

Supuestos antropológicos en la propuesta ética abelardiana

Natalia Jakubecki

Cuando se desea comprender cabalmente la teoría ética de un determinado autor, siempre es oportuno saber cuáles son los supuestos antropológicos que éste maneja, porque si la ética es la rama de la filosofía que se ocupa de la conducta del ser humano, es conveniente dejar en claro qué se entenderá por tal. En el caso de Abelardo, si bien sabemos por su misma pluma que escribió (o al menos se había propuesto escribir) una antropología, lamentablemente ésta no nos ha llegado¹. Con todo, no nos será imposible ensayar una reconstrucción a partir de algunos pasajes de textos en los cuales diferentes motivos condujeron al Palatino a expedirse sobre la naturaleza humana, ya sea en sí misma, como en *Dialectica* y en *Expositio in hexameron*; ya sea en contraste con la divina, lo cual sucede especialmente en el tercer libro de la *Theologia scholarium*. Por otra parte, dado que nuestro objetivo es ver cómo todo ello subyace en su teoría ética, deberemos recurrir también a la *Ethica seu liber Scito te ipsum*, al *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* y a los *Commentaria in Epistola Pauli ad romanos*. Así pues, aun sin pretensión de exhaustividad, en las siguientes páginas propondremos la articulación de aquellos pasajes insoslayables para dar cuenta de los supuestos antropológicos del Palatino que ofician de fundamento para su concepción moral.

El cuerpo y los vicios

Si bien el mensaje bíblico no es especialmente hostil con el cuerpo, el cristianismo medieval, nutrido del dualismo grecorromano de corte platónico, ha

¹ El pasaje que nos permite sospecharlo con suficientes fundamentos corresponde a *Commentaria in Epistola Pauli ad romanos*, ed. Eligius M. Buytaert, en *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. XI, Turnhout, 1969, III, 8:11: "... quomodo Filius carnem assumpsisse dicitur, et non Pater aut Spiritus Sanctus? Sed hoc ex Anthropologia nostra petatur". Algunas conjeturas sobre su existencia y contenido pueden encontrarse en el artículo de Damien Van den Eynde, "Les écrits perdus d'Abélard", *Antonianum*, 37, 1962, p. 468 y ss; y Constant Mews, "Introduction", en *Opera theologica Petri Abaelardi. Theologia scholarium*, CCCM, v. XIII, Turnhout, 1987, pp. 229-230.

tenido grandes reservas contra la materia. Ya en el siglo XII estaba instalada la a idea de que, a causa de sus apetitos, el cuerpo no sólo era el culpable de la expulsión del Paraíso, sino incluso la puerta de entrada para todos los pecados². Más allá del mito adánico, la tradición agustiniana, platónica por cierto, contribuyó en gran medida a reforzar la primacía del alma en detrimento del cuerpo, pues, sostiene el Hiponense, aún cuando el hombre sea cuerpo y alma, únicamente esta última nos hace semejantes a Dios mientras el cuerpo no es sino un instrumento del que ésta se sirve o que simplemente “tiene”³. Habrá que esperar al menos un siglo más para encontrar, como ha sabido expresar Gilson, “hombres que amaron la materia, respetaron su cuerpo, celebraron su alta dignidad y jamás quisieron separar su destino del de su alma”⁴.

Abelardo, a pesar de estar imbuido en la tradición platónico-agustiniana y de retomarla de cerca en lo que se refiere al alma⁵ –tal como veremos–, ya había dado

² En la Edad Media se han dado dos grandes interpretaciones sobre el primer pecado de la humanidad. Mientras que Ambrosio había señalado que Adán y Eva fueron tentados por la gula, pecado directamente relacionado con el cuerpo (cf. Ambrosio, *De Elia et Ieiunio*, Migne, PL. 14, 699D-701C), Agustín prefiere comprender ese mismo acto como movido por la soberbia, pecado de orden espiritual según el cual, en este caso, el hombre quiso ser como Dios y, por tanto, trastocar el orden de la Creación (cf. Agustín, *De civitate Dei*, XIV, 12-14). Sin embargo, en el imaginario medieval, al menos hasta el siglo XIII, ha prevalecido la idea de que el éxito de la tentación diabólica se debió fundamentalmente a la gula. Cf. Carla Casagrande - Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, París, Aubier, 2000, p. 195.

³ “Quid est homo? Anima rationalis habens corpus”, Agustín, *In Iohannis Evangelium*, XIX, 4, 15; y también, v.g., *De civitate Dei*, XIII, 24, 2; *De moribus ecclesiae*, I, 4, 6. Por otra parte, véase Alexander Schroeter-Reinhard, *Die Ethica des Peter Abaelard. Übersetzung, Hinführung und Deutung*, Friburgo, Dokimion, 1999, pp. 322-324, donde el autor identifica cuatro elementos de la tradición que, según él, convergen en la antropología abelardiana y que, a su vez, son modificados por el *Magister*.

⁴ Étienne Gilson, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, RIALP, 2004, p. 177.

⁵ Si bien en el siglo XII se mantiene muchas veces la diferencia de raigambre agustiniana entre los términos “*anima*” y “*animus*” según la cual el primero refiere al principio general que anima al cuerpo, asignándole todas sus funciones vitales, mientras que el segundo posee un carácter específico que alude principalmente a la condición propia del ser humano, Abelardo no se ha hecho eco de ella. De hecho, tiende a utilizarlos indiferentemente, aunque recurre con mayor frecuencia a “*animus*”. A este respecto, Bacigalupo señala que la amplitud y riqueza semántica que Abelardo le confiere al término ha dificultado su traducción a

algunas señales de los tiempos que vendrían. En efecto, su valoración del cuerpo se distingue llamativamente de ella, aunque no rompe por completo. Es cierto que no contamos con muchos pasajes para abordar esta cuestión, pero sin dudas el más claro al respecto es el que se encuentra en el primer libro de la *Theologia scholarium*:

“Pues debemos comer a causa de Él [Dios], al menos por esto: para procurarnos las cosas necesarias con las que ha de ser sustentado este don que es el cuerpo, que es suyo y nos está confiado a nosotros”⁶.

