



Pedro Abelardo y la ética del conocimiento de sí.

Domingo Fernández Agis

Universidad de La Laguna
dferagi@ull.es

Resumen

Se analiza en este trabajo el “conocimiento de sí” como fundamento de la ética en Pedro Abelardo. Se realiza al mismo tiempo un balance de la relación conflictiva que la defensa de sus propuestas éticas le llevo a mantener con las autoridades de la Iglesia.

Abstract

This work analyzes the “knowledge of the self” same fundament of ethic in Pedro Abelardo. Also accomplish a balance of conflictive relations between this philosopher and the Church authorities.

Hay algo prometéico en la figura del filósofo medieval Pedro Abelardo y, a buen seguro, mucho del destino trágico del trágico titán Prometeo en su propia vida. Ante todo, porque su capacidad innovadora es algo que está para nosotros fuera de toda duda, a pesar de haber vivido en un mundo dominado por la presencia de una autoridad incuestionada y casi incuestionable, que se presentaba ante la sociedad y de hecho era percibida como el fundamento del orden establecido. Huelga decir que nos referimos a un orbe vital en el que, como era esperable, se va a ir construyendo una realidad intelectual encorsetada y en el que el disenso será penalizado con el ostracismo, en el mejor de los casos. De su capacidad innovadora, puesta a prueba en las difíciles condiciones referidas, nos proporcionan muestras evidentes los enfoques que supo encontrar a problemas sobre los que parecía imposible avanzar, teniendo en cuenta los presupuestos que había heredado y que formaban el marco preestablecido en el que necesariamente tenía que moverse. Así, el problema de los universales, tal y como él lo enfoca, se revela con una nueva densidad a través de su búsqueda de una salida al antagonismo de realismo y nominalismo. En ese mismo apartado habría que mencionar sus aportaciones a la lógica y a la metodología. También, cómo no, su forma de confrontar las fuentes y buscar a partir de ellas caminos para sortear las imposiciones del argumento de autoridad. Por lo demás, qué mejor muestra de valentía que la ofrecida por quien elige batirse con sus rivales en el campo que a ellos les resulta más favorable.

Por todo ello, considero que a él podrían haberse aplicado, *mutatis mutandis*, las palabras que Océano dirige al benefactor titán en el *Prometeo encadenado* de Esquilo:

“Viéndolo estoy, Prometeo, y por más avisado que seas, quiero darte el único consejo que conviene a tu fortuna. Conócete a ti mismo, y sometiéndote a los hados, cambia tu conducta, pues que un nuevo soberano reina entre los dioses. Si continúas lanzando como hasta ahora palabras duras e insultantes, pudiera ser que llegaran a oídos de Zeus, a pesar de estar su

trono tan alto y lejano, y que los males de que ahora te quejas te parecieran entonces juego de niños”¹.

En la advertencia de Océano, el conocimiento de uno mismo equivale a la percepción clara del lugar que ocupa en el mundo. Se alude en ella a la definición de sí, pero por referencia a aquello que somos, por adscripción ponderada a la escala que establece la importancia relativa de los dioses y los hombres. En este sentido, conocerse es reconocerse en una posición, ubicarse en relación al todo en una casilla de la retícula que nos dice que nuestro ser consiste en ser partícipes de una naturaleza, de una potencialidad, de unas limitaciones. No es tarea sencilla establecer cuál es el sitio que nos corresponde en esa compleja red de referencias. Tanto es así, que Abelardo pasó la vida queriendo encontrar su lugar en el mundo y tal vez muriera sin tener la certeza de haberlo encontrado, a pesar de lo que sugieren las cartas en las que, en la última etapa de su vida, proclama a su amada Eloísa que ha llegado a una identificación completa con los dogmas de la Iglesia de Roma. Si en ellas era sincero, al menos hasta el punto de considerar que ésa constituía la única forma posible de morir en relativa paz consigo mismo, nunca lo sabremos con certeza.

No obstante, todo esto no hace sino añadir atractivo a su esfuerzo por pensar de una manera libre y desprejuiciada las cuestiones que en su época dominaban el panorama filosófico, entre ellas el problema del pecado y su relación con las peculiaridades de la individualidad humana.

