

IMPLICACIONES POLÍTICAS DEL PROYECTO ÉTICO ABELARDIANO.

Political implications of Abelard's ethical project.

Natalia G. Jakubecki¹ (UBA)

jakubecki@gmail.com

Resumen.

A pesar de que Pedro Abelardo jamás escribió un texto explícitamente político, es inconcebible creer que un filósofo ciudadano –y mucho menos uno de su talante– se mantuviera íntegramente al margen de su propia atmósfera sociopolítica. Por el contrario, su teoría ética, desarrollada principalmente en dos obras, el *Scito te ipsum* y el *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, demuestra tener serias implicancias en estos asuntos. De hecho, es posible que de haberlas desarrollado en profundidad, éstas lo hubieran puesto en contra de un poder eclesiástico a sus ojos corrompido; un poder al que hacía ya tiempo tenía enfrentado. Y esto es precisamente lo que nos proponemos desarrollar aquí.

Dada la índole de este trabajo, sólo nos remitiremos a las dos obras anteriormente mencionadas. La primera, porque es allí donde el autor deja entrever con mayor nitidez esta problemática; la segunda, porque complementa ciertas nociones de la anterior. Serán, entonces, cuatro los problemas que se desarrollen aquí: 1) la distinción entre el fuero humano y el divino; 2) la concepción de la justicia positiva; 3) su posición frente a la *plenitudo potestatis* y 4) las consecuencias respecto del sacramento de la Reconciliación.

Palabras clave: Abelardo, ética, política, *plenitudo potestatis*, distinción de fueros.

Abstract.

¹ Natalia Jakubecki es Licenciada en Filosofía por la UBA. Actualmente ejerce como Ayudante de 1° en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en dicha institución y se encuentra finalizando su doctorado sobre *La propuesta moral de Pedro Abelardo como posibilidad de diálogo entre religiones*, dirigido por la Dra. Celina Lértora. Ha participado en varios proyectos de investigación así como en numerosas reuniones académicas. Su más reciente publicación es la una nueva traducción de *Las Cartas de Abelardo y Eloísa* junto a la Dra. Marcela Borelli. NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Despite the fact that Peter Abelard never wrote a political text, it's not possible to believe that a city philosopher –and less if we consider his character- would stay completely abstracted from the sociopolitical context of his time. On the contrary, his ethical theory, which is developed in two treatises: the *Scito te ipsum* and the *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, shows that it has real implications on these matters. In fact, it is rather possible that if he had developed them in depth, they would have settled him against the ecclesiastical power that was corrupted from his point of view and that from a long time already he was confronted with. This is what we want to discuss in this article.

We are only going to concentrate to the two treatises previously mentioned. To the first one because in it the author allows us to glimpse more clearly this problem; the second one because it complements some notions not developed in the previous one. So, four issues will be the ones we will be developing here: 1) The distinction between the human and divine jurisdiction; 2) The conception of positive justice; 3) His position regarding the *plenitudo potestatis* and 4) The consequences on the Reconciliation sacrament.

Keywords: Peter Abelard, Ethics, Politics, *Plenitudo Potestatis*, Distinction of Jurisdictions.

I. Introducción.

Es sabido que todo ser humano se encuentra atravesado por su tiempo. Nadie, ni hasta el más osado, puede pensar fuera de las estructuras y límites que se le imponen tanto histórica como geográficamente. Y Pedro Abelardo, aun siendo el filósofo más perspicaz de su tiempo, no fue la excepción.

En la Europa occidental de la primera mitad del siglo XII se desarrollaron dos tipos de fenómenos políticos que signarán la vida y el pensamiento de este autor. El primero de ellos, de mayor escala, es el conflicto que los historiadores han dado en llamar “La Querella de las investiduras”: una disputa entre el poder imperial y el papal que, si bien se da por terminada formalmente con el Concordato de Worms en 1122, en la práctica política tardaría algunos siglos más en resolverse.

El segundo nos sitúa directamente en las ciudades, cuyo célere desarrollo había comenzado a finales del siglo anterior. Una serie de episodios

pretendidamente aislados, como por ejemplo, la guerra de la comuna de Cambrai contra su señor feudal, el Obispo Gerardo II, o la autonomía lograda por los mercaderes de Colonia en 1112 tras expulsar a su Arzobispo son, en realidad, el resultado de una nueva racionalidad política que venía gestándose a partir de los cambios que la nueva disposición del espacio geográfico y la floreciente economía traían aparejados.