Al acentuar el hecho de que no sólo el alma, sino también el cuerpo son obsequios divinos, Abelardo, de alguna manera, le devuelve la dignidad que siglos de ascetismo le habían negado. Y ello se ve con mayor evidencia en su ética. En efecto, es posible observar cómo el cuerpo queda desligado del pecado, aun cuando pueda inclinarnos a él y gozar durante su comisión. En el comienzo del *Scito te ipsum* leemos:

“Llamamos ‘costumbres’ a los vicios y virtudes del alma que nos inclinan a obrar bien o mal. Además, existen vicios o bienes no sólo del alma, sino también del cuerpo, como la debilidad o la fortaleza [...] De allí que, para diferenciarlos, cuando dijimos ‘vicios’ sobreentendimos ‘del alma’ ”⁷.

muchos estudiosos. Cf. Luis Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima, Univ. Pontificia católica del Perú, 1992, pp. 59-62. A fin de facilitar la lectura de este trabajo, preferimos traducir ambos términos por “alma”, ya que los dos hacen referencia a los procesos propios del ser humano, ya sea volitivos o intelectivos.

⁶ “Comedere autem propter ipsum [sc. Deus] debemus hoc uno saltem ut corpori, quod suum est ac nobis commissum, necessaria impendamus quibus in eius obsequio sustentetur”, *Theologia scholarium*, eds. Eligius Buytaert - Constant Mews, en *CCCM*, vv. XII y XIII, Turnhout, 1969 y 1987 respect, I, 6. Todas las traducciones del latín son propias salvo expresa indicación en contrario.

⁷ “Mores dicimus animi uitia uel uirtutes quae nos ad mala uel bona opera pronos efficiunt. Sunt autem uitia seu bona non tantum animi sed etiam corporis, ut debilitas corporis uel fortitudo [...] Vnde ad differentiam talium cum diximus ‘uitia’ praemisimus ‘animi’ ”, *Ethica seu liber Scito te ipsum*, ed. David Luscombe, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 2, 1-6.

En tanto que el hombre es “doble”⁸, para Abelardo existen, pues, dos clases de vicios: los propios del alma y los propios del cuerpo. Sin embargo, estos últimos “no afectan de ninguna manera a las costumbres”⁹, pues alguien que, por ejemplo, sufra de cojera, puede orientar sus acciones tanto al bien como al mal. Pero mientras que no tengan incidencia directa en la moral, no puede decirse que sean estrictamente vicios sino, a lo sumo, defectos (y en esto consiste un vicio) del cuerpo. Por esta razón, el filósofo los deja inmediatamente fuera de la consideración ética.

Quedan, pues, los vicios del alma. Pero no todos ellos son objeto de “menosprecio o alabanza”¹⁰ para la vida humana, sino sólo los que nos disponen a obrar moralmente mal, pues también la mala memoria o la estupidez, por ejemplo, son comunes a buenos y malos, por lo cual no pueden ser en modo alguno determinantes del buen comportamiento. De este modo, del amplio espectro de vicios posibles, Abelardo delimita los propiamente morales, configurándolos como aquellos que “**inclinan** a la voluntad hacia lo que de ninguna manera conviene que haga o deje de hacerse”¹¹.

Con todo, se debe notar que a pesar de no pertenecer estrictamente al cuerpo, esta clase de vicios, es decir, los “morales”, se encuentran en estrecha relación con la sensibilidad: descartados los intelectuales, sólo quedan los que responden a los apetitos del alma sensitiva, tales como, siguiendo los ejemplos más frecuentes a lo largo de toda la *Ethica*, lo son la lujuria o la gula. Son éstos los que nos disponen a obrar mal, mientras que a los vicios propios del ámbito exclusivamente intelectual Abelardo los considera, al menos aquí, moralmente indiferentes. Silvana Filippi ve en esta exclusión el alejamiento medieval del ideal intelectualista griego, representado por Aristóteles, mientras que Estêvão, por su parte, una oposición al

⁸ “Duplex est autem homo, interior et exterior; interior homo, anima, exterior homo, corpus”, *Expositio in hexameron*, ed. Mary Foster Romig, en *A Critical Edition of Peter Abelard's Expositio in Hexameron*, Tesis doctoral en Historia, presentada en University of Southern California, 1981, pp. 103.

⁹ “Sunt autem animi quoque nonnulla uitia seu bona quae a moribus seiuncta sunt...”, *Ethica*, p. 2, 10-11.

¹⁰ “... nec uitam humanam uituperio uel laude dignam efficiunt...”, *ibíd.*, 12-13.

¹¹ “... uoluntatem **inclinant** ad aliquid quod minime conuenit fieri uel dimitti”, *ibíd.*, p. 2, 18-19, resaltado propio.

estoicismo¹². Sea de ello lo que fuere, lo importante es señalar que esta sensibilidad que puede incitar al pecado radica en el alma, no en el cuerpo, por más que se hable de “pecados carnales” o bien de la “concupiscencia de la carne”.

Como esto puede dar lugar a confusión, Abelardo se encarga de despejar toda duda en el capítulo VI de la *Ethica*. Allí aclara que “[l]os pecados son sólo del alma y no de la carne”, y que ellos se originan en el alma puesto que por “la delectación que se siente en la carne se apetece o se considera apetecible lo que el juicio de la razón rechaza”¹³. Por otra parte, insiste en que el pecado no reside en el placer de la carne, sino en el consentimiento del alma. Y aunque podría establecerse por ambas cosas, el *Magister* sostiene que, de aceptar esto, debería decirse que nadie que experimentara algún placer carnal estaría libre de culpa, pues “... ni los mismos cónyuges estarían libres de pecado cuando gozan del placer carnal que les está permitido, ni tampoco el que se alimenta con una apetitosa comida de su propia cosecha”¹⁴. Más aún, si así fuera, deberíamos admitir la existencia de un Dios malicioso que nos creó de tal manera que, incluso al hacer lo permitido (por ejemplo, alimentarnos), no podamos no pecar, pues el deleite en estas cosas es inevitable.

