíd.*, pp. 296-314.

⁵⁵¹ Véase nota 533.

⁵⁵² “*AB.: ... De fide autem philosophorum atque uita seu etiam disciplina morum in exhortatione nostra ad fratres et commonachos nostros satis arbitror a nobis esse expositum. Quam quidem exhortationem quisquis legerit, uidebit philosophos non tam nomine quam re ipsa Christianis maxime sociatos*”, *Soliloquium*, pp. 888-889.

⁵⁵³ “... *in a flush of enthusiasm for the moral teaching of the ancient philosophers...*”, MEWS, C., *The Enigma*, p. 18.

escuchar, son salvados al igual que los judíos cuando hacen también las obras que la ley prescribe”.⁵⁵⁴

Así, por ejemplo, si se repartiera pan a los pobres porque se sabe que ello es un acto de justicia, y se acatará este precepto por temor, o con la sola intención de obtener reconocimiento e incluso mérito, no podría decirse que esa persona haya actuado bien, sino solamente que hizo algo bueno. Más aún, si lograra llevarlo a cabo, realizaría efectivamente *algo bueno*, lo cual, como sabemos, podría no haber sucedido y aun así la condición moral de esa intención habría sido la misma. Pero resulta que no sólo se debe hacer lo bueno –lo cual siempre es deseable– sino que hay que hacerlo bien. En otras palabras, querer llevar a cabo X porque X reporta algún beneficio, aunque más no sea la esperanza de obtener mérito, es prestar consentimiento a lo bueno, pero no necesariamente actuar bien.

Tal como señala De Vecchi, una vez más aparece en la obra abelardiana la íntima relación que el filósofo encuentra entre la *voluntas* y la *ratio*.⁵⁵⁵ Pero, dado que ambas potencias no necesariamente concuerdan en cada caso, no siempre resulta fácil a los ojos del ser humano emitir un juicio moral, y por ello éste queda en potestad de Dios. Para demostrarlo, Abelardo retoma en el *Dialogus* los mismos ejemplos que había dado ya en el *Scito te ipsum*: aquél en el cual dos personas han de juzgar a un reo, pero una lo hace por amor a la justicia, mientras que la otra sólo por odio; y el que versa sobre la traición de Judas.⁵⁵⁶ Si bien el hecho de entregar a Jesús lo cometieron tanto Jesús, como Dios mismo y como Judas,⁵⁵⁷ sólo Judas obró mal, ya que la intención que lo movió a realizar esa misma acción fue una mala intención, porque si bien Judas quiso lo mismo *que* Dios, no quiso *como* Dios quiso. Así demuestra Abelardo, un poco escandalosa pero convincentemente, que no es lo mismo realizar una obra buena (en este caso la entrega de

⁵⁵⁴ “Cum enim gentes. Et uere non in auditu scriptae legis sed in opere eius, ut dictum est, uis iustificationis consistit. Quod apparet ex gentilibus, qui quamuis legem scriptam non habeant quam audire possint, cum tamen faciunt ea opera quae lex praecipit aequae ut Iudaei saluantur”, *Comm. rom.*, I, 2:14, 58. Bacigalupo entiende que este pasaje se refiere únicamente a la justificación y no a la Salvación misma. Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 301. De todas maneras, esta problemática esencialmente teológica no es objeto del presente trabajo.

⁵⁵⁵ Cf. DE VECCHI, G., op. cit., p. 167.

⁵⁵⁶ Cf. *Dialogus*, pp. 308-310; *Ethica*, p. 28, 11-17.

⁵⁵⁷ Gál. 2:21; Rom. 8:32 y Mt. 26:47-50 respectivamente.

Jesús para salvación de la humanidad)⁵⁵⁸ y hacerla con verdadera buena intención, esto es, bien.

Ahora bien, en el análisis ofrecido en el *Dialogus*, Abelardo añade nuevas consideraciones que, no obstante, ya estaban implícitas en la *Ethica*. Ha de notarse, dice, que no siempre que se hace algo bueno se lo hace bien, y viceversa.

“Cristiano: ... aunque parezca extraño, puede ser buena la voluntad de quien quiere que otro lleve a cabo algo malo, ya que la intención de aquél puede ser buena. De hecho, muchas veces el Señor determinó afligir, a través del diablo o de algún tirano, a inocentes que no merecían esa tribulación, para purificarlos, para aumentar sus méritos...”⁵⁵⁹.

En este pasaje se explica cómo es que muchas veces puede infringirse un mal con la intención de hacer un bien. Y, aunque aplicado a Dios, este ejemplo también sirve para los hombres. De ello se deduce, entonces, que si bien siempre es deseable que hacer algo bien y hacer algo bueno coincidan en el mismo acto –pues ello implica que las facultades humanas se encuentran en perfecta armonía– hay, con todo, una evidente jerarquización. Es posible tener mérito cuando la voluntad obra bien, aunque no haga algo bueno, pero *viceversa*. En otras palabras, el acto moralmente bueno se fundamenta en el *cómo* y sólo ulteriormente se concreta en el *qué*. El peso del factor intencional y, por tanto, el del ámbito de la interioridad al momento de la cualificación moral, retoma aquí toda la fuerza del *Scito te ipsum*.

Puede pensarse, entonces, que para Abelardo, la principal novedad que introduce el cristianismo respecto de las leyes anteriores, y fundamentalmente de la mosaica, es aquella

⁵⁵⁸ Esta es otra nota por la cual el ejemplo que utiliza Abelardo es decididamente provocador: la traición de Judas ni siquiera fue necesaria para la Salvación, puesto que Jesús podría haber sido apresado por cualquier otro medio.

⁵⁵⁹ “CHRIS.: ... *Et, quod dictu mirabile est, nonnunquam etiam bona est voluntas, cum quis vult ab altero malum fieri, quia id videlicet bona intentione vult. Sepe namque Dominus per diabolum vel tyrannum aliquem decrevit eos affligere, qui innocentes sunt vel qui illam afflictionem non meruerunt, ad purgationem scilicet alicuius peccati eorum, qui affliguntur vel ad augmentum meriti sive ad exemplum patientie aliis dandum vel quacumque causa rationabili*”, *Dialogus*, p. 310. De este mismo pasaje surge en la obra otra argumentación, orientada a explicar porqué es un bien que el mal exista. No obstante, ésta se torna poco relevante a los efectos de este trabajo, razón por la cual hemos decidido dejarla a un lado.

que hace hincapié en la interioridad del agente y en el *bene facere*. Así, el *bonum facere*, si bien puede ser el comienzo de la acción buena y, acaso, ella misma devenga meritoria, no es suficiente. Más aún, del binomio *bonum/bene*, sólo el último es necesario.

No obstante, con este requisito recién nos hallamos en el preámbulo de nuestra respuesta. Aún queda camino por recorrer. Debemos, pues, adentrarnos en las condiciones de posibilidad para hacer el bien, y ello será examinando aquél otro requisito que ya Agustín había adicionado al mero entendimiento y ejecución de la ley natural: el ejercicio de las virtudes. Ellas serán las encargadas de orientar la voluntad hacia lo que el juicio de la razón ha considerado bueno. Dicho de otro modo, en las exquisitas palabras de Ramasco Monzón, “el gozne que existe entre la virtud y el acto bueno, o entre el vicio y el acto malo, es la aceptación radical de la realización o no realización de un acto, aceptación que brota de lo más íntimo de la voluntad, excluyendo a todas aquellas decisiones en donde, ya sea el dolor, la ignorancia, la prácticamente pasión de la voluntad, hayan constituido sus móviles centrales. Así planteado, tal aceptación exige tanto el conocimiento y el juicio de la razón, como la nítida orientación del querer hacia un objeto determinado”.⁵⁶⁰

1. Las virtudes

Antes de comenzar a desarrollar este punto, es necesario señalar que toda ética premoderna se encuentra enmarcada en lo que se conoce como “ética de la virtud”. Ésta puede ser resumida, esquemáticamente, diciendo que será la vida virtuosa aquella única capaz de hacer que el ser humano realice su *télos*, su fin último, que no es otro sino la felicidad. Ya los mismos antiguos consideraban la virtud como el medio necesario y suficiente para alcanzar la *eudaimonía*. Y ésta, en cualquiera de los sentidos y matices con los que se la ha entendido: ya sea la victoria en el campo de batalla de los héroes homéricos, la autorrealización social e intelectual aristotélica, o la estoica liberación de las pasiones. Así, no se puede ver la ética de la virtud como algo propio del cristianismo. No obstante, para éste la felicidad consiste, también con todos los matices que le han dado sus

⁵⁶⁰ RAMASCO DE MONZÓN, R., op. cit., p. 7.

teóricos, en la visión beatífica de Dios y, por tanto, sólo se alcanza en la vida ultraterrena. Esto, ya de por sí, es una de las novedades que establece respecto a la teoría clásica. Y aunque, como lo hemos hecho notar en la primera parte de este trabajo, Abelardo mira sobre todo las obras de los clásicos al construir su propia visión de la virtud, como cristiano que fue, incorpora necesariamente las modificaciones propias de su tiempo y su religión. En otras palabras, realiza una apropiación –aunque, veremos, no del todo ceñida– de las virtudes cardinales fundada principalmente en el *De inventione* de Cicerón y *Commentarii in Somnium Scipionis* Macrobio,⁵⁶¹ y a ella le añade, también a su modo, las virtudes teologales.

Tres son, por su parte, las principales fuentes abelardianas en donde podemos hallar un análisis explícito del concepto de “virtud” y de su rol concreto en la moral. En primer lugar, el *Dialogus*, el cual, sin dudas, muestra de manera más acabada su postura a través de un largo intercambio al respecto entre el Cristiano y el Filósofo. Allí prevalece la descripción de las virtudes cardinales (también llamadas naturales o clásicas), si bien la caridad tendrá un peso decisivo. Tal parece que este texto habría tenido su correlato en la segunda parte del *Scito te ipsum*, de la cual sólo conservamos un folio que poco sirve hoy a nuestros fines.⁵⁶² En segundo lugar, contamos con los parágrafos 1 al 16 del primer libro de la *Theologia scholarium* para analizar de manera puntual qué entiende el Palatino por fe, esperanza y caridad, esto es, las virtudes teologales o cristianas. Con todo, cuando de la caridad se trata, es imperioso recurrir a los *Commentaria*, texto cuyo fundamento teológico oficia como contraparte de la moral laica preponderante en el *Dialogus*.

Ahora bien, retomando la argumentación precedente, podemos decir que, para Abelardo, acatar los mandatos de la ley natural de nada sirve si esta obediencia no está acompañada por la virtud. Esto es así porque cada una de ellas, según hemos anticipado, se presenta como el verdadero origen de todo mérito, del *bene facere*; la razón por la que,

⁵⁶¹ Cf. Véase parte I, capítulo A, sección 2, apartado 2.2. Con todo, es importante poner de relieve que Abelardo no ha sido el único que fijó su atención en estas obras, sino que fue una tendencia general en el siglo XII, principalmente en la primera mitad. Para profundizar en la cuestión véase BEJCZY, I. y NEWHAUSER, R. (eds.), *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden-Boston, Brill, 2011, c. II; y SACCENTI, R., op. cit. para la segunda mitad del siglo.

⁵⁶² Véase nota 83.

además de realizar un acto bueno, la voluntad se halla dispuesta de tal manera que quiera el bien que la razón ha reconocido previamente.

La definición más general de virtud la encontramos en el *Dialogus*:

“Filósofo: La virtud, dicen, es un hábito excelente del alma; por tanto, pienso que el vicio es, al contrario, un pésimo hábito del alma. En las *Categorías*, Aristóteles distinguió entre ‘hábito’ y ‘disposición’ e incluyó a ambos en la primera especie de cualidad. Por ‘hábito’ se entiende una cualidad no naturalmente ínsita en una cosa, sino adquirida con la aplicación asidua y reflexión, y que difícilmente cambia”.⁵⁶³

Notemos en primer lugar que esta definición difiere ligeramente de la que ha presentado en la *Ethica*. Mientras que allí tanto el vicio como la virtud no son necesariamente un hábito (de hecho, la palabra “*habitus*” se encuentra totalmente ausente del texto), sino aquello que nos inclina a obrar de determinado modo y que, sólo cuando afectan a la moral se las considera propiamente como “*mores*”; aquí aparece esgrimida la definición aristotélica de virtud, según la cual ésta es un hábito y, como tal, se adquiere por la reiteración consciente de un mismo acto. Con todo, no es necesario ver en aquí una contradicción sino, en todo caso, la consolidación de una primera intuición, sobre todo teniendo en cuenta que el término latino “*habitus*” (*hexeis*) resulta de la traducción de Cicerón que pretende designar el primer elemento de la primera especie de la cualidad, aquél que es más constante que la mera disposición y que, por tanto, bien puede ser traducido como “estado”. En otras palabras, que vicios y virtudes sean una inclinación natural y *también* sean hábitos sugiere que, siguiendo a Agustín, Abelardo supone que parte de aquello que nace de la constitución natural se arraiga en el alma a través de las obras oficiando, a su vez, como una segunda naturaleza.⁵⁶⁴ No en vano el Palatino aclara en su

⁵⁶³ “*PHIL.: Virtus, inquit, est habitus animi optimus; sic e contrario vitium arbitror esse habitum animi pessimum; habitum vero hunc dicimus, quem Aristoteles in Categoriis distinxit, cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit. Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis*”, *Dialogus*, pp. 208-210.

⁵⁶⁴ Cf. ESTEVÃO, J., *A Ética...*, p. 154. Para estudiar en profundidad la relación específica que guarda la concepción abelardiana de vicio y virtud con la aristotélica es insoslayable la lectura de HAMELIN, G., *A lógica como Veículo...*, y HAMELIN, G., “As fontes aristotélicas e estoicas em Abelardo: a noção de ‘consentimento’ (*consensus* - συγκατάθεσις), en *Veritas*, v. 55, 22 (2010), pp. 176-193.

Ethica que no toda inclinación es propiamente un vicio, pues para ello debe afectar a las costumbres.

Ahora bien, en consonancia con la Antigüedad, Abelardo parece entender la virtud, al menos en sus obras éticas, no tanto como un don divino sino como un estado que se puede adquirir de manera autónoma.⁵⁶⁵ Para él, las virtudes de las que hablan los filósofos y aquellas que se encuentran ensalzadas en las obras de los autores cristianos no son sino las mismas, así como también es la misma su función: conducir al ser humano a la felicidad. Sin alejarse en absoluto del paradigma premoderno, el Filósofo del *Dialogus* precisa esta función mediadora de las virtudes respecto de la bienaventuranza:

“Filósofo: ... Si, en fin, como nos lo impone la razón, debemos juzgar que el bien de la vida futura es el máximo que podemos tener, entonces pienso que la senda que se debe recorrer para alcanzarlo son las virtudes que nos adornan en esta vida”.⁵⁶⁶

Y más aún:

“Filósofo: ... Los que abrazan la ley natural consideran que no hay afirmación más segura que ésta: la virtud es suficiente para alcanzar la felicidad y, puesto que sólo las virtudes vuelven al hombre bienaventurado, nadie llega a serlo por otro camino. Por el contrario, es sabido que ninguno ha llegado a ser, en verdad, infeliz, sino por medio de los vicios. Por tanto, es evidente que éstos son caminos que conducen al sumo mal, así como las virtudes son vías que conducen al sumo bien”.⁵⁶⁷

Y aunque estas declaraciones están en boca del Filósofo, no resulta en absoluto sorprendente que el Cristiano no oponga objeción alguna, sobre todo porque, monoteísta

⁵⁶⁵ Problematizaremos esta cuestión en la siguiente sección.

⁵⁶⁶ “*PHIL.: ... Si autem, ut se ratio habet, illud vite future bonum nobis summum estimandum est, puto viam, qua illuc pervenitur, virtutes esse, quibus hic adornamur*”, *Dialogus*, p. 184.

⁵⁶⁷ “*PHIL. : ... Nulla quippe his, qui naturalem amplectuntur legem, sententia firmior habetur, quam ut virtus ad beatitudinem sufficiat et, quod sole faciunt virtutes beatum, nulla alia quisquam via hoc nomen adipiscitur. Sic e contrario nullum vere miserum, nisi ex vitiis, fieri constat. Unde sicut illas ad summum bonum sic ad summum malum hec esse vias constat*”, *ibíd.*, p. 208.

como él, se separa de las éticas clásicas al poner el fin último, la bienaventuranza, en la otra vida y no en ésta.

En la teoría moral abelardiana, si las virtudes son el camino que conduce al hombre al sumo bien, es precisamente porque son aquello con lo cual activamente se ha de prevenir o bien refrenar el pecado, no el vicio, por más que éste sea su correlato negativo. En efecto, las virtudes, recordémoslo, deben oponerse a la *mala voluntas* nacida de un carácter vicioso y refrenarla antes de su despliegue intencional, es decir, antes de que el alma le preste su consentimiento.

Así, por su misma constitución anímica, por su condición creatural que no es sino una *imago Dei*, el ser humano ha podido ejercer desde siempre la virtud, con independencia de la filiación religiosa. Esto explica por qué para Abelardo había justos entre los hebreos y, fundamentalmente, entre los paganos que vivieron antes de la Encarnación:

“En verdad, cuánta abstinencia, cuánta continencia, cuántas virtudes había inspirado en otro tiempo la ley natural y el amor a la honestidad, no sólo a los filósofos sino también los hombres seculares e incluso los iletrados...”.⁵⁶⁸

Conviene, entonces, analizar en detalle cuáles son las virtudes a las que Abelardo está haciendo referencia, y en qué consiste cada una de ellas.

1.1 La justicia como condición necesaria

Como bien han señalado muchos estudiosos,⁵⁶⁹ las virtudes que Abelardo considera en sus reflexiones éticas son aquellas acuñadas por la tradición clásica y reapropiadas por la cristiana, es decir, las cardinales. Para ser más específicos, podemos decir que la

⁵⁶⁸ “*Quanta uero abstinencia, quanta continentia, quantis uirtutibus non solum philosophos, uerum et saeculares atque illiteratos homines lex naturalis amorque ipse honestatis olim sublimauerit...*”, *Th. chr.*, II, 24.

⁵⁶⁹ Cf. MARENBO, J., *TPPA*, cap. 13; LUSCOMBE, D., *Ethics*, p. xx y ss.; FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mt., *Introduzione...*, p. 93 y ss., entre los más importantes.

clasificación general ofrecida corresponde a la que Cicerón da en *De inventione* II, 159,⁵⁷⁰ mientras que, al tratar de las partes o las especies de cada virtud, recurre al sistema macrobiano del *Commentarii in somnium Scipionis*, aunque no sin algunas divergencias.⁵⁷¹ Así, para Abelardo, las virtudes naturales se dividen en cuatro: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Hemos dicho ya que la obra privilegiada para su análisis es el *Dialogus*. Allí, Abelardo hace de manera implícita una especie de jerarquización de estas virtudes que en modo alguno se encuentra en Cicerón ni en ningún otro filósofo anterior.⁵⁷² Veamos, entonces, en qué consiste.

Al considerar la *prudentia* (o sabiduría práctica) el *Magister* manifiesta su primera discrepancia con la tradición filosófica. Si bien en un principio es catalogada como virtud, inmediatamente el personaje del Filósofo aclara que ella es "... madre y origen de las otras por su capacidad de discernir...".⁵⁷³ Esto concuerda con esa breve segunda parte del *Scito te ipsum*, en la cual la prudencia es definida como "el discernimiento del bien y del mal y madre de las virtudes, más que una virtud".⁵⁷⁴ La consecuencia más importante que se deriva de esta lectura es que, considerada en sí misma, resulta ser moralmente indiferente ya que "puede ser propia tanto de los hombres buenos como de los malvados".⁵⁷⁵ Sin embargo, al ser esa misma capacidad o *potentia* de discernir entre el bien y el mal (identificándose, al mismo tiempo con la *ratio* en su función práctica) es precisamente lo que le permite al hombre ser capaz de moralidad. En suma, la prudencia resulta ser la condición indispensable para ser virtuoso, pero ella no es, en sí misma, una virtud en sentido propio.

⁵⁷⁰ "Nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus. Quamobrem omnibus eius partibus cognitis tota vis erit simplicis honestatis considerata. Habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam", CICERÓN, *De inventione*, II, 159.

⁵⁷¹ Cf. SACCENTI, R., op. cit., pp. 92-93 y 96. El autor sostiene que, en general, todos los moralistas del siglo XII han hecho lo mismo, aunque con sus propias variantes: tomar la división ciceroniana para identificar las cuatro virtudes cardinales y luego establecer sus diferentes partes según Macrobio.

⁵⁷² Cf. MARENBOON, J., *TPPA*, p. 283 y ss.

⁵⁷³ Véase nota 575.

⁵⁷⁴ "Prudentia, id est, boni malique discretio, mater est virtutum potius quam virtus", *Ethica*, p. 128, 8-9.

⁵⁷⁵ "Nonnulli vero prudentie discretionem matrem potius sive originem virtutum quam virtutem nominant. Prudentia quippe est hec ipsa morum scientia, que, ut tractatus Ethice tradit, rerum bonarum et malarum scientia dicitur, hoc est ipsa bonorum discretio sive malorum", *Dialogus*, p. 212.

La *iustitia*, considerada en tanto virtud,⁵⁷⁶ es para Abelardo la más importante de las virtudes naturales. En el *Dialogus* la define en términos generales de la siguiente manera:

“Filósofo: La justicia es virtud que conserva el bien común. Es aquella virtud que atribuye a cada uno aquello que ha merecido, que nos hace querer que cada uno tenga aquello de lo que es digno, si esto no causa un daño común”.⁵⁷⁷

La condición que añade al final resulta clave para entender esta virtud. Mientras que no sólo la prudencia, sino también la fortaleza y la templanza (como veremos a continuación) tienen incumbencia directa en la esfera personal y, sólo en segunda instancia en la pública, en tanto que posibilitan el ejercicio de otras virtudes manifestadas en acciones moralmente correctas, la justicia, en cambio, sólo puede ejercerse en la esfera pública pues se necesita siempre de un otro para ponerla en práctica. Esta incidencia directa en la vida extra anímica y en la comunitaria hace que la justicia sea la virtud cardinal por excelencia.

Lo interesante aquí resulta el hecho de que Abelardo advierte que, si llegara a estar en riesgo el bien común, éste se deberá anteponer al bien privado. Para sostenerlo, se vale del ejemplo de Aulo Flavio, quien “mató a su propio hijo diciendo que no lo había engendrado para Catilina contra la patria, sino para la patria contra Catilina”.⁵⁷⁸ Por tanto, la prioridad del bien común se encuentra tan estrechamente vinculada a la justicia como un todo, que incluso en las diferentes partes o especies del género “justicia” también habría cierta jerarquización. Tal como señala De Gandillac, la misma argumentación requiere, por ejemplo, que la virtud de la *vindicatio* prime sobre la de la lealtad y hasta sobre la de la beneficencia, puesto que esta última excluye, además, a todos aquellos que, por poseer

⁵⁷⁶ Esto es, independientemente del derecho, del *ius* y de la justicia divina.

⁵⁷⁷ “*PHIL.: Iustitia itaque virtus est communi utilitate servata; suam cuique tribuens dignitatem hec est ea virtus, qua volumus unumquemque habere id, quo dignus est, si hoc commune non inferat damnum*”, *Dialogus*, p. 214.

⁵⁷⁸ “... *non Catiline adversus patriam, sed patrie adversus Catilinam genuisse*”, *ibíd.*, p. 216. Utiliza el mismo ejemplo en *Th. chr.*, II, 48.

alguna culpa, no merecen nada.⁵⁷⁹ En todo caso, si se le diera algo a aquellos que no lo merecen, esto sería injusticia o simple compasión natural, pero jamás una virtud.⁵⁸⁰

En *Theologia christiana*, Abelardo define la justicia de una manera muy similar, confirmando lo que acabamos de decir:

“La justicia, pues, es aquello que devuelve a cada uno lo que es suyo al retribuir la pena o la gloria por los méritos. Pero esto rebaja el estado de la benignidad, puesto que, así como es impío no reivindicar lo malo, así también, por el contrario, es pío vengar las injurias ocasionadas”.⁵⁸¹

A su vez, esto patentiza la visión cristiana con la que lee esta virtud clásica, pues, retribuyendo penas y premios conforme a los méritos y no por propio interés o simpatía, el justo se acerca a Dios quien, no obteniendo ningún provecho para sí (pues de nada necesita), juzga a todos los seres humanos con la misma vara.⁵⁸²

Nos resta considerar la *fortitudo* y la *temperantia*. La primera es definida en el *Dialogus* como “una razonable capacidad de soportar las penas y afrontar los peligros”,⁵⁸³ mientras que la segunda como “un sólido y moderado dominio de la razón sobre el placer y sobre otros impulsos no rectos del ánimo”.⁵⁸⁴

Para Abelardo, si bien en sí mismas la fortaleza y la templanza son virtudes, su función preferente es la de auxiliar a la justicia. Así, cuando la razón ha determinado qué es lo justo, la templanza debe dominar los deseos contrarios que puedan surgir para ponerla en

⁵⁷⁹ DE GANDILLAC, M., *Intention et loi...*, p. 602.

⁵⁸⁰ “PHIL.: ... *Clementia vero non nisi rationabili affectu ad subveniendum aliquibus fertur, nec tam quod affliguntur, quam quod iniuste affliguntur, attendit, ut iniustitiae obviando iustitiae obtemperet. Alioquin iustitiae non sunt opera, quando aliis subvenimus, nisi in hoc sua cuique reddamus*”, *Dialogus*, p. 222.

⁵⁸¹ “*Iustitia namque est quae unicuique reddit quod suum est, siue poenam siue gloriam pro meritis retribuendo. Hoc autem ex benignitatis affectu descendit, quia sicut impium est non vindicare mala, ita e contrario pium est illatas ulcisci iniurias*”, *Th. chr.*, III, 182.

⁵⁸² “PHIL.: ... *Imitari quisque pro modulo suo Deum debet, qui, cum nullius egeat, sui minime curam, sed omnium agit nec sibi necessaria, sed omnibus ministrat...*”, *Dialogus*, p. 226.

⁵⁸³ “PHIL.: ... *Est quippe fortitudo considerata, id est rationabilis laborum perpessio et periculorum susceptio*”, *ibíd.*, p. 218.

⁵⁸⁴ “PHIL.: ... *Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio*”, *ibíd.*

práctica, mientras que la fortaleza se convierte en un escudo contra el temor. Por más que alguien tenga la voluntad de ser justo, si alguna de estas dos virtudes estuviera ausente, es posible que falle en su intento.

“Filósofo: ... alguna vez estamos obligados a echarnos atrás porque ha intervenido un motivo importante, como, por ejemplo, cuando esa misma buena voluntad que es llamada justicia se desvanece frente a algún temor o algún deseo. Éste es el motivo por el cual es necesaria la fortaleza contra el temor, la templanza, contra el deseo”.⁵⁸⁵

La lectura cristiana de estas virtudes se manifiesta también en algunos pasajes de sus obras teológicas. Respecto de la fortaleza, los *Commentaria* sostienen que ella está especialmente relacionada con la fe en Cristo, pues es sólo a partir de su resurrección que ésta apareció en aquellos que creían en Él.⁵⁸⁶ Por su parte, en la *Theologia christiana*, la templanza es entendida como el dejar de lado todo aquello de lo que nuestra constitución natural permite eximirnos, esto es, abandonar todo lo que no sea necesario para garantizar la salud del cuerpo, y concentrarse en la búsqueda del gozo de la vida eterna:

“... la templanza es dejar todo, o cuanto la naturaleza permita que sea dispensado, aquello que el trato del cuerpo exige, como si a esto mismo animara la Verdad a todos, tanto con los hechos como con las palabras: ‘Entren por la puerta estrecha’ y ‘Bienaventurados aquellos que se castraron por el reino de los cielos’ ”.⁵⁸⁷

Bacigalupo acierta al sostener que a pesar de que indudablemente la fuente abelardiana es la tradición política de la filosofía clásica, cuando se atiende a la totalidad de

⁵⁸⁵ “*PHIL. : ... recedere tamen nonnunquam grandi aliqua interveniente causa cogitur, sicut haec ipsa bona voluntas, quae iustitia dicitur, timore aliquo vel cupiditate nonnunquam evanescit, contra timorem fortitudo, contra cupiditatem est temperantia necessaria*”, *ibíd.*, p. 216.

⁵⁸⁶ “*Ex resurrectione mortuorum Jesu Christi, ac si diceret: ex tunc factum est ut esset virtus seu fortitudo omnium per fidem ei cohaerentium, ex quo eius resurrectio completa est, testificata per resurrectionem mortuorum eodem die factam*”, *Comm. rom.*, I, 1:4.

⁵⁸⁷ “... *temperantiae autem omnia relinquere, in quantum natura patitur quae corporis usus requirit, ac si et ipsi pariter cum ipsa Veritate tam factis quam uerbis animent omnibus: ‘Intrate per angustiae portam’ et ‘Beati qui se castrauerunt propter regnum caelorum’*”, *Th. chr.*, II, 63. Las citas bíblicas corresponden a Mt. 7:13 y 19:12 respectivamente.

sus escritos, es posible vislumbrar un matiz cristiano en tanto que, por momentos, estas virtudes parecen tender hacia un ideal monástico más que social.⁵⁸⁸ Esto se hace evidente cuando consideramos la atención que Abelardo le presta a las virtudes contemplativas – leídas, con seguridad, a la luz de la clasificación macrobiana– poniendo en paralelo la vida de los filósofos y la de los monjes.⁵⁸⁹ Podemos decir que al considerar la finalidad de las virtudes relevando el camino a la beatitud en las obras teológicas, y hacia el sumo bien en las éticas, Abelardo no se opone ni deja de lado la definición clásica, sino que, en todo caso, la amplía.⁵⁹⁰

El *Magister* añade aún otra novedad a su lectura, y tiene que ver con el valor implícito de cada una de las cuatro virtudes, tal como adelantamos. De ninguna manera puede verse, como en las obras de los antiguos, un sistema armónico en el cual cada una de ellas necesita por igual de las restantes para poder realizarse. Más bien, y esta es una observación que ha hecho con lucidez Marenbon, “*the system of four cardinal virtues is thus transformed into a hierarchy*”,⁵⁹¹ en cuya cúspide se halla la justicia, si bien su ejercicio no sería posible sin la asistencia de la prudencia (que no es una virtud propiamente dicha y, por tanto, está por fuera de esa jerarquía), ni el refuerzo de la *fortitudo* y de la *temperantia*. Más aún, en el *Dialogus* la justicia es definida como una *voluntas* constante,

⁵⁸⁸ Cf. BACIGALUPO, L., *Algunas implicaciones políticas...*, p. 123.

⁵⁸⁹ “*Duos itaque continentium ordines in philosophis concluderunt, cum alios adhuc purgari per abstinentiae ac studii assiduitatem dicunt –qui fortasse philosophantes rectius quam philosophi dicendi sunt– et communi habitatione studiorum, formam coenobitarum tenent monachorum [...] alios iam purgati ac defecati animi esse in quorum carne iam per diutinam abstinentiam mortificata nullus iam irrepere uel dominari concupiscentiae motus ualet qui iam solitaria habitatione uiuentes, suo ipsi sufficiant praesidio*”, *Th. chr.*, II, 67. Es necesario señalar que si bien Abelardo conocía la división de las virtudes que Macrobio realiza en *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 8, (políticas, purificadoras, del alma purificada y ejemplares) y hasta las nombra explícitamente en el *Dialogus*, p. 202 y en *Th. chr.*, II, 64, ésta no ocupa un lugar preponderante en el planteo de su teoría. Su interés, en todo caso, recae en la división entre virtudes activas y contemplativas, como aquí pretendemos mostrar. Cf. SACCENTI, R., op. cit., p. 80.

⁵⁹⁰ Cf. TODINELLI, T., op. cit., p. 204.

⁵⁹¹ MARENBN, J., *TPPA*, p. 286. Unos pocos versos del *Carmen ad Astrolabium* sintetizan muy bien esta lectura: “*Est iusti proprium reddi sua uelle quibusque./Fortis in aduersis non trepidare suis;/ Illicitos animi motus frenare modesti./ Tunc cum succedunt prospera praecipue./ Sicut in aduersis uirtus ea murus habetur./ Sic istius egent prospera temperie;/ Nec prior illa manet uirtus, nisi fulsa sit istis/ Ne sit fracta malis, sive remissa bonis./ Quid uitii, quid sit uirtutis discute prudens, /Quod si perdidideris desinis esse quod es*”, *Carmen*, vv. 85-94.

mientras que la templanza y la fortaleza son simplemente *potencias* que consolidan esa voluntad y contribuyen a perseverar en ella.⁵⁹²

Las modificaciones que Abelardo establece en la teoría clásica se deben, como señala Saccenti, no a un desconocimiento sino a la necesidad de coherencia argumentativa.⁵⁹³ Y esa dinámica que se da al interior de las virtudes cardinales es la que lleva al Filósofo a afirmar que éstas bastarían para obtener la bienaventuranza:

“Filósofo: ... Es evidente, por tanto, que con estas tres virtudes que hemos mencionado, a las cuales no puede faltar la sabiduría, el hombre se vuelve perfecto y completo”.⁵⁹⁴

Ya hemos dicho en más de una oportunidad que, para Abelardo, es innegable que los paganos también vivieron virtuosamente. Más aún, si fueron capaces de desarrollar tan compleja y rica teoría de las virtudes, es porque en verdad fueron capaces de ejercerlas; y el hecho de que los Padres, como Agustín o Jerónimo los elogiaron, demuestra que el esquema moral pagano es altamente valorable. En efecto, según el Palatino, filósofos como Platón y Plotino, por ejemplo, sin dudas se salvaron por la vida virtuosa y por el amor al único Dios y bien supremo, que es lo que la ley natural manda y que, al realizarse, recibe el nombre de justicia: amar a Dios y al prójimo. De allí la gran cercanía entre la doctrina filosófica y la cristiana.⁵⁹⁵ La justicia es, entonces, aquella virtud que necesariamente ha de ejercerse para avanzar en la acción perfecta, y aquella sin la cual es imposible hacer el bien.

Sin embargo, una vez más volvemos al punto de partida: si verdaderamente estas tres virtudes naturales bastaran por sí solas para hacer que el hombre adquiriera los méritos necesarios para la bienaventuranza eterna, el cristianismo no agregaría nada a la vida moral. Pero en el *Dialogus*, aun acordando prácticamente en todo, el Cristiano y el Filósofo difieren precisamente en este punto, en la suficiencia de las virtudes naturales. Aquí,

⁵⁹² “PHIL.: ... *Et notandum, quod, cum iustitia sit constans animi voluntas, quae unicuique, quod suum est, servat, fortitudo et temperantia potentie quedam sunt atque animi robur, quo, ut supra meminimus, bona iustitiae voluntas confirmatur*”, *Dialogus*, p. 232, resaltado propio.

⁵⁹³ Cf. SACCENTI, R., op. cit., p. 93.

⁵⁹⁴ “PHIL.: ... *Constat igitur in his tribus, quas diximus, virtutibus, quibus prudentia deesse non potest, hominem consummari et in bonis perfici*”, *Dialogus*, p. 220, (sic).

⁵⁹⁵ Cf. *Th. chr.*, II, 44.

Abelardo autor se acerca más al Cristiano, quien cree que debe considerarse virtud en sentido propio únicamente a aquello que obtiene mérito: la caridad.

“Cristiano: Si entendemos ‘virtud’ en sentido propio, o sea, como lo que obtiene méritos ante Dios, es realmente sólo a la caridad que debe dársele tal nombre. Ésta, por el hecho de hacer al hombre justo, fuerte y temperante, es llamada correctamente ‘justicia’ ‘fortaleza’ o ‘templanza’ ”.⁵⁹⁶

1.2 *La caritas como condición suficiente*

La caridad, junto a la fe y a la esperanza, conforma lo que la tradición cristiana conoce por “virtudes teologales”. En el comienzo de su *Theologia scholarium* Abelardo ensaya una breve definición para cada una de ellas. Allí nos dice que la esperanza, es decir, “la expectativa de algo que se ha de obtener oportunamente, cuando alguien cree que algo bueno será alcanzado” (puesto que “la expectativa de aquello perjudicial no debe ser llamada esperanza sino desesperanza”)⁵⁹⁷ debe ser entendida como una especie del género fe, pues es imposible esperar algo en lo que no creemos.⁵⁹⁸ Y aunque con el amor suceda lo mismo, la importancia de la caridad le impide al Palatino supeditarla a otra virtud.

Por su parte la fe, en su definición general, es “la creencia en las cosas no manifiestas, esto es, las que no dependen de los sentidos corporales”.⁵⁹⁹ Pero desde la perspectiva propiamente católica, consiste “en parte, en la misma naturaleza de la

⁵⁹⁶ “CHRIS.: *Revera, si proprie virtus intelligatur, que videlicet meritum apud Deum optinet, sola caritas virtus appellanda est. Que quidem pro eo, quod iustum efficit vel fortem seu temperantem, iustitia recte dicitur vel fortitudo sive temperantia*”, *Dialogus*, p. 196.

⁵⁹⁷ “*Spes uero exspectatio aliquod commodum adipiscendi, quando uidelicet quis credit se aliquod bonum assecuturum esse [...] Exspectatio quippe alicuius incommodi non tam spes dicenda est quam desperatio*”, *Th. sch.*, I, 2.

⁵⁹⁸ “*Ac primum de fide, quae naturaliter caeteris prior est tamquam bonorum omnium fundamentum. Quid enim sperari uel speratum amari potest, nisi prius credatur? Credi autem potest, si non speretur uel ametur. Ex fide itaque spes nascitur*”, *ibíd.*, 11.

⁵⁹⁹ “*Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporeis non subiacentium*”, *ibíd.*, 2. Nótese que esta definición general coincide con el aspecto gnoseológico del que tratamos en la primera sección del capítulo B de la segunda parte.

divinidad, en parte, en la divina beneficencia y cada una de las rectísimas reparticiones y disposiciones de Dios”⁶⁰⁰ y, en este sentido, es condición indispensable para la Salvación, aunque no para una vida moralmente recta. Ello es así porque, cuando el Palatino considera estas virtudes exclusivamente en su aspecto ético, tal como lo hiciera Agustín, aclara que, al igual que lo que sucede con la *prudentia*, la fe y, por tanto, la esperanza, también son comunes a buenos y a réprobos, por lo cual no pueden ser factores determinantes de la moralidad. Incluso a pesar de que por lo que ya hemos visto, sepamos que sin la fe en Cristo nadie puede salvarse.⁶⁰¹

“Filósofo: ... Así también Agustín [...] a veces extiende el nombre de ‘virtud’ a la fe y la esperanza; otras, lo restringe a la sola caridad, que es propia específicamente de los buenos, mientras que las otras dos son comunes a los impíos y a los elegidos”.⁶⁰²

La caridad, en cambio,

“... es el amor honesto, cuya finalidad es dirigirse a lo que conviene, [...] *es la buena voluntad* con respecto al otro a *causa de sí mismo*, por medio de la cual elegimos de tal modo que se tenga aquello que creemos que es bueno tener, y esto lo queremos más a causa de sí mismo que por nosotros”.⁶⁰³

Resulta evidente que aquello que debe ser amado más que ninguna otra cosa es Dios. Es en los *Commentaria* donde Abelardo explicita con mayor elocuencia cómo es que este amor no sólo es posible sino debido:

⁶⁰⁰ “*Fides autem catholica partim circa ipsam diuinitatis naturam, partim circa diuina beneficia et quascumque dei rectissimas dispensationes uel ordinationes consistit*”, *ibíd.*, 17.

⁶⁰¹ Cf. *Ethica*, pp. 62, 14-17, *Th. sch.*, I, 16 *et passim*.

⁶⁰² “*PHIL.: ... Sic et ille [sc. Augustinus] quandoque virtutis nomen usque ad fidem etiam et spem extendit, quandoque ad solam caritatem contrahit, que uideficeret propria et specialis est bonorum, cum cetera due tam reprobis quam electis sint communes*”, *Dialogus*, pp. 212-214, (*sic*).

⁶⁰³ “*Caritas uero est amor honestus, qui ad eum uidelicet finem dirigitur ad quem oportet [...] est bona erga alterum propter ipsum uoluntas, qua uidelicet optamus ut eo modo se habeat quo se habere bonum ei esse credimus, et hoc eius potius quam nostri causa desideramus*”, *Th. sch.* I, 3, resaltado propio. Notemos que, al igual que la justicia, la caridad es definida como una “*uoluntas*”. Más adelante volveremos sobre este punto que resultará definitivo para resolver nuestra tesis.

“Y entonces, en efecto, querríamos a Dios pura y sinceramente por Él, y no por nuestra propia utilidad, si lo amáramos únicamente a causa de Él y no por las cosas que nos da, sino por aquellas que esperaríamos en Él mismo, [y] lo haríamos de manera óptima, como se ha dicho, porque siempre encontraremos la causa entera de nuestro amor en Él, quien siempre se mantiene del mismo modo bueno en sí y digno de amor”.⁶⁰⁴

En el sistema moral abelardiano, siempre siguiendo las huellas agustinianas, la *caritas* es presentada como la raíz y condición de posibilidad de toda virtud, un amor dirigido totalmente hacia Dios que hace del hombre virtuoso un hombre bueno en el sentido más pleno del término.⁶⁰⁵ Y si en este momento de la argumentación lo que se trata es hallar precisamente aquello por lo cual los justos se hacen justos, sólo a la caridad le conviene esta condición. Sólo ella es la virtud suprema y perfecta.

Bastaría, entonces, con fijar esta voluntad en el alma para poseer, o estar en condiciones de poseer, todas las restantes. Así, los hombres cuya voluntad se vea movida por la caridad, más aún, cuya voluntad sea la caridad, no pueden sino tener una recta intención, cumpliendo, de este modo, la máxima moral: *fac bene*. La caridad, despertando en los hombres el amor a Dios, hace que, al amarlo por sí mismo y no a causa de otra cosa, quieran *como* Él quiere. De allí que tanto el Hiponense como el Palatino consideren que la caridad no sólo vuelve justos a los justos, sino que es la condición primordial para distinguirlos de los réprobos.

“Filósofo: ... En efecto, como sostiene ese filósofo vuestro, Agustín, bajo el único nombre de caridad, la única que puede distinguir entre

⁶⁰⁴ “*Ac tunc profecto Deum pure ac sincere propter se diligeremus, si pro se id tantummodo, non pro nostra utilitate faceremus; nec qualia nobis donat, sed in se qualis ipse sit attenderemus [...] id optime faceret, eum, ut dictum est, aeque diligeremus quia semper in eo nostrae dilectionis integrae causam inueniremus, qui integre semper et eodem modo bonus in se et amore dignus perseuerat*”, *Comm. rom.*, IV, 7:13, 17.

⁶⁰⁵ Cf. PERKAMS, M., “Intention et charité. Essai d’une vue d’ensemble sur l’éthique d’Abélard”, en *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 370. Este autor, sin embargo, es uno de los pocos –si no el único– que considera la relación de la caridad con el resto de las virtudes de manera inversa, es decir, que la “... *action conjuguée de ces trois vertus [sc. cardinales] engendre la charité parfaite...*”, *ibíd.*

los hijos de Dios y los hijos del Diablo, están comprendidas todas las virtudes”.⁶⁰⁶

Es en este breve pero significativo pasaje en donde se encuentra la clave para comprender cuál es, en última instancia, la óptima disposición del alma para luchar contra los vicios y, así, obtener la corona, que no es sino el mérito capaz de hacer que nuestra recta intención sea premiada con la Salvación. Sin embargo, para poder comprender mejor la relación que guarda la caridad con el resto de la teoría moral abelardiana, conviene realizar antes una breve recapitulación de las principales tesis éticas.

En primer lugar, sabemos que el pecado, o la falta moral, se determina con anterioridad a toda acción concreta, pues éste viene dado por la orientación intencional del agente. Así, habrá pecado sólo cuando éste actúe movido por una mala intención, mientras que, en contrapartida, cuando la intención sea buena, se actuará correctamente.

En segundo lugar, es necesario que esta intención no parezca ser buena en la mera subjetividad del agente, sino que verdaderamente lo sea. Una intención es *verdaderamente* buena, entonces, cuando coincide con la voluntad de Dios, conocida en la *Ethica* mediante los Evangelios, y que en sus otros escritos, principalmente en el *Dialogus* y en los *Commentaria* se extiende hacia la ley natural y la mosaica. Pero es sobre todo la introducción de la *lex naturalis* la que le permite a Abelardo abrir la posibilidad de pecado culpable y, consecuentemente, de mérito moral, a todos los hombres capaces de razón, sean éstos cristianos o no.

En tercer lugar, nos encontramos con que no es suficiente con obedecer los mandatos divinos, sino que se debe *quererlos realmente*. Este querer *como* Dios quiere (y no sólo *lo que* Dios quiere) no puede lograrse sino mediante las virtudes, pues ellas son precisamente aquellas disposiciones del alma que hacen que el hombre no sólo haga lo bueno, sino que actúe bien. En consecuencia, serán las virtudes el último requisito para la conducta no sólo moralmente buena sino también meritoria.

Empero, de todas ellas, unas se muestran más importantes que otras. La justicia, dijimos, tiene un papel central entre las virtudes naturales. Y esto es así porque, en alguna

⁶⁰⁶ “*PHIL.: ... Omnes quippe virtutes, ut vester ille maximus astruit philosophus Augustinus, uno nomine Karitas comprehendit, que sola, ut ipsemet ait, inter filios Dei et diaboli discernit*”, *Dialogus*, p. 196. Esta cita corresponde a AGUSTÍN DE HIPONA, *In Epistolam Ioannis*, V.

medida, ella es el cumplimiento mismo de la ley natural: al dar a cada uno lo que se merece, sin perjudicar a los demás, se está manifestando ese amor al prójimo que nos mandan las leyes divinas. No obstante, este amor está orientado casi exclusivamente a los hombres más que a Dios. Si bien es cierto que cuando el Filósofo explicita las partes de la justicia, en una de ellas, el respeto, se habla de mostrar “debida consideración” también a Dios, inmediatamente aclara que este tipo de respeto se llama “religiosidad” y, por tanto, no pertenece propiamente al orden moral.⁶⁰⁷ Para que el obrar sea perfecto, *amar* al prójimo y sólo *respetar* a la divinidad no es suficiente:

“Cómo la suma de todos nuestros méritos consiste tanto en el intenso amor a Dios como al prójimo, si podemos, debemos explicarlo y, además, demostrar de qué modo, si se omite el amor a Dios, que es mayor, es un atrevimiento decir que el amor al prójimo cumple la ley”.⁶⁰⁸

Hemos hecho notar que Abelardo entiende a la caridad como un amor honesto que ama también según los méritos,⁶⁰⁹ y según el justo orden.⁶¹⁰ Y quien más mérito tiene para ser amado es, sin dudas, Dios. En consecuencia, la caridad, al igual que la justicia, cumple con la ley moral *quae in dilectione Dei consistit et proximi*, en tanto que es un amor que ama a Dios por sí mismo, y *luego* al hombre a causa del amor a Dios. Pero es justamente en este punto en el que hemos de insistir, pues aquí es donde la caridad se muestra más completa y perfecta que la justicia, la cual se centra principalmente en el amor al prójimo. En otras palabras, no es del todo erróneo decir que la justicia cumple naturalmente con los mandamientos de amar a Dios y al prójimo, pero este amor racional no es suficiente en tanto que su objeto de amor primero es la ley. La caridad, en cambio, ama de manera gratuita y espontánea a Dios y, en un segundo movimiento volitivo, ama a la creatura por Él. No obstante, si atendemos a las manifestaciones del amor, ha de notarse que en el amor

⁶⁰⁷ Cf. *Dialogus*, p. 222.

