

Un nuevo enfoque hermenéutico para el *Dialogus* abelardiano *A new hermeneutical approach to Abelard's Dialogus*

Natalia Jakubecki

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

Dentro del género de diálogos controversiales en la Alta Edad Media, el *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* de Pedro Abelardo es literatura obligada. Usualmente, a partir de un análisis histórico-crítico, ha sido interpretado como un genuino intento de diálogo interreligioso. Sin embargo, desde una nueva perspectiva hermenéutica que no presuponga la respuesta, su sentido se aleja radicalmente de la interpretación tradicional. Lo que intentaré aquí es abrir la cuestionabilidad del texto atendiendo a los mismos interrogantes que plantea la fuente. Así pues, propongo una interpretación según la cual el *Dialogus* puede leerse también como una obra con ciertas características apologeticas fundadas en una llamada de atención al cristianismo más intransigente de su época.

Palabras clave

Pedro Abelardo - Diálogo interreligioso - Hermenéutica - Ética medieval

Abstract

The importance of Peter Abelard's *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* cannot be overstated when discussing the medieval literary genre of the controversial dialogue. On a historico-critical analysis, it has often been interpreted as a genuine attempt at an interreligious understanding. However, from a new hermeneutical approach that doesn't beg the answer, its sense radically departs from the traditional interpretation. I will attempt to put the text into question, by considering the problems it explicitly addresses. Thus, I will propose an interpretation according to which the *Dialogus* can also be read as a work with certain apologetic features, operating as a cautionary tale directed to the most intransigent Christians of his time.

Keywords

Peter Abelard - Interreligious Dialogue - Hermeneutics - Medieval Ethics

Introducción

El diálogo controversial tiene una larga tradición en el ámbito católico. Ya los Padres habían incursionado en este género literario-filosófico con el fin de presentar los fundamentos de su fe a judíos y paganos, como es el caso de, por ejemplo, *Diálogo con Trifón* de Justino. En la Europa occidental, ya a partir de los siglos XI y XII, cuando la diversidad religiosa era un hecho, y la convivencia entre judíos, cristianos y musulmanes formaba parte de la cotidianidad, la literatura dialógica recobra su fuerza. Varios pensadores procuraron pensar la diferencia en términos de controversia, como es el caso de Gilberto Crispino quien, alrededor de 1093, escribió una *Disputatio Iudaei et Christiani* y una *Disputatio Christiani cum gentili*; o entre los judíos, el de Yehudá Halevi con su *Kuzari*. A diferencia de sus antecesores, estos diálogos altomedievales se caracterizan por el trato cordial entre los interlocutores y un ejercicio dialéctico y retórico mucho más sofisticado¹. Dentro de la tradición de este género tan particular, el *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* de Pedro Abelardo es literatura obligada².

Usualmente, esta obra ha sido interpretada como un genuino intento de diálogo interreligioso, al punto que no pocos han creído ver en ella un claro ejemplo de la noción moderna de tolerancia³. Esta lectura, perfectamente plausible, es el resultado de la comprensión del texto a partir de un análisis histórico-crítico, cuyos pilares son principalmente dos: por una parte, el contexto histórico en el cual estaba inserto el autor al momento de su redacción, por otra, la filiación religiosa de los personajes que participan de él.

¹ Lo cual es un síntoma innegable del florecimiento de las Artes Liberales.

² Para las citas textuales, se usará la traducción de Silvia Magnavacca de la edición latina de Rudolf Thomas, ambas consignadas en la bibliografía.

³ Para quienes leen el *Dialogus* en términos de tolerancia, véase, por ejemplo, K. Merks, "Peter Abelard: Dialogue between a Philosopher, a Jew, and a Christian"; y E. Solari, "Contornos de la tolerancia medieval". Ello no significa que haya sido la única manera de entenderlo. Muchos estudiosos hicieron genuinos intentos de relectura. Von Moos, por ejemplo, aunque sin propuesta positiva, se queja de que la insistente pero estrecha atención que los estudiosos le han prestado a la estructura ha derivado en su catalogación como un "*document sur les rapports entre juifs et chrétiens au Moyen Âge*", P. Von Moos, "Les *Collationes* d'Abélard et la «question juive» au XIIe siècle", 449; mientras que para Luscombe, en cambio, este texto es un estudio comparativo de las diferentes clases de fe que dividen el mundo, aunque, agrega, bien puede ser leído como una apología de la propia vida del Palatino. Véase D. Luscombe, "Peter Abelard and Twelfth-Century Ethics", xxv, n. 6, y xxvi. Quizá la lectura más cercana a la que aquí propongo es la de Mews, quien si bien encuentra el *Dialogus* cierta idea de tolerancia (aunque no la preconizada por la modernidad), su lectura se orienta a entenderlo como el diseño de un marco racional para el cristianismo Véase C. Mews, "Peter Abelard and the Enigma of Dialogue", 43.

Sin embargo, el *Dialogus* es posible de ser comprendido desde una nueva perspectiva, fundada en una hermenéutica cuyas preguntas para acceder a la comprensión del texto sean “verdaderas” preguntas. Con esto quiero decir que la respuesta no debe estar prefijada, determinando por anticipado los interrogantes a los que la obra debería responder. Por el contrario, lo que intentaré es abrir la cuestionabilidad del texto atendiendo a los mismos interrogantes que plantea la fuente. Creo que el análisis de los acontecimientos históricos de una época no basta por sí solo para establecer nexos significativos entre éstos y el sentido de un texto, sea éste cual fuere. También es necesario atender a la letra misma y a aquellas circunstancias que enmarcan el pensamiento del autor –en este caso Abelardo–, tales como su biografía, su público y el sentido de la totalidad de su obra⁴.