El ejemplo paradigmático en lo que respecta a esta objeción es el un religioso atado y obligado a tenderse entre mujeres. Abelardo dirá entonces que “[l]a blandura del lecho y el contacto con las mujeres que lo rodean lo arrastran a la delectación, no al consentimiento...”¹⁵. Nadie podría calificar esto de pecaminoso, pues se ha

¹² Cf. Silvana Filippi, “La moralidad de los actos humanos en la doctrina de Pedro Abelardo”, en María Jesús Soto Bruna (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Navarra, EUNSA, 2005, p. 234; y João Estêvão, “*Fiat voluntas tua!* Vício e pecado na ética de Abelardo”, *Trans/Form/Ação*, 12, 1989, p. 85.

¹³ “Cum enim omnia peccata sint animae tantum, non carnis [...] Quaedam tamen peccata spiritualia, quaedam carnalia dicuntur [...] concupiscentia tamen carnis sicut et concupiscentia spiritus dicitur. ‘Caro enim’ ait Apostolus, ‘concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem’, hoc est, anima ex delectatione quam habet in carne quaedam appetit quae tamen iudicio rationis refugit uel non appetenda censet”, *Ethica*, p. 40, 21-32.

¹⁴ “... nec coniuges immunes sunt a peccato cum hac sibi carnali delectatione concessa permiscetur, nec ille quoque qui esu delectabili sui fructus uescetur”, *ibíd.*, 7-10.

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

aceptado previamente que el pecado reside en un consentimiento que aquí no se encuentra presente. Por otra parte, el Palatino añade que es imposible que la comisión de algún acto ilícito agrave el pecado **ya** nacido en nosotros, porque el alma, en donde éste reside, no puede ser manchada más que por alguna operación anímica como lo es el *consensus voluntatis*¹⁶. La carne y su delectación, entonces, aunque puedan inclinarnos a desear lo que no conviene, ni cometen pecado, ni aumentan el que el alma ha cometido.

Con todo, Abelardo se mantiene fiel a la tradición desde el momento en que la consecución del Sumo Bien del hombre es posible sólo después de haberse librado de la sensibilidad a la que está sujeto el cuerpo, el cual no hace más que obstaculizar la facultad de la voluntad, inclinándolo constantemente a querer lo que no conviene y, en consecuencia, obligándolo a luchar. Pero precisamente es por ello que es un bien que exista el mal, en este caso, encarnado en los vicios¹⁷. Por más que el consentimiento y la ejecución de una acción sean considerados como ámbitos separados, y el alma sólo se corrompa por lo que le es propio, en esta vida ligada a la materia es sobremanera conveniente, incluso necesario, que haya un enemigo que nos dé la oportunidad de ganar la corona en la otra pues la liberación definitiva sólo será posible después de la muerte, tal como se ocupa de aclarar el personaje del Filósofo en el *Dialogus*:

“Filósofo: ... No hay verdadera bienaventuranza mientras algo se opone o falta a nuestra voluntad. Sucede siempre así durante la vida en esta tierra, y el

¹⁶ “Haec autem ad hoc induximus, ne quis uolens forte omnem carnis delectationem esse peccatum, diceret ex actione ipsum peccatum augeri, cum quis uidelicet consensum ipsum animi in exercitium duceret operationis, ut non solummodo consensu turpitudinis, uerum etiam maculis contaminaretur actionis, tamquam si animam contaminare posset quod exterius in corpore fieret. Nihil ergo ad augmentum peccati pertinet qualiscumque operum executio, nichil animam nisi quod ipsius est coinquinat, hoc est consensus...”, *ibíd.*, p. 22, 26-34.

¹⁷ “Quis etiam nesciat summam Dei bonitatem, quae nihil sine causa fieri permittit, adeo mala quoque bene praecordinare et eis etiam optime uti, ut etiam sit bonum malum esse, cum tamen malum nullatenus sit bonum?”, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. Rudolf Thomas, reproducida en Abelardo, *Dialogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, ed. bilingüe, trad. Silvia Magnavacca, Bs. As., Losada, 2003, p. 306.

alma, **abrumada por la mole terrena del cuerpo** y como encerrada en una cárcel, no goza de verdadera libertad”¹⁸.

En resumen, Abelardo se ha propuesto corregir la tradición, no oponerse a ella. Así pues, no exige al cuerpo de ser un obstáculo, ni al goce carnal de ser un estímulo del cual cuidarse pero, al mismo tiempo, deja claro que el pecado únicamente radica en el alma, y es únicamente por ella que seremos merecedores de salvación o castigo eternos. Pasemos, entonces, a considerar la naturaleza del alma.

El alma y sus facultades

Dado que nuestro autor ha reflexionado sobre el alma en incontables oportunidades, el material que poseemos para reconstruir este aspecto de su pensamiento abunda. Así pues, en virtud de la claridad expositiva, comenzaremos desarrollando la teoría estrictamente antropológica y sólo después pasaremos a considerar cómo ella funciona en el plano ético.

1. La perspectiva teológica de raigambre paulino-agustiniana

Desde el punto de vista teológico, es innegable que Abelardo está fuertemente marcado por la impronta de paulino-agustiniana según la cual el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios. Por tanto, su primacía sobre el resto de la creación es dada por esta *imago Dei* que es el hombre mismo en la que se manifiesta la estructura trinitaria del Creador. Cada ser humano, entonces, posee en su propio espíritu la potencia¹⁹, la sabiduría y el amor, perfecciones que le confieren dignidad y valía al alma humana, pues a través de ellas es capaz de participar en la Potencia, la Sabiduría y el Amor divinos:

¹⁸ “PHIL.: ...Quamdiu autem voluntati nostre aliquid obsistit vel deest, vera beatitudo nequaquam est. Quod utique semper evenit, dum hic vivitur, et anima **terreni corporis mole gravata** et quasi carcere quodam conclusa vera non fruitur libertate”, *ibid.*, p. 184, resaltado propio.