A lo anteriormente dicho se le debe añadir un dato no menos importante y mucho más concreto: la misma biografía de Abelardo. Si bien la vida de nuestro autor estuvo signada por toda clase de desventuras, existen tres momentos que son particularmente relevantes respecto de la cuestión que aquí nos compete. Dos de ellos se dieron paralelamente: su conflictiva situación como abad de la comunidad religiosa de Saint-Gildas, y las dificultades que atravesaban en aquél preciso momento las monjas del Paracleto, ese santuario que él mismo había fundado y cuya dirección le otorgó a Eloísa. Esto implica, como bien señala Bacigalupo, que las dos comunidades concretas que el Palatino conocía y de las que directa o indirectamente participaba, se hallaban amenazadas². El tercero es la sobradamente conocida disputa que mantuvo con Bernardo de Claraval, la cual, como veremos más adelante, responde principalmente a motivaciones políticas.

Es inconcebible, entonces, creer que un filósofo ciudadano – y mucho menos uno del talante de Abelardo – se mantuviera íntegramente al margen de su propia atmósfera sociopolítica. Así, si bien es cierto que de las obras que nos han llegado – las cuales, suponemos, se corresponden con la totalidad de sus escritos –, ninguna es de carácter estrictamente político, no por ello puede decirse que el *Magister* haya pensado su teoría ética sin ningún tipo de injerencia en estos asuntos.

Si Pedro Abelardo se ha ganado un lugar en la historia de la Filosofía, lo es, en primer lugar, por su postura lógica respecto de la querrela medieval por excelencia, aquella que intentó dar cuenta de la significación y designación de los términos universales. En segundo lugar, pero no menos importante, por su innovadora propuesta ética. Es, sin duda, en esta última en donde es posible rastrear serias implicaciones políticas que, de haberlas desarrollado en

² Cf. BACIGALUPO, Luis, “Las principales ideas políticas de la *Theologia Christiana*”, inédito. NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

profundidad, lo habrían puesto no necesariamente del lado del imperio, pero sí en contra de un poder eclesiástico a sus ojos corrompido; un poder al que hacía ya tiempo tenía enfrentado.

Ahora bien, dada la índole de este trabajo, por el momento, no nos es posible analizar en detalle cada uno de sus escritos. Por esta razón, sólo nos remitiremos a las dos obras de índole estrictamente ética: la *Ethica seu liber Scito te ipsum* y el *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*³. El primero, porque es allí donde el autor deja entrever con mayor nitidez esta problemática; el segundo, porque complementa ciertas nociones del anterior.

Según los estudiosos, el *Scito te ipsum* puede ser dividido en dos grandes momentos: el primero es aquél que va desde el proemio hasta el capítulo XVI, y que se centra en el conocimiento y la descripción del pecado. A lo largo de estos capítulos podremos hallar uno de los primeros intentos históricos por separar la ética del derecho, conocido actualmente entre los historiadores como la “Tesis de la distinción de fueros”, cuyos principios se fundamentan, por una parte, en la indiferencia moral de las acciones, por otra, en la concepción de justicia que desarrolla en el *Dialogus*. El segundo momento de la obra, por su parte, comprende los capítulos XVIII al XXIV, y trata sobre las formas en que se obtiene el perdón de los pecados y la consecuente reconciliación con Dios, a saber: la contrición, la confesión y la satisfacción o penitencia. Aquí, ya de manera explícita y con cierta visceralidad, Abelardo se encarga de poner en tela de juicio no sólo uno de los principales pilares del poder de la Iglesia, como lo es la confesión, sino también de expedirse sobre la noción de *plenitudo potestatis*⁴.

Serán, entonces, estos cuatro problemas los que se desarrollen aquí:

- La distinción entre el fuero humano y el divino.
- La concepción de la justicia positiva.
- Su posición frente a la *plenitudo potestatis*.
- Las consecuencias respecto del sacramento de la Reconciliación.

