



Sincronía  
ISSN: 1562-384X  
sincronia@csh.udg.mx  
Universidad de Guadalajara  
México

## Dialéctica y razón práctica en Pedro Abelardo: independencia o laberinto intelectual

---

**Ramírez Daza y García, Rómulo**

Dialéctica y razón práctica en Pedro Abelardo: independencia o laberinto intelectual

Sincronía, núm. 71, 2017

Universidad de Guadalajara, México

**Disponible en:** <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513852523002>

## Dialéctica y razón práctica en Pedro Abelardo: independencia o laberinto intelectual

Dialectics and practical reason in Abelard: Independence or intellectual maze

Rómulo Ramírez Daza y García rramirez@up.edu.mx  
Universidad Panamericana. Campus Guadalajara, México

**Resumen:** El panlogismo abelardiano filosóficamente considerado coadyuvó de un modo positivo al campo dialéctico, aunque metodológicamente desbocaría su elemento formal, con patentes consecuencias éticas y teológicas, por ser los campos en los que lo aplicó. La exploración de Abelardo y sus incursiones intelectuales, le posicionan como uno de los más grandes dialécticos de todos los tiempos, y una de las más grandes luminarias de la filosofía medieval. Problematizar el talante de su investigación, lleva a un franco balance tanto de lo infortunado que sus conclusiones en materias aplicadas pudieran tener, como de la pericia innegable de su polémica intelectual, de claros frutos en el campo lógico. Se exploran evaluativamente los alcances de este tipo de filosofía, y se destaca su propia índole que, pese a la caída existencial de su persona dado el contexto en el que se enmarcaba, y pese a su espíritu contestatario y rebelde, su pujanza filosofante nos lleva a considerar y a situar en un sutil encuadre, tanto las fortalezas como las limitantes de su pensamiento.

**Palabras clave:** Dialéctica, Dialecticismo, Razón, Método.

**Abstract:** Abelardian panlogism, considered philosophically, contributed positively to the dialectical field, although methodologically its formal elements would get out of control, with patent ethical and theological consequences, due to its fields of application. Abelard's exploration and intellectual forays positioned him as one of the greatest dialecticians of all time, and one of the greatest luminaries of medieval philosophy. Problematizing the mood of his research leads to a frank balance of both the fortunate and the unfortunate in his findings applied to different subjects, as well as the undeniable expertise of his intellectual controversy, clear fruits in the logical field. The scope of this type of philosophy is evaluated and explored, and its nature is emphasized, despite the existential fall of his person given the context in which it is framed. Despite his rebellious spirit, his philosophical acuity leads us to consider and suitable frame, both the strengths and the limitations of his thought.

**Keywords:** Dialectic, Panlogism, Reason, Method.

*Gallorum Socrates, Plato Maximus  
Hesperiarum, Noster Aristoteles, logicis  
quicumque fuerunt, Aut par, aut melior;  
studiorum cognitus orbi Princeps, ingenio  
varius, subtilis et acer, Omnia vi  
superans rationis, et arte loquendi,  
Abaelardus erat. Sed tunc magis omnia  
vicit, Cum Cluniacensem monachum,  
moremque professus, Ad Christi veram  
transiit philosophiam, In qua longaevae*

Sincronía, núm. 71, 2017

Universidad de Guadalajara, México

Recepción: 29 Julio 2016

Revisado: 22 Agosto 2016

Aprobación: 05 Octubre 2016

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513852523002>

*bene complens ultima vitae, Philosophis  
quandoque bonis se connumerandum Spem  
dedit, undenas Maio renovante Kalendas.*

*Fuente: Epitafio atribuido a Pedro el  
Venerable (2014).[1]*

*Aun si fuera verdad aquello de lo que se me  
acusa, no habría actuado contra la razón.*

*Fuente: (Abelardo, 2001, p. 75)*

En el presente artículo mostraré que el pensamiento de Pedro Abelardo (1079-1142) no se ciñe a una mera exposición de transmisión del conocimiento, tal como sucede en el caso de algunos teólogos y filósofos escolásticos de la baja Edad Media, sino que muy por el contrario, su pensamiento en gran medida original, es de una naturaleza enteramente constructiva y filosófica. Para demostrarlo, me adentraré directamente tanto en su vida como en las categorías conceptuales de sus obras, para interpretar sus valiosos aportes a la luz de la historia de la disciplina, y a contraluz de las corrientes que le fueron adversas en el siglo.

De esta manera, expondré en un primer momento que su vida guarda concordancia con su teoría, en términos de coherencia teórico-práctica; y en un segundo momento, enfatizaré las razones que hacen a su discurso un legado filosófico como tal. Al final haré un balance de los resultados obtenidos.

Para dar cumplimiento a dicho esquema, procederé a dividir mi exposición en los siguientes seis puntos: 1) Planteamiento: Esbozaré las líneas mismas que incardinan su pertenencia a la historia de la filosofía, resaltando su actitud filosófica cabe su talante intelectual y vicisitudes vitales. 2) Itinerario existencial: Expondré y situaré su proceder en la mentalidad epocal y circunstancias históricas del siglo XII, para contextualizar a fondo su discurso. 3) Itinerario mental: que dividiré en cuatro subapartados: 3.1) formación, 3.2) docencia; 3.3) escritura; y 3.4) sucesos circunstanciales determinantes, suman todos los puntos fundamentales de su enclave histórico, para no perder de vista su intencionalidad, encuadre y alcance. 4) Razón y método: Demostraré a profundidad sus consideraciones racionales respecto de la naturaleza y trascendencia de la razón dialéctica, a título de exposición teórica de mi tesis interpretativa. 5) Entre el sí y el no: Enfatizaré las implicaciones y alcances de su razón aplicada a los campos filosófico y teológico, abrevando los puntos previos; y al hilo de su mostración sintetizaré la pugna incendiaria habida con sus rivales ideológicos, recalcando al contraste su originalidad metódica adelantada para su contexto. Y haré ver en todo momento al hombre en clave orteguiana, como filósofo circunstante. 6) Conclusiones: Haré una valoración crítica expresa de su pensamiento con la consideración de todos los puntos antes expuestos.

Por último, cabe señalar que todos los juicios fundamentales expresados en esta investigación se enriquecieron con numerosas citas y múltiples

referencias, tantas cuantas me fueron posibles aducir a favor de los puntos previamente anotados. Utilizo una metodología orteguiana, que como se sabe se inscribe en el historicismo filosófico, y es por eso que requiero una serie de consideraciones biográficas e ideológicas de los teólogos de su tiempo, e incluso de algunos filósofos que le antecedieron, y que resultan fundamentales para entender los giros de pensamiento del maestro Pedro Abelardo en su propio contexto, que por lo demás es un filósofo poco conocido y sumamente difícil.

## Planteamiento

Abelardo fue verdaderamente un espíritu eminentemente dialéctico, troca dicha habilidad a método, para razonar filosóficamente y teológicamente. Intencionalmente su genio gozaba de una profunda actitud de emplazamiento analítico-socrático –aunque cabe mencionar que, sin la *phronesis* socrática– ante cualquier problema. Fue un consagrado dialéctico en la reconversión y refutación pública de argumentos. Trabajó bajo esa base discursiva, tres grandes áreas específicas del saber: la dialéctica, la ética y la teología. Estas áreas verdaderamente circunscriben la totalidad del mapa de su pensamiento.

A estas tres áreas les consideraba sin ambages, metodológicamente dependientes de la primera, es decir, de la dialéctica. Con ella, “no necesita más base Abelardo para iniciar su rutilante carrera [...] en una época en que la discusión filosófica es una verdadera pasión pública” (López, 1981: 60). En efecto, Abelardo –El caballero de la dialéctica, en la expresión de Paul Vignaux– (1958) trata con esta herramienta todo contenido textual que llega ante sus manos, y toda situación vital que experimenta, tanto en su persona como para los demás.[2] Lo cual le llevará a toparse con problemas ideológicos de cara a sus contemporáneos.

Sólo partiendo del supuesto de que la razón natural es la llave de todas las explicaciones posibles que pueden hacerse de la realidad, es como puede por principio, entenderse al Abelardo filósofo. Nos dice en su *Historia Calamitatum*, que afirma poseer:

[...] una ligereza natural de espíritu; [debido a que] mi temperamento propio me inclinó al gusto por los estudios [...], prefería la dialéctica y su arsenal a todas las otras disciplinas filosóficas;[3] preferí sus armas [...] y sacrifiqué los triunfos [del mundo] a los de la disputa (Abelardo, 2001: 43).

Tan es así que daba primacía legal a la razón por encima de todas las cosas; de este modo, “no tenía el hábito de contar con el tiempo, sino que me fiaba de la inspiración” (Abelardo, 2001: 48).

Pero a esta cuestión tan sobradamente subrayada, surge paradójicamente el que Abelardo no sólo se entiende desde un craso racionalismo, sino desde una espiritualidad tan comprometida, que en aras a esta misma, al final de su vida acaba deponiendo, al parecer, su defensa dialéctica, o al menos se vió reducido al silencio para salvaguardar su legado escrito.

Este modo de proceder tiene, al efecto, implicaciones y repercusiones teóricas en dichos campos, que es necesario entender en su tratamiento específico, para lograr hacernos una imagen suficientemente nítida de su talante intelectual. Talante que es bastante polifacético más allá de su perfil meramente filosófico. Y es que, como pensador, dar respuesta por este salvoconducto, y en estos términos, le parece siempre lo óptimo (Abelardo, 2001: 75).

Lo interesante del caso, y esto puede tomarse como una inconsistencia racionalista (anacrónica a su tiempo), es que no siempre actúa como un puro filósofo sino como un hombre de muy profunda fe. En sus coordenadas históricas, es un monje medieval que hace glosa dialéctica o teología dialéctica, y muchas veces este elemento suele pasarse por alto en interpretaciones poco cuidadas, que ven al pensador separado del hombre espiritual. Pese a ello, su importancia para la historia de la filosofía no está puesta en duda; en efecto

[...] la visión de Abelardo supone un paso gigantesco en la valoración de la actividad racional por sí misma, independientemente de su colaboración en la clarificación de las creencias religiosas. La razón pasa a ser considerada como una facultad humana con capacidad de descubrir la verdad (Raña, 2008: 28).

Entonces, tenemos en principio a un dialéctico y a un rethor, que quiere luego pensar la razón práctica en la moral, para justificar su vida y brillar en las explicaciones religiosas de la teología cristiana. Al ser castrado contra su voluntad, estos rasgos de vida interior se acentúan mayormente, y deviene en un monacato riguroso para salvar su alma (incluso atacaba a otros monjes de espiritualidad liviana y por la laxitud de sus costumbres), y triunfar finalmente sobre el siglo con una dignidad espiritual fortalecida.

Seguir de cerca este itinerario espiritual de Abelardo, nos permite entender al pensador desde un punto de vista histórico, punto de vista sin el cual no podríamos entender su pensamiento, dado que –en clave orteguiana– es un “filósofo de la circunstancia”. Trato de responder estas interrogantes: ¿Se puede entender en un hilo de continuidad, la ruptura habida entre el dialéctico y el hombre religioso y ascético? Es decir ¿hay un paso lógico y coherente entre la postura mitigada del conceptualismo, que se movía entre los campos: lógico-gnoseológico-metafísico, y el tema de la intencionalidad y de la vida monástico-religiosa en Abelardo?

## **Itinerario existencial**

He dividido este subapartado en cuatro secciones: A) La formación, B) La docencia; C) La escritura; y D) Los sucesos circunstanciales determinantes. De modo intercalado, iré dando las conjeturas pertinentes, para corroborar históricamente lo que antes he apuntado. Terminados estos cuatro puntos, me abocaré a justificar mi tesis, que es la existencia de dos Abelardos: uno contestatario y panlogista, y otro mitigado y religioso. Centrándome primeramente en A) su formación, que es el primer rubro, tenemos cuatro etapas, a saber: a.1 Estudios de lógica con Roscelino de Compiègne (1092-1099); a.2 Estudios de lógica

con Guillermo de Champeaux (1102-1104); a.3 Estudios de retórica con Guillermo de Champeaux (1108-1110); a.4 Estudios de teología con Anselmo de Laon (1113). Esto nos dice que estudió 12 años efectivos en un lapso de 21 –terminados los cuales tenía 34 años de edad–, que estudió más lógica que nada, un poco de retórica, y muy poco de teología (sabemos que la enseñanza recibida de Anselmo de Laon[4] resultó muy insatisfactoria al parecer de Abelardo, porque según él entenebrecía las Escrituras más que iluminarlas).