¹⁹ Utilizaremos el término “potencia” especialmente para referirnos al libre arbitrio. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que el mismo Abelardo lo usa también como sinónimo de “*facultas*”, dentro del cual incluye las tres divisiones del alma: *potentia* o *liberum arbitrium*, *sapientia* o *ratio*, y *amor* o *voluntas*. A fin de evitar confusiones, reservamos el término para su primera acepción y adoptaremos “facultad” para la segunda.

“Por tanto, como se ha dicho, según la dignidad de su alma, el hombre fue hecho conforme a una singular semejanza de las dignidades [divinas], puesto que por la potencia, la sabiduría y el amor fue hecho superior y más semejante a Dios entre todos los seres vivientes. Por esto, sin duda, el alma humana es mejor que cualquier otra, en razón de su propia naturaleza, pues ella sola fue creada inmortal y no conoce defecto. También ella sola es capaz de participar de la Potencia, la Sabiduría y el Amor divino. Pues si no puede reconocer a Dios con la razón, de ninguna manera puede amarlo. Y ciertamente, estas tres cosas son comunes tanto al varón como a la mujer...”²⁰.

La *potentia* es aquella facultad que expresa en el alma la posibilidad misma de un dinamismo espiritual. Mientras que la Potencia divina se halla en estricta relación con la necesidad –puesto que Dios, de alguna manera, está compelido a comportarse como de hecho se comporta, en tanto que no puede hacer otra cosa sino lo que conviene a su naturaleza– nuestra potencia es una imagen débil de ésta. A diferencia de Dios, el ser humano tiene la posibilidad de hacer cosas que no hace, o dejar de

²⁰ “Homo itaque, ut dictum est, secundum animae dignitatem ad similitudinem singularem personarum factus est, cur per potentiam et sapientiam et amorem caeteris praelatus animantibus Deo similior factus est. Eo quippe anima humana per propriae naturae potentiam caeteris omnibus validior est, quod sola immortalis et defectus ignara est condita. Sola quoque capax est potentiae et sapientiae et divini amoris particeps. Quae enim Deum recognoscere pro ratione nequeunt, nequaquam eum diligere possunt. Et haec quidem tria tam viro quam feminae communia sunt...”, *Ex. hex.*, p. 72. Sin embargo, en los *Commentaria* encontramos un pasaje que a primera vista pareciera sostener algo diferente: “Mysterium quippe incarnationis ex uisibilibus Dei operibus nequaquam concipi humana poterat ratione, sicut potentia Dei et sapientia eius et benignitas ex his quae uidebant liquide percipiebantur”, *Comm. rom.*, I, 1:20. En efecto, acabamos de sostener que las notas de la constitución divina son la *potentia*, la *sapientia* y el *amor*, pero aquí aparece, en su lugar, la *benignitas*. Ahora bien, esto puede explicarse de dos maneras, por cierto no excluyentes. Por una parte, debemos recordar que los *Commentaria* fueron redactados *circa* 1133, mientras que la *Theologia scholarium* es una obra cuya última redacción se hace en 1140. Esto explicaría una evolución en el uso de la terminología. Por otra parte, debemos entender que tanto *amor* como *benignitas* se identifican con *voluntas*, y dado que en el caso de Dios ésta no puede sino ser necesariamente buena, la equiparación de *voluntas*, *amor* y *benignitas* no es en absoluto desatinada.

hacer las cosas que de hecho hace²¹. En este sentido, se podría pensar que es “más libre que Dios”, puesto que puede dirigirse hacia cualquier cosa, sea o no conveniente a su naturaleza²².

Sin embargo, no es así. No se debe confundir nuestra potencia (imagen débil de la divina, recordémoslo) con “libertad”, ya que la libertad en sentido estricto no puede dirigirse sino hacia el bien, y de allí su necesidad²³. En cambio, la potencia humana puede dirigirse **también** hacia el mal y ello es un defecto, una carencia, pero no una perfección. Así pues, la libertad del hombre es una libertad aun más limitada que la angélica, es una libertad que está asociada con lo que Abelardo, siguiendo a Agustín, ha definido como “libre arbitrio”²⁴. Como veremos a continuación, se trata para él de la fuerza que media entre las dos facultades restantes al momento de hacer efectiva una decisión, a saber, entre la *ratio* y la *voluntas*.

²¹ “Quantum igitur estimo, cum id tantum Deus facere possit quod eum facere conuenit, nec eum quicquam facere conuenit quod facere praetermittat, profecto id solum eum posse facere arbitror quod quandoque facit [...] ut uidelicet id solummodo facere possit quod quandoque facit, et id solum dimittere quod dimittit, cum nos etiam ipsi, qui longe impotentiores sumus, multa etiam facere uel dimittere possumus quae nequaquam facimus uel dimittimus”, *Th. sch.*, III, 46.

²² “Se la potenza divina è in stretta relazione con la convenienza, la potenza umana, sminuita dalla debolezza, può anche dirigersi verso qualche cosa di non conveniente alla natura umana: è proprio per questo che siamo più ‘liberi’ di Dio...”, Gaia de Vecchi, *L’etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2005, p. 81.

²³ Cabe aquí diferenciar los términos “necesidad” y “determinación” que suelen confundirse en su sentido metafísico. Mientras que el primero alude a lo que la naturaleza impone, el segundo se refiere a lo que fatalmente ha de suceder.

²⁴ Una vez más Abelardo sigue los lineamientos agustinianos respecto de la diferencia entre *libertas* y *liberum arbitrium*. Como consecuencia de la caída, el ser humano sufre fundamentalmente dos transformaciones antropológicas que le harán perder su *libertas*. La primera es la pérdida de la inteligencia intuitiva: a partir de ese momento, deberá conocer de manera progresiva. La segunda afecta a la voluntad: ésta ya no ejercerá un dominio sereno sobre las pasiones que ahora se le revelan. Cf. Étienne Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Agustin*, París, Vrin, 1949³, pp. 212-213. No obstante, el aporte original del Palatino es incluir la libertad angélica como grado intermedio entre la real libertad de Dios, y nuestro exiguo libre arbitrio. Cf. *Th. sch.*, III, 89-90.