³ A partir de ahora se cita “*Dialogus*”.

⁴ Plenitud de poder.

I.I. Consideraciones generales sobre la teoría moral abelardiana.

Tal como se ha señalado en la introducción, la propuesta ética de Abelardo resulta totalmente novedosa respecto de una tradición que, después de Agustín, difícilmente se ocupó de concebir una teoría moral articulada. En efecto, hasta entonces, este plano estaba orientado por una ética de la virtud vinculada estrictamente a la acción y, por consiguiente, a la exterioridad misma que todo acto supone. Ello daba cuenta, por una parte, de un cierto realismo en el plano ontológico y, por otra, de la concepción heterónoma en el moral: lo bueno y lo malo eran “algo” que debía alcanzarse o evitarse, mientras que al ser humano únicamente se le exigía seguir normas concretas estipuladas con total independencia del contexto de esa acción. Estas normas no son sino aquellos designios de la voluntad divina, que sólo los Padres y la alta jerarquía eclesiástica estaban en condiciones de desentrañar mediante una exégesis bíblica muchas veces contradictoria. Ello se veía reflejado de la manera más elocuente en los libros penitenciales, que contenían indicaciones para los sacerdotes, asignando una satisfacción determinada para cada acción pecaminosa y/ o delictiva que, al fin y al cabo, parecían ser lo mismo⁵.

En este contexto, la teoría abelardiana se presenta como la primera reflexión ética altomedieval de carácter cabalmente filosófico. Para Abelardo, las reglas que rigen la conducta moral del hombre no podrán derivarse más que de la interioridad del agente⁶, en tanto que la determinación del binomio moral bien – mal se da con total independencia de la acción concreta.

I.II. El rol de las acciones.

Así, desde el momento en que el maestro Palatino considera que el pecado consiste en el instante mismo en que la voluntad consiente en hacer lo que no es lícito, o en no dejar de hacer lo que no es lícito, las acciones, consideradas **en sí mismas**, quedan despojadas de toda connotación moral. Sobre este punto Abelardo no realiza una construcción positiva, puesto que la neutralidad de la acción sólo es una consecuencia de su definición del pecado.

⁵ La distinción entre lo que era propiamente pecado de lo que era un delito se dará paulatinamente a partir de la Reforma Gregoriana.

⁶ Cf. FUMAGALLI, Mariateresa, “Sull’ unità dell’opera abelardiana”, en *Rivista critica di storia della filosofia*, N°34 (1979), p. 432.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

En todo caso, deberemos reconstruir las críticas que el mismo autor previó, pues es allí donde señala las razones por las cuales la acción no debe ser considerada parámetro moral⁷.

La primera objeción posible es aquella que, aun aceptando que el pecado se dé mediante el consentimiento del alma, entiende la consecución de la acción como un agravante, puesto que a la obra del pecado “le sigue una cierta delectación”⁸. Sin embargo, Abelardo aclara que ello sólo puede sostenerse si aceptamos la premisa de que el pecado consiste en la delectación carnal. Pero, en primer lugar, estos objetores imaginarios ya admitieron que el pecado no reside en el placer de la carne, sino en el consentimiento del alma. En segundo lugar, se seguiría que nadie que experimentara algún placer carnal estaría libre de pecado, pues “... ni los mismos cónyuges se verían libres de pecado cuando gozan del placer carnal que les está permitido, ni tampoco el que se alimenta con una apetitosa comida de su propia cosecha”⁹.

De lo contrario, deberíamos admitir un Dios malicioso que nos creó de tal manera que, al hacer incluso lo permitido, no podamos no pecar, pues el deleite en estas cosas es inevitable. Por otra parte, Abelardo añade que es imposible que la comisión de algún acto ilícito agrave al pecado **ya** nacido en nosotros, porque el alma, en donde éste reside, no puede ser manchada más que por lo que le es propio. La carne, entonces, en modo alguno puede afectar el *animus*¹⁰ si éste no ha dado su consentimiento.

⁷ Distíngase “*actio*” de “*operatio*”. Mientras que la primera se encuentra en directa relación con la interioridad, la segunda, en cambio, también puede darse de manera interior. Así, el pecado será una *operatio animi*. Para un estudio más detallado, véase Van den BERGE, R. J., “La qualification morale de l’acte humain. Ébauche d’une réinterprétation de la pensée abélardienne”, en *Studia Moralia*, Roma, N°13 (1975), pp. 143-73.