Así pues, propongo una interpretación hermenéutica según la cual el *Dialogus* puede leerse también como un texto con ciertas características apologéticas fundadas en una llamada de atención al cristianismo más intransigente de su época. Coincido, entonces, con Svensson cuando afirma que aunque este tipo de lectura pueda ‘arrojar luego resultados que interesen a la discusión contemporánea sobre la tolerancia y el diálogo religioso, [...] eso es muy distinto a afirmar que la obra consiste esencialmente en eso’⁵. Es por ello que aquí nos preguntaremos, ante todo, ¿por qué es decididamente ambigua la figura del Filósofo? ¿Por qué éste, y no el Cristiano, es el personaje que articula el encuentro? ¿Para qué y para quiénes Abelardo escribe el *Dialogus*? ¿Qué implicancias tiene que ésta sea una obra posterior al concilio de Sens⁶? Será a partir de la respuesta que se le dé a cada uno de estos interrogantes que el sentido del texto se aleja radicalmente de la interpretación tradicional.

La interpretación tradicional

Como ya lo hemos anticipado, muchas veces se ha sostenido que el hecho de que en el *Dialogus* Abelardo pretenda confrontar los fundamentos de las tres religiones del Libro denota, a todas luces, un intento de abrir el diálogo interreligioso. En consecuencia, y sólo una vez determinado de antemano este

⁴ Sigo aquí intencionalmente las líneas de análisis propuestas por Gadamer en *Verdad y Método*, sobre todo en los capítulos 9 y 11.

⁵ M. Svensson, “Abelardo. El argumento del *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*”, 140.

⁶ La tradición filológica no es unánime en cuanto a la datación del *Dialogus*. No obstante, consideramos –en consonancia con Morin, Thomas, Magnavacca y De Gandillac, entre otros– que los argumentos que se han esgrimido para sostener que ésta es su última obra y que, incluso, se encuentra inacabada, son más firmes que los de la posición que sostiene lo contrario. Para algunos argumentos a favor y en contra, léase M. Pujadas y A. Sanjuán, *Estudio sobre el Dialogus de Pedro Abelardo*, 68-72.

sentido de lectura, es que se puede sostener la identidad de los cuatro personajes que aparecen en la obra. Les propongo, entonces, revisar las lecturas que han conducido a esta conclusión.

Leer el *Dialogus* en clave interreligiosa responde a los intereses de nuestra época, en la que, poco a poco, el fenómeno de la globalización ha hecho surgir nuevas relaciones y contactos con otros pueblos, culturas y religiones⁷.

Claro está que este encuentro no se ha dado únicamente en los tiempos contemporáneos, sino que a lo largo de la historia de la humanidad siempre hubo choques étnicos y culturales: baste recordar las cruzadas medievales, o el mal llamado “descubrimiento” de América. Pero es a partir de la segunda mitad del s. xx cuando, con renovado interés, pensadores de diferentes disciplinas e, incluso, diferentes ramas de la filosofía han querido comprender y darle un marco teórico a las intrincadas problemáticas que se abren a partir del encuentro multicultural.

En este intento, el texto de Abelardo se presta para ello: un diálogo entre tres ‘hombres que llegaban por senderos diversos’ declarando todos seguir a un único Dios⁸, bien podía ser un antecedente importante para estudiar las primeras tentativas de explicar y entender los contactos entre los tres grandes monoteísmos. Un diálogo que se desencadena a partir de la necesidad que cada personaje tiene de confrontar con los credos restantes los fundamentos del suyo. Un diálogo, finalmente, que pretende dar cuenta racional de la fe que cada protagonista posee.

El contexto histórico en que fue elaborado, por su parte, no hace más que apoyar la lectura. Abelardo escribe casi cincuenta años después de la primera cruzada y ante la inminencia de la segunda. Mientras que el pueblo judío hacía ya mucho tiempo que vivía en territorios cristianos, los seguidores de Alá habían invadido la península ibérica a comienzos del año 711 durante el desembarco en Gibraltar. Y ya para el s. xii, existían numerosas comunidades islámicas asentadas en gran parte de la península, así como colectividades judías en casi todo el territorio cristiano. El contacto con los judíos era asiduo, y con el musulmán comenzaba a serlo también.

Las disputas entre cristianos y judíos eran frecuentes, y se daban a partir de múltiples debates en los cuales los judíos intentaban refutar la divinidad de

⁷ El interés y los estudios sobre el *Dialogus* comienzan alrededor de 1945, coincidiendo con la traducción francesa de Maurice de Gandillac.

⁸ Véase Pedro Abelardo, *Dialogus*, 56.

Cristo con argumentos basados principalmente en el Antiguo Testamento, además de otros de orden lógico e histórico. De modo semejante a lo que había sucedido con Gilberto Crispino y el judío con el que sostiene su disputa, Graboïs sostiene, y no sin fundamentos, que quizá el *Dialogus* no sea tanto un trabajo académico como una evocación de las conversaciones en las que Abelardo mismo había participado en su juventud en París⁹.

Con los musulmanes, en cambio, las relaciones más o menos directas se remontan a no más de 60 años. Particularmente en el caso de Abelardo serán importantes los viajes a España de su protector, Pedro el Venerable, en calidad de supervisor de los monasterios que la orden había creado a partir del avance de la Reconquista. En sus estadias en la península, el abad de Cluny hizo, entre otras cosas, traducir el Corán al latín. Sin embargo contrató a los traductores de la *Collectio Toletana* unos meses después de la muerte de Abelardo, y no terminó de redactar y corregir sus obras apologéticas sino mucho después.