Por cuanto toca a B) la docencia, la ejerció desde que empezó a escribir hasta un año antes de su muerte, haciéndolo de un modo interrumpido, según las circunstancias se lo permitían. Solamente tuvo 9 años efectivos de enseñanza pública. Este rubro consta de cinco etapas, a saber: b.1 Una primer escuela de lógica (huelga decir que muchos de sus alumnos eran itinerantes), que abre en Melun y que traslada a Corbeil (1102-1104); b.2 Una breve docencia en Notre Dame (1110); b.3 Reapertura de su escuela en Melun, y la traslada a Monte Santa Genoveva (1110-1112); b.4 Una estancia docente en Notre Dame (1114-1117); y finalmente, antes de retirarse de la enseñanza pública, hace una breve estancia docente en París b.5 (1140-1141). Hay que resaltar que la enseñanza la llevó a la par de su producción escrita (por diferencia de un año), empezada a medias de su formación, y concluida un año antes de su muerte.

En la producción escrita[5] (C) y ésta división, añade datos a la prueba de mi tesis: tenemos a dos Abelardos; el primer Abelardo es el de los trabajos lógicos (1102-1126), que constituye un largo periodo productivo de 24 años, que finaliza cuando Abelardo había cumplido los 47 años; y un segundo Abelardo, que es el de los trabajos doctrinales (1120-1142), que lo compone un periodo largo de 22 años (la mitad que el primer periodo), que concluye cuando Abelardo había cumplido los 63 años (año mismo de su muerte).

Durante el periodo del primer Abelardo pueden verse claramente entre (1102-1104) la producción de algunas obras: las Glosas a la Isagoge de Porfirio, a los libros de Aristóteles de Las Categorías y al Peri Hermeneias, y a los libros de Boecio: De Divisione y De Topicis Differentiis. Asimismo, entre (1114-1121) la Logica Ingredientibus y la Dialectica. En el segundo Abelardo, durante los años (1121-1122) tenemos otro grupo conceptualmente diferenciado, que lo componen obras como: Theologia Summi Boni; en (1133) Scito te Ipsum (Collationes); y entre (1140-1141) Theologia Scholarium. Por lo que hubo un lapso de 6 años de transición entre el primer Abelardo y el segundo, que comienza dos años después de que se hace monje, cuando tenía 41 años de edad (se hace monje a los 39). Esta división de los dos Abelardos, en razón de su producción que obedece a su modo de vida, casi empalma simétricamente entre los 16 años de su estado secular y a sus 24 años de monje.

Finalmente, si consideramos los sucesos circunstanciales (D), veremos por sus cartas a Heloísa y por su carta a un amigo, escrita en Saint-Gildas, Bretaña, conocida como: Historia Calamitatum (Abelardo, 2001), que operaron de modo esencial y no solo accidentalmente. Tendremos una inteligibilidad más a cabalidad de lo que representa la dialéctica para

nuestro pensador, en lo que aquí hemos llamado su itinerario existencial. En (1115) se da el caso de Heloisa, cuando Abelardo contaba con 36 años de edad, siendo arrebatado por fuertes pasiones amorosas hacia la joven discípula. Luego en (1117) decide casarse contra la voluntad de Heloisa (que no quería afectar su figura pública), y que finalmente accede a reserva de mantenerlo en secreto. Nace su único hijo, de nombre Astrolabio –que será encomendado a su hermana–. Se separan de común acuerdo para permitir que Abelardo siga su carrera de maestro en el siglo, y no le “estorbase” el compromiso, y ella va por voluntad al convento de Argenteuil; por lo cual sobreviene inesperadamente la violenta castración de Abelardo ordenada por Fulberto (el tío y tutor de Heloisa), que se ve burlado por tales actos medio en secreto, creyendo quizá que era una simulación ante la sociedad.[6]

Abelardo decide entonces entrarse en religión haciéndose monje benedictino, tomando votos en St. Denis en (1118), a sus 39 años, y cambiando su vida radicalmente, pensando que era lo mejor que le quedaba (y obliga a Heloisa a que haga lo mismo). Entre (1126-1128) le hacen Abad de Saint-Gildas, entre sus 47 y 48 años, pero las calamidades no cesaban. Resulta que por inculpar a los monjes de Saint-Gildas por su vida licenciosa, y tratar de corregirles con mano dura en razón de rigorismo moral, corre el peligro de ser asesinado y envenenado.[7] Huye y regresa a Francia.

Después de sufrir dos concilios condenatorios en su contra: el de Sens y el de Soissons, por considerar que había herejías en sus escritos, le obligan a quemar algunas de sus obras teológicas por mano propia. San Bernardo de Clairvaux desata una verdadera cruzada teológica y política en su contra, para aplastarle finalmente con todo el peso de su autoridad (que no para hasta lograr su excomunión).[8] Abelardo intenta a su favor apelar al papa para justificarse, y defenderse legítimamente. De camino a Roma, ya muy disminuido de salud y de ánimo, se enferma y tiene que detenerse en el convento de Cluny en (1141) a sus 62 años de edad, para reposar, en donde lo recoge el abad Pedro el Venerable –el único intelectual de envergadura que le acogió en su tiempo–,[9] quien logra revocar la excomunión y reconciliarlo con San Bernardo. Finalmente Pedro Abelardo fallece al año siguiente en (1142).

Alrededor de estos eventos hay muchísima especulación que no podemos aquí emplazar (Gilson, 2004); (Riera, 2001: 7-14); (Zumthor, 2001: 17-38), pero si sabemos interpretar la vida de Abelardo entendiendo sus giros intencionales y sus respuestas, no solo desde los datos sino desde su obra y desde sus acciones circunstanciales, podemos comprender por qué hay dos Abelardos, que finalmente obedecen a su vez a dos propósitos: Primero, intenta salvar históricamente su nombre, en efecto: “Abelardo enseñaba filosofía, –dice Henry Adams– no tanto porque creyese [...] en la filosofía, como porque creía en sí mismo” (Gilson, 2004: 93).[10] Segundo, salvar religiosamente su alma a costa da morte.

Por eso Abelardo se hizo monje, para trocar la persecución del mundo que le era adverso, en un martirio; en efecto

la marca que todo ello establece en su obra es manifiesta [...] avergonzado de su condición de eunuco, renuncia a ser filósofo de los hombres, para convertirse en el de Dios [...], abandona la filosofía para entregarse al estudio de la teología, a la que, por suerte o por desgracia para él, tratará de aportar los valores de su formación dialéctica (López, 1981: 62).

Así como en otras épocas, la dialéctica y la retórica fueron el vehículo del pensamiento político, cultural e ideológico, para Abelardo será la dialéctica la vía idónea (la única que conocía) hacia la teología.[11]

Para mostrarlo ahora, invirtamos la presentación a la luz de su itinerario mental; porque tenemos que acercarnos a cómo él mismo justifica su razón práctica en el plano teórico, ya que sólo así se nos dará luz sobre por qué un hombre contestatario e inmisericorde con sus oponentes (incluyendo a sus tres maestros), vuelca las fuerzas de su espíritu en una vida monacal reglada hasta el escrúpulo, y que aunque le impusieron silencio no desistió nunca de sus tesis. En efecto, “si hemos de juzgar por lo que dice en su Apología, no abandonó ninguna de sus doctrinas y repudió sólo la forma en que éstas eran expuestas por sus adversarios” (Cappelletti, 1968: 15).

## Itinerario mental

Resulta las más de las veces, en filosofía, que la influencia de un pensador, por grande que parezca, es menos portentosa que su propia obra. Abelardo no es la excepción, pues se abrió brecha en su tiempo y con muchos vientos adversos supo llegar a la posteridad. Pero sólo viendo su pensamiento de cerca es que podremos evaluarlo de una manera más precisa, para determinar tanto por los testimonios como por su obra misma hasta dónde lo llevó su artificio dialéctico.

Se ha señalado sobradamente que, el conocimiento que se ha tenido históricamente de este pensador, como filósofo, a lo largo de los siglos (más allá del polifacético personaje histórico), ha sido la de un pensador de postura intermedia, ante las soluciones clásicas pre-escolásticas y escolásticas del llamado: problema de los universales.[12] Es muy claro que, si nos acercamos un poco más a su pensamiento, su genio no se limita a este importante y trascendental problema, ante el que ciertamente tenía que responder si quería, en principio, ser parte de la grey filosófica de su tiempo.

He have a niche in general histories of philosophy [...], [that Abelard] was a proponent of a moderate answer to the problem of universals, intermediate between the nominalism of Roscelin and the realism of William of Champeaux. But this view was not attributed to him as the result of careful study of his logical works (Marenbon, 2006: 331).

El juicio de su posición se ha visto a partir de las implicaciones que su solución tiene en este problema de los universales. Su pensamiento toca oculta o fronterizamente otras materias, que filosóficamente se han cultivado aparte en la tratadística anterior y posterior al siglo XII. A raíz de esas lecturas, incluso se ha llegado a pensar recientemente, que es

un metafísico motu proprio,[13] tal como la explicación que Peter King presenta (2004: 65-125).

El problema de establecer un sólo epíteto que haga referencia a su filosofía, profundizando en los contenidos de su pensamiento, no es una cosa fácil de finiquitar; según algunos, Abelardo repugna al universal en razón de la anterioridad que los inferiores guardan respecto de él (Cappelletti, 1968), otros más lo encasillan dentro de la clase de los realistas moderados, a partir de los cuales se entiende al concepto como un advertir lo que hay en la cosa, pero sin por ello poder encuadrar sus privativas determinaciones (Copleston). Ya en su época pensaban atribuirle una posición nominalista (Otón de Frisingen), pero que tiene dejos de realismo y más bien parece un conceptualismo opinan otros, cosa que a las claras muestra una dificultosa e interesante polémica respecto de la posición académica de nuestro filósofo; algunos críticos más señalan que, ni los mismos medievales pudieron encasillarlo.

Ahora bien, viendo su intelectualidad entroncada en sus avatares vitales, resulta difícil no advertir que sus posiciones dialécticas las llevó a sus ideas teológicas, para luego hacer una inversión de costumbres morales; es decir, cómo pasa de la lógica a la ética, y de ésta a la moral de su vida. Enriquecido por una espiritualidad cristiana in crescendo, a raíz de su funesta castración y su caída magisterial, se siente, en su alejamiento sentimental de Heloísa –cabe su reclusión– inspirado, sublimado y fortalecido por el ideal de un San Jerónimo en su ascetismo, durante la etapa tardía de su monacato y hasta su muerte, que intentará ferozmente llevar hasta la santidad, por vía de estricta observancia en una práctica de virtudes heroicas.[14]

Así es como el pensamiento de Abelardo evoluciona, entremezclándose desde la complejidad de un pasado muchas veces procesado de distintas maneras, al que el maestro Pedro aportará su propia visión de las cosas. Ramón Kuri lo reporta en los siguientes términos:

Genial reflexión la de Pedro Abelardo, que se irá gestando muy lentamente, en un proceso de siglos no exento de dificultades [...] y que terminará en un punto clave, la fe en la universalidad de la razón. Esta fe se expresará en la búsqueda de la certidumbre objetiva de la lógica y de las reglas de la verificación empírica, por un lado, y de la certidumbre subjetiva de la conciencia, por el otro. Problemas fundamentales de la razón humana, que encontramos subyacentes en la confrontación de la escolástica de los siglos XII al XIII, en su subsecuente desintegración (siglos XV-XVI) y en los desenlaces “revolucionarios” de los siglos XVI y XVII (Kuri, 2001: 85-86).

Es por eso que en el primer Abelardo, en su faceta de peripatético palatino, tenemos una clara anticipación o prefiguración del racionalismo moderno (Raña, 2008: 27, 30), a la luz de una vivificación de la dialéctica clásica (y de la pugna histórico-cultural precedente entre dialécticos y antidialécticos del siglo XI), de la que el contexto epocal se nutrió profundamente, siendo uno de los pioneros del advenimiento de la universidades un siglo más tarde. Y con todo ello, un referendum del libre

pensamiento; aún cuando para la época no fuera palpable del todo dada la profunda significación que esto tenía en términos metodológicos.[15]

Hablando desde un cierto enfoque, Abelardo interpreta gran parte del pensamiento de los antiguos –como también lo harán otros escolásticos posteriores, según las fuentes accesibles en cada caso particular–, desde la interpretación y comentarios de otros pensadores y expositores intermedios, hasta sincretizar dichas interpretaciones históricas con la propia lectura del filósofo de dichas fuentes referidas, o bien, a trasluz de indistintos intérpretes de épocas diversas. Así es como Abelardo configura su propias doctrinas dialécticas, éticas, y teológicas.

