

ACTITUD DE PEDRO ABELARDO ANTE LA DIALÉCTICA EN SU CARTA XIII. RELACIONES ENTRE DIALÉCTICA, TEOLOGÍA Y ÉTICA

La figura de Pedro Abelardo es una de las más conflictivas del medievo. Su actitud ante la dialéctica le creó problemas. Buscó pelea y la encontró. Fue un «caballero de la dialéctica», un espíritu audaz y batallador, un guerrero de las ideas que al final se resignó a la paz o buscó la paz.

En su carta XIII, cuya autenticidad no parece ponerse en duda actualmente, dirigida contra un desconocido antidialéctico, se revela con extraordinaria viveza ese genio polémico y su modo de concebir la aplicación de la dialéctica a la teología y a la ética. Vale la pena reparar en estas páginas. Es lo que me ha impulsado a leerlas dentro de su contexto histórico y en relación con algunos otros textos de Abelardo, y a traducirlas.

1. DIALÉCTICOS Y ANTIDIALÉCTICOS

Los siglos XI y XII se caracterizan en gran parte por la oposición entre dialécticos y antidialécticos. Asistimos a una escena que se repetirá en la historia de Occidente. El auge o la renovación de una disciplina profana entra en conflicto con la fe cristiana.

Algunos combaten en nombre de la dialéctica las creencias tradicionales. Es lo que hace Berengario de Tours. En su posición intelectual subordina la fe a la teología.

Otros adoptan una actitud negativa ante la dialéctica. Hay que defender la fe de la sabiduría pagana. Tres grandes representantes de tal actitud son san Pedro Damiano, Gualterio de San Víctor y san Bernardo. Según el primero, sólo a título de sirvienta puede la sabiduría profana hacer algún servicio a nuestro conocimiento de Dios. Gualterio de San Víctor, en su libelo *Contra cuatro laberintos de Francia*, reprocha a Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers y Gilberto Porretano el mero hecho de recurrir a los filósofos.

No menos agresiva en la forma, aunque más moderada en el fondo, es la crítica de san Bernardo, que se muestra partidario de la búsqueda piadosa de Dios frente a la investigación intelectual o meramente escolar.

Sin embargo, durante los siglos XI y XII, frente a esas posturas inconciliables y extremas, crece el número de los pensadores que con prudencia, respetando el contenido de la fe, defienden el uso de la dialéctica. De este modo se manifiestan, por ejemplo, Lanfanco, san Anselmo y Juan de Salisbury. Poco a poco se incorpora la lógica a la teología, con lo que se abre camino a la llamada «teología escolástica» —teología sistemática o científica—.

Abelardo, en la disputa del siglo XII entre dialécticos y antidialécticos, toma partido por los dialécticos en la línea de una defensa prudente de la dialéctica. Su carta XIII comienza con un duro ataque a los antidialécticos. La repugnancia de éstos hacia la dialéctica nace de una completa incapacidad o ignorancia: «Dicen que una zorra, al ver cerezas en un árbol, empezó a subirse a él, para alimentarse de ellas. Pero como no podía llegar a alcanzarlas, tras fracasar después de varios intentos, exclamó irritada: “No comeré cerezas; su sabor es pésimo”. Lo mismo sucede con algunos doctores de nuestro tiempo. Como no pueden comprender el valor de las razones dialécticas, lo maldicen hasta el punto de considerar sofismas todos sus principios, juzgando que éstos son engaños en vez de razones. Guías ciegos de ciegos, como dice el apóstol, al no saber de qué hablan o hacen afirmaciones, condenan lo que no saben, reprochan lo que ignoran. Juzgan letal el sabor que nunca probaron. Califican de necedad todo lo que no entienden: juzgan como extravagancia todo lo que no pueden captar» (Migne, PL 178, 352 D-353 A). Parecido ataque expresa en el prólogo al libro primero del tratado IV de su *Dialéctica*, añadiendo que la dialéctica no puede adquirirse sin un talento innato, que nos capacite para ella.

Abelardo se concibe a sí mismo como un guerrero intelectual, que cambió las otras armas por las de la dialéctica, pues aprecia más el triunfo en las disputas que las victorias de la guerra (PL 178, 115 A).

Recuerdo que la dialéctica, tal como se la trata en el siglo XII, junto con la gramática y la retórica, pertenece a las artes del lenguaje —*sermocinales*— o *trivium*. Su objeto de investigación es el lenguaje.

2. NATURALEZA Y VALOR DE LA DIALÉCTICA

Nos podemos preguntar qué es aquello en lo que piensa Abelardo cuando defiende la dialéctica. Primeramente hay que reparar en su distinción neta entre arte dialéctico y arte sofístico o «ciencia dialéctica» y «ciencia sofística». A su parecer, sólo podrá juzgar bien los argumentos aquel que sea capaz de distinguir las argumentaciones mendaces de las adecuadas. Por esto, el mismo Aristóteles dedicó un tratado al arte sofístico. En lógica o dialéctica no suceden las cosas de modo distinto a lo que ocurre en ética: «Como el hombre justo nece-

sita la noticia del mal, no para hacer el mal, sino para ser capaz de protegerse del mal conocido, así también al dialéctico no le puede faltar la habilidad de los sofismas, a fin de que pueda esquivarlos» (PL 178, 354 A). Nadie entenderá, por tanto, los discursos de la sabiduría y las astucias de las palabras si no comprende la diversidad de las argumentaciones verdaderas y falaces, pues ambas se presentan tan unidas que quien ignorase las unas no sería capaz de discernir las otras. No olvidemos que, según Abelardo, para conocer cualesquiera cosas se requiere el conocimiento de las contrarias.