De esta manera, tanto el proemio del *Dialogus* como el contexto histórico de su redacción parecen justificar a simple vista que se lo haya leído en clave interreligiosa. En consecuencia, y sólo una vez determinado de antemano este sentido, es que se puede sostener que los cuatro personajes que aparecen en él son perfectamente identificables. Y es verdad que dos de ellos, sea cual fuere la interpretación del texto, parecen escapar a toda duda: Abelardo interlocutor es Abelardo autor, lo cual se evidencia fundamentalmente por los elogios que él mismo (autor) pone en boca de los demás protagonistas, dirigidos a él mismo (personaje):

Es sabido cuánto te distingues por agudeza de ingenio y por conocimiento de las Escrituras. [...] La sutileza de tu ingenio, el tesoro de tu memoria, rico en conocimientos filosóficos y teológicos, más allá de tus propios estudios escolásticos (en los cuales, como es bien sabido, has superado en ambos campos a todos los maestros, hasta a los tuyos y a los mismos autores de tales ciencias) han quedado demostrados por esa admirable obra tuya que la envidia no pudo soportar...¹⁰.

⁹ A. Graboïs, “The Hebraica Veritas and Jewish-Christian intellectual relations in the twelfth century”, 634. Para Crispino, véase A. Abulafia, “The *Ars Disputandi* of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (1085-1117)”, 140-141.

¹⁰ Pedro Abelardo, *Dialogus*, 58-60: “*Quanto igitur ingenii te acumine et quarumlibet scientia scripturarum fama est praeeminere [...] Quod vero ingenii tui sit acumen, quantum philosophicis et divinis sententiarum memoriae tuae thesaurus abundet, praeter consueta scholarum tuarum studia, quibus in utraque doctrina prae omnibus magistris etiam tuis sive ipsis quoque repertarum scientiarum scriptoribus constat te floruisse; certum se nobis praebeuit experimentum opus illud mirabile theologiae, quod nec invidia ferre potuit...*”. La obra a la que se refiere es la *Theologia Summi Boni*, condenada

Tampoco cabe duda de que el Judío representa a un integrante cualquiera de la comunidad que profesa la ley mosaica. En su larga intervención no hay absolutamente nada que permita dudar de ello¹¹. Incluso existe un famoso y emotivo pasaje en el que describe los sufrimientos que su pueblo ha padecido a lo largo de la historia, y que se perpetúan hasta su presente¹².

Pero además, para la tradición, el Cristiano también sería el portavoz de Abelardo. Ello es justificado fundamentalmente porque la pertinencia institucional del autor coincide con la del personaje. No obstante, esta identificación no resulta tan evidente si hacemos una comparación con las tesis del *Scito te ipsum* o de los *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos*, pues éstas aparecen en su gran mayoría en boca del Filósofo. Personaje que, a su vez, es con seguridad el caso más curioso de todos, pues en él se ha querido ver, o bien a un musulmán, o bien a un representante de la Antigüedad clásica. Su singularidad consiste en las características que su autor le adjudica.

En principio, se nos dice que es monoteísta: “Somos hombres de diferentes fé, responden. ‘Aun cuando los tres declaramos igualmente venerar al único Dios...’”¹³; y se nos dice también que proviene de la tribu de Ismael¹⁴. Como sabemos, son los musulmanes quienes se autoproclaman descendientes de Ismael, primogénito pero ilegítimo hijo de Abraham. El conocimiento que los cristianos tenían de esta filiación ismaelita es lo suficientemente antiguo como para remontarse a los escritos de Beda, autor que, por la *Historia calamitatum*, sabemos que Abelardo conocía bien¹⁵. Pero además, este filósofo hijo de Ismael ha nacido en una comunidad, o secta –como Abelardo la llama al inicio de la texto– que practica la circuncisión, tal y como, además de la judía, observa la religión islámica¹⁶.

en Soissons en 1121.

¹¹ Dada la unívoca interpretación del personaje, prácticamente no existe bibliografía al respecto, excepto el reciente trabajo de E. Sweeney, “Abelard and the Jews”, 37-59, y el exhaustivo análisis que Marenbon ha hecho de éste y los restantes personajes en la introducción de su edición de la obra. De todas las observaciones sobre el Judío, resulta interesante la siguiente, J. Marenbon y G. Orlandi, “Introduction”, xlviii: “... *Abelard is trying to make the Jew into a credible contemporary character. But, having firmly anchored this speaker in a social and economic context, Abelard abandons his realism when the debate begins.*”

¹² Por razones de economía textual no se cita dicho pasaje. Con todo, recomiendo enfáticamente su lectura en Pedro Abelardo, *Dialogus*, 76-78.

¹³ Pedro Abelardo, *Dialogus*, 56: “*Homines, inquit, sumus diuersis fidei sectis inmitentes. Unius quippe Dei cultores esse nos omnes pariter...*”

¹⁴ Véase nota 17.

¹⁵ Véase Pedro Abelardo, *Historia calamitatum mearum*, X.

¹⁶ Pedro Abelardo, *Dialogus*, 112 : “*IUD.: ... quoque filios sicut electos a patriarchis secundum praeceptum Domini constat esse circumcisos, ut hinc etiam ipsorum posteri, si qui Deo adhererent, circumcisionis exemplum sumerent, sicut et vos ipsi usque hodie servatis, qui Ismaelem patrem ves-*

También resulta llamativo el hecho de que nuestro personaje conozca sobradamente el Antiguo Testamento pues, a pesar de no tomarlo como autoridad, lo usa para refutar al Judío en varias oportunidades. Con todo, esto puede no ser del todo revelador, puesto que también conoce los Evangelios. Lo que sí es cierto, es que este último dato lo sitúa, cuanto menos, en el primer siglo después de Cristo. Por otro lado, esta erudición bíblica es, en gran parte, resultado de haber indagado las creencias de otras sectas religiosas, como el mismo Filósofo confiesa al comienzo de la obra: ‘Así, acudí a la doctrina de los hebreos y de los cristianos, estudié su fe, sus leyes y sus argumentos...’¹⁷.

