

LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA: HACIA EL TIEMPO DE LAS *SUMMA* (II)



(ABELARDO Y ELOÍSA)

Introducción a la Filosofía Medieval
(PRO MANUSCRITO)

“Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.”

(ANSELMO DE CANTERBURY,
Proslogion II)

Apuntes de uso interno para el Curso de
Introducción a la *Filosofía Medieval*, UNIVERSIDAD
ALBERTO HURTADO

Preparados por Dr. HÉCTOR FERNÁNDEZ CUBILLOS
en colaboración con JUAN MANUEL ROSS AGUILERA

SUMARIO DEL CAPÍTULO CUARTO (II PARTE)

4. LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA: HACIA EL TIEMPO DE LAS *SUMMA*

D. DIALÉCTICOS Y ANTIDIALÉCTICOS: ANSELMO DE CANTERBURY

- i Anselmo de Aosta: Vida y obras
- ii El programa filosófico de Anselmo
- iii El ‘racionalismo’ de Anselmo
- iv Las pruebas de la Existencia de Dios
- v El argumento ontológico
- vi Valoración de conjunto del pensamiento de Anselmo

E. LOS UNIVERSALES EN PROBLEMA: PEDRO ABELARDO

- i. Las obras de Abelardo
- ii. La filosofía de Abelardo
- iii. Fuentes de la obra abelardiana
- iv. Los temas de la filosofía abelardiana
- v. La cuestión de los Universales
- vi. La lógica de Abelardo
- vii. La proposición y el concepto de verdad
- viii. La importancia de la argumentación
- ix. Visión de conjunto: la influencia DE ABELARDO

D. BIBLIOGRAFÍA

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

J. A. MERINO, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001; 127- 134 (“Las escuelas”).

FUENTES

ANSELMO, *Proslogion*, (selección)

ABELARDO, Lógica “Ingredientibus” (selección).

4. LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA: HACIA EL TIEMPO DE LAS *SUMMA*

F. DIALÉCTICOS Y ANTIDIALÉCTICOS: ANSELMO DE CANTERBURY

El contexto en que le toca vivir a Anselmo de Carterbury es aquel de la llamada *polémica entre dialécticos y antidialécticos*, en la que se enfrentan los partidarios de la razón considerada como instrumento útil para esclarecer los contenidos de la fe (*dialécticos*). A este grupo pertenece Berengario de Tours (1000-1088), quien sostiene que la razón es superior a la autoridad y a la fe, y que, por consiguiente la fe debe ser analizada e incluso demostrada por la razón. La dialéctica es para él el medio por excelencia para descubrir la verdad. Los partidarios de la fe, (*antidialécticos*), cuya figura más destacada es Pedro Damiano (1007-1072). Según dicho autor, la única verdadera sabiduría es la que obtenemos por la fe. La razón debe estar al servicio de aquella, y la filosofía al servicio de la teología. Lo que el hombre debe saber para salvarse está contenido en la *Escrituras*, siendo la filosofía es un invento del diablo para confundir a los hombres (cosa que a veces pareciera no estar lejos de la realidad).



La práctica del *trivium* y el *quadrivium* se fue volviendo paulatinamente necesaria incluso para actividades públicas de carácter civil. Entre los monjes y los clérigos, se dio el caso que algunos, volviéndose tan entusiastas de las técnicas de argumentación y de la crítica lógica, descuidaron su fe, de modo humilde y sobrio, postergando las obligaciones de la obediencia religiosa, es decir, el sometimiento a la autoridad que deben observar los que consagran su vida al servicio de Dios, volviéndose a una riesgosa búsqueda de la satisfacción personal e individual por el ejercicio de la crítica racional.

Es el caso del monje Berengario de Tours que consideró a la razón y la evidencia científica como instancias superiores a la autoridad, sin dejar de tener razón en ello. Berengario considera que la dialéctica (la lógica y la argumentación racional) son el medio más adecuado para descubrir la verdad en su profundidad y evidencia. Este monje cree que emplear la dialéctica es nada menos que emplear la razón, lo que no puede ser malo, ya que la razón ha sido un regalo de Dios al hombre para que la emplee en aumentar su conocimiento¹. Guiado por estos principios, Berengario, va a

¹ G. REALE- D. ANTISERI, 1995, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol I.* Herder, Barcelona.

terminar en una rotunda negación de la transustanciación² que todo creyente debe admitir que tiene lugar en la misa al momento de la consagración del pan y el vino. Si tras la consagración, el pan sigue teniendo los accidentes propios del pan y el vino los propios del vino, eso significa que no se ha producido un cambio de substancia³. Pareciera que se le fue la mano.

En la posición contraria nos vamos a encontrar con los antidialécticos que cuentan en sus filas con Otloh de San Emerano (1030-1072) Lanfranco de Bec (1010-1079) y a Pedro Damián (1007-1072), que va a ser el enemigo mortal declarado de los dialécticos. Pedro tiene una visión bien negativa del cuerpo humano, devenida de su raíz agustiniana: una masa de podredumbre, polvo y ceniza. Lo único importante para el hombre es la salvación, y la manera más eficaz de conseguirlo es hacerse monje, suerte que no le dieron mucha atención a su propuesta.... En Pedro hay una suerte de retroceso a los tiempos de Tertuliano ya que plantea que *la filosofía no sirve para la salvación, si no, Dios hubiese enviado filósofos en lugar de pescadores y profetas*. La filosofía

² El término *transustanciación* parece haber sido usado por primera vez por Hildeberto de Tours (ca. 1079). Su ejemplo alentador fue pronto seguido por otros teólogos, como Esteban de Autun (m. 1139), Gaufredo (1188) y Pedro de Blois (m. 1200), mientras que varios concilios ecuménicos también adoptaron esta significativa expresión, como el Cuarto Concilio de Letrán (1215) y el Concilio de Lyon (1274), en la profesión de fe del emperador griego Miguel Palæologus. El Concilio de Trento (Ses. XIII, cap. IV, can. II) no solo aceptó como un legado de la fe la verdad contenida en la idea, sino que con autoridad confirmó la “aptitud del término” para expresar notablemente el concepto doctrinario legítimamente desarrollado. En un análisis lógico más profundo de la Transustanciación, primero encontramos la primera y fundamental noción de ser una conversión, la cual puede ser definida como la “transición de una cosa a otra bajo algún aspecto.” Como es evidente de inmediato, conversión (*conversio*) es algo más que un mero cambio (*mutatio*). Mientras que en los meros cambios uno de los dos extremos debe ser expresado de manera negativa, por ejemplo, en el cambio del día y la noche, la conversión requiere dos extremos positivos, los cuales están relacionados el uno con el otro como cosa a cosa, y deben tener, además, tal conexión íntima entre sí, que el último extremo (*terminus ad quem*) empieza a ser hasta que el primero (*terminus a quo*) deja de ser, por ejemplo, en la conversión de agua en vino en Caná. Usualmente se requiere de un tercer elemento, conocido como el *commune tertium*, el cual, aún antes de la conversión que ha tomado lugar, ya sea física o por lo menos lógicamente une un extremo al otro, porque en cada conversión verdadera la siguiente condición debe ser satisfecha: “Lo que anteriormente era A, es ahora B.” Una cuestión muy importante sugiere que la definición debería ir más allá de postular la no-existencia previa del último extremo, puesto que parece extraño que un *terminus a quo* A existente, deba ser convertido en un existente *terminus ad quem* B. Si el hecho de la conversión no es ser un mero proceso de sustitución, como en un acto de prestidigitación, el *terminus ad quem* debe sin lugar a dudas de alguna manera ser de nueva existencia, así como el *terminus a quo* debe, de algún modo, dejar de existir. Pero como la desaparición del primero no se atribuye a aniquilación propiamente dicha, no hay necesidad de postular una creación, estrictamente hablando, para explicar que el último empiece a existir. La idea de conversión se realiza ampliamente si la siguiente condición se cumple, a saber, que una cosa que existe en sustancia, adquiera una completamente nueva y previamente inexistente forma de ser. Así pues en la resurrección de los muertos, el polvo de los cuerpos humanos será verdaderamente convertido en los cuerpos de los resucitados por sus ya existentes almas, así como en la muerte fueron realmente convertidos en cadáveres por la partida de sus almas. Esto en lo que concierne a la noción general de conversión. La Transustanciación, sin embargo, no es una conversión simple, sino una conversión sustancial, en la que una cosa es *substancialmente* o *esencialmente* convertida en otra. He aquí pues, que el concepto de Transustanciación queda excluido de cualquier tipo de conversión meramente accidental, ya sea puramente natural (la metamorfosis de los insectos) o sobrenatural (la Transfiguración de Cristo en el Monte Tabor). Finalmente, la Transustanciación difiere de cualquier otra conversión sustancial en esto, que *solo* la sustancia es convertida en otra –los accidentes permanecen iguales– así como sería el caso de que la madera milagrosamente se convirtiera en hierro, con la sustancia del hierro permaneciendo escondida bajo la apariencia externa de la madera. J. POHLE, 1999, “*La presencia real de Cristo en la Eucaristía*” en *The Catholic Encyclopedia*, Volume I, Robert Appleton Company Online Edition, traducido por Antonio Hernández Baca (<http://ec.aciprensa.com/p/presenciareal.htm>)

³ G. FRAILE, 1986, *Historia de la filosofía. Vol. II*. B.A.C. Madrid.

viene del diablo, que quiere confundir al hombre llenándole de altanería y produciendo la ilusión del conocimiento racional, pero ya está todo dicho en las Escrituras. Dios puede hacer que, incluso, lo que ha ocurrido no haya ocurrido, algo incomprensible para la razón⁴.

i. ANSELMO DE AOSTA: VIDA Y OBRAS

Anselmo es originario de Aosta, en el Piamonte, Italia, en 1033, después de los estudios preliminares en Burgundy, en Avranches, y más tarde en Bec en normandía, entró en la Orden Benedictina cuando tenía 27 años, y llegó a ser prior de Bec (1063) y posteriormente abad (1078). En 1093 fue nombrado arzobispo de Canterbury, para suceder a su antiguo maestro, amigo y superior religioso, Lanfranco de Pavía; en circunstancias no muy del todo claras, y en ese ministerio murió, en 1109.

En la cuestión de la relación fe y razón, sigue la línea agustiniana, inclinándose hacia la afirmación de *la fe que busca la inteligencia*: “No pretendo entender para creer, sino que creo para entender”. He aquí su programa de vida y pensamiento que se resume en la idea de una fe que busca hacerse inteligente, narrarse y conocerse a partir de la razón. Como intelectual es de los primeros en intentar razonar sobre la propia fe utilizando el andamiaje de la lógica de su tiempo, de hecho, su obra *De grammatico* se considera una de las primeras obras de semántica medieval. Aunque más allá de esto su fama y reconocimiento se debe sobre todo a haber sido uno de los primeros en buscar argumentaciones sobre la existencia de Dios. En su obra *Monologion [Soliloquio]* presenta argumentaciones a posteriori, del tipo de prueba cosmológica, pero el más conocido de estos argumentos es el argumento a priori, que luego la tradición llamó, a partir de Kant y de su engañoso y no menos oscuro concepto, *argumento ontológico*, que propone en el *Proslogion*⁵. La idea fundamental del argumento es que la noción de “ser perfecto” incluye ya la existencia de un ser perfecto, y a esto no puede oponerse ni siquiera el “insensato”, que, según el salmo dice en su corazón: “Dios no existe”⁶. El monje Gaunilón, su opositor, ya le replicó en su tiempo que no es lógicamente posible pasar de una “existencia pensada” a una “existencia demostrada”, argumento al que dedicaremos mayor atención más adelante.

ii. EL PROGRAMA FILOSOFICO DE ANSELMO

De manera general, podemos iniciar nuestro viaje por las ideas de Anselmo señalado que, como hemos enunciado más arriba, el pensamiento de Anselmo se inscribe en la tradición agustiniana⁷. Al igual que el *gran Doctor africano*, consagró sus principales esfuerzos intelectuales a buscar una comprensión de la doctrina de la fe cristiana a partir de la razón, de lo cual el *Proslogium* es prototipo de su pensamiento además de llevar impreso el sello inconfundible del espíritu agustiniano:

No intento, Señor, penetrar tu profundidad, pues juzgo mi intelecto enteramente insuficiente para ello, pero deseo entender en algún grado tu verdad, que mi corazón cree y ama. Porque no busco entender para poder creer, sino que creo para poder entender. Porque creo también esto, que, a menos que crea, no podré entender⁸.