Pero desde otro enfoque, pensando cualitativamente, a diferencia de los grandes sistematizadores posteriores como Alberto Magno y Tomás de Aquino, Abelardo fue “realmente incapaz de mantenerse al nivel de los Doctores y sabios cuyo recuerdo le obsesionaba [...]; la pasión por la grandeza espiritual, constituye el resorte secreto de toda su historia” (Gilson, 2004: 72). En efecto, la vieja tradición bíblica y la tradición Patrística de la Iglesia, aunado al pensamiento clásico, griego y romano, representan sus fuentes primarias. Del Aristóteles de la *Logica Vetus*, [16] toma los principios de la lógica, que colacionará con la *Logica Maior* (el equivalente medieval de nuestra gnoseología) en la tradición dialéctica de Porfirio y de Boecio.

De Séneca, toma la moralidad y el modelo de vida; al igual que de Sócrates y de Cicerón, la consejería moral (se inspira en el filósofo Ateniense para intitular su manual de ética *Scito te ipsum*). De San Agustín toma algunos puntos de análisis éticos, y bastante bagaje ideológico de la filosofía pagana que tenía (Marenbon, 2004: 24-25); y finalmente del escritor eclesiástico Orígenes, una vida de pureza moral, con quien se identificaba por su emasculación infringida, diciendo de él que fue el mayor de todos los filósofos cristianos (Abelardo, 2001: 61).[17]

Todas estas influencias nos dan su tipología intelectual, su talante de pensamiento, una especie que si bien no llega a tan felices resultados en la investigación, representa un acápite de la vida filosófica o teórica, y no deja de ser sugestivo y estimulante en sus planteamientos y métodos. Aunque no debemos dejarnos arrastrar sin más, por la fatalidad de su genio, que procedía desvinculado irremediamente de pautas hermenéuticas ajenas a su época [18].

Si tomamos en cuenta en este caso la teoría de la recepción, tenemos a un pensador bastante original, considerando incluso que trabajó contra los aires institucionales e ideológicos que se cernieron sobre él como un manto negro. En efecto, dice Marenbon: “Abelard worked against an institutional and intellectual background that was complex and various [...] as a result of his own character and fortune [...] Abelard was a changing, developing thinker” (2004: 13). Dada esta ominosa complejidad del pensamiento de Abelardo, pero a la vez confundida con su desbocada dialéctica, parece ser la causa de ser falseado en parte, para la posteridad, al reducirle sin más a un mero logicista.

Pero si no podemos juzgarle de mero logicista, sí que es un racionalista para su tiempo, aun cuando el epíteto resulte ser algo anacrónico dada la época. Él mismo afirma:

[...] y no contentándome con palabras, quería demostraciones: los discursos, en efecto, son superfluos si escapan a la inteligencia; no se puede creer más que habiendo comprendido, y es ridículo predicar a los demás lo que no se sabe mejor que ellos (Abelardo, 2001: 62).

y así procediendo en todo cuanto advierte, confirma en todo momento como lema, ante cualquier pensador, y ante cualquier problemática: “puedo demostrar racionalmente” (Abelardo, 2001: 63).

La entera filiación de Abelardo por la filosofía queda atestiguada cuando expone: “si llegaba a escribir algún texto [...], era dictado por la filosofía” (Abelardo, 2001: 52). Y cuenta que le pasaba lo que “Cicerón [y también Séneca] declaraba literalmente: [que] no quería emprender nada que pudiera competir con el estudio de la filosofía” (Abelardo, 2001: 55).[19]

## Razón y método

El concepto de “razón” tal como lo conocemos en la modernidad, no está desarrollado en sí mismo ni sistematizado por Abelardo; empero, lo vemos apuntado por doquier en este filosofar que tiene el afán de justificarse. El punto final de fundamentación se halla en una razón que impera desde fuera del sujeto y también en el sujeto mismo –cosa que le permite no perderse en una subjetividad disparada o absoluta–, de donde se desprende la ley natural, que rige y ordena al ente.

Ahora bien, Abelardo entiende dicha razón como lo divino, por su ímpetu animoso de hacer conjugar los discursos teológico y filosófico en un paralelismo de suposición. En efecto, “Dios no estableció ni dispuso nada dentro de sí recientemente, sino que desde toda la eternidad previó todo cuanto ha de hacerse y en su providencia están fijados [...] los hechos que suceden” (Abelardo, 1967: 314). Sin embargo, vemos el discurso de Abelardo un tanto forzado en tal artificio de acomodo, ya que la razón se le opone en varios lugares, al hilo del discurso, teniendo por consiguiente un sinnúmero de dificultades con muchos puntos de la Sagrada Escritura, a pesar de que intente salvarla.

Casi al final de la *Ética*, Pedro Abelardo hace un juicio de ruptura, cual reconocimiento de oposición entre la fe y la razón: “Esto, en efecto [hablando de hechos bíblicos], ninguna razón humana lo podría comprender, sólo podría creerlo ante la revelación de Dios” (1967: 320),[20] pues la razón ilumina al hombre y le hace distinguir lo verdadero de lo que no lo es. Así pues, “en el hecho de que alguien contradiga la verdad con el error, si no obra contra su conciencia” (Abelardo, 1967: 320) se presenta a sí mismo como un ignorante.

La sabiduría y lo saludable consisten en seguir la ley natural encomendando nuestra alma a su orientación (Abelardo, 1967: 334-335), “pues [los hombres] nada pueden, cuando siguen su propia voluntad

y se alejan de la voluntad [de la razón], contra la justicia de la rectitud” (Abelardo, 1967: 351); y si reinciden en su falta de sentido en tanto en cuanto se alejen de la justa razón (la natural), se abismarán, y por su obscuridad no podrán salir, pues habrán caído en una indeterminación encenagada; ya que al seguir el alma “los movimientos de su propia voluntad [voluntad distanciada de la bondad y de la ley natural] [...] se priva del poder [...], ya que lo ejerce según su antojo y no en pro de la moral” (Abelardo, 1967: 353). Por el contrario, la reflexión en cuanto esté bien dirigida a entender el vínculo que el deber ser le liga al horizonte de la moral; “las causas han de ser, pues, sopesadas, y después se ha de ejercer el poder” (Abelardo, 1967: 354), teniendo siempre en cuenta que “la sentencia nada vale si discrepa de la justicia divina” (1967: 356), que no es otra que la de la naturaleza entendida como razón universal.

En otra obra denominada *Teología Cristiana* (1968: 39-49), Abelardo hace ver la identidad de la filosofía con la inteligibilidad de la ley natural, en cuanto a la esencia y objeto del filosofar, pues “las cosas invisibles [...] son concebidas y entendidas por las criaturas a través de sus obras [...] desde lo más alto [...] hasta los abismos todos” (pp. 41, 44-45), dice reinterpretando a Pablo y apelando a Agustín.

A los filósofos entonces, les es manifiesta la ley del todo, por razón de sus letras y hechuras; pues

[...] sin haber sido instruidos en ningún libro de la Ley, al realizar naturalmente, como dice el Apóstol, las cosas propias de la Ley, eran para sí mismos la Ley, mostrando la obra de la Ley escrita en sus corazones y rindiendo testimonio en favor de ellos su propia conciencia (Abelardo, 1968: 45-48).

Esto mismo nos lleva a la cuestión de la libertad a la luz de la propia naturaleza, de lo que la razón viendo de cara a la ley, puede en su conciencia concebir como tribunal último de juicio. Por consiguiente, “la justicia comenzó [desde un principio] por la ley natural” (Abelardo, 1968: 46), y la vida justa es la vida bien dirigida libremente, siempre a título de la razón, pues recordemos que “no podemos lograr certeza alguna sino por medio de la contemplación intelectual” (p. 49).

Por otra parte, las formas de lo intelectual tienen diversas modalidades que requieren específicamente en cada caso un particular tamiz espiritual, concorde con lo que cada una representa, y significa, dentro del pensamiento entendido como totalidad. Así, Abelardo recuerda que Salomón “nos exhorta a que entendamos los discursos de prudencia, la malicia de las palabras, las parábolas, el razonamiento obscuro, los dichos de los sabios y los enigmas, los que estrictamente son propios de dialécticos y filósofos” (p. 39); con ello, el pensamiento es también y primeramente objeto del filosofar, realizando el ideal de su ética; en la entelequia plena del Scito te ipsum. [21]

El título de dicha obra, da una señal filosófica en cuanto apunta a una fundamentación de las buenas costumbres: *Ética o Scito te ipsum*, nos señala los polos del itinerario que necesita recorrer el alma, para consagrarse a la plenitud antes mentada que, como se echa de ver, sólo es alcanzada por el filósofo; pues

[...] aún para comprender la física o cualquier filosofía que no consista sino en la investigación de las causas ocultas, considero que primero se debe exhortar a la purificación de la vida mediante las buenas costumbres, poniendo por delante la ética como primer peldaño de toda filosofía (Abelardo, 1968: 49),[22]

pues sólo así, el entendimiento se dispone a trabajar fehacientemente para el hallazgo de las razones de las cosas, de las intenciones y de las ideas, en su arquitectura de construcción lógica.

Si vamos a indagar las razones de las cosas, para decir lo que las cosas son, resulta necesario acercarnos al concepto de razón, ¿qué entiende Abelardo exactamente por razón? Nuestro filósofo representa un intento significativo de inteligibilidad pura, que cobra originalidad por la naturaleza del enfoque, y por la época en que la presenta. Ya antes que él, san Anselmo había ensayado discursos racionales (Monologio y Proslogio) que de algún modo enraizaban en una pureza argumentativa, pero que al parecer tanto en el método como en los fines eran disímiles uno y otro, y por ende, de naturaleza heteróclita, pues mientras que para san Anselmo la fe es principio de inteligibilidad, para el palatino únicamente lo era la razón.

Esta es la causa por la cual nuestro dialéctico regresa a la génesis de los planteamientos originarios en que el entendimiento gozaba de una constitución no ajena a sus propios componentes, esto explica el retorno a Porfirio y a Boecio, y a través de ellos dos al Estagirita. Para llegar al concepto de “razón”, el periplo que propone Abelardo, que no es otro que el ejercicio mismo del entendimiento con fines de autosignificación, pues sólo “es la razón lo que nos mantiene” (2003: 71).

En boca del filósofo (el personaje principal del Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano), apremia la necesidad de definirle, cuando dice: “Aclaremos qué cosa se entiende por razón. Esto nos bastará” (Abelardo, 2003: 71). La razón consiste en analizar y comparar, develar la ley natural, buscar la verdad con la inteligencia, utilizar el ingenio para llegar al conocimiento de las cosas yendo con ello más allá de las opiniones. Remontarse a lo simple –lógicamente anterior a lo compuesto, y por ello posterior–, suponiendo haber estado en condiciones de comprender, y haberse sustentado por medio de argumentaciones claras (no tenebrosas), que no consistan en la mera superposición de las palabras sino en un profundo apego a lo real, y proyectadas además en la justa intención del sí mismo.

Razón es también frenar nuestras inclinaciones al mal y evitar concientemente el pecado. Razonar es percatarse de que el mundo goza de un orden previo al humano, y de que lo humano mismo tiene su propia “parte” de ley natural, que encaja estructuralmente con la ley que impera en la multiplicidad disímbola de lo real. Y habida cuenta de ello, dirigir nuestras fuerzas espirituales hacia tal destino. “La razón te inducirá a aconsejarme obedecerla, tanto más cuanto que mi conciencia me invita a hacerlo” (Abelardo, 2003: 75). Por ello, la intención mide su justicia a la luz del pensamiento. La razón consiste, en suma, en reconocer los fundamentos de todas las cosas, y saberse ella misma el primerísimo

y principal, el óptimo criterio de verificación, y la última iluminación humana posible con las fuerzas naturales.