Si bien todo esto pareciera darle la razón a quienes sostienen que es un musulmán, también hay motivos para desconfiar de ello. En principio, podríamos pensar que, si Abelardo hubiera querido hacerlo, no tendría más que haberlo llamado “Musulmán” en lugar de “Filósofo”. Claro que esto no es un argumento de peso, sobre todo si se considera que, al ser los musulmanes no sólo infieles, sino también enemigos políticos de la cristiandad, tratar a uno de ellos con la deferencia con la que Abelardo lo hace en el *Dialogus* no habría sido del todo aceptable.

Sí tiene más peso considerar que ya en el comienzo de la obra nuestro autor aclara que el Filósofo es quien está mejor armado para la disputa, pues además de conocer las leyes reveladas cuenta con la ley natural, por lo cual, ‘tiene dos espadas para afrontar la batalla’¹⁸. Más aún, el personaje, además de hacer una revalorización del epicureísmo al hablar de las virtudes, y de referirse a Cicerón como ‘uno de los nuestros’¹⁹, parece aludir a los grandes moralistas de la Antigüedad cuando afirma haber penetrado en el estudio de sus escritos:

Filósofo: ... Después de haber frecuentado por largo tiempo las escuelas de nuestros maestros y de haber profundizado tanto en sus argumentaciones racionales como en los escritos de los autores, me he dedicado finalmente a la filosofía moral, meta de todas las disciplinas...²⁰.

trum imitantes anno duodecimo circumcisionem accipitis”. Jolivet ha demostrado que los cristianos ya sabían de estas prácticas entre los musulmanes. J. Jolivet, “Doctrines et figures de philosophes chez Abélard”, 182.

¹⁷ Pedro Abelardo, *Dialogus*, 58 : “PHIL.: ... *Contuli me igitur ad Iudeorum quoque et Christianorum doctrinam et utrorumque fidem et leges siue rationes discutiens*”.

¹⁸ Pedro Abelardo, *Dialogus*, 60: “[AB.:] *Tu tamen, philosophe, qui nullam professus legem solis rationibus cedis, non pro magno estimes, si in hoc congressu praevalere videaris. Tibi quippe ad pugnam duo sunt gladii, alii vero uno tantum in te armantur. Tu in illos tam scripto quam ratione agere potes; illi vero tibi, quia legem non sequeris, de lege nihil obicere possunt...*”.

¹⁹ Pedro Abelardod, *Dialogus*, 146.

²⁰ Pedro Abelardo, *Dialogus*, 56 : “PHIL.: ... *Nostrorum itaque scolis diu intentus et tam ipsorum rationibus quam auctoritatibus eruditus ad moralem tandem me contuli philosophiam, quae omnium finis est disciplinarum...*”.

Estas son algunas de las razones que llevan a Marenbon, Estevão y De Gandillac, entre otros, a afirmar que, a pesar de las extrañas características del Filósofo, éste no es más que un representante de la filosofía clásica de corte platónico-estoico²¹. La tipificación se acentúa al tomar en cuenta un pasaje del *Dialogus* en el que el Cristiano le recuerda que Agustín formó parte de “los suyos” antes de su conversión²². Aun así, la duda permanece. De Gandillac, por ejemplo, se pregunta si acaso el Filósofo no es ‘*la pure référence à la raison*’ y a los sabios antiguos que vivieron bajo la ley natural, como Job²³. ‘Quizá todos los filósofos fueron gentiles por su nacionalidad, pero no por su fe, según se dice de Job y de sus amigos,’ afirma el Palatino²⁴.

Incluso algunas lecturas han intentado fusionar estas dos identidades en una, de manera tal que aluda a cierto grupo de filósofos sarracenos que se habían apartado de la ortodoxia islámica, entre otras cosas, por conceder a la Filosofía preeminencia sobre la Teología. Quizá la interpretación más notable que se ha hecho en esta línea es la de Jolivet, quien lo identifica con un representante de los *Falasifa* e, incluso, llega a arriesgar cierta semejanza con el filósofo Avempace²⁵. Luscombe también admite que es una combinación de atributos dispares, y reconoce en ambos, Abelardo y el Filósofo, ciertos atributos comunes, pero hasta allí llega su lectura²⁶.

Por una nueva interpretación

Ahora bien, el resultado de un análisis que atienda a los requerimientos hermenéuticos aquí sugeridos, esto es, que responda sin supuestos a las preguntas que el mismo texto presenta, devela una interpretación alternativa a estas que la tradición ha sugerido. Veremos, en primer lugar, que tanto el Cristiano como el Filósofo no son quienes se ha pensado que eran. En congruencia con el texto, la obra general del autor, su vida y su época, sostendré que el personaje del Filósofo es, en realidad, el *alter ego* de Abelardo, de ese Abelardo que, a pesar de haber renegado de Aristóteles, quizás aún seguía considerándose ‘el

²¹ Véase por ejemplo J. Marenbon, y G. Orlandi, “Introduction”, liii y siguientes.; J. Estevão, *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*, 159 y n. 24; M. de Gandillac, “Le ‘Dialogue’ d’Abélard”, 19; y J. Marenbon, “Imaginary Pagans: from Middle Ages to the Renaissance”, 156.

²² Véase Pedro Abelardo, *Dialogus*, 196.