¿En qué se distingue el arte dialéctico del arte sofístico? Su respuesta, implícita en lo dicho anteriormente, es breve y rotunda: en que «aquél consiste en la verdad de las razones, mientras éste, en la semejanza de razones» (PL 178, 353 D). Esto quiere decir que la dialéctica es indudablemente *ars sermocinalis*, o sea, el arte del uso del lenguaje en el sentido pleno de la palabra. Un arte que apunta a distinguir los argumentos válidos de los inválidos y que analiza los términos, no como sonidos, sino de acuerdo con su significado. Entre las oraciones de nuestro lenguaje le interesan ante todo «aquellas que contienen verdad o falsedad»¹.

De acuerdo con esa comprensión de la dialéctica, que late bajo las afirmaciones de la carta XIII, encontramos una cierta ambivalencia. Al tratar de la argumentación o de la proposición no se suele tomar en consideración el significado o referencia de los términos y no se nota apenas la influencia de puntos de vista no estrictamente lógicos. Sin embargo, la teoría de los términos se construye sobre el análisis crítico del significado de las palabras e intervienen en ella puntos de vista metafísicos y psicológicos. Abelardo no es una excepción entre los grandes lógicos medievales. Con ciertos matices, también a sus ojos, la doctrina de los universales constituye el centro nuclear de la dialéctica (Cf. PL 178, 119). Doctrina que se refiere al significado de los términos.

Abelardo no establece una separación neta entre lógica formal y lógica material, entre lógica y metafísica o psicología. Pero la naturaleza de las cosas es objeto primario de la física, no de la dialéctica². Como para san Agustín y Boecio, que dividen la filosofía en lógica, física y ética, para él la lógica es parte e instrumento de la filosofía. Su noción de dialéctica abarcaría, además de algunas otras cosas, todo lo que hoy entendemos por lógica, filosofía del lenguaje y metodología científica.

Su concepción de la naturaleza de la dialéctica establece una determinada valoración. La aprecia en sí misma y por su valor instrumental. Pone en boca

1 *Dialectica. First complete edition of the Parisian manuscript*. Introducción de L. M. de Rijk. Segunda edición revisada. Assen, Van Gorkun, 1970, p. 145⁸⁻¹¹.

2 O. c., 73³⁻⁵, 286³¹⁻³⁴, 388¹¹⁻²⁰. Puede ayudarnos a penetrar con más detalle en la concepción abelardiana de la naturaleza de la lógica, de su objeto, la lectura de la introducción de De Rijk a su edición de la *Dialéctica* (XXIII-XXVIII) y el libro de María Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo* (Florenca 1964).

de san Agustín sus propias valoraciones (PL 178, 353 B-C): es la ciencia de las ciencias, la única que hace saber científicamente; gracias a ella nuestra razón demuestra y pone de manifiesto qué es y qué quiere. Sirve para refutar los sofismas o las falacias de las razones aparentes. Es una ciencia sutil, difícil, excepcional, preciosa. No la confiere el ejercicio, sino más bien el ingenio. En lo que se muestra su excelencia sobre todas las demás ciencias. ¿Puede extrañar que los adversarios de Abelardo sean incapaces de franquear sus puertas, de alcanzar sus frutos? Su reacción indignada, hasta la calumnia, no parece de motivo³. Valor y dificultad de la dialéctica van íntimamente unidos.

En la carta XIII se valora la dialéctica especialmente por su utilidad en la interpretación de la Biblia, en teología y en ética. Un análisis adecuado de su lenguaje teológico y ético, por tanto, ha de tener en cuenta su dialéctica. Voy a dedicar los dos siguientes apartados a desarrollar algo más este aspecto.

3. DIALÉCTICA Y FE CRISTIANA

Gracias a la ayuda de la dialéctica podemos superar las trampas del lenguaje, tanto en la interpretación de la Biblia, como en el discurso sobre Dios; es decir, tanto en exégesis, como en teología. Constituye el mejor camino hacia la verdad cristiana o católica. Nos enseña a descubrir los sofismas que nos alejan de esa verdad. La carta XIII revela la preocupación de Abelardo por evitar las argumentaciones falaces en el campo que más le interesa. Ahí se define nítidamente la tarea de la lógica respecto de la fe cristiana. Es decir, se escribe a favor de la dialéctica en relación con la defensa, interpretación y exposición de la fe cristiana. Termina ponderando, con san Agustín, su gran utilidad «para penetrar en todo género de cuestiones que inciden en la Sagrada Escritura» (PL 178, 356 D), hasta el punto de ser imprescindible aun a aquellos doctores que la menosprecian.

El ejercicio de la dialéctica nos ayuda a escapar de las insidias de los herejes, de sus errores, ya que la gente sencilla es arrastrada a la herejía por falta de formación dialéctica, confundiendo la semejanza con la verdad y la falacia con la razón. No sólo hemos de acudir a la oración para conseguir del Señor una mejor comprensión de la Escritura, sino que hemos de valer nos también de nuestra razón. Abelardo confirma su posición mediante la peculiar interpretación agustiniana de un texto de la Escritura: «Pedid orando, buscad disputando, llamad rogando, esto es, interrogando» (PL 178, 354 D). Sin la dialéctica seríamos incapaces de rechazar las acometidas de los herejes o de cualesquiera infieles, de deshacer sus disputas y refutar sus sofismas con verdaderas razones. El cultivo de esta disciplina, por otra parte, nos propor-

3 *Dialéctica*, 470²⁷-471¹⁰.

cionaría una buena manera de responder a la invitación del apóstol Pedro «a satisfacer a todo el que nos pide razón de aquella esperanza o fe que hay en nosotros» (PL 178, 355 A). Se trata de poner el arte de disputar, en el que también son diestros los sofistas, por medio de la dialéctica, al servicio de la verdad cristiana.