Concluyentemente, debemos entender que la razón es impar, la única capaz de hacer asequible lo real mediante explicaciones, y que a pesar de sus limitantes, es nuestra facultad por antonomasia, extraordinaria, eximia, singular: el non entre los nones, que hace de lo aparentemente indeterminado un orden supremo. Entendimiento que pone coto a lo burdo para dar con lo hegemónico, y que, habiendo advertido lo natural y su ley, sosiega lo fortuito en favor de lo previsible y lo visible, circunscribiendo el arbitrio a la totalidad de esa ley absoluta, y enfrentando con denuedo, todo cuanto aparece infundado.

La filosofía para Abelardo trata de la naturaleza de las cosas, de modo que "los filósofos proceden con argumentos racionales" (Abelardo, 2003: 157), seguros instrumentos de investigación, pues toda doctrina "es tanto más válida en la disputa racional cuanto más se ha fortalecido consolidándose" (2003: 159); por lo que su construcción se da, en razón de proporcionalidad ya de incremento, ya de disminución, pues "de otro modo, dejaríamos de hacer filosofía" (2003: 159). Sin embargo, al teorizar, se deberá cuidarse de no hacer mal uso de la razón, pues "muchas argumentaciones racionales [...] se afirman de modo razonable y conveniente, cuando no son para nada así" (Abelardo, 2003: 163), [23] pues sólo en apariencia se asemejan tales, pero en realidad son falacias que tergiversan los razonamientos correctos y evidentes, que se sostienen tanto en la intencionalidad de quien los piensa, como en el criterio de constatación fuera del ámbito mental.

Ahora bien, basándonos en esto mismo podemos salvar la existencia de múltiples teorías que constituyen la tradición, bajo su unidad en la razón, que les otorga un estado dentro de la misma; aún cuando todas ellas partan de su elemento, tanto sus objetos resultan diversos, así como su peculiar arribo a la unidad del saber. Añadido a esto, los autores de los cuales se auxilian en cada caso también varían, y eso hace mucho mayor la complejidad de determinación en el modo pensante y especificidad de cada filósofo, pues "si todos se sirvieran de las mismas autoridades [y en el mismo sentido], no habría tantas doctrinas diferentes" (Abelardo, 2003: 163).

La necesidad de recurrir al juicio ajeno, está siempre subordinada al juicio propio, siempre y cuando sea éste último más riguroso, que no debe ser otro que la razón, ya que "el fundamento de los escritos es el significado que les confiere la razón, y si el sentido está completo, no son necesarios otros escritos [...] [pues aún las autoridades] escribieron fundándose sólo en la razón" (Abelardo, 2003: 165).

Siguiendo a Boecio, hay que decir con Abelardo que: un argumento construido extrínsecamente, que no nace del predicado o del sujeto [...] proviene de un juicio que está fuera de la proposición. Por eso se dice también que es sin arte e insuficiente, toda vez que el orador no elabora por sí la argumentación, sino que se vale de testimonios ya preparados y dados (2003: 167).

Pues, que apele a la tradición sin acudir en manera alguna a la razón, es cosa francamente inválida. He aquí que lo primordial, no está sino en el entendimiento personal del filósofo; especialmente, los que no son filósofos:

[...] en lugar de argumentos [...] ponen su defensa en lo que otro ha dicho, como si se pudiera juzgar más fácilmente sobre la base de la autoridad de los escritos de quien está ausente que sobre las razones y sobre las conclusiones de quien está presente (Abelardo, 2003: 167),

al constituir su propio camino de vida reflexiva ante la historia y, esencialmente, ante la realidad, y el modo en cómo esa individualidad reconfigure para sí, o se ordene para sí la forma de la ley natural manifiesta en lo real.

Si la filosofía es ciencia, lo es por su alto conocimiento de las cosas: “ciencia –dice Abelardo– es la comprensión de las cosas, una de cuyas especies es la sabiduría” (1998: 469-471) o el saber vivir, a lo que también llamamos: ética o ciencia del discernimiento moral. Hasta aquí, la mitad de la sabiduría; porque su otra gran especie que es también fundamental, en la que finalmente se resuelven intelectualmente para Abelardo todas las demás, es la lógica, “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 dirección de toda doctrina” (Abelardo, 1998: 469-471).

Por lo que, si analíticamente consideramos a la ciencia en sus esenciales y únicas dos facetas formales, tenemos en rigor, por una parte, la lógica o dialéctica por piedra de toque para el pensamiento, que no se sostiene sino en sí misma y; por otra parte, la filosofía moral, como pie de intencionalidad directriz del comportamiento humano. Así, tanto los embustes pensantes quedan inteligidos, absorbidos y localizados en tanto falacias, como también distanciados concientemente del buen actuar, que lleva por fin la rectitud, concorde con la ley (natural).

Además, Abelardo advierte que “si se suprimiera [negligentemente] el uso [de esta ciencia de la filosofía] desaparecerá el conocimiento” (1998: 469-471) de una forma tajante y absoluta, ya que “no se puede imaginar que lo falso sea contrario a lo falso o lo malo a lo malo” (1998: 469-471).[24] Lo peligroso de los sofismas, es precisamente que tienen ropaje de veracidad,[25] por lo cual se hace necesaria la dialéctica: “pues hay muchas falsas conclusiones de las argumentaciones, los así llamados sofismas, y la mayor parte de ellas imita tan bien a las verdades que pueden engañar” (Abelardo, 2003: 169) si no se les conoce y diferencia de los razonamientos correctos. Ahora bien, a partir de la realidad de los errores resulta natural, metodológicamente, poner en nivel dubitativo toda la información que los discursos contienen, pues como ya se dijo: no podríamos tomar lo falso por otra cosa que lo falso, ni lo verdadero como otra cosa que no fuera lo verdadero. Por eso Abelardo dice lo siguiente:

[...] cuando [el entendimiento] quiere asegurarse de alguna cosa de la que duda, la razón se vuelve razón argumentativa, y la verdad investigada es siempre más firme [...], esto vale cualquiera sea el argumento en cuestión, dado que de toda enseñanza [...] nacen controversias[26] [...] [y] aunque esta investigación racional no arroje por resultado lo verdadero

sino sólo lo verosímil [...] 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 (2003: 171).[27]

En la línea de la verosimilitud, el criterio es obviamente lo más alto, en cuanto a la elección del discurso que sobre lo real se tenga, que no es otra cosa sino lo más defendible racionalmente: “de las posiciones, elegir las mejor fundadas” (Abelardo, 2003: 173) recomienda Abelardo, por razón de que son, las que se acoplan a la ley, siendo por ello buenas, pues “la ley no es un mal” (2003: 181-183), ya que lo malo claramente se aleja de la razón.

Por otra parte, existen obras malas bien pensadas, ¿cómo es eso posible?, se explica diciendo que, “los malvados se valen mal de la ley, aunque la ley sea en sí un bien [...] [pues así] como los hombres injustos se valen de un modo malvado de los bienes, también sucede que los justos usen bien los males” (Abelardo, 2003: 181-183); y nótese una reivindicación análoga entre el problema del conocimiento y la moral. Siendo así que, tanto hay males y bienes, mayores y menores unos respecto de otros, como a su vez teorías; y éstas, compuestas están de conocimientos con la misma relación de relativos, enjuiciando según sea el caso, concorde con el mayor o menor poder explicativo que contengan. Es así que, “como nos lo impone la razón, debemos juzgar [...] [en la medida en que] se observen aún más sus prescripciones” (Abelardo, 2003: 185);[28] considerando que el uso de la razón sea peculiar y distinto en cada pensador.

El aspecto de la diferencia discursiva hace que nuestro juicio se afine con las demás hechuras humanas, pues al nutrirse de todas ellas lo convierte en más concienzudo, por razones internas del pensamiento. Con ello, el criterio se liga presumiblemente cada vez más a lo universal, siendo esto lo más deseable para un filósofo.

Que no te disguste –dice el maestro Pedro–, el hecho de que nosotros presentemos otras posiciones y muchas opiniones, para poder luego hacer brotar de éstas la verdad por medio de la razón. Quien busca un lugar que todavía no conoce está obligado a explorar muchos caminos para poder elegir el mejor: así estoy obligado yo a proceder [...] con las opiniones de nuestros mayores pensadores o mi propio pensamiento (2003: 205) (adelantándose en esto a santo Tomás).

Además de ello, varían mucho las formalidades bajo una misma intelección de lo constitutivo y esencial, y “quienes distinguen un mayor número de partes –no porque encuentren más cosas sino porque usan más nombres– diferencian varias formas [...] y disciernen en partes aquello” (Abelardo, 2003: 227-229), con el fin de abarcarlo más plenamente y hacerlo a su vez más asequible a quienes se dirigen. Aducimos con ello una razón más, que explique la diferencia entre los filósofos y sus teorías. Y ante esto es indispensable, por necesidad conceptual precisar los términos del discurso. Uno de los recursos para lograrlo es, precisamente, el hacer definiciones de esos mismos términos empleados por el entendimiento (Abelardo, 2003: 223-227).

El lenguaje filosófico ciertamente debe ser técnico en virtud de la precisión conceptual en su expresión discursiva, empero, los términos

usados no son otros que los pertenecientes a la lengua de los hombres, y por ende, deben ser afinados a la luz del pensamiento hasta expresar de la mejor manera posible, aquello a lo que se arribó mediante la luz natural de la razón, es decir, los conceptos mismos.

Hay que distinguir algo más en esa tensión que reina entre el pensamiento y su objeto, y entre el vocablo mismo que busca expresar tal pensamiento; la razón de ello estriba en que, no hay una exacta correspondencia entre el pensamiento y las cosas (como ya lo hacían notar los griegos, como Gorgias o Protágoras), junto con la expresión de esas cosas pensadas; y mucho menos aún comunicadas por quien las piensa, respecto de las escuchas que intentan a su vez pensarlas. "Por ello [hay que decir] que una es la verdad que se profundiza en la discusión; otra, la que aparece cuando adaptamos nuestro lenguaje al modo de pensar de todos" (Abelardo, 2003: 195).

Y la doctrina más aceptable será aquella "que se considera más cercana a la verdad" (2003: 245), pues nuestra verdad "aumenta en relación con la mejor comprensión que tengamos" (2003: 253) de un algo, y aún de la unidad, pues como ya se dijo: todos conocemos de distinta manera la misma realidad que juzgamos, cosa que hace que los juicios sean a su vez distintos. Abelardo dice al respecto:

[...] en la visión [que del ente tenga un singular [...] la realidad que se conoce es la misma, sin embargo, no se ha comprendido del mismo modo [...] pese a que todos la ven y la comprenden, no todos perciben su naturaleza de la misma manera [...] puede suceder así que uno conozca todo lo que otro conoce y, sin embargo, que uno de los dos conozca aspectos particulares mejor y de manera más perfecta que el otro. Aun cuando ambos conocen todo en un campo determinado, uno puede no tener tantos conocimientos como el otro o no conocerlo tan bien como el otro lo conoce (2003: 253).

Y la diferencia es así, tal que, además de que cada artífice exponga algo sobre lo real, según su singularísima forma de entendimiento le permita, cada término que acuñe para tal fin, deberá ser precisado *avant la lettre*, e insertado a su vez en el lenguaje en turno de uso corriente. "Por eso, como habla el vulgo, así hablo yo" (2003: 195)[29]; y no podría ser de otro modo, porque las categorías de nuestro pensamiento no son sino humanas, y la impronta de lo subjetivo es lo esencial para todo decir, para todo logos. Y en conciencia de ello "el que es de la tierra, habla de [y desde] la tierra" (Abelardo, 2003: 257). Nuestros conocimientos no son sino humanos, aunque ello no implique estar totalmente fuera de lo que en sí son las cosas, y por consiguiente no estar más allá de lo real, sino más bien "en la tierra"; y de eso habla la filosofía.

Para Abelardo el conocimiento es por consiguiente, aproximativo y borroso, de natural opaco y oscuro, de claridad relativa y subjetiva: relativo por comparación, subjetivo por su fuente; de acceso indirecto e intrincado: "vemos [como] [...] en un espejo, confusamente [...] [por consiguiente] conozco de un modo imperfecto" (2003: 283) señala el filósofo (imaginemos por un momento lo opaco y hasta deformado de un espejo medieval). Por ello, la medida de confrontación de tal

entendimiento, se da precisamente a la luz de otros reflejos similares, que a su vez, columbran o advierten desde lejos las cosas: esto es, "un brillo menor, puesto al lado de uno mayor, es oscurecido por la luz más fuerte, y pierde [relativamente] la fuerza de iluminar" (Abelardo, 2003: 283), luz que disminuye según el alcance de visión de que gocen los singulares, pues "nuestros ojos: si son sanos, la luz los vuelve más agudos; si están enfermos [en cambio], los agobia" (2003: 293).