²³ M. de Gandillac, “Intention et loi dans l’éthique d’Abélard”, 600.

²⁴ Pedro Abelardo, *Theologia christiana*, II, 15: “*Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi, sicut de Iob et amicis eius dicitur*”.

²⁵ Véase J. Jolivet, “Abélard et le philosophe (Occident et Islam au douzième siècle)”, 189.

²⁶ D. Luscombe, “Ethics”, xxvi; en cambio, en su artículo “The *Ethics* of Abelard: some further considerations”, 72, n. 23, parece acercarse más a la tesis de Jolivet.

último filósofo del mundo²⁷; ese que, aunque creyente en un solo Dios, estaba irremediablemente influido por las enseñanzas de los antiguos. Y sostendré también que, por su parte, el Cristiano oficia como un representante de la comunidad católica, pero que no se identifica en todos los casos con el autor. En segundo lugar, y justamente a partir de la nueva identidad asignada a los dos personajes principales (y no a la inversa)²⁸, se verá que la obra misma adquiere un sentido diferente. En efecto, el *Dialogus* ya no sería un texto de apertura religiosa, sino más bien uno dirigido al sector más severo e intolerante de la comunidad cristiana del siglo xii, aquella que recientemente había condenado al *Magister* por segunda vez.

En primer lugar, hay que señalar que la mayor parte de las afirmaciones que hace este personaje mitad pagano mitad musulmán se corresponde casi por entero con las del mismo Abelardo en sus otras obras. Son pocas las veces en que no es así y que, corregido inmediatamente por el Cristiano, termina coincidiendo con éste, pero nunca disintiendo.

Pero además –y esto es aquí lo interesante– nadie en la época de Abelardo reunía en sí tan dispares características como las que hemos mencionado, por más que Abelardo haya intentado darle una imagen verosímil y contemporánea. Ni siquiera el mismo Avempace. En consecuencia, creo que para comprender al Filósofo no es necesario recurrir a las páginas de la historia documental en busca de algún movimiento o autor de la época que más o menos se ajuste a él. La inexistencia de alguien así en el *factum* histórico del Palatino indica que éste debe ser comprendido más bien como una simple figura literaria. Una figura que, incluso, estaba permitida por las convenciones estilísticas la época y que le es útil al autor para sostener aquellas tesis que antaño se habían mostrado conflictivas para la Iglesia, muchas de las cuales Bernardo había incluido en su lista del concilio de Sens. De hecho, si se lee con atención el texto, las principales tesis éticas son esgrimidas por el Filósofo. Por ejemplo, el pasaje que afirma que el mérito o demérito de la acción está dado por la intención, y que no es sino la tesis central del *Scito te ipsum*:

Filósofo: ... a menudo, un mismo acto puede ser denominado ‘bueno’ o ‘malo’, si es cumplido por personas distintas o por la misma persona en circunstancias diversas, según las diferentes intenciones²⁹.

²⁷ Pedro Abelardo, *Hist. cal.*, V: “... cum iam me solum in mundo superesse philosophum estimarem...”.

²⁸ Sigo una vez más el camino hermenéutico propuesto por Gadamer cuando recomienda “ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos”. *VyM*, 372.

²⁹ Pedro Abelardo, *Dialogus*, 212: “PHIL.: ... Unde et sepe, cum idem a diversis agitur vel ab eodem in diversis temporibus, pro diversitate tamen intentionum idem opus bonum dicitur atque malum”.

En esta tesis, y en algunas similares sobre la indiferencia de las acciones, u otras acerca de la necesidad del uso de la razón en las cuestiones morales, o en la que afirma que la ignorancia es un atenuante de la culpa³⁰, la que se expide es la voz del Filósofo y no la del Cristiano. Más aún, sus intervenciones no sólo coinciden con los ejes de la *Ethica*, sino que también repercuten en ellas los pasajes más controversiales. Tal es el caso, por ejemplo, del último capítulo, en el que Abelardo se pronuncia sobre la *Plenitudo potestatis* y de donde se extrajo una de las diecinueve tesis condenadas en Sens. Cuando el Filósofo realiza su clasificación de las virtudes cardinales, al explicar en qué consiste la diferencia entre justicia natural y positiva, sostiene:

Filósofo: ... También los pontífices romanos y los sínodos cada día establecen nuevos decretos o acuerdan alguna dispensa, y según esto, pensáis que aquello que primero era lícito se ha vuelto ilícito, o viceversa, como si Dios les hubiera conferido el poder de hacer que por sus preceptos y permisos sean buenas o malas las acciones que antes no lo eran...³¹.

Difícilmente el viejo y cansado Abelardo, condenado por segunda vez, se animara a poner estas palabras en boca de un cristiano, y mucho menos en la suya propia. Pero esto no significa que haya cambiado de idea, sino todo lo contrario.

Ahora bien, si ya hemos admitido que Abelardo es tanto el árbitro de los tres personajes como el Filósofo, cabe preguntarse si el Cristiano también es Abelardo, o bien si nuestro autor ha construido un personaje paradigmático, reuniendo las principales características de un cristiano tradicional, “sectario y vulgar”, tal como entiende Von Moos³². Un cristiano que, por ejemplo, aunque es consciente de que no debe apelar a la autoridad para discutir con alguien que no ha prestado su asentimiento a la fe cristiana, no pierde, con todo, sus arraigadas costumbres:

Filósofo: Estoy sorprendido: te esfuerzas por rechazar mis posiciones, pero, en tus argumentos, también expones pasajes de vuestras Escrituras, que sabes que yo no estoy obligado a aceptar.