Abelardo cita un texto de san Agustín y otro de san Jerónimo, en que estos santos aluden a la palabra *logos*, con la que en griego se llama al Señor Jesucristo, significando que el Hijo de Dios es concepto de la mente divina o sabiduría de Dios o razón, y añade que la palabra «lógica» parece que nace propiamente a partir de *logos*. Por consiguiente, los que aman a Cristo en tanto se llamarían más verdaderamente filósofos en cuanto apreciaran más la lógica. Llega a afirmar que el *logos* del Padre, al vestirse de nuestra naturaleza, «nos hizo tanto cristianos como verdaderos filósofos», que, al prometer a los discípulos una sabiduría con la que pudieran refutar a los adversarios, les promete «aquella armadura de razones, con la que en el disputar se hagan los más perfectos lógicos», que nos mostró con el propio ejemplo cómo «arrastraríamos a la fe con razones a los que buscan sabiduría», que con el envío del Espíritu Santo habría hecho a los cristianos «los más perfectos lógicos en virtud de las razones» (PL 178, 355 C-356 B). En cuanto discípulos de Cristo, que es la verdad, hemos de hacernos capaces de apreciar la verdad de las razones.

De este modo, incita a emplear a fondo la dialéctica en teología. No tiene clara conciencia de los límites de la razón humana respecto al conocimiento de Dios. Por lo que es comprensible que su actitud filosófico-teológica horrorice a san Bernardo: «Tenemos en Francia un sabio maestro y novel teólogo, muy versado desde su juventud en el arte de la dialéctica. Y ahora maneja, sin el debido respeto, las Santas Escrituras... Se gloria de no ignorar nada de cuanto hay arriba en el cielo y abajo en la tierra, excepto su propia ignorancia. Aún más: su boca se atreve con el cielo y sondea lo profundo de Dios»⁴. La dialéctica no juega un papel meramente instrumental, aunque así lo parezca en algunas de sus expresiones (*Dialogus*, PL 178, 1637 A-C), sino que determina la investigación y la formulación de los conocimientos teológicos.

En la personalidad de Abelardo van íntimamente unidos el dialéctico y el teólogo. Y es la conjunción radical de esos dos aspectos en una sola persona lo que convierte a Abelardo en un verdadero innovador, acusado, perseguido y condenado. Entre otros motivos más ceñidos al contenido de su teología, se le persigue y se le condena porque se teme que su aplicación teológica de la dialéctica haga posible un ejercicio de la exégesis bíblica «separada de la experiencia religiosa, tal como era entendida en la tradición monástica»⁵. Los pode-

4 *Obras completas de san Bernardo*, tomo V, BAC, Madrid 1975, p. 529.

5 Cf. Luis E. Bacigalupo, *Intención y conciencia en la Ética de Abelardo*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima 1992, pp. 16-17.

rosos monjes de su época se resisten a aceptar que la renovación de la vida cristiana tenga que pasar por la criba de una razón cultivada a la luz de la lectura de los autores paganos.

Tal oposición, sin embargo, a pesar de las condenas de Soissons en 1121 y de Sens en 1140 o 1141, no logra que Abelardo transforme su punto de vista teológico. Acepta la autoridad absoluta de la Biblia, pero relativiza las opiniones de sus comentaristas o intérpretes. Si en la Biblia algo nos parece absurdo, no nos está permitido, por tanto, afirmar que su autor se equivocó, «sino que o la transmisión es defectuosa o el intérprete erró o tú no entiendes —*sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis*»— (*Sic et non*, PL 178, 1347 C-D). Las otras autoridades, en cambio, han de ser juzgadas según las razones que aportan. Ni siquiera las afirmaciones de los Santos Padres se han de leer «con la necesidad de creer sino con la libertad de juzgar —*credendi necessitate, sed cum judicandi libertate*»— (PL 178, 1347 C). En ese sentido hay que interpretar la afirmación abelardiana de que los profesores de teología no deben apoyar sus explicaciones en las autoridades, sino en su propia habilidad dialéctica —*ingenium*—. Pues la dialéctica es la ciencia de la verdad. Y, puesto que no hay más que una sola verdad, la verdad de la razón y la verdad de la Biblia no pueden ser contradictorias⁶. Esto quiere decir que la verdad teológica puede ser fruto de nuestras investigaciones racionales. Nos invita Abelardo a no olvidar aquel consejo de la misma Verdad: «Buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá» (*Sic et non*, PL 178, 1349 B-C). Mas no pensemos, como san Bernardo, que tiende a reemplazar la fe por la razón. Los tres rasgos centrales e innovadores de su teología (afán sistematizador, papel relevante que en ella juega la razón humana y giro personalista), dependientes de su dialéctica, no implican necesariamente tal sustitución⁷. En caso de un real conflicto prevalece la fe, tal como escribe a Eloísa: «no quiero ser filósofo para contradecir a san Pablo; ni ser Aristóteles para separarme de Cristo» (PL 178, 375 C).

¿Por qué, entonces, san Bernardo le acusa de hacerlo? Notamos aquí el choque de dos métodos y de dos mentalidades⁸. Él, lo mismo que otros de sus contemporáneos, no separan doctrina y método en la teología de Abelardo. No comprende que éste, en su esfuerzo de elucidación teológica, se mantiene conscientemente en el plano del lenguaje (de la explicación del texto de la Biblia), distinguiendo entre lo que se dice y lo que se entiende, entre lo que se cree

6 Cf. *Dialéctica*, p. 469. En el fondo de la defensa de la dialéctica que hallamos en la carta XIII está implícita la convicción que expone explícitamente en su *Dialéctica*: «la verdad no va contra la verdad», pues la ciencia de la verdad es la comprensión de las cosas, una de cuyas especies es la sabiduría, en que consiste la fe.

7 Introducción de Anselmo Sanjuán y Miquel Pujadas a *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Editorial Yalde, Zaragoza, pp. 63-65.