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

El *amor*, esto es, la voluntad (también en sentido agustiniano), remite a la fuerza del dinamismo del alma humana una vez puesto en acto. La voluntad, por su parte, puede ser buena o mala dependiendo de su coincidencia o no con la voluntad divina, que una vez más no puede ser sino siempre y necesariamente buena²⁵. Abelardo no da explicación alguna del porqué de esta dualidad en la orientación volitiva. Aún así, cabe suponer que se debe a la ausencia de libertad causada por el pecado de Adán: si nuestra potencia o libre albedrío puede dirigirse tanto al bien como al mal, otro tanto le cabe a la voluntad. Lo que sí se encarga de recalcar en varias oportunidades es que esta posibilidad dual es condición necesaria para la salvación (al igual que, como vimos, lo eran las debilidades de la carne) puesto que ambas, buena y mala voluntad, tienen un papel sumamente relevante en el combate moral y el posterior merecimiento:

“Para que esta lucha tenga lugar, conviene que exista un enemigo que nos resista, y no uno que falte. En verdad, éste es nuestra mala voluntad, sobre la cual triunfamos cuando la sometemos a la divina”²⁶.

La *sapientia* es la capacidad de discernimiento para que este dinamismo se pueda configurar con un cierto orden. Es el primer y más elocuente reflejo de la perfección de Dios en nosotros, que Abelardo identifica con la *ratio* y a la cual llama, en ocasiones “facultad discerniente”²⁷. Gracias a ésta es que puede captar la naturaleza

²⁵ “Haec enim quaedam naturae uel bonitatis eius necessitas ab eius uoluntate non est separata, nec coactio dicenda est qua etiam nolens id facere cogatur. Nam et cum ipsum necesse sit immortalem esse uel necessario immortalis dicatur, nequaquam haec diuinae naturae necessitas ab eius uoluntate disiuncta est, cum et hoc ipse uelit esse quod necesse est ipsum esse, id est quod non potest non esse”, *Th. sch.*, III, 54.

²⁶ “Ut uero pugna sit, hostem esse conuenit qui resistat, non qui prorsus deficiat. Hic uero est nostra uoluntas mala de qua triumphamus cum eam diuinae subiugamus..”, *Ethica*, p. 12, 9-12.

²⁷ “Est autem ratio potentia discernendi, id est attendendi et deliberandi apud se aliquid quasi in aliqua natura uel proprietate consistens...”, *Logica ingredientibus*, ed. Berhanrd Geyer, en

y las propiedades de las cosas, así como conocer la ley natural y, fundamentalmente, a Dios mismo en la medida de sospecharlo al menos.

La *sapientia* se torna tanto más importante en cuanto es condición *sine qua non* para la puesta en movimiento de las dos facultades anteriores. Abelardo considera que allí donde no haya razón, no habrá libertad ni libre arbitrio pues, al no tener la capacidad de conocer el objeto de deliberación, todo aquello que se haga o deje de hacerse, será condicionado por la naturaleza y, por tanto, toda acción que se realice se tornará necesaria, como sucede en el caso de los animales. La voluntad, por su parte, sólo será **verdadera** voluntad y no meramente impulso instintivo, si es libre para asentir o no al juicio de la razón.

“Pero de ningún modo la decisión es libre allí donde no haya un alma racional con la cual poder deliberar o juzgar algo, ya sea para hacerlo o dejarlo de hacer, de modo tal que tanto una como otra posibilidad estén en nuestro poder. Pues aun las bestias **hasta cierto punto** pueden hacer o dejar de hacer por su voluntad; sin embargo, puesto que carecen del juicio de la razón, no tienen libre arbitrio”²⁸.

2. La perspectiva lógica de raigambre aristotélico-boeciano

Si bien sabemos que la visión cristiana del hombre estuvo signada largo tiempo en el Occidente medieval por el desarrollo y enriquecimiento que Agustín de Hipona hizo de la concepción antropológica paulina, sabemos también que, paralelamente, los autores medievales recibieron cierta herencia aristotélica, y que supieron conciliar algunos elementos de ambas visiones para conformar un enfoque particular. Entre ellos se encuentra Boecio, de quien Abelardo recibe, entonces, no sólo la ya conocida y manifiesta influencia en el ámbito de la lógica y la gnoseología, sino también en el de la antropología, dando lugar a la confluencia de

Peter Abaelardus, *Philosophische Schriften, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i, Westfalia, 1919, III, 1, 20.

²⁸ “Ubi ergo ratio animi non est per quam aliquid deliberari possit et diiudicari, an faciendum sibi sit uel dimittendum, et aequae utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam est arbitrium. Etsi enim bruta animalia **quaedam** pro uoluntate sua facere possunt uel dimittere, quia tamen iudicio rationis carent, liberum non habent arbitrium”, *Th. sch.*, III, 87, resaltado propio.

dos tradiciones diferentes en la misma doctrina del Palatino. De todas maneras, se debe tener en cuenta que si Boecio manejaba un Aristóteles fragmentado, Abelardo, que no lo conoce más que por mediación suya, usará los conceptos del Estagirita cometiendo algunas imprecisiones y vaguedades involuntarias.

En principio, el Palatino concede a esta tradición la tripartición del alma, según la cual ésta se divide entre la potencia o facultad vegetativa, sensitiva y racional²⁹. Y también concede la definición del hombre por género próximo y diferencia específica, es decir, como “animal racional mortal”³⁰ entendido aristotélicamente como la composición de sustancia animada y las formas racional y mortal. Así, el primer componente, esto es la sustancia animal, el cuerpo, es la causa material del ser humano, mientras que los restantes son su causa formal. En este sentido, sólo la sustancia animal es la esencia del hombre, aunque éste no es tal sino tras recibir las formas que lo diferencian:

“Resta, ahora, la división según la que nos componemos de materia junto con forma, del siguiente modo: el hombre es, por una parte, sustancia animal; por otra, forma racional y también mortal. Pero el animal determina al hombre materialmente, mientras que la racionalidad y la mortalidad, formalmente. Ni la racionalidad ni la mortalidad, en cuanto son cualidades, pueden convertirse en la esencia del hombre, que es la sustancia. La sustancia animada sola se convierte en hombre por la información de sus diferencias sustanciales”³¹.