El conocimiento es para Pedro Abelardo un hecho patente en quien efectivamente aparece, pero la lid del filósofo consiste en profundizarle esforzadamente, hasta aclarar con todo lo que para él es posible de las cosas. De ahí que nos sea "difícil dar definiciones de aquellas cosas cuyos nombres no son unívocos" (Abelardo, 2003: 301), y por ende, se aplican a muchos entes particulares según la significación que connoten dichos términos. Sin embargo, aún con la definición y el desarrollo discursivo, no nos quedan del todo claro las cosas, "de hecho, conocemos muchas especies [...] no obstante, no alcanzamos a comprender su exacto significado" (2003: 301), por ello mismo "no hay que sorprenderse si también nosotros, como los autores [...], no podemos dar una definición precisa de un significado que pueda variar tanto" (2003: 303), porque medio entendemos las cosas y el lenguaje es posible gracias a ese estado de comprensión relativa.

Por otra parte, debemos considerar que no sólo la definición hace asequibles los términos, sino mayor y primeramente: el discurso en derredor de los mismos, que finalmente busca precisarles, y que además, apunta a sus referentes reales. De lo contrario, si nos quedáramos únicamente con las fórmulas, empobreceríamos por reducción los significados de las cosas, que de tan distintos puntos son considerados en los juicios singulares, hechos también por hombres a su vez singulares. "Nada hay tan bien dicho que no pueda ser mal interpretado" (Apología contra Bernardum, 116-118), nos advierte Abelardo para precavernos de nuestra inocencia cognoscitiva de las frases hechas, de los supuestos, prejuicios, interpretaciones viciadas, lugares torcidos, etc.

Filosofar, nos explica, implica repensar no tanto lo que otros ya pensaron, como las cosas mismas en su desnudez natural, distinguir las acto seguido, y clarificar los conceptos que de ellas hagamos para guardarlos en el entendimiento según la medida que las profundicemos, y externarlas lo más propiamente posible, en conciencia del estado de nuestro lenguaje, en vínculo siempre directo con el entendimiento mismo. Démosle la palabra al maestro Pedro, en este punto de esencial precisión:

Pienso que es menester detenernos a reflexionar un poco sobre la posibilidad [de la relación entre los conceptos y los términos] [...] Es difícil, por cierto, dar definiciones apropiadas para cada cosa, de manera de poder distinguir las unas de otras. A través del hablar cotidiano, hacemos corresponder nombres y cosas, pero no estamos en condiciones de decir qué significan o llegar a una comprensión acabada. Usamos muchos términos, cuya función denotativa o definición precisa no conseguimos indicar. Aunque conocemos la naturaleza de

las cosas, no obstante, los términos que a ellas se refieren no se usan [conveniente ni] corrientemente, y a menudo es más veloz la mente en comprender que nuestro lenguaje en expresar lo que se ha comprendido [...], todos conocemos el uso [...] de la palabra [...], pero no sabemos hacer corresponder a la palabra la cualidad específica [de la cosa] [...] y su definición. La descripción y la definición deberán poder adecuarse perfectamente al vocablo. [Empero] [...] no debes asombrarte, si ves que yerro allí (2003: 305).

Ahora bien, el que hace filosofía es el hombre individual, y por consiguiente, lo propio de cada inferior es irreductible aún dentro de lo universal; y en el terreno del conocimiento, lo intencional hace su aparejo tanto en lo teórico como en lo práctico. Además, la forma en como cada uno entiende las cosas, varía conforme las ideas y apariciones de las cosas tenga, pues "es grande la diferencia de cada una de las especies en cada uno de los individuos" (Abelardo, 2003: 199), ya que ni los singulares son iguales al no tener las mismas potencias, ni las apariciones temporales son idénticas unas respecto de otras, por ello "quienes investigaron la naturaleza de la realidad aplicaron a ella las reglas de sus artes" (2003: 257).

Ello explica a su vez, el por qué no debe de ser equiparado lo disímbolo en su indiferencia sino en su singularidad, lo que propia y lógicamente nos llevaría al contraste de los inferiores, pues "una estrella difiere de otra en resplandor" (2003: 203)[30], dice nuestro filósofo. Esta razón es válida porque tanto las cosas "como las acciones que llevamos a cabo: en sí son indiferentes" (2003: 213) en lo indeterminado respecto de aquello que son, pues a las segundas (las acciones) las determina humanamente la intención, mientras que a las primeras (las cosas) las determina el conocimiento.

Ahora bien, lo que permite tener dicho apego a lo universal, es precisamente la necesidad como tal de la naturaleza, que podríamos muy bien llamar verdad; y a eso es hacia donde finalmente se dirigen los inferiores, entre ellos el hombre, mediante un correcto empleo de la razón metódica, dentro de todos los posibles de que pueda echar mano. Lo absurdo por el contrario, consiste en apartarse de estos términos:

[...] a menos que nos opongamos claramente a la verdad [por un mal uso de la libertad] –dice Abelardo–, innumerables son las cosas [...] que estamos obligados a aceptar [pues de un absurdo se sigue cualquier cosa, como decía Aristóteles], aunque no queramos, y aquellas que, aunque las deseemos, nos son negadas (2003: 185).

Es así que, la filosofía, no tiene mal fundamentada su pretensión de inteligibilidad absoluta (aunque no la alcance), pues en la medida en que se pliegue al absoluto, logrará una visión ordenada, en que hará de los muchos, uno; y siguiendo a Aristóteles una vez más, Abelardo afirma:

Nada sucede sin una causa [desplegándose] en forma óptima todas las cosas: ¿qué puede suceder, pues, que haga necesario que el justo se entristezca y sienta dolor, poniéndose así en contra del óptimo orden dispuesto [por la naturaleza] [...], como si quisiera corregir ese orden en cuanto depende de él? (2003: 225), esto es, en una palabra: seguir la naturaleza (2003: 227).[31]

Aclaremos por último, que, en esta 'lógica' del todo de las cosas, cabe la lógica humana como una de sus determinaciones naturales –y que hasta donde sabemos, es la única que lo advierte–, que encaja por el camino de la rectitud, si se dirige a eso que es común (la ley); Abelardo da este precepto moral al respecto: “Cada uno [de los hombres] debe imitar, según sus propias fuerzas, a [...] [la naturaleza] que, no teniendo necesidad de nada, no se procura las cosas que son necesarias para [...] [ella] sino para todos, gobernando toda la estructura del mundo como un solo gran estado” (2003: 227).

Como podemos ver, la disquisición epistemológica en Abelardo es muy ardua, se halla ligada al método dialéctico que emplea para hacer sus investigaciones, y que refleja tanto las fortalezas como las limitantes del pensamiento que se enfrenta a la realidad con el ánimo de conocerle. Asimismo es difícil encajarle en una categoría epistémica definida; pero la crítica ávida de clasificaciones lo ha puesto en una subcategoría intermedia entre el nominalismo y el realismo, denominada: conceptualismo. A nuestro modo de ver es muchísimo más sutil, original y difícil que el planteamiento que hiciera Descartes cinco siglos después.

## Entre el Sí y el No

Por todo lo antes expuesto, podemos decir que la actitud primera del Palatino y de su triunfo histórico, es la de un caballero medieval (como lo fueron sus hermanos), pero volcado a las justas dialécticas, en efecto su esfuerzo abona a la configuración de un arte denominada dialéctica, que no se reduce a la batalla gaudílica sin más, sino que se dirige a una guerra “justa a la luz de la razón” (Abelardo, 2003: 81), pues “la armadura filosófica es más poderosa” (2003: 61) que las cotas de malla de los caballeros o la erística, siendo este el criterio de distinción y el punto de llegada de esa misma voluntad impetuosa, pues “sólo corre espontáneamente a la batalla aquel que espera la gloria de la victoria” (Abelardo, 2003: 67).

El maestro Pedro entregará su espíritu a ese encarnizado cuadro; y su guía de fe en el combate, es la fortaleza pensante del sí mismo. En este sentido refiere voluntariosamente: “puedo aplicarme, verdaderamente, con más modestia pero no menos audacia, las palabras de Ajax: ‘Me preguntas por la finalidad de este combate: yo no quiero ser vencido’” (Abelardo, 2001: 47).[32]

Pero esto duraría hasta que fuera vencido por las circunstancias referidas, y en estricto rigor esto acabó hasta que cayó enfermo en Cluny, la abadía de Pedro el Venerable; pero poco antes de su deceso, su espíritu contestatario replicará dialécticamente a la epístola del antidialéctico Bernardo, con su extensa obra hoy perdida intitulada: *Apología contra Bernardum*.[33]

Se pone a sí mismo literariamente; por una parte, bajo la égida de la filosofía en su modalidad tradicional: la glosa, el tratado y el diálogo; y por otra parte, su aportación de lo que sería la primera forma de la disputación (*disputatio*) y de la cuestión (*questio*), siempre con fines de

inteligibilidad, y no de meras salidas retóricas o de discusiones bizantinas que no llevan a ningún lado: pues “no conduzco como un sofista una batalla de oratoria, sino que, como verdadero filósofo, voy en busca de verdaderas razones” (Abelardo, 2003: 69). Este es su elemento de mayor originalidad, aunque tiene antecedentes en Orígenes, tal como él mismo lo reconoce en *Historia Calamitatum*, pues “según la *Historia eclesiástica*, Orígenes, el más grande de los filósofos cristianos, empleó el mismo método” (Abelardo, 2001: 61).

Aquí se pone en primer plano la necesidad del sí mismo sobre la historia: “debes confiar en la propia razón y no en la ajena –dice Abelardo–: entonces es oportuno buscar la verdad, sin seguir pasivamente la opinión” (Abelardo, 2003: 71). He aquí uno más de los rasgos de nuestro pensador, que bien sabe la hegemonía que la razón tiene en todo y por todo, ya en la moral, ya en las letras, ya en el mismo espíritu de quien la encomia al absoluto, pues: “la razón te inducirá a aconsejarme obedecerla, tanto más cuanto que mi conciencia me invita a hacerlo” (Abelardo, 2003: 75), nos confirma.

Abelardo se obliga a sí mismo y a sus alumnos a subsumir lo histórico cabe lo natural, pues la importancia que reside no solo en “la Revelación” sino en todo precepto sobrepuesto, está en que, históricamente, de alguna u otra manera procede positivamente en apoyo de lo natural, tan pervertido por las deformaciones del hombre a partir de sus prácticas. Esto, debido al estado inferior en que se encuentra la humanidad, ya que lo preceptual ayuda a la inteligibilidad de lo natural en lo múltiple y su concierto. Abelardo dice:

[...] aunque concediéramos que los hombres pudieran salvarse sólo con la ley natural, como los antiguos sabios [...] no por esto deberíamos admitir que estos preceptos <las otras leyes, que por fuerza son convencionales> fueron agregados inútilmente. Es necesario, más bien, reconocer que son útiles para aumentar [...] fundamentos [...], y para poder reprimir la inclinación al mal con mayor fuerza (Abelardo, 2003: 101),

empero, “nadie puede salvarse sólo con las obras prescritas por la Ley” (Abelardo, 2003: 97).[34]

Para Abelardo, y quizás sea este su lejano contacto con la metafísica, la anterioridad de la naturaleza tiene el grado sumo dentro de la física de las cosas: el ejemplarmente arquetípico. He ahí donde hace asentar la unidad lógico-epistemológica, que se salva a sí misma del dialecticismo principalmente, y que la razón no le permite escapar de lo natural en todos los casos, pues siempre el ser del hombre le va de por medio dada la naturaleza de su inteligibilidad.

Pero ¿con qué objeto Abelardo teorizó todo esto? Pensamos que lo hizo con la finalidad filosófica de llegar a la larga a una visión conceptual de lo real, a una teoría racional del ser en donde todo quepa bajo un orden único. Pero Abelardo pensaba que dicho orden era el mismo orden lógico del pensamiento, importando sobremanera el método por encima de lo histórico. Pero entresacar tal cosa, supone entender la filosofía desde una cierta óptica. En efecto, entiende y sólo entiende a la filosofía como lógica, ya que “ciertas doctrinas por preocupación de racionalidad, tienden a

hacer de la filosofía una pura construcción lógica” (Jolivet, 1976: 15). Pedro Abelardo fue por ello un gran maestro de lógica en la Edad Media.