8 Cf. Jean Jolivet, 'Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard', en *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*, Vrin, Paris 1987, pp. 7-51.

y lo que se entiende, sin identificar el lenguaje teológico y las cosas⁹. El entender se refiere al lenguaje. Cuando hace teología, reflexiona en primer lugar sobre lo que significan los tres nombres de las tres personas de la Trinidad. Su investigación se mantiene al nivel del lenguaje, con plena conciencia de la impotencia del pensamiento y de las palabras para captar y expresar las cosas divinas. El sentido de las palabras no se identifica con las cosas, aunque pueda aludir a ellas. Entra en juego su peculiar nominalismo o solución al problema de los universales, a lo que sólo implícitamente se alude en la carta XIII. Su doctrina de los universales distingue entre palabras y cosas —«principio de des-realización»—.

4. DIALÉCTICA Y ÉTICA

El conocimiento de las relaciones entre dialéctica y teología, a que acabo de referirme, puede ayudarnos a plantear y a resolver el problema de las relaciones entre ética y dialéctica. Los sofismas no sólo nos acechan en teología. Sus trampas no son menores en el campo de la ética. Y, en sentido positivo, de la concepción que tiene Abelardo de la naturaleza de la dialéctica se siguen consecuencias éticas importantes. En la carta XIII no aborda el tema de una manera directa, pero en su categórica defensa de la dialéctica se halla implícito cuanto voy a exponer a continuación, tal como lo desarrolla en otros escritos.

Nos podemos preguntar, en primer lugar, si la dialéctica juega en ética un mero papel instrumental. Un texto de su *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* parece inclinarse por una respuesta afirmativa. La dialéctica quedaría muy por debajo de la ética, a su servicio, pues «en la medida en que el bien supremo, en cuyo goce consiste la felicidad, supera a todos los demás, su estudio —la disciplina que lo estudia o ética— debe, evidentemente, aventajar con gran diferencia a los restantes, tanto por su utilidad como por su dignidad» (PL 178, 1637 A-B). La ética sería el objetivo final de las restantes disciplinas (PL 178, 1613 A) y coincidiría en el fondo con la teología: «Por cuanto yo veo, ahora nos dirigimos hacia el fin y culminación de todas las disciplinas. Aquello a lo que vosotros —los filósofos— denomináis ética, es decir, a la cien-

⁹ *Historia calamitatum*, PL 178, 140-141. J. Jolibet, en la obra antes citada (10 ss.), investiga con agudeza la nueva perspectiva metodológica de la teología de Abelardo. Un análisis de sus escritos teológicos principales puede ser el mejor modo de constatar lo justificada que está esa interpretación de Abelardo. Cf. *Petri Abaelardi opera theologica*, I (Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Apologia contra Bernardum), II (Theologia christiana, Theologia Scholarium —Recensiones breviores—, Capitula haeresum Petri Abaelardi), III (Theologia «Summi Boni», Theologia «Scholarium»), edición de E. M. Buytaert, OFM, y C. J. Mews, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XI, XII y XIII, Turnholt 1969, 1969 y 1987. La *Theologia «Scholarium»* fue publicada en Migne (PL 178, 979-1114) con el título *Introductio ad theologiam*.

cia de la moral, nosotros —los cristianos— lo denominamos habitualmente divinidad —teología—. Nuestra denominación deriva de aquello que aspiramos a comprender, es decir, Dios. La vuestra, de los medios usados para llegar hasta Él, es decir, de las buenas acciones morales a las que llamáis virtudes» (PL 178, 1636 C-D). En los medievales suele ir unida teología moral y ética filosófica. Y Abelardo no es una excepción.

Por supuesto, hay que destacar su preferencia por la metodología racional en sus obras éticas y teológicas. Que la dialéctica no ocupe el puesto supremo en cuanto a interés humano no equivale a negarle un papel decisivo en la construcción de la ética, a denegarle la primacía epistemológica. Sus innovaciones éticas, lo mismo que teológicas, dependen íntimamente de su dialéctica: de su ingenio razonador, de su concepción del lenguaje y de su solución al problema de los universales. Su conceptualización ética, sus conceptos de pecado y de culpa, la importancia que atribuye al individuo en su ética, su ética de la intención, por la que se acentúa un factor subjetivo como criterio de moralidad —la conciencia moral—, radican fundamentalmente en su dialéctica¹⁰. El camino que conduce al cumplimiento de la voluntad de Dios, la norma objetiva más alta de la ética, pasa necesariamente por la razón, dirigida por el arte dialéctico. Se pregunta en una carta a Eloísa: «¿Quién podría, pues, observar en obediencia las palabras o preceptos del Señor si no las entendiese primero?» (Epist. VIII, PL 178, 314 A-B).

Por último, Abelardo suscita otra cuestión que nos puede sorprender por su actualidad. ¿Cómo hay que juzgar éticamente a la dialéctica? ¿Es buena o mala? Su solución al problema parte del principio de que el mal moral —la malicia— está en el actuar —*agere*—, no en el saber —*scientia*—. La ciencia siempre es buena, aunque verse sobre lo malo. De lo contrario, Dios mismo, que conoce hasta los perversos designios de los demonios, sería malo. Incluso defiende que conviene conocer perfectamente los vicios, como los sofismas, a fin de poder mejor evitarlos. Si toda ciencia es buena, no lo será menos la dialéctica, la ciencia de las ciencias, «de la que de tal modo depende el discernimiento de toda verdad o falsedad que posee la primacía de toda filosofía, el papel conductor y la dirección de toda doctrina» (*Dialéctica*, 470⁴⁻⁶). Quizá muchos no estén hoy de acuerdo con la solución de Abelardo, pero el problema continúa siendo actual.