⁴ M. SERRES, 1991, *Historia de las Ciencias*. Ed. Crítica. Barcelona.

⁵ ANSELMO, *Proslogion* (II) [Discurso].

⁶ Salmo 14,1

⁷ Cfr. F. COPLESTON, 1980, *Historia de la Filosofía II*, Liber Hnda, Barcelona 130.

⁸ ANSELMO, *Proslogion*, 158, 227.

Esa actitud se resume en la afirmación *Credo ut intelligam*, común a Agustín y a Anselmo, que se traduce, tal como observa en su tratado *Cur Deus Homo*⁹, bajo la férrea convicción que no esforzarse en comprender lo que se cree, es abiertamente negligencia. Esto significa, en la práctica para Anselmo, una aplicación de la dialéctica o el razonamiento a los dogmas de fe, no con la intención de despojarlos del misterio, en una suerte de desmitificación, sino con la intención de penetrarlos, desarrollarlos, para discernir sus implicaciones en la medida en que eso sea posible a la razón humana. Los resultados de ese intento y proceso hacen de Anselmo una figura de importancia en la historia del desarrollo de la especulación filosófica y teológica. La gracia de esta aplicación de la dialéctica a los datos de la teología, es que los resultados de la reflexión sigue siendo teología, lo que hace -a juicio de Copleston y Jovilet- que Anselmo apenas merezca un puesto en la historia de la filosofía por su trabajo de especulación. Pero la genialidad de Anselmo radica en la aplicación de categorías filosóficas a los dogmas revelados lo que no supone necesariamente algún tratamiento y desarrollo de dichas categorías filosóficas, sino que además la comprensión de la filosofía como un método válido para la profundización y superación del acto de fe¹⁰.

El *Credo ut intelligam* como programa de reflexión no se limitó en Anselmo, como tampoco Agustín, a la simple comprensión de sólo aquellas verdades que habían sido reveladas y no descubiertas dialécticamente, sino que, de manera original y novedosa, se extendió a verdades que pese a estar dentro del ámbito de la razón -como la existencia de Dios- que son aceptadas basilarmente por fe, no pueden ser alcanzadas por el razón humana. Es por eso que su obra oscila entre su trabajo de teólogo dogmático y trabajo como teólogo natural o metafísico, lo que le da a Anselmo ciertamente un lugar en la historia de la filosofía, ya que contribuyó al desarrollo de esa rama de la filosofía que conocemos como *teología natural o teodicea*.

Tanto Anselmo, como Agustín, no hicieron una distinción clara entre los campos de acción de la teología y de la filosofía, para ellos el cristiano debe esforzarse en entender y aprehender racionalmente todo lo que cree, en la medida en que eso sea posible a la mente humana. Esto quiere decir que si creemos en la existencia de Dios y en la Santísima Trinidad, debemos, pues, aplicar la vastedad (y también la estrechez) de nuestro entendimiento a la comprensión de ambas verdades reveladas por la fe. No se trata de una confusión entre teología y filosofía, sino más bien que la primera necesita de la segunda para desplegar todas sus posibilidades como narración racional, lo que desde el punto de vista de quienes, como es el caso de la escuela tomista, hacen una clara distinción entre filosofía y teología dogmática, simplemente no resulta, ya que la aplicación del razonamiento a la primera de esas verdades, la existencia de Dios, caerá dentro del campo de la filosofía, mientras que la aplicación del razonamiento a la segunda verdad, la Trinidad, caerá dentro del campo de la teología.

Naturalmente, para nosotros, la primera verdad es demostrable por el razonamiento humano, si seguimos el *argumento noológico agustiniano*, mientras que la segunda verdad no es demostrable por el razonamiento humano, aunque la mente humana sea capaz de establecer juicios verdaderos a propósito del misterio, una vez revelado, y de refutar las objeciones que el razonamiento humano pueda presentar contra el mismo. Pero para Anselmo cualquier afirmación sobre la existencia de Dios se debe hacer necesariamente desde el dato revelado que, para la filosofía -entendida como método-, actúa como axiomas y premisas orientadoras del trabajo de la razón.

⁹ ANSELMO, *Proslogion* 158, 362.

¹⁰ Cfr. F. COPLESTON, 1980, *Historia de la Filosofía II*, Liber Hnda, Barcelona 130-136.

iii. EL ‘RACIONALISMO’ DE ANSELMO

En Anselmo no hay una clara distinción entre filosofía y teología, ya que en su pensamiento el hecho de que la primera verdad sea demostrable por razón, va a articular un deseo de entender todo cuanto creemos, y el considerar como un deber la tentativa de satisfacer ese deseo, siempre mayor e informado por el dato de fe, conduce naturalmente a un intento de demostrar la *Trinidad de Personas* a partir de “razones necesarias”¹¹, llegando al intento de mostrar, del mismo modo, que *es imposible que un hombre se salve sin Cristo*¹². Podemos llamar a esa actitud “racionalismo”, debido a que caracteriza, no por tratarse de una actitud mental que niega la revelación y la fe, sino que a partir de la aceptación de la primacía de la fe -como autoridad-, el intento de comprender lo que se cree usando toda las posibilidades de reflexión de la razón, como método de profundización de los datos de fe.

Este “racionalismo” caracteriza una actitud mental que lleva a intentar probar los misterios de la revelación, no porque los misterios no se acepten *por fe* o pudieran ser rechazados si no se pueden probar, sino porque simplemente se desea entender y profundizar todo lo que se cree, sin haber definido antes con claridad los modos en que diferentes verdades pueden ser más o menos accesibles. En este sentido el pensamiento de Anselmo puede considerarse racionalista. Esto no se contradice al interior del sistema de Anselmo ya que en vez de estar dispuesto a rechazar el dato de fe, sino por el contrario a partir de él buscaba encontrar *rationes necessariae* en favor del mismo. Es indudable que aquello que Anselmo creía, la doctrina católica, era el punto de atracción de su trabajo y que usando la razón como método sólo intentaba entenderla¹³.

La utilización de la razón como método en Anselmo está enteramente al servicio de la fe cristiana, Si por eso es que no hay una distinción de claridad operativa entre los campos de la teología y de la filosofía, siendo precisamente lo que ha llevado a lecturas marcadas por un anacronismo e incomprensión de su esfuerzo.

iv. LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

En el *Monologium*¹⁴ Anselmo desarrolla varias pruebas de la existencia de Dios, la primera es la basada en los grados de perfección que se encuentran en las criaturas. En el capítulo primero del tratado aplica su argumentación a la bondad, y en el capítulo segundo a la “grandeza”, que entiende, según él mismo nos dice, no como grandeza cuantitativa, sino como una cualidad semejante a la sabiduría, que cuanto en mayor grado sea poseída por un sujeto, mejor, *en tanto que la grandeza cuantitativa no es prueba de superioridad cualitativa*. Tales cualidades se encuentran en grados diversos en los objetos que aborda la experiencia, de modo que la argumentación se articula en los datos que proceden de la observación empírica de grados de la bondad, siendo una argumentación a posteriori. Pero el juicio acerca de diferentes grados de perfección estriba en juicios objetivamente fundamentados, lo que implica, necesariamente, una referencia a un modelo de perfección. Esto se cataliza en el hecho de que la cosa participa objetivamente, en grados diferentes de la bondad, manifestando que el modelo es en sí mismo objetivo, lo que hace plantearnos que hay una bondad absoluta, en la que participan todas las cosas buenas y a la que se aproximan más o menos, según los casos¹⁵.

¹¹ ANSELMO, *De fide Trinit.*, 4, *Proslogion.*, 158, 272.

¹² ANSELMO, *Cur Deus Homo*, *Proslogion.*, 158, 361.

¹³ Cfr. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía II*, 131.

¹⁴ ANSELMO, *Proslogion*, 158.

¹⁵ Cfr. R. HEINZMANN, 1995, *La filosofía de la Edad Media*, Herder, Barcelona 241-243.

Ese tipo de argumentación es de carácter abiertamente platónico¹⁶ -aunque también lo encontramos en Aristóteles, en su fase platónica, cuando argumentaba que donde hay un mejor debe haber un óptimo- y que reaparece en la *Cuarta Vía* de Tomás de Aquino¹⁷. Se trata de una argumentación a posteriori: no procede de la idea de bondad absoluta a la existencia de la bondad absoluta, sino de grados observados de bondad a la existencia de la bondad absoluta, y de grados de sabiduría a la existencia de sabiduría absoluta; y la bondad y la sabiduría absolutas se identifican en Dios. Se trata de una observación articulada en un movimiento de retorno en el proceso de participación. La forma desarrollada del argumento, que muestra una flaqueza, necesitaría, indudablemente, una demostración tanto de la objetividad del juicio referente a los distintos grados de bondad, como del principio en que Anselmo hace reposar su argumentación: el principio de que si un objeto posee bondad en un grado limitado, debe tener esa su bondad de la bondad absoluta en sí misma, que es buena *per se* y no *per aliud*. La flaqueza del argumento se hace más evidente por el hecho que solamente puede ser aplicada a aquellas perfecciones que por sí mismas no implican limitación o finitud: *no pudiendo ser aplicada, por ejemplo, al tamaño cuantitativo*.

En el capítulo tercero del *Monologium* Anselmo aplica al ser la misma clase de argumentación: todo lo que existe, existe por algo o por nada, es decir lo que es algo, lo es porque no es nada. La segunda suposición aparece ante nuestros ojos como absurda; así pues, todo lo que existe, existe por algo, algo no puede ser porque no es nada o por nada. Eso significa que todas las cosas existentes *existen*, que son en cuanto existen, o la una por la otra, o por sí mismas o en sí mismas, o por una causa de existencia. Pero que *X exista por Y* e *Y por X*, es lógicamente impensable. Nuestra opción queda limitada –como un límite de razón- a las posibilidades de una pluralidad de *causas incausadas* o de una sola *causa incausada*. Hasta aquí, ciertamente, el argumento es simplemente un argumento de causalidad, pero Anselmo procede a introducir un elemento platónico sirve para hacerse cargo de nuestro problema ya que al decir *que si hay una pluralidad de cosas existentes que tienen que ser por sí mismas*, es decir, que dependen de sí

¹⁶ Debemos notar que en Anselmo este planteamiento representa un retroceso hacia la problemática de la “teoría de las Ideas” tan gratuitamente atribuida a Platón. En realidad la tal teoría era un remozamiento de la vieja numerología pitagórica apenas se descubrió el poco extenso ámbito de la aplicación real de los números a las realidades del mundo. El problema que tuvieron las ideas según Platón y Aristóteles era que no se podía reducir el acervo de ellas a las cosas honorables o principales. Todo necesitaba su “eidos” para poder existir, aún los vicios y las carroñas, la putrefacción y la nada. Por otra parte, ¿cómo comprender que de varias y superpuestas o yuxtapuestas ideas pudiera surgir una unidad entitativa? Y también ¿dónde, desde cuanto, producidas por quien existían unas ideas “separadas” de las cosas que “participaban de ellas”. Anselmo abunda ingenuamente en un paralelismo entre universal e ejidos griego presocrático. Puede colocarlas en la segunda *species de la Physis* eriugeniana, mientras están en sí mismas, sin ser participadas. Y, cuando son participadas, el paradigma “substancia / accidente” sugiere que la idea substancial soporta como accidentes a todas las demás ideas de las que el singular participa. Accidentes, por otra parte, que si bien delimitan la entidad substantiva hasta hacer que la idea substancial en sí misma y exactamente la misma esté presente en cada singular substantivo, no por ello perturban la substancial unidad que las soporta como accidentes. Guillermo de Champeaux, discípulo de Anselmo, sostendrá esta tesis frente a Pedro Abelardo. Tomás de Aquino seguirá muy matizadamente esta línea con su monomorfismo, pese a que ya la conciencia lingüística tenue iniciada por Pedro Abelardo se presta bien poco a tales realismos de las ideas o de los universales. Para Tomás el realismo de las formas substanciales únicas en el ente singular es un dato incontrovertible; a su manera también las restantes formas accidentales, en la cosa han de considerarse realidad diferenciada del acto substantivo. La escuela franciscana en bloque siempre consideró sin ningún fundamento el monomorfismo de Tomás, sólo exigido por un realismo de las formas que los franciscanos muy pronto no compartieron en absoluto con ninguno de sus contemporáneos.