⁶⁰⁸ “*Cum uero tota meritorum nostrorum summa in dilectione Dei consistat et proximi, diligenter utraque, si possumus, a nobis est describenda; et insuper demonstrandum quomodo, praetermissa Dei dilectione quae maior est, ausus sit Apostolus dicere dilectionem proximi legem implere*”, *Comm. rom.*, IV, 13:10, 17.

⁶⁰⁹ Véase nota 603.

⁶¹⁰ “*Quo melior cunctis Deus est plus debet amari/ Et melior post hunc ordine quisque suo*”, *Carmen*, vv. 109-110.

al prójimo está contenido el amor a Dios y, por tanto, la justicia habrá de estar contenida en la caridad:

“Pero como Dios debe ser amado a causa de sí, y el prójimo a causa de Dios, consta que en el amor al prójimo está incluido el amor a Dios, pues ciertamente, éste no podría existir sin el amor a Dios. De allí que, aunque expusimos esto, añadimos: atiende al ‘a causa de Dios’. El amor a Dios es naturalmente anterior al amor al prójimo, porque Dios es anterior a éste; pero no necesariamente se extiende el amor al prójimo a la inversa, pues Dios puede ser amado sin amar al prójimo. De allí que el Apóstol dijera correctamente que el amor al prójimo parece cumplir la ley más que el amor a Dios”.⁶¹¹

Ahora bien, así también entiende el pasaje agustiniano que el mismo personaje del Filósofo introduce cuando afirma que allí “donde hay caridad ¿qué cosa puede faltar?”.⁶¹² De alguna manera, entonces, la justicia (y con ella las restantes virtudes que la hacen posible) implica necesariamente la caridad. Es por ello que la caridad recibe el nombre de justicia de Dios.⁶¹³ En consecuencia, la novedad evangélica que hemos estado buscando en estas páginas no se encuentra más que en esta singular especie de amor que es la caridad: “En efecto, descubriremos el mandato evangélico del amor al prójimo como *nuevo y único*”.⁶¹⁴

Y es así que Abelardo entiende la sentencia paulina que afirma que la caridad es plenitud de la ley: porque este amor perfecto que no sólo nos posibilita hacer *lo que* Dios quiere, sino querer *como* Dios quiere, resume y plenifica el dictado de cualquier otra ley (ya

⁶¹¹ “*Cum autem Deus propter se tantum sit diligendus, proximus autem propter Deum, constat in dilectione proximi dilectionem Dei includi, cum ipsa uidelicet sine dilectione Dei esse non possit. Unde et cum eam describeremus, prouide ‘propter Deum’ adiecimus. Dilectio uero Dei, cum naturaliter prior sit dilectione proximi sicut et Deus naturaliter prior est proximo, non ita e conuerso dilectionem proximi necessario comprehendit, cum sine proximo Deus diligi sicut etiam esse potest. Unde bene dilectionem proximi potius quam dilectionem Dei legem adimplere uidetur Apostolus dixisse*”, *Comm. rom.*, IV, 13:10, 20.

⁶¹² “*PHIL.: ... ille maximus astruit philosophus Augustinus [...] merito quodam loco meminit: ‘Ubi est caritas, quid est, quod possit deesse? Ubi uero non est, quid est, quod possit prodesse? Plenitudo quippe legis est dilectio’*”, *Dialogus*, p. 196. La cita a la que Abelardo refiere pertenece al pasaje de AGUSTÍN DE HIPONA, *In Ioannis Euangelium*, LXXXIII, 3.

⁶¹³ “*Sed nunc, id est in tempore gratiae, iustitia Dei, id est quam Deus approbat et per quam apud Deum iustificamur, id est caritas, est manifestata, per euangelicam scilicet doctrinam*”, *Comm. rom.*, II, 3:21, 10.

⁶¹⁴ “*Reuera inueniemus euangelicum de dilectione proximi mandatum singulare ac nouum*”, *ibíd.*, III, 7:13, 10, resaltado propio.

sea ésta natural o positiva) en tanto el objeto de la buena voluntad ya no es la ley sino Dios mismo.

“Cristiano: ... Cuando se habla sobre la caridad como plenitud de la Ley, no significa que todos sean iguales en la caridad sino que ésta es el cumplimiento de la Ley, porque va más allá del dictado de esa Ley. Por esto, la misma Verdad nos exhorta con estas palabras: ‘Cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid: Somos siervos inútiles, hemos hecho lo que debíamos hacer’. O sea, ‘considerar cosa poco importante cumplir sólo aquello que ordena el precepto, si no hacéis espontáneamente nada más que lo que os ha sido ordenado’”.⁶¹⁵

Quien ama a Dios ha comprendido verdaderamente su voluntad y ha orientado la propia hacia la suya; actúa, o tiene la intención de hacerlo, más allá de cualquier motivo o interés, por bueno que éste fuere. Hacer el bien por propio interés, aunque más no sea el de salvar el alma, sólo consigue convertir al agente en un “mercenario de lo espiritual”,⁶¹⁶ mientras que amar honestamente a Dios, actuar porque Dios así lo desea y con amor perfecto, es lo único que le reportará recompensa al agente. La prueba más evidente está en aquellos que, por caridad, han desobedecido intencionalmente los mandamientos, como es el caso de Abraham, que estaba dispuesto a asesinar a su primogénito.

La caridad excede lo que manda la ley –que, positiva o natural, siempre y en todo caso es racional por provenir de un Creador racional– justamente porque el amor está más allá de toda razonabilidad. Esto lo expresa Abelardo en los *Commentaria* al proponer muchas de las paradojas que nacen del mandato mismo:

⁶¹⁵ “CHRIS.: ... *Quod vero plenitudinem legis caritatem esse dixit, hoc est per caritatem legem adimpleri, non omnes in caritate pares esse convincit, cum supra mandatum caritas se extendat. Unde et illa est Veritatis adhortatio: ‘Cum feceritis omnia, inquit, quaecumque precepta sunt, dicite: servi inutiles sumus, que debuimus facere, fecimus’. Hoc est, pro modico reputetis, si hoc solum impleatis, quod ex precepto debetis, nisi videlicet debito precepti aliquid ex gratia superaddatis*”, *Dialogus*, p. 202. La cita bíblica corresponde a Lc. 17:10. Abelardo se ha ocupado de recalcarle esto a Eloísa en una de sus cartas, lo que demuestra su preocupación por la consecución de los méritos independientemente de las obras e, incluso, de la ley escrita. Cf. *Ep. VIII*, p. 246.

⁶¹⁶ “*Certus tamen esse debet, qui sic agit, de amplissima tantae dilectionis remuneratione. Nec tamen hac intentione hoc agit, si perfecte diligit. Alioquin ‘sua’ quaereret et quasi mercenarius, licet in spiritualibus, esse*”, *Comm. rom.*, III, 7:13, 12.

“Con justa razón se puede preguntar si también debemos querer a aquellos que están en el infierno o que no están predestinados a la vida. O si en la otra vida los santos aman a todos los prójimos como a sí mismos, tanto a los elegidos como a los que ya ven condenados y a los que prevén que lo serán, porque lo reveló Dios. Pero, aunque, según dijimos, por ‘prójimo’ debe entenderse a todo hombre, ¿de qué modo conservan el amor al prójimo, si algunos no aman? O ¿cómo son considerados más perfectos allí que aquí, si en ellos el amor al prójimo es acotado o diminuto? [...] En consecuencia, ¿de qué modo es razonable nuestro amor o el de ellos, si en éste abrazamos a los seguidores del diablo? ¿Acaso, puesto que en esta vida ignoramos quiénes están predestinados o no, por esto mismo actuamos razonablemente al amar a todos o al orar por todos? [...] Pero dices aquello de Agustín: ‘Ama y haz lo que quieras’ ”.⁶¹⁷

Abelardo resume en esta última sentencia –agustiniana, no podía ser de otro modo– toda la regla evangélica y toda regla moral. En virtud de esta guía que es la caridad, los seres humanos han podido y pueden volverse justos y gratos frente a Dios. “El cumplimiento de la Ley se realiza en la obediencia del corazón; todos los otros preceptos añadidos son sólo signos del cumplimiento, pero no equivalen a él”, concluye Ramasco Monzón.⁶¹⁸

De este modo, podemos pensar que en la insistencia de acercar a los gentiles, principalmente a los filósofos, a la moral cristiana, está la convicción de que su justicia se orientaba por aquél amor al prójimo que supera la razón, ese que, como lo ha demostrado, está contenido en el verdadero amor a Dios. Pero, además, y a pesar de todas las críticas que en los *Commentaria* y en el *Dialogus* hemos visto dirigirse al pueblo judío, en esta última obra Abelardo cierra la conversación con el Judío con unas palabras que intentan matizar e, incluso, levantar la censura. La ley mosaica, señala Mews, también puede

⁶¹⁷ “*Non immerito quaeri potest si eos quoque diligere debeamus, qui in inferno sunt uel qui praedestinati ad uitam non sunt? aut si sancti in alii etiam uita omnem proximum ita ut se diligent, tam eos scilicet quos damnatos iam uident uel damnandos, Deo reuelante, praeuidet, quam electos? Sed cum in proximo, sicut diximus, omnis homo sit intelligendus, quomodo dilectionem proximi retinebunt, si quosdam non diligent? Aut quomodo ibi quam hic perfectiores habentur si in eis dilectio proximi sit contracta uel diminuta? [...] Quomodo ergo rationabilis est uel eorum uel nostra dilectio, si in ipsa etiam diaboli membra complectamur? Numquid quia in hac uita qui praedestinati sint uel non sint ignoramus, ideo rationabiliter agamus omnes diligendo uel pro omnibus etiam orando? [...] Sed dicis illud Augustini: ‘Habe caritatem et fac quidquid uis’”*, ibíd., IV, 13:10, 21-22.

⁶¹⁸ RAMASCO DE MONZÓN, R., op. cit., p. 6.

conducir al amor perfecto; también, entre ellos, ha habido quienes supieron interpretar bien su ley y amaron.⁶¹⁹

“Judío: ... La Escritura habla con mucha claridad del amor perfecto de Dios y le da una importancia tan grande que nos enseña a amarlo con todo el corazón y con toda el alma y con todas nuestras fuerzas. Nos ordena amar al prójimo como a nosotros mismos, con el fin de que el amor de Dios, que se derrama sobre nosotros, crezca más allá de toda medida”.⁶²⁰



Ahora bien, la insistencia de Abelardo en explicitar que sus fuentes filosóficas se condicen con las de Agustín, hace forzoso un pequeño *excursus* sobre los lineamientos generales de éste.

En términos agustinianos, la caridad debe ser entendida como recta intención del corazón (*intentio cordis*), lo cual pone en evidencia la orientación hacia la interioridad que también el Hiponense prioriza. En efecto, es la *intentio cordis* aquello que distingue a los habitantes de ambas ciudades, la ciudad de Dios y la del diablo. La intención del hombre signada por la *caritas* será la que oriente su peso (*pondus*) hacia el bien, que no es otra cosa que la voluntad divina.⁶²¹

Por tanto, en ambos autores la presencia de la caridad es imprescindible al momento de la valoración ética, aún mucho más que cualquier otra virtud. Ella es quien, independientemente de la filiación religiosa, nos permite orientar la voluntad hacia la ley divina impresa en el corazón de todos los hombres, es decir, hacia la ley natural. Así,

⁶¹⁹ “The Jew rebutted the conventional criticism that observance of the Law conferred only material reward. Its ultimate command was the perfect love of God and of neighbour. Abelard was raising the argument that the essence of the Jewish Law was the same as the natural law of the philosopher, the precept of perfect love. The Jew puts forward an ethical position, one with which Abelard sympathised...”, MEWS, C., *The Enigma*, p. 17.

⁶²⁰ “IUD.: ... In tantum vero dilectionem Dei, ut perfecta sit, diligenter lex exprimit atque amplificat, ut Deum diligendum ex toto corde et ex tota anima et ex tota fortitudine nostra precipiat. Proximum vero tamquam nos diligere iubemur, ut videlicet amor Dei supra nos etiam extensus nulla mensura concludatur”, *Dialogus*, p. 118.

⁶²¹ Recordemos que para Agustín, el ser humano es la única creatura cuyo *pondus* es libre, pues su peso es su amor. Cf. v.g., AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, XIII, 9, 10.

conocedor de la *lex naturalis*, al hombre sólo le resta quererla, esto es, consentir en sus preceptos. No se puede querer *bene* la voluntad de Dios sin que el *animus* esté ya signado por la caridad.

Esto, por otra parte, denota el carácter autosuficiente de la caridad. Para Agustín, donde exista la caridad, ninguna otra cosa puede faltar.⁶²² No es casual, entonces, que Abelardo se encargue una y otra vez de señalar en el *Scito te ipsum* y principalmente en el *Dialogus* la fuente que tiene en mente, ya que es justamente esta afirmación la que le otorga no sólo coherencia a su teoría ética sino, además, una clara orientación dialógica.

2. La tensión entre la gracia y la responsabilidad moral

Hasta aquí, hemos realizado una consideración filosófico-teológica de la caridad, observando la centralidad que ella asume en el planteo ético, en el cual Abelardo racionaliza las virtudes teologales a fin de que ellas mismas formen parte de la vida terrena.⁶²³ No obstante, no podemos obviar el hecho de que la *caritas*, según el dogma, es una virtud propiamente cristiana, lo cual significa que se accede a ella por gracia de Dios. Por consiguiente, debemos tomar en cuenta que la autosuficiencia de esta virtud en el plano moral se fundamenta, a su vez, en un principio estrictamente teológico. De ello no puede sino derivar cierta tensión de la que el mismo Abelardo fue consciente. Además, que la *caritas* sea privativa del cristianismo parecería impedir el amor perfecto y, por tanto, dejar fuera de la consecución de méritos a quienes no posean la *fides Christi*. Pese a ello, veremos que una vez más la procedencia religiosa sufre un considerable menoscabo en los escritos éticos del *Magister*.

La caridad, aquél el amor honesto que no puede faltar para *bene facere*, es tan importante en la propuesta moral abelardiana que, de hecho, el Cristiano del *Dialogus* admite que “nada puede faltar a la Salvación sino aquello que falta para ser perfectos en la

⁶²² Véase nota 612.

⁶²³ Cf. BALLANTI, G., op. cit., p. 85, n. 21.

virtud. En efecto, nadie que tenga caridad se pierde...”,⁶²⁴ o, en versión positiva: todo aquél que tenga caridad se salvará. Ahora bien, que la caridad se adquiriera por gracia, y que, por otra parte, esta virtud sea el origen y condición de posibilidad de todas las virtudes restantes, conduce necesariamente a la siguiente paradoja: o bien los infieles que fueron justos recibieron la gracia de la caridad, o bien no hubo infieles virtuosos. Sin embargo, sabemos por la propia pluma del *Magister* que sí los hubo. El problema es que nuestro autor se ha cuidado muy bien de no ahondar en la cuestión de la gracia en relación directa con la moral y con el merecimiento. Más aún, el único pasaje de una obra teológica como los *Commentaria* que introduciría este conflicto, termina remitiendo a su *Ethica*:

“Se impone aquí la cuestión de la gracia de Dios y de los méritos del hombre: qué son nuestros méritos ante Dios, puesto que todas las cosas buenas han de ser concedidas únicamente por la gracia ‘que opera en nosotros’, como lo afirma el Apóstol: ‘querer y llevarlo a cabo por buena voluntad’. Allí y en otra parte dice: ‘Pues, ¿qué tienes que no hayas recibido? Y, dado que lo recibiste, ¿por qué te glorías como si no?’. Se ha de preguntar en qué consisten nuestros méritos, si en la voluntad o en las acciones, esto es, cómo Dios nos recompensa con la gloria o la pena [...] Pero, puesto que esto pertenece sobre todo a la consideración ética, y se perdería más tiempo definiendo estas cosas del que exige la brevedad de la exposición, reservemos esta discusión para *Nuestra Ética*”.⁶²⁵

Sin embargo, en sus dos obras éticas evade casi sistemáticamente el tema de la gracia al hablar de caridad.⁶²⁶ Lo mismo sucede con la fe y la esperanza. Incluso en el

⁶²⁴ “CHRIS.: ... quod possit deesse ad salutem, sed non ad virtutum perfectionem. Nemo quippe cum illa perit...”, *Dialogus*, p. 204; cf. también *ibíd.*, p. 196.

⁶²⁵ “*Quaestio de gratia Dei et meritis hominum hoc loco se ingerit, quae sint apud Deum uidelicet merita rostra, cum omnia bona eius tantum gratiae tribuenda sunt, ‘qui in nobis operatur’, eodem attestante Apostolo, et uelle et perficere pro bona uoluntate. Unde et alibi ait: ‘Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?’.* Quaerendum etiam in quo merita nostra consistet, in uoluntate uidelicet tantum an etiam in operatione, id est quid ad gloriam siue poenam Deus in nobis remuneret [...] Sed quia hoc maxime ad ethicam pertinet considerationem, et diutius in his definiendis immorandum esset quam breuitas expositionis postulat, nostrae id *Ethicae* discussioni reseruemus”, *Comm. rom.*, II, 4:8, 33-34. Las citas bíblicas corresponden a Flp. 2:13 y I Cor. 4:7 respectivamente.

⁶²⁶ Tal vez en la segunda parte del *Scito te ipsum* podríamos haber encontrado algunos pasajes al respecto. Pero esta conjetura pierde fuerza si se piensa que todos los temas que en sus obras teológicas deja pendientes ya los ha retomado efectivamente en la primera parte. No se entendería, entonces, por qué obviar éste y no el

Dialogus, cuando el personaje del Cristiano intenta hacerle notar al Filósofo que existe una gradación en la recompensa dependiendo de los grados en los que se ejerce la virtud, prefiere insistir en las diferencias cuantitativas de los méritos en lugar de hacer notar que la caridad no es, como las restantes virtudes, adquirida por el ejercicio natural de la voluntad.⁶²⁷ En esto, muchos estudiosos han creído ver la intención de nuestro autor de desligarse de las dificultades del tema, o bien de llevar a cabo un tratamiento enteramente filosófico, de modo tal que la responsabilidad ética no recaiga en elementos ajenos a ella.⁶²⁸ No obstante, creemos que esta no es la razón. Sin pretender abarcar una problemática teológica tan compleja como lo es la de la gracia, la cual, además, excede nuestro campo, será necesario, con todo, revisar algunos puntos de la teoría abelardiana al respecto en pos de establecer cuál es, para el Palatino, el peso de la eticidad “natural” de los gentiles y, más generalmente, el rol de la responsabilidad que al ser humano le compete en sus actos. Por tanto, antes de intentar resolver la paradoja planteada unas líneas más arriba, habrá que preguntarse cuál es la relación de la caridad con la gracia y qué es, a grandes rasgos, lo que nuestro autor entendía por esta última.

Hasta entrado el siglo XII, la gracia era fundamentalmente un “don” divino, es decir, algo recibido gratuitamente, y no se vinculaba al concepto de “sobrenaturaleza”. Tras los cambios culturales que la concepción aristotélica sobre la naturaleza trajo aparejados, ya en una escolástica consolidada, la “gracia” pasó a llamarse “sobrenatural” por oposición al don (o precisamente “gracia”) natural de la creación, a la que la primera se “añade” a fin de perfeccionarla en orden a la Salvación. Por tanto, el concepto totalmente desacralizado de naturaleza es propio de los siglos posteriores a Abelardo, pero no del suyo.⁶²⁹ Según la

resto. Bacigalupo, por su parte, cree ver en los capítulos XIX y XX de la *Ethica* una mención indirecta a la gracia, “entendiéndola como *caritas infusa*”. Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 284.

⁶²⁷ “CHRIS.: ... *Nemo quippe cum illa [sc. caritate] perit, sed non omnes in illa equantur*”, *Dialogus*, p. 204, resaltado propio. Y “CHRIS.: ... *Quod vero plenitudinem legis caritatem esse dixit, hoc est per caritatem legem adimpleri, non omnes in caritate pares esse conuincit...*”, *ibíd.*, p. 202, (*sic*).

⁶²⁸ Para un análisis de esta omisión en el *Scito te ipsum* véase, v.g., BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, pp. 276-285.

⁶²⁹ Merecen ser citadas las efusivas palabras de Tullio Gregory respecto de las reiteradas y anacrónicas acusaciones que otros estudiosos le han hecho al Palatino: “*Les historiens qui se complaisent à souligner l’absence de distinctions de la part d’Abélard –comme la distinction entre vérités surnaturelles et vérités mixtes [...]– considèrent ces distinctions comme des paramètres immuables d’évaluation historique, et non comme des conceptions mûries dans une période déterminée de l’histoire de la pensée et valables seulement*”

cosmovisión del período en el que nos hallamos, y más precisamente en la abelardiana, en la economía de la Salvación, los medios para conocer la voluntad de Dios, esto es, la ley natural y la revelación no se excluyen, sino que se complementan.⁶³⁰ Y por ello mismo, el conocimiento trinitario del cual fueron capaces los gentiles no es meramente especulativo sino, en todo caso, un *donum gratiae*, una recompensa por la vida virtuosa que llevaban.⁶³¹

“Quienes, tanto por las enseñanzas de la moral como por el nombre, se hallan muy próximos a nosotros: por el nombre, ciertamente, porque nos llamamos cristianos por la verdadera *sophía*, esto es, la sabiduría de Dios Padre, que es Cristo pues, si en verdad amamos a Cristo, por esto se dice ‘filósofos’; y también por la fe, la esperanza, y la enseñanza de la moral y de la honestidad: es seguro reclamar a muchos como filósofos para nosotros, los que estamos *llamados a la gracia* según la libertad del amor, no según la esclavitud judía por el temor al castigo y la ambición de lo terreno, sino por el deseo de lo eterno. A quienes, como dijimos, *les fue revelada la fe en la Trinidad* y predicada por ellos mismos, y la esperanza de la inmortalidad del alma y de la eterna retribución, por la cual no dudaron en despreciar profundamente el mundo, renunciar a todo lo terrenal y debilitarse a sí mismos con duros ayunos; los que ponen con nosotros el amor a Dios como fin y causa de todo, tal como suficientemente recordamos arriba”.⁶³²

Y en los *Commentaria* afirma lo mismo, aun cuando el contexto sea ya no de elogio sino de amonestación. Los gentiles, dice,

pour les auteurs qui les ont proposées; plus particulièrement, ils projettent en Abélard des distinctions qui s'affirment uniquement dans la théologie scolastique...”, GREGORY, T., *Ratio et natura*, pp. 580-581.

⁶³⁰ Cf. GREGORY, T., *Ratio et natura*, p. 579; y JOLIVET, J., *Abélard, entre le chien et le loup...*, p. 319.

⁶³¹ Cf. GREGORY, T., *Ratio et natura*, p. 571.

⁶³² “*Qui nobis tam rationibus morum quam nomine ipso iunctissimi reperiuntur: nomine quidem cum nos a uera sophia, hoc est sapientia Dei Patris quae Christus est, Christiani dicamur, uere in hoc dicendi philosophi, si uere Christum diligimus; fide quoque et spe morumque et honestatis rationibus secundum caritatis libertatem qui in gratia uocati sumus, non secundum seruitutem Iudaicam ex timore poenarum et ambitione terrenorum, non ex desiderio aeternorum, nobis plurimum philosophos certum est assentire. Quibus, ut diximus, et fides Trinitatis reuelata est et ab ipsis praedicata, et spes immortalitatis anim et aeternae retributionis expectata, pro qua mundum penitus contemnere et terrenis omnibus abrenuntiare et se ipsos dura macerare inedia non dubitauerunt, ponentes nobiscum amorem Dei finem et causam omnium, ut supra satis meminimus*”, *Th. chr.*, II, 43, resaltado propio.

“... se inflaban de orgullo más por arrogancia a causa del conocimiento, que por lo que habían adquirido; adjudicándose a su estudio o ingenio y no a la gracia divina, más merecieron ser cegados y precipitados en un gran error”.⁶³³

En este sentido, el conocimiento de Dios siempre se da por medio de su gracia; conocimiento al que sólo impropriamente se le llama “natural” en el caso de los gentiles. Éste es, sin dudas, el resultado de una gracia que ha sido dada de una vez y para siempre, y que el hombre es libre de aceptar o rechazar, tal como en el caso de los réprobos.⁶³⁴ Es por ello que Filippi afirma, y con razón, que “Abelardo estaba convencido de la total continuidad entre la razón y la fe a tal punto que consideró la gracia simplemente como una maduración de la naturaleza, como un perfeccionamiento de la ley natural”.⁶³⁵

Es justamente por todo lo dicho que en Abelardo no es posible hacer una distinción tajante entre lo natural y lo sobrenatural. Y si aún quedara alguna duda, sus mismas palabras lo confirman:

“Parece que tiene menos mérito para la Salvación si se dice ‘por amor a la virtud’ más que ‘por amor a Dios’, como si fuéramos capaces de tener cualquier virtud o [de realizar] alguna buena acción que no sea conforme a Dios o a causa de Él. Fácil es encontrar esto entre los filósofos, quienes establecieron el sumo bien, que es Dios, no sólo como principio, es decir, origen y causa eficiente, sino también como fin, esto es, causa final; porque todas las cosas buenas se hacen por el mismo amor al que nos las ha dado”.⁶³⁶

⁶³³ “... isti quo magis ex arrogantia intumescabant propter Scientiam quam adepti erant, suo studio uel ingenio, non diuinae gratiae eam adscribentes, magis excaecari meruerunt et in errorem amplius deuolui”, *Comm. rom.*, I, 1, 21, 47.

⁶³⁴ “Following Catholic tradition, Abailard maintains that even the reprobates, who do not make use of it, receive the gifts of divine grace, and that gift is only withheld from those who have been damned from eternity”, SIKES, J., op. cit., p. 204.

⁶³⁵ FILIPPI, S., op. cit., p. 247. De Gandillac, en la discusión que le sigue a su exposición, le señala a Brunner que “*La raison naturelle est elle même une sorte de révélation divine...*”, DE GANDILLAC, M., *Le Dialogue*, p. 18. Por su parte, Bacigalupo sostiene que la *ratio* y, por extensión, la *lex naturalis*, son entendidas por Abelardo como gracia divina, sí, pero una *gratia communis* dada a toda la humanidad como instrumento propiciatorio, aunque insuficiente, para su Salvación. Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 248.

⁶³⁶ “*Quod si id minus uidetur esse ad meritum saluationis quod dicitur ‘amore uirtutis’, et non potius ‘amore Dei’, ac si uirtutem uel aliquod bonum opus habere possimus quod non secundum ipsum Deum ac propter ipsum sit – facile est et hoc apud philosophos reperiri, qui summum bonum, quod Deus est, omnium tam*

Este pasaje aleja a Abelardo del pelagianismo que Bernardo le había atribuido.⁶³⁷ Aunque esta problemática nos distancia de nuestro propósito, es imposible no decir algunas palabras al respecto. Abelardo no niega que necesitemos de la gracia de Dios para actuar bien. A pesar de haber sido forzada por las circunstancias, en su famosa confesión de fe a Eloísa, el Palatino es fiel a su patrimonio católico afirmando que la gracia es necesaria para la Salvación y no hay mérito que pueda obtenerse sin ella.⁶³⁸ Sin embargo, también considera que no necesitamos la gracia operante para actuar bien cada vez que lo hacemos, de allí que diga “... no es necesario que en cada buena acción nos sea concedida una nueva gracia por Dios”.⁶³⁹

Por otra parte, aunque es Dios quien dispensa la gracia, nuestro papel no es menor, ya que debemos estar de alguna manera predispuestos moralmente para ser merecedores de la recompensa. Según la visión de nuestro autor, no basta descansar y despreocuparse una vez obtenida la gracia, sino que se ha de perseverar en ella.⁶⁴⁰ En términos abelardianos, aún se debe seguir haciendo uso de la razón para que emita juicios libres (aunque ahora iluminados por la gracia divina) sobre el bien y el mal, y poder ajustar nuestra voluntad a ellos para, así, garantizar nuestras buenas intenciones.

“Filósofo: ... Preocupados por nuestra salvación buscamos, como podemos, a Dios; su gracia, de todos modos, nos ayuda allí donde nuestras capacidades no llegan: Él auxilia a quienes tienen, por su misma inspiración, buena voluntad, con el fin de que obtengan fuerzas suficientes para llegar a Él”.⁶⁴¹

principium, id est originem et causam efficientem, quam finem, id est finalem causam constituunt, ut omnia scilicet bona amore ipsius fiant cuius ex dono proueniunt”, *Th. chr.*, II, 28.

⁶³⁷ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *Carta CXC*, c.VI.

⁶³⁸ “Ego ‘gratiam Dei’ uoco quidquid ad salutem hominis de ipso Deus disponit, et ei confers quod ipse non meruerit”, *Apologia*, frag. 1, p. 366.

⁶³⁹ “Dicimos itaque non esse necessarium in singulis bonis operibus nouam nobis gratiam a Deo impertiri...”, *Comm. rom.*, IV, 9, 21.

⁶⁴⁰ Cf. SIKES, J., op. cit., p. 203.

⁶⁴¹ “PHIL.: ... [C]um uero, quantum ualemus, de nostra solliciti salute Deum inquirimus, eius utique supplet gratia, quod nostra non sufficit opera, et uolentes adiuuat, ut possint, qui hoc ipsum etiam inspirat, ut uelint”, en *Dialogus*, p. 166. A estas alturas, ya no resulta extraño que esta afirmación provenga de la boca del personaje del Filósofo.

Si Abelardo insiste en que el ser humano debe perseverar en la gracia recibida, debe tener reales buenas intenciones a fin de estar moralmente predispuesto para merecer, es porque lo que quiere es eliminar todo elemento de arbitrariedad divina para el otorgamiento de la gracia.⁶⁴² Esto implica que el ámbito de la libertad (*arbitrium*) humana sigue intacto: el hombre aún debe participar activamente para merecer la recompensa de la vida eterna. Tal como señala Weingart, Dios no sería un padre amoroso si violara la integridad humana, esto es, si su poder fuera tan avasallador como para aplastar la libertad que Él mismo nos ha concedido.⁶⁴³ Sin embargo, es precisamente esta postura la que deja a Abelardo en las puertas del semipelagianismo.

Sea de ello lo que fuere, se entiende ahora, por una parte, por qué no coincidimos con quienes piensan que Abelardo elude intencionalmente el problema de la gracia en relación con las virtudes teologales en sus escritos éticos: porque para él, tal distinción es impensable, al punto que sería un anacronismo atribuírsela. Por otra parte, dado que hemos eliminado la tajante distinción entre natural y sobrenatural, deberemos reconsiderar la naturaleza de las virtudes a fin de disipar por completo la paradoja que hemos propuesto acerca de la existencia o no de gentiles justos.

Para ello, recordemos lo que hemos dicho antes, que las únicas virtudes que Abelardo denomina “voluntades” son la justicia y la caridad; el resto son potencias. De este modo, al igual que la gracia no es sino una “maduración de la naturaleza”, es posible entender que para el Palatino la caridad es una maduración de la justicia. En efecto, la constancia en esa primera buena voluntad deviene una voluntad perfecta, que ama desinteresadamente y en la que, luego, sólo resta perseverar.⁶⁴⁴ En otras palabras, como afirma Marenbon, la diferencia entre ambas, justicia y caridad, es una cuestión de grado.⁶⁴⁵ Es, agregamos nosotros, un asunto cuantitativo, tal como el personaje del *Dialogus* le había hecho notar a su interlocutor.

⁶⁴² Cf. MARENBN, J., *TPPA*, p. 327.

⁶⁴³ Cf. WEINGART, R., op. cit., p. 183.

⁶⁴⁴ “Unde iuxta apostolum cum nunc tria manere dicantur, fides scilicet, spes, caritas, sola caritas numquam excidit, tam in hoc scilicet saeculo quam in futuro perseueratura. Ex quo et merito maior dicitur tam dignitate perseuerantiae quam remunerationis debito, cum ipsa uidelicet sola, ut arbitrator, remuneratione sit digna”, *Th. sch.*, I, 11.

⁶⁴⁵ MARENBN, J., *Virtues and its Context*, p. 241.

Luego de las precedentes consideraciones, podemos preguntarnos ya por última vez qué sucede con aquellos infieles que están de “buena fe” en su fe. Podemos preguntarnos si existe una recompensa para aquellos que, movidos por un real amor a Dios y al prójimo, actúan según los contenidos de conciencia a los que han asentido, que llevan una vida virtuosa, que practican la justicia y que se muestran preocupados por la salvación de su alma pero que, con todo, no tienen fe en Cristo. Porque, más allá de la fuerza que el Palatino le ha otorgado a la razón, incluso si ésta es un don de la gracia, el conocimiento natural tiene un límite, y éste es la Encarnación.⁶⁴⁶

Si bien en la época de Abelardo era bastante frecuente la apelación de los teólogos a la noción de “fe implícita” para justificar la salvación de los paganos antes de la venida de Cristo,⁶⁴⁷ nuestro autor ha preferido un recorrido más largo, el que consiste en justificar a los infieles mediante una fe explícita. A cambio del esfuerzo teórico, este tipo de justificación le permitirá argumentar a favor de la salvación no sólo de los que vivieron antes de Cristo, sino también después.⁶⁴⁸

En cuanto a los primeros, ya hemos visto a lo largo de estas páginas la insistencia del *Magister* en señalar la vida virtuosa y moralmente buena de los gentiles, al punto de llegar a afirmar, entre otras cosas, que muchos de ellos se han salvado sin los sacramentos, que algunos, principalmente los filósofos, conocieron o, al menos, intuyeron la Trinidad, y que sólo son gentiles por su nacimiento pero no por la fe. Y aquí se debe entender “fe cristiana” tal y como lo indica la continuación de aquel pasaje:

“Pues, a pesar de que estas cosas no estén expresadas con evidencia y de que no fueron predicadas abiertamente ni por Job ni por ningún profeta (porque los intérpretes de la Septuaginta, traductores de la ley

⁶⁴⁶ “*Mysterium quippe incarnationis ex uisibilibus Dei operibus nequaquam concipi humana poterat ratione, sicut potentia Dei et sapientia eius et benignitas ex his quae uidebant liquide percipiebantur*”, *Comm. rom.*, I, 1:20, 33. Recordamos también el ya citado pasaje de *Th. chr.*, II, 44: “*Hinc quidem facilius euangelica praedicatio a philosophis quam a Iudaeis suscepta est, cum sibi eam maxime inuenirent affinem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his quae ad incarnationis uel sacramentorum uel resurrectionis mysteria pertinent*”.

⁶⁴⁷ Tanto Anselmo de Laon como Guillermo de Champeaux, ambos maestros de Abelardo, hicieron uso de este recurso. Cf. “Principium et causa omnium”, en *Anselms von Laon systematische Sentenzen* (ed. Bliemetzrieder, F. ed.), Münster, 1919, p. 80, y *Sententiae*, en Lottin, O., op. cit., §261:38-42, respectivamente.

⁶⁴⁸ En esto seguimos la exposición que realiza MARENBNON, J., en *TPPA*, pp. 327-329.

del pueblo, callaron completamente los arcanos de la fe pues, probablemente, una vez revelados al pueblo ignorante, habrían parecido más una ofensa escandalosa que una enseñanza) ¿quién afirma que la fe en la Encarnación no fue revelada a ninguno de ellos, así como tampoco a las Sibilas?”⁶⁴⁹

Es cierto, Abelardo no sostiene directamente que algunos infieles crean en Cristo, pero, a una pregunta a todas luces retórica, la única respuesta que le corresponde –pero que no explicitará– es afirmativa. En lo que respecta al resto, realiza un movimiento tan interesante como osado: cristianiza al buen infiel en el último segundo de su vida:

“Creemos, sin embargo, que a todos aquellos que obedezcan la imperfección de los mandatos de Dios más por amor que por temor, les será revelado, ya sea por algún doctor espiritual, ya por inspiración interna de la gracia divina, antes del día de su partida, lo que por ignorancia les faltaba para la perfección porque la ley callaba”.⁶⁵⁰

Y este conocimiento último es aquél cuya razón no pudo otorgarles por sí sola, es decir, la creencia en Cristo, sin la que nadie puede salvarse. De hecho, existe un pasaje paralelo en los *Problemata Heloisae*, en el que, además repetir de lo ya dicho, agrega:

“Si nuestro corazón no nos reprende y tenemos confianza en Dios, como el Señor dijo: ‘Nadie tiene mayor amor que quien ofrece su alma por sus amigos’, parece que de ningún modo se diferencian de éstos quienes por el celo de la ley, aunque no conocieran a Cristo, sostienen morir por Dios; puesto que es fácil para Dios inspirar en

⁶⁴⁹ “*Quis etiam asserat nullis eorum fidem incarnationis reuelatam esse, sicut et Sibyllae, licet haec in eorum scriptis non uideatur expressa, quae neque a Iob et nonnullis prophetarum aperte praedicatur, cum et septuaginta interpretes, legem ethnicis transferentes, omnia fere fidei arcana tacuerunt quae forte rudi populo reuelata magis scandali offensionem parerent quam aedificationem?*”, *Th. chr.*, II, 15.

⁶⁵⁰ “*Credimus tamen eos omnes qui illi imperfectioni mandatorum amore Dei potius quam timore obtemperant, ante diem sui exitus quod de perfectione ei per ignorantiam deerat, quia lex tacuerat, uel per spiritualem aliquem doctorem uel per internam diuinae gratiae inspirationem ei reuelari*”, *Comm. rom.*, III, 7:13, 8.

tales la creencia en Cristo antes de que el alma se retire del cuerpo, para que no dejen esta vida como infieles”.⁶⁵¹

Quien muera en una caridad imperfecta, esto es, el justo infiel, será ayudado por Dios para dar ese último paso necesario para recibir “la corona”. Para Abelardo existe una especie de cristianismo más allá de la institucionalidad y tiene que ver con la bondad de quien use su razón de manera correcta y consienta a ella con su voluntad. Esto le permitirá reconocer el bien (*bonum*) y, mediante el ejercicio de las virtudes naturales, poder evitar mejor el pecado al tiempo que dar inicio a la acción perfecta que finalmente lo conduzca al verdadero bien (*bene*). Y a pesar de que la razón sola no alcanza, sí es, en alguna medida, propiciadora de la caridad e, incluso, de la *fides Christi*. Así, si bien únicamente los cristianos se salvan, el llamado a la bienaventuranza está abierto *a toda creatura*. Por el contrario, de circunscribir *a priori* la Salvación únicamente a quienes tienen fe en Cristo, afirma con agudeza Bacigalupo que “el hombre sólo podría ser llamado a responder moralmente si ya fuese cristiano”,⁶⁵² consecuencia que Abelardo quería sin dudas evitar.

En este movimiento, entonces, el *Magister* logra dos cosas para él importantes: no sólo justifica la necesidad universal de actuar moralmente bien, dejando intacta la responsabilidad humana respecto de sus actos, sino que también concuerda con la máxima católica “*extra ecclesiam nulla salus*”.

⁶⁵¹ “*Si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum et cum Dominus dicat: ‘Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis’ nequaquam de his differendum uidetur qui zelo legis, quamuis Christum non nouerint, mori pro Deo sustinent; cum sit facile Deo talibus statim inspirare quid de Christo sit credendum, antequam de corpore recedat anima, ne infidelis transeat ex hac uita*”, *Problemata*, 13, pp. 257-258. La cita bíblica corresponde a Jn. 15:13.

⁶⁵² BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 287.

CONCLUSIONES

Sin duda, Pedro Abelardo ha sabido leer las principales inquietudes de su época y ha tenido la genuina intención de darles una respuesta. Desde el aspecto formal, hemos visto que su modo dialéctico de entender la filosofía lo ha conducido a ensayar originales caminos de indagación y a ampliar, incluso, los horizontes pedagógicos. Esto, sin dudas, ha sido uno de los dos pilares sobre los que se cimienta esa novedosa concepción ética que es la que aquí nos ha ocupado. El otro es la lectura crítica y concienzuda tanto de los Padres como de los clásicos. Sus incursiones en este campo resultan, entonces, de la habilidad de reconocer las contradicciones teóricas y fácticas de una moral que fundaba sus juicios únicamente en la acción y sus consecuencias, como lo era la tradicional. La gran cantidad de paradojas con las que tropieza no es sino una prueba de las dificultades con las que toda innovación debe lidiar. Gilson dirá al respecto que “[c]’est l’honneur de tels esprits de renouveler tout ce qu’ils touchent. Leur malheur est d’être les premiers victimes de leurs propres découvertes”.⁶⁵³

Ahora bien, antes de dar con la principal cuestión que aquí nos convoca, a saber, el diálogo entre religiones, conviene que hagamos un breve repaso del camino realizado. En el capítulo A de la segunda parte, hemos visto cómo la propuesta ética abelardiana se construye en una especie de discusión con la tradición pues su exposición se desarrolla a medida que va corrigiendo ciertos equívocos que ve en ésta. A partir del momento en que Abelardo admite en el *Scito te ipsum* que el fundamento último de la moral se encuentra en el *consensus voluntatis*, nuestro autor ubica el peso de su teoría en la interioridad del agente, dejando a las acciones efectivas más bien bajo la jurisdicción del derecho. Esto queda reforzado ya en el capítulo B, con la introducción o, mejor, redefinición de pecado como “*contra conscientiam agere*”, ya que serán sólo los contenidos de esta conciencia los que justifiquen la cualificación de toda voluntad. Actuar bien (*bene facere*) será, entonces, actuar en conformidad con la propia conciencia, es decir, prestando consentimiento volitivo a sus contenidos. Pero como cualquier especie de subjetivismo en ética implica casi

⁶⁵³ GILSON, E., *La philosophie au Moyen Âge*, p. 289.

necesariamente la posibilidad de comportarse de manera caprichosa, Abelardo intenta hallar la justificación extra anímica en el único sostén que la Edad Media podía considerar incuestionable: la *voluntas Dei*.

Una vez que logra asegurar de manera heterónoma la preeminencia de la interioridad en la moral, esto es, establecer que la buena intención es aquella que coincide con los designios del Dios cristiano, aparece un segundo problema a resolver. En efecto, de ser esto así, gran parte de la humanidad se hallaría irremediabilmente exenta de la posibilidad de actuar bien e, incluso, adquirir mérito: todos aquellos cuyos contenidos de conciencia no incluyan el asentimiento a la ley evangélica, es decir, los que desde la perspectiva cristiana son considerados infieles: tanto aquellos que vivieron antes de la venida de Cristo como los que, aún anoticiados de su existencia, no lo reconocen como el Mesías.

Sin embargo, si dirigimos la atención principalmente al capítulo C de la primera parte, notaremos que no hay nada en la constitución del hombre, entendido como *imago Dei*, que le impida de por sí lograr una conducta moralmente loable ni alcanzar los méritos necesarios para la consecución de la bienaventuranza eterna. Muy por el contrario, la *ratio* se ha mostrado como la potencia capaz de conocer la voluntad divina, mientras que la *voluntas* humana es capaz de quererla, debido a su potencia de orientarse hacia el bien. Se hace patente, entonces, la paradoja tal vez más importante a la que se enfrenta la teoría abelardiana: mientras que la condición creatural del hombre le abre *ipso facto* la posibilidad de realizar el bien, la aceptación de la ley cristiana parece ser el requisito necesario de la misma.

Nos encontramos frente al punto de tensión que nos ha interesado destacar en nuestro recorrido, pues es el aquel cuya solución permite pensar el modo en que la teoría de Abelardo abre las puertas del diálogo con los no cristianos. Puesto que la intención del *Magister* no es la de circunscribir su ética a la cristiandad sino extenderla a todo el género humano, dos son las principales dificultades con las que se encuentra. La primera, de índole práctica, es la falta de justificación para exigir una buena conducta a todo aquél que no adhiera a la *fides Christi* ya que, sea lo que fuere que haga, jamás tendrá mérito. La segunda, de índole teórica, radica en su misma concepción antropológica: como dijimos, nada hay en el ser humano que le impida orientar su voluntad hacia el bien y así tener una

buena intención que es, en última instancia, aquello que exige la moral. A esto han de añadirse otras consideraciones de orden histórico, como es el caso de la justificación de quienes han vivido antes de la llegada de Cristo al mundo que no conocieron el Evangelio y, aun así, llevaron vidas virtuosas.

Para resolver estas dificultades, Abelardo se ve obligado a explicitar la conformación de los contenidos de conciencia pues, a fin de cuentas, el núcleo de la cuestión radica en la concordancia entre la norma interior y autoimpuesta (o el conocimiento de la propia conciencia) y la norma exterior y decisoria (o el conocimiento de la voluntad de Dios). En otras palabras, el Palatino tiene que dar cuenta de los criterios extra anímicos que permiten saber si la propia conciencia procede o no según principios errados.

Dado que la decisión de actuar conforme a la conciencia es la intención; y dado que es la voluntad del Creador lo que determina que ésta no sólo parezca ser buena, sino que realmente lo sea, por tanto, el criterio inmediato de concordancia entre una y otra podría ser, en principio, la Sagrada Escritura. Es allí donde los designios de Dios se revelan y, además, es en parte compartida por las religiones monoteístas. Sin embargo, librar la objetividad a la sola exégesis no resuelve la cuestión, puesto que por un lado, sigue en pie el problema de los infieles, que no la han aceptado y, por el otro, aun dentro de los miembros de la misma cristiandad, nada se dice sobre cómo interpretarla, es decir, cómo saber si en verdad se está queriendo hacer algo *como* Dios quiere. Además, recurrir al magisterio de la Iglesia era, para Abelardo, volver a poner el énfasis en los criterios morales tradicionales; pero apelar a la sola razón implicaba casi una petición de principio, pues nuevamente habría que preguntarse ¿cómo saber si la razón se equivoca? Con todo, y a pesar de que lo dicho en el *Scito te ipsum* no resuelva el dilema, este último parece ser el camino por el que opta, al recurrir en sus otras obras a la noción paulina de *lex naturalis* y a las conceptualizaciones que sus maestros hicieron de ella. Ampliar los postulados de la *Ethica* ha sido el trabajo no sólo del Palatino sino también el nuestro.