Buena prueba de ello es el enfoque que proporciona al asunto, marcado por su interés en deslindar lo biológico y lo moral. Pues no considera que sea cuestión demonizar todas aquellas tendencias que parecen estar relacionadas con la conducta moralmente inadecuada y, mucho menos, condenar de antemano a las personas cuyas peculiaridades fisiológicas o psicológicas parecen inclinarlas hacia tal o cual tipo de comportamiento. Para él, *“el vicio del alma no se identifica con el pecado. Ni éste se identifica tampoco con la acción mala. Ser iracundo, por ejemplo, o sea, propenso o proclive a la alteración por la ira, es un vicio que inclina a la mente a ejecutar algo de forma violenta e irracional, cosa totalmente impropia. Ahora bien, este vicio se asienta en el alma para excitarla a la ira, aunque de hecho no se sienta movida a ello”².*

Para nosotros, la distinción entre el temperamento, el carácter y la personalidad, se ha convertido en un presupuesto comúnmente aceptado. Tal vez por ello no estemos en la mejor disposición para valorar la originalidad que en este punto tiene el planteamiento de Abelardo. No debemos olvidar, sin embargo, que en el siglo XII, todo este esfuerzo de deslindamiento estaba aún por hacer. Si a ello se añade la rebeldía que éste supone, en relación a las doctrinas oficiales establecidas por el poder religioso de la época, tenemos un cuadro aproximativo que puede permitirnos una ponderación más justa de lo que su reflexión aporta.

Todo ello ha de tenerse en cuenta para interpretar de un modo adecuado los pasajes de su obra en los que analiza el peso que los factores naturales tienen en el comportamiento humano. Como cuando sostiene que *“la misma naturaleza o constitución corporal hace a muchos más proclives a la injuria, lo mismo que a la ira. Y sin embargo, esta su constitución no les hace pecadores. Más bien esto les da ocasión de luchar, permitiéndoles triunfar sobre sí mismos”³.* De esta forma, en lugar de ser objeto de desprecio o castigo, las personas que tienen ciertas inclinaciones deberían ser consideradas modelos de comportamiento y admiradas por su esfuerzo, si consiguen dominarse y viven sin ceder a su natural inclinación. Lo que él llama *el vicio*

¹ ESQUILO, *Prometeo encadenado*, Editado en, ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, ARISTÓFANES, *Teatro griego*, Barcelona, Círculo de Amigos de la Historia, 1973, p. 29

² ABELARDO, P. *Conócete a ti mismo*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 6

³ *Ibidem*.

– asunto que llegará a tener tan larga tradición en la literatura religiosa y moral –, proporciona en realidad la ocasión de la virtud. *“Estos vicios – nos dice – no cesan de luchar contra nosotros, aunque los hombres dejen de luchar contra ellos. Por eso la lucha contra los mismos resulta tanto más peligrosa cuanto más constante. Y, de igual manera, la victoria se nos presenta tanto más noble cuanto más difícil”*⁴. La dificultad del combate es lo que permite medir el valor del resultado. Aquí se habla, en términos explícitos, de uno de los resultados posibles: la victoria del que, pese a su naturaleza, llega a ser virtuoso. Pero hay, como es obvio, otra posibilidad, consistente en ser derrotado y dejarse arrastrar por las inclinaciones naturales. En este caso, queda implícito en el discurso de Abelardo que, si bien no ha de disculparse la caída, merece más liviandad en su condena aquél que de un modo más imperativo se hallaba impelido a pecar. Es indudable que son también estos elementos implícitos los que hacen que la reflexión de Abelardo adquiera una modernidad y una radicalidad que elevan su atractivo para sus lectores actuales⁵.