⁸ “...*quaedam delectatio sequatur...*”, PEDRO ABELARDO, *Ethica seu Scito te ipsum*, (ed. y trad. al inglés LUSCOMBE, David), Oxford, Editorial Clarendon Press, 1979, II, p. 18. La traducción al castellano es propia y la numeración de las páginas corresponde al texto latino de la presente. A partir de ahora se cita “*Ethica*”.

⁹ *Ethica*, p. 18.

¹⁰ La traducción literal del término es “alma” pero, dado que es un término técnico que, especialmente en la Edad Media adquiere matices antropológicos específicos, por ella debe entenderse, al menos en Abelardo (quien sigue claramente el pensamiento agustiniano, “el aspecto superior del alma racional”. Para no entrar en este tipo de disquisiciones, decidimos dejar el término latino. Con todo, si se desea ampliar, véase la voz “*animus*” en MAGNAVACCA, Silvia, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila, 2005.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Otra de las objeciones que pudo anticipar es la siguiente: dado que se reconoce que una misma acción puede ser lícita o ilícita dependiendo del momento en que se la realice –por ejemplo, el caso del coito con la misma persona antes o durante el matrimonio–, el pecado consistiría en la perpetración de aquellas que en **ese** momento nos son ilícitas. A ello, Abelardo responde que esto sólo demuestra que las acciones, consideradas en sí mismas, son neutras. No será, pues, la acción, sino el conocimiento que tengamos de las circunstancias que la rodean y la intención con la cual la realicemos aquello que califique nuestro acto. Tal es el caso de quien se casara con su hermana desconociendo que lo es: ciertamente el incesto es ilícito, pero la falta de conocimiento de las circunstancias exime necesariamente a los cónyuges.

Añade, además, que tanto las acciones lícitas como las ilícitas pueden ser cometidas por igual por buenos y por malos. El ejemplo que cita pudo resultar bastante controvertido pero, sin lugar a dudas, convincente:

“... en el mismo acto en que vemos a Dios Padre y a Jesucristo, vemos también a Judas, el traidor. El Hijo se entregó él mismo, como también fue entregado tanto por Dios Padre como por el traidor. [...] Por tanto, el traidor hizo lo mismo que hizo Dios...”¹¹.

Si bien el hecho de entregar a Jesús lo cometieron tanto el mismo Jesús, como Dios mismo y como Judas, sólo Judas obró mal, ya que la intención que lo movió a realizar esa misma acción fue una mala intención, porque si bien Judas quiso lo mismo que Dios –entregar a Jesús–, no quiso **como** Dios quiso, esto es, la adecuación de la voluntad con la voluntad divina¹².

Ahora bien, se podría objetar que “entregar” a alguien es una acción que no siempre es lícita pero que, no obstante, hay otras que no hay modo de que no lo sean, por lo que sería imposible que al realizarlas se cometa pecado. Tal es el caso de ahorcar a un delincuente. Pero incluso en su consecución puede cometerse pecado: es posible que un verdugo actúe movido por la sed de justicia, y otro por el odio de viejos rencores¹³. Esto termina de comprobar que

¹¹ *Ethica*, p. 28.

¹² Cf. De VECCHI, Gaia, *L'etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teología morale*, Roma, Editorial Pontificia Università Gregoriana, 2005, p. 164 y ss.

¹³ Cf. *Ethica*, p. 24.

un mismo acto, sea cual fuere su licitud, debe ser juzgado moralmente sobre la base de la intención que lo impulsó.

La última objeción es aquella que, por vía contraria, argumenta que una obra buena añade un bien a la buena intención. Sin embargo, podemos imaginar a dos personas con la misma buena intención de construir casas para los pobres. Una de ellas logra llevar a cabo lo que la caridad le inspira, mientras que la otra se ve frustrada en su intento porque le han robado el dinero destinado para esa obra. Es evidente que efectivizar la operación no puede ser lo que añade mérito, pues se llegaría a la conclusión de que la abundancia de riquezas, que permite exteriorizar la caridad a través de las obras, o simplemente la buena suerte hacen mejores a los hombres.