Ya en el capítulo B de la tercera parte, hemos demostrado que, para Abelardo, la ley natural es aquella ley que Dios ha inscripto en el corazón de todos los hombres, mediante la cual toda la humanidad que ha alcanzado la “edad de la razón”, y con total independencia de la pertenencia institucional, puede saber cuáles son los designios divinos. Ella contiene

todos los preceptos de orden moral mientras que las restantes leyes divinas sólo añaden preceptos simbólicos. Por tanto, en la teoría de nuestro autor, la ley natural tiene un papel central, pues es la que le permite al ser humano reducir en mucho el margen de error de los contenidos de conciencia. No obstante, también hemos visto que la *lex naturalis* se ha mostrado insuficiente para hacer el bien, no porque sus preceptos lo fueran, sino porque ella manda únicamente en el ámbito de la razón: la adhesión a sus mandatos sólo equivale a un asentimiento intelectual, pero no necesariamente a su consentimiento volitivo. En otras palabras, no basta con conocerla, también hay que quererla. Como hemos visto en el capítulo D de la última parte, actuar bien –y no sólo hacer cosas buenas (*bonum facere*)– es aquello que inicia la acción perfecta. Debemos querer y estar dispuestos a realizar el bien que reconocemos como tal, y que no es otro que la voluntad del Creador.

La ley natural, entonces, es suficiente para tener noticia del querer divino y es en relación con la ley donde la *ratio* se muestra como condición inaplazable. Pero para amarla y estar dispuestos a llevarla a cabo (*bene facere*) son necesarias las virtudes, entre las que se destacan la justicia y la caridad. Y de ellas, principalmente la caridad, pues no sólo las compendia a todas, sino que es la plenitud de la ley porque va más allá de ley. La caridad hace que la voluntad quiera como Dios quiere ya no porque es lo que la razón ha reconocido como justo, ni por temor, ni siquiera por la esperanza de alguna recompensa, sino porque ama desinteresadamente a Dios, y a la creatura a causa del Creador. Sólo este amor honesto es capaz de perfeccionar toda operación anímica y acción posible. El resto, como lo es la *fides Christi*, nos será dado por su gracia en razón de haberlo merecido. En la mentalidad del Palatino, mientras que no hay lugar para el capricho ni ningún tipo de parcialidad divina, el peso moral recae forzosamente en el individuo.

Por su parte, la antropología que sustenta toda la teoría ética de Abelardo demuestra el equilibrio que debe existir entre las potencias humanas para encaminarse a la Salvación. No se puede querer hacer el bien si no se lo conoce, pero tampoco basta conocerlo y no quererlo. *Ratio* y *voluntas* deben estar en completa armonía para que esto ocurra, mientras que la *potentia* o el libre arbitrio es el responsable de garantizar esta mutua orientación.

Estamos ahora en condiciones de detenernos en las cuestiones que han dado origen a esta tesis, es decir: la de ver en qué medida la propuesta ética abelardiana abre las puertas

para entablar un diálogo con otras religiones, en tanto que su elaboración teórica permite asumir la conducta meritoria de los infieles; y la de considerar si es una filosofía *naturaliter christiana* que, sin alejarse del dato revelado de la fe cristiana, puede dar cuenta racionalmente de sus principios.

Como hemos visto, Abelardo no se pronuncia explícita y categóricamente al respecto, así como tampoco se expide con claridad sobre la salvación de los infieles. Antes bien, al comparar sus escritos filosóficos con los teológicos, las diversas afirmaciones que hace muchas veces pueden parecer, si no contradictorias, al menos ambiguas. Con todo, un análisis atento puede superar estas –hasta quizá buscadas– imprecisiones, pues sus mismas elaboraciones teóricas dejan entrever una postura más coherente, una intención única que nuestro dialéctico ha debido sugerir con el mayor de los cuidados.⁶⁵⁴

En efecto, después de lo visto, creo que es posible afirmar que la propuesta moral abelardiana es una de las primeras teorías medievales de carácter universalista: no existe, para Abelardo, ningún tipo de acción buena reservada únicamente a los cristianos. Si el Palatino ha logrado ampliar los límites de una ética estrictamente cristiana y plantear una moral absoluta que no dependa de la proveniencia religiosa, es porque le resultaba difícil concebir que los criterios de culpabilidad y responsabilidad variaran de un individuo a otro.⁶⁵⁵ Esto queda claro desde el momento en que se admite que toda la humanidad en tanto tal, e indiferentemente de la filiación institucional, es susceptible no sólo de ser agente moral sino, incluso, de merecer, tal como se ha señalado en el último apartado de este trabajo. Y aun así, sólo los cristianos lo merecen. Pero ello es sencillamente porque quien

⁶⁵⁴ Al respecto, Marenbon señala que “*From the point of view of Abelard's theology, these inconsistencies are evidence either of a strange carelessness or hesitancy [...] From the point of view of Abelard's ethics, however, they are of little relevance, because they do not imply any positions incompatible with his moral theory. What would make Abelard's ethical theories untenable would be an admission that God allows moral arbitrariness: that a man can except through his own free choice be morally blameworthy. Abelard's theology is entirely consistent in excluding this possibility*”, MARENBN, J., *TPPA*, p. 331. Perkams, por su parte, se arriesga un poco más y expresa la intención de demostrar que “[I]’*éthique d’Abelard constitue un système unitaire et cohérent*” a pesar de sus tiones. Cf. PERKAMS, M., *Intention et charité...*, p. 358. Más allá de lo discutible que resulta el desenlace de esta entusiasta empresa, considero que el principio del que parte no es válido: la ética abelardiana no es un sistema, sino más bien una “propuesta” teórica a la que el Palatino ha intentado darle forma, con notable éxito, a lo largo de su vida.

⁶⁵⁵ Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia...*, p. 287.

haga el bien será cristiano (aunque más no sea en el último instante de su vida), pero no viceversa.

Ahora bien, como hemos dicho en la introducción, el Palatino no va más allá de un diálogo que hemos llamado “pararreligioso”, esto es, un diálogo basado en la similitud de principios éticos que toda religión contiene además de sus propios dogmas. Tal como sostiene De Gandillac, Abelardo deliberadamente se queda en un nivel que podría entenderse como “preámbulo de la fe”, en tanto que los diversos enfoques religiosos se confrontan mediante la razón en una suerte de religión natural “*capable de réunir l’assentiment de tous les esprits droits et sincères, philosophes ou croyants, attachés au seul et même bien suprême*”.⁶⁵⁶ En otras palabras, lo dicho no implica que ese universalismo sea la base de un diálogo interreligioso en sentido estricto, es decir, uno que descansa sobre el supuesto de que todas las religiones son igualmente legítimas o válidas. Porque para que esto se dé, es necesario buscar qué tienen en común las diferentes religiones, incluyendo *dentro del diálogo aquellos principios doctrinales que las diversifican* como siendo constitutivos de las diferentes identidades religiosas dialogantes; mientras que Abelardo ha insistido principalmente en *aquello que hay de común en todos los seres humanos, a pesar de la religión que los diversifica*.⁶⁵⁷ Pero justamente en este sentido amplio descansa la posibilidad de un diálogo real, ya que lo que se busca es incluir en el debate filosófico las controversias religiosas a fin de hallar la razonabilidad de las proposiciones que el otro sostiene. Porque si algo diferencia a Abelardo de la tradición apologética imperante es que, incluso partiendo del dato insoslayable de la fe cristiana, presenta al infiel como alguien cuyo juicio no se encuentra totalmente errado.

Es más, deberemos admitir que sus mismas elaboraciones teóricas lo exceden pues, aunque en mayor o menor medida, en todos sus escritos demuestra una gran sensibilidad religiosa de respeto a los no cristianos que, con todo, creen de buena fe en su fe, esto es, cuya voluntad se orienta a cumplir por amor los preceptos de sus propios contenidos de conciencia. Y en este sentido, se muestra genuinamente interesado en escuchar todas las posiciones. Luscombe señala que Abelardo echa de menos lo que hoy podríamos entender

⁶⁵⁶ *Ibíd.*

⁶⁵⁷ Al comparar ciertos aspectos éticos de la teoría abelardiana con la de Agustín, De Gandillac señala que mientras el Hiponense ha puesto el énfasis en aquello que separa a los cristianos de los filósofos, Abelardo, a la inversa, lo ha puesto en las convergencias entre ambos. Cf. DE GANDILLAC, *Le Dialogue*, p. 18.

como un estudio de religiones comparadas.⁶⁵⁸ Luego de este trabajo, no sólo podemos coincidir con él, sino que resulta inevitable ampliar su afirmación. Debemos decir, entonces, que toda la obra abelardiana en la que tiene lugar el análisis de la conducta humana es un genuino intento en esa dirección.

Más allá de la cristianización en la que sume a los infieles justos en pos de la Salvación, el Palatino da claras muestras de la intención de establecer un diálogo entre religiones cimentado en aquellos valores análogos que todos, en tanto seres humanos, compartimos. Lo que hemos probado aquí, entonces, es que no es posible hablar de un diálogo interreligioso en sentido estricto, pero sí de uno parareligioso.

De todos modos, que Pedro Abelardo sea uno de los primeros pensadores que amplíe el alcance de la moralidad dentro de su teoría, asumiendo la diversidad religiosa aunque no sea en términos de igualdad, es, sin duda, sobradamente importante para la historia de la Ética. Él ha logrado “romper” el aislamiento histórico-geográfico de la Revelación, como lúcidamente ha señalado Fumagalli, al considerarla como el coronamiento de una serie de verdades de las que la razón ha gozado desde siempre.⁶⁵⁹ A esto, agrego yo, se le debe añadir el esfuerzo de volver a insistir, tras varios siglos, sobre el peso de la voluntad signada por el amor desinteresado, amor que es ajeno a toda institucionalidad en tanto que no depende de ella para nacer y perseverar en un alma justa. Lo cierto es que su propuesta da lugar efectivamente a un cristianismo natural en clara oposición a ese cristianismo histórico que hasta entonces se sostenía, y cuyo más vehemente defensor en el siglo XII ha sido Bernardo de Claraval.

Mientras para una mentalidad tradicional como la del abad cistenciense, por ejemplo, el otro era un enemigo completamente equivocado, para Abelardo ese otro era un par cuya conducta, despojada de los rituales religiosos, en no pocos aspectos era compatible con la vida cristiana. Y es por ello a que su intuición intenta darle una forma temática, argumentativa. Así, ante la proposición “ningún infiel se salva”, Abelardo se permite sembrar la duda. Para él, dialéctico antes que teólogo, no fue necesario afirmar la contraria, sino que le bastó con sospechar la verosimilitud de la contradictoria. Esta sospecha es, en

⁶⁵⁸ Cf. LUSCOMBE, D., *Ethics*, p. xxvi, n. 1.

⁶⁵⁹ Cf. FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mt., “La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard”, en *Peter Abelard*. Proceedings of the international conference, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, p. 162.

definitiva, una manera de poner un freno a la lectura categórica del infiel, de abrir una puerta que, aunque no necesariamente permita salvarlo (pues *extra Ecclesiam nulla salus*), sí permite no condenarlo. Lo que intenta demostrar Abelardo –y lo que aquí se ha querido poner de relieve– es que afirmar que “*algún infiel se salva*” no es contradictorio con el sistema dogmático cristiano siempre que éste sea entendido correctamente. Para ello, la vuelta a las fuentes será fundamental, lo cual explica, entre otras cosas, su esmero en el largo comentario a la epístola paulina en la que el *doctor gentium* resume y sistematiza las claves de su predicación.

A pesar de que nuestro filósofo no lograra dar el salto hacia un diálogo en sentido estricto, sí ha logrado cumplir al menos con el primer requisito, el de tomar distancia de su propia fe y considerarla como un objeto de estudio en pos de interpretarla filosóficamente. A partir de lo dicho aquí, entonces, es posible repensar esta propuesta y considerar cuáles construcciones teóricas nos sirven hoy para ir más lejos de lo que dijo el mismo Abelardo, de manera tal que podamos dialogar con ese otro, incluyendo, esta vez sí, sus diferencias.



Hemos comenzado este recorrido con un pasaje del *Carmen ad Astrolabium*, aquél que descubre la perplejidad de Abelardo ante la diversidad de religiones y la constatación de que nadie se atreve a ponerlas ante el juicio de la razón, que es justamente lo que él ha intentado. Quisiera, pues, concluir también con sus palabras, las pocas que ha guardado para su propia voz dentro del *Dialogus* y aquellas que, siguiendo las huellas de Agustín, acusan su siempre presente intención de oír qué tienen para decirnos los demás:

“... ninguna doctrina es falsa al punto de que no haya mezclado en ella algo de verdadero, y yo pienso que ninguna discusión es tan banal como para no contener alguna enseñanza”.⁶⁶⁰

⁶⁶⁰ “Nulla quippe [...] adeo falsa est doctrina, ut non aliqua intermisceat vera, et nullam adeo frivolam esse disputationem arbitror”, *Dialogus*, p. 60. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Quaestiones Evangeliorum*, II, 40.

APÉNDICE DE TRADUCCIONES

ANEXO A⁶⁶¹

PASAJES SELECCIONADOS DE *COMMENTARIA IN EPISTOLAM PAULI AD ROMANOS*

Se sigue la edición: *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, ed. Buytaert, E., en *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. XI, Turnhout, 1969.

LIBER I

- 1 [1:14] *Graecis ac barbaris, sapientibus, et insipientibus debitor sum*
- 2 *Graecis ac barbaris*, ac si diceret: et hoc quidem oportet me uelle, quia, secundum praedicationis officium mihi iniunctum, omnibus gentibus *debitor* a Deo constitutus *sum*. Praeter Graecos, omnes caeteras gentes barbaras uocat, tam a cultu unius Dei quam a lege Dei penitus alienas. Apud Graecos uero iam unius Dei fides per philosophos innotuerat et lex per Septuaginta translata interpretes nota erat.
- 3 *Sapientibus et insipientibus*, hoc est tam fidelibus iam per Christum Dei sapientiam illuminatis, sicut uos estis, quam infidelibus, illis quidem ut eos confirmem, istis uero ut ipsos conuertam.

LIBRO I

- [1:14] *Soy deudor de los griegos y de los bárbaros, de los sabios e ignorantes*
- “*De los griegos y de los bárbaros*” como si dijera: “y ciertamente me es necesario querer esto, puesto que, según mi tarea de predicación, me constituyo ante Dios en *deudor* de toda la gente”. Delante de los griegos, llama al resto de los pueblos “bárbaros”, pues están enteramente ajenos tanto al culto a un único Dios como a su ley. Entre los griegos en verdad la fe en un único Dios ya había sido conocida por los filósofos, y la ley traducida por la Septuaginta y anotada por los intérpretes.
- “*De los sabios e ignorantes*”, esto es, tanto de los fieles que ya están iluminados por la sabiduría de Cristo, al igual que ustedes, como de los infieles. A éstos porque confirma a aquéllos; a aquéllos, porque

⁶⁶¹ La numeración corresponde a los párrafos, a fin de facilitar la citación.

4 [1:15] *Ita quod in me promptum est et uobis, qui Romae estis, euangelizare*

5 *Ita quod in me. Debitor sum, inquam, et uoluntarius in soluendo quod debeo; et hoc est ita debitor sum quod in me promptum est euangelizare uobis, id est quantum in me est iam pronus sum et uoluntarius in soluendo quod debeo ex iniuncto mihi officio, ad praedicandum scilicet uobis sicut et caeteris gentibus praedicaui. Licet enim iam conuersi essent ad fidem, in multis tamen eis adhuc praedicatione uel exhortatione opus erat. Potest etiam quantum ad caeteros Romanos id accipi qui nondum conuersi fuerant. Unde et generaliter dicit uobis qui Romae estis, non qui conuersi estis.*

6 [1:16] *Non enim erubesco Euangelium. Virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Iudaeo primum, et Graeco*

7 *Non enim. Ideo promptum est in me quia non erubesco praedicare Euangelium, licet in eo quaedam erubescencia digna uideantur, quae uidelicet iuxta infirmitatem assumptae humanitatis de Domino Iesu praedicantur. Aliter: Non erubesco Euangelium, id est de*

convierte a éstos.

[1:15] *Por esto, en lo que a mí respecta, deseo evangelizarlos a ustedes que están en Roma*

“Por esto, en lo que a mí respecta”. Soy deudor, digo, y voluntario para pagar lo que debo. Y esto significa que soy deudor en lo que a “mí respecta”, que es “evangelizarlos a ustedes”, esto es, que ya estoy inclinado y tengo la voluntad de pagar lo que debo a causa de mi labor: predicarles a ustedes tal como prediqué al resto de los gentiles. Pues, aunque ya hayan sido convertidos a la fe, no obstante, la obra de la predicación o la exhortación es todavía para ellos. En cuanto al resto de los romanos que aún no fueron convertidos, es posible que acepten esto. De allí que dice en general ustedes “que están en Roma”, no que están convertidos.

[1:16] *Y no me avergüenzo del Evangelio, pues la excelencia de Dios está en la salvación de todo creyente, primero del judío, luego del griego*

“Y no”. Porque es claro en lo que a mí respecta, puesto que “no me avergüenzo” de predicar “el Evangelio”, aunque en esto crean digna cierta vergüenza, la que se refiere inmediatamente a la debilidad de la condición humana asumida por el Señor

praedicatione Euangelii, id est confutari non possum sicut illi qui in rationibus reddendis deficiunt.

8 *Virtus enim, ac si diceret: ideo in me promptum est euangelizare uel non erubesco Euangelium propter infirmitatem assumptae humanitatis quia Euangelium omni credenti et suscipienti, illud est uirtus Dei in salutem, hoc est collata a Deo nobis ad saluandum nos tamquam uirtus per quam quisque proficit.*

9 *Euangelium, id est bonum nuntium per excellentiam, Nouum Testamentum dicitur, non solum, ut superius insinuauimus, quia completum docet quod in Veteri Testamento erat promissum, uerum etiam quia eius perfecta potius et uere prorsus iustitiae sufficiens doctrina est cum lex uetus, ut ipse Apostolus ait, ad perfectionem nihil adduxerit, opera magis quam intentionem corrigens.*

10 *Iudaeo primum tempore, et postmodum Graeco. Primum enim apostoli ex Iudaeis conuersi sunt per quos inde ad Graecos praedicatione Euangelii descendit, tandem ad*

Jesús. De otro modo: “*No me avergüenzo del Evangelio*”, esto es, de la predicación del Evangelio, o sea que no puede ser refutada según aquél que se equivoca en los argumentos esgrimidos.

“*Pues la excelencia*”, como si dijera: “*en lo que a mí respecta, porque está claro evangelizar*” o “*no me avergüenzo del Evangelio*” a causa de la debilidad de la condición humana asumida, puesto que para todo el que cree y adoptó el Evangelio, éste “*es*” la excelencia de “*Dios en la salvación*”, esto es, procurada por Dios a nosotros para salvarnos como la virtud por la cual cada uno se perfecciona.

“*Evangelio*”, esto es, la buena noticia por excelencia, llamada Nuevo Testamento, no sólo porque, como insinuamos antes, enseña la totalidad de lo que fue prometido en el Antiguo Testamento, sino también porque aquella doctrina de la justicia es más perfecta, verdadera y enteramente suficiente que la ley antigua. Porque, como el mismo Apóstol dice, nada conducirá a la perfección corrigiendo más la obra que la intención.

“*Judío primero*” en el tiempo “*y*” después al “*griego*”. Pues primero los apóstoles fueron convertidos de entre los judíos, por los cuales la predicación del Evangelio

Latinos. Unde etiam illud quod dictum est primum, respectu Romanorum siue caeterarum gentium ad Iudaeos simul referri potest; uel *primum*, id est maxime, dicamus quod in tempore apostoli Pauli de aliis populis iam conuersi essent.

desciende desde allí hasta los griegos y, finalmente, a los latinos. Es por eso que aquello que fue dicho antes respecto de los romanos o del resto de los gentiles, puede ser referido también de los judíos. O “*primero*”, esto es, en grado sumo, digamos que en el tiempo del apóstol Pablo ya habían sido convertidos los demás pueblos.

11 [1:17] *Iustitia enim Dei in eo reuelatur ex fide in fidem; sicut scriptum est: iustus autem ex fide uiuit*

[1:17] *Pues la justicia de Dios es revelada en él desde la fe conforme la fe, según está escrito: sin embargo, el justo vive a partir la fe*

12 *Iustitia enim Dei uere in salutem, quia ibi totius salutis doctrina continetur, ubi uidelicet iustitia Dei hoc est iusta eius remuneratio, siue in electis ad gloriam siue in impiis ad poenam, liquide et perfecte continetur et traditur.*

“*Pues la justicia de Dios*” en verdad se orienta hacia la Salvación, puesto que en ella está contenida la totalidad de la doctrina de la Salvación, esto es que la justicia de Dios es aquella justa recompensa suya en donde está comprendida y comunicada de manera perfecta y fluida la gloria de los elegidos o bien la pena de los impíos.

13 Et hoc cum *in eo*, scilicet Euangelio, *reuelatur*, hoc est in eius praedicatione docetur iustitia Dei, hoc est iusta eius in quibuscumque remuneratio tam electis, ut dictum est, quam reprobis. *Reuelatur*, inquam, *ex fide in fidem*, hoc est ex fide poenarum dirigente nos in fidem praemiorum. Consequens est enim quasi a

“*En él*”, ciertamente el Evangelio, “*está revelada*”, esto es, que en tal predicación se enseña la justicia de Dios, o sea, la justa recompensa suya para cualquiera, tanto para los elegidos como para los réprobos. “*Está revelada*”, dice, “*desde la fe conforme a la fe*”, lo que quiere decir: desde la fe de las penas que nos dirige hacia la fe meritoria.

contrariis, ut, dum nouerimus quae poenam apud Deum mereantur, subintelligamus et quae praemium assequantur, quia necesse est eum qui mala oderit bona diligere, sicut scriptum est: “Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem”. Maxime autem haec in Euangelio reuelari et distingui arbitror, ubi Dominus cuncta quae fiunt secundum radicem intentionis examinat dicens: Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. Si oculus tuus fuerit tenebrosus, totum corpus tuum tenebrosus erit.

- 14 Et hoc quidem est examen uerae iustitiae, ubi cuncta quae fiunt secundum intentionem pensantur magis quam secundum operum qualitatem. Quae quidem opera Iudaei magis quam intentionem attendebant, cum nunc Christiani naturali suscitata iustitia non tam attendant quae fiunt quam quo animo fiant.
- 15 Habemus etiam ibi in Euangelio manifeste utramque retributionem, ubi dicitur a Domino: “Ite maledicti et venite benedicti” iuxta quod alibi ait: “Eadem quippe mensura”, etc. Cum dicitur ex fide

De igual manera, es consecuente por vía contraria: para que mientras desconozcamos cuáles son las penas que merecen ante Dios, sobreentendamos cuáles premios se alcanzan; porque es necesario que aquél que odia lo malo quiera lo bueno, según está escrito: “Amaste la justicia y odiaste la injusticia”.⁶⁶² Pero esto está revelado en grado sumo en el Evangelio y lo considero por separado, donde el Señor, que examina todas las cosas que se hacen según la raíz de la intención, dice: “Si tu ojo fuera simple, todo tu cuerpo será lúcido. Si tu ojo fuera tenebroso, todo tu cuerpo lo será”.⁶⁶³

Y este es el examen de la verdadera justicia, donde todas las cosas que se hacen son juzgadas más por la cualidad de la intención que la de la obra. Ciertamente, los judíos atendían más a la obra que a la intención, como ahora los cristianos, por la justicia natural suscitada, atienden no tanto a lo que hacen sino a la intención con que lo hacen.

Además aquí, en el Evangelio, tenemos de manera manifiesta una y otra retribución, donde dijo el Señor: “Vayan malditos y vengan benditos”.⁶⁶⁴ Y en otra parte dice: “por supuesto en la misma medida...”.⁶⁶⁵

⁶⁶² Sal. 44:8.

⁶⁶³ Mt. 6:23.

⁶⁶⁴ Mt. 25:34.

⁶⁶⁵ *Ibíd.*, 7:2.

puniendorum in fidem glorificandorum, ordinem diei iudicii tenemus, ubi impiis punitis coronabuntur electi.

- 16 *Sicut scriptum est, in Habakuk scilicet propheta, iustus ex fide uiuit, hoc est secundum quam reuelationem factam, de his uidelicet quae credenda sunt, tam de poenis impiorum quam de praemiis iustorum, quilibet electus in sua perseuerat iustitia, dum haec uidelicet cauet quae punienda credit et contraria quae placitura Deo credit appetit.*

- 17 [1:18] *Reuelatur enim ira Dei de caelo super omnem impietatem, et iniustitiam hominum eorum, qui ueritatem in iniustitiam detinent*

- 18 Ut animi terrorem superbis incutiat Romanis, illam partem hic diuinae iustitiae prosequitur qua punitur dicens: *Reuelatur enim. Quod dixit iustitiam Dei reuelari ex fide, scilicet iniustorum, ut diximus, puniendorum, nunc manifeste determinat dicens quia ibi, id est in Euangelio, manifestatur ira Dei, id est iusta eius*

Como está dicho: desde la fe para castigar, conforme a la fe para glorificar, contamos con el orden del día del juicio en el que los impíos serán castigados y los elegidos coronados.

“Según está escrito” en Habacuc, el profeta: “*el justo vive a partir de la fe*”,⁶⁶⁶ esto es, según la revelación hecha, por la cual se debe creer tanto en las penas de los impíos como en los premios de los justos. Cualquier elegido persevera en su justicia, mientras que es evidente que se precave de lo que cree que debe ser castigado y apetece las cosas contrarias, las que cree que habrán de agradar a Dios.

[1:18] *Se manifiesta la ira de Dios desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres que se apartan de la verdad con injusticia*

Cuando infunde terror en las almas de los soberbios romanos, el que dice “*se manifiesta*”, persigue aquella parte de la divina justicia por la cual se castiga. Dijo que la justicia de Dios es revelada por la fe para castigar a los injustos, como dijimos. Ahora lo determina con claridad, puesto que allí, en el Evangelio, se manifiesta “*la ira de*

⁶⁶⁶ Hab. 2:4.

uindicta super iniquos. *Dei de caelo* dicit ad differentiam falsorum deorum, sine uicariorum Dei in ecclesia quibus dicitur: “Ego dixi dii estis”.

19 Vel *reuelatur de caelo*, hoc est ex ruina superbientium angelorum de caelo facta, ab aeterna scilicet beatitudine irrecuperabiliter alienatorum. Si enim tam pretiosas creaturas tam cito tanta poena irrecuperabiliter damnare sustinuit, quid de hominibus sperandum est, tot peccatis eum offendentibus?

20 Aliter. De uindicta illa praeuaricationis angelicae patenter ostenditur unde ad damnandum irascatur, de peruersa scilicet uoluntate priusquam de opere. Non enim diabolus hoc quod superbiendo uoluit, dicens apud se: “Ponam sedem meam...”, etc., opere compleuit.

21 Unde nequaquam eum effectus operis qui subsecutus est sed uoluntas damnauit. Sic et Simon Magus donum miraculorum concupiscendo quod non obtinuit, non ex opere sed ex infidelitate, quod uenalem scilicet Spiritum Sanctum credidit,

Dios”, es decir, el justo castigo sobre los injustos. Habla de “*Dios, desde el cielo*”, a diferencia de los falsos dioses o de los representantes de Dios en la Iglesia, de quienes se dice: “Yo dije: son dioses”.⁶⁶⁷

O también “*se manifiesta desde el cielo*”, esto es, desde la caída desde el cielo del más soberbio de los ángeles, hasta la eterna felicidad, ciertamente irrecuperable para los que se alejaron. Pues si es capaz de condenar tan fácilmente a tan preciosas creaturas con tanta pena irremediable, ¿qué se debe esperar para el hombre, que lo ofende con tantos pecados?

De otro modo. Por aquel castigo de la transgresión angélica se explica claramente de dónde proviene la ira para castigar: de una voluntad perversa anterior a la obra, pero no de que el diablo cumpla la obra que quiso por soberbia, diciéndose: “Levantaré mi trono...”.⁶⁶⁸

Por lo cual tampoco fue condenado el efecto de la obra subsiguiente, sino la voluntad. Y así Simón el Mago, al querer el don del milagro que no poseía, fue condenado no por la obra sino por la infidelidad: creyó en la venta del Espíritu Santo. Según esto,

⁶⁶⁷ Sal. 81:6.

⁶⁶⁸ Is. 14:13.

damnatus est sicut et ei Petrus ait: “Quia existimasti”, etc.

22 *Impietatem*, quantum ad maiorem transgressionem Iudaeorum qui lege etiam scripta instructi erant; *iniustitiam*, quantum ad transgressionem gentilium qui sola naturali lege utebantur.

23 *Super omnem impietatem*, id est ad puniendum omnem etc.; et bene *super omnem* dicitur, quasi praeualere in illis qui se ab eo tamquam superiori defendere nullatenus ualent.

24 *Veritatem Dei in iniustitia detinent*, hoc est quod de uero Deo sentiunt fructificare non permittunt, iniusta desideria sua sectantes et uoluntatem suam diuinae uoluntati praeponentes.

25 [1:19] *Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestauit*

26 *Quia quod notum est Dei*. Nota quoniam Apostolus in hac epistola, sicut supra meminimus, ad reprimendam tam Iudaeorum quam gentium superbe contententium elationem, alternatim in utrosque, modo in gentiles, modo in Iudaeos, modo in utrosque simul inuehitur.

Pedro dice: “Puesto que creíste...”.⁶⁶⁹

“*Impiedad*” en cuanto a la mayor transgresión de los judíos, pues eran quienes estaban instruidos en la ley escrita; “*injusticia*” en cuanto a la transgresión de los gentiles, quienes hacían uso sólo de la ley natural.

“*Sobre toda*” impiedad, esto es, para castigar toda. Y está bien dicho “*sobre toda*”, como sobresaliendo en los casos de los que no pueden defenderse de ningún modo.

“*Se apartan de la verdad de Dios con injusticia*”, o sea que, seguidores de sus injustos deseos, anteponen su voluntad a la divina, y no pueden fructificar lo que advierten sobre el Dios verdadero.

[1:19] *Puesto que lo que es cognoscible de Dios está manifiesto para ellos, porque Dios se lo ha manifestado*

“*Puesto que lo que es cognoscible de Dios*”. Lo que es cognoscible, puesto que el Apóstol, en esta epístola, según recordamos más arriba, para refrenar la soberbia tanto de los judíos como de los gentiles a fin de procurar la elevación, alternando entre uno y otro, se lanza al mismo tiempo ya contra

⁶⁶⁹ Hech. 8:20.

In utrosque autem pariter iam quamdam praemisit inuentionem cum ait: “Super omnem impietatem et iniustitiam”, ostendens Deum ad ultionem praeparatum.

27 Nunc maxime ac specialiter in gentiles inuehitur qui iuxta rationes suas minus reprehensibiles uidebantur ac pene excusabiles, quod Deo uero non seruierant quem sine lege scripta, ut aiebant, cognoscere non ualebant.

28 Quam quidem excusationem manifeste retundit, ostendens etiam sine scripto a gentibus per naturalem legem Deum antea notum fuisse, ipso eis de se ipso per rationem quam dederat, hoc est legem naturalem, ac per uisibilia sua opera notitiam conferente. Et hoc est quod ait *quod notum est*, tamquam si diceret: dixi eos detinere quod de Deo uero sentiunt et bene dixi “quod sentiunt” *quia quod notum est Dei*, id est de natura diuinitatis modo reuelatum est mundo per legem scriptam, etiam sine scripto per naturalem rationem *manifestum* ante fuerat *in illis*, id est non tantum illis, uerum etiam per illos aliis.

contra unos, ya contra otros. Pues contra unos y otros, del mismo modo, anuncia la acusación cuando dice: “Sobre toda impiedad e injusticia”, mostrando que Dios está preparado para la venganza.

Ahora se lanza sobre todo contra los gentiles, quienes conforme a sus argumentaciones parecían menos reprehensibles o casi excusables, porque no servían al verdadero Dios al que no podían conocer sin la ley escrita, tal como decían.

¡Cómo refrena la excusación de manera manifiesta! Pues muestra que, sin lo escrito, Dios antes fue conocido por los gentiles mediante la ley natural, Él mismo por sí, a través de la razón que había sido dada, esto es, la ley natural; y también dando noticia de su obra mediante las cosas visibles. Esto es lo que dice con “*lo que es cognoscible*”, tanto como si dijera: afirmé que ellos retienen lo que entienden sobre el verdadero Dios, y bien dije “lo que entienden”: “*puesto que lo que es cognoscible de Dios*”, esto es, la naturaleza de la divinidad no sólo es revelada al mundo por la ley escrita, sino que también antes, sin lo escrito, fue “*manifiesto para ellos*” por la razón natural. Lo que significa: no tanto para ellos, sino por ellos a los otros.

29 Unde et multa de Trinitate testimonia aperta in philosophorum libris reperiuntur, qui gentium magistri erant; quae etiam sancti patres in nostrae fidei commendationem aduersum gentilium impugnationem diligenter collegerunt. Quorum pleraque et nos etiam in *Theologiae* nostrae opusculo contulimus.

30 *Deus enim illis reuelauit*, saltem per effecta suorum operum.

31 [1:20] *Inuisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque eius uirtus, et diuinitas: ut sint inexcusabiles.*

32 Et hoc est quod subdit: *inuisibilia enim* etc. Totum hic mysterium Trinitatis distinguit, ut non solum unitatem Dei, uerum etiam trinitatem ex ipsis operibus perpendere possent, quemadmodum ex qualitate operis cuiuslibet qualis et cuius sollertiae fuerit artifex eius coniecimus. Et attende diligenter dictum “*quod notum est Dei, illis*” reuelatum fuisse, hoc est eos credidisse ea quae nunc nos credimus de his quae ad

De allí que se encuentren muchos testimonios evidentes sobre la Trinidad en los libros de los filósofos, quienes eran maestros de los gentiles; de los que los santos Padres de nuestra fe recogieron cuidadosamente recomendaciones contra las impugnaciones de los gentiles, y muchos de los cuales incluimos en nuestra obra de teología.⁶⁷⁰

“*Porque Dios se lo ha revelado*”, al menos por los efectos de sus obras.

[1:20] *Porque las cosas invisibles de Dios – su divinidad y su eterno poder– son contemplados por el intelecto de la creatura del mundo por medio de sus obras; así, son inexcusables*

Y esto es lo que subyace a lo dicho: “*Porque las cosas invisibles...*”. Aquí distingue el misterio de la Trinidad completo, no sólo el de la unidad de Dios sino también el de la trinidad, el que pueden conocer desde sus mismas obras; así como de la cualidad de cualquiera de sus obras y por su talento conjeturamos quién fue el artífice. Y piensa con cuidado lo dicho “*lo que es cognoscible de Dios, a ellos*” se lo ha

⁶⁷⁰ Para ésta y las restantes referencias que Abelardo hace a sus propias obras, véase *Advertencias* y parte III, capítulo A.

diuinitatem quidem pertinent potius quam ad diuinae incarnationis mysterium.

33 *Mysterium quippe incarnationis ex uisibilibus Dei operibus nequaquam concipi humana poterat ratione, sicut potentia Dei et sapientia eius et benignitas ex his quae uidebant liquide percipiebantur. In quibus quidem tribus totam Trinitatis distinctionem consistere credo. Id quippe Deus Pater sonare mihi uidetur quod sonat diuina potentia, diuinam generans potentiam, id est Filium; et Deus quidem Filius tantumdem quantum diuina sapientia ex Deo Patre genita, et Deus Spiritus Sanctus quantum amor Dei siue benignitas ex Deo Patre procedens et Filio.*

34 *Continuatio: Deus illis reuelauit quia per rationem quam eis Deus contulit, ex uisibilibus ipsius operibus diuina eius Trinitas innotuit et per effecta sua ipse artifex sui notitiam eis impressit. Et hoc est quod ait inuisibilia enim ipsius, hoc est Dei, quod est dicere multiplex eius seu septiformis Spiritus qui etiam septem spiritus nonnumquam dicitur sicut septiformis gratiae dona; ipse, inquam,*

manifestado, esto es, más que el misterio de la divina Encarnación, que ellos habían creído lo que ahora nosotros creemos sobre lo propio de la divinidad.

Sin duda, el misterio de la Encarnación de ningún modo podría haber sido concebido por la razón humana a partir de las obras visibles de Dios, tal como su potencia, sabiduría y bondad eran percibidos desde lo que veían con claridad. En esta tríada creo que consiste toda la distinción de la Trinidad. Naturalmente, Dios Padre parece indicar para mí lo que significa la divina potencia, el que genera la divina potencia, esto es, el Hijo; y sin dudas Dios Hijo es tan grande cuanto lo es la divina sabiduría generada desde Dios Padre, y Dios Espíritu Santo tan grande como el amor de Dios o su bondad, procedente de Dios Padre y de Dios Hijo.

Continuación: “*Dios se lo ha revelado*” puesto que por la razón que Dios les otorgó, la divina Trinidad se dio a conocer desde las mismas obras visibles, y el artífice grabó noticias de Él a través de sus efectos. Esto es lo que dijo “*las mismas cosas invisibles*”, o sea: Dios mismo, que se dice múltiple o Espíritu septiforme (puesto que los siete espíritus más de una vez son llamados septiformes según el don de la gracia) es

septiformis Spiritus Dei conspicitur intellectu, hoc est perpenditur, non oculis corporis, sed intelligentia rationis.

35 *A creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta, hoc est intelligitur per effecta mundanorum operum quae tam optime fieri uoluit ac disponi.*

36 *Sempiterna eius. Hic sapientiam eius, id est Dei, intelligamus, quae est, ut diximus, Filius Dei, de quo alibi dicit: “Christum Dei uirtutem et Dei sapientiam”. Quam quidem sapientiam euangelista Verbum, id est mentis conceptum, philosophus ‘mentem’ nominat quam ex Deo natam affirmat.*

37 *Virtus quidem Dei sapientia eius dicitur secundum id quod in sapientia omnia optime facit ac disponit. Debile quippe atque inualidum opus est quod sollerter factum non est.*

38 *Diuinitas uero hoc loco pro maiestate diuinae potentiae quae specialiter ex nomine Patris, sicut reor, innuitur. Deus quippe, teste Isidoro, *theos* id est ‘timor’ interpretatur, et potestas quaelibet timor est*

contemplado con el intelecto, es decir, es apreciado no con los ojos del cuerpo sino con la inteligencia de la razón.

“*Son contemplados por el intelecto de la creatura del mundo por medio de sus obras*”, esto es, son entendidos por los efectos de las obras del mundo que tan excelsamente quiso que sean hechas y dispuestas.

“*Su eterno*”. Aquí debemos entender su sabiduría, esto es, Dios, quien, como dijimos, es Hijo de Dios, del que en otra parte dice: “Cristo es el poder y la sabiduría de Dios”.⁶⁷¹ En todo caso, la sabiduría que el evangelista llama Verbo, esto es, el concepto de la mente, el filósofo la llama “mente”, afirmando que proviene de Dios.

“*Poder*”, sin dudas la sabiduría de Dios es llamada según lo que hace y dispone de manera óptima en toda sabiduría. Débil e inválida es la obra que no fue hecha con talento.

“*Divinidad*” en este pasaje está indicada como la majestad de la divina potencia, especialmente del nombre del Padre, según creo. Dios, testifica Isidoro, es interpretado como “*theos*”, esto es, “temor”,⁶⁷² y su

⁶⁷¹ I Cor. 1:24.

⁶⁷² ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae*, VII, I.

subiectorum. Unde merito nomine Dei siue diuinitatis, id est deitatis, diuina specialiter exprimitur potentia. Quod diligenter Maximus episcopus in *Expositione symboli* qui dicitur apostolorum, quae legitur in quinta *Quadragesimae* dominica, his uerbis insinuat: “Credis, inquit, in Deum Patrem omnipotentem. In Deo natura innascibilis, in Patre ingeni ueritas, in omnipotente plenitudo uirtutis ostenditur. Est namque per ingenitam deitatem omnipotens et per omnipotentiam Pater”. De his autem in primo *Theologiae* nostrae, prout potuimus, satis diligenter disseruimus.

39 Apparet itaque maxime ex ipsa mundanae fabricae uniuersitate tam mirabiliter facta, tam decenter ornata, quantae potentiae, quantae sapientiae, quantae bonitatis eius artifex sit qui tantum et tale opus de nihilo facere potuit et uoluit et tam sollerter et rationabiliter cuncta temperauit, ita ut in singulis nihil plus aut minus quam oportuerit actum sit.

40 Unde et Plato ipse cum de genitura mundi ageret, in tantum diuinae potentiae ac

poder es el temor de cualquiera de los súbditos. De allí que, con toda razón, por el nombre de Dios o divinidad, esto es, de la deidad, es expresada especialmente la divina potencia. Lo que con prudencia el obispo Máximo, en la *Exposición del Símbolo* que se dice del apóstol y que se lee en el quinto domingo de Cuaresma, insinúa con estas palabras: “¿Crees –pregunta– en Dios Padre omnipotente? La naturaleza es inasible en Dios, la verdad ingénita en el Padre que muestra la plenitud de su poder en la omnipotencia. Es, pues, omnipotente por la deidad ingénita y el Padre por la omnipotencia”.⁶⁷³ Sobre estas cosas hemos dicho suficiente, tanto como pudimos, en el libro primero de nuestra *Teología*.

Por consiguiente, aparece en el más alto grado, en la misma universalidad de la arquitectura del mundo tan admirablemente hecha, tan elegantemente ornada, de cuánta sabiduría, de cuánta bondad es el artífice quien, tal y tan grande obra quiso y pudo hacer de la nada, y tan elegante y racionalmente la ordenó, que en cada cosa, nada es más o menos que aquello que fue necesario.

Platón mismo, cuando trató sobre la generación del mundo, alabó tanto la

⁶⁷³ PSEUDO-MAXIMO EL CONFESOR, *Homilia 83, De traditione symboli*.

sapientiae bonitatem extulit, ut adstrueret Deum nullatenus potuisse mundum meliorem facere quam fecerit.

- 41 Non solum autem philosophi gentium ex ipsa mundi compositione uel ornatu mirabili mirabilem eius artificem perceperunt, uerum etiam ex optima eius dispositione optimam diuinae gubernationis prouidentiam rationibus congruis assignarunt. Quorum unus, Tullius in primo *Rhetoricae* suae, mundum ipsum prouidentia, non fortuito, regi ualida ratione monstrauit, cum uidelicet ea quae consilio ac prouidentia reguntur melius procedere atque administrari proponeret quam alia, ac statim nihil melius et ordinatius administrari uel disponi quam mundum ipsum assumeret atque hoc quoque illico manifesta ratione conuinceret, ostendens scilicet quam utiliter et rationabiliter ea quae in mundo sunt in sua ordinatione perseuerent.

- 42 Possumus etiam quod ait Apostolus *inuisibilia enim ipsius a creatura mundi* etc. non solum ita exponere quod ex compositione et ornatu mundi potuerit per

potencia, la sabiduría y la bondad divinas, que añadió que Dios de ningún modo podría haber hecho un mundo mejor que aquél que hizo.

Pero los filósofos gentiles no sólo percibieron al admirable artífice a través de la misma composición del mundo o de su admirable ornato, sino que también atribuyeron la óptima providencia del divino gobierno a partir de su excelsa disposición en congruencia con la razón. Uno de ellos, Cicerón, en el primer libro de su *Retórica*, demostró que el mundo mismo está gobernado por la providencia, no de manera fortuita, sino por un sólido orden, cuando había propuesto que éste, que está regido por la prudencia y la providencia, está mejor administrado y progresa mejor que otros, al punto añadió que nada es más ordenado y mejor administrado o dispuesto que el mundo mismo. Y esto también lo demostró con manifiesta razón ahí mismo, mostrando cuán útil y racionalmente las cosas que están en el mundo perseveran en su orden.⁶⁷⁴

Por consiguiente, podemos exponer lo que dice el apóstol “*las cosas invisibles [...] de la creatura del mundo...*”, no sólo que la misma potencia, la sabiduría y la bondad del

⁶⁷⁴ CICERÓN, *De inventione*, I, 34.

humanam rationem ipsa artificis potentia, sapientia atque bonitas percipi, secundum quae, ut diximus, tres in Deo personae distinguuntur; uerum etiam dicere eousque per similitudinem corporalium rerum humanam rationem conscendisse, ut ipsam Dei unitatem atque in eo personarum Trinitatem et quomodo ipsae personae inuicem se habeant congruis similitudinum exemplis assignare ualeret, ponendo scilicet ante oculos aliquam mundi creaturam sicut aeream substantiam, et attendendo aliquid quod fiat in ipsa aerea substantia, utpote imaginem aeream quae nostra operatione in ipso aere facta est, ita quidem ut ipsum aes et aerea statua, quae in aere ipso uel ex aere facta est, eadem res sint essentialiter sine numero, sed tamen proprietatibus diuersa sint, cum uidelicet aliud sit proprium aeris, aliud aerae statuae; et quamuis idem sint essentialiter aes et aerea statua, aerea tamen statua ex aere est, non aes ex aerea statua. Sic et in diuina Trinitate cum sit eadem substantia trium personarum, id est Patris et Filii et Spiritus Sancti, diuersae tamen sunt in suis proprietatibus personae, cum sit aliud proprium Patris, aliud Filii uel Spiritus Sancti. Et quamuis sit unaquaeque persona idem essentialiter cum caeteris, Filius tamen ex Patre est tamquam aerea imago ex aere, non Pater ex Filio sicut nec ipsum aes est ex

artífice podrían ser percibidas por la razón humana a través de la composición y el ornato del mundo, según son distinguidas en Dios tres personas, como dijimos; sino también podemos decir que en ello la razón humana siempre habría ascendido por similitud con las cosas corporales, como a la misma unidad de Dios y en éste a la Trinidad de personas, es decir cómo se pueda atribuir mutuamente a esas mismas personas, de manera alternativa, ejemplos de similitud que se tengan por congruentes, poniendo ante los ojos alguna creatura del mundo. Como por ejemplo la sustancia de cobre: pensemos algo que se haga con la sustancia misma de cobre, dado que la imagen que se elaboró en ese cobre por operación nuestra, así como el cobre mismo y la estatua de cobre, fueron hechas en el mismo cobre o a partir de él. Además, las cosas esencialmente no sólo no tienen medida, sino que también existen con diuersas propiedades, como lo que es propio del cobre, otra que lo es de la estatua de cobre; pues, por más que esencialmente sean cobre y estatua de cobre, la estatua existe a partir del cobre y no éste a partir de la estatua. Así, en la diuina Trinidad, no sólo la sustancia es al mismo tiempo tres personas, esto es Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino que también las personas son

aerea imagine, et Spiritus Sanctus a duabus aliis habet esse personis, non illae ab eo. Sed et de his quidem, quantum oportuit, in secundo *Theologiae* nostrae nos tractasse arbitramur. Nunc ad litteram reuertamur.

diversas en sus propiedades, puesto que una cosa es propia del Padre y otra del Hijo o del Espíritu Santo. Y aunque cada persona en particular sea esencialmente idéntica a las demás, con todo, el Hijo existe a partir del Padre, tal como la imagen de cobre a partir de éste, y no el Padre a partir del Hijo, así como el cobre no procede de la imagen de cobre, y el Espíritu Santo tiene ser a partir de las otras dos personas, y no ellas a partir de él. Pero sobre estas cosas tratamos, en la medida en que nos fue oportuno, en el segundo libro de nuestra *Teología*. Ahora volvamos a la *Epístola*.