Si se quiere hablar con propiedad en términos dialécticos, Abelardo aclara que se debe decir que el hombre es un ser **formado**, no creado, pues está puesto en

²⁹ “Sunt autem humanae animae diuersae uires secundum diuersas ipsius potentias. Nam eadem et uegetabilis est et sensibilis et rationalis”, *Log. ing.*, III, 1, 17.

³⁰ “... dum in homine hoc solum quod ad humanitatis naturam attinet intelligere nitimur, utpote animal rationale mortale, circumscriptis scilicet omnibus aliis quae ad substantiam humanitatis non attinent...”, *De intellectibus*, ed. Patrick Morin, París, Vrin, 1994, §19.

³¹ “Nunc autem ea restat diuisio quam in materiam simul et formam hoc modo componimus: hominis enim alia pars substantia animalis, alia forma rationalitatis uel mortalitatis. Componit autem animal hominem materialiter, rationalitas uero et mortalitas formaliter. Neque enim rationalitas et mortalitas, cum qualitates sint, in essentiam hominis, qui substantia est, possunt conuerti; sed sola animalis substantia homo efficitur, per informationem tamen substantialium eius differentiarum”, *Dialectica*, ed. Lambertus Marie de Rijk, Van Gorcum, Assen, 1970, IV, pp. 559-560.

existencia a partir de una materia subyacente que recibe formas infundidas por el Creador³². En su caso específico, estas formas son la racionalidad y la mortalidad. La mortalidad, claro está, es una forma que también reciben otras especies en tanto sustancias animadas. En consecuencia, en nada se diferenciaría el ser humano de los restantes seres formados a no ser por la única forma que recibe que determina esta materia subyacente de manera absoluta: la racionalidad o, según la división tripartita, el alma racional.

Ahora bien, si combinamos esta perspectiva, surgida a partir de la definición aristotélico-boeciana “el hombre es un animal racional mortal”, con aquella que hemos dado anteriormente del hombre como “imagen y semejanza de Dios”, está claro que, como señala Bacigalupo, “la dignidad humana de la *imago Dei* se adquiere en y por la cualidad o forma que le adviene a la sustancia animada”³³ que no es otra que la racionalidad.

“... puesto que especialmente por la excelsitud de la razón el hombre es tenido como imagen de Dios, en ningún otro lugar el hombre estaría obligado a fijar su inclinación más que en eso mismo de lo que es imagen, es decir, su similitud más evidente”³⁴.

Mucho se ha insistido en el racionalismo abelardiano, o en sus “excesos racionalistas”³⁵. Sin embargo, esto puede conducirnos a un grave error. El llamado

³² “Bene autem de elementis dictum est ‘creavit’ potius quam ‘formavit’, quia creari proprie id dicitur, quod de non-esse ita ad esse perducitur, ut praeiacentem non haberet materiam, nec in aliquo primitus subsisteret naturae statu. Cum autem de ipsa iam materia praeparata adiunctione formae aliquid sit recte illud formari dicitur, sicut est illud quod in sequentibus ponitur: ‘Formavit igitur hominem de limo terrae’ ”, *Ex. hex.*, pp. 10-11. Y además, “Quod hic diligenter aperit, docendo scilicet corpus uiri de limo terrae prius formatum esse, ac deinde animam infundi”, *ibíd.*, pp. 102.

³³ L. Bacigalupo, *Intención y conciencia...*, ob. cit., p. 55.

³⁴ “... cum per insigne rationis imagini dei specialiter homo comparetur, in nihil aliud homo pronius eam figere debuerat quam in ipsum cuius imaginem hoc est expressiorem similitudinem, per hanc obtinebat, et in nullam fortasse rem percipiendam pronior esse credenda est quam in eam cuius ipsa amplius adepta sit similitudinem”, *Th. sch.*, III, 3.

³⁵ Cf. v.g., Juan Belda Plans, *Historia de la teología*, Madrid, Palabra, 2010, p. 72; Bastián Moncada, “Razón, letra y metáfora como determinaciones de un modelo hermenéutico para el texto bíblico en las Cartas y la Historia calamitatum de Pedro Abelardo”, tesis para el grado

racionalismo abelardiano puede valer (y no sin grandes dificultades) únicamente para el aspecto de su pensamiento que trata de las cuestiones de exégesis bíblica. Sus elogios, defensa e incluso utilización misma de la dialéctica en la interpretación de las Escrituras no sólo pueden apreciarse con claridad en el proemio del *Sic et non* o en la *Carta XIII*, sino en todas y cada una de sus obras, donde pueden encontrarse pasajes en los que pone de manifiesto su confianza en la razón, incluso cuando él mismo reconoce más de una vez las limitaciones de esta facultad³⁶. Pero racionalista o no, lo cierto es que si atendemos a la lógica interna de su ética, es decir, aquella ciencia que se ocupa de Dios y, justamente por su objeto “supera a las otras en utilidad y dignidad³⁷”, veremos que es no es precisamente la racionalidad aquello que, para Abelardo, nos conduce al Sumo Bien.