Es por esta razón que dedica el capítulo X de su obra a aclarar que “sólo se toma en cuenta la bondad da la intención”¹⁴. Allí advierte que, así como una mala acción no añade nada a la culpa ya contraída, una buena acción –que sólo lo será si procede de una buena intención– tampoco suma bien al bien.

Determinada entonces la irrelevancia moral de las acciones, no queda sino adjudicar únicamente el fundamento de la moral a la intención.

II. La distinción entre el fuero humano y el divino.

Si la exterioridad del acto no tiene relevancia, si sólo Dios es capaz de escrutar con justicia los riñones y el corazón del ser humano¹⁵, la pregunta se hace inevitable: ¿cómo hemos de manejarnos aquí, en el plano temporal; aquí, en la vida comunitaria en donde gran parte de las acciones de los hombres repercuten en terceros?

Hemos presentado con cierto detalle lo que es conocido como la tesis de la indiferencia de las acciones, porque ésta trae aparejada inevitablemente una segunda tesis, la de la distinción de fueros, que es la primera de las consecuencias enteramente políticas que se desprenden del pensamiento ético

¹⁴ *Ethica*, p. 52.

¹⁵ “*Probator et cognitor cordis et renum dicitur Deus*”, *Ethica*, ed. cit., p. 40, correspondiente a Jr., XX, 12. Para un estudio más profundo sobre el tema, véase KRÄMER, Susan, “We Speak to God with Our Thoughts”: Abelard and the Implications of Private Communication with God”, en *Church History*, American Society of Church History, Vol. 69, N°1, (2000), pp. 18-40.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

abelardiano y que dará respuesta a la pregunta que nos hemos formulado¹⁶. Para explicar con mayor claridad en qué consiste, tomemos como ejemplo el mismo que nos da Abelardo:

“He aquí, por ejemplo, una pobre mujer, madre de un niño de pecho, que no tiene la suficiente ropa ni para el bebé que está en la cuna ni para ella misma. Compadecida por el pequeñín, lo estrecha contra sí para darle calor con sus propios andrajos, hasta tal punto que, llevada de su inclinación natural, ahoga sin querer a quien con tanto amor abraza”¹⁷.

Considerándola globalmente, no podemos decir que esta acción es buena. Todos estaríamos de acuerdo en que fue imprudente y en que efectivamente causó daño. Sin embargo, desde el punto de vista de la intención de la mujer, no puede afirmarse en modo alguno que ella haya incurrido en pecado, es decir, que haya querido realizar aquello que no es lícito, pues la intención con la cual procedió sin dudas fue buena. Se hace aquí evidente la distinción de fueros que plantea el Palatino, ya que existen dos niveles de imputabilidad perfectamente diferenciables.

Abelardo, siguiendo con la evolución lógica de su definición de pecado, admite que cuando se trata de calificar moralmente un acto, el juicio de los hombres no juega ningún papel, pues nadie más que el agente mismo y Dios pueden evaluar la real culpa de la conducta del ser humano. En consecuencia, hallamos un primer nivel, el moral, que queda completamente fuera de la jurisdicción humana. Éste es, entonces, el fuero divino, cuya regencia opera sobre la moralidad y, con ello, sobre la consecución de la bienaventuranza eterna.

Pero dijimos que, independientemente de la intención de la mujer, su acción efectivamente fue perjudicial para un tercero. Esta imprudencia debe ser analizada conforme a un segundo nivel de imputabilidad: el nivel político. Así, la mujer de nuestro ejemplo ha de ser juzgada por un magistrado humano según la gravedad de la acción que cometió, otorgándole un castigo justo, aunque

¹⁶ Ambos rótulos, a saber: “Tesis de la indiferencia de las acciones” y “Tesis de la distinción de fueros” fueron puestos por los comentadores, y de ninguna manera pertenecen a la terminología del mismo Abelardo.

¹⁷ *Ethica*, p. 38.

más no sea a modo de lección y previsión, tanto para ella como para los demás.

Por tanto, a pesar de que las acciones sean moralmente indiferentes, merecen castigo, pero sólo por un **criterio práctico de convivencia** que tiende, en todo caso, ya no a la salvación individual sino al bien de la comunidad.