43 *A creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta, id est per aliquam creaturam mundi sicuti per ipsum aes et per illa quae in ipso aere facta sunt, sicut est imago aerea uel aliquid simile. Caetera in expositione non morentur.*

“*Son contemplados por el intelecto de la creatura del mundo por medio de sus obras*”, esto es, por alguna de creatura del mundo, así como el cobre mismo por las cosas que fueron hechas a partir de ese cobre, como la imagen del cobre o alguna similar. Las demás cosas no se encuentran en la exposición.

44 *Ita ut sint inexcusabiles, id est iam non possint se gentiles per ignorantiam excusare, de notitia scilicet unius Dei, quamuis legem scriptam non habuerint.*

“*Así, son inexcusables*”, esto es, que los gentiles ya no pueden excusarse por la ignorancia de la noticia de un solo Dios, aunque no tuvieran la ley escrita.

45 [1:21] *Quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias*

[1:21] *Porque habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron ni le agradecieron, sino*

egerunt; sed euanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum

que se extraviaron en sus pensamientos, y se oscureció su insensato corazón

46 Et unde inexcusabiles subponit: *quia cum cognouissent Deum*, per humanam scilicet rationem quae lex naturalis dicitur, *non sicut Deum glorificauerunt*, hoc est debitum reuerentiae cultum ei per humilitatem non exhibuerunt, *nec gratias egerunt*, recognoscentes ex dono gratiae eius esse hanc notitiam de ipso habitam quam prae caeteris habebant, et ob hoc eum laudantes.

De lo cual aduce “inexcusables”: “*porque habiendo conocido a Dios*” por la razón, que es llamada ley natural, “*no lo glorificaron ni le agradecieron*”, esto es, no exhibieron el debido culto de la reverencia con humildad, “*ni le agradecieron*”, reconociendo que ellos tuvieron aquella noticia por Él mismo antes que el resto la tuviera por el don de la gracia, y por esto lo alabaron.

47 *Sed euanuerunt in cogitationibus suis*, more uidelicet fumi qui quo altius conscendit, magis deficit atque annullatur. Sic etenim isti quo magis ex arrogantia intumescebant propter Scientiam quam adepti erant, suo studio uel ingenio, non diuinae gratiae eam adscribentes, magis excaecari meruerunt et in errorem amplius deuolui. Et hoc est quod exponens subdit: *et obscuratum est insipiens cor eorum*. Insipiens fuit quia sibi, non Deo, proprium ipsius donum tribuerunt et ex se, non ab ipso, hoc se habere crediderunt. Unde merito est cor obscuratum et ipsa in eis naturalis ratio obtenebrata.

“*Sino que se extraviaron en sus pensamientos*” como el humo que, cuanto más se eleva hacia la altura, más se dispersa y desaparece. Del mismo modo éstos se inflaban de orgullo más por arrogancia a causa del conocimiento, que por lo que habían adquirido; adjudicándoselo a su estudio o ingenio y no a la gracia divina, más merecieron ser cegados y precipitados en un gran error. Y esto es lo que expone al decir: “*y se oscureció su insensato corazón*”. Fueron necios, puesto que se atribuyeron como propio el regalo de Dios, y creyeron tenerlo por sí mismos y no por Él. De allí que merezcan el corazón oscurecido y la misma razón natural en ellos sumida en las tinieblas.

- [...]
- 48 [2:11] *Non est enim personarum acceptio apud Deum*
- 49 *Non est enim. Dixi generaliter omni atque indifferenter, nullam faciens differentiam retributionis ex dignitate personarum et merito quia non est personarum acceptio apud Deum, hoc est numquam diuinum indicium minus aliquem ibi punit uel magis glorificat pro aliqua dignitate uel excellentia quam hic habere uidebatur, sed aequae omnibus secundum merita reddit tam habentibus legem quam non habentibus, tam his qui se esse de genere Israel gloriantur quam caeteris. Et quod secundum merita tantum reddat, ostendit cum secundum quantitatem transgressionum sit quantitas poenarum. Unde similiter de praemiis subintelligendum constat.*
- 50 [2:12] *Quicumque enim sine lege peccauerunt sine lege et peribunt: et quicumque in lege peccauerunt, per legem iudicabuntur*
- 51 *Sicut itaque maior est transgressio eius qui legem quoque scriptam accepit quam illius qui sola naturali est instructus, ita maiorem*
- [...]
- [2:11] *Pues ante Dios no hay parcialidad entre las personas*
- Pues no hay.* Habló en general sobre todos e indiferentemente, no haciendo ninguna diferencia en la retribución a partir de la dignidad de las personas, sino del mérito. *Pues ante Dios no hay parcialidad entre las personas*, esto es, que jamás pareció haber indicio divino que penara menos a alguien o lo glorificara más por alguna dignidad o excelencia, sino que retribuye por igual a todos según los méritos, tanto a los que poseían la ley como a los que no; tanto a aquellos que se glorían de ser hijos de Israel como a los demás. Y que retribuye según los méritos se demuestra porque las penas equivalen en cantidad a las transgresiones. De allí consta que debe suponerse lo mismo para los premios.
- [2:12] *Todos los que pecaron sin ley, sin ley perecerán; y todos los que pecaron bajo la ley, por la ley serán juzgados*
- Pues así como la transgresión es mayor en aquellos que también aceptaron la ley escrita que en los que sólo fueron instruidos

eius poenam esse ostendit et alterius minorem, dicens: *quicumque peccauerunt sine lege*, scilicet scripta, sicuti gentiles, id est eam non habentes qua instruerentur, peribunt quidem, id est damnabuntur, sed *sine lege peribunt*, id est nullam ex transgressione legis scriptae poenam incurrunt sed ex transgressione naturalis legis tantum.

52 *Et quicumque in lege peccauerunt*, id est per transgressionem quoque scriptae legis sicut Iudaei, *per legem iudicabuntur*, hoc est conuinci aperte rei poterunt per professionem legis susceptae quam non seruauerunt. Sed cum maior sit istorum transgressio qui legis quoque scriptae transgressores sunt quam legis naturalis, quare ibi dixit peribunt, hic dixit iudicabuntur? Cum uidelicet ea quae iudicio reseruantur peccata non tanta uideantur quanta illa quae iudicium non exspectant, sed statim damnant et perire reum cogunt, absque ullo scilicet iudicii examine.

53 Sed profecto, ut diximus ‘iudicari’, dixit pro aperte conuinci, ut tanto maius peccatum appareat quanto apertius conuinci potest, ex transgressione scilicet scriptae legis quae aperte a Deo coram omnibus est tradita et miraculis confirmata. Quae enim publico

en la natural, así se demuestra que mayor será la pena para aquellos y menor para los otros, al decir: “*todos los que pecaron sin ley*” escrita, ciertamente, como los gentiles. Lo que significa que éstos, no teniendo una [ley] por la cual ser instruidos, perecerán, es decir, serán condenados, pero *sin ley*. O sea que no incurrir en ninguna pena a partir de la transgresión de la ley escrita, pero sí de la ley natural.

“*Y todos los que pecaron bajo la ley*”, esto es, por la transgresión de la ley escrita, como los judíos, *por la ley serán juzgados*. Se puede demostrar con claridad que son reos por la profesión de la ley que aceptaron y a la que no sirvieron. Pero, puesto que es mayor su transgresión, en tanto que son transgresores de la ley escrita pero también de la natural, ¿morirán por ésta o serán juzgados por aquélla? Puesto que aquellas cosas que van a juicio como pecados no parecen ser tantas como aquellas que no aguardan juicio, al punto que condenan y obligan al reo a morir sin ningún juicio.

Como señalamos, lo que dijo “ser juzgado” se demuestra con claridad, porque tanto más se evidencia el pecado cuanto más claramente pudo ser demostrado a partir de la transgresión de la ley escrita, que fue puesta por Dios en el corazón de todos y

iudicio damnantur, aperte arguuntur nec post sententiam iudicii approbatam defensorem inueniunt.

54 [2:13] *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*

55 *Non enim auditores.* Incipit inuectio in Iudaeos. Continuatio: dixi *per legem iudicabuntur*, tamquam rei scilicet, quia licet legem audiant non ideo iusti sunt nisi opera faciunt, quae lex uidelicet praecipit. Et hoc est: *non enim auditores*, hoc est non quia sunt *auditores legis iusti sunt apud Deum*, id est diuino iudicio quamuis humano, *sed factores*, id est quia faciunt quae lex praecipit.

56 At uero cum alibi dicat neminem iustificari ex operibus legis, quomodo nunc dicit *factores legis* iustificari nisi hoc loco factores dicat qui amore Dei ad faciendum spontanei sunt, secundum quod bona uoluntas pro opere facti reputatur, ut diximus? Non enim exteriori opere Deo placemus sed potius ex uoluntate. Hic igitur de uoluntate, ibi de exteriori opere loquitur.

confirmada con milagros. Pues los que son condenados mediante un juicio público, son acusados abiertamente y se les consigue un defensor, pero no después de que la sentencia del juicio esté aprobada.

[2:13] *Pues no por escuchar la ley son justos ante Dios, sino que serán justificados los que cumplen con ella*

“*Pues no por escuchar*”. Comienza la diatriba contra los judíos. Continúa: digo que *por la ley serán juzgados* como reos, sin duda, puesto que escuchan la ley pero no por esto son justos, sino por las obras que hacen, las que manda la ley. “*Pues no por escuchar*” significa que no porque escuchen la ley “*son justos ante Dios*”, es decir, por el juicio divino más que por el humano, “*sino los que cumplen*”, puesto que llevan a cabo lo que la ley ordena.

Pero si en otra parte dice que nadie será justificado por las obras de la ley, ¿cómo es que ahora dice “*los que cumplen con ella*” serán justificados y en su lugar no dice que los que cumplen lo hacen de manera espontánea por el amor a Dios, según que la buena voluntad es considerada por las obras que son llevadas a cabo, tal como dijimos? Pues no agradamos a Dios por las obras

Possumus etiam hic naturalem legem accipere qua sola utuntur gentiles. De quibus uero ait et in sequentibus illud de lege scripta operum intelligere, ut uidelicet ita intelligatur quod non illi tantum qui audiunt uerba legis naturalis iusti sunt, sed qui opere complent. Verba autem legis naturalis illa sunt quae Dei et proximi caritatem commendant, sicuti ista: “Quod tibi non uis, alteri ne feceris” et “Quod uultis ut faciant uobis homines, et uos facite illis”.

exteriores sino por la voluntad. Por consiguiente, aquí se habla de la voluntad, allí de las obras exteriores. Podemos aceptar aquí la ley natural, la única de la que gozan los gentiles. De quienes a continuación dice que entendieron aquello acerca de las obras de la ley escrita, así como entendieron que son justos no tanto los que escuchan la palabra de la ley natural, sino quienes cumplen con sus obras. Pues las palabras de la ley natural son las que mandan amar a Dios y el prójimo, según esto: “Lo que no quieres para ti, no se lo hagas a otros”. Y: “Lo que quieres que los hombres hagan contigo, hazlo tú para ellos”.⁶⁷⁵

57 [2:14] *Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex*

[2:14] *En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente los dictados de la ley, ellos, no teniendo ley, son ley para sí mismos*

58 *Cum enim gentes.* Et uere non in auditu scriptae legis sed in opere eius, ut dictum est, uis iustificationis consistit. Quod apparet ex gentilibus, qui quamuis legem scriptam non habeant quam audire possint, cum tamen faciunt ea opera quae lex praecipit, aequae ut Iudaei saluantur. Et hoc est *cum enim gentes*, id est gentiles, qui

“*En efecto, cuando los gentiles*”. En verdad la fuerza de su justificación consiste, como se dijo, no en lo escuchado de la ley escrita, sino en sus obras. Esto queda claro cuando se considera a los gentiles, quienes, a pesar de no tener una ley escrita que puedan escuchar, son salvados al igual que los judíos cuando hacen también las obras que

⁶⁷⁵ Tob. 4:15, y Mt. 7:12.

legem scilicet scriptam non habent, naturaliter faciunt, id est naturali lege instructi, hoc est cognitione Dei ac discretione rationis quam naturaliter, hoc est ex sua creatione, habent, non ex scripta alicuius doctrina; ipsi, dico, *non habentes huiusmodi legem*, id est scriptam exterius sicut habent Iudaei *ipsi sibi sunt lex*, hoc est eandem remunerationem assequuntur per se ipsos sine lege scripta, quam illi per obedientiam scriptae legis.

la ley prescribe. Y esto es “*en efecto, cuando los gentiles*”, es decir que los gentiles, que ciertamente “*no tienen ley [escrita], cumplen naturalmente*”, esto es, que están instruidos por la ley natural, o sea, en el conocimiento de Dios y el discernimiento de la razón que tienen naturalmente (esto es, desde su creación), y no por alguna doctrina escrita. Éstos, digo, “*no teniendo ley*”, es decir, escrita externamente como la que tienen los judíos, “*son ley para sí mismos*”, lo que significa que obtienen la misma recompensa por sí mismos sin ley escrita, que aquellos por la obediencia a la ley escrita.

59 [2:15] *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se inuicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium*

[2:15] *Los cuales demuestran que la obra de la ley está escrita en sus corazones, dando testimonio de ello con su conciencia y con sus pensamientos, con los que se acusan o incluso se defienden unos a otros.*

60 Quippe qui exhibent exterius in opere uoluntatem bonam quam habent in mente, *ostendunt opus legis scriptum in cordibus*. Cum dicit *scriptum*, perseuerantiam bonae uoluntatis innuit. Ut enim beatus ait Gregorius: “Quod loquimur transit, quod scribimus permanet”.

Por tanto, quienes muestran en las obras exteriores la buena voluntad que tienen en el alma, “*demuestran que la obra de la ley está escrita en sus corazones*”. Cuando dice “*escrito*”, indica la perseverancia en la buena voluntad. Como dice el beato Gregorio: “lo que decimos, pasa; lo que

61 Qui itaque legis auditores sunt, quasi legem loquuntur quam in membranis scriptam, non in cordibus tenent affixam; sicut e contrario isti faciunt, bonum *eis testimonium reddente conscientia ipsorum*, hoc est securos eos faciente de iustitia operum suorum bona ipsorum conscientia atque recta intentione quae illis, non aliis, cognita est. Secundum quam quidem intentionem Deus opera pensat.

62 *Et inter se inuicem*. Diuersa littera hic legi solet. Modo enim genetiui plurales ponuntur hoc modo: *cogitationum accusantium aut etiam defendentium*, modo ablatiui sic: *cogitationibus accusantibus* etc. Unde Augustinus, *De ciuitate Dei*, libro XX: "In cogitationibus enim", sicut scriptum est, "impium interrogatio erit", et Apostolus: "Cogitationibus, inquit, accusantibus uel etiam excusantibus, in die qua iudicabit Deus occulta hominum", etc.

escribimos, permanece".⁶⁷⁶

Así, quienes escuchan la ley, hablan de la ley casi como si la tuvieran escrita en pergamino, no grabada en los corazones; por el contrario, aquellos hacen el bien "*dando testimonio de ello con su conciencia*", esto es, al hacer obras justas están seguros de su propia buena conciencia y recta intención, la que es conocida por ellos, no por otros, y según la cual Dios juzga las obras.

"*Y con sus pensamientos, con los que se acusan*". Este pasaje suele ser leído de diferentes maneras pues, por una parte, son puestos como genitivos plurales, de la siguiente manera: "*con la conciencia de los mismos, a saber de sus pensamientos con que se acusan*", por otra, en ablativo: "*con su conciencia, y con sus pensamientos con los que se acusan*". De allí que Agustín diga, en el libro XX de la *Ciudad de Dios*: "En los pensamientos", según lo que está escrito, "será el interrogatorio del impío".⁶⁷⁷ Y el Apóstol: "Por los pensamientos, inquiera, con los que se acusan o se defienden, el día en el que Dios juzgará lo oculto del hombre...".⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ GREGORIO MAGNO, *Moralia sive Expositio in Iob*, 33, 4.

⁶⁷⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *De ciuitate Dei*, XX, 26,3.

⁶⁷⁸ Sab. 1:9.

63 Idem, in psalmo CXVIII: “Omnia opera uel bona uel mala a cogitatione procedunt”. In cogitatione quisque innocens, in cogitatione reus est. Propter quod scriptum est: “Cogitatio sancta seruabit te”, et alibi: “In cogitationibus impii interrogatio erit”; et Apostolus: “Cogitationibus, ait, accusantibus aut etiam defendentibus”, etc.

64 Idem, in psalmo V: “Decidant a cogitationibus suis” dictum est, “*decidant*” accusantibus se cogitationibus suis, conscientia sua, sicut Apostolus dicit: “Et cogitationum accusantium seu defendentium”, etc.

65 Puto autem hanc litterae uariationem maxime ex consuetudine Graecae linguae contigisse, cum uidelicet Graeci, ablatiuo carentes, genetiui etiam pro ablatiuo utantur. Unde factum est ut, secundum diuersas translationes ex Graeco in Latinum, modo genetiuius retentus sit in Latino sicut erat in Graeco, modo prout sententia requirebat in ablatiuum apud nos sit commutatus. Quamuis enim haec epistola quae ad Romanos dirigitur, primo Latine scripta intelligatur, etsi in Graecia apud Corinthum scripta fuerit, credimus tamen

Y lo mismo en el salmo 118: “Todas las obras proceden de un buen o mal pensamiento”. En el pensamiento cada uno es inocente o culpable. Por esto está escrito: “El pensamiento santo te salvará”, y en otra parte “En los pensamientos será el interrogatorio del impío”; y el Apóstol: “Por los pensamientos, con los que se acusan o se defienden...”.⁶⁷⁹

Lo mismo en el salmo 5: “Que sucumban por sus pensamientos”,⁶⁸⁰ fue dicho, “*que sucumban*” por las acusaciones de sus pensamientos, de su conciencia, según dice el Apóstol: “Y de sus pensamientos con que se acusan o disculpan...”.

Pero creo que la mayor variación de este pasaje acontece por la costumbre de la lengua griega, puesto que ciertamente los griegos, careciendo de ablativo, utilizan el genitivo por ablativo. De allí que, como fueron hechas diferentes traducciones del griego al latín, se mantiene el genitivo en el latín tal como estaba en el griego, y si bien el pasaje requería ablativo para nosotros, no fue cambiado. Pues entiéndase que, por más que esta epístola, que está dirigida a los romanos, primero fue escrita para los latinos, y aunque fuera escrita en Grecia,

⁶⁷⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, CXVIII, 24, 6.

⁶⁸⁰ *Ibíd.*, 5, 13.

diuersos postea eius translatores uel expositores exstitisse qui Graecos, ut dictum est, imitarentur, cum illam fortassis scripturam Latinam ad manum non haberent et ideo ad exemplaria Graeca recurrerent. Nunc igitur utramque litteram exponamus.

66 Cum itaque praemissum sit testimonium reddente illis conscientia ipsorum, addit inter se inuicem cogitationum etc., ac si diceret: et tali conscientia quae non errat in discretione operum, ea scilicet discutiens secundum ipsas animi cogitationes, hoc est intentiones; quae quidem cogitationes habent accusare uel defendere apud Deum potius quam exteriora opera. Et hoc est conscientia, dico cogitationum, id est quae ipsas cogitationes magis attendit quam opera. Et quare eas maxime penset adnectit, quia accusant uel excusant apud Deum. *Cogitationum dico inter se inuicem, scilicet habitatum, ut de ipsis uidelicet existiment agendum sicut de aliis, iuxta illam uidelicet supra positam naturalis legis regulam: "Quod tibi non uis, alteri ne feceris". Et: "Quae uultis ut faciant uobis homines, et uos facite illis".*

cerca de Corinto, sin embargo creemos que luego existieron diversos traductores o expositores imitados por los griegos que quizá, no teniendo a la mano la escritura latina, recurrieran a los modelos de la griega. Ahora exponamos la carta.

Y así, aunque el testimonio los haya conducido a volverse hacia su propia conciencia, agrega "*incluso se defienden unos a otros*", como si dijera: y tal conciencia, que no yerra en el discernimiento de las obras, las que ciertamente descubre en los pensamientos mismos del alma, esto es, las intenciones; las cuales en todo caso, contienen pensamientos para acusar o disculpar ante Dios más que las obras exteriores. Esto es la conciencia, digo, de los pensamientos, es decir, la que atiende más a los mismos pensamientos que a las obras. ¿Y por qué se considera que éstas atan más? Puesto que acusan o excusan ante Dios. "*Y con los pensamientos*" que tienen, digo "*incluso se defienden unos a otros*", para que según éstos, ellos mismos consideren tanto el actuar propio como el de los demás, tal como está escrita la regla de la ley natural: "Lo que no quieres para ti, no se lo hagas a otros". Y: "Lo que quieres que los hombres

hagan contigo, hazlo tú para ellos”.⁶⁸¹

LIBER II

- 1 [3:19] *Scimus autem quoniam quaecumque lex loquitur, his, qui in lege sunt, loquitur: ut omne os obstruatur, et subditus fiat omnis mundus Deo*
- 2 *Scimus autem.* Redit Apostolus ad inuentionem Iudaeorum, ut sicut abstulit eis gloriationem de circumcisione, audierant et de lege uel quibuscumque carnalibus obseruantibus, ne forte maxime legem in eo commendasse uideretur quod dixerat: “Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei”. Legis ergo gloriationem per hoc primum aufert quod eos per legem magis argui quam iustificari conuincit.
- 3 Continuatio: induxi testimonia ex lege, id est Veteri Testamento, per quae omnes reos esse, tam Iudaeos scilicet quam gentiles adstruerem. Sed scimus Iudaeos maxime his argui quibus quidem solis, non de solis, lex loquitur, cum eis solis data fuerit atque imposita. Et hoc est quod ait: *scimus autem*

LIBRO II

[3:19] *Ahora bien, sabemos que todo lo que dice la ley, lo dice a los que están bajo la ley para que toda boca se calle y todo el mundo se someta ante Dios*

“Sabemos”. El Apóstol retoma la diatriba contra los judíos. Así también les quitó el gloriarse por la circuncisión, y el que oyeran o fueran observantes de la ley o de cualquier mandato corporal, recomendándoles enérgicamente considerar la ley en esas cosas, sobre todo cuando había dicho: “En primer lugar, porque a ellos les han sido confiados los oráculos de Dios”.⁶⁸² Por tanto, primero les quita el gloriarse de la ley por esto y demuestra que, por la ley, éstos son acusados más que justificados.

Continuación: alegué los testimonios de la ley, esto es, los del Antiguo Testamento, por los cuales todos son culpables, tanto los judíos como los gentiles. Sin embargo, sabemos que aquí la ley habla especialmente de los judíos porque sólo a ellos les fue dada e impuesta, pero no habla únicamente para

⁶⁸¹ Véase nota 675.

⁶⁸² Rom. 3:2.

etc., ac si diceret: quamuis praemissa testimonia contra gentiles quoque ex lege collegerimus, tamen scimus legem non eis fuisse locutam quibus data non fuerat, licet de eis; sed *his tantum qui in lege sunt*, id est professione susceptae legis tenentur adstricti.

- 4 Notandum ‘legis’ nomine quandoque proprie quinque libros tantum Moysi comprehendere, quandoque etiam totum Vetus Testamentum sicut in hoc loco. Unde Augustinus, *De Trinitate*, libro XV: “Legis nomine aliquando omnia Veteris Instrumenti eloquia, aliquando autem proprie lex dicitur quae per Moysen data est”.
- 5 *Ut ita omne os obstruatur*, id est compescatur et conticescat a sua gloriacione et non aperiatur nisi in glorificationem Dei, cum scilicet intellexerimus illius quoque peculiaris populi Dei maximam gloriam quam ex lege habebant, tamquam per eius opera se iustificari arbitantes, nullam esse reputandam. *Et ita subditus*, id est humiliet se, *Deo*, nihil de sua gloriacione praesumens, quae eis etiam qui magni apud

ellos. Y esto es lo que dice: “*Ahora bien, sabemos...*”, como si dijera: por más que reunamos los antedichos testimonios que provienen de la ley también contra los gentiles, aun así sabemos que la ley no había sido expuesta para quienes no fue dada, lo que está permitido en su defensa. Con todo, “*éstos*” justamente “*están bajo la ley*”, es decir, que se los considera atados por la profesión de la ley aceptada.

Ha de notarse que por el nombre “de la ley” se comprende propiamente tanto los cinco libros de Moisés como, a veces, todo el Antiguo Testamento, como sucede aquí. De donde Agustín, en el libro XV *Sobre la Trinidad*: “Por el nombre de Ley a veces se enuncian todos los Antiguos Documentos, pero otras veces “ley”, en sentido propio, se dice de la que fue dada por Moisés”.⁶⁸³

“*Para que*” de esta manera “*toda boca se calle*”, esto es, para que sea refrenado y enmudecido su glorificarse, y no se abra sino para la glorificación de Dios, porque aunque hayamos conocido de aquel peculiar pueblo de Dios la máxima gloria que tenían gracias a la ley, si los que arbitran se justificaran por sus obras, ninguna ha de ser reconocida. “*Se someta*” que se humille “*ante Dios*”, que ninguno presuma de su

⁶⁸³ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XV, 17, 30.

Deum uidebantur ablata est.

6 [3:20] *Quia ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo. Per legem enim cognitio peccati*

7 *Quia ex operibus legis, id est corporalibus eius obseruantis, quae maxime populus ille attendebat ueluti circumcisionem, sacrificia, obseruationem sabbati et caeterorum huiusmodi figuralium praeceptorum, non iustificabitur coram illo, id est apud Deum. Omnis caro, id est omnis ea carnaliter tantum, non spiritualiter adimplens, licet coram hominibus, id est humano iudicio quod de exterioribus et uisibilibus indicat, iusti tales reputentur.*

8 *Per legem enim. Ad duo praemissa refert. Ad illud quod ait: "Ut omne os obstruatur et subditus..." etc, istud subiungit per legem enim; ad illud uero aliud quia ex operibus etc., istud subponit nunc autem sine etc. Sic continua: quare per legem compesci a sua gloriatione homines debeant? Quia per eam inexcusabiles de peccatis suis maxime*

propia gloria, pues lo que a ellos les pareció grande, fue disminuido ante Dios.

[3:20] *Porque por las obras de la ley no será justificada la carne de todos en su presencia. Por la ley [viene] el conocimiento del pecado*

“*Porque por las obras de la ley*”, esto es por las cosas corporales que observan, aquellas a las que el pueblo atendía principalmente, como la circuncisión, los sacrificios, la observación del *Sabbat* y los demás preceptos simbólicos, “*no será justificada en su presencia*”, o sea, ante Dios. “*La carne de todos*”, es decir que todos cumplen estas cosas sólo carnalmente, no de modo espiritual; aunque en cuanto toca a los hombres, esto es, por el juicio humano que se pronuncia sobre las cosas visibles y exteriores, los justos serán apreciados como tales.

“*Pues por la ley*”, refiere a dos premisas. A aquella que dice “*para que toda boca se calle...*”, se subordina a “*pues por la ley*”, mientras que supone aquella otra “*porque por las obras...*”. Continúa así: ¿por qué por la ley los hombres deberían estar impedidos de su glorificación? Puesto que principalmente por ella se vuelven

redduntur quae per eam cognouerunt potius quam amiserunt, immo etiam auxerunt ut in sequentibus dicturus est: “Ut fiat supra modum peccans peccatum per mandatum”.

inexcusables de sus pecados, por la cual es más lo que conocieron de lo que se alejaron; más aún, se enriquecieron como lo que será dicho a continuación: “Para que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto”.⁶⁸⁴

9 [3:21] *Nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est testificata a lege et prophetis*

[3:21] *Pero ahora, sin ley, se ha manifestado la justicia de Dios testificada por la ley y los profetas*

10 *Nunc autem. Dixi ex operibus propriis legis scriptae, id est figuratiuis illis praeceptis quae lex naturalis ignorat, neminem iustificari apud Deum. Sed nunc, id est in tempore gratiae, iustitia Dei, id est quam Deus approbat et per quam apud Deum iustificamur, id est caritas, est manifestata, per euangelicam scilicet doctrinam. Sine lege, hoc est carnalibus illis et propriis obseruantibus legis. Illa tamen, dico iustitia testificata a lege et prophetis quae eam quoque praecipunt.*

“Pero ahora”. Digo “por las obras” propias de la ley escrita, esto es, por aquellos preceptos simbólicos que ignora la ley natural, nadie será justificado ante Dios. “Ahora”, esto es, en el tiempo de gracia, “la justicia de Dios”, o sea, la que Dios aprueba y por la que somos justificados, es decir, la caridad, “es manifestada” ciertamente por la doctrina evangélica. “Sin ley”, esto es, la de los carnales y los propios observantes de la ley. Digo que aquella, sin embargo, es la justicia “testificada por la ley y los profetas” que también la recibieron.

11 [3:22] *Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi super omnes qui credunt: non enim est distinctio*

[3:22] *La justicia de Dios por la fe en Jesucristo está sobre todos los que creen: no hay distinción*

⁶⁸⁴ Rom. 7:13.

12 Ex quo uero haec iustitia pendeat, statim adnectit dicens: *iustitia autem Dei. Fidem Christi* dicit quam de ipso habemus, eum siue ei uel in eum credendo. Unde et cum adiecit *qui credunt*, non addidit horum aliquid, ut aequae ad omnia se haberet. Ex fide quam de Christo habemus, caritas in nobis est propagate, quia per hoc quod tenemus Deum in Christo nostram naturam sibi unisse et in ipsa patiendo summam illam caritatem nobis exhibuisse, de qua ipse ait: “Maiorem hac dilectionem nemo habet...”, etc. Tam ipsi quam proximo propter ipsum indissolubili amoris nexu cohaeremus. Unde et in sequentibus scriptum est: “Quis ergo nos separabit a caritate Dei, tribulatio...?”, etc. Et rursum: “Certus sum enim quia neque mors...”, etc.

13 Iustitia, dico, habita *super omnes* fideles, hoc est in superiori eorum parte, id est in anima, ubi tantum dilectio esse potest, non exhibitione operum exteriorum.

14 *Non est enim*. Bene dixi *super omnes* pariter, tam gentiles scilicet quam Iudaeos, quia nulla est eorum differentia ex hac

Y porque de esta justicia depende, al punto que añade “*la justicia de Dios*”. “*Fe en Jesucristo*” llama a la que tenemos en Él mismo, ya sea por Él, ya sea creyendo en Él. De allí que cuando aclara “*que creen*” no añade algo más, para referirse a todo por igual. Por la fe que tenemos en Cristo, la caridad ha de propagarse en nosotros, puesto que, porque tenemos a Dios en Cristo, nuestra naturaleza se unirá a la suya y habrá de admitir en sí misma aquél amor que nos había mostrado, del cual Él mismo dice: “Nadie tiene un mayor amor que éste...”.⁶⁸⁵ Estaremos unidos tanto a Él como al prójimo por el nexo indisoluble del amor. De allí que a continuación esté escrito: “Pues, ¿quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación...?”.⁶⁸⁶ Más aún: “Porque estoy convencido de que ni la muerte...”.⁶⁸⁷

Digo que la justicia que existe “*sobre todos*” los fieles, esto es, en la parte superior, o sea, en su alma, donde puede estar sólo el amor y no la exhibición de las obras exteriores.

“*No hay*”. Bien dije “*sobre todos*” por igual, tanto gentiles como judíos, puesto que no hay diferencia entre ellos a partir de esta

⁶⁸⁵ Jn. 15:13.

⁶⁸⁶ Rom. 8:35.

⁶⁸⁷ *Ibíd.*, 38.

iustitia Dei per fidem Christi sicut olim erat ex operibus legis, quia, sicut omnes peccauerunt, ita indifferenter iustificati sunt per hanc summam gratiam a Deo nobis exhibitam.

[...]

15 [4:3] *Quid enim? Scriptura dicit? Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam*

16 *Quid enim?* Et bene dico non ex operibus Abraham iustificari apud Deum sed ex fide, quia sic habemus ex testimonio Scripturae. Et hoc est: *Quid enim dicit scriptura?* Hoc est attendamus quod scriptum est in *Genesi*, hoc uidelicet quod sequitur: *Credidit Abraham Deo*, hoc est promissionibus diuinis, siue exeundo de terra sua ut multiplicaretur in aliena, siue de promissione filli, siue de quacumque ei promisit, quantumcumque incredibilia uel magna uidentur. Haec autem uera est illa fides quae per dilectionem operatur. Cum itaque dicit: *credidit Deo*, tale est credendo exsecutus est libenter iussa Domini.

17 *Et reputatum est hoc ei a Domino ad iustitiam*, hoc est haec obedientia fidei eum apud Deum iustum constituit, non

justicia divina por la fe en Cristo, como en otro tiempo lo era por las obras de la ley; puesto que, como todos pecaron, son justificados indiferentemente por esta suprema gracia dada a nosotros por Dios.

[...]

[4:3] *Pues, ¿qué dice la Escritura? 'Abraham creyó en Dios y eso le fue retribuido como justicia'*

“*Pues, ¿qué dice?*” Bien digo que Abraham no fue justificado ante Dios por las obras, sino por la fe, puesto que así figura en el testimonio de las Escrituras. Y esto es: “*Pues, ¿qué dice la Escritura?*” Prestemos atención a lo que sigue, que está escrito en el Génesis: “*Abraham creyó en Dios*”, esto es, en la promesa divina: al salir de su tierra para que sea multiplicada en otras, o en la promesa de los hijos, o en cualquier otra cosa a él prometida, por más increíble o grande que pareciera. Pero la verdadera fe es aquella que obra por amor. Así, cuando dice “*creyó en Dios*”, es que siguió creyendo de buena voluntad en el mandato del Señor.

“*Y eso le fue retribuido como justicia*” por el Señor: esta obediencia de la fe lo hizo justo ante Dios, aún no estando circunciso o

circumcisio uel caeterae corporales obseruantiae quae in lege postea scriptae sunt.

sin la observancia de las restantes cosas corporales que luego fueron escritas en la ley.

18 [4:4] *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*

[4:4] *Ahora bien, al que trabaja, el salario le es dado como algo debido, no como regalo*

19 *Ei autem, ac si diceret: non sine cause dico quod Abraham, si ex operibus iustificaretur, haberet gloriam, id est maximam laudem, inter homines, sed non apud Deum sed propter hoc dico quod ei qui operatur, imputatur ab hominibus merces secundum debitum, hoc est suae acquisitionis et propriae uirtutis id dicitur esse, non ex aliena gratia conferri, cum apud Deum sola amantis fides ad iustitiam sufficiat.*

“*Ahora bien*”, como si dijera: no sin causa digo que Abraham, si ha de ser justificado por las obras, tendrá gloria, esto es, la máxima alabanza entre los hombres, pero no ante Dios. Por esto digo que “*al que trabaja, le es dado*” por los hombres “*el salario como algo debido*”, esto se dice de su adquisición y de la propia virtud, no conferido por otro como un regalo; mientras que ante Dios basta para la justicia únicamente la fe del que lo ama.

20 [4:5] *Ei uero qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei*

[4:5] *Al que no trabaja, pero creyendo en aquél que justifica al impío, su fe le es retribuida como justicia según el propósito de la gracia de Dios*

21 *Et hoc est quod sequitur: ei uero qui non operatur, regalia uidelicet opera, sed per fidem ei uere cohaeret qui iustificat impium; et hoc est: credenti in eum qui iustificat impium, reputatur ab eo scilicet qui*

Y esto es lo que se sigue: “*el que no trabaja*”, es decir, por obras regias, sino que por la fe está unido verdaderamente a quien justifica al impío, esto es “*creyendo en aquél que justifica al impío, su fe le es*

iustificat impium, id est a Deo.

22 *Fides eius ad iustitiam*, hoc est remunerat eum pro hac fide tamquam iustum. Hic aperte Apostolus determinavit, cum ait *credenti in eum*, qualem fidem intelligit. Aliud est enim credere Deum, ut videlicet ipse sit; aliud est Deo, id est promissis vel verbis eius quod vera sint, aliud in Deum. Tale quippe est credere in Deum, ut ait Augustinus, *Super Iohannem*: Credendo amare, credendo diligere, credendo tendere ut membrum eius efficiatur.

23 Credunt itaque daemones quoque et reprobi Deum, credunt Deo, sed non in Deum quia non diligunt nec diligendo se ei incorporant, id est ecclesiae, quae eius corpus est, per devotionem aggregant. Quomodo autem deputatur subponit: *secundum propositum gratiae Dei*, id est secundum hoc quod in proposito divinae bonitatis consistit quae magis animum quam opera remunerat. Alioquin multi qui facultatem operandi non habent, cum tamen habeant voluntatem, reprobarentur.

retribuida” por aquél que justifica al impío, o sea, por Dios.

“*Su fe como justicia*”: lo recompensa por esta fe tanto como al justo. Aquí el Apóstol lo determinó abiertamente cuando dijo: “*creyendo en aquél*” al cual se refiere la fe. Pues una cosa es creer que Dios mismo exista, otra es creerle a Dios (esto es, que son verdaderas sus promesas y palabras), y otra creer en Dios. Sin duda, tal cosa es creer en Dios, como dice Agustín comentando a Juan: “amar creyendo, amar sinceramente creyendo, y creyendo comportarse como un miembro suyo”.⁶⁸⁸

Así, los demonios y réprobos también creen que Dios [existe], le creen a Dios, pero no creen en Él, puesto que no lo aman y al no amar, no se incorporan a la Iglesia, que es su cuerpo, que se constituye por devoción. Pero añade cómo son considerados: “*según el propósito de la gracia de Dios*”, esto es, que el propósito de la bondad divina consiste en que recompensa más al alma que las obras. Por el contrario, muchos que no tienen la facultad para actuar, aún teniendo voluntad, serían reprobados.

24 [4:6] *Sicut et David dicit beatitudinem*

[4:6] *Así como David llama*

⁶⁸⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Evangelium Ioannis, Tract. XXIX*, n. 6

- hominis, cui Deus accepto fert iustitiam sine operibus*
- 25 *Sicut et David dicit, hoc est exponit nobis.* “*Así como David llama*”, esto es, que lo expone para nosotros.
- 26 *Beatitudinem hominis cui Deus accepto, hoc est per suam misericordiam suscepto cum ipse surgere per se ad eum non ualeret.* “ ‘*Bienaventuranza del hombre*’ *cuya justicia fue aceptada por Dios*”, esto es, dispuesto por su misericordia, puesto que no podría surgir de él por sí mismo.
- 27 *Fert iustitiam quam ipse cui affertur sumere per se non poterat, fert, inquam, sine operibus legis, scilicet legalibus.* “*Hizo justicia*” a la cual él mismo es conducido no podría tomar por sí; “*hizo*”, digo, “*sin las obras*” de la ley, es decir, conforme a las leyes.
- 28 [4:7] *Beati, quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata* [4:7] *Bienaventurados aquellos a quienes les fueron disueltas sus iniquidades, y cuyos pecados fueron cubiertos*
- 29 *Quod enim ait: beati quorum remissae sunt iniquitates etc., generaliter dicit quicumque sint, sine Iudaei siue gentiles. Remittitur iniquitas quando poena eius condonatur per gratiam quae exigere poterat ad iustitiam, ac per hoc iam ipsam gratiam quasi fundamentum Scriptura constituit, ut quidquid deinceps supraedificetur, praeceunti gratiae deputetur. Remissis autem iniquitatibus, qualiter ad perfectionem diuina gratia hominem perducatur, prosequitur cum deinde addit peccata tegi ac denique* Lo que dice es: “*Bienaventurados aquellos a los que les fueron disueltas sus iniquidades...*”, dice en general sobre cualquiera, sean judíos o bien gentiles. Les son perdonadas sus iniquidades cuando su pena es perdonada por la gracia que pudiera ser proporcionada por la justicia. Y por ello la Escritura coloca como fundamento la gracia misma, para que lo que luego se edifique se repunte a la gracia. Pero disueltas las iniquidades, ¿de qué modo la gracia divina conduce al hombre a la perfección,

nec imputari. Remittuntur quidem peccata per paenitentiae gemitum de quo dicitur: “Quaecumque hora peccator ingemuerit” quia priusquam ei uere displicet iniquitas et omnis mala eius uoluntas abscedit, iam ita cum Deo peccator reconciliatur, ut a gehennae poenis sit liberatus nec umquam gehennam incurret, si in hoc gemitu moreretur, paratus ad omnem quam posset satisfactionem. Tunc autem *tecta sunt peccata* quando in hoc saeculo satisfactio paenitentiam sequitur. Quae quidem satisfactio etiam purgatorias extinguit alterius saeculi poenas, cum prius paenitentia poenas deleuerit damnatorias, id est gehennales. Tunc igitur tecta sunt ante oculos iudicis peccata quando iam pro eis nihil uidet quod puniat.

cuando luego añade que los pecados son cubiertos y, por tanto, no son imputados? Algunos pecados son disueltos por el gemido de la penitencia de quien dice “el pecador habrá de gemir en cualquier momento”, porque antes de que verdaderamente le disguste la iniquidad, se aleja de toda su mala voluntad. Así, el pecador, si en este gemido hubiera muerto, preparado por todo lo que puede la satisfacción, ya está reconciliado con Dios para que sea liberado de las penas de los infiernos y jamás se precipite a ellos. Luego, “*sus pecados fueron cubiertos*” porque en este siglo la satisfacción sigue a la penitencia. Ciertamente, la satisfacción extingue las penas del siglo, siempre que antes la penitencia haya borrado las penas condenatorias, esto es, las infernales. Así, pues, los pecados son cubiertos ante los ojos del Juez al punto que, en su presencia, considera que no hay nada que condene.

30 [4:8] *Beatus uir, cui non imputabit Dominus peccatum*

[4:8] *Bienaventurado el hombre a quien el Señor no imputará pecado*

31 *Beatus vir.* Cum primum plurali numero ‘beatos’ proponeret dicens: “Beati quorum...”, etc., quid est quod nunc singulari numero ‘beatum’ enuntiat et

Mientras que antes había mencionado un número plural de “bienaventurados” diciendo: “*Bienaventurados aquellos...*”, ¿por qué ahora, aquí, enuncia en singular

‘uirum’ nominat dicens: *Beatus uir* etc., nisi quia diuinae gratiae beneficia usque ad singularem illum hominem extendit qui in una Christi persona Deo unitus est? Cuius etiam beatitudinem, eodem propheta describente, in ipso statim capite libri scriptum est: “Beatus uir qui non abiit”. Vir quippe a ‘uiribus’ dictus est ideo quia ille qui nihil debilitatis ex corruptione peccati traxit, qui fortior fortem alligauit et arma eius diripuit, quasi uir singulariter per excellentiam dicitur; alii uero comparatione ipsius quasi effeminati et molles omnes existunt terrenis uoluptatibus subiacentes. Huic autem, cum omnino sit immunis a peccato, nullum *Dominus imputauit peccatum*, quia nulla eum poena pro peccato dignum iudicauit aliquo, uel originali uel proprio, qui nec in peccato conceptus fuerit nec peccatum aliquod commiserit.

- 32 Possumus etiam ter beatitudine nominata tria hominum saluandorum genera intelligere. Unum quidem genus est paruulorum baptismo uel martyrio sanctificatorum uel quorumlibet uere

“bienaventurado” y “el hombre” diciendo: “*Bienaventurado el hombre*”, a no ser porque extiende los beneficios de la gracia divina hasta el hombre singular, que en la persona de Cristo está unido a Dios? A cuya beatitud el profeta alude, al punto que en el mismo capítulo del libro está escrito: “Bienaventurado el hombre que no se aparta”.⁶⁸⁹ Fue dicho “hombre” por “hombres”, y ello por aquél que no contrajo ninguna debilidad a partir de la corrupción del pecado, que sujetó más fuerte que el fuerte y destrozó sus armas, casi él es el único llamado “hombre” por excelencia; pero los otros son llamados “hombres” por comparación con él, como si todos los que existen fueran débiles y blandos porque están subordinados a los deseos terrenales. Pero a éste, que sin dudas es inmune al pecado, el “*Señor no le imputó ningún pecado*”, puesto que juzgó que no era digno de ninguna pena a causa de algún pecado, ya sea original o propio, y que no fue concebido en pecado ni cometió alguno.

Podemos, pues, entender que son tres los géneros de bienaventuranzas nombradas para salvar a los hombres. Un género es el bautismo de los niños o la santificación por el martirio o por cualquier penitencia

⁶⁸⁹ Sal. 1:1.

paenitentium, quibus in hac uita satisfactionem paenitentiae non licet explere; aliud uero genus est qui per condignam satisfactionem peccata corrigunt; tertium uero genus in unius Saluatoris singularitate, ut expositum est, permanet. Cum itaque ait *beati quorum remissae sunt iniquitates*, solam intelligit remissionem, quam scilicet nulla hic satisfactio sequitur. Paruulis autem qui iuxta psalmistam in iniquitatibus concepti sunt, illae, in quibus concepti et nati iniquitates remittuntur dum originalis peccati damnationem pro eis, ut diximus, non incurrunt. Caeteri uero, sicut supra quoque meminimus, satisfactione bonorum operum peccata contegunt praeterita. [...]

- 33 Quaestio de gratia Dei et meritis hominum hoc loco se ingerit, quae sint apud Deum uidelicet merita rostra, cum omnia bona eius tantum gratiae tribuenda sunt, “qui in nobis operatur”, eodem attestante Apostolo, et uelle et perficere pro bona uoluntate. Unde et alibi ait: “Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?”.

verdadera para los que, en esta vida, no pudieron completar la satisfacción de la penitencia; otro género es aquél por el cual corrigen los pecados mediante una satisfacción del todo digna; el tercer género permanece en la única singularidad del Salvador, como fue expuesto. Y así, cuando dice “*Bienaventurados aquellos a los que les fueron disueltas sus iniquidades*”, entiende únicamente la remisión, que aquí no es seguida por ninguna satisfacción. En los niños, que conforme al Salmista fueron concebidos en pecado, son redimidas las iniquidades en las que fueron concebidos y nacieron, mientras que, a su favor, no incurrieron en la condena del pecado original, tal como dijimos. Los demás, según también recordamos antes, sepultarán los pecados pretéritos con la satisfacción de las buenas obras. [...]