Ahora bien, esta lógica no es mera lógica formal, sino que bajo el nombre de dialéctica guarda una complejidad difícil de escudriñar. De hecho, el problema de establecer un sólo epíteto que haga referencia a su filosofía, profundizando en los contenidos de su pensamiento, lo presentaron los mismos medievales; según algunos, Abelardo repugna al universal en razón de la anterioridad que los inferiores guardan respecto de él (Cappelletti), otros más lo encasillan dentro de la clase de los realistas moderados, a partir de los cuales se entiende al concepto como un advertir lo que hay en la cosa, pero sin por ello poder encuadrar sus privativas determinaciones (Copleston).

Ya en su época pensaban atribuirle una posición nominalista (Otón de Frisingen), pero que tiene dejos de realismo y más bien parece un conceptualismo opinan otros, cosa que a las claras muestra una dificultosa e interesante polémica respecto de la posición académica de nuestro filósofo; algunos críticos señalan que, ni los mismos medievales –que eran amantes de las divisiones y de las clasificaciones– pudieron encasillarlo.

Sea de ello lo quiera, su lógica tuvo una honda influencia, por lo que imponerle un epíteto resulta a final de cuentas irrelevante. Se calcula que tuvo alrededor de mil discípulos[35] que acampaban cerca del maestro para poderle seguir y aprender de él, de hecho:

[...] los ilustres discípulos que continuaron su obra bastan para demostrar cuán fecundo era el nuevo espíritu aportado por su maestro; impuso un estándar intelectual, por debajo del cual ya no se querrá descender, en adelante [...], [tal que resulta importante] la influencia que Abelardo ha ejercido en la historia de la lógica [...] [y de la filosofía], [además de que en su momento] la persona y la obra de Abelardo dominan en alto grado la enseñanza lógica de su siglo (Gilson, 1999: 287).

Y ello en una época en que la filosofía navegaba prácticamente en las aguas del olvido, en lontananza. Por esa razón Abelardo presumía de ser el único filósofo de aquellos tiempos, y lo expresó cuando dijo: "era entonces el único filósofo de la tierra; ningún ataque me parecía de temer" (Abelardo, 2001: 50).

Y tal fue su pujanza razonadora que este hombre imprimió a su metodología, que logró verdaderamente anticiparse a la modernidad con luces de reformador. Su aportación significa para algunos una verdadera reforma de su tiempo, pues consideran que "dio al pensamiento occidental su primer Discurso del Método al demostrar la necesidad de recurrir al razonamiento" (Le Goff, 2001: 56).

En sentido retrospectivo, Abelardo respondió a los antidialécticos y fideístas[36] con toda la sutileza lógica que le caracterizaba.

## Conclusiones

Abelardo no es el inventor de la dialéctica, porque esto fue un invento griego, pero sí revivificó la dialéctica clásica que había sido empobrecida por los razonamientos gaudílicos de sus predecesores, salvo excepciones

históricas como es un Orígenes (s. III) o un Juan Scoto Erígena (s. IX). No está por demás considerar, lo que Gilson nos advierte con agudeza:

Ver en él al fundador de la filosofía medieval es olvidar los fecundos esfuerzos de Juan Escoto Erígena y, sobre todo, de San Anselmo; dar como equivalente a Descartes –que destruyó la escolástica en el siglo XVII– a un Abelardo, que la fundó en el XII, es simplificar brillantemente la realidad. Se ha hecho de Abelardo un predecesor de Rousseau, de Lessing y de Kant, un librepensador que defiende contra San Bernardo los derechos de la razón, el profeta y precursor del racionalismo moderno [...], semejantes juicios exageran [...] algunos rasgos tomados de la realidad (1999: 275).

De cierta manera es un precursor de la modernidad por su tesón raciocinante ante cualquier problema que enfrentaba, un propulsor de la teoría lógica y del ejercicio dialéctico, aunque por momentos linde con la erística dado su espíritu eminentemente contestatario –lo que le granjeó naturalmente toda clase de problemas–. Promotor de la educación preuniversitaria en numerosos alumnos, y gran difusor del librepensamiento. Él nos lo explica en su *Historia Calamitatum*:

[...] los progresos que realicé en los estudios y la facilidad que manifestaba me hicieron entregarme a ellos con un ardor creciente. El estudio ejerció bien pronto tal encanto sobre mí que, cediendo a mis hermanos el brillo de las glorias militares [...], abandoné completamente la corte de Marte para postrarme a los pies de Minerva. Prefería la dialéctica y su arsenal a todas las otras disciplinas filosóficas; preferí sus armas a las de la guerra, y sacrifiqué los triunfos del combate a los de la disputa (Abelardo, 2001: 43-44).

Coincido con Capelleti cuando enjuicia toda esta aportación, que la obra de Abelardo representa como herencia a la posteridad:

Más agudo que erudito, más crítico que sistemático, más dotado de fuerza analítica que de poder sintético, su pensamiento ocupa un lugar único dentro de la Escolástica. Sin el aliento especulativo de un Escoto Erígena, sin la profundidad metafísico-mística de un Eckhart, sin el vasto y variado saber de Alberto de Sajonia, sin el rigor constructivo y el talento arquitectónico de un Tomás de Aquino, Abelardo los supera a todos en la sutileza de los análisis críticos (1970: 168).

Sus logros son indiscutibles, pero no actuó socráticamente al final de su caída, porque Sócrates murió antes que callar su elocuencia, mientras que Abelardo guardó silencio. En efecto, a raíz de los ataques sistemáticos de sus impugnadores, frena el tesón dialéctico que lo había caracterizado como Peripatético Palatino –su epíteto medieval–, para vivir un modelo de virtud religioso propio de su tiempo, con recogimiento y resignación. Ante ello tenemos tres posibles causas: la primera es que lo habían emasculado, y ello obviamente había frenado psíquicamente, de modo interno, su ánimo impetuoso y contestatario. La segunda, había abrazado la vida religiosa en el monasterio, como símbolo de su renuncia al mundo. Tercera causa, le habían echo quemar por mano propia algunos de sus libros teológicos a razón de la impugación conseguida por Bernardo, y por ello temía la condena religiosa, y aún más, la condenación eterna, como hombre enmarcado en la geografía espiritual de su siglo. Por estas

razones, le consideramos –en lenguaje orteguiano– un filósofo de la situación.

También hay que decir que por el giro lingüístico, o enfoque panlogista de su pensamiento, no alcanza a fundamentar sus ideas en una metafísica de fondo. Por ello afirma: “tuve que recurrir al arte en el cual era un experto: me serví de la palabra” (Abelardo, 2001: 73), pues “casi en todas partes, el orden natural está subvertido” (Abelardo, 2001: 83), y esto es precisamente, lo que a su juicio había que hacer por medio de la disputa dialéctica. Con ello corrige en parte los excesos erísticos de su época, pero no alcanza a fundamentar sus ideas realístamente, dado su conceptualismo, como sí que lo harán un siglo más tarde los grandes sistemas metafísicos. Aún con todo ello, metodológicamente fue un precursor de la *Summa Totius Logica* de Guillermo de Ochkam, y de la *Perutilis Logica* de Alberto de Sajonia.

Este ceñirse en acción y efecto a lo pensante, bajo lo cual escudriña todo lo posible, empezando por sí mismo, es a su vez el punto natural de enjuiciamiento y su último referente en la apología de su vida. Lo señala cuando dice: “aun si fuera verdad aquello de lo que se me acusa, no habría actuado contra la razón” (Abelardo, 2001: 75), pues “es deber del filósofo buscar la verdad a través del razonamiento y seguir siempre no la opinión de los hombres sino la guía de la razón” (Abelardo, 2003: 57). Pues esta misma es el faro de alumbramiento para la reflexión filosófica, de lo contrario, sin orden alguno, resultaría ininteligible lo real, ya que “la superposición de las palabras no permitirá comprender con claridad” (Abelardo, 2003: 67) ninguna cosa de que se trate.

Esta es la magna y a la vez limitada aportación del maestro Abelardo. Un hombre adelantado a su tiempo, gran propulsor de la argumentación dialéctica en las ágoras, por la voz y por la pluma, y de la razón llevada a todo ámbito del pensamiento. Su espíritu contestatario, que no anárquico, me recuerda a Sócrates Ateniese por la finura de su aguda crítica; por su valentía en la disputa; por la su ironía mordaz en los debates; por su preocupación ética; y por su sinceridad en el discurso (el *Scito te ipsum* abelardiano evoca al *Γνώθι σεαυτόν* socrático). Caras cualidades que sabe conjugar en una componenda de conjunto por amor indefectible a la verdad; y que hacen ser a Pedro Abelardo un auténtico filósofo.

## Referencias

- Abelardo, P. (2003). *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Losada, Buenos Aires 2003. Traducción de Silvia Magnavacca.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Cartas / Historia Calamitatum*. Traducción de C. Peri-Rossi. Medievalia, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Dialéctica (Extractos)* en Raña, César. Ediciones del Orto, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Teología Cristiana (Extracto)* en Cappelletti, Ángel. Abelardo. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. Pp. 39- 49.
- \_\_\_\_\_ (1967). *Ética o concóctete a ti mismo*. Cajica, Puebla. Traducción de A. J. Cappelletti.

- Cappelletti, Á (1968). Abelardo. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Faci, J. (1985). "Pedro el Venerable y San Bernardo: reflexiones sobre una polémica" en *Studia Historica*. Universidad de Salamanca. Vol. 3, pp. 145-156. Recuperado en
- Ferrater-Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Ariel, Barcelona. Vol. I.
- Gilson, É. (2004). *Eloísa y Abelardo*. Trad. de Serafín González. EUNSA, Navarra.
- \_\_\_\_\_ (1999). *La filosofía en la Edad Media*. Gredos, Madrid. Traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero.
- Jolivet, R. (1976). *Tratado de Lógica y cosmología*. Trad. de Leandro de Sesma. Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- King, P. (2004). "Metaphysics" en Brower, Jeffrey; Guilfooy Kevin (Eds.) *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge University Press. Pp. 65-125.
- Kuri, R. (2001). *Metafísica medieval y mundo moderno. Retorno a la metafísica del ser*. BUAP-Ducere, Puebla.
- Le Goff, J. (2001). *Los intelectuales en la edad media*. Gedisa, Barcelona. Traducción de Alberto L. Bixio.
- López, C. (1981). "En el noveno centenario de la muerte de Abelardo: Memoria del 'Incidente de Heloisa'" en *Revista Tiempo de historia*. Año VII, n. 74, pp. 58-65 SBHAC-España.
- Marenbon, J. (2006). "The Rediscovery of Peter Abelard's Philosophy" en *Journal of the History of Philosophy*. John Hopkins University Press, USA 44:3, Pp. 331-351.
- \_\_\_\_\_ (2004). "Life, milieu, and intellectual contexts" En Brower, Jeffrey; Guilfooy Kevin (Eds.) *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge University Press. Pp. 13-44.
- Pedro el Venerable (2014). *Poemas*, Trad. de F. Dolveck. Les Belles Lettres. Recuperado de <https://monachesimoduepuntozero.com/2015/05/>
- Raña, C. (2008). "Ratio Lucerna. La razón como guía en el siglo XII" en *Revista Española de Filosofía Medieval*. Núm. 15, pp. 27-42.
- Riera, C. (2001) "A favor de Heloisa" En *Abelardo, Pedro. Cartas / Historia Calamitatum*. Traducción de C. Peri-Rossi. Medievalia, Barcelona.
- Tursi, A. (2010) *La cuestión de los universales en la Edad Media: selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*. Ediciones Winograd, Buenos Aires.
- Vignaux, P. (1958). *El pensamiento en la edad media*. Trad. de Tomás Segovia. Fondo de Cultura Económica, México.
- Zumthor, P. "Prólogo" En *Cartas de Abelardo y Heloisa / Historia Calamitatum*, pp. 19-37.