Cristiano: Mi intención es, como sabes, aclarar la fe común o la doctrina de nuestros padres, no darte mi parecer. Si te presento testimonios, no es para obligarte a aceptarlos, sino porque quiero que comprendas que son testimonios de otros, no pensados por mí³³.

³⁰ Véase, por ejemplo, Pedro Abelardo, *Dialogus*, 162-164 y 214.

³¹ Pedro Abelardo, *Dialogus*, 230: “PHIL.: ... Romani quoque pontifices vel synodales conventus cotidie nova condunt decreta, vel dispensationes aliquas indulgent, quibus licita prius iam illicita vel e converso fieri autumatis, quasi in eorum potestate Deus posuerit, ut praeceptis suis vel permissionibus bona vel mala esse faciant, quae prius non erant...”.

³² P. Von Moos, *Les Collationes*..., 453.

³³ Pedro Abelardo, *Dialogus*, 270-272: “PHIL.: Miror te rationibus tuis, quibus me arguere ni-

Por otra parte, es notorio que este personaje nunca dialogue con el Judío. Si fuera Abelardo-autor quien es personificado por el Cristiano, el debate se tendría que haber dado entre ellos, ya que, siendo así, éste, y no el Filósofo, sería quien funcione como bisagra entre las otras dos figuras. Sin embargo, podría objetarse que esto se debe a que la obra se halla inconclusa, y que la intención de Abelardo fue la de escribir un tercer momento en el que dialoguen el Cristiano y el Judío. Con todo, esto es poco probable.

Además, debe señalarse que las afirmaciones del Cristiano o bien concuerdan con las del Filósofo, o bien reproducen de modo más o menos lineal las tesis que sostenía la Iglesia en aquel entonces y que por momentos se muestran accesorias a la argumentación³⁴. Sin embargo, existen al menos dos pasajes que podrían hacernos dudar de esta tesis. Ambos se corresponden con las intervenciones más largas del Cristiano, lo cual por otra parte, no es casual. El primero es cuando se expide sobre las virtudes y afirma que es la caridad la plenitud de la ley, ya que ésta es justamente tesis central de los *Commentaria*³⁵. El segundo, mucho más interesante aún, es el cierre del texto. Allí es el Cristiano el que reivindica el horizonte intencional de la *Ethica* y, en contraste con la aparente suficiencia de la ley natural, realiza la distinción entre “actuar bien” y “hacer lo bueno”, también central en el desarrollo de la teoría ética abelardiana, pues ella supone que no basta realizar las obras que la ley manda, sino que, para la obtención de mérito, es necesario que en su ejecución la voluntad esté orientada a Dios por un amor espontáneo y desinteresado.

En consecuencia, es innegable que el Cristiano es, por momentos, Abelardo. Pero no el Abelardo dialéctico que se hizo odioso al mundo, sino aquél que sigue a Pablo. Es también, sobre todo en los primeros pasajes de su intervención, la voz de la Iglesia y, en ese sentido, sí una voz cristiana más. Se entiende, así, por qué el personaje del Filósofo considera al Cristiano un igual: ‘Filósofo: A decir verdad, encuentro que tú eres verdaderamente filósofo’³⁶.

Es innegable que Abelardo no escapa a uno de los grandes supuestos del mundo premoderno: el sentido es más importante que el dato. Así, dada la

teris, eas quoque auctoritates ex scripturis vestris proferre, quibus me non dubitas minime cogendum esse. CHRIS.: Propositum mihi est, sicut nosti, non me tibi proprias inferre sententias, sed communem malorum nostrorum tibi fidem seu doctrinam aperire. Quae igitur testimonia de nostris affero, non ut per hoc cogaris intendere, sed ut aliorum magis ista intelligas esse, quam me ipsum finxisse.

³⁴ Véase, por ejemplo, Pedro Abelardo, *Dialogus*, 252-254 y 260-270.

³⁵ Véase en Pedro Abelardo, *Dialogus*, 196-204, y en Pedro Abelardo, *Comm. in Ep. Pauli ad rom.*, I, 2:15 entre otros tantos pasajes.

³⁶ Pedro Abelardo, *Dialogus*, 182: “PHIL.: Certe, ut verum fatear, nunca te primum phylosophum comperior...”

construcción que realiza de sus personajes, éstos se presentan como figuras meta-históricas e irreales que, en sus respectivas intervenciones, ponen de manifiesto las dudas e inquietudes del propio autor. De Gandillac tiene razón cuando afirma que, a través de sus personajes, lo que hace Abelardo no es sino dialogar consigo mismo³⁷, y nosotros agregamos, con su propia comunidad. Además, a efectos prácticos, la obra como un todo cobra sentido justamente a partir de las diferencias que se manifiestan entre los personajes, y eso es, en definitiva, lo que importa.

Ahora bien, para que la interpretación encaje, debemos preguntarnos, ante todo, ¿porqué un autor cristiano del s. xii querría debatir los fundamentos de distintas creencias, incluso de la propia? Si bien no es del todo desacertada la interpretación tradicional, puesto que las afirmaciones y tesis desplegadas a lo largo del *Dialogus* permiten elaborar una base teórica desde la cual emprender un posible diálogo con otras religiones, no creo que ésta haya sido la intención primera de Abelardo al momento de escribir la obra.

Sabemos que el contacto con el judaísmo y el islam ya para la época de nuestro autor era un hecho indiscutible aunque, como hemos hecho notar, el conocimiento de este último era aún bastante difuso. Todavía se encuentra en discusión, por ejemplo, a qué grupo humano se refiere Abelardo en uno de los pasajes más misteriosos (y más frecuentemente citados) de la *Historia Calamitatum*:

A menudo, Dios sabe, caía en tanta desesperación, que me disponía a vivir entre los enemigos de Cristo; a salir de los confines cristianos y dirigirme hacia los gentiles, para allí vivir en tranquilidad y cristianamente bajo el pago de algún tributo³⁸.