¹⁷ El Aquinate la plantea del siguiente modo: “*Vía de los grados de perfección: Puesto que todas las cosas existen según grados (de bondad, verdad, etc.), debe también existir el ser que posee toda perfección en grado sumo, respecto del cual las demás se comparan y del cual participan*”. (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I, q. 2 a.3; *Suma contra los gentiles* I, 13).

mismas y son *incausadas*, hay una forma de *ser-en-sí-mismo* en la cual participan todas ellas, y en ese punto la argumentación se hace semejante a la antes esbozada, mostrando las misma flaquezas. Lo implicado es que, cuando varios seres poseen la misma forma-como multiplicidad-, debe haber un *ser unitario*, externo a los mismos, que sea esa forma. No puede haber, pues, sino un último *Ser auto-existente*, y debe ser el mejor, más alto y más grande de todo cuanto es¹⁸.

Una vez expuestas estas argumentaciones, en los capítulos séptimo y octavo, Anselmo considera la relación entre *lo causado* y *la Causa*, afirmando que todos los objetos finitos han sido hechos a partir de la nada, *ex nihilo*, no a partir de una materia precedente, ni a partir de la *Causa* entendida como origen material. De alguna manera bordea y juega con elementos del principio de causalidad del sistema aristotélico-tomista. Anselmo explica cuidadosamente que decir que una cosa ha sido hecha *ex nihilo* no es decir que haya sido hecha *a partir de la nada como material*. Esto significa que algo es creado *non ex aliquo*; que ahora tiene existencia y antes no la tenía fuera de la mente divina. Eso puede parecer bastante obvio, pero a veces se ha afirmado que decir que una criatura ha sido hecha *ex nihilo* es, o bien convertir a la nada en algo, o bien quedar expuestos a la observación de que *ex nihilo nihil fit*. Anselmo deja, pues, más que en claro que *ex nihilo* no significa *ex nihilo tanquam materia*, sino simplemente *non ex aliquo*¹⁹.

En cuanto a los atributos del *ens a se*, solamente podemos predicar de él aquellas cualidades cuya posesión es absolutamente mejor que su no posesión²⁰. Por ejemplo, *ser oro es mejor para el oro que ser cuero, pero no sería mejor para un hombre estar hecho de oro*. El ser corpóreo es mejor que no ser nada en absolutos, pero no sería mejor para un espíritu ser corpóreo y no incorpóreo. *Ser oro es mejor que no ser oro sólo relativamente, y ser corpóreo en vez de no corpóreo es mejor sólo relativamente*. Pero es absolutamente mejor ser sabio que no ser sabio, viviente que no viviente, justo que no justo. A partir de esto debemos, pues, predicar del Ser Supremo sabiduría, vida, justicia, pero no podemos predicar del Ser Supremo corporeidad o ser de oro. Además, como el Ser Supremo no posee sus atributos por participación, sino por su propia esencia, Él es Sabiduría, Justicia, Vida, etc.²¹, y, como el Ser Supremo no puede estar compuesto de elementos (que le serían lógicamente anteriores, de modo que ya no sería el Ser Supremo), los atributos son idénticos con la esencia divina, que es simple²².

Por otra parte, Dios debe necesariamente trascender el espacio, en virtud de su simplicidad y espiritualidad, y el tiempo, en virtud de su eternidad²³. Está totalmente presente en todo, pero no localmente o determinante, y todas las cosas están presentes a su eternidad, que no ha de concebirse como un tiempo sin término, sino como *interminabilis vita simul perfecte tota existens*²⁴. Es por eso que podemos llamar a Dios *substancia*, si hacemos referencia a la esencia divina, pero no si hacemos referencia a la categoría de substancia, puesto que Dios no puede recibir cambios ni ser soporte de accidentes²⁵.

¹⁸ Cfr. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía II*, 132.

¹⁹ Cfr. R. HEINZMANN, *La filosofía de la Edad Media*, 246.

²⁰ ANSELMO, *Proslogion*, 15.

²¹ ANSELMO, *Proslogion*, 158 16.

²² ANSELMO, *Proslogion*, 158 17.

²³ ANSELMO, *Proslogion*, 158 20-24.

²⁴ ANSELMO, *Proslogion*, 158. 24.

²⁵ ANSELMO, *Proslogion*, 158 26.

En resumen, si se aplica a Dios cualquier nombre que sea también aplicado a las criaturas, *valde procul dubio intelligenda est diversa significatio*²⁶ lo que nos deja un sabor a teología apofática del Seudo-Dionisio en la conclusión de la afirmación. Sabemos que con estos puntos Anselmo hizo una verdadera contribución a la teología natural. El elemento platónico es principal en el desarrollo de los argumentos, y, aparte de algunas observaciones desperdigadas, no hay un tratamiento reflexivo de la analogía; aunque Anselmo presenta argumentos a posteriori en favor de la existencia de Dios que son de un carácter mucho más sistemático que los de Agustín, y se ocupa también cuidadosamente de los atributos divinos, la inmutabilidad de Dios, la eternidad, etc.

v. EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Debemos dejar en claro lo erróneo que es asociar el nombre de Anselmo al “argumento ontológico” de un modo que pueda dar a entender que la se única contribución al desarrollo de la filosofía fuese un argumento cuya validez es a lo menos cuestionable además de discutible. Su obra puede no haber ejercido una influencia muy considerable en pensadores contemporáneos o en los que inmediatamente le siguieron, por su preocupación por otros asuntos (problemas dialécticos, conciliación de las opiniones de los Padres, etc.), pero, vista a la luz del desarrollo general de la filosofía en el Medioevo, debe reconocerse que su autor fue uno de los que principalmente contribuyeron a la teología y a la filosofía escolásticas, tanto por su teología natural como por su aplicación de la dialéctica al dogma²⁷.

Es en el *Proslogium* donde Anselmo desarrolla el llamado “argumento ontológico”, que procede *de la idea de Dios a Dios como realidad*, como existente. Anselmo nos dice que las peticiones de sus hermanos y la consideración de las complejas y diversas argumentaciones del *Monologium*, le condujeron a preguntarse si no podría encontrar un argumento que fuese suficiente, efectivo por razón, o por sí solo, para probar todo cuanto creemos concerniente a la substancia divina, de modo que un solo argumento realizase la función de las muchas argumentaciones complementarias de su opúsculo anterior²⁸. Finalmente pensó haber descubierto un argumento así, que, por razones de conveniencia, puede ser puesto en forma silogística, aunque el propio Anselmo, con una fuerte influencia agustianiana, lo desarrolla en forma de plegaria a Dios:

*Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, debe existir, no sólo mentalmente, en idea, sino también extramentalmente. Así pues, Dios existe, no sólo en la idea, mentalmente, sino también extramentalmente. La premisa mayor presenta simplemente la idea de Dios, la idea que tiene de Dios un hombre, aunque niegue su existencia. La premisa menor está clara, puesto que si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en la mente, no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Algo más grande podría pensarse, a saber, un ser que existiese en la realidad extra-mental y no únicamente en la idea*²⁹.

²⁶ Anselmo en el *Monologium*, desarrolla interesantes razones en favor de la *Trinidad de Personas* en una sola naturaleza, sin ofrecer ninguna clara indicación de que se dé cuenta de que está dejando el campo de una ciencia para entrar en el de otra, siendo ese tema, interesante ciertamente, materia de la teología, y por tanto nos conformamos solo con mencionarlo.

²⁷ Cfr. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía II*, Liber Hnda, Barcelona 1980, 135.

²⁸ Cfr. R. HEINZMANN, *La filosofía de la Edad Media*, 249-250.

²⁹ ANSELMO, *Proslogion*, I, prólogo.

La prueba parte de la idea de Dios como aquello mayor que lo cual nada puede concebirse, es decir, como absolutamente perfecto: eso es lo que quiere decir Dios. Pero revisemos con atención el planteamiento del argumento en el *Proslogium*:

Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das inteligencia a la fe, concédeme, cuanto conozcas que me sea conveniente, entender que existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Ciertamente creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Se trata, de saber si existe una naturaleza que sea tal, porque el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios. Pero cuando me oye decir que hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo; lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe. Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que entienda que la cosa existe. Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va a hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende todavía que exista lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiende también que existe lo que ha hecho. El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento; y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir en el solo entendimiento. Pues si existe, aunque sea sólo en el entendimiento, puede pensarse que exista también en la realidad, lo que es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado³⁰.

Ahora bien, si tal ser tuviese solamente realidad ideal, si existiese solamente en nuestra idea subjetiva, podríamos concebir un ser más grande, a saber, un ser que no existiese simplemente en nuestra idea, sino también en la realidad objetiva. Se sigue, pues, que la idea de *Dios como absoluta perfección es necesariamente la idea de un ser existente*, y Anselmo argumenta que en ese caso nadie puede a la vez tener la idea de Dios y negar su existencia. Si un hombre pensase a Dios como, por ejemplo, un *superhombre*, tendría perfecto derecho a negar la existencia de Dios en ese sentido, pero no negaría realmente la objetividad de la idea de Dios³¹, ya que si se puede negar es porque existe. Si, por el contrario, un hombre tuviese la debida idea de Dios, si concibiese el significado del término “Dios”, podría ciertamente negar su existencia con los labios, pero si advierte lo que su negación implica (a saber, decir que el ser que debe existir por su misma esencia, el ser necesario, no existe) y sigue negando su existencia, se hace reo de patente contradicción: no es sino necio, (el *insipiens* o mejor dicho loco) que ha dicho en su corazón, “no hay Dios”. El ser absolutamente perfecto es un ser cuya esencia es existir, o que necesariamente implica la existencia, puesto que en otro caso otro ser más perfecto podría ser concebido; es el ser necesario, y un ser necesario que no existe sería una contradicción en los términos.

Anselmo quería que su argumento fuese una demostración de todo lo que creemos concerniente a la naturaleza divina, y, como el argumento se refiere al ser absolutamente perfecto, los atributos de Dios están contenidos implícitamente en la conclusión del mismo. Solamente tenemos que preguntarnos a nosotros mismos lo que está implicado en la idea de un ser más perfecto que el cual nada puede concebirse, para ver que Dios debe ser omnipotente, omnisciente, supremamente justo, etc. Además, al deducir esos atributos en el *Proslogium*, Anselmo concede alguna atención a la clarificación de esas nociones. Por ejemplo, Dios no puede mentir; ¿no es ése un signo de falta de omnipotencia? No, contesta Anselmo; ser capaz de mentir debe llamarse una

³⁰ ANSELMO, *Proslogion*, II.