Se impone aquí la cuestión de la gracia de Dios y de los méritos del hombre: qué son nuestros méritos ante Dios, puesto que todas las cosas buenas han de ser concedidas únicamente por la gracia “que opera en nosotros”, como lo afirma el Apóstol: “querer y llevarlo a cabo por buena voluntad”.⁶⁹⁰ Allí y en otra parte dice: “Pues, ¿qué tienes que no hayas recibido?”

⁶⁹⁰ Filip. 2:13.

34 Quaerendum etiam in quo merita nostra consistet, in uoluntate uidelicet tantum an etiam in operatione, id est quid ad gloriam siue poenam Deus in nobis remuneret; et utrum uirtus ad beatitudinem sufficiat etiamsi in operationem non prorumpat; et utrum opus exterius quod bonam uel malam uoluntatem sequitur, meritum augeat; et cum omnis uirtus sit animi et in ipso fundata consistat, utrum omne peccatum similiter animi sit; et quid inter uitium animi et peccatum differat et quot modis peccatum dicatur? – Sed quia hoc maxime ad ethicam pertinet considerationem, et diutius in his definiendis immorandum esset quam breuitas expositionis postulat, nostrae id *Ethicae* discussioni reseruemus.

LIBER III

1 [7:13] *Quod ergo bonum est, mihi factum est mors? Absit! Sed peccatum, ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem: ut fiat supra modum peccans peccatum per mandatum*

2 *Quod ergo bonum est.* Duo dixit, scilicet et

Y, dado que lo recibiste, ¿por qué te glorías como si no?”.⁶⁹¹

Se ha de preguntar en qué consisten nuestros méritos, si en la voluntad o en las acciones, esto es, cómo Dios nos recompensa con la gloria o la pena; si la virtud es suficiente para la salvación aunque no esté manifestada en la acción; si la obra exterior, que puede ser motivada por una buena o mala voluntad, aumenta el mérito; y aún cuando toda virtud sea del alma y se mantiene sólidamente en ella, si todo pecado proviene, de igual modo, del alma; y en qué difiere el vicio del alma y el pecado, y de cuántos modos se llama al pecado. Pero, puesto que esto pertenece sobre todo a la consideración ética, y se perdería más tiempo definiendo estas cosas del que exige la brevedad de la exposición, reservemos esta discusión para *Nuestra Ética*.

LIBRO III

[7:13] *¿Acaso lo que es bueno fue hecho muerte para mí? ¡De ninguna manera! Antes bien, el pecado, para mostrarse como tal, usando el bien me causó la muerte: así el pecado, por medio del mandato, llegó a la plenitud de su malicia*

“Acaso lo que es bueno”. Dos cosas dijo:

⁶⁹¹ I Cor. 4:7.

mandatum esse bonum et per illud tamen accepta occasione se esse occisum. Unde quasi rationabiliter obiiciens quaerit: ergo quod bonum est in se ipso, uidelicet praeceptum. *Factum est mihi mors*, id est damnatio?

3 *Absit*. Nullius enim debet damnabile praeceptum, nisi cuius obedientia damnosa est. Sicut fuit praeceptum diaboli ad Euam.

4 *Sed peccatum*. Dixi quia mandatum bonum est nec mihi uel alicui mors, id est damnabile, dicendum est. Sed tamen ipsum causa quodammodo mihi damnationis factum est, ex ipso, ut dictum est, occasione concupiscentiae accepta, iuxta illud historiographi: “Omnia enim mala orta sunt ex bonis initiis”.

5 Sic lege: *sed peccatum*, id est fomes ille, ut diximus, peccati, *per bonum*, subaudi mandatum legis siue per legem ipsam, ut supra monstrauius, *operatum est mortem animae*, id est omnem concupiscentiam, ita *ut appareat peccatum*, id est culpa illa concupiscentiae sit manifesta et inexcusabilis et ita ut Sit maxima. Et statim

que el mandato es bueno y que por medio de él, sin embargo, se admite la ocasión de que mate. De allí que razonablemente el que expone pregunta si, por tanto, el mandato es bueno en sí mismo. “*Fue hecho muerte para mí*”, es decir, ¿[fue hecho para] la condena?

“*¡De ninguna manera!*”. El mandato no es condenatorio, a menos que su obediencia sea dañina, tal como lo fue el mandato del diablo a Eva.

“*Antes bien, el pecado*”. Dije que, puesto que el mandato es bueno, se debe decir que no es muerte ni para mí ni para alguien, esto es, condenatorio. Pero, sin embargo, de alguna manera él mismo se convirtió en causa de condena para mí. Como se dijo, por él es conocida la ocasión de la concupiscencia, lo mismo que aquél historiador: “Pues todos los malos finales provienen de buenos comienzos”.⁶⁹²

Así lee: “*Antes bien, el pecado*”, esto es, por aquél combustible que llamamos “pecados” “*usando el bien*”, escuchas el mandato de la ley o la ley misma, como antes mostramos, “*me causó la muerte*” del alma, esto es, toda concupiscencia, “*para mostrarse como pecado*”, es decir, para que aquella culpa de la concupiscencia sea manifiesta e

⁶⁹² Referencia no encontrada. Puede ser una vaga mención de SALUSTIO, *De Catilina coniuratione*, LI, 27: “*Omnia mala exempla ex rebus bonis orta sunt*”.

quod maxima sit ostendit, dicens *ut peccatum*, id est fomes ille supra dictus peccati.

6 *Fiat peccans supra modum*, hoc est ad peccandum maxime nos inclinans *per mandatum*, id est occasione, ut dictum est, *accepta ex lege*.

7 Forte quaerat aliquis quomodo mandatum legis Seu ipsa lex bonum dicatur uel ad uitam datum, uel quare etiam a Deo datum, si saluare obedientes non poterat? Ad quod respondemus legem in hoc esse datam ad uitam, ut etiam populo Dei uitae aeternae meritum initiaret, non perficeret; et ideo bona tantummodo esse quia omnia eius, ut dictum est, iusta sunt praecepta etiam secundum litteram, si non perfecta, et causas habent rationales quaecumque Deus praecipit etiamsi eas ignoremus. [...]

8 Credimus tamen eos omnes qui illi imperfectioni mandatorum amore Dei potius quam timore obtemperant, ante diem sui exitus quod de perfectione ei per ignorantiam deerat, quia lex tacuerat, uel per spiritualem aliquem doctorem uel per internam diuinae gratiae inspirationem ei

inexcusable y, de esta manera, la más grande. Y demuestra hasta tal punto que es la más grande diciendo “*como pecado*”, esto es, aquél combustible al que arriba llamamos “*pecados*”.

“*Llegó a la plenitud de su malicia*”, o sea, para pecar en grado máximo al que nos inclina “*por el mandato*”, como se dijo, por el hecho de haberlo aceptado por la ley.

Quizás alguien pregunte cómo es que se dice que es bueno el mandato de la ley o la ley misma, que fue dado para la vida, o por qué fue dado por Dios si no pudiera salvar a los que obedecen. A lo que respondemos que la ley fue dada para la vida, para que el pueblo de Dios iniciara el mérito de la vida eterna, no para que la consiguiera; y por esto, es solamente buena para ellos. Como se dijo, sus preceptos son justos de modo literal, pero no perfectos; y cualquier cosa que Dios prescribió tiene causas racionales, incluso esas que ignoramos. [...]

Creemos, sin embargo, que a todos aquellos que obedezcan la imperfección de los mandatos de Dios más por amor que por temor, les será revelado, ya sea por algún doctor espiritual, ya por inspiración interna de la gracia divina, antes del día de su partida, lo que por ignorancia les faltaba

reuelari. Multos quippe homines spirituales atque iam per inspirationem doctrina euangelicae praedicationis instructos prior ille populus habuit, qui etiam inimicorum quoque dilectionem non solum scriptis, uerum etiam factis plurimum docuerunt. [...]

- 9 Longe tamen a perfectione euangelica tam legis quam prophetarum dicta disiuncta sunt. Ad quam quidem perfectionem discipulos Veritas adhortans aiebat: “Mandatum nouum do uobis ut diligatis inuicem sicut dilexi uos”. Haec est illa uera et sincera dilectio quam et Apostolus describens ait: “Non quaerit quae sua sunt; omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet” ut etiam pro fratribus animam parata sit ponere, nec sua tantum illis sed se ipsam impendere. Ac si diligenter attendamus quod ait Veritas “sicut dilexi uos”, et Apostolus: “Caritas non quaerit quae sua sunt”.

- 10 Reuera inueniemus euangelicum de dilectione proximi mandatum singulare ac nouum. Tam sincera enim circa nos Christi

para la perfección porque la ley callaba. Ciertamente, el pueblo tuvo primero muchos hombres espirituales y luego también instruidos en la doctrina de la predicación evangélica por inspiración, incluso muchos de los enemigos también enseñaron el amor no sólo con los escritos sino también con los hechos. [...]

Sin embargo, desde hace tiempo, fueron separados de la perfección evangélica tanto los dichos de la ley como los de los profetas. La Verdad, que exhorta a los discípulos a cierta perfección, decía: “Les doy un mandato nuevo: ámense como yo los he amado”.⁶⁹³ Este es el amor sincero y verdadero que describe el Apóstol cuando dice: “No busca el propio interés; todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta”,⁶⁹⁴ porque el alma está dispuesta a ponerse en el lugar de los hermanos y no a dominar la de aquellos, sino a sí misma. Y para que prestemos atención a lo que dijo la Verdad “según yo los he amado...”, el Apóstol dijo: “El amor no busca el propio interés”.

En efecto, descubriremos el mandato evangélico del amor al prójimo como nuevo y único. Pues tan sincero amor nos tuvo

⁶⁹³ Jn. 15:12.

⁶⁹⁴ I Cor. 13:5-6.

dilectio exstitit ut non solum pro nobis moreretur, uerum etiam in omnibus quae pro nobis egerit, nullum suum commodum, uel temporale uel aeternum, sed nostrum quaereret: nec ulla propriae remunerationis intentione, sed totum nostrae salutis desiderio egit.

- 11 Reuera haec uera et sincera dilectio, quam diligenter attendens Apostolus scripto nobis quam exemplo commendans ait: “Sicut et ego per omnia omnibus placeo, non quaerens quod mihi utile est sed quod multis ut salui fiant”.
- 12 Certus tamen esse debet, qui sic agit, de amplissima tantae dilectionis remuneratione. Nec tamen hac intentione hoc agit, si perfecte diligit. Alioquin “sua” quaereret et quasi mercenarius, licet in spiritualibus, esset.
- 13 Nec iam etiam caritas dicenda si propter nos eum, id est pro nostra utilitate et pro regni eius felicitate quam ab eo speremus, diligeremus potius quam propter ipsum, in nobis uidelicet nostrae intentionis fidem, non in ipso, constituentes. Tales profecto homines fortunae potius dicendi sunt amici quam hominis, et per auaritiam magis quam per gratiam subiecti. Quod quidem diligenter beatus attendens Augustinus in

Cristo que no sólo murió por nosotros, sino que en todo lo que hizo por nosotros no buscó ningún interés suyo, ni temporal ni eterno, sino nuestro: no obró con alguna intención de beneficio propio, sino con el entero deseo de nuestra salvación.

En efecto, este amor grande y sincero, al que con atención nos encomienda el Apóstol como ejemplo en su escrito, dice: “Así como yo satisfago a todos en todo, no buscando lo que es útil para mí, sino lo que sirva para la salvación de muchos”.⁶⁹⁵

Quien actúa así debe estar seguro de la gran recompensa de tanto amor. Y, no obstante, si ama perfectamente, hace esto con esta intención. El resto buscará su propio interés y habrá de ser como mercenario de lo espiritual.

Y no ha de llamarse caridad si amamos más por nosotros que por Él mismo, es decir, si tendemos a lo que nos es útil y a la felicidad de su reino más que a Él, colocando la fe de nuestra intención en nosotros y no en Él. De seguro, tales hombres deben llamarse amigos de la fortuna más que de los hombres, sujetos más a la avaricia que a la gracia. Es a lo que el beato Agustín presta atención en el libro LXXXIII de las

⁶⁹⁵ *Ibíd.* 10:33.

libro *Quaestionum* LXXXIII, capitulo XXXV: “Nihil, inquit, aliud est amare quam propter semetipsam rem aliquam appetere”. [...]

- 14 Ex his itaque beati Augustini uerbis aperte declaratur quae sit uera in aliquem ac sincera dilectio, ipsum uidelicet propter se, non propter sua diligit. Denique si Deus quia me diligit diligam, et non potius quia quidquid mihi faciat talis ipse est qui super omnia diligendus est, dicitur in me illa Veritatis sententia: “Si enim eos diligitis qui uos diligunt, quam mercedem habebitis?”.

- 15 Nullam profecto mercedem iustitiae, quia non aequitatem rei dilectae sed utilitatem meam attendo. Et aequae alium uel plus diligere, si aequae mihi uel amplius prodesset, immo nec eum iam diligere, si in eo utilitatem meam non sperarem. Unde complures et pene omnes in tam reprobum sensum deuoluti sunt, ut plane fateantur se nullatenus Deum uenerari siue diligere, si eum sibi minime profecturum crederent, cum tamen ipse non minus diligendus esset si eum puniret, cum id ipse non nisi iuste faceret et eius praeuenientibus meritis uel aliqua causa rationabili, quae hoc ipso quod iusta esset omnibus placere deberet. [...]

Cuestiones, capítulo 35: “Ninguna otra cosa es amar –dice– más que apetecer alguna cosa a causa de sí misma”. [...]

Y así, por estas palabras de Agustín, se dice abiertamente cuál es el verdadero y sincero amor: lo que se ama a causa de sí mismo y no por interés; en una palabra, si amo a Dios porque él me ama, o por cualquier cosa que él haga para mí, y no porque Él es quien debe ser amado por sobre todas las cosas. Eso me dice aquella sentencia de la Verdad: “Si aman a los que los aman, ¿qué mérito tienen?”.⁶⁹⁶

No obtengo ningún mérito de la justicia, puesto que no atiendo a la equivalencia de las cosas amadas, sino a mi interés. Y habría amado a otro del mismo modo (o más) si hubiera sido igual o más provechoso; y no lo amaría ya si en él no esperara alguna utilidad. De allí que muchísimos y casi todos fueron impulsados hacia un modo de pensar tan réprobo que de ningún modo muestran venerar o amar a Dios; y si ellos confiaran en [obtener] algún pequeño provecho para sí, sin embargo, no habrían de quererlo menos cuando Él los castigara, puesto que lo hace con total justicia y previendo los méritos, o por cualquier otra

⁶⁹⁶ Lc. 6:32.

16 At fortassis dicis quoniam Deus se ipso nos, non alia re, est remuneraturus, et se ipsum quo nihil maius est, ut beatus quoque meminit Augustinus, nobis est daturus. Unde cum ei deseruis pro eo quod exspectas ab eo, id est pro aeterna beatitudine tibi promissa, utique propter ipsum id pure ac sincere agis; et pro illa qua debes remuneratione, sicut ipsemet admonet dicens beatos illos qui se ipsos propter regnum caelorum castrauerunt; et psalmista: “Inclinavi, inquit, cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem”.

17 Ac tunc profecto Deum pure ac sincere propter se diligeremus, si pro se id tantummodo, non pro nostra utilitate faceremus; nec qualia nobis donat, sed in se qualis ipse sit attenderemus. Si autem eum tantum in causa dilectionis poneremus, profecto quidquid ageret, uel in nos uel in alios, quoniam non nisi id optime faceret, eum, ut dictum est, aeque diligeremus quia semper in eo nostrae dilectionis integrae causam inueniremus, qui integre semper et eodem modo bonus in se et amore dignus

causa razonable. Y por esto mismo debería agradar a todos que las cosas sean justas. [...]

Y quizá dices que, puesto que Dios tiene la intención de recompensarnos por Él mismo y no por otras cosas, Él, que es mayor que todo, como recuerda san Agustín, nos será dado. De allí que cuando lo sirves por aquello que esperas de Él, esto es, por la promesa de una eterna felicidad para ti, en absoluto actúas movido pura y sinceramente por Él, como debes, sino por aquella recompensa, según Él mismo previene diciéndole a los santos que se castraron para ganar el reino de los cielos, junto con el Salmista: “Incliné mi corazón para cumplir tus normas a causa de la retribución”.⁶⁹⁷

Y entonces, en efecto, querríamos a Dios pura y sinceramente por Él, y no por nuestra propia utilidad, si lo amáramos únicamente a causa de Él y no por las cosas que nos da, sino por aquellas que esperaríamos en Él mismo. Si lo pusiéramos sólo a Él en la causa del amor, más allá de lo que nos sucediera a nosotros o a otro; lo amaríamos equitativamente, puesto que lo haríamos de manera óptima, como se ha dicho, porque siempre encontraremos la causa entera de nuestro amor en Él, quien siempre se

⁶⁹⁷ Sal. 119:112.

perseuerat. Talis est uerus paternae dilectionis affectus in filium uel castae uxoris in uirum, cum eos etiam sibi inutiles magis diligunt quam quoscumque utiliores magis habere possent. Nec si qua propter eos incommoda sustinent, potest amor minui, quoniam amoris integra causa subsistit in ipsis quos diligunt dum eos habent, non in commodis suis quae per eos habeant. Quod bene in consolatione uxoris Corneliae Pompeius uictus et profugus commemorans ait: “Quod defles id amasti”.

- 18 Saepe etiam qui liberalis animi sunt homines et magis honestatem quam utilitatem sequuntur, si quos forte sui consimiles uiderint, a quibus tamen nihil emolumenti sperent, maioris eos dilectionis amplectuntur affectu quam proprios seruos, a quibus quotidiana suscipiunt commoda. Utinam et in Deum tam sincerum haberemus affectum ut secundum quod bonus est in se, magis quam secundum quod nobis utile est, eum diligeremus, et si quod suum est nostra integre iustitia seruaret, ut, quia uidelicet summe est bonus, summe ab omnibus diligeretur.

mantiene del mismo modo bueno en sí y digno de amor. Tal es el verdadero afecto del amor paterno hacia el hijo o el de la casta esposa hacia el marido pues, sin obtener beneficios para sí, los aman más que a cualquiera que le pueda resultar más útil. El amor no puede menguar incluso si a causa de ellos soportan cosas desagradables, puesto que subsiste la causa íntegra del amor en aquellos que aman mientras lo conservan, y no por el beneficio propio que obtienen por ellos. Pompeyo, en la consolación de su mujer Cornelia, vencido y prófugo, bien lo dice conmemorando: “lo que lloras, es lo que amaste”.⁶⁹⁸

A menudo los hombres que son generosos de alma siguen más la honestidad que la utilidad. Si acaso considerasen sus semejantes a aquellos de quienes, sin embargo, ninguna ganancia esperan, los abrazan con mayor afecto que a sus propios siervos, de quienes aceptan beneficios diarios. Ojalá tuviéramos un amor tan sincero a Dios como lo que es bueno en sí mismo, más que como lo que nos es útil; que lo quisiéramos y, si nuestra justicia observara íntegramente lo que es suyo, puesto que es el sumo bien, sería amado en grado sumo por todos.

⁶⁹⁸ LUCANO, *Farsalia*, VIII, 85.

19 Quod autem fidelis anima supra dixit in psalmo se inclinatum ad bona opera fuisse propter retributionem, inchoationem bonae operationis, non perfectionem ostendit. Quisque etenim imperfectus primo ad bene operandum, id est ad praecepta Dei implenda, spe retributionis allicitur et timore potius quam amore sicut scriptum est: “Initium sapientiae timor Domini”. Cuius quidem caritas est consummatio siue finis, id est perfectio, sicut alibi dicitur: “Omnis consummationis uidi finem, latum mandatum tuum nimis”.

20 Bene itaque dixit “*inclinavi*”, hoc est in initio suae operationis, spe et desiderio retributionis id aggressus est. Quod uero eos Veritas laudat beatos qui se castrauerunt propter regnum caelorum id est continenter uixerunt propter beatitudinem aeternam, ita intelligendum puto quod hoc per continentiam illam sunt assecuti, sicuti cum de aliquo dicimus eum exisse ut moreretur, id est exisse et ideo mortem consecutum esse, non hac intentione ut ei accideret.

Pero lo que antes dijo en el salmo sobre el alma de los fieles, que se había inclinado a las buenas obras a causa de la retribución, demuestra el comienzo de una buena acción, no su perfección. Pues, cada [ser] imperfecto, para obrar bien, esto es, para cumplir los preceptos de Dios, primero es seducido por la esperanza de la retribución y más por el temor que por el amor, según está escrito: “El inicio de la sabiduría es el temor de Dios”.⁶⁹⁹ [Temor] cuya consumación o fin es la caridad, esto es, la perfección, según se dijo en otra parte: “Vi el límite de toda perfección, demasiado inmenso es tu mandato”.⁷⁰⁰

Y bien dijo “*incliné*”, esto es, en el inicio de su operación, la esperanza y el deseo de retribución lo apartó. Lo que la Verdad alaba en los santos que se castraron por el reino de los cielos, esto es, que vivieron de manera continente a causa de la felicidad eterna; creo que así se debe entender que éstos que alcanzaron aquella continencia, como cuando decimos de algo que ha de morir, que transcurre, esto es, que transcurre y por esto alcanzó la muerte, pero no con la intención de que esto sucediera.

⁶⁹⁹ Lema latino anónimo.

⁷⁰⁰ Sal. 119:96.

LIBER IV

- 1 [13:8] *Nemini quicquam debeatis, nisi ut inuicem diligatis: qui enim diligit proximum legem impleuit*
- 2 *Nemini quidquam debeatis, hoc est ita uos ab omnibus debitis absolute, ut nihil praeter caritatem debere uos recognoscatis. Quae sic semper est soluenda ut semper debeat, et sic semper est impendenda ut tunc maxime retineatur cum impenditur. Pecunia autem cum persoluitur, ei cui redditur accedit et a reddente discedit. Diligere alterum est ei propter ipsum bene optare.*
- 3 *Inuicem, hoc est inter uos, ut sit mutua dilectio.*
- 4 *Proximum, intellige omnem hominem qui humanitatis natura nobis coniunctus est et ex eodem patre Adam communem nobiscum ducit originem. Si enim Apostolus proximum intelligat Iudaeum tantum, secundum quod in lege dicitur: “Non foenerabis proximo tuo sed alieno”, nequaquam stare potest quod ait “eum qui diligit proximum non adulterari”, etc., cum*

LIBRO IV

[13:8] *A nadie le debas nada, a no ser amor mutuo: pues quien ama al prójimo cumple la ley*

“*A nadie le debas nada*” esto es, absuelve a todos de sus deudas, a condición de que reconozcas que no deben nada más allá de la caridad, la cual siempre ha de ser pagada, puesto que siempre es debida. Y así, siempre ha de ser gastada, puesto que más se retiene cuando se gasta. El dinero, por el contrario, cuando es gastado, aumenta para el que lo recibe y disminuye para el que lo da. Amar al otro a causa de sí mismo es elegir rectamente.

“*Mutuo*”, es decir, entre ustedes, para que sea amor mutuo.

Entiende por “*prójimo*” a todo hombre, el que está unido a nosotros en la naturaleza de la humanidad y desde el padre Adán arrastra nuestro origen común con nosotros. Pues si el Apóstol lo entendiera como judío, según lo que se dice en la ley: “no vivirás de la usura de tu prójimo, sino del extranjero”,⁷⁰¹ de ningún modo puede sostenerse lo que dice: “el que ama al prójimo no cometerá

⁷⁰¹ Dt. 23:20-21.

uidelicet haec etiam committi in infidelibus possint.

5 *Legem* Moysi dicit, ubi quae subiungit praecepta continentur.

6 [13:9] *Nam: non adulterabis, non occides, non furaberis, non concupisces, et si quod est aliud mandatum, in hoc uerbo instauratur: diliges proximum tuum tamquam te ipsum*

7 *Nam non adulterabis.* Adulterari seu moechari pro omni illicito concubitu lex ponere uidetur. Alioquin nusquam illam fornicationem excluderet quae ab eis committitur qui coniugati non sunt. Cum itaque dicit: *non adulterabis*, speciem pro genere ponit, sicut e conuerso cum subdit *non occides*, genus pro specie. Non enim occidi ab homine bestiam sed hominem uetat. Tunc autem homo hominem occidit, non Deum per eum, ut supra quoque inuimus, quando id propria gerit uoluntate, non diuinae legis sanctione constrictus. De qua quidem iniusta occisione Dominus Petrum instruens ait: “Qui acceperit gladium, gladio peribit”.

adulterio...”,⁷⁰² porque entonces estas cosas podrían ser cometidas por los infieles.

“Ley” de Moisés, dice, donde están contenidos los preceptos que añade.

[13:9] *Porque no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás...*, y si alguna otra cosa es mandada, en este precepto está incluida: *amarás a tu prójimo como a ti mismo*

“Porque no cometerás adulterio”. La ley parece determinar que adulterar o fornicar es ilícito para todos. De lo contrario, de ningún modo estaría prohibida la fornicación que es cometida por quienes no están casados. Así, cuando dice “no cometerás adulterio” presenta la especie por el género, mientras que, por el contrario, en “no matarás”, expone el género por la especie. Porque al hombre le está prohibido matar al hombre, pero no a las bestias. Por el contrario, en este caso, el hombre mata al hombre, no [lo hace] Dios por él, como ya dijimos, cuando éste se conduce por su propia voluntad y no exigido por la sanción de la ley divina. De la que, en todo caso, instruyendo el Señor a Pedro sobre el asesinato injusto, dice: “Quien mata por la

⁷⁰² Cf. *infra*.

- 8 Qui per se acceperit, ait, non cui a potestate traditur, ad iustitiam scilicet exercendam, gladio perire dignus est. Tunc etiam per se tantummodo absque Deo id facit, cum ad propriam uoluntatem implendam, non ad iustitiam exercendam id agens, homicida fit. Unde Augustinus, *Quaestionum in Exodo* capitulo XXVII: “Cum minister iudicis occidit eum quem iudex iussit occidi, profecto si id sponte faciat, homicida est, etiamsi eum occidat quem scit a iudice occidi debuisse”.
- 9 *Non furaberis*, id est non fraudulenter aliena tolles. Non enim Hebraei furtum fecerunt cum iussu diuino Aegyptios spoliauerunt ab his quae Dei magis quam ipsorum erant.
- 10 *Falsum testimonium* contra conscientiam scilicet loquendo.
- 11 *Non concupisces*, aliena scilicet non solummodo non tolles.
- 12 *Et si mandatum*, subaudis dilectionis, in hoc praecepto completur: *dilige* etc. Aliud est

espada, por la espada muere”.⁷⁰³

El que asesina por sí, dice, no de quien ha recibido un poder para ejercer la justicia, es digno de morir por la espada. Pues entonces hace aquello solamente por sí y no por Dios, puesto que se hace homicida para satisfacer su propia voluntad y no para ejercer la justicia. De ahí Agustín, en el capítulo XXVII de *Cuestiones sobre el Éxodo*: “como cuando el verdugo mata a uno cuya muerte fue ordenada por el juez. Si lo hiciera por propia voluntad, sería un homicida, incluso aunque sepa que la muerte de quien está asesinando fue debidamente ordenada por el juez”.⁷⁰⁴

“*No robarás*”, esto es, no le quitarás a los otros de manera fraudulenta. Los hebreos no robaron cuando despojaron a los egipcios por mandato divino, pues hicieron esto por Dios más que por ellos mismos.

El *falso testimonio* es hablar en contra de la conciencia.

No sólo “*no codiciarás*” sino que tampoco tomarás lo ajeno.

“*Y si alguna otra cosa es mandada*”. Lo que dijimos antes sobre el amor se completa en

⁷⁰³ Mt. 26:52

⁷⁰⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Quaestionum in Heptateuchum*, II, 39, 11, 2.

dicere *sicut te*, aliud ‘quantum te’. Ibi quippe similitudo, hic aequalitas ostenditur. Unde et cum Veritas ait: “Estote misericordes sicut et Pater uester caelestis similitudinem potius misericordiae quam aequalitatem expressit”. Si autem unumquemque quantum me diligere deberem, omnes aequaliter a me diligendi essent. At uero cum nemo nisi propter Deum diligi debere uideatur, tanto amplius quisque diligere dignus est quanto Deo carior habetur et melior est. Si enim Deus, quia melior est, super omnes est diligendus, quicumque post eum meliores sunt, amplius diligendi sunt quam alii. Aliter quippe ordinata caritas non est.

- 13 Eum autem plus diligimus cui ut beatior sit optamus, licet ei de corporalibus bonis minus ministremus uel de eius salute minus quam de nostra, uel eorum qui spiritualiter nobis adhaerent, curam agamus. Tunc autem quemlibet sicut nos diligimus cum eum ad beatitudinem sicut nos peruenire uolumus, eadem scilicet intentione circa eum habita quae circa nos, quia uidelicet hoc ei bonum existimamus esse sicut et nobis. Fortassis

este precepto: “*ama...*”. Una cosa es decir “como a ti mismo”, y otra “tanto como a ti”. Naturalmente, en aquello se manifiesta una semejanza, en esto igualdad. Es por eso que la Verdad dice: “sean misericordiosos tal como lo es su Padre celeste”.⁷⁰⁵ La semejanza expresa la misericordia más que la igualdad. Porque si cada uno debiera amar tanto como yo, todos habrían de amarme por igual. Pero, puesto que parece que nadie debe ser amado sino a causa de Dios, cada uno es más digno de ser amado tanto como Dios es lo más querido y mejor. Pues si Dios, que es lo mejor, debe ser amado sobre todas las cosas, cualquier cosa que sea mejor después de Él, debe ser amada más ampliamente que otras. De otro modo el amor no sería ordenado.⁷⁰⁶

Por el contrario, amamos más a aquél que elegimos como el más bueno. Es lícito que sirvamos menos a los bienes corporales, o a su salud menos que a la nuestra, o que prestemos atención de los que se nos adhieren espiritualmente. Por el contrario, entonces nos amamos como a cualquiera, desde que queremos llegar a la beatitud nosotros como ellos, más por la intención que tenemos hacia ellos que hacia nosotros,

⁷⁰⁵ Lc. 6:36.

⁷⁰⁶ En este pasaje más que ningún otro quizá, se hace patente la influencia de la concepción agustiniana del *ordo amoris*.

enim cum quis alium oderit, eum in paradiso iam esse uellet, quo nihil melius ei optare potest; nec tamen ideo eum diligit, cum id non tam propter eum quam propter se ab eo liberandum faciat.

puesto que sin duda creemos que es bueno para ellos lo que lo es para nosotros. Quizá aunque alguno odiara a otro, querrá que él ya esté en el paraíso, para el cual no puede elegir nada mejor, y sin embargo no creo que lo quiera cuando aquél no lo hace tanto a causa de éste como a causa de sí, de lo que debe ser liberado.

14 [13:10] *Dilectio proximo malum non operatur. Plenitudo ergo legis est dilectio*

[13:10] *El amor al prójimo no lleva a hacer lo malo. Por eso la plenitud de la ley es el amor*

15 *Dilectio proximi. Vere qui diligit proximum non adulterabit, non occidet etc., quia nullum penitus malum operatur. Unde apparet Daud, dum cum Bersabee fornicaretur uel Uriam ad mortem proderet, nequaquam proximum dilexisse; sed et cum alius dicat apostolus: “Qui enim non diligit proximum quem uidet, Deum quem non uidet quomodo potest diligere?”.*

“*El amor al prójimo*”. En verdad el que ama al prójimo no cometerá adulterio, no matará, etc., puesto que ninguna cosa “*lleva a hacer lo malo*” profundamente. De allí que aparece David, mientras que Betsabé fornicaba o Uriam se lanzaba a la muerte, de ninguna manera habían querido al prójimo, pero del otro habla el Apóstol: “Pues el que no ama al hermano que ve, ¿de qué modo puede amar a Dios, a quien no ve?”.⁷⁰⁷

16 *Utique nec Deum tunc dilexisse uidetur. Quomodo etiam dici potest alterum diligere sicut se ipsum, cum nec se ipsum uere diligat qui a morte animae sibi peccando non parcit? Scriptum quippe est: “Qui diligit iniquitatem, odit animam suam”.*

En este caso no parece haber amado a Dios. Pues ¿cómo se puede decir que ama a otro según sí mismo, cuando no se ama verdaderamente a sí quien, al pecar, no se abstiene de la muerte del alma? Está escrito, sin dudas, que: “el que ama la iniquidad,

⁷⁰⁷ I Jn. 4:20.

17 *Plenitudo ergo.* Quandoquidem scilicet proximi etiam dilectio legem implet, ut dictum est, ergo multo magis de genere ipsius, quod est dilectio, id recipi constat. Cum uero tota meritorum nostrorum summa in dilectione Dei consistat et proximi, diligenter utraque, si possumus, a nobis est describenda; et insuper demonstrandum quomodo, praetermissa Dei dilectione quae maior est, ausus sit Apostolus dicere dilectionem proximi legem implere.

18 Dilectio Dei ex toto corde in nobis est optima illa erga Deum uoluntas, qua ei tanto amplius placere studemus quanto amplius ei placendum esse recognoscimus. Ex toto autem corde seu ex tota anima id agimus quando sic ad eum penitus nostrae dilectionis intentionem dirigimus, ut non tam quid nobis utile sit quam quid ei placitum sit attendimus. Alioquin nos potius quam ipsum dilectionis nostrae finem, id est finalem et supremam institueremus causam. Dilectio uero Dei erga nos est ipsa diuinae gratiae de salute nostra dispositio. Proximum uero tamquam se diligit qui propter Deum tam bonam erga eum uoluntatem habet, ut sic se propter eum gerere studeat, ne ille de se iuste conqueri

odia a su alma”.⁷⁰⁸

“*Por eso la plenitud*”. Puesto que el amor al prójimo cumple la ley, como se dijo, entonces mucho más con respecto a su género mismo que “*es el amor*”, consta que esto es recibido. Cómo la suma de todos nuestros méritos consiste tanto en el intenso amor a Dios como al prójimo, si podemos, debemos explicarlo y, además, demostrar de qué modo, si se omite el amor a Dios, que es mayor, es un atrevimiento decir que el amor al prójimo cumple la ley.

Nuestro sincero amor a Dios es el más elevado con respecto a la voluntad de Dios, por la que tanto más nos empeñamos en agradarle cuando más reconocemos que debe ser complacido. Pues procuramos esto de corazón y de alma cuando dirigimos por entero la intención de nuestro amor hacia Él, no tanto porque nos sea útil, sino porque esperamos que Él sea complacido. De lo contrario, pondremos el fin de nuestro amor más en nosotros que en Él mismo, es decir, la causa suprema y final. El verdadero amor a Dios es para nosotros la disposición para la divina gracia de nuestra salvación. Verdaderamente ama al prójimo el que, a causa de Dios, tiene tan buena voluntad que se empeña en conducirse por Él, para que no

⁷⁰⁸ Sal. 10:6.

possit, sicut nec ipse sibi ab illo uult fieri de quo iuste conqueri queat.

- 19 Ad hanc autem proximi dilectionem illa duo naturalis legis praecepta pertinent: “Quod tibi non uis fieri, alteri ne feceris” et “Quae uultis ut faciant uobis homines, et uos eadem facite illis”. Quorum quidem praeceptorum intelligentia quae sit habenda, non fortassis omnibus patet. Saepe enim ex caritate aliis honorem aut beneficium impendimus quod ab aliis suscipere recusamus, uel saepe alios pro iustitia punimus uel etiam interficimus, cum hoc ab aliis nullatenus pati uelimus. Quis etiam nesciat nonnumquam nos uelle ipsa nobis fieri quae non conuenit? Nec tamen ideo nos aliis ea facere debere. Ut si uelim mihi assentire in malo, numquid aliis similiter assentire debeo ad peccandum? Saepe etiam praelato de subiectis exigunt talia obsequia quae nequaquam conuenit eos subiectis reddere, et pauperes a diuitibus multa sibi fieri uolunt quae minime ipsi aliis facere possunt, ut uidelicet hoc implere queant: “Quae uultis ut faciant uobis...”, etc. [...]

pueda acusarse con justicia de sí mismo, así como tampoco de lo que quiere que sea hecho por Él para sí.

Pero por esto dos preceptos de la ley natural se refieren a aquél amor al prójimo: “Lo que no quieres para ti, no se lo hagas a otros”. Y: “Lo que quieres que los hombres hagan contigo, hazlo tú para ellos”.⁷⁰⁹ El conocimiento que se debe tener de estos preceptos quizá no a todos es manifiesto. Pues a menudo, por amor a los otros procuramos el honor o el beneficio que rehusamos aceptar de ellos, o a menudo castigamos o asesinamos a los otros por justicia, pues con esto de ningún modo queremos padecer por los otros. ¿Quién ignora que a veces queremos que se haga con nosotros aquello que no conviene? Sin embargo, no por eso debemos hacer esto a los otros. Si quisiera asentir en lo malo a mi favor, ¿acaso debo asentir de igual modo a los otros para pecar? Con frecuencia se exigen para el prelado tales obsequios de los súbditos, que de ningún modo conviene que se los den, y los pobres quieren hacerse de muchas riquezas que en modo alguno pueden conseguir para los otros, aunque puedan cumplir esto: “lo que quieres que los hombres hagan contigo...”. [...]

⁷⁰⁹ Véase nota 675.

20 [S]ic accipi debent ut illud de iniuriis cauendis, istud de beneficiis impendendis intelligas, ac si dicatur: sicut te iniuriari non uis, sic ab alienis abstine offensis, et sicut tibi in necessitatibus tuis uis misericorditer subueniri, ita et aliis subueni, si possis, in suis. Nemo autem bonus se id posse fatetur quod sui iuris non esse uel sibi minime conuenire credit. Cum autem Deus propter se tantum sit diligendus, proximus autem propter Deum, constat in dilectione proximi dilectionem Dei includi, cum ipsa uidelicet sine dilectione Dei esse non possit. Unde et cum eam describeremus, prouide ‘propter Deum’ adiecimus. Dilectio uero Dei, cum naturaliter prior sit dilectione proximi sicut et Deus naturaliter prior est proximo, non ita e conuerso dilectionem proximi necessario comprehendit, cum sine proximo Deus diligi sicut etiam esse potest. Unde bene dilectionem proximi potius quam dilectionem Dei legem adimplere uidetur Apostolus dixisse.

21 Non immerito quaeri potest si eos quoque diligere debeamus, qui in inferno sunt uel qui praedestinati ad uitam non sunt? aut si sancti in alii etiam uita omnem proximum

Así, [estos preceptos] deben ser aceptados para que entiendas que debes cuidarte de las injurias y consagrarte a los beneficios, como si dijera: así como no quieres ser injuriado, así abstente de ofender a los demás, y así como quieres ser ayudado misericordiosamente en tus necesidades, del mismo modo ayuda a los otros, si puedes, en las tuyas. Pues nadie bueno considera que tiene el derecho de algo que cree que de ningún modo le corresponde. Pero como Dios debe ser amado a causa de sí, y el prójimo a causa de Dios, consta que en el amor al prójimo está incluido el amor a Dios, pues ciertamente, éste no podría existir sin el amor a Dios. De allí que, aunque expusimos esto, añadimos: atiende al “a causa de Dios”. El amor a Dios es naturalmente anterior al amor al prójimo, porque Dios es anterior a éste; pero no necesariamente se extiende el amor al prójimo a la inversa, pues Dios puede ser amado sin amar al prójimo. De allí que el Apóstol dijera correctamente que el amor al prójimo parece cumplir la ley más que el amor a Dios.

Con justa razón se puede preguntar si también debemos querer a aquellos que están en el infierno o que no están predestinados a la vida. O si en la otra vida

ita ut se diligent, tam eos scilicet quos damnatos iam uident uel damnandos, Deo reuelante, praeuident, quam electos? Sed cum in proximo, sicut diximus, omnis homo sit intelligendus, quomodo dilectionem proximi retinebunt, si quosdam non diligent? Aut quomodo ibi quam hic perfectiores habentur si in eis dilectio proximi sit contracta uel diminuta? Neque enim cum sanctos angelos diligamus, peruersos diligere debemus. Quomodo ergo rationabilis est uel eorum uel nostra dilectio, si in ipsa etiam diaboli membra complectamur? Numquid quia in hac uita qui praedestinati sint uel non sint ignoramus, ideo rationabiliter agamus omnes diligendo uel pro omnibus etiam orando? Aut si hoc fieri rationabile non est, quomodo id facere iubemur pro ipsis et non potius pro nobis, cum nobis magis quam ipsis proficiat? Quomodo etiam recta est intentio quae erronea? Quia enim id eis profuturum esse credimus, id agimus. Aut si nos adhuc ignorantia excusat, quid de hoc respondemus quod –cum non omnes saluandos esse sciamus, sed paucissimos iuxta illud Veritatis: “Multi uocati, pauci uero electi”. Et: “Arcta est uia quae ducit ad uitam...”, etc.– tamen omnes saluari uolumus et pro omnibus oramus scientes

los santos aman a todos los prójimos como a sí mismos, tanto a los elegidos como a los que ya ven condenados y a los que prevén que lo serán, porque lo reveló Dios. Pero, aunque, según dijimos, por “prójimo” debe entenderse a todo hombre, ¿de qué modo conservan el amor al prójimo, si algunos no aman? O ¿cómo son considerados más perfectos allí que aquí, si en ellos el amor al prójimo es acotado o diminuto? Y, aunque amemos a los santos ángeles, no debemos amar a los perversos. En consecuencia, ¿de qué modo es razonable nuestro amor o el de ellos, si en éste abrazamos a los seguidores del diablo? ¿Acaso, puesto que en esta vida ignoramos quiénes están predestinados o no, por esto mismo actuamos razonablemente al amar a todos o al orar por todos? O, si esto no es hecho de manera razonable, ¿cómo se nos manda a hacer esto por ellos y no más bien por nosotros, cuando esto nos ayuda más a nosotros a que ellos mismos? ¿Cómo es recta la intención que es errónea? Puesto que creemos que esto habrá de suceder con ellos, esto hacemos. O si hasta ahora la ignorancia nos excusa, aunque sabemos que no todos han de ser salvados, sino poquísimos, según aquello que dice la Verdad: “Muchos son llamados, pero pocos son elegidos”⁷¹⁰ y “estrecha es la vía que

⁷¹⁰ Mt. 20:15.

scilicet nec nostram uoluntatem nec orationem effectum consequi debere?

- 22 Sed dicis illud Augustini: “Habe caritatem et fac quidquid uis”. Et recordaris illud Hieronymi: “Caritas mensuram non habet”. Unde saepe caritas modum nos ita excedere compellit, ut fieri uelimus quod fieri nequaquam bonum est aut iustum, et e contrario nolle fieri quod fieri bonum est, sicut interfici sanctos uel affligi, quae etiam eis cooperantur in bonum. Sed hanc *Ethicae* nostrae reseruamus discussionem.

[...]

- 23 [14:23] *Qui autem discernit, si manducauerit, damnatus est: quia non ex fide. Omne autem, quod non ex fide, peccatum est*
- 24 *Qui autem, ac si diceret: sicut ille beatus est qui a licitis abstinet, ne his indiscrete utendo, ad scandalum scilicet fratris, damnationem incurrat ita e contrario, ille*

conduce a la vida...”,⁷¹¹ ¿qué respondemos de esto? Ya que, sin embargo, queremos que todos sean salvados y por todos oramos, sabiendo que ni nuestra voluntad ni nuestra oración pueden conseguir el efecto.

Pero dices aquello de Agustín: “Ama y haz lo que quieras”.⁷¹² Y recuerdas lo de Jerónimo “El amor no tiene medida”.⁷¹³ De allí que a menudo la medida del amor nos obliga a excederlo, de modo tal que queremos llevar a cabo lo que de ningún modo es bueno o justo hacer y, por el contrario, no queremos que se haga lo que es bueno, como que los santos o afligidos sean asesinados, pues con esto colaboran en el bien. Pero reservamos esta discusión para nuestra *Ética*.

[...]

[14:23] *Quien comiera dudando está condenado porque no actúa según la fe. Pues todo lo que no proviene de la fe es pecado*

“*Quien*” como si dijera: dichoso aquél que se abstiene de lo lícito y no disfruta de esto indiscretamente, para no incurrir en el escándalo y la condena de su hermano; por

⁷¹¹ *Ibíd.*, 7:14.

⁷¹² AGUSTÍN DE HIPONA, *I Johannes tractatus*, VII, 8.

⁷¹³ JERÓNIMO, *Epistola* 46, I.

qui contra conscientiam suam etiam licitis utitur peccat. Et hoc est: *qui autem discernit*, hoc est distinguit quosdam cibos, credendo scilicet eos propter prohibitionem legis non esse comedendos, et tamen contra conscientiam suam eos comedit, dum uidelicet credit ab ipso non debere comedi, reus per hoc statuitur *quia non ex fide est* quod facit, immo contra fidem suam agit, id est contra hoc quod credit agit. Credit enim non esse comedendum et tamen comedit, ac per hoc peccat.

25 *Omne autem*, ac si diceret: quia quidquid contra hoc quod creditur fit, siue in esu siue in aliis, *peccatum est*. Deus namque, qui cordis inspector est, non tam quae fiunt quam quo animo fiunt attendit.

26 Non immerito autem quaeri potest de his qui interficiebant fideles quos seductores putabant, iuxta illud Veritatis: “Venit hora ut omnis qui interficit uos arbitretur obsequium se praestare Deo”. Utrum in hoc peccauerint? Si enim credebant eos seductores animanim et ideo dignos morte, quomodo contra conscientiam suam eis parcere debebant? Quippe si parcerent,

el contrario, peca aquél que disfruta de lo lícito en contra de su conciencia. Esto es, “*quien dudando*”: distingue entre algunas comidas, creyendo que éstas no deben ser comidas a causa de la prohibición de la ley y, sin embargo, lo come en contra de su conciencia; en tanto que cree que esto mismo no debe ser comido, es considerado culpable “*porque no actúa según la fe*”, más aún, lo que hace es actuar contra su fe, esto es, actúa en contra de lo que cree. Pues cree que no debe ser comido y aun así come, y por esto peca.

“*Pues todo*”, como si dijera: puesto que cualquiera actúa contra lo que cree, ya sea respecto de la comida, ya sea respecto de los otros, es pecado. Porque Dios, que inspecciona el corazón, no atiende tanto a lo que se hace sino a la intención con que se hace.

No sin justicia se puede preguntar sobre aquellos que asesinaban a los fieles, a los que trataban de seductores según aquello de la Verdad: “Vendrá la hora en que todos los que los maten creerán hacerle un regalo a Dios”.⁷¹⁴ ¿Habían pecado en esto? Pues, si creían [a los cristianos] seductores de almas y, por ello, dignos de muerte, ¿cómo debían abstenerse de actuar en contra de su

⁷¹⁴ Jn. 16:2.

contra conscientiam suam agerent et ita peccarent. Sed rursus cum interficiunt innocentes, immo electos Dei, quod iniquum est, dicemus eos non peccare aut eos in hoc bonam intentionem habere quae maxime errat, ideoque bona aestimatur potius esse quam sit? Quomodo etiam ignorantia excusat eos a peccato, cum constet nonnulla etiam peccata ignorantiae dici? Alioquin quomodo psalmista diceret ad Deum: “Effunde iram tuam in gentes quae te non nouerunt”? Et Veritas de persecutoribus suis: “Pater, ignosce illis quia nesciunt quid faciunt”?