Tras ella hay una ontología de la caída, que equipara el pecado a una conducta de omisión, en lugar de vincularlo a un fondo sustancial, verdadera trampa viscosa de la que, como bien nos enseña la tradición posterior, nadie logra salir indemne. Así, *“al definir de forma negativa el pecado, por ejemplo ‘no hacer’ o ‘no dejar de hacer lo que no hay que hacer’, estamos dando a entender claramente que el pecado carece de sustancia, que consiste más bien en el ‘no ser’ que en el ‘ser’. Es como si al definir la oscuridad o tinieblas decimos que son ausencia de luz allí donde debió haberla”*⁶. Las implicaciones éticas y ontológicas de esta concepción tal vez tan sólo fuesen intuitidas en la época en que fue formulada. Aunque hay que recordar que esa difusa intuición bastó para que la doctrina de Abelardo sobre el pecado fuese condenada en los términos más enérgicos por las autoridades eclesiásticas.

Por lo que respecta a sus consecuencias en la existencia cotidiana, hay que decir que su autor las explica de forma muy clara por medio de la utilización de símiles y ejemplos. Algunos de ellos, pueden seguir siendo en nuestro tiempo tan iluminadores como lo fueron en el suyo: *“Uno ve a una mujer y es preso de la concupiscencia, quedando afectada su mente por la delectación carnal. El resultado es que queda devorado por las llamas de la desordenada posesión carnal. ¿Qué es sino pecado –dices tú- esta voluntad y deshonesto deseo?*

*Te respondo, preguntando yo a mi vez: ¿Qué pasa cuando esta voluntad queda dominada por la virtud de la templanza, sin llegar por ello a extinguirla? ¿Qué, cuando se mantiene para que haya lucha, cuando persiste para enfrentarse a ella, si bien no desaparece una vez vencida? ¿Es que podría haber pelea sin ocasión de pelear? ¿O podría ser grande el premio si no hubiera algo pesado que sobrellevar?”*⁷

Frente a esa disposición a la lucha que caracteriza la existencia del ser humano virtuoso, el vicio consiste, a su entender, en dar rienda suelta a nuestros deseos y es censurable en todo momento. Sin embargo, Abelardo insiste en que no lo es el hecho mismo de tener deseos, pues carecer de ellos sería impropio del ser humano. Por expresarlo evocando sus palabras, *“no es, por tanto, pecado desear a*

⁴ Ibídem, p. 7

⁵ Foucault nos recuerda el encadenamiento que Casiano establece entre los distintos vicios. No se podría vencer un vicio sin haber triunfado previamente sobre aquel otro del que ese vicio se deriva. De igual forma, la victoria sobre un vicio tiene de forma inevitable una repercusión sobre los otros. FOUCAULT, M., “El combate de la castidad”, en FOUCAULT, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 168 y ss.

⁶ ABELARDO, P. Op. Cit., pp. 7-8

⁷ Ibídem, pp., 12-13

*una mujer, sino consentir en tal deseo. Tampoco es reprobable la voluntad de acostarse con ella, sino el consentimiento en tal voluntad”*⁸.

Nada malo podría haber en la naturaleza, pues de otro modo, al censurarlo estaríamos reprochándole a Dios haber hecho el mundo de una manera imperfecta y habernos colocado en él sin defensa alguna frente al mal. Así pues, *“tampoco el Señor –hacedor de los alimentos y del cuerpo- estaría libre de culpa si hubiera puesto en ellos unos sabores que por su deleite obligaran a pecar a quienes no se dan cuenta de ello”*⁹. A nadie se le escapa la osadía que una aseveración de este tipo supone en el período histórico en que se formuló. Pero, si algo caracteriza a Abelardo, es la radical modernidad de su concepción de la racionalidad. En efecto, para él la razón es instrumento que el ser humano ha de usar sin constreñimiento alguno, asomándose de continuo a los horizontes que nos abre su poder liberador. La contundencia de sus juicios y la seguridad que manifiesta en la corrección de los mismos, son otros dos aspectos que han de tenerse en cuenta para comprender su manera de entender el sentido que para él tiene el ejercicio de la facultad racional.

Por ello puede adentrarse en los terrenos menos transitados y peligrosos, como lo hace para concluir que *“resulta claro –según creo- que ninguna delectación natural de la carne se ha de considerar pecado. Y es claro también que no se ha de hacer reos de culpa a quienes se deleitan en la ejecución de cuanto produce necesariamente un deleite”*¹⁰. Porque no sólo hay que hablar de inclinaciones, también hay que considerar cuánto hay de natural en el placer mismo. Es inevitable, en consecuencia, que ciertas acciones produzcan placer de manera involuntaria, pues la propia naturaleza las ha instituido como fuente de goce, aunque luego la moral haya sancionado en qué casos este goce es legítimo y qué otros no lo es.