5. CONCLUSIÓN: EL RACIONALISMO DE ABELARDO

La lectura de la carta XIII en relación con algunos otros escritos de Abelardo ha producido en mí, ante todo, la impresión de una casi ilimitada confianza

¹⁰ Cf. *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum*, PL 178, 633-878. Luis E. Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, especialmente pp. 22-23, 323, 233. D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 1971.

en el poder de la razón humana para discernir la verdad y el bien. Quien se arma con la dialéctica no tiene por qué temer las trampas que le tiende la sofística o la ignorancia.

Pero sería un anacronismo interpretar las expresiones de Abelardo en el sentido del racionalismo moderno. Su defensa de la racionalidad no antepone la razón a la fe, aunque manifiesta una plena certeza en que nunca se ha dado, ni se da, ni se dará una contradicción entre ambas. Abelardo no es Voltaire, ni Feuerbach, ni Kant, ya que ni pretendió negar la revelación, ni disolver con sus explicaciones racionales los misterios cristianos, ni poner a la razón humana como criterio último de moralidad. Su actitud ante la filosofía aparece bien reflejada por las siguientes palabras: «No quiero ser filósofo para contradecir a san Pablo, ni quiero hacer, como Aristóteles, para apartarme de Cristo» (PL 178, 375). Pienso que no puede negarse que fuera un creyente sincero. Propugnaba el uso de la razón en teología, para defender a la fe de los herejes y de los no creyentes y para comprenderla hasta donde fuese posible, pero no de una razón contraria a la fe.

Su concepción de las relaciones entre razón y fe continúa la actitud de san Anselmo. El que la revelación se apoye en la autoridad divina no impide que intentemos comprenderla. Sería una negligencia no intentarlo. Cristo quiso que fuésemos a la vez auténticos cristianos y verdaderos filósofos —*Profecto nos pariter Chistianos et veros effecit philosophos*— (PL 178, 355). Es decir: los cristianos son auténticos cristianos porque son racionales; los filósofos, en la medida en que son racionales, vestidos con la armadura de la dialéctica, son cristianos.

Advirtamos que su punto de vista teológico, en que juega un papel central la dialéctica, fue, no raras veces, una amarga fuente de malentendidos durante su vida. Mientras Bernardo de Claraval le llama «precursor del Anticristo», Pedro el Venerable le considera un verdadero filósofo cristiano.

Por otra parte, de acuerdo con su ontología nominalista, puso al hombre individual en el centro de sus reflexiones éticas, privilegiando el factor subjetivo en sus análisis del lenguaje ético, igual que del teológico. Pero su ética no es subjetivista o autónoma en el sentido kantiano. Consideraba la voluntad de Dios como el polo objetivo de donde emanan, a través de la revelación, las normas éticas válidas a las que una recta intención debe atenerse, para que los actos humanos puedan conducirnos a la felicidad auténtica.

Termino concluyendo, fundado en todo lo expuesto anteriormente, que las tres palabras-clave de la carta XIII son *dialéctica*, *razón* y *autoridad*. La somera indagación del significado de la palabra dialéctica y de su relación con los significados de las otras dos en la teología y en la ética de Abelardo, dentro de los límites que impone un breve artículo, nos ha permitido penetrar en las zonas más conflictivas y renovadoras de su pensamiento, al que deben más de lo que se suele admitir los grandes protagonistas del siglo XIII, reconocido por muchos historiadores como uno de los momentos más fecundos y creadores de la cultura europea.

APÉNDICE 1

CARTA XIII

**Invectiva contra un ignorante de la dialéctica, que, sin embargo,
censuraba su estudio y consideraba todos sus principios
como sofismas y engaños**

Popularmente se ha interpretado alegóricamente cierta misteriosa fábula sobre una zorra. Dicen que una zorra, al ver cerezas en un árbol, empezó a subirse a él, para alimentarse de ellas. Pero como no podía llegar a alcanzarlas, tras fracasar después de varios intentos, exclamó irritada: «No comeré cerezas; su sabor es pésimo».

Lo mismo sucede con algunos doctores de nuestro tiempo. Como no pueden comprender el valor de las razones dialécticas, lo maldicen hasta el punto de considerar sofismas todos sus principios, juzgando que éstos son engaños en vez de razones. Guías ciegos de ciegos, como dice el apóstol, al no saber de qué hablan o hacen afirmaciones, condenan lo que no saben, reprochan lo que ignoran. Juzgan letal el sabor que nunca probaron. Califican de necedad todo lo que no entienden: juzgan como extravagancias —*deliramentum*— todo lo que no pueden captar. Indudablemente acontece como si pensáramos que tales personas están desprovistas de razón —*rationis expertes*—, porque somos incapaces de refutarles con razones —*rationibus refellere*—. Pongamos coto a su presunción, al menos, con testimonios de las Sagradas Escrituras, en las que buscan su máximo apoyo. Pues en cierta manera admitirían que es contrario a la teología —*sacrae lectioni*— aquel arte, esto es, la dialéctica, que detestan tanto más apasionadamente cuanto los doctores de la Iglesia la recomiendan y la juzgan necesaria para interpretar la Sagrada Escritura.

El bienaventurado Agustín, en ese sentido, se atrevió a enaltecer esta ciencia con tan grandes elogios que confesó que, en comparación con todas las demás artes, ella sola hace saber científicamente —*eam solam facere scire*—, como si ella sola hubiera de llamarse ciencia. Por lo que en el libro segundo de su obra *Sobre el orden*, recuerda: «La disciplina de las disciplinas, que se llama dialéctica, enseña a enseñar, enseña a aprender. En ésta la razón, por sí misma, demuestra y pone de manifiesto qué es y qué quiere: sola ella sabe, no sólo quiere hacer a los científicos —*scientes*—, sino que también puede hacerlos». Lo mismo enseña en el segundo libro *Sobre la doctrina cristiana*, donde declara que para la teología —*sacrae lectioni*—, entre todas las artes, son necesarias principalmente la dialéctica y la aritmética; aquélla para resolver cuestiones, ésta para desvelar los misterios de las alegorías, que investigamos frecuentemente en las alegorías de los números. Tanto más enalteció la dialéctica cuanto más la designó como medio para terminar, por supuesto, con todas las dudas de las cuestiones que se planteaban. Y afirma efectivamente lo siguiente: «Quedan —*restant*— aquellas cosas que no pertenecen a los sentidos del cuerpo, sino a la razón del espíritu —*animi*—, donde reina la disciplina de la disputa y del número».