3. Las facultades anímicas en la ética

A pesar de que la racionalidad es la facultad que le confiere valía al alma humana, la entrada a la vida moral requiere de una instancia ulterior: la razón, es decir, el ejercicio de la racionalidad o, en términos aristotélicos, su actualización, pues sin ella no tiene lugar el dinamismo anímico del que hemos hablado:

“Así, tiene racionalidad cualquier espíritu que puede discernir a partir de su propia naturaleza. Pero sólo posee razón aquel que es capaz de ejercerla con facilidad, sin estar impedido por ninguna debilidad de la edad o defecto

de Magíster en literatura, Santiago de Chile, 2013, p. 6 *et passim*. Esta manera de entender el pensamiento abelardiano no es propia de nuestra época, sino que lo ha sido siempre. Recordemos el comienzo de la diatriba de Bernardo de Claraval: “Tenemos en Francia un hombre que [...] al jactarse de estar pronto a dar razón de todas estas cosas, emprende, contra la razón y contra la fe, dar razón de las que están sobre la razón”, Bernardo, “Carta CXC”, en *Obras completas II*, Madrid, BAC, 1955, p. 997 (cf. Migne, *PL*. 182, 1055). Contra ello, véase v.g., Jean Jolivet, *Ars du langage et théologie chez Abélard*, París, Vrin, 1982, p. 347, donde argumenta que el racionalista no es Abelardo sino más bien un fantasma, “*un prestige de l’imagination dogmatique...*”.

³⁶ Cf. Natalia Jakubecki, “Abelardo versus Abelardo: la fe y la razón”, en Silvana Filippi (ed.), *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Rosario, Paideia, 2011, pp. 159-168.

³⁷ “Quo enim summum bonum caeteris omnibus est excellentius [...] constat procul dubio ejus doctrina caeteras tam utilitate quam dignitate longe praecedere”, *Dialogus*, p. 154.

corporal del cual deriva alguna perturbación que lo vuelve loco o insensato³⁸.

Un ser humano alienado o disminuido mental no dejará de pertenecer a la especie puesto que sigue siendo un ser un “animal racional” en tanto que posee un alma racional y, por tanto, racionalidad, pero será incapaz de discernir entre el bien y el mal. Siendo la reflexión ética una reflexión sobre el pecado, y siendo el pecado, a su vez, definido por Abelardo tanto como *contra conscientiam agere*, o bien como *contemptus Dei*, habrá que admitir que allí donde no haya conciencia del Creador y de su voluntad, no podrá haber desprecio alguno. Esto significa que aquellos que son racionales pero no gozan de razón de ningún modo pueden ser merecedores de castigo en sentido estrictamente moral, pues éste sólo es dado por la condición de culpa en la que incurre el alma al transgredir voluntariamente la norma que la razón reconoció como tal³⁹. Pero así como no pueden ser imputados como pecadores culpables, tampoco pueden merecer recompensa y por tanto, no se los puede considerar como agentes morales. Sólo se salvarán, sostiene Abelardo, por los sacramentos⁴⁰.

Tengamos en cuenta que la ética abelardiana es una propuesta que pone el peso en la interioridad, en el consentimiento de la voluntad a lo que la razón ha distinguido como bien o mal, lo cual significa que la máxima moral “*fac bonum*” es

³⁸ “Quicumque igitur spiritus ex natura propria discernere potest, rationalitatem habet. Rationem uero ille solus qui hoc facile exercere ualet, nulla etatis imbecillitate remoratus aut inconcinnitate complexionis sui corporis ex qua perturbationem aliquam trahat, ut insanus aut stultus fiat”, *De int.*, §9. El motivo de esta distinción puede radicar en la necesidad de distinguir las naturalezas angélicas de las humanas, en tanto que las primeras carecen de un cuerpo, una materialidad que pudiera afectar su capacidad de poner en acto esta potencia. Cf. Patrick Morin, “La psychologie d’Abélard”, en Abélard, *Des intellections*, Vrin, 1994, pp. 103-104.

³⁹ “Culpam quippe non habet ex contemptu Dei, qui quidem quid agere debeat nondum ratione percipit, a sorde tamen peccati priorum parentum immunis non est a qua iam poenam contrahit, etsi non culpam...”, *Ethica*, p. 22, 5-8.

⁴⁰ “Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus uel consensus in malum, ut supra meminimus, a quo paruuli sunt immunes et naturaliter stulti, qui cum merita non habeant tamquam ratione carentes nihil eis ad peccatum imputatur, et solummodo per sacramenta saluantur”, *ibíd.*, p. 56, 18-22.

necesariamente desplazada por el “*fac bene*”⁴¹. Esto implica que no alcanza con comprender y hacer lo bueno, sino que hay que hacerlo bien. En otras palabras, si previamente la razón juzga a X bueno, y por tanto se quiere llevar a cabo X pero porque X reporta algún beneficio, aunque más no sea la esperanza de obtener mérito, es prestar consentimiento a lo bueno, pero no necesariamente actuar bien. En ese caso, dice el Palatino, sólo se será “mercenario de lo espiritual”⁴².

Una vez más aparece en la obra abelardiana la íntima relación que el filósofo encuentra entre la *voluntas* y la *ratio*. Hemos visto que la voluntad humana, en tanto que es una imagen débil de la voluntad divina, puede orientarse hacia el bien o hacia el mal gracias a la mediación del libre arbitrio y de la razón. Por su parte, esta última puede o no errar en su capacidad de discernir la verdad. En consecuencia, pueden darse situaciones en las cuales haya un desfasaje entre lo que la voluntad quiere y lo que la razón reconoce como conveniente. Pero, sabemos, cuando se da el caso de que la voluntad quiere lo que la razón dictaminó como bueno, aunque esta última yerre en su juicio y no reconozca la voluntad divina en calidad de precepto moral, no hay pecado en sentido propio. En términos positivos, habrá pecado en sentido amplio, y por ende no culpable, puesto que lo que se origina en este caso es una intención errónea, que es buena, pero no plenamente⁴³.

El pecado culpable, sabemos, se da únicamente en el segundo caso de desfasaje: cuando la voluntad que quiere aquello que la razón dictaminó que es malo. Si bien éste es un tema complejo que requiere un tratamiento más detenido, bástenos saber que para Abelardo la *ratio* se muestra como condición necesaria para llevar una vida moralmente buena a través de cierto conocimiento de la verdad. Porque si bien tanto el asentimiento a los juicios de la razón, así como el consentimiento de la voluntad dependen de nuestro libre arbitrio, sin esta capacidad de discernimiento que es la razón misma, el hombre no puede entrar en el ámbito de la moralidad. En resumen,

⁴¹ “CHRIS.: ... Sicut enim ‘bonum’ sepe dicitur, nec tamen ‘bene’, id est bona intentione, ita et ‘bonum’ fieri posse videtur, cum tamen bene non fiat”, *Dialogus*, p. 308.