En cuanto a los antecedentes remotos de su doctrina, no está de más evocar que la base de la misma recuerda la reflexión moral de Marco Aurelio en sus *Meditaciones*. Éste se remite allí a Teofrasto, el sucesor de Aristóteles al frente del Liceo y tutor de su hijo Nicómaco, para defender una doctrina similar a la de Abelardo. Tal vez sea suficiente, como ejemplo de la proximidad que existe entre ambos, recordar estas palabras: *“Con razón, pues, y de manera digna de un filósofo, dijo que el que peca con placer merece mayor reprobación que el que peca con dolor. En suma, el primero se parece más a un hombre que ha sido víctima de una injusticia y que se ha visto forzado a montar en cólera por dolor; el segundo se ha lanzado a la injusticia por sí mismo, movido a actuar por concupiscencia”*¹¹.

La raíz de la perversidad no estaría, pues, en las inclinaciones sino en regodearse en ellas, en aplicar la voluntad al objetivo que ellas insinúan. Pero, si tan sólo con dificultad podemos controlar los impulsos biológicos que nos incitan a actuar, menos control tenemos aún sobre las consecuencias de nuestras acciones. De ahí la importancia que, en el juicio moral, desempeña la intencionalidad del agente, ya que *“... tanto las acciones lícitas como las ilícitas las hacen por igual buenos y malos. Sólo la intención las distingue”*¹².

No obstante, a su juicio existe otro aspecto a tomar en consideración a la hora de enjuiciar moralmente la conducta humana. La referencia al mismo que hace Abelardo ha de valorarse con cuidado, ya que de no hacerse así no llegaríamos a formarnos un juicio adecuado del contenido de su doctrina moral. Se trata de la influencia de “los demonios”, esos seres malignos que, como se considerará a lo largo de los siglos, disfrutaban confundiendo a los mortales y apartándolos -¿quién no recuerda

⁸ Ibídem, p. 14

⁹ Ibídem, p. 17

¹⁰ Ibídem, p. 18

¹¹ MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1990, p. 62

¹² ABELARDO, P. Op. Cit., pp. 23-24

tratándose de demonios expresiones de este tipo!- del camino de la salvación. El *daimon* socrático quedará, en efecto, bajo la influencia de la praxis moral cristiana, reducido al papel de voz de la conciencia. Voz que se enfrenta a otras muchas voces, entre ellas las que provienen de los siervos de Satanás. De esta forma, considera Abelardo que *“las tentaciones o sugerencias proceden no solamente de los hombres, sino también de los demonios. Pues hay que saber que también éstos nos provocan al pecado, no tanto con palabras, cuanto con hechos. Conocedores de la naturaleza – ‘demonios’, es decir, conocedores, sabedores- tanto por la sutileza de un ingenio como por una larga experiencia, conocen las fuerzas naturales. Y saben asimismo por qué lado puede la naturaleza humana deslizarse hacia la sensualidad y demás pasiones”*¹³.

No obstante, esta alusión a la influencia de las criaturas diabólicas ha de entenderse tan sólo como algo que forma parte del espíritu de los tiempos y, en tanto que concesión al mismo, ha de ser aceptada. Frente a ella, la búsqueda de explicaciones racionales de la conducta se hace de nuevo patente cuando Abelardo señala que *“en las hierbas, en las semillas, en el interior de las plantas y de las piedras hay abundantes fuerzas que tienen la virtud de agitar o apaciguar nuestras almas. Y quien las conociera bien, podría lograrlo fácilmente”*¹⁴. Queda fuera de toda duda la importancia que tiene el conocimiento de la naturaleza de estos elementos y el estudio de la influencia que ejercen sobre nosotros. La medicina y la alquimia medievales se encargarán de explorar ese sendero, actuando sus cultivadores siempre con un ojo puesto en cómo esquivar los riesgos que en este período tales investigaciones comportaban.