Pero la disciplina de la disputa es muy útil para penetrar en todo género de cuestiones que plantean las Sagradas Escrituras. Basta con que seamos precavidos frente al

placer de disputar, a cierta pueril jactancia de engañar al adversario. Pues existen muchas expresiones, que se llaman sofismas, falsas conclusiones de las razones, y, a menudo, tan semejantes a las conclusiones verdaderas, que no sólo engañan a los tontos, sino también a los ingeniosos menos diligentemente atentos. Tipo de conclusiones engañosas que, a mi parecer, la Escritura detesta en aquel lugar donde se dijo: «El que habla sofisticadamente se hará aborrecible» (Eccli 37, 23).

Es evidéntísimo que el arte dialéctico y sofisticado son distintos uno de otro, puesto que aquel consiste en la verdad de las razones, mientras éste en la semejanza de razones. Éste proporciona argumentaciones falaces. Aquél refuta las falacias de aquellas razones aparentes y, gracias al discernimiento de las argumentaciones verdaderas, enseña a descubrir las falsas. Ambas, sin embargo, a saber, tanto la ciencia dialéctica como la ciencia sofisticada, se refieren al discernimiento de argumentos; y nadie podrá ser discreto en los argumentos, sino el que sea capaz de distinguir las argumentaciones falsas y mendaces de las argumentaciones verdaderas y adecuadas. Por lo que ni siquiera los autores de obras sobre dialéctica han omitido un tratado sobre este arte, ya que el mismo príncipe de los peripatéticos, Aristóteles, transmitió también este arte al escribir su obra los *Argumentos sofisticados*. Pues como el hombre justo necesita la noticia del mal, no para hacer el mal, sino para ser capaz de protegerse del mal conocido, así también al dialéctico no le puede faltar la habilidad de los sofismas, a fin de que pueda así esquivarlos. Y no será capaz de discernir las razones de los argumentos, mientras, después de haber conocido igualmente las falsas y las verdaderas, no tenga la capacidad de distinguir éstas de aquéllas y de juzgar diligentemente a ambas. Por eso, tal como atestigua el bienaventurado Jerónimo, también el mismo Salomón exhorta muchísimo a conocer igualmente las argumentaciones falsas y las verdaderas. Así pues, cuando escribe contra las calumnias del gran orador de la ciudad de Roma, como también nosotros ahora contra unas semejantes, afirma sobre aquel supremo sabio Salomón, entre otras cosas, las siguientes: «En la introducción de los *Proverbios* nos advierte que entendamos los discursos de la prudencia, las astucias de las palabras, las parábolas, el lenguaje oscuro, las sentencias de los sabios y los enigmas propios de los dialécticos y de los filósofos». Pues ¿quién —*quid*(?)— entiende los discursos de la sabiduría y las astucias de las palabras si no comprende la diversidad de las argumentaciones verdaderas y falaces? Las que, como ya dijimos, van tan unidas que quien ignorase aquellas no será capaz de discernir éstas, puesto que para percibir cualesquiera cosas se requeriría el conocimiento de las contrarias. Nadie, pues, conocerá escrupulosamente las virtudes que ignore los vicios: sobre todo al ser algunos vicios tan parecidos a virtudes que por su semejanza fácilmente engañan a muchos, así como también falsas argumentaciones, por su semejanza con las verdaderas, arrastran a muchos al error.

Por lo cual no sólo la diversidad de sentencias repercute en la dialéctica, sino también la multiplicidad de errores en la fe cristiana, ya que los prolijos herejes, con las insidias de sus afirmaciones, arrastran a mucha gente sencilla hacia sectas opuestas: al no haberse ejercitado esta gente de ningún modo en las argumentaciones, toma la semejanza por la verdad y la falacia por la razón. Peste contra la que los mismos doctores de la Iglesia nos animan a que nos ejercitemos en las disputas, a fin de que lo que no entendemos en las Escrituras no sólo lo impetremos del Señor orando, sino también alternativamente lo busquemos disputando. Precisamente por esto, al exponer aquellas palabras del Señor «Pedid y se os dará, buscad y hallaréis, llamad y se os

abrirá», añade san Agustín en el tratado *Sobre la misericordia*: «Pedid orando, buscad disputando, llamad rogando, esto es, interrogando». Pues no estamos en disposición suficiente de rechazar las acometidas de los herejes o de cualesquiera infieles, si no podemos deshacer sus disputas y refutar sus sofismas con verdaderas razones, a fin de que la falsedad retroceda ante la verdad y los dialécticos rechacen a los sofistas; preparados siempre, como advierte el bienaventurado Pedro, a satisfacer a todo el que nos pide razón de aquella esperanza o fe que hay en nosotros. Y respecto a estas disputas, ciertamente, en tanto nos mostraremos dialécticos en cuanto hubiéremos convencido a aquellos sofistas; y en tanto seremos discípulos que se acuerdan de Cristo, que es la verdad, en cuanto seamos más apreciados por la verdad de las razones. ¿Quién ignorará finalmente el mismo arte de disputar, por el que consta que adquieren renombre, indiferentemente, tanto los sofistas como los dialécticos?