³¹ Cfr. R. HEINZMANN, *La filosofía de la Edad Media*, 252-253.

impotencia más bien que un poder, una imperfección más bien que una perfección. Si Dios pudiese obrar de una manera inconsecuente con su esencia, eso sería de su parte una falta de poder, un defecto. Desde luego, podría objetarse que eso presupone que ya sabemos lo que la esencia de Dios es o implica, mientras que la esencia de Dios es precisamente el punto que se trata de aclarar; pero podemos presumir que san Anselmo replicaría que ya ha establecido que Dios es totalmente perfecto, y, por ello, que es a la vez omnipotente y veraz: de lo que se trata es meramente de mostrar lo que la omnipotencia de perfección significa realmente, y de exponer la falsedad de una equivocada idea de omnipotencia³².

El argumento presentado por Anselmo en el *Proslogium* fue atacado por el monje Gaunilón³³ en su *Liber pro Insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*, en el que observó que la idea que tenemos de una cosa no es una garantía de su existencia extramental, y que Anselmo había realizado una transición ilícita del orden lógico al orden real. Podríamos decir también que las islas más bellas posibles debían existir en algún sitio, puesto que podemos concebirlas. Anselmo, en su *Liber Apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro Insipiente*, negó la paridad, y la negó justamente, pues si la idea de Dios es la idea de un ser totalmente perfecto y si la absoluta perfección implica la existencia, esa idea es la idea de un Ser existente, y necesariamente existente, mientras que la idea de las islas más bellas posibles no es la idea de algo que deba existir: incluso en el orden puramente lógico, las dos ideas no corren parejas. Si Dios es posible, es decir, si la idea de un Ser totalmente perfecto y necesario, no contiene una contradicción, Dios debe existir, puesto que sería absurdo hablar de un Ser necesario puramente posible, que es una contradicción en los términos, mientras que no hay contradicción alguna en hablar de unas islas bellísimas meramente posibles³⁴. La principal objeción a la prueba de Anselmo, que fue presentada también contra Descartes y a la que Leibniz trató de contestar, es que no sabemos a priori que la idea de Dios, la idea de perfección infinita y absoluta, es la idea de un ser posible. Puede ser que no veamos ninguna contradicción en esa idea, pero el objetante puede decir que esa posibilidad “negativa” no es lo mismo que la posibilidad “positiva”; no pone de manifiesto que realmente no haya una contradicción en la idea: *que no hay en la idea contradicción alguna, sólo está claro cuando hemos mostrado a posteriori que Dios existe*.

El argumento del *Proslogium* no suscitó inmediatamente mucho interés; pero en el siglo XIII fue empleado por san Buenaventura, con una acentuación menos lógica y más psicológica, y fue rechazado por Tomás³⁵. Duns Escoto se valió de él como de una ayuda incidental. Los escolásticos suelen rechazarlo, aunque algunos pensadores individuales han mantenido su validez. En la Edad Moderna ha disfrutado de una carrera brillante, aunque controvertida. Descartes lo adoptó y adaptó³⁶, Leibniz lo defendió de un modo esmerado e ingenioso, va a ser Kant quien lo ataque sin

³² Cfr. J. A. MERINO, 2001, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 114-115.

³³ Gaunilón, monje del monasterio de Marmoutiers, negaba toda posibilidad de demostrar la existencia de Dios, y que le replicó que, de pensar en una cosa, no podemos concluir que tal cosa exista en la realidad, así como tampoco por el hecho de pensar en la mejor de las islas del océano nos está permitido suponer que existe una isla, llamada Perdida, en el océano. (Cfr. R. HEINZMANN, *La filosofía de la Edad Media*, 251.)

³⁴ Cfr. R. HEINZMANN, *La filosofía de la Edad Media*, 250-251

³⁵ Tomás de Aquino, que ya mantenía la distinción medieval entre esencia y existencia (introducida por Avicena), sostuvo, por un lado, junto con otros muchos escolásticos, que del argumento se sigue sólo que Dios existe en el entendimiento, esto es, que no es una noción contradictoria, y, por el otro lado, que los argumentos sobre la existencia de Dios han de ser a posteriori. (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, libro I, cap. XI).

³⁶ Descartes, en cambio, lo aceptó e hizo propio en sus *Meditaciones metafísicas*: la existencia de Dios va unida a su concepto igual como a la naturaleza del triángulo rectángulo va unido el que la suma de sus ángulos valga dos rectos (Cfr. R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Parte 5) o como el concepto de valle va unido al de montaña. Su contemporáneo Gassendi rechazó el argumento.

piedad³⁷, rotulándolo bajo el termino de argumento ontológico, que en un acto de ironía en el *Péndulo de Foucault*, U. Eco llamará *argumento ontológico*.

vi. VALORACIÓN DE CONJUNTO DEL PENSAMIENTO DE ANSELMO

Entre las características agustinianas de la filosofía de Anselmo puede mencionarse su *teoría de la verdad*, ya que al tratar de la verdad en el juicio³⁸, Anselmo sigue el punto de vista aristotélico a partir de una interpretación platónica, según el cual la verdad consiste en que el juicio o proposición afirma lo que realmente existe o niega lo que no existe, la cosa significada es la causa de la verdad, y la verdad reside en el juicio (teoría de la correspondencia). Pero cuando, después de tratar de la verdad (*rectitudo*)³⁹ en la voluntad⁴⁰, procede a hablar de la verdad del ser o esencia⁴¹, y hace que la verdad de las cosas consista en que éstas sean lo que “deben” ser, es decir, en su encarnación de, o correspondencia con, su idea en Dios, Verdad suprema y modelo de la verdad, y cuando, a partir de la verdad eterna del juicio, concluye a la eternidad de la causa de la verdad, Dios⁴², lo que hace Anselmo es seguir las huellas de Agustín. Dios es, pues, la Verdad eterna y subsistente, que es causa de la verdad ontológica de todas las criaturas⁴³.

La verdad eterna es solamente causa, y la verdad del juicio es solamente efecto, mientras que la verdad ontológica de las cosas es a la vez efecto (de la verdad eterna) y causa (de la verdad en el juicio). Esa concepción agustiniana de la verdad ontológica, con el ejemplarismo que presupone, fue conservada por Tomás en el siglo XIII, aunque el Aquinate subrayó más, desde luego, la verdad del juicio. Así, mientras que la definición de verdad característica de Tomás es *adaequatio rei et intellectus*, en cambio la de Anselmo es *rectitudo sola mente perceptibilis*⁴⁴. En su modo general de hablar sobre la relación del alma al cuerpo, y en la falta de una teoría de la composición hilemórfica de ambos, Anselmo sigue la tradición platónico-agustiniana, aunque, como el propio Agustín, él era perfectamente consciente de que alma y cuerpo forman un solo hombre, y así lo afirma. También sus palabras del *Proslogium* sobre la divina luz recuerdan la teoría iluminista de Agustín: *Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet*⁴⁵. Quizá podría decirse en general que aunque la filosofía de Anselmo está en la línea de la tradición agustiniana, es más sistemáticamente elaborada que los correspondientes elementos del pensamiento de Agustín, su teología natural, y que en la aplicación metódica de la dialéctica manifiesta las características de una época más avanzada⁴⁶.

³⁷ Kant hizo la crítica definitiva al sostener que la “existencia” no es un predicado real que pueda añadirse a las cualidades del concepto, de modo que un concepto pensado como existente no posee más características esenciales que un concepto simplemente pensado: cien táleros en el bolsillo valen lo mismo que cien táleros pensados; pero éstos no existen, aquéllos si, aunque que existan debe probarse, no simplemente pensándolos, sino a través de la experiencia. Por consiguiente, el enunciado “Dios existe” debe tratarse como un enunciado sintético (Cfr. I KANT, *Crítica de la razón pura*, Dialéctica trasc., libro segundo, cap. 3, sec. 4, B 627).

³⁸ ANSELMO, *Dialogus de Veritate*, 2; ANSELMO, *Proslogion*, 158.

³⁹ Cfr. R. HEINZMANN, *La filosofía de la Edad Media*, 245-246.

⁴⁰ ANSELMO, *Dialogus de Veritate*, 4.

⁴¹ ANSELMO, *Dialogus de Veritate*, 7ss

⁴² ANSELMO, *Dialogus de Veritate*, 10.

⁴³ Cfr. J. A. MERINO, *Historia de la filosofía medieval*, 116-117.

⁴⁴ ANSELMO, *Dialogus de Veritate*, 11.

⁴⁵ ANSELMO, *Dialogus de Veritate*, 14.

⁴⁶ Cfr. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía II*, 136-137.

G. LOS UNIVERSALES EN PROBLEMA: PEDRO ABELARDO

Conocemos la vida de Abelardo por una autobiografía que el redacta unos años antes de su muerte con el título de *Historia Calamitatum*. A pesar de que su autoría ha sido discutida largamente, lo cierto es que muchos de los hechos pueden corroborarse por otras fuentes, por lo que cabe pensar que si, al menos, no la escribió él, la escribió alguien lo suficientemente cercano como para que lo relatado sea útil y atendible para hacernos una idea acerca de quién era este *Magister artium* escolástico. Por otro lado tenemos una fuente muy particular en las cartas entre Abelardo y Eloísa, que se conservan y que dan testimonio de un bello, pero desgraciado, amor (esto es parte de nuestro '*SQP filosófico*') además de ser un texto- documento de hermoso contenido y estilo. Si bien es mucho lo que pudiéramos decir de Abelardo vamos a limitarnos a señalar los trazos fundamentales que puedan sernos útiles para delinear su pensamiento filosófico de manera que nos permitan entender y hacernos una idea global de su influencia en el pensamiento medieval.

Abelardo nace en le Pallet (cerca de Nantes en Francia) el 1079, hijo de una familia militar, probablemente caballeros al servicio del conde de Nantes. Nos encontramos con un aristócrata que decide abandonar la carrera paterna para dedicarse a las letras, estudio de la lógica, la dialéctica y al trabajo intelectual. Después de su educación infantil, posiblemente con preceptor, buscó instrucción como estudiante itinerante en las escuelas de los más afamados maestros de su época. Entre ellos hay que destacar su estancia, alrededor del 1098, con el maestro Roscelino (1050-1121/25?)⁴⁷ en su escuela de Locmenach (Vannes). Antes del 1100 se dirige a París donde ingresa en la escuela de la Catedral para estudiar dialéctica con el renombrado maestro Guillermo de Champeaux (1070-1121). En ambos casos tempranamente, según relata él mismo, objetó las enseñanzas de sus maestros, a quienes criticó y enfrentó duramente. No contento con esto, mejor dicho motivado por esto, estableció su propia escuela en Melun que a los dos años trasladaría a Corbeil. Después de unos años de inactividad, debido a problemas de salud, regresa a París para estudiar retórica, nuevamente con Guillermo de Champeaux y, en 1108, pasa a ser profesor en la escuela catedralicia de la ciudad, imponiéndose como uno de sus maestros más importantes por su desempeño y