Pero volvamos de nuevo a la toma en consideración de los aspectos relacionados con la base del juicio moral y la praxis que en torno a ella se establece. A este respecto, un elemento imprescindible a considerar es la importancia que tiene la confesión en el área de influencia del cristianismo¹⁵. Los fieles confiesan entre ellos sus pecados por varias razones, según Abelardo: *“... lo hacen para ser ayudados por las oraciones de aquellos a quienes nos confesamos. Y también porque, con la misma humillación de la confesión en que estriba una buena parte de la penitencia y con la exteriorización de la penitencia, se consigue una mayor indulgencia”*¹⁶. Es en este último aspecto, el de la asunción de las consecuencias de la acción y la necesidad del arrepentimiento, a través de la humillación, como puede rastrearse lo esencial de la interpretación crítica que de la moral cristiana se ha hecho a partir de la época moderna. No obstante, un pensador como Foucault, pasando sin detenerse demasiado por encima de este aspecto, se ha centrado en la cuestión de la producción de un saber por medio de la confesión. Analizando el efecto de estas prácticas desde el lado del sujeto que las materializa, lo que más le interesa es resaltar de qué manera las mencionadas técnicas acaban por convertir al individuo en una *“bête de aveu”*, en un animal que abre su interior sin pudor alguno a la mirada de sus preceptores¹⁷. Sin embargo no hay que olvidar que, por lo que respecta al objeto,

¹³ Ibídem, p. 31

¹⁴ Ibídem, p. 32

¹⁵ Ha de entenderse el lugar que ocupa ésta en el contexto de unos procedimientos que, “han contribuido al desarrollo de tecnologías del yo enormemente complejas. Y así, en lo que se refiere a esta práctica de la renuncia, han aparecido una regla de vida y un modo de análisis que, por encima de las continuidades visibles, marcan respecto al pasado diferencias importantes”. FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 181

¹⁶ ABELARDO, P. Op. Cit. pp. 90-1

¹⁷ “Lo que está pues en juego no es un código de actos permitidos o prohibidos, sino toda una técnica para analizar y diagnosticar el pensamiento, sus orígenes, sus cualidades, sus peligros, sus poderes de seducción y otras fuerzas oscuras que pueden ocultarse bajo el aspecto que dicho pensamiento presenta. Y si bien el objetivo consiste, en último término, en expulsar todo lo impuro o inductor de impureza, dicho objetivo no puede ser alcanzado más que mediante

lo que la concepción del pecado en que se fundamenta la práctica de la confesión pone de relieve, es la objetivación en un cuerpo orgánico de todo un conjunto de elementos hasta entonces dispersos. Todo ello en el contexto de procedimientos de subjetivación que van afinándose hasta conseguir su objetivo primordial. Puede discutirse, a este respecto, si ese objetivo se logra o no en el período medieval. Los documentos que manejamos sugieren que no acaban de cuadrar el plano ideal y el real, por lo que se refiere a la configuración de los sujetos. Las advertencias, las quejas, las sospechas, indican que hay una gran distancia entre lo que la Iglesia desearía lograr y lo que logra en realidad. El mismo Abelardo nos ilustra muy bien acerca de este punto. Por ejemplo, cuando somete a una crítica al clero, por su ineficacia, incompetencia o simple zafiedad a la hora de manejar asuntos tan delicados como estos.

Describe así cómo, tras la confesión, *“los sacerdotes, finalmente, encargados de las almas de los que se confiesan, han de imponerles una penitencia. Ésta no tiene más fin que corregir por la voluntad de un poder recibido a quienes usaron mal y con soberbia de su libertad, despreciando a Dios”*¹⁸.

Es evidente que sus argumentos pretenden lograr tanto una justificación de la necesidad de aplicar de manera correcta la penitencia que corresponde, a tenor de los preceptos transgredidos, como una apelación a la competencia que ha de tener quien se ocupa de tan delicado cometido. De este modo, señala que *“quien busca una medicina para una herida –por inmundada que sea y por mal que huelga- ha de mostrársela al médico para que éste dé un tratamiento adecuado. El sacerdote tiene aquí el lugar del médico. Y él, como hemos dicho, ha de imponer la penitencia”*¹⁹.