## Notas

[1] "Sócrates de los Galos, Platón máximo de Hespérides, / Nuestro Aristóteles, de toda lógica que nunca existió, / igual o mejor; universalmente reconocido / Príncipe de los estudios, de genio polifacético, sutil y penetrante, / superior a todos a fuerza de la razón y del arte de la elocuencia: / este era Abelardo. Pero incluso más alto que / cuando, se hizo monje bajo el disfraz de Cluny, / pasó a la filosofía real de Cristo, / en la que apenas abrazó

terminó su larga vida, / once días antes de las calendas de mayo, con la esperanza / a un día de ser contados en el grupo de filósofos santos” (Pedro el Venerable, 2014: 311-315). Escritura grabada sobre un muro de la Iglesia de Saint-Marcel, cercana a Châlon-sur-Saône. Antes de la Revolución Francesa, los once hexámetros eran aún visibles en la pared derecha de la nave de la abadía de Cluny.

[2] Abelardo vive en un clima de retorimaquía, de combates de elocuencia entre dialécticos y antidialécticos. Le antecedieron en esta práctica en el siglo XI tanto Anselmo de Besate como Berengario de Tours, el primero era un dialéctico intransigente que discutía y argumentaba públicamente para ganar justas dialécticas, mientras que el segundo se da a la tarea de traducir las verdades de fe en verdades de razón, al punto de abjurar públicamente sus herejías, para luego sostenerlas. En el siglo IX, un pionero importante para la mentalidad medieval en este sentido, fue Juan Escoto Erígena, que impulsó fuertemente la dialéctica en la corte Carolingia, desde la metafísica platónica, a diferencia de los dialécticos antes mencionados. Los dialécticos decían cosas como ésta: “como por la razón ha sido hecho el hombre a imagen de Dios, no recurrir a ella es renunciar a su título de honor y no renovarse día a día, a imagen de Dios” (Gilson, 1999: 230).

[3] He aquí el sesgo de este giro que hace que todo dependa y se resuelva con los métodos propios de la dialéctica.

[4] Anselmo de Laon fue un teólogo muy importante para la época, llamado “Magister divinitatis, fue el primero de los llamados sentenciaros y, por lo tanto, uno de los predecesores de los sumistas. Anselmo presentó un sistema de temas teológicos que fue tomado posteriormente como base de los tratados de teología” (Ferrater-Mora, 1994: 177).

[5] Su obra completa está en el Vol. 178 de la Patrología Latina de Jacques-Paul Migne. Sus obras más importantes comprenden: La sección lógica: *Introductiones parvolorum / Logica ingredientibus / Logica Nostrorum petitioni sociorum / Dialectica / Tractatus de intellectibus*. La sección filosófica y teológica: *Epistulae / Sermones / Expositio oraciones dominicae / Expositio Symboli apostolorum / Expositio fidei in Symbolum Athanasii / Ethica seu liber Scito te ipsum / Heloissae Problemata cum Petri Abaelardi solutionibus / Expositio in Hexaemeron / Expositio super psalterium / Expositio super epistolas Pauli / Expositio in Epistolam ad Romanos / Introductio ad Theologiam / Theologia Christiana / Epitome Theologia Christiana / Sic et Non / Dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum. Poemas y Epístolas.*

[6] Era una costumbre de la época el considerar que los intelectuales debían ser célibes para poder ejercer su compromiso con la verdad, dado que los intelectuales que había en aquél entonces eran o religiosos, o piadosos seculares con costumbres religiosas, muchas veces ascéticas. Sin embargo, dado el profundo amor que se tenían uno y otro, deciden casarse aunque fuera a escondidas del mundo, quizás tanto para cumplir con el sagrado sacramento de la Iglesia como para eternizar su amor verdadero (Abelardo, 2001).

[7] De hecho se afirma que, “su intransigencia con la inmoralidad del clero de su época, su permanente renuncia de la relajación que es regla entre los tonsurados acabará por granjearle todas las enemistades en el mundo religioso. Ahí deberíamos buscar los motivos de la obstinada persecución a la que se le someterá en lo sucesivo, más que en el contenido de su obra” (López, 1981: 63). Por una parte fue su obra a los ojos de los teólogos fideístas de su tiempo, por otra parte la exigencia de moralidad a quienes debían poseerla y no la poseían.

[8] San Bernardo es parte del ala antidialéctica. Los representantes de la antidialéctica en el siglo XI, se presentan primeramente en una tesitura moderada, como Fulberto de Chartres, que sometía la razón débil a los misterios de la fe; o Manegoldo de Lautenbach, que hacía ver el desacuerdo entre las Escrituras y la filosofía. Pero también y aún más, se presentan como teologicistas extremos, fideístas radicales. En ese grupo está Gerardo de Czanad, al que le parecía una locura aplicar la filosofía a las Sagradas Escrituras; Otloh

de San Emerano, que decía que Cristo era el único maestro; y Pedro Damiano, que argumentaba que la ejemplaridad es lo que consigue las conversiones para las almas y no la ciencia, pues nuestra lógica mortal nada vale para Dios. Sostenía que la filosofía era una invención diabólica (pues fue el Padre de la Mentira el que enseñó a declinar Deus en plural). Bernardo estaba del lado extremo, pues prefería la mano dura que la convicción dialógica, “era agresivo e implacable [...] un ardiente defensor de la legitimidad de la guerra emprendida por motivos religiosos, así como de la muerte del enemigo de la fe [...] La obra entera de San Bernardo está llena de alusiones a la legitimidad de luchar, como: ‘In morte pagani Christianus gloriatur, quia Christus glorificatur’” (Faci, 1985: 148). Bernardo dice de los filósofos, en su *Contra los errores de Pedro Abelardo*: “estas opiniones y estas incertidumbres no pertenecen sino a los filósofos académicos, que hacen profesión de dudar de todas las cosas y de no saber nada” (1955: 1007).

[9] Sabemos que de alguna manera Pedro el Venerable heroicamente logró por intercesión, revocar la excomunión tanto para Abelardo como para sus seguidores, así como reconciliarle de alguna manera con San Bernardo, para desamortizar las fricciones habidas entre ambos. En efecto, esto se explica porque “la figura de Pedro [El Venerable] despierta una gran simpatía, por su sinceridad, su bondad profunda y candorosa no exenta de inteligencia y sutileza, por su espíritu abierto y comprensivo [...]; sus escritos traslucen respeto y comprensión [...] en los que destaca la originalidad y la inteligencia de la argumentación. [...] Pedro mostraba interés hacia todo lo exótico y desconocido (impulsa la labor de traducción de textos árabes), aunque estuviera en las antípodas de sus más arraigadas convicciones [...] Espíritu universalista y temperamento excepcionalmente conciliador” (Faci, 1985: 147-155).

[10] Adams, Henry, *Mont-Saint-Michel and Chartres*. Houghton Mifflin Co, Boston/New York 1933, p. 283 (Gilson, 2004: 93). Por eso es que “todavía hoy, Abelardo continúa siendo un problema tan desconcertante y casi tan fascinante como debió haberlo sido para Eloísa” (Gilson, 2004: 93).

[11] Esto sería el principio de su fin, su tragedia en el siglo por enfrentar a teólogos de corte fideísta, como un Gaulario de Mortagne, Hugo Métel, Guillermo de Saint-Thierry, y sobre todo a un San Bernardo que emplaza al concilio de Sens en su contra (1140), con el cual le impone silencio antes de que pueda defenderse en el mismo, y que además escribiera un legajo fistolar para impugnarle ad hominem, intitulado: *Contra los errores de Pedro Abelardo*, dirigido al Sumo Pontífice Inocencio II, donde declara: “Tenemos en Francia un hombre que de viejo filósofo se ha hecho nuevo teólogo, que se ha entretenido desde su juventud en el arte dialéctica y que ahora quiere profanar las santas Escrituras con sus desvaríos y sus extravagancias. No se contenta con renovar los errores [...], sino que inventa nuevas falsedades [...] Es un hombre temerario que se lisonjea de no ignorar nada, sino el sólo no sé [...] Mas, al jactarse de estar pronto a dar razón de todas estas cosas, emprende, contra la razón, dar razón de las cosas que están sobre la razón. En efecto, ¿qué hay más opuesto a la razón que pretender elevarse sobre la razón con las solas fuerzas de la razón? [...] este hombre, busca siempre alguna cosa nueva, que inventa con artificio lo que no puede encontrar en la verdad, que habla con seguridad de cosas que no son como si fuesen, [...] ¡Oh nuevo Aristóteles! [...]. De esta suerte debe caer aquel que no ama sino las alturas y se eleva siempre por encima de sí mismo [...] bien veis qué grado, o qué precipicios, se ha preparado este temerario para su ruina [...]. A fin de rebatir la injuria de este desventurado [...] temeridad atrevida de este innovador. ¡Oh lengua insolente y orgullosa! ¿cómo osas esperar perdón de las blasfemias que vomitas? [...] Así es como la soberbia se precipita cuando quiere avanzar demasiado [...] Este miserable, no se toma pena ninguna de cuanto habla [...] en lo cual, a medida que se fatiga en hacer a Platón cristiano, nos da todas las pruebas de que él es un pagano [...] este hombre presuntuoso [...] ¿No sería más justo cerrar esta boca maldiciente con un palo que refutar sus extravagancias con razones ordenadas? [...] Es claro que este hombre no nos servirá sino unas aguas robadas y unos panes escondidos, según el lenguaje de la Escritura [...] Abelardo, este hombre de perdición trata de anonadar” (Bernardo, 1955: 997- 1015).

[12] En efecto, las soluciones clásicas que ofrecieron los medievales al problema de los universales, basados tanto en el planteamiento ontológico que Porfirio ofrece en la *Isagoge*, como en el planteamiento ontológico-gnoseológico de Boecio, que ofrece en el *Primero y Segundo Comentario a la Isagoge de Porfirio: Introducciones parvulorum* y *Logica Ingredientibus*, respectivamente, fueron: 1) el Realismo absoluto [Universalía ante rem], representado por pensadores como Platón y Guillermo de Champeaux. 2) El Nominalismo [Universalía post rem], representado por Guillermo de Ockham. 3) El Realismo moderado [Universalía in re], representado por Aristóteles, por santo Tomás, e incluso por San Agustín en otra variante. 4) El Verbalismo [flatus vocis], representado por Roscelino de Compiègne. Y finalmente, 5) el llamado Conceptualismo [Universalía in mentis], en su variante gnoseológica, representada por Boecio, y en su variante gnoseológico-semántica, representada por el mismo Abelardo (Tursi, 2010).

[13] “The idea that Abelard was a metaphysician is a recent one [...]; and it is certainly true that it was only from this time that metaphysics was seen as a particular discipline with its own special subject matter. But many earlier medieval thinkers engaged in what we would now call metaphysics [...] Abelard’s nominalism, a number of recent scholars contend, is not just a theory about semantics, but a metaphysical view, a deliberate preference for a sparse ontology” (Marenbon, 2006: 339).

[14] Sabemos que “el mismo Abelardo [en los últimos años de su vida] sólo vive para hacer penitencia, y de la misma manera que antes se había lanzado tras su orgullo, se entrega ahora a excesos de humildad” (Gilson, 2004: 113). El rigor y la estricta observancia de la vida monástica, que quería imprimir tanto en él como a los que le rodeaban, era seguramente el remedio –pensaba– contra los excesos y libertades de su pasado.

[15] Ciertamente en Teología, San Bernardo de Claravaux, sí que advirtió el peligro que representaba Abelardo en este campo, y por ello decidió emprender una seria cruzada en su contra, hasta nulificarlo. Véase como prueba irrefutable de ello su obra denominada: *Contra los errores de Pedro Abelardo* (Bernardo, 1955: 996-1024). Sabemos que hubo una lúcida contraofensiva de este texto por parte de Abelardo –quizás la última que hizo intencionalmente con la lucidez de su artero espíritu dialéctico–, en su *Apología contra Bernardum*, que desgraciadamente no ha sobrevivido; en efecto, “the Council of Sens and the events surrounding it put a stop to most of Abelard’s activity as a writer. He composed a long Apologia, defending himself against Bernard (only the beginning of it survives)” (Marenbon, 2004: 20).

[16] “Logica Vetus” se llamó a las obras de lógica que se conocían en la Alta Edad Media: *Categorías*, *De interpretatione* de Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio, y los *Comentarios* y escritos lógicos de Boecio; poco antes de que se conocieran las otras obras lógicas de Aristóteles a finales del siglo XII, y sobretodo en el siglo XIII: *Análíticos Primeros y Segundos*, *Tópicos* y *Refutaciones Sofísticas*.