⁴⁷ Tal como expusimos en clases Roscelino es considerado como el primer defensor del nominalismo, e incluso es tenido como su fundador. No se dispone de muchas referencias directas sobre su vida, se le conoce por las críticas y la condena posterior que Anselmo de Canterbury realiza cuando era abad de Bec y por haber sido maestro de nuestro Pedro Abelardo. El concilio de Soissons, hacia el año 1091, redacta una condena a sus ideas acusándolo de triteista, que será confirmada al enfrentar los errores de Abelardo en el Sínodo de Sens en 1140 (DS 721-739). Esta imputación fue, al parecer, elaborada y promovida por Anselmo, que las desprende de una carta de un monje llamado Juan, a quien respondería con una inusitada violencia, esto llama la atención teniendo en cuenta que Anselmo no tuvo contacto directo con la obra de Roscelino. En una carta a Foulques, obispo de Beauvais, se referiría a que había recibido una carta de uno de sus monjes, el mencionado Juan, que un tal Roscelino de Compiègne no sólo profesaba desde hacia tiempo una doctrina herética y blasfema sobre la Trinidad y la Encarnación, sino que además dice que Anselmo mismo está de acuerdo. Podemos pensar abiertamente en una acusación infundada o una denuncia por *mala leche*. La carta del monje Juan decía lo siguiente: "*Roscelino de Compiègne plantea la cuestión de si las tres personas [de la Trinidad] son una sola cosa única y no tres cosas separadas por sí mismas, como tres ángeles o tres almas, de tal modo que por la voluntad y por el poder [potentia] son asimismo únicas; y en tal caso el Padre, el Espíritu Santo se han encarnado juntamente con el Hijo*" (ANSELMO, *Epístola* 128) Anselmo por una razón que se desconoce interpreta esa información en la siguiente: "*He sentido, que el clérigo Roscelino dice que en Dios las tres personas son tres cosas separadas la una de la otra como son tres ángeles, de modo que su voluntad y su poder [potestas] son la misma cosa, dicho de otro modo: que Padre, Espíritu Santo se han encarnado, y que uno podría -si el uso lo permite- hablar verdaderamente de tres dioses*" (ANSELMO, *Epístola* 136 [73]) De tal modo que encontramos en esta interpretación de lo que Anselmo hace de lo que implícitamente intenta decir Roscelino, la fuente de su acusación de triteísmo, a la cual se incluiría las ideas de Abelardo.

brillantez. Después de otro breve retiro en Bretaña, se dirige a Laón para estudiar teología con Anselmo de Laón (1050-1117)⁴⁸.

En 1114 vuelve a ser profesor en la escuela catedralicia de París y unos años más tarde sucede el turbulento episodio amoroso con Eloísa –por el que es recordado más allá de las fronteras del pensamiento- del que nacerá su hijo Astrolabo (si de nombres extraños se trata...) y con el empezarán sus dificultades por la enemistad con el canónigo Fulberto, tío de Eloísa⁴⁹. El año 1118 tanto él como Eloísa, seguramente bajo presión, toman los hábitos en los conventos de St Denis y de Argenteuil respectivamente, a pesar de haberse casado. Su espíritu inquieto es incapaz de soportar la convivencia con los monjes por lo que es trasladado a los monasterios de Provins y de Saint Medard sucesivamente, hasta que en 1120 funda un oratorio dedicado a la Trinidad en Nogent sur Seine. Este oratorio, en el que sólo se halla acompañado de otro monje, se convierte poco a poco en otra escuela a la que acuden discípulos para oír sus clases. Dos años más tarde, en 1122 y en vista del éxito, funda en la misma población el *Paracletus*, una especie de monasterio con vocación pedagógica.

En el año 1127 se traslada a St. Gildas de Rhuys, monasterio del que ha sido nombrado abad y donde también se enemista con los monjes. Al cerrarse el monasterio de Argenteuil en esas mismas fechas, Abelardo les ofrece a las monjas el *Paracletus* y Eloísa es nombrada abadesa del monasterio. En el año 1133 Abelardo vuelve a París. En 1140, cuando la escuela catedralicia se ha trasladado a la montaña Ste. Genevieve (precedente de lo que será la Sorbona), y él es uno de sus profesores, gracias a la inquina y la intrínquilis de Bernardo de Claravalle (1090-1153)⁵⁰ conseguirá

⁴⁸ Cfr. J. LE GOFF, *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa. Barcelona, 1986.

⁴⁹ El episodio de Pedro Abelardo y Eloísa (vamos al *SQP de la filosofía*): Abelardo, además de la práctica de la enseñanza, fue conocido como artista porque dedicó mucho tiempo a la ejecución y cultivo de la música, componiendo en lenguaje sencillo y usando lengua romance canciones que solazaban extraordinariamente a las damas y divertían sobremedera sus estudiantes. Tal vez ese sería el fondo de su relación con Eloísa, sobrina de Fulberto, canónigo de la Catedral de París, a quien conoció alrededor de 1115; este le confía la educación de Eloísa, como su preceptor, cosa que hace tan bien que terminaron enamorándose y durante un tiempo mantienen su relación en secreto, durante los años 1117-1119. El escándalo explota al saberse que Eloísa espera un hijo. La historia se vuelve más escabrosa, ya que al explotar el escándalo Abelardo secuestra a Eloísa y la lleva a casa de su hermana en Le Pallet. Recordemos que para ser catedrático de la universidad de París se requería el celibato como requisito. Fulberto, a este punto ya vuelto el enemigo más implacable de Abelardo, exige reparación por medio del matrimonio (no sin la reticencia de Eloísa, seguramente consciente de las consecuencias para su Amado), que acaba celebrándose en secreto. Fulberto, para lavar el honor de su sobrina, difunde la noticia. Abelardo, según su propia autobiografía, molesto por haberse difundido la noticia (que evidentemente le quitaría las *cartas patentes* para la enseñanza) en un intento de apaciguar las aguas envía a Eloísa al monasterio de Argenteuil. Fulberto, sintiéndose engañado revienta en cólera, soborna a un criado, y entrando con algunos servidores en el cuarto de Abelardo, proceden ‘a reparar’ el agravio, dándole una paliza, que termina con la castración de *nuestro héroe* (¡!) para después huir como buenos y valientes vengadores. La justicia toma presos al mal criado y a algunos de los agresores, recibiendo un castigo proporcional a la falta: la mutilación de los ojos, además de la castración, en tanto que el canónigo Fulberto – que corrió la suerte de los influyentes de la tierra- fue desterrado de París y se le confiscaron todos sus bienes, cosa que seguramente le dolió más que el ostracismo. Abelardo, humillado, se esconde durante un tiempo en Saint-Denis donde trata de vivir como monje, y manda a Eloísa hacerse monja en Argenteuil, seguramente bajo presiones y para evitar mayores desgracias y calamidades. Del hijo –Astrolabo- nunca más se supo. Del destino de ambos haremos mención más adelante. Las cartas existen en varias versiones: *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Trad. y notas R. Santidrián y Manuela Astruga, Alianza, Madrid, 1993, *Cartas de Abelardo y Eloísa, Historia Calamitatum*, Trad. de Cristina Peri-Rossi, Hesperus, Barcelona, 1989.

⁵⁰ De nuevo durante este periodo comprendido entre los años 1123-25, reúne multitudes que acuden a su escuela, dado que la fama de Abelardo a pesar de las acusaciones es, más que nunca, consagrada. Provoca nuevas polémicas, sobre todo con Bernardo de Claravalle y con la orden de los premonstratenses. Figuras

que sea condenado en el Sínodo de Sens (1140)⁵¹, bajo la presidencia de Inocencio II condena sus escritos teológicos sobre teología (su tratado *De unitate et Trinitate divina*) con un elenco de 19 errores⁵². En este momento de desgracia es acogido por Pedro el Venerable en el monasterio de Cluny y dos años más tarde, al empeorar su salud, Pedro el Venerable decidirá trasladarlo al monasterio de Chalons sur Saone, de clima más agradable, donde morirá el año 1142. En el año 1164 al morir Eloísa sus restos serán trasladados *al Paraclito* y con la Revolución Francesa, que cerrará definitivamente *el Paraclito*, los restos de ambos serán trasladados al mítico cementerio de *Pere Lachaise* en París⁵³, donde se le puede visitar hasta hoy y comprobar la costumbre que tienen los que pasan por ahí de dejarles una flor en reconocimiento a su desventurado amor.

i. LAS OBRAS DE ABELARDO

Dentro de la obra abelardiana hay que distinguir entre lo que son los escritos de lógica y los de teología⁵⁴. Curiosamente, mientras que de sus escritos teológicos se conservan numerosos manuscritos⁵⁵, a pesar de haber sido condenados por los concilios, de sus obras de lógica sólo se conserva un único manuscrito, aunque se sabe también con seguridad que escribió una *Grammatica* que no nos ha llegado y posiblemente una *Retórica*. La datación de las obras lógicas también ha sido controvertida habiendo participado en ella numerosos medievalistas, incluido un español Lluís Nicolau d'Olwer, quien estableció en 1945 la datación que parece hoy unánimemente aceptada⁵⁶.

principales en la crítica serían san Norberto, fundador en 1120 de la orden de canónigos regulares, y Bernardo de Claravalle, abad de Clairvaux, punto poco distante del *Paraclito*. Este último, que había fundado pocos años antes el convento de Clairvaux, de extremo rigor y severidad, lideraba una corriente de fuerte crítica a la influencia helénica y arábiga sobre la teología cristiana. La vehemente crítica de la metodología y enseñanzas de Abelardo que realizara Bernardo de Claravalle indujo a éste a temer, no injustificadamente, una acusación de herejía.

⁵¹ En 1139, Guillermo de Saint-Thierry (1085-1148), abad de Cluny, recoge 19 proposiciones de Abelardo supuestamente heréticas. Bernardo de Claraval las remite a Roma (con tratado acusatorio) para que sean condenadas y visita a Abelardo para que se retracte. Abelardo pide una discusión pública en un sínodo. Pero en 1140 el sínodo de Sens fragua una nueva trampa, pues exige a Abelardo retractarse sin más discusión. Abelardo recurre al Papa y marcha hacia Roma. De camino, hacia 1141, se entera de que el Papa ha firmado la propuesta de Sens y que le condena por hereje a perpetuo silencio como docente. Durante este año redacta una Apología o Confesiones de fe, una especie de retractación, elabora el *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (inacabado) y termina la última versión del *Sic et non*.

⁵² DH 721-739 (H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, 2000, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum –El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona).

⁵³ En el célebre cementerio de *Pere Lachaise* en París también se encuentran enterradas celebridades de todos el espectro de la cultura occidental, entre ellos los escritores Oscar Wilde (1854–1900), Marcel Proust (1871–1922), Gérard de Nerval (1808–1855), Honoré de Balzac (1799–1850), Guillaume Apollinaire (1880–1918), Molière (1622–1673), Miguel Ángel Asturias (1899–1974), los músicos Gioacchino Rossini (1792–1868) Luigi Cherubini (1760–1842), Frédéric Chopin (1810–1849), Georges Bizet (1838–1875), los cantantes Édith Piaf (1915–1963), Jim Morrison (1943–1971), Maria Callas (1923–1977), Gilbert Bécaud (1927–2001), los pintores Camille Pissarro (1830–1903), Amedeo Modigliani (1884–1920), junto con su compañera de desventura Jeanne Hébuterne, Eugène Delacroix (1798–1863) y el sociólogo Pierre Bourdieu (1930–2002) entre tantos otros famosos.

⁵⁴ Cfr. M.M. Tweedale, 1976, *Abailard on Universals*. North Holland, Amsterdam 312.

⁵⁵ Cfr. J. JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, Editions Universitaires. Fribourg, 1994, 57.

⁵⁶ Del Pra señala al respecto: "la posizione di Abelardo ... nella storia della logica e tanto rilevante, specialmente per il fatto che egli si trova a far de tramite fra tutta la tradizione che risale a Boezio e gli sviluppi posteriori della lógica nei secoli XIII e XIV". (M. DAL PRA, 1969, *Scritti di lógica di Pietro Abelardo*, La Nuova Italia. Firenze, 13).