Aun así, puede pensarse que la convivencia cada vez más dinámica con estas otras dos religiones monoteístas, cuyos fundamentos eran muy similares a los del cristianismo (mantienen la creencia en un solo y único Dios creador

³⁷ M. de Gandillac, "Intention et loi", 600.

³⁸ Pedro Abelardo, *Hist. cal.*, XII: "*Saepe autem, Deus scit, in tantam lapsus sum desperationem, ut Christianorum finibus excessis ad gentes transire disponerem, atque ibi quiete sub quacumque tributi pactione inter inimicos Christi christianae uiuere*". Dado que a partir del contagio lingüístico con las comunidades judías uno de los nombres con los que en la Edad Media se designaba a los musulmanes era el de "gentiles", es bastante probable que se estuviera refiriendo a ellos, y no a los paganos. DuQuesnay se ha ocupado de considerar diferentes alternativas hermenéuticas al respecto y, cercano a nuestra incertidumbre, concluye el apartado diciendo "*Y a-t-il quelconque évidence qu'Abélard vit jamais un philosophe sarrasin [...] s'accommodant de ces descriptions? Je n'en reconnais aucune et recevrais volontiers toute information s'y rapportant*", J. DuQuesnay Adams, "Les horizons socio-politiques du monde de Pierre Abélard", 33.

y, fundamentalmente, comparten el Pentateuco)³⁹ reclamaba una urgente legitimación de sus propias creencias. Y esto no pasaba sólo con el cristianismo, ya que la profusión de diálogos imaginarios se daba también por fuera de la cristiandad, como ya hemos señalado. Cada una de estas comunidades, a través de sus más destacados pensadores, intentaba defender aquello en lo que creían, ante la potencial amenaza que representaba “el otro”, el infiel. Y no creo que Abelardo fuera la excepción. Muy por el contrario, es posible afirmar que el *Dialogus* está pensado como un texto cristiano para ser leído por la comunidad cristiana.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que si bien se daban debates entre judíos y cristianos en forma oral, difícilmente el texto fuera leído por algún representante de las creencias confrontadas en él. Pocos eran los judíos y musulmanes que leían el latín.

En segundo lugar, para un cristiano medieval, ortodoxo o no, los infieles no eran sujetos reales de diálogo. Esto quiere decir que un cristiano siempre le hablaba a un cristiano, a su igual, cuya opinión era la única realmente válida. Ello no quita que a pesar de que nuestro filósofo no lograra dar el salto hacia un diálogo interreligioso en sentido estricto, sí haya logrado cumplir al menos con el primer requisito, que es el de tomar distancia de su propia fe y considerarla como un objeto de estudio en pos de interpretarla filosóficamente⁴⁰.

Por último, si en verdad hay en el texto algún tipo de intento por dialogar con un infiel, las mismas condiciones que ponen los personajes nos dan la pauta de que ese otro no es, en definitiva, un otro real. Es decir, desde el momento en que el diálogo pretende ser un debate “puramente racional”⁴¹ sobre los

³⁹ Si bien es correcto afirmar que las tres religiones comparten el Pentateuco, es necesario hacer una aclaración. El islamismo también reconoce estos libros, pero su libro sagrado último es el Corán. Por ello, los judíos y los cristianos son considerados como “la gente de uno de los libros”. No obstante, los musulmanes creen que los textos previos al Corán han sido corrompidos y alterados, y que el Corán los reemplaza a todos. Por otra parte, se debe decir que, además del Pentateuco, judíos y cristianos comparten otros libros Históricos y los Salmos. Sin embargo, mientras que para el cristianismo todos los libros, ya sean del Antiguo o del Nuevo Testamento, se consideran inspirados del mismo modo; para el judaísmo, en cambio, sólo los restantes son inspirados en tanto que el Pentateuco es dictado.

⁴⁰ Al respecto, Svenson, más arriesgado, sostiene que “[u]na condición para el diálogo religioso parece, pues, ser esta disposición a interpretar la propia fe, a ponerla en diálogo con la filosofía. Esta condición la encontramos cumplida en Abelardo”, M. Svensson, “Abelardo. El argumento del Diálogo”, 154.

⁴¹ En el punto de partida, aceptado por los tres interlocutores, se establece la tesis sobre la cual

fundamentos morales de las diferentes creencias sostenidas por un cristiano, un judío y un filósofo, se está dejando de lado todo aquello que justamente los hace diferentes: sus creencias específicamente religiosas. Pero al quitarle al interlocutor todo aquello que lo convierte en otro, y al atender sólo a lo que lo hace un igual, el diálogo deja de ser tal, y se convierte en una especie de *mono-logos*. Y siendo esto así, podemos pensar que Abelardo no quiere comprender al otro, sino demostrar a sus lectores que el otro, el infiel, en definitiva, tiene las condiciones naturales para no ser tal.

En consecuencia, la intención de Abelardo parece ser la de discutir con el cristianismo de su época, representado por el personaje del Cristiano, al que en el fondo le critica la rigidez y la incapacidad de algunos para entender los fundamentos de aquello en lo que creen. El hecho de que sea ésta una obra de vejez, además, demuestra que el Palatino ya no está dispuesto a enfrentarse una vez más con aquellos que lo acusaron de hereje. Pero dada la característica obstinación del *Rhinoceros*, tampoco podía dejar de escribir lo que pensaba.