“Nosotros somos incapaces de juzgar tales cosas; por ello dirigimos nuestros juicios fundamentalmente a las obras o acciones, y no castigamos las culpas, sino más bien las obras. Y en esto pretendemos vindicar no tanto lo que perjudica al alma de cada uno, sino lo que puede dañar a los demás”¹⁸.

Así, cuando una determinada acción ponga en riesgo a los integrantes de la comunidad, ya sea porque les es directamente perjudicial, ya porque es un mal ejemplo, ésta debe ser castigada con total independencia de las intenciones que la precedieron. Pero no se ha de confundir un castigo que es siempre y en todo caso político con uno de índole moral. La convivencia pacífica depende, ya no de las intenciones del agente –que nos son inescrutables–, sino de la efectiva obediencia a la normatividad jurídica.

Para Abelardo, el espacio público es el ámbito en el cual los individuos deben tener garantizadas condiciones mínimas de paz y de justicia tales que les permitan vivir cristianamente. Esto se logra, pues, mediante una razón política que tenga como fundamento la justicia.

III. Concepción positiva de la justicia.

Esto nos conduce a la formulación de otra pregunta: ¿qué tipo de justicia es la propia del fuero humano? Para responderla, debemos prestar atención a las palabras que, en el *Dialogus*, pronuncia el personaje del filósofo cuando realiza una taxonomía de las virtudes. Hablando de la virtud de la justicia, dice:

“Filósofo: ... se distinguen, en efecto, una justicia natural (*ius naturalis*) y una positiva (*ius positive*). La justicia natural es propiamente la que la misma razón, que está por naturaleza ínsita en cada uno, nos induce a cumplir, por eso, permanece sólida en todos, como venerar a Dios, amar a los padres, castigar a los malvados. La

¹⁸ *Ethica*, p. 42.

observancia de estos preceptos naturales es **para todos** tan necesaria que sin éstos no se puede tener ningún mérito¹⁹.

Está claro que, por las características señaladas, aquí se está refiriendo a lo que en el resto de la obra llama "*lex naturalis*"²⁰. Según el filósofo, entonces, en el orden de la naturaleza todos los hombres tienen los mismos preceptos dictados por la razón. Éstos son, de alguna manera, análogos a los mandamientos dados a Moisés. Ahora bien, por una parte, su cumplimiento es una condición necesaria para adquirir mérito moral; por otra, parecen regir exclusivamente en el ámbito de la moralidad, es decir, no mandan hacer nada que atañe a otra esfera de la vida.

Y el argumento continúa:

"Filósofo: ... La justicia positiva, en cambio, es aquella justicia que los hombres han instituido para reforzar de modo más seguro la utilidad y honestidad de todos, o bien para aumentarlas. [...] Así, sucede que estamos obligados a respetar, junto con el derecho natural, también las leyes propias de aquellos en medio de quienes vivimos"²¹.

Abelardo, a través de la figura del filósofo, vuelve a diferenciar la moral del derecho como lo había ya hecho en el *Scito te ipsum*: la primera nos es dada de manera natural, el segundo, en cambio, por institución humana. Así, la justicia positiva, que "estamos obligados a respetar" puesto que es coercitiva, tiene la función de reforzar y complementar lo ya prescrito por la ley natural. En claro contraste con la justicia natural, la justicia positiva opera en el ámbito de la exterioridad, por medio de una legalidad meramente civil, mientras que aquella interviene en el de la interioridad, en el plano de la conciencia. El papel del derecho positivo, entonces, parece ser el de mantener un orden más bien social que individual que, de todas formas, debe reflejar el orden divino en la medida de lo posible. Con todo, sabemos que no siempre el fuero humano y el divino se condicen estrictamente.

¹⁹ PEDRO ABELARDO, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, (trad. Magnavacca, Silvia), Bs. As., Editorial Losada, 2003, p. 229.

²⁰ Ley natural. Sobre el uso que hace Abelardo de "*ius*" (derecho) y "*lex*" (ley) y la relación entre ambas, véase MARENBOON, John, "Abelard's Concept of Natural Law", en *Miscellanea Mediaevalia. Mensch und Natur im mittelalter*, Berlin- New York, N°21/2 (1992), p. 614.