27 Ubi enim culpa non praecessit, quid est opus ignosci? Si enim ignorantia uel etiam fidei error excuset penitus a culpa, unde Iudaei uel gentiles aut quilibet infideles de infidelitate sua damnandi sunt, cum unusquisque fidem suam rectam esse putet? Quis enim sponte in ea persistat fide quam erroneam credat, aut sibi partem eligat deteriores? De talibus tamen Veritas ait: “Qui non credit, iam iudicatus est”. Sed huius rei discussionem *Ethicae* nostrae

conciencia? Ciertamente, si se abstuvieran, actuarían contra conciencia y de esta manera pecarían. Pero, en cambio, cuando matan inocentes, más aún, elegidos de Dios, lo cual es inicuo, ¿diremos que ellos no pecan o que en esto tienen buena intención, la cual se equivoca muchísimo, y por ello se estima más buena de lo que es? ¿De qué modo la ignorancia los excusa del pecado, cuando consta que ningún pecado se predica de la ignorancia? De otro modo, ¿cómo el Salmista le dijo a Dios: “Derrama tu ira sobre los pueblos que no te conocieron”?⁷¹⁵ Y la Verdad acerca de sus perseguidores: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”.⁷¹⁶

Allí donde la culpa no precedió, ¿qué significa la ignorancia de la obra? Pues, si la ignorancia o el error de la fe excusan profundamente de la culpa, ¿por qué circunstancia los judíos y los gentiles o cualquier infiel son condenados por su infidelidad, cuando cada uno de ellos cree que su fe es recta? ¿Quién persiste voluntariamente en la fe que cree errónea, o elige para sí la peor parte? Pues de tales dice la Verdad: “Quien no cree, ya fue

⁷¹⁵ Sal. 78:6.

⁷¹⁶ Lc. 23:34.

reseruamus.

28 Quaerendum quoque arbitror cur hoc loco Apostolus consulat alienis etiam cibis propter scandalum infirmorum fratrum abstinendum, cum in epistola ad Galatas dicat se in hoc Petro restitisse quia reprehensibilis erat? Sed hoc definiendum illi loco reseruamus. [...]

29 Quod ergo aliqui sanctorum patrum in quibusdam locis uel temporibus, propter scandalum eorum cum quibus conuiuiebant, rationabiliter prohibuerunt, postmodum alii, fide nostra iam optime roborata, laudabiliter concesserunt. Alioquin Moysi Apostolus inueniretur contrarius, si uidelicet quod uno tempore prohibitum est uel permissum, semper esset tenendum.

30 Nonnulla etiam quaestio esse potest de Iudaeis seu proselytis, ante aduentum Christi per legis obseruantias professionem suam seu uotum facientibus, utrum postmodum ad fidem conuersi uotum uel in cibis uel in aliis transgredi queant? Tunc quippe statum suum adhuc lege retinente, legitime factum fuisse uotum huiusmodi

juzgado”.⁷¹⁷ Pero la discusión de estas cosas la reservamos para nuestra *Ética*.

También habrá que preguntarse por qué aquí el Apóstol delibera sobre la abstinencia de comida de los otros a causa del escándalo de los hermanos más débiles, aunque en la epístola a los Gálatas diga que en esto se había opuesto a Pedro, porque era reprehensible. Pero reservamos esta determinación para aquél lugar. [...]

Por tanto, lo que algunos santos Padres razonablemente prohibieron en cierto tiempo y lugar a causa del escándalo de aquellos con los que convivían, después otros, con actitud loable, lo permitieron una vez que nuestra fe estuvo firme. De otra manera, si lo que uno prohibió o permitió en un tiempo, se hubiera conservado siempre fijo, Moisés y el Apóstol se descubrirían contrarios.

Sin embargo no se puede someter a examen a los judíos o prosélitos practicantes de su profesión o promesa antes de la venida de Cristo por la observancia de la ley, ¿o acaso después pudieron convertir la promesa a la fe o pudieron transgredir en la comida o en otras cosas? Entonces, puesto que aún conservan su actitud ante la ley, parece que

⁷¹⁷ Jn. 3:18.

uidetur. Unde nequaquam uiolandum esse uidetur. Nec ille qui tunc illud fecit, postea factus Christianus, ab abstinentia illa ciborum absolutus esse uidetur, maxime cum remissius uinatur a nullis abstinendo quam a quibusdam. Nec uotum legitime factum bene quis intermittat, nisi ad maiora conscenderit quae illud tenere impediunt.

- 31 Ad quod quidem respondendum arbitror quod, si hoc non tam pro austeritate legis nunc obseruet quam pro uoti sui dispositione, nequaquam culpandus est nec ab hoc absoluendus est uoto, nisi forte propter aliquorum scandalum, eum adhuc in hoc iudaizare credentium, quasi nunc quoque statum suum legem retinere crederet et ob hoc abstineret. Videtur nec tale uotum legitime uel rationabiliter tunc esse factum, sed per errorem ab eo in professione id promissum esse, cum legem scilicet in pristino uigore suo perseueraturam crederet.

de este modo su promesa fue hecha legítimamente. De ahí que parezca que de ninguna manera deba ser violada la ley. Y parece que nadie que luego haya hecho aquello después de hacerse cristiano es absuelto de la abstinencia de esa comida, más cuando se alimenta con indulgencia y no se abstiene de nada más que de alguna cosa. ¿Quién interrumpe la promesa legítimamente hecha a no ser que se haya embarcado en cosas mayores que le impedían tener aquello?

A lo que creo que hay que responder que, si esto es observado ahora no tanto por austeridad de la ley sino por la dispensación de su promesa, de ningún modo debe ser culpado sino que por eso debe ser absuelto de su promesa; a no ser que, quizás a causa del escándalo de alguien, crea que en esto todavía está judaizando, como si creyera que retiene también ahora su actitud hacia la ley, y por ello se abstuviera. Parece que tal promesa no es legítima o no fue hecha razonablemente, sino por su error en aquello que fue prometido en la profesión, porque creyó que perseverará la ley con su prístino vigor.

ANEXO B

PASAJES SELECCIONADOS DE *THEOLOGIA CHRISTIANA*

Se sigue la edición: *Theologia Christiana*, ed. Buytaert, E., en *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. XII, Turnhout, 1969.

LIBER II

[1] Operis parte superiori testimonia quaedam tam prophetarum quam philosophorum collegimus, quibus sanctae Trinitatis fidem adstrueremus. Ubi quidem dum philosophorum infidelium assertiones sicut et sanctorum patrum quasi in auctoritatem induximus, multorum detractionibus corrodendos patere praesensimus, atque a nonnullis nobis id improperandum quod beato Hieronymo a multis olim legimus obiectum, cum non solum ille ethnicorum, uerum et haereticorum testimonia suis insereret scriptis.

[...]

[10] Quid etiam magis necessarium ad defensionem fidei nostrae quam ut aduersus omnium infidelium importunitatem ex ipsis habeamus, per quod ipsos refellamus? – ut si nos impetunt philosophi, per ipsos conuincantur doctores suos atque philosophos, et si nos impetunt haeretici,

LIBRO II

[1] Anteriormente, reunimos algunos testimonios tanto de los profetas como de los filósofos a los que atribuimos fe en la santa Trinidad, aunque allí introdujimos las afirmaciones de los filósofos infieles y casi conforme a la autoridad de los santos Padres, presentimos que es manifiesta la corrosión con las detracciones de muchos. A ninguno de nosotros le sea reprochado aquello que leemos que en otro tiempo fue expuesto a muchos por san Jerónimo, puesto que él no sólo introdujo en sus escritos los testimonios de los paganos sino también los de los herejes.

[...]

[10] ¿Qué es más necesario para la defensa de nuestra fe que, para los oponentes de todos los infieles, tengamos la misma insolencia de ellos por la cual los refutamos? Porque si nos atacan los filósofos, son refutados por los mismos sabios suyos, y si nos atacan los herejes,

aliquibus sacrae Paginae testimoniis refellantur, atque ita, iuxta Apostolum: “Omne os obstruatur et subditus fiat omnis mundus Deo”. Quis etiam haereticos longe deteriores esse philosophis et quibuslibet gentibus ignoret? Iuxta namque Petri apostoli assertionem: “Melius esset eis non nosse uiam ueritatis quam post agnitam retro abire”.

[11] Si ergo propter infidelitatem gentilium hi qui aliquibus eorum testimoniis uel dictis nituntur arguendi sunt, multo amplius illi qui Origenis, tot et tantis haeresibus irretiti, expositiones atque sententias tam studiose ad nostram transtulerunt atque induxerunt aedificationem, cum ex infidelitate damnabiliores omnibus, ut dictum est, constet esse haereticos. Cuius quidem innumeras ac supra modum abominandas haereses silentio deperire non sustinuerunt, quasi et in his retractandis aliquam praeuiderent utilitatem, ac si ab eis assignatis atque damnatis caeteri facilius sibi prouiderent, aut quibus eas rationibus dissoluerent, si quis in eis illaquearetur,

son refutados por algunos de los testimonios de la Sagrada Página. Así, conforme al Apóstol: “Todas las bocas son cerradas y el mundo entero se hace súbdito de Dios”.⁷¹⁸ Pues ¿quién ignorará acaso que los herejes son, con mucho, peores que los filósofos y que cualquiera de los gentiles? Lo mismo que la afirmación del apóstol Pedro: “Para ellos habría sido mejor desconocer el camino de la verdad que volverse luego de haberlo conocido”.⁷¹⁹

[11] Por tanto, si a causa de la infidelidad de los gentiles deben ser delatados aquellos que se apoyan en algunos de sus testimonios o dichos, mucho más Orígenes, quien sedujo a tantos herejes que trasladaron las exposiciones y sentencias tan solícitamente a nuestra [fe] y condujeron a su edificación. Puesto que a partir de la infidelidad de todos, consta que los más dañinos, como se dijo, son los herejes, cuyas innumerables y de tal modo más abominables herejías no fueron capaces de perecer con el silencio, como si previeran alguna utilidad al retractarse, y como si para los indicados y condenados fuera más fácil que a los otros proveer para

⁷¹⁸ Rom. 3:19.

⁷¹⁹ Pe. 2:21.

addiscerent. Unde et beatus Hieronymus *Epistolam ad Auitum presbyterum* direxit, ut haeretica illa quae in libris *Periarches* Origenes innumera posuerat ex parte manifestat.

[12] Quis etiam me pro testimoniis philosophorum inductis recte arguat, nisi et in culpam mecum sanctos doctores in hoc ipso trahat? Quae enim superius ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis –quae numquam uidi– immo ex libris beati Augustini collegi. Numquid et Apostolum arguere praesument, qui, ut ait ipse Augustinus in VIII *De ciuitate Dei*: “Atheniensibus loquens, cum rem magnam de Deo dixisset et quae a paucis posset intelligi, quod in illo uiuimus, mouentur et sumus”, adiecit: “sicut et uestri quidam dixerunt” ipsorum uidelicet philosophorum, quorum studiis gloriosa illa ciuitas exstiterat, testimonium ad persuasionem inducens. De quibus, ut in eodem ipse Augustinus praemiserit, ad Romanos scribens ait: “Quia quod notum est Dei manifestum est in illis. Deus enim illis manifestauit. Inuisibilia enim ipsius a

sí mismos, o a los cuales les refutarían las razones si alguien quedara envuelto en ellas. De allí que san Jerónimo dijera en su *Espístola al presbítero Auito* que manifiesta en parte las múltiples tesis heréticas que Orígenes puso en el libro *Sobre los principios*.

[12] ¿Quién, pues, me acusará con razón por valerme de los testimonios de los filósofos, a no ser que arrastre conmigo en la culpa a los santos doctores en estas mismas cosas? Puesto que recogí los testimonios más importantes de los filósofos no desde sus escrituras –que vi alguna vez– sino que, en todo caso, los recogí de los libros de los santos Padres. ¿Acaso se presumirá refutar al Apóstol que, como dijo San Agustín en el libro VIII de *Ciudad de Dios*: “Hablando a los atenienses había dicho grandes cosas que pudieron ser comprendidas por pocos, a saber: que ‘vivimos, nos movemos y existimos en Él’ ” y agrega “tal como dijeron algunos de los suyos”,⁷²⁰ refiriéndose a los mismos filósofos, por cuyos estudios existiera aquella gloriosa ciudad, los que introducen sus tesis mediante la persuasión. Y además, de tales cosas escribe el Apóstol a los

⁷²⁰AGUSTÍN DE HIPONA, *De ciuitate Dei*, VIII, X, 1. La cita bíblica corresponde a Hech. 17:28.

creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sempiterna quoque eius uirtus ac diuinitas” etc.

[13] Ex quibus aperte Apostolus docet eis quoque mysterium Trinitatis fuisse reuelatum. Quod enim dictum est inuisibilia Dei eis fuisse reuelata, ad personam Spiritus non incongrue applicatur, qui hoc ipso quod ‘Spiritus’ dicitur, ex ipso nomine ‘inuisibilis’ insinuatur. Et quia ipse donum Dei uocatur, et secundum septiformem gratiam multiplex et septem spiritus quasi septem dona nonnumquam dicitur, non incongrue dictum est pluraliter inuisibilia Dei, hoc est Spiritum eius septiformis gratiae donorum distributorum. Verbum autem Patris Christum Dominum, Dei uirtutem et Dei sapientiam Apostolus clamat. Unde et hoc loco cum dicitur: “Sempiterna quoque Dei uirtus” persona Filii exprimitur. Ubi et cum subditur et dignitas, quia, ut supra meminimus, maxime nomine ‘dei’ uel ‘domini’ potestatis maiestas exprimitur, persona

romanos: “Puesto que lo que es cognoscible de Dios está manifiesto para ellos, porque Dios se lo ha manifestado. Porque las cosas invisibles de Dios –su divinidad y su eterno poder– son contemplados por el intelecto de la creatura...”⁷²¹

[13] El Apóstol les enseña a ellos también el misterio de la Trinidad que había sido revelado desde lo que es manifiesto. Lo que se dijo de las cosas invisibles de Dios reveladas a ellos se aplica sin incongruencias a la persona del Espíritu, el que por esto mismo es llamado “Espíritu”, pues se insinúa “invisible” por este nombre. Y puesto que él mismo es llamado don de Dios, según se llama a veces la múltiple gracia septiforme y los siete espíritus como siete dones, se llama sin inconvenientes a las muchas cosas invisibles de Dios, esto es, su Espíritu septiforme de la gracia de los dones distribuidos. Por el contrario, al Verbo del Padre, el Señor Jesucristo, el Apóstol lo llama excelencia y sabiduría de Dios. De allí que en este pasaje cuando se dice: “También la sempiterna excelencia de Dios”,⁷²² se expresa la persona del Hijo. Donde y cuando se aplica “dignidad”, está

⁷²¹ Rom. 1:19.

⁷²² *Ibíd.*, 1:20.

quoque Patris expressa est.

[14] Quod si adhuc nec ipsius Apostoli nec sanctorum patrum auctoritas mihi satis suffragari uidetur, nec ea quoque quam supra praetendimus ratio, quod in praesenti uidelicet opere maxime aduersus philosophorum discipulos agimus qui nos philosophicis impetunt rationibus, quorum et penitus auctoritate ipsi nituntur – superest ut hostilis militiae iacula pluribus retundamus rationibus et per singula eorum respondentibus obiectis, eorum compescamus latratus, ne quod ad fidei nostrae defensionem sincera conscripsimus intentione, inde eorum inuida siue erronea criminatione uilescat fidelibus unde magis infestum patet infidelibus. Et quoniam infidelitatis philosophos utpote gentiles arguunt, omnemque eis quasi damnatis per hoc fidei auctoritatem adimunt, in hoc nostra plurimum intendat defensio in quo tota eorum nititur impugnatio.

expresada también la persona del Padre puesto que, como recordamos antes, la majestad del Poder se describe con el nombre de “Dios” o “Señor”.

[14] Parece que si hasta ahora ni la autoridad del Apóstol mismo, ni la de los santos Padres que es suficiente para mí, ni tampoco este argumento que antes esgrimimos es aceptado (que en la presente obra defendemos a los discípulos de los filósofos sobre todo contra los que nos atacan con argumentos filosóficos, de los que confían profundamente en la misma autoridad), resta que refrenemos las numerosas flechas de la hostil milicia y que, respondiendo cada una de sus réplicas, silencemos sus ladridos para que lo que con sincera intención redactamos en defensa de nuestra fe no se desvalorice por su envidia o con las recriminaciones erróneas de quienes, más que fieles, parecen enemigos infieles. Y puesto que acusan de infidelidad a los filósofos gentiles, y como condenados por esto le quitan toda su autoridad en las cuestiones de fe, en esto mucho se extiende nuestra defensa, contra aquello sobre lo que descansa todo su ataque.

[15] Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi, sicut de Iob et amicis eius dicitur. Quomodo enim infidelitati ac damnationi eos omnes deputauerimus, quibus, Apostolo quoque attestante, Deus ipse fidei suae arcana ac profunda Trinitatis mysteria reuelauit, et mirae eorum uirtutes et opera a sanctis quoque doctoribus praedicantur, quamuis eorum nonnullos per elationem excaecatos atque ad idololatriam et ignominiosam uitam deuolutos esse idem perhibeat Apostolus, sicut de Salomone ipso legimus et de multis contigit fidelibus? Quis etiam asserat nullis eorum fidem incarnationis reuelatam esse, sicut et Sibyllae, licet haec in eorum scriptis non uideatur expressa, quae neque a Iob et nonnullis prophetarum aperte praedicatur, cum et septuaginta interpretes, legem ethnicis transferentes, omnia fere fidei arcana tacuerunt quae forte rudi populo reuelata magis scandali offensionem parerent quam aedificationem?

[...]

[15] Quizá todos los filósofos fueron gentiles por su nacionalidad, pero no por su fe, según se dice de Job y de sus amigos. Pues, ¿cómo les atribuiríamos infidelidad o condena a todos ellos, a quienes incluso el Apóstol alega que Dios mismo reveló los profundos e insondables misterios de la Trinidad, y que también por los santos doctores les fueron predicadas las admirables virtudes y obras, aunque el Apóstol diga que algunos de ellos están ciegos por la elevación y así precipitados a la idolatría y una vida ignominiosa, según leemos que sucede con Salomón mismo y con muchos fieles? Pues, a pesar de que estas cosas no estén expresadas con evidencia y de que no fueron predicadas abiertamente ni por Job ni por ningún profeta (porque los intérpretes de la Septuaginta, traductores de la ley del pueblo, callaron completamente los arcanos de la fe pues, probablemente, una vez revelados al pueblo ignorante, habrían parecido más una ofensa escandalosa que una enseñanza) ¿quién afirma que la fe en la Encarnación no fue revelada a ninguno de ellos, así como tampoco a las Sibilas?

[...]

[21] Ex quibus quidem uerbis Apostoli aperte monstratur iustitiam a naturali lege incepisse, et omnino sine lege scripta per fidem homines iustificatos esse. Ubi etiam adnectitur quam facile ad grauissima peccata post legis scriptae prohibitiones inclinarentur homines, iuxta illud poeticum: “Nitimur in uetitum semper cupimusque negata”.

[22] An forte inquires non posse cassari illud circumcisionis decretum postquam datum fuit Abrahae primum: “Masculus cuius praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo quia pactum meum irritum fecit”. Sed si diligenter consideremus praecedentia, inueniemus hoc nonnisi Abrahae et semini eius fuisse iniunctum, hoc est his qui de Isaac, non de Ismael egressuri erant. Unde et Abrahae dictum est: “In Isaac uocabitur tibi semen”.

Legimus etiam in utero sanctificatos esse Ieremiam et Iohannem antequam corporalia

[21] Por las palabras del Apóstol se demuestra que la justicia comenzó con la ley natural, y que sin dudas los hombres, sin ley escrita, fueron justificados por la fe.⁷²³ De donde se añade cuán fácilmente los hombres se inclinaron hacia gravísimos pecados luego de las prohibiciones de la ley escrita, como aquel verso: “Nos empeñamos siempre en alcanzar lo prohibido y deseamos lo que nos está negado”.⁷²⁴

[22] Y quizá preguntes si no puede ser derogado el decreto de la circuncisión después de que le fuera dado por primera vez a Abraham: “El varón cuyo prepucio no haya sido circucidado será borrado de su pueblo puesto que ha quebrado mi pacto”.⁷²⁵ Pero si consideramos con atención lo predeciente, encontraremos que esto fue impuesto solamente a Abraham y a su descendencia, es decir, a los que habrían de salir de Isaac, no de Ismael. De allí que se dijo a Abraham: “En Isaac será invocada tu descendencia”.⁷²⁶

Leemos que Jeremías y Juan fueron santificados en el útero, antes de que

⁷²³ Anteriormente, Abelardo había citado a Pablo en Rom. 7:7-13. Véase Anexo A.

⁷²⁴ OVIDIO, *Amores*, III, 4, 17.

⁷²⁵ Gn. 17:14.

⁷²⁶ *Ibíd.*, 21:12.

perciperent sacramenta. Absit itaque ut ita generale esse profiteamur sacramentum circumcisionis sicut et baptismi, sed, iuxta Ambrosium, potiora semper dicamus et perfectiora sacramenta ecclesiae quam synagogae, cum haec omnibus, illa quibusdam, ut dictum est, data sint, et sine his iam nulla remissio uel sanctificatio speranda sit.

[23] Haec idcirco induximus, ne quis post legem etiam datam usque ad aduentum Christi de salute fidelium gentilium desperet, si sine perceptione sacramentorum sobrie ac iuste uixerunt. Inter quos quidem philosophi tam uita quam doctrina claruisse noscuntur.

[24] Quanta uero abstinentia, quanta continentia, quantis uirtutibus non solum philosophos, uerum et saeculares atque illiteratos homines lex naturalis amorque ipse honestatis olim sublimauerit, multorum didicimus testimoniis. Quos nonnumquam ad increpationem negligentiae nostrae sancti quoque doctores sicut et beatum Iob inducere curauerunt, et utrumque eorum sexum quasi in exemplum imitandae

recibieran los sacramentos corporales. Por consiguiente, no podemos considerarlo como sacramento general, así como el bautismo, sino que, al contrario, según Ambrosio, es mejor y más perfecto que llamemos sacramentos a los de la iglesia más que a los de la sinagoga, porque, como se dijo, éstos fueron dados para algunos, aquéllos para todos, y sin ellos ya no debiera esperarse ninguna remisión o santificación.

[23] Por esto decimos que, después de que fue dada la ley y hasta la venida de Cristo, nadie desespere de la salvación de los fieles gentiles si vivieron de manera sobria y justa aun sin la recepción de los sacramentos. Entre ellos, al menos los filósofos son conocidos por brillar tanto en la vida como en sus doctrinas.

[24] En verdad, cuánta abstinentia, cuánta continencia, cuántas virtudes había inspirado en otro tiempo la ley natural y el amor a la honestidad, no sólo a los filósofos sino también los hombres seculares e incluso los iletrados, según aprendimos por los testimonios de muchos. Los santos doctores que más de una vez también al santo Job procuraron inducir al reproche de nuestra negligencia, y también anteponer su

religionis impudentiae nostrae praeponere, qui utriusque Testamenti paginis et innumeris sanctorum scriptis instructi, per omnia deteriores existimus, cum nec sic obtemperare uolumus qui, et iuxta Gregorium, una cum beato Iob illud nobis impropert propheticum: “Erubescere, Sidon, ait mare”.

[25] Unde et bene Dominus, ante scriptae legis traditionem uel miraculorum suorum exhibitionem, quosdam in utroque sexu nobis uirtutibus imitandos praemisit, tum ut per eos nostra inexcusabilis appareat negligentia, tum etiam ut obedientium maior conseruetur humilitas, si post tot documenta tam miraculorum quam scriptorum, post tot exempla sanctorum aliqua bona habeamus opera –cum illi sine scripto legis, sine admonitione praedicationis, tantis uirtutibus, tanta etiam morum disciplina claruerint tamque constanti animo in reprehensione uitiorum praestiterint, ut pro ueritatis defensione mortem nonnulli subierint.– Quam iam per singula subiectis testimoniis et exemplis confirmemus.

sexo a la desvergüenza de nuestra religión como ejemplo a imitar, de lo que estamos instruidos por las páginas de ambos Testamentos y los innumerables escritos de los santos, porque no queremos caer en el reproche profético, según Gregorio junto con el santo Job, “Avergüénzate, Sidón, dijo el mar”.⁷²⁷

[25] De allí que el Señor, antes de la tradición de la ley escrita o de la exhibición de sus milagros, en una y otra parte anunciara que algunos debían ser imitados en las virtudes por ambos sexos, para que luego por ellos nuestra negligencia se mostrara inexcusable, y que la mayor humildad de la obediencia sea conservada, para que después de tantos testimonios de milagros como de los escritos, después de tantos ejemplos de los santos, hagamos alguna buena acción que ya confirmamos por cada uno de los testimonios y los ejemplos. Porque sin el escrito de la ley, sin la advertencia de la predicación, brillaron por las virtudes y la disciplina moral y se distinguieron por la intención constante en la censura de los vicios, así como algunos soportaron la muerte en defensa de la verdad.

⁷²⁷ Is. 23:4.

[26] Fidem itaque, ut diximus, philosophi praedicant et immortalitatem animae tradunt futuramque pro meritis retributionem animarum, siue ad poenam siue ad gloriam. Unde et ad bona nos maxime cohortantur opera, spe uidelicet caelestis beatitudinis et comminatione infernalis suppliciu. De quibus plura Macrobius loquitur. Hinc et Hieronymus, *Ad Heliodorum episcopum in epitaphio Nepotiani*: “Taceo”, inquit, “de Graecis, Hebraeis et Latinis, quas nationes crucis suae titulo Dominus dedicauit, immortalem animam et post dissolutionem corporis subsistentem – quod Pythagoras somniauit, Democritus credidit, in consolationem damnationis suae Socrates disputauit in carcere”. Qui etiam quantis claruerint uirtutibus, ipsa eorum tam uita quam doctrina perhibet.

[27] Qui nequaquam, ut arbitror, tam diligenter uirtutes describerent, dum moralia tradunt instituta, nisi eas in se ipsis certis cognoscerent experimentis. Quas quidem descriptiones uirtutum sancti etiam doctores ab ipsis assumere non sunt dedignati, cum aut iustitiam aut

[26] Por consiguiente, como dijimos, los filósofos predicán la fe y enseñan la inmortalidad del alma y la futura recompensa por los méritos, ya sea hacia la condena, ya sea hacia la gloria. De allí que nos exhortan especialmente a las buenas obras, mediante la esperanza en la santidad celestial y la conminación al suplicio infernal, de los que mucho habló Macrobio. Y de este lado Jerónimo al obispo Heliodoro en el epitafio de Nepociano: “No hablo de los griegos, los hebreos y los latinos, naciones a las que el Señor manifestó, por el cartel de su cruz, la inmortalidad del alma y luego la disolución del cuerpo; lo que Pitágoras soñó, Demócrito creyó y Sócrates debatió en la cárcel para consuelo de su condena”.⁷²⁸ Que por tantas virtudes se distinguieran lo afirman tanto su vida como su doctrina.

[27] Los que de ningún modo, como creo, expondrían tan diligentemente las virtudes, al tiempo que transmiten la moral instituida, a no ser que las conocieran en sí mismos con verdaderas experiencias. Las descripciones de las virtudes que los santos doctores asumieron no fueron despreciadas

⁷²⁸ JERÓNIMO, *Epistola 60*, 4.

fortitudinem aut caeteras uirtutes eis nobis exprimant uerbis, quasi et ipsos Spiritu eodem locutos fuisse non ambigant. Quorum quidem unus, cum honestatis formam traderet, egregie ait: “Oderunt peccare boni uirtutis amore”, ac si aperte doceat a turpitudine uitiorum magis abstinendum ipsius ‘uirtutis amore’, quae dicitur honestas, quam supplicii timore, quo ingrati coercentur serui.

[28] Quod si id minus uidetur esse ad meritum saluationis quod dicitur ‘amore uirtutis’, et non potius ‘amore Dei’, ac si uirtutem uel aliquod bonum opus habere possimus quod non secundum ipsum Deum ac propter ipsum sit – facile est et hoc apud philosophos reperiri, qui summum bonum, quod Deus est, omnium tam principium, id est originem et causam efficientem, quam finem, id est finalem causam constituunt, ut omnia scilicet bona amore ipsius fiant cuius ex dono proueniunt. Unde ipsum alpha et omega, hoc est principium et finem, recte nominamus, a quo sunt omnia et propter quem omnia.

por ellos, puesto que con sus palabras nos manifiestan la justicia, o la fortaleza, o las restantes virtudes, como si allí mismo, sin vacilar, fueran traídos a la boca por el Espíritu. Uno de los que legara el modelo de honestidad, dice de modo sobrelaliente: “Los buenos odian pecar por el amor a la virtud”,⁷²⁹ como si enseñara con claridad que hay que abstenerse de la torpeza de los vicios más “por el amor a la virtud”, que es llamada honestidad, que por el temor al suplicio que mantiene a raya a los siervos ingratos.

[28] Parece que tiene menos mérito para la salvación si se dice “por amor a la virtud” más que “por amor a Dios”, como si fuéramos capaces de tener cualquier virtud o [de realizar] alguna buena acción que no sea conforme a Dios o a causa de Él. Fácil es encontrar esto entre los filósofos, quienes establecieron el sumo bien, que es Dios, no sólo como principio, es decir, origen y causa eficiente, sino también como fin, esto es, causa final; porque todas las cosas buenas se hacen por el mismo amor al que nos las ha dado. De allí que correctamente llamamos Alfa y Omega, esto es, principio y fin, a ese por quien todas las cosas existen y es causa de todo.

⁷²⁹ HORACIO, *Epistolae*, I, 16, 57.

[29] Hunc Plato optimum et ineffabilem omnium naturarum conditorem asserit, qui cum omnia possit et ab eo longe relegata sit omnis invidia, omnia tam bona condidit quantum singulorum natura permittebat, uel ipse ordo et concinnitas rerum postulabat. Dixit et Moyses omnia a Deo ualde bona, esse facta. Sed plus aliquantulum laudis diuinae bonitati Plato assignare uidetur, cum tam bona facta dicit singula quantum eorum natura permittebat uel opportunum erat. Ubi etiam adiecit ipsam Dei uoluntatem recte omnium creaturarum rerum causam arbitrari, ac si omnia ideo facta atque optime facta intelligat, quia optimus artifex ita facienda decreuit, cuius ad omnia sufficit uoluntas quae nullatenus cassa esse potest. Hic autem cum de Deo loquens sic praemisisset: “Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura poterat esse capax beatitudinis, effici uoluit” adiecit statim atque ait: “Quam quidem uoluntatem Dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum putare consentiam”.

[29] Platón afirma que el óptimo e inefable creador de todas las cosas de la naturaleza, el que todo lo puede y por quien es desterrada toda envidia, creó todo lo bueno en la medida en que la naturaleza de cada uno lo permitía y postulaba el orden mismo y la forma característica de las cosas.⁷³⁰ Y bien dijo Moisés que todas las cosas buenas fueron creadas por Dios. Pero Platón parece atribuir un poco más de alabanza a la bondad divina cuando dice que lo bueno fue creado tanto como cada naturaleza lo permitía o era conveniente. Donde además agregó que la misma voluntad de Dios es correctamente juzgada como causa de todas las cosas creadas, como si por esto entendiera que todo lo creado lo fue de la mejor manera, puesto que el máximo artífice decretó hacerlo así, cuya voluntad cimenta lo que de ninguna manera puede ser inútil. Cuando hablaba sobre Dios, así había anunciado: “Y por consiguiente, quiso que todas las cosas fueran hechas a semejanza suya, según qué naturaleza pudiera ser capaz de felicidad” y al punto añade: “Quien admita la certísima voluntad de Dios como origen de las cosas, se considera que rectamente la consiente”.⁷³¹

⁷³⁰ Cf. PLATÓN, *Timeo*, 29e.

⁷³¹ *Ibíd.*

[...]

[43] Quod si post fidem ac moralem doctrinam philosophorum finemque seu intentionem recte uiuendi ab eis assignatum, uitam quoque ipsorum inspiciamus, et quam diligenter rei publicae statum instituerint atque ipsorum ciuium simulque conuiuientium uitam ordinauerint, reperiemus ipsorum tam uitam quam doctrinam maxime euangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere, et a religione Christiana eos nihil aut parum recedere.

Qui nobis tam rationibus morum quam nomine ipso iunctissimi reperiuntur: nomine quidem cum nos a uera sophia, hoc est sapientia Dei Patris quae Christus est, Christiani dicamur, uere in hoc dicendi philosophi, si uere Christum diligimus; fide quoque et spe morumque et honestatis rationibus secundum caritatis libertatem qui in gratia uocati sumus, non secundum seruitutem Iudaicam ex timore poenarum et ambitione terrenorum, non ex desiderio aeternorum, nobis plurimum philosophos certum est assentire. Quibus, ut diximus, et fides Trinitatis reuelata est et ab ipsis praedicata, et spes immortalitatis animae et aeternae retributionis exspectata, pro qua mundum penitus contemnere et terrenis

[...]

[43] Después de que examinamos la fe y la doctrina moral de los filósofos, y la finalidad o la intención de vivir rectamente atribuidas a ellos, y también su vida y cuán diligentemente instituyeron una república y ordenaron la vida de la ciudad y al mismo tiempo la de los ciudadanos, constatamos que tanto su vida como su doctrina expresan en el más alto grado la perfección evangélica o apostólica, y que se separan poco o nada de la religión cristiana.

Quienes, tanto por las enseñanzas de la moral como por el nombre, se hallan muy próximos a nosotros: por el nombre, ciertamente, porque nos llamamos cristianos por la verdadera *sophía*, esto es, la sabiduría de Dios Padre, que es Cristo pues, si en verdad lo amamos, por esto debemos ser llamados “filósofos”; y también por la fe, la esperanza, y la enseñanza de la moral y de la honestidad: es seguro reclamar a muchos como filósofos para nosotros, los que estamos llamados a la gracia según la libertad del amor, no según la esclavitud judía por el temor al castigo y la ambición de lo terreno, sino por el deseo de lo eterno. A quienes, como dijimos, les fue revelada la fe en la

omnibus abrenuntiare et se ipsos dura macerare inedia non dubitauerunt, ponentes nobiscum amorem Dei finem et causam omnium, ut supra satis meminimus.

[44] Hinc quidem facilius euangelica praedicatio a philosophis quam a Iudaeis suscepta est, cum sibi eam maxime inuenirent affinem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his quae ad incarnationis uel sacramentorum uel resurrectionis mysteria pertinent. Si enim diligenter moralia Euangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inuenimus, quam secutos esse philosophos constat – cum lex magis figuralibus quam moralibus nitatur mandatis, et exteriori potius iustitia quam interiori abundet. Euangelium uero uirtutes ac uitia diligenter examinat, et secundum animi intentionem omnia sicut et philosophi pensat. Unde cum tanta, ut dictum est, euangelicae ac philosophicae doctrinae concordia pateat, nonnulli Platoniorum, ut supra olim meminimus, in

Trinidad y predicada por ellos mismos, y la esperanza de la inmortalidad del alma y de la eterna retribución, por la cual no dudaron en despreciar profundamente el mundo, renunciar a todo lo terrenal y debilitarse a sí mismos con duros ayunos; los que ponen con nosotros el amor a Dios como fin y causa de todo, tal como suficientemente recordamos arriba.

[44] En este sentido, la predicación evangélica fue introducida más fácilmente entre los filósofos que entre los judíos, puesto que la encontraron mucho más cercana a sí, y quizás en nada diferente, excepto en lo que se refiere a los sacramentos y los misterios de la Encarnación y resurrección. Pues, si consideramos con atención los preceptos morales del Evangelio, encontraremos que no son otra cosa que una reformulación de la ley natural, la que consta que siguieron los filósofos, pues la ley descansa más en mandatos figurativos que morales y abunda más en la justicia exterior que en la interior. El Evangelio examina con atención las virtudes y los vicios, y juzga todas las cosas según la intención del alma, tal como los filósofos. De allí que, como se dijo, tan manifiesta sea la concordia de la doctrina

tantam proruperunt blasphemiam ut Dominum Iesum omnes suas sententias a Platone accepisse dicerent, quasi philosophus ipsam docuisset sophiam.

[45] Nunc autem, praeter diligentem uirtutum descriptionem a philosophis datam, iuuat et eorum de actiuae uitae rectitudine doctrinam inspicere, cum rectis rationibus uiuendi ciuitatum et eorum rectorum instituerent uitam; deinde quantum ipsi quoque suis de rectitudine uiuendi obtemperauerint dictis, uel amplius fecerint quam aliis imponderent iuxta quod et de uera scriptum est sophia: “Quae cepit Iesus facere et docere”, ac si diceret: prius facere, postea docere. Instituerunt autem, iuxta euangelicam praedicationem, tam coniugatorum quam rectorum quam continentium uitam, cum et ciuitatibus quasi coniugatorum conuentibus modum uitae assignauerunt, et quales ipsi rei publicae rectores esse oporteret definierunt, et in se ipsis continentium atque abstinentium uitam expresserunt, quam nunc clerici siue monachi profitentur.

evangélica y la filosófica. Algunos platónicos, como recordamos antes, cayeron en una gran blasfemia cuando dijeron que el Señor Jesús había recibido todas sus sentencias de Platón, como si el filósofo enseñara la sabiduría misma.⁷³²

[45] Pero ahora, más allá de la diligente descripción de la virtud dada por los filósofos, es conveniente examinar con rectitud su doctrina de la vida activa, puesto que con rectas razones buscaron la correcta forma de vivir de las ciudades; luego, cuánto asintieron con las palabras como con su rectitud de vida e hicieron en el más alto grado lo que impusieran a los otros, como lo que está escrito por la Verdadera *sophía*: “Lo que Jesús hizo y enseñó”,⁷³³ como si dijera: primero hacer, luego enseñar. Del mismo modo que con la predicación evangélica, regularon la vida tanto de los casados como de rectores y continentes cuando atribuyeron el modo de vida a los ciudadanos como la unión matrimonial, indicaron cuáles gobernantes del mismo Estado serían convenientes, expresaron en sí mismos la vida de los más continentes y castos, vida que ahora profesan los clérigos

⁷³² Se refiere a *Th. chr.* I, 119.

⁷³³ Hech. 1:1.

Ciuitatum autem conuentus tanta proximi caritate iunxerunt, ut, omnibus in commune redactis, nihil ciuitas nisi fraternitas uideretur, et nihil aliud rectores ciuitatis quam rei publicae dispensatores dicerentur, ut iam tunc illam primitiuae ecclesiae apostolicam praesignarent uitam, de qua in Actibus apostolorum dicitur: “Quia erant eis omnia communia, et nihil suum dicebat aliquis, sed unicuique distribebatur prout opus erat”. Cuius nunc uitae se professores monachi dicunt, cum haec omnibus recte conuiuentibus philosophi iure assignauerint, iuxta illam de aequitate caritatis regulam: “Diliges proximum tuum tamquam teipsum”.

[46] Quid etiam amplius omnem interdixit proprietatem et omnia in commune redegit quam illud Socratis decretum in *Timeo* Platonis inductum, in quo uxores quoque communes fore instituit, ut nullus proprios recognoscat liberos? Numquid hoc, fratres, ad aliquam turpitudinem inclinandum est, ut tantam ac tam manifestam atque abominabilem obscenitatem tantus institueret philosophus, a quo totum moralis

y monjes. Las asambleas de ciudadanos se unieron por tan grande amor al prójimo que, sometidos todos a lo público, ninguna ciudad parecía sino una hermandad, y nadie sino los gobernantes de la ciudad se llamaban administradores del Estado, como si ya señalaran la ulterior vida apostólica de la Iglesia primitiva, de la cual se dice en *Hechos de los apóstoles*: “Puesto que todo tenían en común, y nadie llamaba propia a cosa alguna, sino que cada una era distribuida según fuera necesario”.⁷³⁴ Ahora los monjes dicen que profesan esta vida que los filósofos habían asignado rectamente a todos con quienes convivían, junto a la regla sobre la equidad de la caridad: “Ama al prójimo como a ti mismo”.⁷³⁵

[46] Pues, ¿qué más que el decreto de Sócrates presentado en el *Timeo* prohibió toda propiedad y sometió todas las cosas a lo común, en el que se instituye también las esposas comunes durante la guerra para que nadie reconozca los hijos como propios?⁷³⁶ Acaso, hermanos, esto debe inclinar hacia alguna torpeza, cuando tanta y tan manifiesta como abominable obscenidad instituyera el filósofo, a quien asume todo

⁷³⁴ Hech. 4:32.

⁷³⁵ Mt. 19:19; 22:39; Mc. 12:31; Lc. 10:27.

⁷³⁶ Cf. PLATÓN, *Timeo*, 18c-d.

disciplinae studium et inuestigatio summi boni sumpsit exordium, cum non solum a philosophis, uerum et a poetis et ab omnibus naturalis legis hominibus adulteria damnentur immo et a nonnullis ardor libidinis in uxorem propriam adulterio deputetur?

el estudio de la disciplina moral y la investigación acerca del Sumo Bien desde el comienzo, cuando el adulterio fue condenado no sólo por los filósofos, sino también por los poetas y por todos los hombres de la ley natural; más aún, cuando el ardor de la pasión hacia la propia esposa fue considerado adulterio por algunos.

ANEXO C

PASAJES SELECCIONADOS DE *THEOLOGIA SCHOLARIUM*

Se sigue la edición: *Theologia Scholarium*, edd. Buytaert, E. y Mews, C., en *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, vv. XII y XIII, Turnhout, 1969 y 1982 respect.

PRAEFACIO

[1] Scholarium nostrorum petitioni prout possumus satisficientes, aliquam sacrae eruditionis summam quasi diuinae scripturae, introductionem conscripsimus.

[2] Cum enim a nobis plurima de philosophicis studiis et saecularium litterarum scriptis studiose legissent et eis admodum lecta placuissent, uisum illis est ut multo facilius diuinae pagine, intelligentiam siue sacrae fidei rationes nostrum penetraret ingenium quam philosophicae, abyssi puteos, ut aiunt, exhausisset. Addebant etiam nec me aliter philosophiae cursum consummare nec ad eius peruenire metam aut aliquem ex ea me fructum colligere, nisi eius studium in deum, ad quem omnia referri conuenit, terminarem. Ad hoc quippe fidelibus saecularium artium scripta et libros gentilium legere permissum est, ut per eas locutionum et eloquentiae generibus atque

PREFACIO

[1] Para satisfacer, en la medida en que podamos, la petición de nuestros alumnos de tener algún conocimiento de la divina Sagrada Escritura, escribimos esta introducción.

[2] Después de que por nosotros leyera con empeño una gran cantidad de trabajos filosóficos y de literatura secular, y de que les gustaran por entero las lecturas, parece que para ellos sería mucho más fácil que el ingenio penetrara el conocimiento o los argumentos de la sagrada fe, el cual habría vaciado las fuentes de los abismos filosóficos, según dicen ellos. Y de otro modo no me incentivaban a terminar el camino de la Filosofía ni a llegar a la meta o al menos a reunir algún fruto de esto, sino que su estudio sobre Dios, al cual todas las cosas conviene que sean referidas, había llegado a su fin. Por ello, el estudio de las artes seculares y la lectura de los libros de los autores paganos les está permitido a los

argumentationum modis aut naturis rerum praecognitis, quicquid ad intelligentiam uel decorem sacrae scripturae, siue ad defendendam siue ad astruendam ueritatem eius pertinet, assequi ualeamus. Quo enim fides nostra, id est christiana, inquitur difficilioribus implicita questionibus uidetur et ab humana ratione longius absistere, ualidioribus utique munienda est rationum praesidiis, maxime uero contra impugnationes eorum qui se philosophos profitentur; quorum quanto subtilior uidetur inquisitio, tanto difficilior ad soluendum et ad perturbandam fidei nostrae simplicitatem facilius inuenitur.

LIBER I

[1] Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides uidelicet, caritas et sacramenta.

[2] Spem autem in fide tamquam speciem in genere comprehendi existimo.

pensadores cristianos, a fin de que mediante ellas, los géneros de la locución y la elocuencia, así como [el conocimiento de] los diferentes modos de argumentar y el conocimiento de la naturaleza de las cosas, cualquiera pueda adquirir no sólo el entendimiento o cultivo de la sagrada Escritura, sino también los instrumentos para la defensa de la verdad en ella contenida. Por lo que parece que nuestra fe, esto es, la cristiana, examina en profundidad las cuestiones más difíciles de las que se aleja mucho la razón humana, debe ser protegida con la defensa de los argumentos más válidos, sobre todo contra las impugnaciones de los que se reconocen públicamente como filósofos, cuyo examen parece, cuanto más sutil, tanto más difícil de resolver, y procura perturbar la simplicidad de nuestra fe con mayor facilidad.

LIBRO I

[1] Tres son, según creo, aquellas cosas en las que consiste la suma salvación humana: la fe, la caridad y los sacramentos.

[2] Pero considero que la esperanza está incluida en la fe, de la misma manera que la especie en el género.

QUID SIT FIDES

Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporeis non subiacentium.

QUID SPES

Spes uero exspectatio aliquod commodum adipiscendi, quando uidelicet quis credit se aliquod bonum assecuturum esse. “Est itaque fides tam bonarum quam malarum rerum” et tam de praesentibus uel praeteritis quam de futuris, sicut in principio *Enchiridion* beatus disserit Augustinus. Spes autem de bonis est tantum et de futuris. Exspectatio quippe alicuius incommodi non tam spes dicenda est quam desperatio, hoc est diffidentia a bono.

[3]

QUID SIT CARITAS

Caritas uero est amor honestus, qui ad eum uidelicet finem dirigitur ad quem oportet, sicut e contrario cupiditas amor inhonestus ac turpis appellatur. Amor uero est bona erga alterum propter ipsum uoluntas, qua

Qué es la fe

La fe es, naturalmente, la creencia en las cosas no manifiestas, esto es, las que no dependen de los sentidos corporales.

Qué es la esperanza

La esperanza es la expectativa de algo que se ha de obtener oportunamente, cuando alguien cree que algo bueno será alcanzado. “De esta manera, la fe está tanto en las cosas buenas como en las malas” y tanto en las presentes o pasadas como en las futuras, según San Agustín había dicho en el principio del *Enchiridion*.⁷³⁷ Pues la esperanza del bien está en el futuro. Por supuesto, la expectativa de aquello perjudicial no debe ser llamada esperanza sino desesperanza, esto es, la desconfianza del bien.