⁴² “Nec tamen hac intentione hoc agit [*sc.* amare], si perfecte diligit. Alioquin ‘sua’ quaereret et quasi mercenarius, licet in spiritualibus, esset”, *Comm. rom.*, III, 7:13.

⁴³ “... cum interficiunt innocentes, immo electos Dei, quod iniquum est, dicemus eos non peccare aut eos in hoc bonam intentionem habere quae maxime errat, ideoque **bona aestimatur potius esse quam sit?**”, *ibíd.*, 14:23, resaltado propio.

aun pudiendo errar, la razón es la condición privilegiada, necesaria, para cumplir con el imperativo *fac bonum*.

No obstante, respecto de la cualificación moral del ser humano a través de sus acciones, Abelardo nota que la razón es común a buenos y malos⁴⁴ y, en ese sentido, por necesaria que sea para la moral, es imposible que ella sea suficiente para obtener méritos. En otras palabras, la razón es insoslayable para el cumplimiento del “*fac bonum*”, pero aunque necesaria, insuficiente para el del “*fac bene*”. Lo cual implica que aunque siempre es deseable que hacer algo bien y hacer algo bueno coincidan en el mismo acto –pues ello implica que las facultades humanas se encuentran en perfecta armonía– hay, con todo, una evidente jerarquización. Es posible tener mérito cuando la voluntad obra bien, aunque no haga algo bueno, pero **no viceversa**. Así pues, mientras los réprobos son aquellos cuya voluntad desprecia lo que por la razón saben que es la voluntad de Dios, y por tanto merecen ser castigados, los hombres cuya voluntad se vea movida por la caridad, más aún, cuya voluntad **sea** la caridad⁴⁵, no pueden sino tener una recta intención, cumpliendo, de este modo la máxima moral *fac bene* que los conduce a su salvación.

* * *

Hemos visto que aún cuando Abelardo es heredero de dos tradiciones diferentes tanto en perspectiva como en tratamiento, mantiene una concepción de ser humano unívoca y ésta es la que, a su vez, fundamenta gran parte de su propuesta ética. Con todo, en esta ciencia que por su objeto es superior a las otras, es evidente que la tradición paulino-agustiniana se impone. Pues no es por lo que hagamos con el cuerpo que seremos castigados, ni por las juicios de la razón que seremos recompensados, aun si ella es la semejanza más evidente con el Creador. En otras palabras, para el Palatino no nos justifica la fe sino el amor, es decir, la voluntad.

Recibido 26/5/15
Aceptado 10/6/15

⁴⁴ Ello se hace evidente con la consideración de la prudencia o la sabiduría práctica. Justamente, por ser común a buenos y malos, Abelardo no la considera como una virtud: “Prudentia, id est, boni malique discretio, mater est virtutum potius quam virtus”, *Ethica*, p. 128, 8-9. Cf. también *Dialogus*, p. 212.

⁴⁵ “Caritas uero est amor honestus, qui ad eum uidelicet finem dirigitur ad quem oportet [...] **est bona erga** alterum propter ipsum **uoluntas...**”, *Th. sch.* I, 3, resaltado propio.

Resumen. Si bien por la misma pluma de Abelardo sabemos que escribió (o al menos se había propuesto escribir) una antropología, lamentablemente ésta no nos ha llegado. Con todo, no nos será imposible ensayar una reconstrucción a partir de algunos pasajes de textos en los cuales diferentes motivos condujeron al Palatino a expedirse sobre la naturaleza humana, ya sea en sí misma, como en *Dialectica* y en *Expositio in hexameron*; ya sea en contraste con la divina, lo cual sucede especialmente en el tercer libro de la *Theologia scholarium*. El objetivo central de este trabajo es, sin embargo, explicar cómo los supuestos antropológicos de Abelardo ofician de fundamento para su concepción moral, razón por la cual deberemos recurrir también al *Scito te ipsum*, al *Dialogus* y a los *Commentaria in Epistola Pauli ad romanos* a fin de articular ambos aspectos de su pensamiento.

Palabras clave: Pedro Abelardo - Antropología - Ética - Alma - Cuerpo.

Resumo. Se bem sabemos por Abelardo mesmo que escreveu (ou pelo menos se havia proposto escrever) uma antropologia, infelizmente, não nos chegou. Contudo, não nos será impossível tentar uma reconstrução a partir de algumas passagens de textos em que vários motivos levaram-no a falar sobre a natureza humana, seja em si mesma, como em *Dialectica* e *Expositio in Hexameron*; ou em contraste com a divina, o que acontece especialmente no terceiro livro da *Theologia scholarium*. O principal objetivo deste trabalho é, no entanto, explicar como os pressupostos antropológicos de Abelardo funcionam como uma fundação para sua concepção moral, por isso também deveremos recorrer ao *Scito te ipsum*, ao *Dialogus* e aos *Commentaria in Epistola Pauli ad Romanos* para articular os dois aspectos de seu pensamento.

Palavras-chave: Pedro Abelardo - Antropologia- Etica - Corpo - Alma.

Abstract. Even though by the pen of Abelard we know who wrote (or at least he had proposed to write) an anthropology, unfortunately it has not arrived us. However, it will not be impossible to attempt a reconstruction from some passages of texts in which various reasons led to the Palatine to pronounce about human nature, either in itself, as in *Dialectic* and *Expositio in Hexameron*; either in contrast to the divine, especially in the third book of the *Theologia Scholarium*. The main objective of this work is, however, explain how the anthropological assumptions of Abelard officiate of foundation for moral conception, which is why we also use the *Scito te Ipsum*, the *Dialogus* and the *Commentaria in Epistola Pauli ad Romanos*, in order to articulate both aspects of his thought.

Keywords: Peter Abelard - Anthropology - Ethics - Soul - Body.