A continuación revisaremos algunas de las obras de Abelardo según las fechas estimadas de su composición y detallando brevemente su contenido:

NOMBRE DE LA OBRA	FECHA DE COMPOSICIÓN	TEMÁTICA
<i>Introductiones parvulorum.</i>	Probablemente entre 1102 y 1114	Se trata de cuatro breves glosas de las <i>Categorías</i> y del <i>Peri Hermeneias</i> de Aristóteles y la <i>Isagoge</i> de Porfirio ambas seguramente trámite las traducciones de Boecio ⁵⁷ y un comentario al <i>De divisione</i> , del mismo autor, preparadas seguramente como introducción para los alumnos recientes
<i>Lógica Ingredientibus</i>	Anterior a 1120	Se trata de tres glosas más largas de la <i>Isagoge</i> , de las <i>Categorías</i> y del <i>Peri Hermeneias</i> .
<i>Lógica Nostrorum Petitione Sociorum</i>	Anterior a 1125	Es una larga glosa a la <i>Isagoge</i> .
<i>Dialéctica</i>	Entre 1135 y 1137, aunque se cree que hubo ediciones anteriores.	Es un extenso tratado independiente aunque basado en los libros de cabecera de Abelardo. Falta el primer libro y un trozo del final.
<i>De differentiis Topicis</i>	De fecha incierta.	Glosa a <i>De differentiis Topicis</i> de Boecio.

Existen además tres obras cuya atribución es dudosa, pero que en cualquier caso los especialistas están de acuerdo en considerar "abelardianas" por su contenido y por su expresión que son los fragmentos de una glosa a *Peri Hermeneias*. Conservada en el mismo manuscrito que las *Introductiones parvulorum*, las *Sententiae secundum Magistrum Petrum*, que son de una colección de falacias para ejercicios de los alumnos y una obra denominada *De intellectibus* que organiza una suerte de teoría lógica del conocimiento⁵⁸.

Como hemos señalado, tenemos noticia de una *Grammatica* perdida y es posible que escribiera también una *Retórica* con la misma suerte. Una copiosa obra, sin duda, si tenemos en consideración los medios de la época y que no se han incluido en el esquema ni las obras dudosas, ni las atribuidas, ni las desaparecidas de las que tenemos alguna vaga noticia.

Tenemos también un grupo de obras pertenecientes a su escuela más que a su pluma, ellas son *De unitate et trinitate divina* o *Theologia summi boni*, opúsculo condenado –como ya hemos visto– en Soissons (1121). *Theologia christiana. Introductio ad theologiam*, una "summa", sólo se conserva el primer tercio y algunas sentencias que fueron condenadas en Sens (1141). *Sic et non*, textos contradictorios sobre ciento cincuenta y ocho cuestiones: Son discusiones sobre afirmaciones y negaciones de la misma cosa, un método dialéctico, anticipación a la *quaestio* escolástica.

⁵⁷ E. GILSON, 1965, *La filosofía en la Edad Media*. Gredos. Madrid, 277.

⁵⁸ Cfr. M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, 1970, *The Logic of Abelard*, Reidel Publishing Co., Dordrecht 13.

Además de ética y apologética: *Scito te ipsum (Ethica)*. Fueron condenadas diversas sentencias en Sens (1141). *Diálogo entre un filósofo, un cristiano y un judío*. En este libro bajo "filósofo" se designa a un musulmán y a la vez el pensamiento estoico-ciceroniano. La analogía filósofo-musulmán era muy usada en la época, se tenía por filósofos a los grandes pensadores como Avicena o Averroes; a menudo de forma peyorativa, para remarcar el supuesto carácter secular de los musulmanes y de la filosofía.

ii. LA FILOSOFÍA DE ABELARDO

La época de Abelardo es una época de cambios y transformaciones profundas y críticas. Abelardo es fruto de la ambivalencia de las dos mentalidades que se cruzan en esta época, por eso no es de extrañar que alguien de su talla intelectual, poseído de un espíritu combativo y representante de nuevas ideas y sensibilidades, entrara en confrontación con los representantes de las viejas ideas. Así, la vida de Abelardo fue una constante confrontación y polémica con su entorno, por lo que no es aventurarse afirmar que era un personaje muy avanzado para su época⁵⁹.

Abelardo se inició con la dialéctica y pronto comprendió que era preciso buscar "los fundamentos de la fe con similitudes basadas en la razón humana". Así, su impulso principal fue a través de la lógica y el lenguaje, basado en el análisis de los contenidos racionales subyacentes en las expresiones lingüísticas, filosóficas y teológicas. La influencia de la *questio* le haría elaborar un método similar, un modo de dialéctica donde se parte del tema a tratar y a la vez se duda de él para desarrollar el estudio, como él mismo dice, "*mediante la duda arrancamos la búsqueda y mediante la búsqueda llegamos a la verdad*". De hecho su propia metodología, el arte de las disputas y originalidad de pensamiento, lo convirtió en el profesor de universidad más conocido de su época, a quien acudían siempre numerosos alumnos de diversas partes del mundo para escucharlo⁶⁰. Tal fue su influjo filosófico que se podría afirmar que dio un enorme impulso a la filosofía no tan lejano al de Descartes, por eso no es de extrañar que a los alumnos de su época se les llamara "filósofos puros". Abelardo mismo comprende su rol como filósofo:

Me dispuse a explicar los fundamentos de nuestra fe mediante similitudes basadas en la razón humana. Mis alumnos me pedían razones humanas y filosóficas y me reclamaban aquello que pudiesen entender y no aquello sobre lo que pudiesen discernir. Decían que no servía de nada pronunciar muchas palabras, si no se hacía con inteligencia; que no se podía creer nada que previamente no se hubiese entendido; y que es ridículo que alguien predique nada que ni él ni sus alumnos puedan abarcar con el intelecto. Como -arguye el mismo Señor- serían ciegos conduciendo a ciegos

(PEDRO ABELARDO, *Historia Calamitatum* I).

Su método es a la vez causa y consecuencia de su epistemología. El "conceptualismo", influido por el nominalismo de Roscelino, supone una crítica frontal al realismo ingenuo de la visión agustiniano-neoplatónica. Abelardo considera el lenguaje como un mundo interdependiente del sujeto y de la realidad externa, algo completamente original para su época, es un pequeño giro lingüístico dentro de su época. Frente al problema de los universales el realismo imperante, sea ingenuo o crítico, establecía que existía, como entidad, el nominalismo que sólo existe en la mente. Para Abelardo los universales son categorías lógico-lingüísticas que relacionan el mundo mental

⁵⁹ Cfr. R. HEINZMANN, 1995, *La filosofía de la Edad Media*, Herder, Barcelona 260-261.

⁶⁰ Cfr. J. A. MERINO, 2001, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 120-121.

con el físico⁶¹. Su aportación en ética es también sumamente original, ya que se encontraba frente a una tarea que no tenía precedentes. Con su peculiar libro, Abelardo pretendía por un lado terminar con el moralismo preceptivo de la moral penitencial y por otro superar el pesimismo agustiniano. Fiel a su método, parte de un análisis de los conceptos como “pecado” o “virtud” para redefinir así la ética. Es sin duda una obra que rompe con la tradición cristiana, que no hacía más que recopilar y repetir textos⁶².

iii. FUENTES DE LA OBRA ABELARDIANA

Como ya se ha dicho, Abelardo no es el continuador de ninguna escuela, ya que no existía escuela alguna porque la única obra reseñable del siglo anterior es la dialéctica de Garlando el Computista (anterior a 1076) que es un claro ejemplo de la lógica imperante: cada capítulo está relacionado con alguno de los viejos tratados de lógica, la función de la lógica es separar lo verdadero de lo falso y ello se consigue con el silogismo que está formado por términos, lo que nos conduce a las categorías. Y en el análisis de las categorías emerge el ‘nominalismo’ de Garlando: el objeto de la lógica son las palabras y no el mundo, evitando así las implicaciones ontológicas⁶³.

Tampoco conocemos la obra de Roscelino, salvo por una carta dirigida precisamente a Abelardo, aunque los furibundos ataques de Anselmo de Canterbury nos ilustran también sobre su nominalismo. Reseñemos tan sólo que Roscelino fue uno de los primeros maestros de Abelardo, quien se vio envuelto desde el principio de su carrera en la polémica de los universales ya que también tuvo como maestro a Guillermo de Champeaux, defensor de una posición realista extrema. Hablaremos a continuación sobre este tema que debe colocarse en la cabecera de la obra abelardiana.

Por lo que hemos visto de sus escritos, Abelardo tiene como únicas fuentes de conocimiento de la lógica las obras de Porfirio y Boecio, aunque no todas, y de las traducciones de Aristóteles que hizo este último. Podemos afirmar con seguridad que dispuso de las *Categorías*, el *Peri hermeneias* y las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. No es tan seguro que dispusiera de los *Primeros Analíticos*: aunque algunos autores señalan que existen pasajes en su *Dialéctica* que deben proceder de ellos, bien pudiera ser que Abelardo hubiese llegado a la misma conclusión independientemente. Desde luego no conoció los *Segundos Analíticos*, que serán traducidos poco antes de la mitad de siglo, ni de los *Tópicos* ni del resto de la obra aristotélica (*Física*, *Metafísica*, *De anima*, etc.). De Porfirio dispone de la *Isagogé*. Finalmente de Boecio dispone de las glosas a los libros de Aristóteles antes citados, de los dos libros sobre el silogismo (categórico e hipotético), del libro sobre la diferencia y del libro sobre los tópicos. Desde luego no dispone de la *Glosa a los Topica* de Cicerón del mismo autor en el que se explica la lógica estoica⁶⁴, lo que nos hace constatar que la fuente principal de Abelardo son los escritos de Boecio⁶⁵.

Debemos también destacar que Abelardo, dispone también de obras de gramática, fundamentalmente, de la gramática de Prisciano: *Institutiones*, de principios del siglo VI. En este sentido es importante hacer notar que en el siglo XII, el latín ya no es la lengua vehicular habitual, sino que se ha convertido en una lengua sólo utilizada en la liturgia y en la enseñanza, por lo que

⁶¹ Cfr. R. HEINZMANN, *La filosofía de la Edad Media*, 261.

⁶² Ocho de sus sentencias, como ya hemos señalado, totalmente descontextualizadas, serían condenadas en Sens a instancia de Bernardo de Claraval.

⁶³ Cfr. J. JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, 78

⁶⁴ Cfr. R. HEINZMANN, *La filosofía de la Edad Media*, 264-265.

⁶⁵ Cfr. D.E. LUSCOMBE, 1988, "Peter Abelard", en P. DRONKE, *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 285.

existirá una tendencia en todos los autores de la época a interrogarse sobre las posibilidades de dicha lengua con el fin de analizarla y normalizarla. Sin esta dimensión puramente gramatical no podría entenderse la obra abelardiana, tanto es así, que algunos autores le han considerado como un precedente de las gramáticas especulativas que se desarrollarán en el siglo posterior en París los trabajos Alejandro de Villadei, Evrardo de Bethune y, sobre todo, Juan de Garland⁶⁶.

iv. LOS TEMAS DE LA FILOSOFÍA ABELARDIANA

Por lo que hemos visto hasta el momento, no hay aportaciones concretas fundamentales en la obra del Peripatético Palatino. Su vida se sitúa antes de la recepción de los textos árabes (que no empezarán a circular hasta la segunda mitad del siglo XII) y que significarán un cambio cualitativo de indudable relevancia. Pero hay un aspecto que resulta esencial para comprender el por qué del interés en la dialéctica (éste es el nombre que Abelardo le dará a la lógica en toda su obra) y es el propio Abelardo quien lo expone en el prólogo de una de sus obras teológicas: el *Sic et Non*. El libro es una colección de sentencias, tomadas de los santos padres, que son, al menos aparentemente, contradictorias⁶⁷.