Lo cierto es que al mismo hijo de Dios, al que denominamos Palabra —*Verbum*—, los griegos llaman *Lógos*, esto es, concepto de la mente divina o sabiduría de Dios o razón. Consiguientemente también Agustín, en el libro de las *Ochenta y tres cuestiones*, en el capítulo cuadragésimo cuarto, dice: «En el principio era la Palabra, que en griego se dice *lógos*». Lo mismo declara en el libro contra quince herejías: «En el principio era la Palabra. Mejor dicen los griegos *lógos*, pues *lógos* significa Palabra y razón». Y Jerónimo escribe a Paulino sobre las Sagradas Escrituras: «En el principio era la Palabra. La expresión griega correspondiente *lógos* significa muchas cosas. Pues es Palabra y razón y cálculo y causa de cada cosa, por la cual causa tienen realidad una a una las cosas que subsisten. Todos estos significados se entienden rectamente en Cristo».

Por consiguiente, al denominarse la Palabra del Padre el Señor Jesucristo *lógos* en griego, así como también *sophía* del Padre, aquella ciencia que en el nombre está unida al *lógos* y por cierta derivación a partir de *lógos* se llama lógica parece referirse muchísimo al *lógos*; y, como a partir de Cristo surge el nombre de cristianos, así parece que a partir de *lógos* nace propiamente la palabra lógica. Y sus amantes —*amatores*— en tanto se llaman más verdaderamente filósofos en cuanto son más auténticos amantes de aquella sabiduría superior. Suprema sabiduría del Padre supremo que, ciertamente, al vestirse de nuestra naturaleza para ilustrarnos con la luz de la verdadera sabiduría y convertirnos del amor del mundo al amor de sí, nos hizo tanto cristianos como verdaderos filósofos. Además, al prometer a los discípulos aquella virtud de la sabiduría, con la que pudieran refutar las disputas de quienes les contradijesen, diciendo: «Yo os daré, pues, una elocuencia —os— y sabiduría, a la que no podrán resistir vuestros adversarios» (Luc 21, 15), ciertamente después del amor de Jesucristo, por el que han de llamarse verdaderos filósofos, les promete también aquella armadura de razones, con la que, en el disputar, se hagan los más perfectos —*summi*— lógicos. Y ambas cosas, a saber, este amor y su doctrina, con los que se los haría tanto filósofos como los más perfectos lógicos, distingue atentamente aquel himno de Pentecostés, *Beata nobis gaudia*, cuando en él se dice:

*para que sean elocuentes en palabras
y ardientes en caridad.*

Estas dos cosas, pues, les dispensó con máxima largueza aquella venida del Espíritu de lo alto revelada en lenguas de fuego, para hacerlos filósofos por el amor y los

más perfectos lógicos en virtud de las razones. Por lo que el Espíritu bien se mostró en la especie de fuego y de lenguas, que les dispensaría amor y elocuencia en todo género de lenguas.

¿Quién ignorará finalmente que también el mismo Señor Jesucristo en frecuentes disputas convenció a los judíos y rechazó sus calumnias tanto por escrito como con la razón: que contribuyó muchísimo a la edificación de la fe no sólo con el poder de los milagros, sino también en virtud de las palabras? ¿Por que no se valió de solos milagros, a fin de hacer aquello con lo que los judíos, que piden signos, máximamente se impresionaran, sino porque decidió instruirnos con el propio ejemplo, tal como nosotros arrastraríamos a la fe con razones a los que buscan sabiduría?

Y el apóstol, distinguiendo ambos procedimientos, afirma: «Pues los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría» (I Cor 1, 22). Es decir, lo que les impulsa muchísimo a éstos hacia la fe son las razones, así como a aquéllos máximamente los signos.

Pero faltando ya los signos de los milagros, no nos queda más que una alternativa polémica contra cualesquiera que nos contradigan: que, puesto que no podemos con hechos, convenzamos con palabras; pues principalmente ante los discretos poseen mayor fuerza las razones que los milagros, que pueden fácilmente discutirse a ver si son efecto de una ilusión diabólica. Por lo que también la Verdad dice: «Surgirán pseudoprofetías y harán grandes signos, de modo que se induzca al error, si fuese posible, aun a los elegidos» (Mat 24, 24).

Pero, dirás, debido a que también en las razones se impone el mayor error, no resulta fácil, cuando se introducen las razones de los argumentos, discernir cuáles han de ser aceptadas en calidad de razones y cuáles han de rechazarse como sofismas. Así acontece, digo, a los que no alcanzaron la habilidad de los argumentos. Y, a fin de que esto quizá no suceda, se ha de poner por obra la razón de discurrir, esto es, la disciplina lógica, la cual, como recuerda el bienaventurado Agustín, sirve muchísimo para penetrar en todo género de cuestiones que inciden en la Sagrada Escritura. Tarea ciertamente imprescindible en aquellos doctores que, a pesar de que confían bastarse para resolver las cuestiones, apenas las tocan.

(Traducido de la edición de Migne. PL 178, 351-356).

APÉNDICE 2

Defensa frente a una calumnia

Mis adversarios inventaron últimamente una nueva calumnia acusatoria contra mí, que escribo con frecuencia sobre el arte dialéctico. Afirman que no le es lícito a un cristiano tratar de lo que no importa a la fe. Y dicen que esta ciencia no sólo no nos dispone para la fe —*non solum nos ad Fidem non instruere*—, sino que destruye la misma fe con los enredos de sus argumentaciones. Pero resulta sorprendente el por qué a mí no me es lícito tratar lo que a ellos les está permitido leer o que sea malo

exponer algo que está permitido leer. Pues ni se conseguiría la intuición de la fe si se suprimiera el uso de la lección, ya que, eliminada la lección, desaparecerá el conocimiento de la ciencia.