La clave de la eficacia o fracaso cosechado en este último asunto estriba en el conocimiento de quien dirige el proceso. Es de esperar que tenga la preparación adecuada para desempeñar su cometido; pero sucede con él algo similar a lo que ocurre con el médico, al que se le supone una competencia que en ocasiones no tiene, de tal forma que sus intentos de curar se traducen en un empeoramiento del estado de salud del paciente. En un sentido análogo, el sacerdote puede no estar preparado para valorar como es debido el pecado y corregir en la justa medida al pecador. Parece claro que, para Abelardo, gran polemista y brillante argumentador, muchos de los que se ocupan de enjuiciar a los demás no tienen la competencia necesaria, ni siquiera para juzgarse a sí mismos. De sus continuas luchas por mostrar la compatibilidad entre la fe y el pensamiento racional tenemos testimonios sobrados. También de la inquina que le granjeó su independencia de pensamiento y su gusto por aplicar la argumentación, allí donde la mayoría se sentía de sobra reconfortada con lo que le proporcionaba la fe. Buena prueba de ello es que, en 1140, el *Concilio de Sens* realizara una condena formal de los “Errores de Pedro Abelardo”, resumidos en 19 proposiciones. Entre ellas, por su relación directa con las cuestiones que hemos abordado en estas páginas, hay que destacar la 8ª: “Dios no debe ni puede impedir los males”, y la 19ª: “Ni la obra, ni la voluntad, ni la concupiscencia, ni el placer que la mueve es pecado, ni debemos querer que se extinga”²⁰.

Por si esto fuese poco, el Papa Inocencio II, lo consideró hereje y le impuso “perpetuo silencio”²¹. Con ello, Abelardo hizo suyo el destino de quienes, por ser

una vigilancia que no desfallece nunca, una sospecha que se debe aplicar en todas partes y en todo momento contra uno mismo”. FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 181

¹⁸ ABELARDO, P. Op. Cit., p. 91

¹⁹ *Ibidem*, p. 92

²⁰ “Errores de Pedro Abelardo”, *Concilio de Sens*, editado en, ABELARDO, P., *Conócete a ti mismo*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 151-2

²¹ Carta de Inocencio II al Obispo de Sens, 16 de julio de 1140, editada en, ABELARDO, P., *Conócete a ti mismo*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 152

querer ser fieles a lo que consideran el fondo sustancial de la creencia religiosa, se enfrentan a quienes gobiernan la rutina administrativa de sus formas.

Podríamos concluir estas páginas señalando que, al contemplar su forma de entender la libertad intelectual, parece como si Pedro Abelardo hubiese tenido siempre presentes las palabras de Marco Aurelio: *“muchas veces me he preguntado con admiración como cada uno se tiene en más estima que a todos, y sin embargo, toma en menos consideración su propia opinión personal que la de los demás”*²². En efecto, la autoestima no requiere reflexión. De hecho, las personas reflexivas se hacen más conscientes de sus defectos y con ello suelen experimentar una merma en lo que a la valoración de sí mismos se refiere. Por otra parte, la formación de un criterio personal sobre los asuntos que importan es una tarea difícil, que requiere un esfuerzo intelectual y comporta al propio tiempo una exigencia moral. No fue Abelardo, como dijeron sus enemigos, un dialéctico convencido de que jamás iba a toparse con nada que se resistiera al poder de su intelecto, tan sólo debemos considerarlo un pensador apasionadamente creyente, que quiso honrar a Dios honrando al mismo tiempo a la razón.

Bibliografía

- ABELARDO, P., *Conócete a ti mismo*, Barcelona, Altaya, 1994.
- ESQUILO, *Prometeo encadenado*, Editado en, ESQUILO, SOFOCLES, EURÍPIDES, ARISTÓFANES, *Teatro griego*, Barcelona, Círculo de Amigos de la Historia, 1973.
- FOUCAULT, M., “El combate de la castidad”, en FOUCAULT, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1990.

²² MARCO AURELIO, Op. Cit., p. 209