En el prólogo Abelardo traza un verdadero método para abordar la crítica de estos textos en tres pasos. El primero de ellos es histórico y consiste en rechazar los textos apócrifos, buscar errores de copista, averiguar si el propio autor se ha retractado en escritos posteriores, etc. El segundo paso es teórico y consiste en comprobar si los autores han utilizado las mismas palabras pero con sentidos distintos. Finalmente el tercero es dialéctico, consiste en discutir las tesis contrapuestas para alcanzar la verdad y aquí es donde Abelardo hace el elogio de la investigación nacida de la contradicción concluyendo que la interrogación es la llave de la sabiduría⁶⁸. Lo verdaderamente nuevo es que Abelardo está afirmando que las artes del lenguaje dirigen la lectura de los textos.

No debe extrañarnos: la enseñanza del *trivium* (gramática, retórica y lógica) incluía en aquella época las *disputatios*, en las que se enzarzaban alumnos y profesores con el fin de esclarecer algún tema controvertido. Pero nadie antes de Abelardo había establecido una sistemática en estas discusiones y, por ello, necesita, no sólo de la lógica sino también de la gramática porque el lenguaje es la herramienta con la que se dirimen. Abelardo, quizá inconscientemente, tiene en mente el triángulo mundo/lenguaje/pensamiento que ya había destacado Aristóteles y se adentra en el estudio del lenguaje como mediación entre los otros dos⁶⁹.

v. LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES

Es de sobras conocida la polémica sobre los universales, que se enciende precisamente en esa época entre Roscelino y Anselmo de Canterbury. La polémica se basa en un comentario de Boecio a las Isagoge de Porfirio en el que éste se pregunta, sin responderse, sobre si los géneros y las especies son entidades subsistentes o simples conceptos; y si subsisten, si son materiales o inmateriales y, finalmente, si están o no separados de las cosas individuales⁷⁰. La discusión no es banal, ya que, envuelve cuestiones semánticas que se encontraban en un estado de confusión

⁶⁶ Cfr. J. JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, 79.

⁶⁷ Cfr. J. A. MERINO, *Historia de la filosofía medieval*, 123-124.

⁶⁸ Cfr. J. JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, 82-87.

⁶⁹ Cfr. R. HEINZMANN, *La filosofía de la Edad Media*, 266-267.

⁷⁰ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, 22,18.

notable por la doble influencia del Boecio lógico que sugería la tesis nominalista y del Boecio teológico que conducía a un realismo primitivo⁷¹.

Abelardo traza en sus dos lógicas la crítica de las distintas posiciones realistas mediante el sistema de suponer que son ciertas y razonar con ellas hasta llegar a una contradicción, un sistema de reducción al absurdo⁷². No existe en los textos de Abelardo una crítica similar del nominalismo estricto de Roscelino, pero sí que afirma en su *Historia Calamitatus* que siendo alumno de dicho maestro discutió esa tesis. Abelardo pretende romper con el problema ontológico por la vía de afirmar que cada hombre es distinto de los demás en su esencia y sus formas, pero coincide con todos los demás precisamente en eso, en ser hombre: y 'ser hombre' no es una cosa pero tampoco una simple palabra (*flatus vocis*).

En la *Logica Nostrorum Petitione Sociorum*, distinguirá entre *vox* y *sermo*⁷³, reservando el primero de dichos términos para la *proferencia*⁷⁴, la palabra en tanto que proferida y la segunda para el significado de la palabra. Mientras la primera es una cosa, la segunda es precisamente el universal: la imagen común y confusa que se forma en el intelecto⁷⁵. Con ello puede cerrar la brecha entre el mundo y el pensamiento: sólo los individuales tienen existencia, pero los universales no son meras *voci*⁷⁶ sino que tienen su correlato en la realidad mediante la predicación⁷⁷. Todos los autores señalan la doble vertiente de la doctrina abelardiana en este aspecto: desde el punto de vista lógico hay una evidente inclinación hacia el nominalismo, pero desde el punto de vista filosófico no se descarta el realismo lo cual garantiza de alguna manera la correspondencia entre el orden lógico y el orden de la realidad⁷⁸.

Es precisamente esta insistencia en afirmar que lo universal es algo que se predica de algo, la que hace que los verbos tengan una función de 'enlace'⁷⁹, lo cual hace que su sistema lógico tenga un aire de modernidad en el que pueden encontrarse sugeridos temas de la lógica contemporánea como el uso de cuantificadores o la distinción entre los aspectos *intencionales* y *extensionales*⁸⁰, esto se llama la *teoría de la collectio*⁸¹, pero que en realidad se hallan todavía muy alejados del pensamiento de Abelardo⁸². Hay muchos autores que han calificado la teoría abelardiana como intermedia entre el nominalismo y el realismo, lo cual es bastante acertado porque, en definitiva, lo que hace Abelardo es imputar a la oración lo que los nominalistas atribuyen a los nombres universales⁸³.

⁷¹ Cfr. M.M. TWEEDALE, "Logic: from the late eleventh century to the time of Abelard", en P. DRONKE, *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, 216

⁷² Cfr. J. JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, 50-56.

⁷³ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica Nostrorum Petitione Sociorum*, 522, 21-25.

⁷⁴ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica Nostrorum Petitione Sociorum*, 524-22-24.

⁷⁵ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, 8, 14-23.

⁷⁶ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica Nostrorum Petitione Sociorum*, 522-19-21.

⁷⁷ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica Nostrorum Petitione Sociorum*, 530-533.

⁷⁸ Cfr. L. M. DE RIJK, *First complete edition of Dialectica of Peter Abailard*, Van Gocum, Assen (Holland), 1970, nota introductoria, XCVII.

⁷⁹ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, 15, 5-8.

⁸⁰ Cfr. M. M. TWEEDALE, 1976, *Abailard on Universals*, North Holland, Amsterdam, 312-325.

⁸¹ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, 14, 7-40.

⁸² Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, 25, 31-33.

⁸³ Jolivet señala lapidariamente: "*pour être plus exact, son 'non-réalisme'*". (J. JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, 579), por otra parte C. Remusat sostiene. "*Entre ces deux systèmes absolus [nominalismo y realismo], Abelard crut trouver la vérité en prenant un milieu. Il produisit une doctrine qui, sans être neuve pour le fond, l'était par quelques détails et quelques expressions, et qui a été tout à tour*"

vi. LA LÓGICA DE ABELARDO

El Peripatético Palatino es el primer defensor de la lógica como ‘*scientia discernendi*’ y ello tendrá implicaciones teológicas que le pondrán en el punto de mira de quienes defienden el misticismo religioso como Bernardo de Claraval. Abelardo está convencido que como ciencia, la lógica puede conducir a la ‘*sapientia*’ y ésta no puede ser contraria a la fe sino un camino hacia la misma. Pero dejemos los aspectos teológicos y centrémonos en la noción abelardiana de lógica⁸⁴.

La lógica o dialéctica (sinónimos para Abelardo) es una ciencia cuya práctica permite distinguir entre los argumentos válidos y los inválidos. Como tal ciencia es aplicable a todo tipo de conocimiento: es el método general y fundamental de cualquier tipo de investigación. El aspecto más original de su obra es precisamente la separación radical de la lógica de toda metafísica, cuando afirma categóricamente que no puede haber lógica de las cosas, que sólo existe lógica de las palabras, del lenguaje⁸⁵. A continuación Abelardo analizará las distintas ciencias del lenguaje (las tres artes del *trivium*⁸⁶) para establecer exactamente cuál es la naturaleza de la lógica en relación a la retórica y la gramática. Con respecto a la primera, no le será difícil establecer su independencia, separando los aspectos psicológicos y subjetivos que gobiernan la retórica, cuyo fin no es establecer la verdad sino convencer a un auditorio (aunque sea de la tesis más peregrina). Más difícil será establecer su independencia de la gramática, que sólo podrá realizar por la vía del significado: mientras la gramática gobierna las reglas de construcción de las frases, la lógica gobierna los significados⁸⁷.

El problema del significado está naturalmente vinculado con la cuestión de los universales a la que nos hemos referido en primer lugar, porque para Abelardo significar es generar un concepto o una comprensión en el lector u oyente⁸⁸. Aquí, como en la cuestión de los universales, hallamos dos vertientes de la significación: ‘*de rebus*’⁸⁹ y ‘*de intellectibus*’⁹⁰. Mientras la intelectual es la fundamental (semántica), la material es primera: al considerar las cosas, inventamos palabras (‘*inventio*’), para asignarles convencionalmente (‘*impositio*’) un significado⁹¹. Por tanto la palabra tiene la doble dimensión de generar un concepto mental y de referirse a algo en el mundo⁹². Y Abelardo afirma que el significado intelectual es más importante que el significado real porque aquél persiste aunque desaparezcan las cosas, o incluso aunque no existan, podríamos añadir anticipando la idea de mundos posibles que desarrollará posteriormente Leibniz.

Esta relación de significación es estudiada por Abelardo con sumo detenimiento en su análisis del nombre al que dedica una buena parte de su obra. Basándose en las definiciones de

appelée le conceptualisme ou confondue avec le nominalisme” (C. REMUSAT, 1845, *Abelard*, Librairie Philosophique de Ladrangé, París, Tomo II, 15).

⁸⁴ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, 20.

⁸⁵ Cfr. M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *The Logic of Abelard*, 13.

⁸⁶ Cfr. J. JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, 78.

⁸⁷ Cfr. D.E. LUSCOMBE, "Peter Abelard", 285.

⁸⁸ Cfr. M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *The Logic of Abelard*, 29.

⁸⁹ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, 25, 31-33.

⁹⁰ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Scito te ipsum*, 3.

⁹¹ PEDRO ABELARDO, *Scito te ipsum*, 14.

⁹² Cfr. D.E. LUSCOMBE, "Peter Abelard", 284; J. JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, 67-70.

Aristóteles⁹³, y la de Prisciano⁹⁴, en las que curiosamente el primero se expresa como gramático y el segundo como filósofo, Abelardo asume ambas definiciones pero las califica como entes diferenciados: la ‘*vox*’ en el sentido de la definición aristotélica y el ‘*sermo*’ en el sentido de la de Prisciano, como ya hemos visto anteriormente.

vii. LA PROPOSICIÓN Y EL CONCEPTO DE VERDAD

Al igual que los nombres, las proposiciones también tienen una doble dimensión: se refieren a cosas (*res*) y generan ideas (*intellectus*), pero son distintas a aquellas porque generan ideas complejas y, muy importante, tienen la propiedad de ser verdaderas o falsas. El significado de las proposiciones es el *dictum* que queda definido en sentido negativo: no es una cosa (es una *quasi res*), no es una esencia, no es definible en términos de realidad. La proposición es la forma en que las cosas se comportan (*quidam rerum modus habendi*)⁹⁵. El concepto de verdad es, pues, el de correspondencia con la realidad. Si el *dictum* (el significado de la proposición) afirma algo que es el caso en la realidad será verdadero, y será falso en caso contrario⁹⁶. Ello no es una noción nueva, ya estaba plenamente difundida con la *lógica vetus*, pero veremos más adelante que tendrá algunas implicaciones importantes al hablar de la argumentación.