Pero si conceden que el arte dialéctico milita contra la fe, están confesando que la fe, sin duda alguna, no es ciencia. Ahora bien, ciencia es la comprensión de las cosas, una de cuyas especies es la sabiduría, en que consiste la fe. Ésta, efectivamente, es discernimiento —*discretio*— de la honestidad o utilidad, y la verdad no se opone a la verdad. Pues así como no se puede imaginar —*reperiri*— que lo falso sea contrario a lo falso o lo malo a lo malo, tampoco lo verdadero puede oponerse a lo verdadero o lo bueno a lo bueno, sino que todas las cosas buenas en sí mismas son armoniosas y convenientes. Ahora bien, toda ciencia es buena, aun la que versa sobre el mal, la cual no puede faltar al justo. Pues, para que el justo se guarde del mal, es necesario que lo conozca previamente, porque no lo evitaría si, previamente, no lo conociera. Puede ser bueno, por consiguiente, el conocimiento de aquel cuya acción es mala, como acontece que, siendo malo el pecar, es bueno, sin embargo, conocer el pecado, que de otro modo no podemos evitar.

Ni siquiera aquella ciencia, cuyo ejercicio es abominable, que se llama matemática (astrología), se ha de juzgar mala. Pues ni hay culpa en saber con qué obsequios o sacrificios lograrían nuestras promesas el favor de los demonios, sino en practicarlos —*in agendo*—. Ya que si fuese malo aun saber esto, ¿cómo el mismo Dios podría ser absuelto de malicia? Él mismo, también, que contiene las ciencias de todos, pues las creó, y que solo examina las promesas de todos y hasta sus más íntimos pensamientos, conoce —*scit*— ciertamente tanto lo que el diablo desearía como con qué obras podremos conseguir su aprobación.

Si, por consiguiente, no el saber —*scire*— sino el actuar —*agere*— es malo, tampoco la malicia se ha de referir a la ciencia, sino al acto. A partir de ahí demostramos, pues, que es buena toda ciencia, la cual por sólo Dios existe y procede de su generosidad. Por lo que también conviene admitir que es bueno el estudio de toda ciencia, gracias al cual se adquiere lo que es bueno; pero se ha de insistir principalmente en el estudio de aquella doctrina, de la que se conoce una verdad de mayor valor —*cuius potior veritas cognoscitur*—.

Ahora bien, esta doctrina es la dialéctica, de la que de tal modo depende el discernimiento de toda verdad o falsedad que posee la primacía de toda filosofía, el papel conductor y la dirección de toda doctrina. La que también se muestra tan necesaria para la fe católica que nadie, sino el que se previene con ella, puede resistir a las razones sofísticas de los cismáticos. Pues ni Agustín, siendo aún filósofo pagano y enemigo del nombre cristiano, hubiera puesto en apuros a Ambrosio, obispo de Milán, varón católico, por la unidad de la Deidad en tres Personas, que aquel obispo religioso verazmente confesaba, si él mismo (Ambrosio) se hubiera prevenido con la dialéctica. Lo cual aconteció porque el venerable obispo, por ignorancia, le concedió sin ninguna delimitación la siguiente regla: que como el singular de cualquier número plural se predicaría uno por uno —*singillatim*— de varios nombres, también el plural se enunciaría de los mismos al mismo tiempo. Tal regla no es aplicable ciertamente, de este modo, a aquellos nombres que designan una única sustancia y la misma esencia, como sucede cuando se cree rectísimamente que el Padre es Dios y el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, pero no se ha de confesar que existen varios dioses;

puesto que aquellos tres nombres designan la (misma) Sustancia Divina. Ocurre también lo mismo que si se consagra verdaderamente hombre a Tulio y a la inversa se denomina hombre a Cicerón y de nuevo a Marco, pero ni Marco, ni Tulio, ni Cicerón son hombres, por ser vocablos que designan la misma sustancia, y son plurales en la sola voz, no distintos de la sustancia en el significado. Y si ese ejemplo no satisficiera a la razón, por no haber en Dios solamente una persona, como en Marco, para la refutación de la regla, sin embargo, podría bastar.

Pero son muy pocos aquellos a los que la divina gracia se digna revelar el secreto, incluso tesoro de sabiduría, de esta ciencia; la cual, ciertamente, cuanto más sutil es, resulta tanto más difícil; cuanto más difícil, tanto más rara; cuanto más rara, tanto más preciosa; cuanto más preciosa, tanto más digna del ejercicio de un mayor estudio. Mas, debido a que el duradero trabajo que exige esta doctrina fatiga hasta a los mismos lectores avezados y a que su excesiva sutileza consume inútilmente los estudios y las edades de muchos, muchos, y no de modo irracional, desconfiando de ella, no se atreven a acercarse a sus puertas angostísimas; muchísimos, turbados por su sutileza, retroceden de la misma entrada y bajo pretexto de desahogarse en el mismo gusto del sabor desconocido y, en tanto que al gustar no pueden discernir la calidad del sabor, convierten en delitos la alabanza de la sutileza y con el delito fingido de la ciencia defienden la verdadera imbecilidad de su ingenio y, mientras el dolor los enciende de envidia, no se avergüenzan de denigrar a los que ven que han conseguido dominar este arte. El cual ciertamente es el único que ciertamente tiene en su excelencia aquel privilegio: que no lo confiere el ejercicio, sino más bien el ingenio. Si el favor de la gracia celeste no pone en tu mente la capacidad de tan gran arcano, es inútil que te afanes por conseguirlo. Cualesquiera ingenios pueden adquirir ciertamente las demás ciencias con un prolongado ejercicio; ésta, en cambio, se ha de atribuir solamente a la gracia divina, que si no prepara interiormente, de antemano, la mente, es inútil cuanto haga el que enseña —*frustra qui docet aërem verberat exterius*—. Pero cuanto más brillante es el sirviente de este arte, tanto más precioso aparece el que es servido.

(*Dialectica*. First complete edition of the Parisian manuscript. With an introduction by L. M. de Rijk. Segunda edición revisada. Assen, Van Gorkun, 1970, pp. 469-471).

ILDEFONSO MURILLO