[17] Vale decir que su emasculación que había sido operada a la fuerza, a diferencia de Orígenes (quien se automutilara voluntariamente por su mala inteligencia de unos pasajes evangélicos: Mat. 5, 29-30; Mat. 18, 8-9; Mar. 9, 43-47), le sirve de ejemplo de fortaleza moral para expurgar sus vicios y entregarse a una vida sin mácula, lejos de las tentaciones de la carne.

[18] Gilson refiere el contexto de clima antiintelectual que iba en contra de la filosofía en aquella época: “Esta intemperancia dialéctica no podía menos de provocar una reacción contra la lógica e incluso, en ciertas Órdenes religiosas, un movimiento de reforma que tendría a ser de la vida monástica más rigurosa el tipo normal de la vida humana. Se comprende, pues, fácilmente que por diversas partes se haya trabajado en apartar a los espíritus del cultivo de las ciencias profanas, y especialmente de la filosofía, que no parecían más que simples supervivencias paganas en una edad en que todas las fuerzas humanas debían emplearse en la obra de la salvación” (1999: 231).

[19] Así pues, dice Abelardo, “los grandes filósofos [...] no reposaban más que en el seno de la filosofía, Séneca, declaraba a Lucilio: “No es en ratos perdidos cuando podemos entregarnos a la filosofía: debe olvidarse todo para dedicarse a ella. Nunca será suficiente el tiempo que se le consagre. Abandonarla un instante es abandonarla completamente. Ella no se queda, en el lugar donde la dejemos. Debemos resistir a cualquier otra preocupación y lejos de extender nuestro radio de actividad, alejar de nosotros todo aquello que no es esencial” (Abelardo, 2001: 56).

[20] Recuérdese que en otro intento por racionalizar La Escritura, Abelardo ensayó este modelo con el libro del profeta Ezequiel. Con esto, tenemos en el pensamiento de nuestro filósofo un jaloneo inconsciente por cuanto a la subsunción de los objetos en la razón, junto con el juicio de separación de la naturaleza de los discursos humano y divino.

[21] De no lograr tan álgida empresa, que “los filósofos predicán [...] de acuerdo a sus méritos”, el vulgo necesita de todos modos una dirección moral que le permita negar “lo que de ningún modo debe hacerse [u obligarle a lo que de ningún modo debe] dejarse de hacer” (Abelardo, 1968: 47), “de manera que los que no pueden ser ganados [...] para la vida virtuosa, puedan al menos, por el deseo de la filosofía, inclinarse en ella un poco” (Abelardo, 1967: 188); (Abelardo, 1968: 49). No hay que olvidar que Abelardo tiene en mientes la República de Platón y la Ciudad de Dios de san Agustín, proyectadas en su asunción, primeramente por medio de la ética.

[22] En el prólogo de la *Ética*, define las costumbres como “los vicios o virtudes del alma que nos hacen propensos a obras malas o buenas” (Abelardo, 1967: 187).

[23] Apoyando dicho juicio en aquél apodíctico proverbio de Salomón (el más grande de los sabios, dice Abelardo siguiendo la tradición bíblica), cuando dice en Proverbios 14, 12: “Hay caminos que parecen rectos, y, al final, son caminos de muerte” (1998: 928), (Abelardo, 2003: 163).

[24] Tenemos aquí otro ejemplo de cómo Abelardo procede muy a menudo en sus razonamientos por vía de negación. En la *Ética*, principalmente trabaja el tratamiento del pecado; el de la virtud a contraluz del vicio; en muchas otras nociones, lo hace de igual manera hasta que ya no puede, tanto como se lo permite el pensamiento; vgr.: cuando frontalmente le es imposible equiparar como contrarios a Dios con el diablo. Hay que decir que, metodológicamente –que no en lo conceptual, en quien se identifica muchas veces–, es contrario a san Agustín de quien tanto toma.

[25] Ya los griegos habían visto este problema, Platón lo ubicó en la mera opinión (*doxa* contrapuesta a *episteme*), mientras que Aristóteles identificó en la lógica trece tipos, y que la tradición identificaría posteriormente muchos más.

[26] Juicio ejercitado metódicamente en *Sic et non*.

[27] A la luz de esto bien se puede ver un fuerte atisbo o prefiguración de algunas ideas modernas, si bien no una duda cartesiana dirigida en busca de un criterio apodíctico de certeza, y sí en cambio, una duda aunque simple, pero también metódica, con ansias de sustento en el discurso, de aquello de que se duda. Más aún, tanto la noción de verosimilitud la encontramos también en Descartes, como también la apelación irreductible al propio juicio que no a la autoridad. Quizás tenía razón Víctor Cousin cuando afirmó que, ambos pensadores fueron y siguen siendo los dos mas grandes filósofos de Francia. Pero como puede advertirse, aunque Abelardo no haya sido capaz de hacer una sistemática acabada, a través de la cual diera a cada cosa su justo peso dentro de ese mismo modelo explicativo, dispone sus propias operaciones para el conocer de sus objetos, ordena en cambio sus logros teórico-metodológicos en aplicación del filosofar mismo que tiene por fin el conocimiento.

[28] Véase que el *Diálogo* precisa y ahonda muchas nociones que plantea la *Ética*, y muestra su aplicación a cuestiones varias, de las cuales aquí rescatamos algunas cuantas que nos parecen esenciales por cuanto hacen a la razón metódica.

[29] Y nos recomienda que “cuando hablemos, debemos usar palabras de uso corriente” (2003: 195).

[30] Hay que decir aquí, que lo dice, llevando lo filosófico al decir retórico de san Pablo, como en muchos otros lugares que encuentra pertinentes en el Apóstol para la reflexión filosófica.

[31] Esto nos recuerda a Heráclito de Éfeso en su inserción vital pensada, respecto del principio común del Logos y su ley.

[32] Abelardo hace un símil para la dialéctica, con la voluntad y constitución armada de este mítico guerrero del ciclo troyano de las narraciones de Homero.

[33] Hay que tener muy en cuenta la feroz lucha que la antidialéctica cernió sobre él, tal como lo había hecho con otros dialécticos de tiempos pasados. En efecto, los antidialécticos “se empeñaban en una virulenta campaña contra la dialéctica, esto es, contra la filosofía en su única forma entonces reconocida [...] una campaña contra la razón, contra esa razón empobrecida y humillada pero nunca enteramente vencida de quienes a través de Boecio seguían considerándose discípulos de Aristóteles y de los griegos. [...] Esto no obstante, en la historia del pensamiento cristiano aparecen periódicamente (en los momentos de crisis sobre todo) nuevos intentos de retornar a los orígenes hebraicos por encima del secular connubio helénico. Desde Taciano hasta León Chestov, una larga serie de anti-filósofos, en la cual ocupa un lugar eminente Pedro Damiano, pretende llegar a Jerusalén pasando sobre las ruinas de Atenas. Muy pocas veces, en verdad, lo logran del todo. La atracción de la filosofía es siempre lo suficientemente poderosa como para arrancarles concesiones. Y en la misma tarea de rebatirla o de exponer la revelación que le oponen, se ven obligados a utilizar expresiones, conceptos y razonamientos que aquélla ha forjado. Mal que les pese deben pedir armas al enemigo para poder combatirlo y suelen confirmar así aquello de Aristóteles: Si se ha de filosofar, se ha de filosofar; si no se ha de filosofar, se ha de filosofar, a saber, para demostrar que no se ha de filosofar. Siempre, pues, se ha de filosofar” (Capelletti, 1970: 58, 106-107).

[34] En esta obra Abelardo hace lucimiento de su talento en la lógica, al poner intencionalmente argumentaciones erróneas o paralogismos, desde el punto de vista filosófico, en boca de los personajes que encarnan el espíritu religioso, con el fin de hacer ver racionalmente las falacias, y a contraluz de ellas: el método filosófico dialéctico, entendido como órgano mostrador de la verdad.

[35] Buscando los antecedentes históricos que encuadran el contexto mental de Abelardo, hallamos una especie de vagabundos intelectuales que forman un espíritu discontinuo de liberación contra las estructuras políticas de aquel entonces. Les llamaban los goliardos, que de alguna forma comparten cosas entre sí, que se verán reflejadas y desarrolladas en Abelardo pero de forma más seria. En concreto, representan el espíritu dialéctico de lucha y la vida del siglo abocada a lo intelectual aunque de modo incipiente, en aras a una vida más natural que la estipulada por la sociedad. Esta grey “de intelligentzia urbana, es un medio revolucionario que encarna todas las formas de oposición declarada”, en realidad algo más que el antecesor del Flaneur de la modernidad, “gentes que escapan a las estructuras establecidas [...], estudiantes pobres que viven de varios expedientes [...] y viven de la mendicidad [...] siguen al maestro que les gusta y van de ciudad en ciudad para difundir sus enseñanzas”. No son un grupo unitario de choque intelectual con fines compartidos, específicos e individuales, “no forman una clase. De diverso origen, tienen ambiciones diferentes [...] [pero que] evidentemente se decidieron por el estudio antes que por la guerra [...]; [empero, algo tienen de eso, pues resulta] difícil negarles el carácter revolucionario [...] los goliardos son anarquistas”. Para ellos “los combates del espíritu, las justas de la dialéctica han reemplazado en dignidad los hechos de armas y las hazañas guerreras [...] lanzaron temas de futuro, representaron de la manera más viva un tipo ávido de liberarse; legaron a los siglos siguientes muchas de las ideas de moral natural, ideas que se volverán a encontrar en universitarios” (Le Goff, 2001: 39-47), pero por herencia no ya de su propia mano, lo que los alejó definitivamente

de la poca filosofía que atisbaban, lo que los perdió en el siglo y los llevó a la desaparición, pero que finalmente sí influyeron en la cultura de la época.

[36] Antes de Bernardo está una larga serie de antidialécticos que parecen tener a su más extremo y ferviente representante en el siglo XI en Pedro Damiano, que encabeza paradójicamente una línea de reflexión teológica antidialéctica, y que le seguiría Bernardo, mediante la utilización de armas dialécticas, echando mano de todo el arsenal que le proporcionaban las Sagradas Escrituras. Así, “conduce sus ataques contra la dialéctica y la retórica, mediante una profusa instrumentación dialéctico-retórica” (Capelletti, 1970: 80). La argumentación de Pedro Damiano va en la línea de que “como consecuencia del pecado original, nuestra razón ha quedado no sólo debilitada hasta el punto de no poder alcanzar la verdad, sino también corrompida hasta el punto de presentarnos muchas veces lo falso como evidentemente cierto. La filosofía resulta, pues, no sólo vana pretensión de pseudo-sabios paganos sino también verdadero semillero de errores [...] En la Biblia y en las enseñanzas de la Iglesia está contenido todo cuanto podemos y necesitamos saber. Ir más allá equivale a penetrar en las tinieblas exteriores y supone tanta estupidez como soberbia, [...] como temeraria curiosidad por lo que en realidad no nos importa” (Capelletti, 1970: 58-60). En su tratado Sobre la santa simplicidad, que se ha de preferir a la ciencia que infla, declara lo siguiente: “Tal sabiduría [se refiere a la pagana] no viene de lo alto, sino que es terrena, animal, diabólica [...] Ya que el mundo no conoció a Dios por medio de la sabiduría, plugo a Dios salvar a los creyentes por medio de la estupidez de la predicación. [...] Los sabios según la carne con frecuencia no consiguen lo que desean, ya que confiados a la vanidad de su sabiduría, creen en verdad que pueden prescindir de la ayuda de la religión y, mientras se jactan de una vacua sabiduría, no temen vivir como ignorantes [...], y no debes arrepentirte ni dejarte turbar por el demonio, que es el verdadero inventor y promotor de las artes liberales y, en primer lugar, de la gramática. ¿Quieres aprender gramática? Aprende a declinar Dios en plural. Ya que este taimado maestro, mientras funda el arte de la desobediencia, introduce en el mundo una inaudita regla de declinación, para que se puedan adorar muchos dioses. [...] En efecto, el que se aprontaba a introducir la multitud de los vicios, puso el deseo de la ciencia como jefe de ejército y así tras él volcó sobre este desdichado mundo todas las variedades de las iniquidades [...] Dios no envió a filósofos u oradores, sino más bien a simples, rústicos e idiotas. [...] Son los demonios como grandes pájaros que vuelan por el aire los que infunden en nosotros el deseo de saber y el propósito de emprender el estudio de la filosofía” (Capelletti, 1970: 81-83, 86-87, 90-91, 94-95).