Conclusiones

Ahora bien, con esta propuesta no he pretendido en modo alguno cancelar las claves de lectura anteriores, sino ofrecer una nueva. En otras palabras, no considero que esta interpretación sea verdadera mientras que las restantes, falsas, pues sería desatinado creer que hay una única “verdad” en el texto que deba ser develada por el intérprete; existe, en todo caso, una pluralidad de interpretaciones posibles, aunque no infinitas, pues también es cierto que, en el afán de revalorizar los textos del pasado, muchas veces se cae en interpretaciones equívocas, alejadas de la pluma y de las mismas posibilidades situacionales de aquél a quien se pretende comprender. Sin embargo, de todas las lecturas a las que el texto sí da lugar, algunas serán más o menos correctas, más o menos fecundas en función no sólo del pensamiento del autor, sino también de las inquietudes filosóficas de la situación hermenéutica del intérprete.

Sabido es que el estudio de los autores medievales no se cierra en un interés meramente histórico del pasado; más aun, estoy convencida de que la interpretación debe abrir horizontes de sentido tales que permitan pensar la actualidad del texto y realizar un aporte al presente. Pero es sólo en esta dirección en la que el *Dialogus* se vuelve una herramienta para pensar el diálogo interreligioso. Por tanto, es menester diferenciar dos caminos hermenéuticos: por qué, para

descansa el resto de la obra: cualquiera sea la fe sobre la que se discuta, ésta debe estar asumida racionalmente. Véase Pedro Abelardo, *Dialogus*, 56-60.

qué y para quiénes fue redactado el *Dialogus*, por una parte; y qué elaboraciones teóricas nos sirven *hoy* para ir más lejos de lo que el mismo Abelardo quiso decir, y repensar nuestro propio diálogo interreligioso a partir de sus premisas.

Bibliografia

Abulafia, Anna Sapir, “The *Ars Disputandi* of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (1085-1117)”, en Cappon, C. et al. (eds.), *Ad fontes : Opstellen aangeboden aan prof. dr. C. van de Kieft ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar in de middeleeuwse geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam*, Amsterdam, 1984, 139-152.

De Gandillac, Maurice, “Intention et loi dans l'éthique d'Abélard”, en *Pierre Abélard-Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle. Colloque international du centre national de la recherche scientifique, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972*, Paris, CNRS, 1975, 585-610.

De Gandillac, Maurice, “Le ‘Dialogue’ d'Abélard”, en *Abélard: Le ‘Dialogus.’ La philosophie de la logique. Actes du Colloque de Neuchâtel*, Secr. de l'Université, Neuchâtel, 1981, 3-20.

DuQuesnay Adams, Jérémy, “Les horizons socio-politiques du monde de Pierre Abélard”, en Jolivet, J. y Habrias, H. (dirs.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, 29-39.

Estevão, José Carlos, *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*, tesis de Mestrado em Filosofia. San Pablo, PUC-SP, 1990.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 2006.

Grabois, Aryeh, “The *Hebraica Veritas* and Jewish-Christian intellectual relations in the twelfth century”, en *Speculum*, 50, 4 (1975), 613-634.

Jolivet, Jean, “Abélard et le philosophe (Occident et Islam au douzième siècle)”, en *Revue de l'histoire des religions*, 164, 2 (1963), 181-189.

Jolivet, Jean, “Doctrines et figures de philosophes chez Abélard”, en *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, Doctrines du langage*, Paris, Vrin, 1987, 185-202.

Luscombe, David, “Peter Abelard and Twelfth-Century Ethics”, en *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1977, xiii-xxxvii.

Luscombe, David, “The *Ethics* of Abelard: some further considerations”, en Buytaert, E. (ed.), *Peter Abelard. Proceedings of the international conference*, Louvain, 1971, 65-84.

Marenbon, John y Orlandi, Giovanni, “Introduction”, en *Abelard, Collationes*, Nuev York, Oxford University Press, 2001.

Marenbon, John, “Imaginary Pagans: from Middle Ages to the Renaissance”,

en Burnett, C., Meirinhos, J. y Hamesse, J. (eds.), *Continuities and disruptions between the Middle Ages and the Renaissance. Proceedings of the colloquium held at the Warburg Institute, 15-16 June 2007*, Turnhout, Brepols, 2008, 151-165.

Merks, Karl-Wilhelm, "Peter Abelard: Dialogue between a Philosopher, a Jew, and a Christian", en Roggema, B., Poorthuis, M. y Valkenberg, P. (eds.), *The Tree Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Leuven, Peeters, 2005, 111-140.

Mews, Constant, "Peter Abelard and the Enigma of Dialogue", en Laursen, J. y Nederman, C. (eds.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, Filadelfia-Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 1998, 25-52.

Morin, Patrick, "Vie et oeuvres d'Abélard", en Abélard, *Des intellections*, París, Vrin, 1994, 129-154.

Petrus Abaelardus, *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Thomas, R. (ed.), Stuttgart, 1970.

Pedro Abelardo, Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano, Magnavacca, S. (trad.), Buenos Aires, Losada, 2003.

Pujadas, Miquel y Sanjuán, Anselmo, *Estudio sobre el Dialogus de Pedro Abelardo*, Zaragoza, Yalde, 1988.

Solari, Enzo, "Contornos de la tolerancia medieval", en *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 153, (2013), 73-97.

Svensson, Manfred, "Abelardo. El argumento del *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*", en *Revista Philosophica*, 32 (2007), 137-155.

Sweeney, Eileen, "Abelard and the Jews", en Hellemans, B. (ed.), *Rethinking Abelard. A collection of critical essays*, Leiden, Brill, 2014, 37-59.

Von Moos, Peter, "Les *Collationes* d'Abélard et la «question juive» au XIIe siècle", en *Journal des savants*, 2 (1999), 449-489.