Por otra parte, en las argumentaciones se relaciona una cosa con otra y Abelardo no dejará sin estudiar esta relación (la predicación) de la que el verbo es parte consubstancial. El verbo es una cópula que sirve al hablante para completar el sentido de la sentencia, sin verbo no puede haber proposición. Con ello Abelardo elimina todo contenido existencial del verbo, aunque en algunas de sus obras primeras todavía existen residuos de este contenido existencial.

viii. LA IMPORTANCIA DE LA ARGUMENTACIÓN

Siguiendo las concepciones de Cicerón y Boecio, estaba establecido que la argumentación es una razón que hace creer en lo que se dudaba. Los lógicos medievales, al no separar los aspectos pragmáticos de los semánticos (la corrección de la validez), analizaban el argumento bajo la perspectiva de la preservación/transmisión de la verdad. Pero estas concepciones son insuficientes para Abelardo quien afirma que el razonamiento⁹⁷, la prueba, reside en el propio lenguaje cuyas piezas y mecanismos están de acuerdo con la realidad⁹⁸. El repertorio aristotélico de pruebas de los Tópicos para discriminar los buenos argumentos llega a nuestro autor filtrado por las aportaciones latinas (Alejandro de Afrodisia, Cicerón, Porfirio, Temistio), canalizado por Boecio e interpretado por autores como Garlando el Computista (que sólo acepta el silogismo hipotético) y Guillermo de Champeaux (que generaliza la cobertura tópica). Este caudal cristaliza en Abelardo quien insiste en la clasificación de las fórmulas básicas de la argumentación en dos grupos: las complejionales (el silogismo) y las tópicos (*maxima propositio* o *differentiae*)⁹⁹. Abelardo emprende el estudio de

⁹³ "Nombre, pues, es un sonido significativo por convención sin 'indicar' tiempo, y ninguna de cuyas partes es significativa por separado". (ARISTÓTELES, 1995, *Tratados de lógica (Órganon)*, Vol II. Gredos, Madrid 36).

⁹⁴ "Lo propio del nombre es significar una substancia con una cualidad". (Citado por J. JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, 79).

⁹⁵ Cfr. J. JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, 79.

⁹⁶ Cfr. M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *The Logic of Abelard*, 75.

⁹⁷ Vega Reñón insiste: "Pero Abelardo ya pensaba que una relación de consecuencia exigía algo más: una vinculación intrínsecamente necesaria entre ambos miembros". (L. VEGA REÑÓN, 1999, *Artes de la Razón*, UNED. Madrid 106).

⁹⁸ Cfr. J. A. MERINO, *Historia de la filosofía medieval*, 125-126.

⁹⁹ Cfr. L. VEGA REÑÓN, *Artes de la Razón*, 98-102.

cada una de ellas dando por sentado que la fuerza conclusiva descansa en los primeros en la forma del razonamiento y en los segundos en alguna evidencia ausente de las premisas¹⁰⁰. En el análisis del silogismo sigue totalmente a Aristóteles (al menos a las obras a las que tuvo acceso) y a las interpretaciones de Boecio, destacando que sólo el silogismo hipotético es inmutable. Es plenamente consciente que la corrección/validez de la inferencia descansa únicamente en la regla de construcción del argumento que contiene en sí misma el sentido de una multiplicidad de proposiciones.

Más interesante es el análisis de las argumentaciones tópicas cuyas propiedades no se derivan exclusivamente de los significados de sus proposiciones sino además de los *'eventus rerum'*. Al contrario del silogismo, Abelardo la considera una argumentación imperfecta porque su verdad sólo está garantizada por la constatación de un hecho que siempre será contingente. Pero hay más: al contrario que en el silogismo hipotético, la argumentación tópica subordina la verdad a la existencia. Imperfección, pues, no sólo formal sino también conceptual. Nos encontramos en un punto en que precisamos de alguna metafísica para convalidar el argumento y esto, para Abelardo, es extraño al trabajo lógico. Por tanto, sólo se podrá afirmar la probabilidad del argumento sujeto a la cláusula establecida en la *'maxima propositio'*¹⁰¹. Del análisis de sus textos se desprende un doble interpretación: por una parte podemos identificar su prevención ante las *'maxima propositio'* en la forma en que las entendemos hoy, como la apelación a una verdad a priori, analítica; o bien la podemos identificar con el mantenimiento de una garantía metafísica básica.

ix. VISIÓN DE CONJUNTO: LA INFLUENCIA DE ABELARDO

No parece que sus obras tuviesen una influencia notable en el pensamiento de los lógicos posteriores. A este respecto hay que recordar que en la misma época de la muerte de nuestro autor, empezará la recepción de la obra aristotélica e islámica que resultará mucho más atractiva que las obras de Abelardo en las que, como hemos visto, no hay aportaciones decisivas. Pero no se puede dejar de señalar un tipo de influencia indirecta: la transmisión de la pasión metódica por la lógica. Como se ha señalado, los autores contemporáneos de Abelardo señalan que su fama estaba muy extendida, pero sin embargo conocemos apenas los escritos lógicos que puedan ser atribuidos a su escuela¹⁰². Su influencia puede explicarse quizá por su estilo expositivo preciso y claro al propio tiempo, que trama sus razonamientos de tal forma que los hace evidentes. Todos sus pensamientos están demostrados y justificados en un sistema completo que otros muchos intentarán copiar¹⁰³. Las ideas que nos transmite ya estaban en Aristóteles, en Porfirio y en Boecio, pero su exposición queda superada por la de Abelardo¹⁰⁴, en un momento en que el latín ha dejado de ser la lengua habitual y en el que empieza a crearse un latín artificioso con el que se vehiculará toda la lógica posterior hasta el siglo XIX. Abelardo es, sin duda, el principal creador de éste latín.

¹⁰⁰ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Logica Nostrorum Petitione Sociorum*, 520-11-14.

¹⁰¹ Cfr. M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *The Logic of Abelard*, 85.

¹⁰² Cfr. D.E. LUSCOMBE, 1970, *The school of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge, 14.

¹⁰³ Remusat lo describe del siguiente modo: *"Ainsi s'explique son influence. Ainsi il a pu imprimer un mouvement a l'esprit humain. Ce grand novateur a peu inventé, mis beaucoup renouvelé. Les idées qu'il s'approprie se complètent dans ses mains, et se convertissent en doctrines liées, définies et saisissables. Une vérité sans conséquences en acquiert avec lui; ce qui était vague devient précis, un aperçu hasardé se change en proposition fondamentale, une distinction ingénieuse en classification méthodique"*. (C. REMUSAT, *Abelard*, 548)

¹⁰⁴ Dal Pra dice que: *"il principale merito di Abelardo, nell'impostazione del studio de la lógica, sarebe stato quello di individuare (nel materiale che li giungeva attraverso i trattati di Boecio a la gramatica di Prisciano) un preciso indirizzo di ricerca"*. (M. DAL PRA, *Scritti di lógica di Pietro Abelardo*, 21).

La figura de Abelardo es característica del siglo XII, es el modelo de intelectual que nace al amparo del auge de las ciudades que en él adquiere tintes especiales. Nunca podrá ocultar su origen de familia militar: todas sus discusiones, lógicas o teológicas, adquieren la característica de los asedios. Y por ello es igualmente venerado (Juan de Salisbury) como odiado (Bernardo de Claraval), pero no es indiferente para ninguno de sus contemporáneos. Este apasionamiento unido a la claridad de su pensamiento es lo que le convierte en uno de puntos originarios de la escolástica, tendencia filosófica que gobernará los siglos siguientes. Si bien es cierto que no hace aportaciones de relevancia en el pensamiento lógico, su trabajo no es el de mero compilador: es un sistematizador, un ordenador y, lo que es más, un difusor de este espíritu sistemático. Creador de escuelas que ejercerá influencia decisiva en los modelos pedagógicos de las de Saint Victor y Ste. Genevieve (que están en el origen de la Sorbona) y de otras. Agitador cultural que responderá sistemáticamente a todos sus maestros (Roscelino, Guillermo de Champeaux, Anselmo de Laón) en busca de un conocimiento preciso y exigente. Personaje inquieto que se acomodará mal a la mollicie de los monasterios y de sus monjes. Amante apasionado capaz de sufrir la mutilación por su amada Eloisa. Interesado por todas las facetas del saber humano que le llevará incluso a componer obras musicales de las que desgraciadamente no nos ha llegado ninguna. Dominador de un lenguaje, el latín, que ya no se usaba más que en la liturgia y la enseñanza. Es, en fin, un espíritu de gran clase, que concentra en sí mismo y acelera un movimiento cultural asociado a un movimiento histórico.

En fin, personaje polifacético e interesante que toma en sus manos las obras de Boecio y las exprime hasta conseguir un sistema bien trabado que servirá de modelo a quienes, en generaciones, posteriores puedan tener acceso al Aristóteles de los Analíticos, al Euclides de la Geometría y al Averroes de los cometarios. Este movimiento de recepción del siglo XII, al que Abelardo no llega a asistir, le hará perderse en su explosión. Es la suerte de los precursores. En suma, como dice Jean Jolivet al final de la obra que hemos citado en distintos momentos:

Vale la pena conocer su obra, naturalmente: no como portadora de universalidad sino a título de ejemplo de un momento cultural y de producto de una inteligencia excepcional en su orden; desde este punto de vista es, al menos, del más vivo interés, sobre todo si se la examina en detalle. Se obtendrá un "resultado histórico", como decía Renan para otro propósito, y también lo que se gana frecuentando un pensamiento ágil, cautivador, vigoroso; después de todo no es muy corriente¹⁰⁵.

La influencia posterior de este maestro dotado de penetrante ingenio lógico y dialéctico, que mantuvo en la cuestión de los universales una postura más bien nominalista, puede considerarse precursor de las teorías de Guillermo de Ockham, en cuanto trata los universales como entidades lingüísticas y lógicas. Su afirmación, ambigua en realidad, de que en ética lo que más cuenta es la intención o la conciencia le acerca también en cierto modo a Kant y aparece cercano a la reflexión de los filósofos del lenguaje.

BIBLIOGRAFÍA:

ANSELMO DE CANTERBURY

- VV.AA.: (1999), *Cur Deus homo*, Studia anselmiana, 128, Pontificio Ateneo S, Anselmo, Roma.
- ALVAREZ GARCÍA, A. (1980), *Las pruebas de la existencia de Dios en el "Prologo" de San Anselmo*. Tesis doctoral. Universidad complutense. Madrid.
- BIFFI, I. Y MARABELLI, C. (1989), *Anselmo d'Aosta figura europea*, Jaca Book, Milano.

¹⁰⁵ . JOLIVET, *Abelard ou la philosophie dans le langage*, 109.

- DELGADO, S.M. (1987), *El argumento anselmiano*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- EVANS, G.R.(1987), *Anselm and talking about God*, Oxford,.
- FORMENT E. (1996) *San Anselmo*, Ed. del Orto, Madrid.
- GILBERT, P. (1989), *Dire l'Ineffable. Lecture du 'Monologium' de S. Anselme*, ed. Lethielleux, Paris.
- MARIAS, J. (1984), *San Anselmo y el insensato*, Revista de Occidente, Madrid.
- MOREAU, J. (1977) *Pour ou contre l'insensé?*, J. Vrin, Paris.
- PEREZ DE LA BORDA M. (1995), *La razón frente al insensato*. Eunsa, Pamplona.

PEDRO ABELARDO

- AA. VV. (1975), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe, siècle*, Ed. E.C.N.R.S., Paris.
- BEONIO-BROCHIERI FUMAGALI, M.T. (1984), *La logica di Abelardo*, Ed. Nova Italia, Firenze,.
- BRASA DÍEZ, M. (cursos 1986-87 y 1987-88), "Abelardo y el nominalismo del siglo XIV", *Anuario del Dpto. de Filosofía*, U.A.M. 17-35.
- (1984), "Razón crítica frente a religiosidad en el 'Diálogo' de Abelardo", *Arbor*, CXVII 39-54.
-(1979) "Metodología filosófica de Pedro Abelardo", *La Ciudad de Dios*, CXCII 393-415.
- (1994) " Disidencias de Pedro Abelardo", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1 109-135.
- GARCÍA JUNCEDA, J.A. (1980), "El problema de los universales. La modernidad dialéctica del siglo XI", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense, I 21-104.
- JOLIVET, J. (1989), *Arts du langage et Théologie chez Abélard*, ed. J. Vrin, Paris,.
- LARGEAULT, J.(1971) *Enquete sur le nominalisme*, Paris-Louvain.
- RAÑA DAFONTE, C. (1999), *Abelardo (1079-1142)*, Madrid, ed. del Orto.