[3]

Qué es la caridad

La caridad es el amor honesto, cuya finalidad es dirigirse a lo que conviene, así como lo contrario de la caridad es lo que se llama amor torpe o deshonesto. El amor es la buena voluntad con respecto al otro a

⁷³⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, II, 8.

uidelicet optamus ut eo modo se habeat quo se habere bonum ei esse credimus, et hoc eius potius quam nostri causa desideramus. Saepe namque contingit ut, aliquem odientes et ab eo quoquo modo nos liberare uolentes, optemus eum ad caelestia iam transferri et superna illa gloria frui, quo melius ei contingere nihil potest. Nec id tamen eius amore gerimus quia pro nobis id potius quam pro ipso agimus, nec tam illius utilitatem quam nostram in hoc intendentes. Cui fortassis in hoc ipso melius quam nobismet ipsis optamus, magis adhuc praesentis uitae miseriam quam futurae gloriam nobis cupientes.

[4] Quod Tullius quoque, cum amicitiam in *II Rhetoricae*, definiret, diligenter prouidebat dicens: “Amicitia est uoluntas erga aliquem rerum bonarum ipsius illius causa quem diligit”. Ubi profecto cum adiecit “ipsius illius causa quem diligit”, ueram a falsa distinxit amicitiam. Sunt enim qui alios amare dicuntur quacumque intentione bene illis esse desiderent. Qui cum id causa sui potius quam illorum agant, non tam hominem diligunt quam fortunam eius sequuntur, nec tam commoda ipsius

causa de sí mismo, por medio de la cual elegimos de tal modo que se tenga aquello que creemos que es bueno tener, y esto lo queremos más a causa de sí mismo que por nosotros. Pues a menudo sucede que nosotros, que odiamos a alguien, deseosos de liberarnos de él de algún modo, le pedimos a Él que sea dirigido ya hacia las cosas celestes y gozar de aquella suprema gloria, de tal manera que nada mejor puede suceder. Sin embargo, no realizamos esto por su amor, puesto que hacemos esto más por nosotros que por éste; tendemos hacia esto no tanto en su propio provecho como por el nuestro. Acaso en esto optamos por lo que es mejor para nosotros mismos, todavía más deseosos de la miseria de la vida presente que de la gloria de la futura.

[4] Lo que también Cicerón, cuando buscaba cuidadosamente definir la amistad en *Retórica II*: “La amistad es el deseo del bien para alguien a causa del mismo a quien se ama”. Ciertamente cuando añadió “a causa del mismo a quien se ama”, distinguió la verdadera de la falsa amistad. Pues hay quienes dicen amar a otros aunque les deseen cualquier cosa con buena intención. Cuando los que persiguen esto más a causa suya que de aquellos, no quieren tanto al hombre como procurarse fortuna, y piden en

quam sua in illo uenerantur; nec tale desiderium tam caritas, id est amor, ut dictum est, honestus, quam cupiditas, id est amor inhonestus ac turpis, est dicendum.

[5] Illa quippe amor dei, haec amor saeculi nuncupatur, quia per illum deo copulamur, per istum mundanis occupamur curis et terrenis deseruimus desideriis; et per illum quidem quae dei sunt curamus, per istum quae nostra sunt prouidemus. Et in illo finis est deus, id est finalis et suprema causa, ad quem nostra dirigitur intentio, quando uidelicet tam ipsum quam proximum diligimus propter ipsum, nec tam nostram quam illius sequimur uoluntatem. In isto autem ipsi nosmetipsos finem constituimus, quibus satis est si desideria nostra compleamus et uoluntati nostrae pareamus. Quales et apostolus praeuidens: “Erunt, inquit, homines seipsos amantes”, hoc est in se potius quam in deo sui amoris finem constituentes. Cum enim proximum tamquam nos ipsos amare lubeamur, nequaquam peccamus nos amando sed amoris, ut dictum est, finem in nobis collocando. Et cum nostri quoque sicut et proximi curam in necessariis agere

eso ventajas no tanto para aquellos como para sí. A tal deseo no se debe llamar “caridad”, es decir, amor honesto, según se dijo, sino “ambición”, esto es, un amor deshonesto y torpe.

[5] Sin duda, aquella es el amor a Dios, y ésta es llamada amor al mundo, puesto que por medio de aquella somos reunidos con Dios; y a causa de éste somos absorbidos por las preocupaciones mundanas y nos dedicamos a los deseos terrenos; y por aquella ciertamente nos preocupamos por las cosas que son de Dios, mientras que por éste procuramos las que son nuestras. Y en aquel amor Dios está el fin, es decir, la causa final y suprema a la cual se dirige nuestra intención, cuando en verdad tanto más lo amamos cuanto más amamos al prójimo a causa suya, y seguimos no tanto nuestra voluntad sino la suya. Por el contrario, con esto, nosotros mismos nos constituimos en fin, para quienes sería suficiente si cumpliéramos nuestros deseos y obedeciéramos nuestra voluntad. Previendo estas cosas, el Apóstol dijo: “Los hombres serán amantes de sí mismos”,⁷³⁸ esto es, los que disponen el fin de su amor más en sí mismos que en Dios. Puesto que

⁷³⁸ II Tim. 3:2

debeamus, nonnulla propter nosmetipsos agere nos oportet ut et nos eorum quae agimus, causa quaedam existamus; sed non, ut dictum est, finis, id est superior et suprema causa quae deus est. Hoc ipsum quippe quod pro nobis gerimus, si recte agamus, propter deum facimus cui hoc placere credimus, et eius dilectio nostrae causa est ut nos quoque propter ipsum, non eum propter nos diligamus. Alioquin peruerse agentes in nobis potius quam in ipso nostrae dilectionis finem constitueremus. Tunc uero propter ipsum tam nosmetipsos quam proximum diligimus, cum ideo nos amamus quia hoc ei credimus placere, non quia nobis utile fore licet id constet inutile nobis esse non posse.

[6] Nihil igitur amandum est, nihil omnino faciendum nisi propter deum, ut in deo finem omnium constituamus. Unde et ipse alpha et omega dicitur, hoc est principium et

se nos ordena amar al prójimo como a nosotros, de ningún modo pecamos amándonos, sino colocando, como se dijo, el fin de nuestro amor en nosotros mismos. Y, como nosotros y también los prójimos debemos conducir nuestra atención hacia las cosas necesarias, de ningún modo nos conviene actuar a causa de nosotros, sino a causa del fin por el cual, de alguna manera, existimos. Y como se dijo, el fin, esto es, la causa superior y suprema es Dios. Sin duda, esto mismo que realizamos por nosotros, si lo hacemos rectamente, lo hacemos a causa de Dios a quien creemos agradar, y su amor es la causa del nuestro, de tal manera que nosotros también nos amamos no por nosotros, sino por Él mismo. De lo contrario, conduciéndonos a la inversa, fijaríamos el fin de nuestro amor en nosotros más que en Él mismo. Entonces, amamos en verdad a causa de Él tanto a nosotros mismos como al prójimo, cuando amamos porque con ello creemos agradarle, no porque haya de sernos provechoso, aunque conste que no puede sernos perjudicial.

[6] Por tanto, nada debe amarse, absolutamente nada debe hacerse sino a causa de Dios, puesto que en Dios fijamos el fin de todas las cosas. Por ello Él mismo

finis: principium quidem supremum, a quo omnia; finis, id est finalis et suprema causa, propter quem omnia. Neque enim comedere, nec dormire, nec uxorem ducere, nec omnino aliquid facere, nisi propter ipsum debemus. Alioquin bestialiter uiueremus, nostris tantum uoluptatibus dediti. Comedere autem propter ipsum debemus hoc uno saltem ut corpori, quod suum est ac nobis commissum, necessaria impendamus quibus in eius obsequio sustentetur. Similiter et dormiendo ipsum reficere debemus, ut uigilare, cum oportet, in eius obsequio ualeamus. Uxor quoque ab eo qui est incontinens ducenda est, non solum propter filios ipsi generandos, uerum etiam ne eum ex fornicatione offendamus.

[7] Qui etiam cum pro nobismetipsis oramus aut aliquid quod nobis apud eum prosit efficimus, ipsa eius caritas ad hoc nos compellit, per quae ad eum, quem super omnia diligimus, peruenire cupimus.

[8] Sic et caetera omnia propter ipsum facienda sunt. Alioquin ab ipso frustra

es llamado Alfa y Omega, esto es, principio y fin: ciertamente principio supremo, por quien existen todas las cosas; fin, esto es, causa final y suprema, por causa de quien todo es. Pues no debemos comer, ni dormir, ni tomar a la esposa ni hacer cualquier otra cosa sino por Él. De lo contrario, viviríamos de manera bestial, entregados a nuestras voluptuosidades. Pues debemos comer a causa de Él mismo, al menos por esto: para procurarnos las cosas necesarias con las que ha de ser sustentado este don que es el cuerpo, que es suyo y nos está confiado a nosotros. De manera semejante, por Él debemos reponernos durmiendo, así como estar despiertos, pues conviene que tengamos fuerzas para su obsequio. Del mismo modo, el incontinente debe tomar esposa no sólo en razón de los hijos para Él engendrados, sino también para que no lo ofendamos con la fornicación.

[7] Cuando oramos por nosotros mismos o hacemos algo que a su juicio nos es provechoso, a esto nos compele el mismo amor, por el cual queremos llegar a Él, al que amamos por sobre todas las cosas.

[8] Así han de hacerse todas las restantes cosas a causa de Él. De otro modo, si no

remunerationem exspectaremus, si ea quae agimus, propter ipsum non ageremus. Quod diligenter apostolus attendens in *I ad Corinthios* epistola dicit: “Siue ergo manducatis, siue bibitis, siue aliud quid facitis, omnia in gloriam dei facite”.

[9]

QUID SIT SACRAMENTUM

Sacramentum uero est uisibile signum inuisibilis gratiae dei, ueluti cum quis baptizatur, ipsa exterior ablutio corporis, quam uidemus, signum est interioris ablutionis animae, cum ita interior homo a peccatis mundatur sicut exterior a corporalibus sordibus.

hiciéramos lo que hacemos a causa suya, esperaremos en vano su recompensa. Lo que con atención dice el Apóstol en la *I Epístola a los Corintios*: “Por tanto, si comieras, si bebieras, si hicieras cualquier cosa que hicieras, hazlo todo por la gloria de Dios”.⁷³⁹

[9]

Qué son los sacramentos

El sacramento es el signo visible de la invisible gracia de Dios, tal como sucede con los que son bautizados: la misma ablución exterior del cuerpo que vemos es signo de la ablución interior del alma; del mismo modo, el interior del hombre es cambiado por el pecado así como el exterior lo es por las inmundicias corporales.

⁷³⁹ I Cor. 10:31.

[10] Nunc autem, tribus suprapositis breuiter assignatis atque descriptis, scilicet fide, caritate et sacramento, de singulis diligentius agendum est quantum ad propositam humanae saluationis pertinet summam, et de his praecipue quae maioribus implicita questionibus uidentur.

[11] Ac primum de fide, quae naturaliter caeteris prior est tamquam bonorum omnium fundamentum. Quid enim sperari uel speratum amari potest, nisi prius credatur? Credi autem potest, si non speretur uel ametur. Ex fide itaque spes nascitur, cum quod credimus bonum nos adepturos esse per dei misericordiam confidimus. Unde apostolus: “Fides inquit, est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium”. Substantia sperandarum rerum, hoc est fundamentum et origo unde ad speranda aliqua perducimur, credendo uidelicet prius ea esse ut postmodum speremus. Argumentum non apparentium, hoc est probatio quod sint aliqua non apparentia. Quia enim nemo fidem esse dubitat, oportet ex hoc ut aliqua non apparentia esse concedat, cum fides, ut dictum est, proprie non dicatur nisi de his

[10] Pero ahora, una vez distribuidas y descritas brevemente las tres condiciones antedichas: la fe, la caridad y los sacramentos, debemos prestar más atención a cada uno en cuanto conducen a la suma promesa de la salvación humana, y principalmente sobre estas cuestiones mayores que parecen estar implícitas.

[11] En primer lugar sobre la fe, que es naturalmente anterior a las demás, tanto como el fundamento de todo lo bueno. Pues. ¿qué puede ser esperado o puede esperar ser amado, sino es creído antes? Pero puede ser creído aun cuando no es esperado o amado. Por consiguiente, la esperanza nace de la fe cuando confiamos en que lo que creemos que vamos a alcanzar por la misericordia de Dios es bueno. De allí el apóstol: “La fe es la sustancia de las cosas que se han de esperar, la prueba de aquellas que no se ven”.⁷⁴⁰ “Sustancia de las cosas que se han de esperar”, esto es, fundamento y origen de donde somos conducidos por algo hacia lo que se ha de esperar; y ciertamente primero se debe creer en ello para que después esperemos. “Prueba de aquellas que no se ven”, esto es, la prueba de las cosas que no son visibles pues, puesto que nadie duda de

⁷⁴⁰ Heb. 11:1

quae nondum apparent. Unde iuxta apostolum cum nunc tria manere dicantur, fides scilicet, spes, caritas, sola caritas numquam excidit, tam in hoc scilicet saeculo quam in futuro perseueratura. Ex quo et merito maior dicitur tam dignitate perseuerantiae quam remunerationis debito, cum ipsa uidelicet sola, ut arbitror, remuneratione sit digna. Si quis autem de apparentibus quoque fidem haberi dicat, fidem abusiue nominat. Reperitur tamen fides dici de apparentibus quoque, sicut de non apparentibus.

[...]

[16]

QUAE SIT FIDES CATHOLICA VEL
NON

Catholica quippe est fides, id est uniuersalis, quae ita omnibus necessaria est ut nemo discretus absque ea saluari possit. Unde Athanasius, cum praemisisset: “Haec est fides catholica statim id aperiens, unde sit scilicet dicta ‘catholica’ ”, et uelut exponens addit: “Quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, saluus esse non

que la fe existe, a partir de esto es conveniente que conceda que existen algunas cosas no visibles. De allí que, conforme al Apóstol, aunque ahora son llamadas de tres maneras: fe, esperanza y caridad, sólo en la caridad se ha de perseverar tanto en esta vida como en la futura. Es por ello que la llama el mérito mayor tanto por la dignidad de la perseverancia como por la recompensa de la remuneración, puesto que únicamente ella, como creo, es digna de recompensa. Pues si alguno dijera que también tiene fe en las cosas manifiestas, la llama “fe” de manera impropia. Pese a todo, se cree que la fe se dice de las cosas visibles tanto como de las que no lo son.

[...]

[16]

Qué es la fe católica y qué no

La fe es católica, esto es, universal, porque es necesaria para todos, puesto que nadie puede salvarse separado de ella. De allí Atanasio, cuando había anunciado: “Esta es la fe católica”, manifiesta constantemente esto, que sea llamada “católica”, como añade al exponer: “en la que, si cada uno no creyera firme y fielmente, no podría ser

poterit”. Sunt et qui uelint fidem dici catholicam ad differentiam fidei haereticorum, non ubique scilicet cum aecclesia dilatatae, sed quasi in aliquo angulo latitantis uel in aliqua terrarum parte conclusae.

[17] Fides autem catholica partim circa ipsam diuinitatis naturam, partim circa diuina beneficia et quascumque dei rectissimas dispensationes uel ordinationes consistit, quae nobis diligenter apostolorum uel sanctorum patrum symbolis expressa sunt.

[...]

salvado”. Hay quienes quieren que la fe sea llamada católica para diferenciarla de la fe de los herejes, no en cualquier parte como iglesia extendida, sino como en algún rincón oculto o en otra parte recóndita de la tierra.

[17] Pero la fe católica se centra, en parte, en la misma naturaleza de la divinidad, en parte, en la divina beneficencia y cada una de las rectísimas reparticiones y disposiciones de Dios, las cuales nos fueron expuestas con cuidado en los artículos de fe de los apóstoles y de los santos Padres.

[...]

LIBER III

[2] Prima igitur sit de ratione credendi unum deum discussio, et quid unum magis quam plures credi attineat. Ubi et prima se ingerit questio: an humana etiam ratione diuina excelsitudo indagari potuerit, ac per hanc a creatura sua creator recognosci? an se potius ipse deus signo aliquo sensibili suam ei notitiam primum exhibuerit, uelut in angelo aut in quacumque ei specie primitus apparens, sicut de primis legitur parentibus quibus in paradiso locutus fuisse perhibetur? Et fortassis ita primo factum est, ut in aliqua scilicet uisibili specie, inuisibilis creator ipse homini se reuelaret.

[3] Si tamen ipsam uim rationis diligentius attendamus, cuius proprium est omnem transcendere sensum et ea uestigare quae sensus non ualet attingere, profecto quanto quaeque res subtilioris est naturae et a sensu remotior, tanto rectius rationis se committit iudicio et maius in se rationis studium prouocare debet. Verum etiam, cum per insigne rationis imagini dei specialiter homo comparetur, in nihil aliud homo pronius eam figere debuerat quam in ipsum cuius imaginem hoc est expressiorem

LIBRO III

[2] Así, pues, la primera discusión es sobre las razones para creer en un Dios único, y por qué llega a creerse que uno es mejor que muchos. Allí se impone la primera cuestión: ¿acaso la excelsitud divina puede ser indagada por la razón humana y, sobre todo, puede por ella la creatura reconocer a su Creador? Más importante aún, ¿acaso Dios mismo ofrecería noticia suya, ante todo mediante algún signo sensible, como en el ángel o en cualquiera de esta especie que aparezca en primer lugar, según se lee de los primeros Padres, a quienes se presentó en el paraíso hablándoles? Y quizá en primer lugar fue hecho así para que el Creador invisible se revelase al hombre mismo en alguna apariencia visible.

[3] Si, por el contrario, prestáramos más atención a la misma fuerza de la razón, cuya propiedad es trascender todo lo sensible y descubrir aquellas cosas que los sentidos no pueden probar, ciertamente cuanto la cosa es de naturaleza más sutil y más alejada de los sentidos, tanto más recto se presenta ante el juicio de la razón y aún más debe estimular el estudio de la razón en sí misma. Además, puesto que especialmente por la excelsitud de la razón el hombre es tenido como imagen de Dios, en ningún otro lugar

similitudinem, per hanc obtinebat, et in nullam fortasse rem percipiendam pronior esse credenda est quam in eam cuius ipsa amplius adepta sit similitudinem. Facile quippe est ex similibus similia conici, et quo quisque alteri similior est, facilius ex seipso ad eius notitiam pertingere ualet cui est ipse per naturam uicinior.

[4] Quod si et in hoc ipsa quoque sensuum experimenta necessaria fuisse uideantur, ut uidelicet a sensibilibus ad intelligibilia duceremur, facile id etiam erat ut omnium optimus conditor atque dispositio deus per ea quae tam mirabiliter et facit et ordinat, ex ipsis suis quantus sit operibus indicaret, quia et pro qualitate operum quae uidentur, absentis artificis industriam diiudicamus. Hoc quidem modo et ipse perhibet apostolus deum sui notitiam reprobis quoque contulisse, iuxta quod ad Romanos scribens, inexcusabilem omnem hominem esse conuincit et de contemptu sui conditoris arguendum, cum eius notitiam lex ipsa naturalis, quae in ratione consistit, etiam sine scripto in ipsa operum eius exhibitione omnibus afferret. Ait quippe sic: “Reuelatur ira dei de caelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum qui ueritatem

el hombre estaría obligado a fijar su inclinación más que en eso mismo de lo que es imagen, es decir, su similitud más evidente. Sin duda, es fácil ser empujado a lo similar desde la semejanza, y en aquello que cada cual es más similar al otro, con mayor facilidad se puede extender el conocimiento que va desde sí mismo hacia eso a lo que, por naturaleza, él mismo es más próximo.

[4] Y que si en esto también parece que habían sido necesarias las experiencias mismas de los sentidos, también es fácil [aceptar] que seamos conducidos desde lo sensible a lo inteligible por Dios, excelso creador y administrador que dispone y hace todo de manera tan admirable que indicara a partir de sus propias obras cuán grande es. Por tanto, mediante la cualidad de las obras que son vistas distinguimos la actividad del artífice ausente. Ciertamente, de este modo afirma el Apóstol que Dios llevó su noticia también a los réprobos, así como que el que escribe a los romanos demuestra que todo hombre es inexcusable y debe ser acusado de despreciar a su creador, puesto que la misma ley natural, que consiste en la razón, incluso sin estar escrita, anuncia a todos ellos la Noticia en la manifestación misma de las obras. Dice así: “Se manifiesta la ira

dei in iniustitia detinent, quia quod notum est dei manifestum est in illis. Deus enim illis reuelauit. Inuisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius uirtus et diuinitas, ita ut sint inexcusabiles, quia, cum cognouissent deum, non sicut deum glorificauerunt, aut gratias egerunt”. Et post aliqua: “Propter quod inexcusabilis es, o homo, omnis qui iudicas”. Hoc est qui rationis uteris iudicio in bonis et malis discernendis, atque in ipsa creatoris et creaturarum discutiendis naturis.

[5] Unde et Solomon nonnullos mundi sapientes se uehementer mirari insinuat, quomodo scilicet mundum ratione uestigauerunt naturamque ipsius per singulas eius partes disserere conati sunt, nondum creatorem ipsius animaduertentes quem facilius ratione percipere poterant. Si enim, inquit, tantum potuerunt scire ut possent estimare saeculum, quomodo ipsius mundi deum et creatorem non facilius

de Dios desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres que se apartan de la verdad con injusticia. Puesto que lo que es cognoscible de Dios está manifiesto para ellos, porque Dios se lo ha manifestado. Porque las cosas invisibles de Dios –su divinidad y su eterno poder– son contemplados por el intelecto de la creatura del mundo por medio de sus obras; así, son inexcusables. Porque habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron ni le agradecieron”.⁷⁴¹ Y después: “Por lo que eres inexcusable, ¡oh, hombre que juzgas!”.⁷⁴² Esto significa que gozarás del juicio de la razón para distinguir entre lo bueno y lo malo, y también para discutir la naturaleza del creador y de las creaturas.

[5] De allí que Salomón afirma con vehemencia que no admira a ninguno de los sabios del mundo, cómo examinaron el mundo con la razón y trataron de disertar sobre su propia naturaleza según cada una de sus partes, observantes de su propio creador, al que más fácilmente podían percibir por la razón. Pero, pregunta, si tanto pudieron saber, ¿cómo podrían considerar el mundo, cómo no encontraron a

⁷⁴¹ Rom. 2:18-21.

⁷⁴² *Ibíd.*,1.

iuuenerunt?

[6] Hoc et ille latinorum maximus philosophorum Tullius diligenter intuitus, cum non solum optime factum, uerum etiam disponi mundum conspiceret, prouidentia id potius agi quam fortuitu confirmat, tam suam in hoc quam caeterorum rationem exposuit philosophorum. Unde est illud in *I Rhetoricae*: “Melius”, inquit, “accurantur quae consilio geruntur quam quae sine consilio administrantur. Domus ea quae ratione regitur omnibus est instructor rebus et apparatior quam ea quae temere et nullo consilio administratur. Exercitus is cui praepositus est sapiens et callidus imperator, omnibus partibus commodius regitur quam is qui temeritate aut stultitia alicuius administratur. Eadem nauigii ratio est”. Hoc itaque proposito et collatione similitudinum conuenienter astructo, assumptionem statim aggregans syllogismi: “Nihil autem”, inquit, “omnium rerum melius quam omnis mundus administratur”. “Nam et signorum”, inquit, “ortus et obitus definitum quendam ordinem seruant, et annuae commutationes non modo quadam ex necessitate semper eodem modo fiunt, uerum ad utilitates

Dios mismo y al creador del mundo más fácilmente?

[6] Esto consideró con prudencia Cicerón, aquel máximo filósofo de los latinos, puesto que contemplara no sólo lo hecho de manera óptima, sino también cómo está dispuesto el mundo, lo que confirma que está hecho por la providencia más que de manera fortuita. Y esto expone tanto en su propio argumento como en el de los demás filósofos. Así, dice en *Retórica I*: “Las cosas gobernadas con prudencia son mejor conducidas que las que son administradas sin ella. Una casa que es regida con sabiduría está mejor construida y más preparada para todos los acontecimientos que una que teme y es gobernada sin ninguna prudencia. Aquél ejército cuyo general está lleno de sabiduría y experiencia es regido más ventajosamente para todos sus miembros que aquél que es administrado por la temeridad o la ignorancia. Lo mismo sucede con la nave y la razón”.⁷⁴³ Una vez construida convenientemente esta consideración general y la comparación de similitudes, se debe asumir la premisa menor que agrega al silogismo: “Pero nada está mejor administrado que el universo”. “Pues la

⁷⁴³ CICERÓN, *De inventione*, I, 34.

quoque rerum omnium sunt accommodatae, et diurnae nocturnaeque uicissitudines nulla in re umquam mutatae quicquam nocuerunt. Quae signo sunt omnia non mediocri quodam consilio naturam mundi administrari”. “Quod si melius”, inquit, “geruntur ea quae consilio quam quae sine consilio administrantur –nihil autem omnium rerum melius quam omnis mundus administratur– consilio igitur mundus administratur”.

[7] Quanta autem ratione cuncta in mundo fiant ac disponantur, maximus omnium philosophorum Plato diligenter attendens ait: “Nihil fit cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat”. Quae enim quantum ad nos fortuita dicuntur atque inopinatae prouenientia, certis in deo rationis legibus fixa sunt atque optime quaeque fiunt consilio. Hoc uero quo optime cuncta fiunt ac disponuntur consilium alii deum, alii naturam ipsam rerum, alii mentem seu animam mundi uocare consueuerunt, omnes

salida y la puesta de los astros mantienen cierto orden concreto; y se hacen los cambios anuales siempre del mismo modo no sólo por cierta necesidad, sino también porque están adaptados a la conveniencia de todas las cosas; y las sucesiones del día y de la noche jamás provocaron algún desorden. Todo lo cual es una prueba no pequeña de que la naturaleza del mundo es administrada con entera prudencia”. “Que si las cosas que son gobernadas con prudencia son mejor administradas que aquellas que no (pues nada está mejor administrado que el universo), se sigue el que el universo es administrado por una secreta prudencia”.⁷⁴⁴

[7] Platón, el más grande de los filósofos, analizando con atención con cuánta razón se hacen o son dispuestas todas las cosas en el mundo, dice: “Nada existe en cuyo nacimiento no preceda una causa legítima y una razón”.⁷⁴⁵ Pues en cuanto a las cosas que para nosotros se llaman fortuitas y de proveniencia insospechada, están impresas en Dios por las seguras leyes de la razón, y son hechas con la mayor prudencia. En verdad, esto es por lo que se hicieron todas juntas y fueron ordenadas de manera

⁷⁴⁴ *Ibíd.*

⁷⁴⁵ PLATÓN, *Timeo*, 28a.

autem id summum bonum esse intellexerunt. Quod professus est Socrates. Primus autem Anaxagoras inter uniuersos philosophos diuinum animum omnium effectorem naturarum sensisse perhibetur, sicut in VIII *De ciuitate dei* beatus commemorat Augustinus. Unde et illud est in epistola eiusdem ad Macedonium: “Non propterea ueritas cara esse debet quia non latuit Anaxagoram, sed quia ueritas est, etiamsi nullus illorum cognouisset”.

[8] 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

óptima, y algunos solían llamar “alma del mundo”, otros “mente”, otros “Dios”, otros “naturaleza de las cosas”, pero todos entendieron que éste es el Sumo Bien, lo que fue profesado por Sócrates. Y Anaxágoras, primero entre todos los filósofos, afirma que el alma divina percibe todos los efectos naturales, según san Agustín recuerda en el libro VIII de la *Ciudad de Dios*. De allí aquello que está en la epístola a Macedonio: “La verdad debe ser querida no porque se le reveló a Anaxágoras, sino porque es la verdad, incluso si ninguno de ellos la conociera”.

[8] Fácilmente aquello también podía ser conjeturado por la razón, pues el mundo mismo y las cosas que están en él no existen a causa de sí mismas, ni subsisten por ellas, sino a partir de otro por el cual todas están tanto regidas del modo más excelente, como hechas de manera óptima. Consta sin dudas que aquello que es causa de sí mismo es más digno por naturaleza que lo que existe desde otro. Y no puede dudarse de que todo lo que es capaz de razón y de inteligencia es más excelente que el resto. Pues, aunque admitamos que lo que carece de razón existe a partir de sí, no es conveniente que se conceda que la sustancia racional existe a partir de otro. No existe nadie que ignore

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.

que de ningún modo nosotros existimos por nosotros, sino que somos causados por otro. Pues, ¿cómo negaremos que aquellas cosas que carecen de razón existen a partir de otro? Por consiguiente, las partes del mundo, que naturalmente son anteriores, convienen en que fueron creadas, y también en que por esto el teatro del mundo es conducido y creado a partir de otro. Es evidente, entonces, que el hombre fue creado por una causa a la que cada una de sus partes sirve. Conviene que éstas sean mucho más indignas, y por esto de ninguna manera se debe conceder que no fueron creadas, sino lo contrario. Así, mucho menos conviene que su gobierno estribe más en algo no racional que en algo racional pues, por más que el hombre sea racional, consta que su gobierno de ningún modo es suficiente, puesto que si quisiera regir él mismo el mar de esta vida, no tendría la fuerza. Por consiguiente, mucho menos conviene que se entregue a su propio gobierno, porque verdaderamente carecen de razón por la cual puedan ser gobernados. Ciertamente eso es el mundo o cada una de sus partes. Y por esto o por todas las cosas semejantes a la razón que están en el mundo, juzgo que es manifiesto que éste tiene su creador o rector al que nosotros llamamos Dios.

[9] De cuius nunc unitate superest disputare, ut magis uidelicet unum conditorem ac rectorem mundo praeesse conueniat quam plures, atque unum potius deum ac dominum omnium quam plures credi oporteat. Certum quippe est omnia tanto maiori concordia regi, quanto paucioribus cura regiminis eorum commissa est. Nihil autem melius aut maiori concordia regi quam mundum constat uniuersum, sicut supra tulliana exposuit ratio. Uni igitur eius regimen subiectum est. Nihil quippe, ut dictum est, maiori concordia quam mundus regitur, nec etiam res ea quaelibet cui unus tantum praesidet rector. Nullo itaque modo pluribus rectoribus mundus subiacet, sed uni tantum. Tanto quippe maior in omnibus custoditur concordia, quanto maior tenetur identitas, et tanto amplius a concordia receditur, quanto ab unitate magis absceditur. Ut ergo summa sit concordia, summa teneatur identitas ac praecipua conseruetur unitas. Nihil autem cum aliquo ita ut secum idem esse uel unum potest, nec ita alii concordare ut sibi, cum a seipso nihil dissimile sit. Ad unum itaque cuncta spectare ac referri conuenit, ut quod rerum diuersitate agitur, una ratione concorditer administretur, modo in omnibus quem oportet seruato. Sed nec plures ad rerum

[9] Resta tratar ahora sobre la unidad, porque conviene que, más que muchos, un solo creador o rector presida en el mundo, y que se crea más en un solo Dios o Señor de todas las cosas que en muchos. Tanto más cierto es que todas las cosas son regidas con la mayor concordia, cuanto la administración de su gobierno fue confiada a los más pequeños. Por el contrario, es evidente que no hay ningún gobierno mejor o más armónico que el del mundo entero, tal como antes expuso el argumento ciceroniano. Así, pues, el gobierno está sujeto a uno. Como se dijo, no hay mayor armonía por la que sea gobernada el mundo, ni cualquier cosa en ella que no presida sino un solo gobernante. Por consiguiente, de ningún modo el mundo está sometido a muchos gobernantes, sino únicamente a uno. Tanto más está conservada la armonía en todo cuanto mayor identidad se mantiene, y tanto más profundamente retrocede cuanto más se aleja de la unidad. Por tanto, para que exista la máxima armonía, se mantiene la máxima identidad y se conserva la unidad principal. Por el contrario, así como nada puede existir como otro pues es uno e idéntico a sí mismo, así tampoco puede concordar con las otras cosas sino consigo, pues nada es diferente a sí mismo. Por tanto,

creationem magis quam ad generale earum regimen conuenire credendum est, sed ab uno naturas omnes fieri sicut et regi opportune creditur, ut tanto concordius regi ualeant quanto maiori sunt connexae concordia.

[...]

[18] Quaerendum itaque primo uidetur quomodo uere dicatur omnipotens, si non possit omnia efficere? Aut quomodo omnia possit, si quaedam nos possumus quae ipse non possit? Possumus autem quaedam, ut ambulare, loqui, sentire, quae a natura diuinitatis penitus aliena sunt, cum necessaria istorum instrumenta nullatenus habere incorporea queat substantia. Quibus quidem obiectis, id praedicendum arbitror quod iuxta ipsos quoque philosophos et communis sermonis usum, numquam potentia cuiusque rei accipitur, nisi in his quae ad commodum uel dignitatem ipsius rei pertinent. Nemo enim hoc potentiae hominis deputat quod ille superari facile

conviene presentar o que se considere todo junto en relación a uno solo, para que lo que es conducido por una diversidad de cosas sea administrado concordantemente por un único plan, preservando el límite que es necesario para todos. Pero no se debe creer que la creación de las cosas conviene a muchos sino más bien a un gobierno común, y que todas las naturalezas son creadas por uno así como gobernadas de manera apropiada, porque tanto más armónicamente pueden ser gobernadas cuanto más conectadas están.

[...]

[18] Parece que primero hay que preguntar de qué modo se lo llama con verdad “omnipotente”, si puede o no causar todas las cosas, o de qué modo puede hacerlo. Si algunos de nosotros no podemos lo que él mismo no puede. Pues algunos podemos desplazarnos, hablar, sentir, lo que por naturaleza es enteramente ajeno a la divinidad, puesto que los recursos necesarios para esto no pueden pertenecer de ninguna manera a la sustancia incorpórea. Contra algunas acusaciones, considero que esto debe ser predicado: que conforme a los filósofos y también al uso de la mención común, la potencia jamás es recibida de cada cosa, sino en estas que

potest, immo impotentiae et debilitati eius quod minime suo resistere potest incommodo, et quicquid ad uicium hominis uergit magisque personam improbat quam commendet, impotentiae potius quam potentiae ascribendum est.

[19] Unde et Aristoteles in secundo qualitatis genere, ubi scilicet de potentia naturali et impotentia agitur, sanatiuum et durum ad potentiam reducit, et egrotatiuum et molle ad impotentiam, cum tamen egrotatiuum dicamus qui facile egrotare potest, hoc est non ualet facile huiusmodi passioni resistere, et molle quod leuiter secari aut dissipari possit; sanatiuum uero et durum e contrario ad potentiam reducit, cum tamen sanatiuum dicatur quod non potest facile infirmari et durum quod non potest leuiter secari. Sicut ergo in supra positis id est egrotatiuo et molli, illa posse quae ad incommodum uel debilitatem rei attinent, impotentiae est potius quam potentiae, ita et eadem non posse e contrario potentiae est ascribendum. Alioquin e conuerso impotentiam diceremus potentiam et potentiam impotentiam.

pertenecen a la utilidad o a la dignidad de la cosa misma. Pues nadie cree que la potencia del hombre puede ser superada con facilidad, en todo caso, [lo cree] de su impotencia y debilidad, y así también de lo que poco puede resistir en mal estado, y cada cosa que inclina al vicio del hombre y recusa a la persona más que recomendarla. Esto se le debe adscribir más a la impotencia que a la potencia.

[19] De allí que Aristóteles, en el segundo género de cualidad, donde trata sobre la potencia y la impotencia naturales, reconduce la salud y la dureza a la potencia, la enfermedad y la blandura a la impotencia. Sin embargo, decimos que “se puede enfermar fácilmente”, esto es, que no es posible resistir del mismo modo al padecimiento, mientras que a lo que es blando se lo puede dividir levemente o destrozar. Ciertamente, reconduce la salud y la dureza a la potencia desde su contrario, aunque se diga de lo sano que no puede enfermarse con facilidad y de lo duro que no puede ser levemente dividido. Por tanto, según lo expuesto sobre la enfermedad y la blandura, lo que puede llegar al mal estado o la debilidad es debido a la impotencia más que a la potencia, así como el no poder debe ser adscripto a lo contrario de la potencia.

[20] Nemo itaque deum impotentem in aliquo dicere praesumat, si non possit peccare sicut nos possumus, quia nec in nobis ipsis hoc potentiae tribuendum est, sed infirmitati. Unde et Augustinus, *De trinitate*, libro XV: “Magna, inquit, eius potentia est non posse mentiri”. Sunt etiam quaedam quae in aliis rebus potentiae deputanda sunt, in aliis uero minime, et quae in aliis laudabilia sunt, in aliis reprehensibilia sunt, cum eadem saepe aliarum rerum dignitatem commendent, aliarum uero minime. Veluti si quis hominum ursum uiribus superare possit, hoc magnae hominis potentiae ascribendum est, unde caeteris hominibus ipse praecelleret et commendabilior esset. Quod in leone tamen uel elephante pro magno nullus haberet. Inde enim potentem hominem comparatione aliorum hominum diceremus, sed non ita leonem uel elephantem. Sic et in homine quod ambulare ualet, potentiae est ascribendum, quoniam eius necessitudini congruit nec in aliquo eius minuit dignitatem. In deo uero, qui sola uoluntate omnia complet, hoc omnino superfluum esset quod in nobis necessarium est, atque ideo non potentiae sed uicio penitus

De otra manera, llamaríamos impotencia a la potencia, y viceversa.

[20] Y así nadie ose llamar impotente a Dios en algo, si acaso no puede pecar tal como nosotros podemos, puesto que en nosotros se debe atribuir esto a la potencia, pero como debilidad. De allí que Agustín, en el libro XV *Sobre la Trinidad*: “Grande es su poder, puesto que no puede mentir”. Existen, pues, algunas cosas que deben ser consideradas potencias en unas circunstancias pero no en otras, y las que son loables en unas ocasiones y reprehensibles en otras; porque muchas veces lo mismo le confiere dignidad a una cosa, mientras que a otra en absoluto. Como si algún hombre pudiera superar a un oso con sus fuerzas, esto hay que atribuirlo a su gran potencia, de allí que aventaje al resto de los hombres y sea más digno de estima. Lo que, sin embargo, en el león o en el elefante no tendría nada de grande. Por ello diremos que un hombre es potente en comparación con otros hombres, pero no con un león o un elefante. De esta manera, en el hombre, que puede trasladarse, hay que atribuir potencia, puesto que es apropiado a su necesidad y no disminuye en nada su dignidad. En Dios, que cumple todo con su sola voluntad, esto que en nosotros es necesario sería del todo

tribuendum esset in eo, praesertim cum hoc in multis excellentis ipsius derogaret, ut ambulare uidelicet posset; ex quo et moueri localiter posset et compositionem pedum admittere, ut et mobilis et dissolubilis esset eius corporea et compacta substantia.

[21] Non absurde tamen et de his omnibus quae efficere possumus deum potentem praedicabimus, et omnia quae agimus eius potentiae tribuimus: “In quo uiuimus, mouemur et sumus” et “qui omnia operatur in omnibus”. Utitur enim nobis ad efficiendum quae uult quasi instrumentis. Ut id quoque efficere quodammodo dicitur quae nos facere facit, sicut diues aliquis turrim componere per opifices quos adhibet, et posse omnia efficere dicitur qui siue per se siue per subiectam creaturam omnia quae uult et quomodo uult operatur. Nam etsi non potest ambulare, tamen potest facere ut ambuletur, hoc est ut aliquis ambulet, cum ipse ad hoc sua creatione quemque aptum praeparet, et in ipso etiam actu ipsum conseruet et sustentet, ut hunc ille actum expleat. Posse itaque deus omnia dicitur,

superfluo; y creo que en esto debería atribuírsele no la potencia sino enteramente el defecto, sobre todo porque esto le restaría muchas de sus mismas excelencias, pues para que pueda caminar hay que admitir la composición de los pies y que pueda ser movido localmente, y para que sea móvil y divisible, que sea una sustancia corpórea y compuesta.

[21] No es absurdo que de todas las cosas que hace podamos predicar que Dios es potente y que le atribuyamos todas las cosas que hacemos a su poder. “En Él vivimos, nos movemos y somos”.⁷⁴⁶ Y “El que obra todas las cosas en todos”.⁷⁴⁷ Pues nos utiliza para hacer lo que quiere casi como instrumentos. Lo que nos hace hacer también se llama de algún modo “hacer”, así como alguien rico “construye” una torre por medio de los obreros que contrata. Y se dice que puede hacer todo quien, ya sea por sí o por la creatura que le pertenece, hace lo que quiere y del modo en que quiere. Porque aunque no puede desplazarse, puede hacer que algo sea desplazado, puesto que Él mismo prepara cada cosa de manera conveniente desde su creación para esto, para que Él mismo conserve y mantenga por

⁷⁴⁶ Hech. 17:28.

⁷⁴⁷ I Cor. 12:6.

non quod omnes suscipere possit actiones, sed quod in omnibus quae fieri uelit, nihil eius uoluntati resistere queat.

[...]

[24] Velle itaque deus duobus modis dicitur, aut secundum uidelicet prouidentis suae ordinationem, secundum quod scilicet aliquid disponit apud se ac deliberat statuitque in sua prouidentia, ut sic postmodum compleat; aut secundum consilii sui adhortationem uel approbationem qua unumquemque ad hoc admonet, quod per gratiam suam remunerare paratus esset.

[25] Et iuxta priorem quidem modum quo deus uelle aliquid dicitur, hoc est ex gratia sua ordinare atque apud se statuere ut fiant aliqua, tam nos quam apostolus, in his quae fieri uult, nihil eius uoluntati resistere posse dicimus, nec eam aliquo impediri casu cui omnia necesse sit obedire.

[26] Secundum autem posteriorem modum multa dicitur uelle fieri quae non fiunt, hoc est multa adhortari quae certum est ex gratia eius remunerari, si fierent – quae minime

el acto mismo de modo que Él cumpla este acto. Se dice que Dios todo lo puede, no que puede encargarse de todas las acciones, sino que quiso que en todo lo que es creado, nada pueda oponerse a su voluntad.

[...]

[24] Por tanto, de dos modos se dice que Dios quiere: ya sea conforme al orden de su providencia, según que dispone algo a su juicio o delibera y determina en su providencia para que se cumpla en lo sucesivo; ya sea conforme a una exhortación o aprobación de su prudencia por la que recuerda a cada uno que estará dispuesto a recompensarlo por medio de su gracia.

[25] Y conforme al primer modo en que se dice que Dios quiere algo, esto es, disponer a partir de su gracia y determinar según su juicio que tanto nosotros como los apóstoles hagamos algo, y en esto, que quiere que sea hecho, decimos que nada puede oponerse a su voluntad, ni por ningún suceso estorbar a quien es necesario obedecer en todo.

[26] En cambio, conforme al posterior modo, se dice que quiere que se hagan muchas cosas que no se hacen, esto es, muchos son exhortados a que, si hicieran

fiunt. Sic quippe unicuique homini consulit de salute sua et ad hanc eum adhortatur, cum obediunt pauci. Vult itaque deus peccatorem conuerti, quia id ei consulit quod esset benigne remuneraturus. Quodammodo enim gratum ei dicitur in quo eius gratiam experturi essemus, sicut e contrario nolle illa dicitur quae dissuadet, aut quaecumque punire magis deberet quam dono aliquo remunerare, et in quibus iram ipsius potius quam gratiam sentiremus, hoc est uindictam potius quam praemium.

[27] Quaerendum arbitror utrum plura facere possit deus uel meliora quam faciat, aut ab his etiam quae facit ullo modo cessare posset, ne ea umquam uidelicet faceret. Quod siue concedamus siue negemus, multas fortassis inconuenientium anxietates incurremus. Si enim ponamus ut plura uel pauciora facere possit, uel ab his quae facit cessare, profecto multum summe eius bonitati derogabimus. Constat quippe eum non nisi bona facere posse, nec nisi ea quae ipsum facere conuenit et quae bonum est ipsum facere.

cosas que de ningún modo hacen, de seguro serían recompensados mediante la gracia. Así, aconseja a cada uno de los hombres sobre su salvación y a ésta los exhorta aun cuando pocos obedecen. Por tanto, Dios quiere convertir al pecador, por eso le aconseja lo que habrá de ser recompensado bondadosamente. Pues, de alguna manera se llama agraciado por aquél por quien habríamos probado su gracia, y por el contrario, se dice que no quiere las cosas que disuade, o cualquiera de las que debería castigar más que recompensar con algún regalo, y por las cuales sentiremos más la ira que la gracia, esto es, más la justa venganza que el premio.

[27] Creo que se debe preguntar si Dios puede hacer más y mejores cosas de las que hace, o a partir de esto, si de ningún modo puede dejar de hacer lo que hace, y nunca habría hecho esto. Ya sea que concedamos, ya que negemos, quizá incurriremos en muchas inquietudes inconvenientes. Pues, si sostenemos que puede hacer más o menos cosas, o por esto puede dejar de hacer lo que hace, ciertamente disminuiríamos extraordinariamente su bondad. Consta que no sólo puede hacer cosas buenas, sino que eso mismo que hace y lo que es bueno hacer concuerdan.

[...]

[87] Liberum autem arbitrium definientes philosophi dixerunt: “Liberum de uoluntate iudicium”. Arbitrium quippe est ipsa deliberatio uel diiudicatio animi qua se aliquid facere uel dimittere quislibet proponit. Quae tunc quidem diiudicatio libera est, cum ad hoc quod proposuerit exsequendum, nulla ui naturae compellitur, sed aequae in sua potestate habet tam illud facere quam dimittere. Ubi ergo ratio animi non est per quam aliquid deliberari possit et diiudicari, an faciendum sibi sit uel dimittendum, et aequae utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam est arbitrium. Etsi enim bruta animalia quaedam pro uoluntate sua facere possunt uel dimittere, quia tamen iudicio rationis carent, liberum non habent arbitrium. Si quis etiam tale quid uelit ac disponat facere quod in eius non sit potestate, uel quod sine dispositione ipsius aequae fieret, in hoc ipse liberum arbitrium non habet. Verbi gratia, saepe talia nos facere proponimus quae decepti nos posse implere confidimus, et nonnumquam nitimur uel desideramus ut ea fiant quae non minus fierent absque nostro proposito, ueluti si qui diutinis penis mori cogantur, et morte ipsa cruciatus finire desiderent et ad hoc nitantur, nequaquam

[...]

[87] Los filósofos que definieron el libre arbitrio dijeron: “El libre juicio de la voluntad”. El libre arbitrio es la deliberación misma o el juicio del alma con el que se propone hacer o dejar de hacer alguna cosa. El cual, entonces, es un juicio libre, porque ninguna fuerza de la naturaleza obliga sobre lo que se determinara ejecutar, sino que tiene por igual la potestad de hacer aquello o dejar de hacerlo. Pero de ningún modo la decisión es libre allí donde no haya un alma racional con la cual poder deliberar o juzgar algo, ya sea para hacerlo o dejarlo de hacer, de modo tal que tanto una como otra posibilidad estén en nuestro poder. Pues aun las bestias hasta cierto punto pueden hacer o dejar de hacer por su voluntad; sin embargo, puesto que carecen del juicio de la razón, no tienen libre arbitrio. Así, alguno que quiera o disponga hacer lo que no está en su potestad, o que igualmente hiciera algo sin disponerlo él mismo, en esto no tiene libre arbitrio. Por ejemplo, a menudo nos proponemos hacer cosas que confiamos, engañados, que podemos cumplir, y más de una vez procuramos o deseamos que ellas hagan lo que en modo alguno harían sin nuestro propósito, como si los crucificados que son obligados a morir por tortura

cum id accidit ex libero suo arbitrio assecuntur, quod uidelicet non minus contingeret eis, etiam nihil inde praemeditantibus.

[88] Et haec quidem liberi arbitrii definitio nullatenus in deum cadit, sed in his tantum qui uoluntatem mutare et in contraria possunt deflectere, ut uidelicet in eorum sit potestate id quod eligunt tam dimittere quam facere.

[89] Denique et nonnulli ad hoc liberum reduxerunt arbitrium, ut his tantum ipsum concedant qui et bene facere et male possunt. Quorum opinionem beatus quoque Ieronimus secutus, *Homilia* illa de filio prodigo inter caetera sic ait: “Solus deus est in quo peccatum non cadit. Caetera cum sint liberi arbitrii, in utrumque possunt suam flectere uoluntatem”. At uero qui diligentius liberum arbitrium inspexerunt, nulli bene facienti hoc deesse dixerunt, maxime autem deo et his omnibus qui tanta beatitudine sunt corroborati, ut iam in peccatum labi non queant. Quo enim quisque a peccato remotior est et ad bonum pronior, tanto in eligendo bonum liberius habet iudicium,

desearan terminar con la muerte misma y se esforzaran en ello: de ningún modo conseguirán que esto suceda mediante su libre arbitrio, lo que ciertamente en nada les atañe, pues allí no hay ninguna premeditación.

[88] Y por esto recae una definición comparable al libre arbitrio en Dios, pues en estas cosas [los hombres] pueden cambiar su voluntad y desviarla hacia lo contrario, de modo que esté en poder de ellos tanto hacer como dejar de hacer lo que eligen.

[89] En resumen, algunos redujeron el libre arbitrio a esto, que sólo conceden que pueden hacer el bien y el mal. De éstos, el Santo, seguido también de Jerónimo en aquella *Homilía* sobre el hijo pródigo entre otras opina así: “Únicamente Dios es aquél en quien el pecado no recae. Los demás, como tienen libre arbitrio, pueden dirigir su voluntad hacia otra parte”.⁷⁴⁸ En verdad quienes observaron más atentamente el libre arbitrio, dijeron que nadie deja de hacer el bien, sobre todo aquellos que son confirmados por Dios en tan grande felicidad por todas estas cosas, porque ya no pueden ser debilitados por el pecado. Por lo cual, cada uno está más lejos del pecado y

⁷⁴⁸ JERÓNIMO, *Epistola 21*, 40.

quanto ab illa ultima seruitute peccati de qua scriptum est: “Qui facit peccatum, seruus est peccati”, longius absistit.

[90] Generaliter itaque ac uerissime liberum arbitrium dicitur, cum quislibet quod ex ratione decreuerit, uoluntarie ac sine coactione adimplere ualebit. Quae quidem libertas arbitrii tam deo quam hominibus aequae indubitanter inest, quicumque rectae uoluntatis facultate priuati non sunt, atque his praecipue, ut diximus, qui iam omnino peccare non possunt. Quamuis enim peccare nequeant aut a bono quod faciunt minime se retrahere queant, quia non oportet, non ideo tamen id alicuius coactionis necessitate agunt, quod utique si non uellent, nequaquam facere cogentur.

[91] Quod et diligenter attendens beatus Augustinus libro XXII *De ciuitate Dei*, his astruit uerbis: “Sicut prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, nouissima erit non posse mori, ita primum liberum arbitrium posse non peccare, nouissimum non posse peccare”.

más próximo a lo bueno en cuanto tiene juicio tanto para elegir libremente el bien como para alejarse de la servidumbre del pecado, de la cual está escrito: “Quien comete pecado, es siervo del pecado”.⁷⁴⁹

[90] Y así, general y verdaderamente se llama libre arbitrio a cualquier cosa que se decidiera por la razón, que pueda ser cumplida voluntariamente y sin coacción. Por lo que la libertad de arbitrio sin dudas está por igual tanto en Dios como en los hombres y en cualquiera que no esté privado de la facultad de la recta voluntad, y principalmente en todos estos que, como dijimos, ya no pueden pecar. Pues por más que no puedan pecar o que en modo alguno puedan apartar del bien lo que hacen, puesto que no conviene, sin embargo, no realizan por la coacción de alguna necesidad aquello que, en todo caso, si no quisieran, de ningún modo estarían obligados a hacer.

[91] Lo que atiende con cuidado san Agustín en el libro XXII de *Ciudad de Dios*, cuando añade estas palabras: “Así como la primera inmortalidad, la que perdió Adán al pecar, consistía en poder no morir, la nueva consistirá en no poder morir, de igual modo el primer libre arbitrio consistió en poder no

⁷⁴⁹ Jn. 8:34.

Item: “Certe deus ipse numquid quoniam peccare non potest ideo liberum arbitrium habere negandus est?”, etc.

[92] Quicquid itaque gerimus, siue fortuitu, siue praemeditate, quia id optime deo disponente et prouidente cur fieri oporteat agimus, ex libero eius, si non ex nostro procedit arbitrio. Et quamuis ea casu facimus nihil tamen, quantum ad ipsum, casu fit, cuius prouidentia cuncta praecedit et eius dispositione quidquid agimus contingit.

pecar, y el nuevo en no poder pecar”.⁷⁵⁰

También: “¿Se puede acaso negar que Dios, por no poder pecar, carece de libre arbitrio?”.⁷⁵¹

[92] Cualquier cosa que realizamos, ya sea de manera fortuita o premeditada, puesto que hacemos esto de manera óptima por Dios que dispone y provee ¿por qué es necesario que sea hecho a partir de su libre arbitrio, si no procede del nuestro? Aunque nada de esto hagamos por casualidad, sin embargo, él mismo crea la ocasión, a la que precede su entera providencia, por lo que cada cosa que hacemos acontece según su disposición.

⁷⁵⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XXII, 30, 3.

⁷⁵¹ *Ibíd.*

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA CITADA

BACIGALUPO, L., “Algunas implicaciones políticas de la Ética de Abelardo”, en *A ciência e a organização dos saberes na idade média* (De Boni, L. org.), Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, pp. 117-144.

BACIGALUPO, L., “Pedro Abelardo. Un esbozo biográfico”, en *La filosofía Medieval* (Bertelloni, F. comp.), Madrid, Trotta, 2002, pp. 93-122.

BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Perú, Univ. Pontificia católica del Perú, 1992.

BALLANTI, G., “Introduzione”, en Pietro Abelardo. *Insegnamenti al figlio*, Roma, Armando Editore, 1993.

BEJCZY, I. y NEWHAUSER, R. (eds.), *Virtue and Ethics in the twelfth Century*, Leiden-Boston, Brill, 2011, c. II.

BISSON, T., “L’expérience du pouvoir chez Pierre Abélard”, en *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes* (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 91-108.

BLOMME, R., “A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard”, en *Ephemerides theologicae lovanienses*, v. 33, 2 (1957), pp. 319-347.

BLOMME, R., *Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIIe siècle*, Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae, Ser. III, t. 6, Louvain, Publications universitaires Gembloux, Duculot, 1959.

BOYER, C., “La notion de nature chez Saint Augustin”, en *Doctor communis*, v. 7, 2-3 (1955), pp. 65-76.

BURNETT, C., “Peter Abelard's *Soliloquium*: A Critical Edition”, en *Studi Medievali*, 25 (1984), pp. 857-894.

BUYTAERT, E., “Abelard’s *Collationes*”, en *Antonianum*, 44 (1969), pp. 18-39.

BUYTAERT, E., “Abelard’s Trinitarian Doctrine”, en *Peter Abelard. Proceedings of the international conference*, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 127-152.

CAHEN, C., *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio Otomano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992.

CAIAZZO, I., “Esquisse de la réception des *Commentarii in somnium Scipionis* depuis leur composition jusqu’au XII^e siècle”, en *Lectures médiévales de Macrobie. Les Glosae Colonienses super Macrobius*, Paris, Vrin, 2002, pp. 27-43.

CAQUOT, A. et al., *Formación de las religiones universales y de Salvación. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1979.

CHAVES-TANNÚS, M., *A Ética de Pedro Abelardo. Um modelo medieval de aplicação da lógica a moral*, Uberlandia, Edufu, 1996.

CHENU, M-D., *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano, Jaca Book, 1982.

CHENU, M-D., *La teologia nel dodicesimo secolo*, Milano, Jaca Book, 1986.

COCHRANE, C., *Cristianismo y cultura clásica*, México D.F., F.C.E., 1949, cap. IX.

CROCCO, A., “Le cinque regole ermeneutiche del *Sic et non*”, en *Rivista critica di storia della filosofia*, 34 (1979), pp. 452-458.

DAHAN, G., “L’usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs XII-XIV siècles”, en *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península Ibérica*. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, organisé par la Société internationale pour l’étude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.) 23-26 juin 1991 (Santiago Otero, H. ed.), Turnhout, Brepols, 1994, pp. 289-307.

De GANDILLAC, M., “Intention et loi dans l’éthique d’Abélard”, en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle*. Colloque international du centre national de la recherche scientifique, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972, pp. 585-610.

De GANDILLAC, M., “Le ‘Dialogue’ d’Abélard”, en *Abélard: Le ‘Dialogus’. La philosophie de la logique*, Actes du Colloque de Neuchâtel, Secr. de l’Université, Neuchâtel, 1981, pp. 3-20.

De GANDILLAC, M., “Sur quelques images d’Abélard au temps du roi Louis-Philippe”, en *Abélard en son temps*. Actes du colloque international organisé à l’occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard, 14-19 mai 1979 (Jolivet, J. ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 197-210.

De GANDILLAC, M., “Sur quelques interprétations récentes d’Abélard”, en *Cahiers de civilisation médiévale*, 15 (juill.-sept. 1961), pp. 293-301.

De LIBERA, A., “Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l’idée de philosophie et l’idéal philosophique au XIIIe siècle”, en *L’enseignement des disciplines à la Faculté des arts* (Weijers, O. y Holtz, L. eds.), Turnhout, Brepols, pp. 429-444.

De VECCHI, G., *L'etica o Scito te ipsum* di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teología morale, Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2005.

DuQUESNAY ADAMS, J., “Les horizons socio-politiques du monde de Pierre Abélard”, en *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 29-39.

ESTEVIÃO, J., “Abelardo: crítica do poder das chaves”, en *Veritas*, v. 38, 150 (junio 1993), pp. 199-208.

ESTEVIÃO, J., “*Fiat voluntas tua!* Vício e pecado na ética de Abelardo”, en *Trans/Form/Ação*, 12 (1989), pp. 85-96.

ESTEVIÃO, J., *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*, tesis de Mestrado em Filosofia. São Paulo, PUC-SP, 1990.

FERNANDES da SILVA, P., “O *Scito te ipsum* de Pedro Abelardo (1079-1142): apresentação de conjunto e plano geral da obra”, en *Revista ciências humanas* de UNITAU, v. 2, 2 (2009), pp. 1-15.

FERNANDES da SILVA, P., “Virtude, vício e pecado nas obras éticas de Pedro Abelardo (1079 - 1142)”, en *Dissertatio*, 29 (2009), pp. 135-160.

FILIPPI, S., “La moralidad de los actos humanos en la doctrina de Pedro Abelardo”, en *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Navarra, EUNSA, 2005, pp. 233-250.

FRAIOLI, D., “L'intention dans l'Éthique d'Abélard: en savons-nous plus qu'Héloïse?”, en *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes* (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 377- 389.

FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mt., “La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard”, en *Peter Abelard. Proceedings of the international conference*, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 153-162.

FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mt., “Note a propósito di alcuni aspetti della teología abelardiana. La difesa della fede contro gli infedeli”, en *Actas del V Congr. int. filos. med.*, Madrid, Nacional, 1979, v. 2, pp. 575-579.

FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mt., *Introduzione a Abelardo*, Roma, Laterza, 1988.

GELDSETZER, L., “« *Sic et non* » sive « *Sic aut non* ». La méthode des questions chez Abélard et la stratégie de la recherche”, en *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes* (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 407- 415.

GILSON, E., “Logicismo y filosofía”, en *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 2004⁵, pp. 15-37.

GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944.

GRABOÏS, A., “The *Hebraica Veritas* and Jewish- Christian intellectual relations in the twelfth century”, en *Speculum*, v. 50, 4 (Oct., 1975), pp. 613-634.

GRABOÏS, A., “Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société Occidentale au XII siècle. Le ‘Dialogus’ de Pierre Abélard et le ‘Kuzar’ d’Yehudah Haleví”, en *Abélard et son temps*. Actes du colloque international organisé a l’occasion du 9^o centenaire de la naissance de Pierre Abélard, 14-19 de mai 1979, Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 641-652.

GREGORY, T., “Abelard et Platon”, en *Peter Abelard*. Proceedings of the international conference, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 38-64.

GREGORY, T., “Considérations sur ratio et natura chez Abélard”, en *Pierre Abélard- Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle*. Colloque international du centre national de la recherche scientifique, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972, pp. 568-581.

GREGORY, T., “L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII”, en *Interpretazioni del Medioevo* (Del Torre, M^aA. ed.), Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 273-311.

GRELLARD, C., “*Fides sive credulitas*: le problème de l’assentiment chez Abélard, entre logique et psychologie”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 7, 1 (2003), p. 7-25.

HAMELIN, G., “A lógica como Veículo da Ética Aristotélica em Pedro Abelardo”, en *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Série 3, v.7, 2 (jul. - dic, 1997), pp. 179-208.

HAMELIN, G., “As fontes aristotélicas e estoicas em Abelardo: a noção de ‘consentimento’ (*consensus* – συγκατάθεσις)”, en *Veritas*, v. 55, 22 (2010), pp. 176-193.

ILGNER, R., “*Scito te ipsum-Ethica nostra*. Sur les origines et la signification des titres de l’éthique d’Abélard”, en *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 389- 406.

JACOBI, K., STRUB, C. y KING, P. “From *intellectus verus/falsus* to the *dictum propositionis*: The Semantics of Peter Abelard and his Circle”, en *Vivarium*, 34 (1996), pp. 15-40.

JAKUBECKI, N., “Abelardo versus Abelardo: la fe y la razón”, en *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Rosario, Paideia publicaciones, 2011, pp. 159-168.

JAKUBECKI, N., “Implicaciones políticas del proyecto ético abelardiano”, en *Nuevo Pensamiento*, 4 (2014), pp. 348-368.

JAKUBECKI, N., “La ‘Historia efectual’ y la hermenéutica del Medioevo”, en *A cincuenta años de Verdad y Método* (Cúnsulo, R. ed.), San Miguel de Tucumán, editorial UNSTA, 2011, pp. 369-376.

JAKUBECKI, N., “Pedro Abelardo o lo dialéctica y sus alcances”, en *Ser filósofo en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2012, pp. 23-50.

JAKUBECKI, N., “Pedro Abelardo. Una segunda parte del *Scito te ipsum*. Traducción y comentarios del manuscrito de Oxford, Balliol College Ms. 296, f.79”, en *VersioneS*, 12 (2010), pp. 33-37.

JOLIVET, J., “Abélard entre chien et loup”, en *Cahiers de civilisation médiévale*, a. 20, 80 (août - déc. 1977), pp. 307-322.

JOLIVET, J., “Abélard et le philosophe (Occident et Islam au douzième siècle)”, en *Revue de l'histoire des religions*, v. 164, 2 (1963), pp. 181-189.

JOLIVET, J., “Doctrines et figures de philosophes chez Abélard”, en *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, (Thomas, R. ed.), *Trierer Theologische Studien*, 38 (1980), pp. 103-120 (rist. en Jolivet, J., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, Doctrines du langage* [Reprise], Paris, Vrin, 1987, pp. 185-202). Se cita por la reimpresión.

JOLIVET, J., “Elements du concept de nature chez Abélard”, en *La Filosofia della natura nel medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale, Milano, 1966, pp. 297-304.

JOLIVET, J., *Abelardo. Dialettica e misterio*, Milano, Jaca Book, 1996.

JOLIVET, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1981.

JOLIVET, J., *La théologie d'Abélard*, Paris, Les éditions du CERF, 1997.

KING, P., “Abelard’s Intentionalist Ethics”, en *The Modern Schoolman*, 72 (1995), pp. 213-231.

KRAMER, S., “ ‘We Speak to God with Our Thoughts’: Abelard and the Implications of Private Communication with God”, en *Church History*, v. 69, 1 (2000), pp. 18-40.

KRITZEK, J., “De l’influence de Pierre Abélard sur Pierre le Vénérable dans ses œuvres sus l’Islam”, en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle*. Colloque international du centre national de la recherche scientifique, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972, pp. 205-2014.

Le GOFF, J., *Los intelectuales de la Edad Media*, Buenos Aires, Gedisa, 1997.

LECLERCQ, J., “*Ad ipsam sophiam Christum*. Le témoignage monastique d’Abelard”, en *Revue d’ascétique et de mystique*, 46 (1970), pp. 161-181.

LIEBESCHÜTZ, H., “John of Salisbury and Pseudo-Plutarch”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 6 (1943), pp. 33-39.

LUSCOMBE, D., “Nature in the thought of Peter Abelard”, en *La Filosofia della natura nel medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale, Milano, 1966, pp. 314-319.

LUSCOMBE, D., “Peter Abelard and Twelfth-Century Ethics”, en *Peter Abelard’s Ethics* (Luscombe, D. ed.), Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. xiii-xxxvii.

LUSCOMBE, D., “The *Ethics* of Abelard: some further considerations”, en *Peter Abelard*. Proceedings of the international conference, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 65-84.

LUSCOMBE, D., “The Manuscripts of the *Ethica*”, en *Peter Abelard’s Ethics* (Luscombe, D. ed.), Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. xxxviii-lxi.

LUSCOMBE, D., *The School of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

MAGNAVACCA, S., “‘*Vester maximus philosophus*’: San Agustín en el *Diálogo* de Pedro Abelardo”, en *Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, Santiago, 1-2 (2000), pp. 49-66.

MAGNAVACCA, S., “Estudio preliminar”, en Pedro Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, (Magnavacca, S. trad.), Buenos Aires, Losada, 2003.

MANN, W., “Ethics”, en *The Cambridge Companion to Abelard* (Brower, J. y Guilfooy, K. eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 279-304.

MARENBON, J. y ORLANDI, G., “Introduction”, en Abelard, *Collationes*, New York, Oxford University Press, 2001.

MARENBON, J., “Abélard: les exemples de philosophes et les philosophes comme exemples”, en *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l’Antiquité à la Renaissance*. Actes du colloque international 23-25 octobre 2003, Université de Neuchâtel, (Ricklin, T. ed.), Paris, Vrin, 2006, pp. 118-133.

MARENBON, J., “Abelard’s Concept of Natural Law”, en *Miscellanea Mediaevalia. Mensch und Natur im mittelalter*, 21/2 (1992), pp. 609- 621.

MARENBON, J., “Imaginary Pagans: from Middle Ages to the Renaissance”, en *Continuities and disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*. Proceedings of the colloquium held at the Warburg Institute, 15-16 June 2007, (Burnett, C., Meirinhos, J. y Hamesse, J. eds.), Turnhout, Brepols, 2008, pp. 151-165.

MARENBNON, J., "Peter Abelard's Theory of Virtues and its Context", en *Knowledge, discipline, and power in the Middle Ages. Essays in Honour of David Luscombe* (Canning, J., King, E., y Staub, M. eds.), Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 231-242.

MARENBNON, J., *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

MEWS, C., "Faith as *Existimatio rerum non apparentium*: intellect, imagination and faith in the Philosophy of Peter Abelard", en *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du Xe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 (Pacheco, M. y Meirinhos, F. eds.), Turnhout, Brepols, 2006, pp. 915-926. Se cita por el original del autor, pp. 1-10.

MEWS, C., "On dating the works of Peter Abelard", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 52 (1985), pp.73-134.

MEWS, C., "Peter Abelard and the Enigma of Dialogue", en *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 25-52. Se cita por el original del autor, pp. 1-35.

MEWS, C., "Un lecteur de Jérôme au XII^e siècle: Pierre Abélard", en *Jérôme entre l'Occident et l'Orient* (Duval, Y. ed.), Paris, Brepols, 1998, pp. 429-444.

MORIN, P., "La psychologie d'Abélard", en Abélard, *Des intellections*, (Morin, P. trad.), Vrin, 1994, pp. 99-127.

MORIN, P., "Vie et oeuvres d'Abélard", en Abélard, *Des intellections* (Morin, P. trad.), Paris, Vrin, 1994, pp. 129-154.

MURILLO, I., "Actitud de Pedro Abelardo ante la dialéctica en su *Carta XIII*. Relaciones entre dialéctica, teología y ética", en *Cuadernos salamantinos de filosofía*, 22 (1995), pp. 159-174.

PARISOLI, L., "Deux approches à la normativité juridique dans les parcours de l'Occident chrétien. Pierre Abélard et Duns Scot", en *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 339-356.

PEPPERMÜLLER, R., "Exegetische Traditionen und theologische Neuansätze in Abaelards Kommentar zum Römerbrief", en *Peter Abelard*. Proceedings of the international conference, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 116-126.

PERKAMS, M., “Intention et charité. Essai d’une vue d’ensemble sur l’éthique d’Abélard”, en *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 357- 376.

PERKAMS, M., *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard*, Münster, Aschendorff, 2001.

PIAIA, G., *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini, Maggioli editore, 1983.

PIRONET, F., “Théologie révélée versus théologie philosophique”, en *Philosophiques*, v. 31, 2 (2004), p. 311-347.

PUJADAS, M. y SANJUÁN, A., *Estudio sobre el Dialogus de Pedro Abelardo*, Zaragoza, Yalde, 1988.

RAMASCO de MONZÓN, R., “Ley natural e intención en Pedro Abelardo”, en *Instante y vuelo. Y el verbo se hizo carne*, (Ruiz Pesce, E. y Serrano Pérez, M. comps.), Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, Tucumán, 2007, pp. 355-364. Se cita por el original de la autora, pp. 1-8.

RAMON GUERRERO, R., “La afirmación del yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12 (1995), pp. 11-32.

RAÑA DAFONTE, C., “*Ratio lucerna*. La razón como guía en el siglo XII”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15 (2008), pp. 27-42.

RAÑA DAFONTE, C., “*Scito te ipsum*. La responsabilidad individual y los penitenciales del siglo XII”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011), pp. 69-80.

RÉMUSAT, C., *Abélard*, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1845, t. I.

ROSSATTO DUTRA, N. “*Natura naturans, natura naturata*: o sistema do mundo medieval”, en *Ciência & Ambiente*, v. 1,1 (jan.- jun. 2004), pp. 17-28.

SACCENTI, R., “Quattro gradi di virtù: il modello etico di *Comentarii* di Macrobio nel XII secolo”, en *Rivista di storia della filosofia medievale*, 31 (2006), pp. 69-101.

SANTIAGO OTERO, H., “El término ‘teología’ en Pedro Abelardo”, en *Sprache und Erkenntnis im mittelalter II*, Akten des VI internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie de l’*Société internationale pour l’étude de la philosophie médiévale*, 29 august-3 september 1977, Bonn, pp. 881-889.

SANTIDRIÁN, P., “Prólogo”, en Pedro Abelardo, *Ética o conócete a ti mismo*, Madrid, Altaya, 1997.

SIKES, M., *Peter Abailard*, New York, Russell and Russell DANSC, 1965.

SPINELLI, M., “A dialéctica discursiva de Pedro Abelardo” en *Veritas*, v. 49, 3 (2004), pp. 437-447.

STEIMBERG, Ma. E., “Moralizar a Petronio entre Marcial y el *Culex*: el Ms. *Escorialensis* Q14 y el canon literario latino”, en *Miscellanea Philologica. Lecturas de textos latinos clásicos en florilegios, ediciones, comentarios y traducciones de los siglos XII al XXI*, Buenos Aires, EFFL, 2010, pp. 45-56.

SVENSSON, M., “Abelardo. El argumento del *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*”, en *Revista Philosophica*, Vol. 32 (Semestre II / 2007), pp. 137-155.

SVENSSON, M., “Indiferencia, ambivalencia y tipos de consentimiento. Agustín en el *Scito te Ipsum* de Abelardo”, en *Kriterion*, 125 (2012), pp. 103-118.

TANAKA, J. y OLIVEIRA, T., “Pedro Abelardo e as mudanças no pensamento do século XII”, en *Acta Scientiarum*, v. 24, 1 (2002), pp. 125-132.

THOMAS, R. y CANNSTATT, S., “Introduction”, en *Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, 1970.

THOMAS, R., “Die meditative Dialektik im *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*”, en *Peter Abelard. Proceedings of the international conference*, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 99-115.

THOMAS, R., “Die Persönlichkeit Peter Abelards im ‘*Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*’ und in den *Epistulae* des Petrus Venerabilis - Widerspruch oder Übereinstimmung?”, en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle. Colloque international du centre national de la recherche scientifique*, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972, pp. 255-269.

TODINELLI, T., *Ética e justiça no pensamento de Pedro Abelardo*, Tesis de doctorado en Filosofía, dirigida por De Boni, L., en la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

TROTTMANN, C., “*Scintilla synderesis*. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique”, en *Miscellanea Mediaevalia*, 27 (2000), pp. 116-130.

VALENTE, L., “‘Exhortatio’ e ‘recta vivendi ratio’. Filosofi antichi e filosofia come forma di vita in Pietro Abelardo”, en *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno, L'antichità classica nel pensiero medievale. Convegno SISPM*, Trento, 2010 (Palazzo, A. ed.), FIDEM, Porto 2011, pp. 39-66.

Van den BERGE, R.J., “La qualification morale de l’acte humain. Ébauche d’une réinterprétation de la pensée abélardienne”, en *Studia Moralia*, 13 (1975), pp. 143-73.

Van den EYNDE, D., “Les écrits perdus d’Abélard”, en *Antonianum*, 37 (1962), pp. 466-480.

VERBEKE, G., “Éthique et connaissance de soi chez Abélard”, en *Philosophie im Mittelalter* (Beckmann, J. et al. eds.), Félix Meiner, Hamburg, 1987, pp. 81-101.

VERBEKE, G., “Peter Abelard and the concept of subativity”, en *Peter Abelard. Proceedings of the international conference*, (Buytaert, E. ed.), Louvain, mai 1971, pp. 1-11.

VERGER, J., “De l'école d'Abélard aux premières universités”, en *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes* (Jolivet, J. y Habrias, H. dirs.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 17-28.

Von MOOS, P., “Les *Collationes* d'Abélard et la « question juive » au XIIe siècle”, en *Journal des savants*, 2 (1999), pp. 449-489.

Von MOOS, P., “*Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge (II)*”, en *Médiévales*, 30 (1996), pp. 117-137.

WEIJERS, O., “La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations”, en Fioravanti, G. et al., *Il commento filosofico nell'occidente latino secoli XIII-XV*, Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL, Turnhout, Brepols, *Rencontres de Philosophie Médiévale*, 10 (2002), pp.17-41.

WEINGART, R., *The Logic of Divine Love*, Great Britain, Oxford Press, 1970.

WILLIAMS, J., “The Authorship of the *Moralium Dogma Philosophorum*”, en *Speculum*, v.6, 3 (Jul. 1931), pp. 392-411.

WOJTAROWICZ, T., “Le rôle de l'intention comme déterminant de l'acte moral chez Pierre Abélard”, en *Roczn*, v. 23, 2 (1975), pp. 25-36.

ZERBI, P., “Philosophi” e “Logici”. Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141), Milano, Vita e Pensiero, 2002.

Instrumenta

AERSTEN, J., “Introducción”, en *La Filosofía Medieval y los trascendentales*, Pamplona, EUNSA, 2003, pp. 13-34.

De LIBERA, A., *La Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Docencia, 2000.

GILSON, E., *Introduction à l'étude de Saint Agustin*, Paris, Vrin, 1949³, c. III.

GILSON, E., *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot y Cie., 1952.

MAGNAVACCA, S., *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.

ÍNDICES

ÍNDICE DE OBRAS CLÁSICAS⁷⁵²

AGUSTÍN DE HIPONA

<i>Confessiones</i>	p. 233
<i>Contra Iulianum</i>	p. 181
<i>De civitate Dei</i>	pp. 16, 42, 50, 106, 128
<i>De libero arbitrio</i>	pp. 106, 176
<i>Enarrationes in Psalmos</i>	pp. 53, 182
<i>In Epistolam Ioannis</i>	p. 228
<i>In Ioannis Evangelium</i>	p. 230
<i>Quaestiones Evangeliorum</i>	p. 251

AMBROSIO DE MILÁN

<i>Epistola 73</i>	p. 181
--------------------------	--------

ANÓNIMO

<i>Moralium dogma philosophorum</i>	p. 38
---	-------

ANSELMO DE CANTERBURY

<i>Proslogion</i>	p. 37
<i>Monologion</i>	p. 37

ANSELMO DE LAON

<i>Enarrationes in Mattheum</i>	p. 192
<i>Principium et causa omnium</i>	pp. 186, 241

ARISTÓTELES

<i>Categoriae</i>	pp. 39, 40, 102
-------------------------	-----------------

BERNARDO DE CLARAVAL

<i>Contra Quaedam Capitula Errorum Abaelardi. Ep. CXC ..</i>	pp. 11, 67, 77, 239
--	---------------------

⁷⁵² Este índice contiene únicamente las apariciones de las obras de los autores clásicos. Ni en este índice ni en el siguiente están consignadas las referencias que corresponden al Apéndice de traducciones.

BOECIO	
<i>Commentaria in Topica Ciceronis</i>	p. 55
<i>Consolatio Philosophiae</i>	pp. 40, 41
<i>De Divisione</i>	p. 40
<i>In Aristotelis Categorias</i>	p. 71
CALCIDIO	
<i>In Platonis Timaeum commentarius</i>	p. 48
CICERÓN	
<i>De inventione</i>	pp. 47, 215, 219
<i>De officiis</i>	p. 38
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA	
<i>Protréptico</i>	p. 43
<i>Stromata</i>	p. 53
EDGARDO DE INGLATERRA	
<i>Leges ecclesiasticae</i>	p. 35
GILBERTO CRISPINO	
<i>Disputatio iudaei et christiani</i>	p. 32
GRACIANO	
<i>Concordia discordantium canonum</i>	pp. 69, 188
GREGORIO MAGNO	
<i>Homilia in Evangelia</i>	p. 67
<i>Concordia quorundam testimoniorum Sanctae Scripturae..</i>	p. 69
GUILLERMO DE CHAMPEAUX	
<i>Sententiae</i>	p. 241
GUILLERMO DE CONCHES	
<i>Dragmaticon</i>	p. 37

GUILLERMO DE LUCCA	
<i>Summa dialecticae artis</i>	p. 168
HUGO DE SAN VÍCTOR	
<i>Didascalicon</i>	pp. 37, 42
ISIDORO DE SEVILLA	
<i>Etymologiae</i>	p. 42
JERÓNIMO	
<i>Commentariorum In Ezechielem Prophetam</i>	p. 52
<i>Commentarium in Epistolam ad Galatas</i>	pp. 52, 181
JUAN DE SALISBURY	
<i>Metalogicon</i>	pp. 25, 37, 56
<i>Policraticus</i>	p. 37
LANFRANCO DE PAVÍA	
<i>De corpore et sanguine Domini</i>	p. 56
MACROBIO	
<i>Commentarii in somnium Scipionis</i>	pp. 48, 49, 215, 219, 223
NICOLÁS DE CUSA	
<i>De pace fidei</i>	p. 161
ORÍGENES	
<i>De principiis</i>	p. 52
<i>In Epistolam B. Pauli ad romanos</i>	p. 52
PLATÓN	
<i>Timeo</i>	pp. 36, 43, 48
PEDRO DAMIAN	
<i>De Sancta Simplicitate</i>	p. 56

<i>De Divina Omnipotentia</i>	pp. 56, 97
PEDRO EL VENERABLE	
<i>Liber adversus Iudaeorum inveteratam duritiem</i>	p. 30
<i>Contra Petrobrusianos Hereticos</i>	p. 30
PEDRO LOMBARDO	
<i>Sentencias</i>	pp. 68, 74
PSEUDO- SÉNECA	
<i>Epistolae Senecae, Neronis imperatorem magistri, ad Paulum apostolum et Pauli apostoli ad Senecam</i>	p. 45
RAMON LLULL	
<i>De gentili et tribus sapientibus</i>	p. 161
RAIMUNDO MARTIN	
<i>Pugio fidei</i>	p. 202
REGINÓN DE PRÜM	
<i>Las disciplinas eclesiásticas y la religión cristiana</i>	p. 35
SÉNECA	
<i>Epistolae morales ad Lucilium</i>	pp. 38, 46
<i>De ira</i>	pp. 46, 47
<i>De beneficiis</i>	p. 38
TITO LIVIO	
<i>Ab urbe condita</i>	p. 38
TOMÁS DE AQUINO	
<i>Suma theologica</i>	pp. 73, 78
YEHUDA HALEVI	
<i>Kuzari</i>	pp. 32, 161

ÍNDICE DE TÉRMINOS EN SUS ACEPCIONES TÉCNICAS

A

acción, 12, 21, 33, 34, 40, 41, 45, 51, 52, 79, 93, 99, 100, 101, 107, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 135, 147, 157, 168, 169, 175, 190, 191, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 214, 220, 224, 228, 235, 238, 239, 243, 244, 247, 248

alma, 21, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 52, 79, 90, 91, 92, 94, 96, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 113, 117, 121, 122, 123, 124, 129, 130, 136, 137, 140, 141, 143, 145, 146, 148, 149, 151, 152, 153, 156, 157, 193, 195, 197, 198, 199, 201, 205, 206, 208, 211, 216, 218, 219, 221, 223, 224, 227, 228, 231, 233, 234, 237, 243

amor: a Dios. Véase caridad; al prójimo. Véase caridad; como potencia. Véase voluntad; honesto. Véase caridad; perfecto. Véase caridad

asentimiento, 94, 137, 139, 143, 144, 151, 170, 175, 185, 193, 194, 203, 205, 206, 207, 241, 245, 247

autonomía, 13, 17, 34, 134, 177

C

caridad, 13, 50, 51, 124, 125, 142, 151, 153, 160, 170, 180, 181, 182, 183, 188, 191, 198, 207, 208, 215, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 243, 247, 249, 250

conciencia, 13, 15, 17, 46, 47, 50, 51, 52, 80, 129, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 151, 153, 157, 181, 183, 185, 190, 196, 197, 201, 205, 206, 208, 211, 241, 244, 245, 246, 247, 249

concupiscencia, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 118, 120, 122

condena, 34, 84, 105, 112, 148, 150, 153, 156, 175, 187, 197, 204, 205, 232, 251

conocimiento, 40, 43, 55, 61, 65, 66, 86, 92, 93, 124, 132, 133, 134, 137, 138, 146, 148, 149, 150, 151, 153, 163, 164, 177, 183, 188, 193, 194, 196, 200, 203, 214, 238, 241, 247; **de Dios**, 21, 74, 86, 91, 133, 134, 135, 136, 151, 175, 179, 180, 184, 185, 207, 237, 238, 242, 245, 246; **de sí**, 129, 130, 246

consentimiento, 12, 41, 45, 51, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 130, 135, 139, 141, 142,

143, 144, 145, 150, 153, 175, 193, 194, 208, 211, 212, 218, 234, 244, 247

contemptus Dei. Véase desprecio

creencia, 13, 27, 64, 84, 115, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 150, 151, 153, 163, 166, 185, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 225, 226, 242, 243, 249

D

deseo, 50, 87, 100, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 133, 211, 221, 222

desprecio, 79, 106, 108, 112, 130, 135, 141, 142, 143, 144, 146, 148, 150, 152, 153, 157, 175, 193, 196

diálogo, 13, 14, 19, 21, 156, 162, 163, 184, 185, 202, 244, 245, 248, 249, 250, 251

discernimiento, 61, 64, 65, 93, 96, 109, 114, 115, 121, 143, 149, 150, 151, 153, 180, 183, 194, 207, 210, 219

disposición, 40, 44, 102, 103, 105, 112, 121, 206, 211, 216, 228

E

error, 21, 82, 132, 134, 135, 139, 142, 147, 148, 150, 151, 153, 163, 175, 193, 196, 200, 201, 204, 210, 238, 247

estimación, 134, 136, 138, 139, 153, 196

extra anímico, 13, 134, 138, 141, 142, 210, 220, 245, 246

F

fe, 11, 14, 26, 56, 59, 64, 65, 66, 69, 70, 74, 77, 84, 89, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 150, 151, 152, 153, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 170, 172, 174, 181, 184, 185, 186, 187, 192, 197, 198, 199, 203, 204, 205, 206, 215, 222, 225, 226, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 245, 247, 248, 249, 251

fortaleza, 47, 101, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225

G

gentiles, 28, 29, 31, 83, 84, 86, 87, 158, 160, 161, 179, 180, 181, 187, 191, 192, 194, 195, 201, 203, 205, 206, 208, 211, 232, 236, 237, 238, 241

gracia, 8, 43, 45, 51, 77, 157, 194, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 247

H

hábitos, 39, 40, 44, 78, 99, 102, 103, 216
heteronomía, 13, 33, 34, 99, 131, 134, 183, 245

I

ignorancia, 82, 129, 133, 135, 136, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 169, 175, 182, 193, 194, 195, 204, 214, 242
inclinación, 96, 102, 107, 112, 118, 127, 216, 217
indiferencia, 44, 45, 51, 102, 114, 119, 122, 126, 128, 130, 135, 145, 153, 169, 175, 211, 219
infidelidad, 84, 151, 153, 156, 157, 187
infieles, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 30, 100, 132, 133, 142, 145, 150, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 161, 163, 164, 166, 175, 185, 187, 192, 193, 194, 195, 202, 210, 235, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 249, 250, 251

intelectivo. Véase **asentimiento**

intención, 15, 16, 45, 50, 80, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 149, 150, 153, 168, 171, 175, 191, 193, 195, 196, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 218, 227, 228, 231, 233, 246; **errónea**. Véase **error**

intencional. Véase **intención**

interioridad, 12, 13, 15, 33, 50, 53, 131, 134, 153, 183, 190, 193, 209, 213, 214, 233, 244, 245

intra anímico, 134

ius, 47, 188, 190

J

justicia, 47, 48, 128, 169, 182, 189, 190, 192, 207, 212, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 232, 240, 241, 247

L

ley: **natural**, 21, 51, 52, 53, 83, 84, 93, 159, 166, 167, 171, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 214, 215, 217, 218, 224, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 237, 238, 242, 246, 247; **positiva divina**, 21, 140, 159, 164, 166, 171, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 229, 230, 231, 232, 245, 247; **positiva humana**, 189, 190, 191, 192, 210

libre arbitrio. Véase **potencia**

M

mérito, 11, 14, 15, 50, 51, 54, 66, 71, 73, 81, 82, 92, 115, 125, 150, 156, 168, 184, 186, 190, 194, 201, 207, 208, 212, 213, 215, 221, 224, 225, 228, 229, 231, 234, 235, 236, 238, 239, 245

N

no cristianos. Véase **infieles**

O

operación, 106, 108, 109, 122, 125, 136, 137, 144, 151, 175, 247

opinión, 136, 137, 138, 139

P

paganos, 13, 26, 27, 36, 42, 43, 82, 83, 84, 85, 88, 174, 179, 202, 206, 218, 224, 241

pecado, 21, 34, 35, 51, 79, 80, 82, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 156, 157, 175, 186, 196, 218, 228, 243, 244; **culpable**, 117, 118, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 157, 175, 193, 196, 197, 201, 205, 228; **en sentido amplio**. Véase **pecado no culpable**; **en sentido propio**. Véase **pecado culpable**; **no culpable**, 117, 118, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 156, 157, 175, 193, 196, 201; **por error**. Véase **pecado no culpable**; **por ignorancia**. Véase **pecado no culpable**

potencia, 90, 91, 92, 93, 94, 109, 115, 121, 194, 240, 247

precepto, 121, 134, 137, 138, 141, 143, 151, 197, 231

prudencia, 45, 47, 121, 142, 207, 219, 220, 223, 224, 226

R

racionalidad, 95, 96, 143, 146, 150, 208

razón, 11, 14, 48, 56, 59, 60, 64, 66, 67, 71, 72, 74, 84, 86, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 109, 110, 114, 115, 116, 121, 136, 137, 139, 146, 149, 150, 151, 152, 163, 169, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 189, 190, 193, 194, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 214,

215, 216, 217, 219, 221, 228, 232, 238, 239, 241,
242, 243, 245, 246, 247, 249, 250, 251
responsabilidad, 13, 33, 51, 117, 122, 157, 194, 200,
236, 243, 248
revelación, 26

S

sabiduría, 65, 67, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 121, 194,
237; **práctica**. Véase **prudencia**
salvación, 8, 17, 27, 34, 53, 67, 73, 93, 104, 128, 132,
148, 150, 152, 154, 157, 174, 184, 185, 186, 187,
188, 194, 197, 200, 204, 212, 213, 226, 228, 234,
236, 237, 238, 239, 241, 243, 247, 248, 250
scientia. Véase **conocimiento**

T

templanza, 47, 103, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225

U

universalismo, 13, 26, 133, 184, 185, 197, 248, 249

V

vicio, 39, 40, 44, 45, 78, 79, 99, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 107, 108, 112, 119, 120, 122, 125, 134,
135, 145, 157, 214, 216, 217, 218, 228
virtud, 13, 39, 40, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 53, 78, 84, 86,
99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 118, 157, 158,
159, 163, 166, 169, 170, 173, 174, 181, 189, 207,
214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223,
224, 225, 226, 227, 228, 230, 233, 234, 235, 236,
238, 240, 243, 247
voltivo, 42, 82, 93, 107, 109, 111, 116, 118, 120, 121,
122, 144, 205, 229, 244, 247
voluntad: concupiscente. Véase **concupiscencia**;
divina, 16, 21, 34, 90, 91, 92, 93, 99, 109, 133, 134,
136, 139, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 151,
153, 175, 176, 177, 179, 180, 183, 184, 186, 188,
193, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 207, 210, 228,
231, 233, 234, 237, 245, 246, 247; **humana**, 15, 50,
80, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 104, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 131, 132, 133, 134, 135, 141, 143,
148, 150, 157, 194, 195, 206, 207, 208, 211, 212,
213, 214, 216, 218, 222, 223, 224, 226, 227, 231,
233, 235, 236, 239, 240, 243, 244, 245, 247, 249,
250; **intencional**. Véase **intención**
voluntario, 99, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 122

ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos	p. 2
Notas sobre el sistema de referencias	p. 3
1. Abreviaturas de las obras de Abelardo	p. 3
2. Otras fuentes	p. 6
3. Sobre los textos complementarios	p. 7
Advertencias	p. 8
Introducción general	p. 12
1. Especificación del tema	p. 12
2. Estado de la cuestión y consideraciones bibliográficas	p. 14
3. Resumen general	p. 19
Parte I. El escenario	
A. Marco histórico-cultural	p. 24
1. Los infieles en la Francia de Abelardo	p. 26
1.1. Paganos	p. 27
1.2. Musulmanes	p. 28
1.3. Judíos	p. 30
2. Ética en el sigloXII	p. 32
2.1. Elementos del renacer cultural	p. 36
2.2. Las fuentes paganas	p. 39
2.3. Las fuentes cristianas	p. 50
B. La filosofía práctica y la práctica filosófica a los ojos de Abelardo	p. 54
1. Filosofía y dialéctica	p. 55
1.1. La dialéctica en los textos abelardianos	p. 58
1.2. Método argumentativo pre-escolástico	p. 68
1.2.1. Estructuras formales y aspectos lingüísticos de la <i>quaestio</i> abelardiana	p. 73
1.2.2. Método argumentativo en filosofía práctica	p. 78
2. Filosofía y filósofos	p. 82
C. Fundamentos antropológicos	p. 90
Parte II. La revolución ética abelardiana	
A. Correcciones a la tradición	p. 99
1. Primera corrección: la necesidad de los vicios	p. 100
2. El pecado como <i>consensus animi</i> y <i>contemptus Dei</i>	p. 105
3. Segunda corrección: la mala voluntad	p. 108
3.1. La voluntad concupiscente	p. 109
3.2. La voluntad intencional	p. 113
3.3. La intención propiamente dicha	p. 119

4. Tercera corrección: indiferencia de las acciones	p. 122
5. Otras correcciones	p. 125
5.1. La distinción de fueros	p. 126
5.2. El sacramento de la Reconciliación	p. 129
B. Precisando el concepto de “pecado”	p. 131
1. El pecado como intención errónea y el conocimiento	p. 132
2. El pecado como <i>contra conscientiam agere</i>	p. 138
2.1. El pecado en sentido propio como pecado culpable	p. 143
2.2. El pecado en sentido amplio como pecado no culpable	p. 145
C. Consecuencias del nuevo planteo: el particular problema de los infieles	p. 152

Parte III. La agencia moral en los infieles

A. Consideraciones preliminares	p. 156
1. Los <i>Commentaria</i>	p. 160
2. El <i>Dialogus</i>	p. 161
2.1. La clave de lectura	p. 162
2.2. Los personajes	p. 164
3. Las teologías	p. 171
B. El conocimiento de Dios: las leyes divinas	p. 175
1. Ley natural	p. 176
2. La ley natural en contraste con las leyes positivas divinas	p. 184
3. Las leyes divinas: mandatos morales y preceptos simbólicos	p. 188
C. La suficiencia de la ley natural para la agencia moral	p. 193
1. El caso de los judíos	p. 195
2. El caso de los gentiles	p. 202
D. La insuficiencia del <i>fac bonum</i> y el requisito de <i>bene facere</i>	p. 208
1. Las virtudes	p. 214
1.1. La justicia como condición necesaria	p. 218
1.2. La <i>caritas</i> como condición suficiente	p. 225
2. La tensión entre la gracia y la responsabilidad moral	p. 234
Conclusiones	p. 244

Apéndice de traducciones

A. Pasajes seleccionados de <i>Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos</i>	p. 253
B. Pasajes seleccionados de <i>Theologia christiana</i>	p. 313
C. Pasajes seleccionados de <i>Theologia scholarium</i>	p. 330
Bibliografía complementaria citada	p. 359
Índice de obras clásicas	p. 370
Índice de términos en sus acepciones técnicas	p. 374
Índice general	p. 377