²¹ *Dialogus*, pp. 229-231.

“... todo aquél cuya acción puede causar la perdición común o la desgracia pública deberá ser castigado con una sanción más severa. [...] Por eso mismo, el mayor escándalo causado a los hombres merece el mayor castigo, aun cuando tal escándalo vaya precedido de una culpa más leve [...] Y no porque midamos con justicia equitativa la culpa que precedió, sino porque atendemos a los daños que de aquí podrían surgir si el castigo fuera menor”²².

Aún así, coincidimos con Bacigalupo cuando afirma que, si bien la racionalidad política se muestra subsidiaria de la moral, y por tanto, *de iure* ambas leyes se encuentran en perfecta armonía; *de facto* es necesario deslindar sus respectivas jurisdicciones²³.

Por otra parte, añade Abelardo que se deben respetar “las leyes propias de aquellos en medio de quienes vivimos (*quibusquem vivendum*)”. Esto significa que si una acción contradijera la ley de los pueblos, deberá ser castigada únicamente en el nivel político. Esta aclaración, además, resulta de suma importancia para mejor poder comprender lo que sostiene a continuación:

“Filósofo: ... También las mismas leyes que vosotros llamáis ‘divinas’, es decir, el Viejo y Nuevo Testamento, transmiten algunos preceptos naturales que vosotros llamáis ‘morales’, como amar a Dios y al prójimo, no cometer adulterio, no robar, no matar; otros, en realidad, se podrían llamar ‘leyes positivas’: entre éstas, las ligadas a circunstancias particulares, como la circuncisión para los judíos y el bautismo para vosotros y muchos otros preceptos que llamáis ‘simbólicos’”²⁴.

Según este breve pasaje, las leyes reveladas tendrían dos tipos de componentes. Por una parte, los preceptos llamados morales, que no son otros que los mismos de la ley natural; por otra, una serie de preceptos simbólicos añadidos, equiparables a los del derecho positivo, y que rigen únicamente para quienes están bajo esas leyes, es decir: *quibusquem vivendum*. De alguna manera, entonces, estas leyes estarían actuando a modo de bisagra entre la justicia natural y la positiva, aunque llamativamente el filósofo del *Dialogus* las ubique dentro esta última²⁵.

²² *Ethica*, p. 42- 44.

²³ Cf. BACIGALUPO, Luis, *Las principales ideas políticas de la Theologia Christiana*. La distinción de fueros también es trabajada por el mismo autor, y en mayor profundidad aunque con el énfasis puesto en lo moral y no en lo político, en *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Perú, Univ. Pontificia católica del Perú, 1992, pp. 188-192.

²⁴ *Dialogus*, p. 231.

²⁵ Si bien es cierto que quien hace esta distinción es el personaje del filósofo, el cristiano tampoco insiste mucho en refutarla. Independientemente de cuál sea la voz real que NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

En definitiva, y hablando términos modernos, mientras que en el plano moral Abelardo adhiere a una ética formal, y por ende apriorística (aunque no por ello totalmente autónoma)²⁶, en el nivel político nos presenta una dinámica material, más aún, enteramente consecuencialista.

IV. *Plenitudo potestatis*.

Aunque la tajante distinción de ambos fueros no hace más que separar la moral del derecho, no por ello habría de considerarse que es una iniciativa para separar los asuntos del Estado de los de la Iglesia. ¿O sí?

Quien sepa leer bien los escritos abelardianos, se dará cuenta de la manifiesta sugerencia de una mengua en la jurisdicción de esta última. Guillermo de Saint Thierry y Bernardo de Claraval lo entendieron muy bien. Si bien el escándalo causado por Abelardo responde, ante todo, a una cuestión metodológica: el uso sistemático de la dialéctica en los asuntos de la fe; el contenido preciso y más alarmante de sus consecuencias es el deslinde de jurisdicciones, como veremos a continuación. Representantes de la política papal, para Bernardo y Guillermo era impensable la posibilidad de que la salvación de la humanidad no dependiera de la injerencia de la Iglesia en los asuntos temporales, ya que es aquí en el siglo donde el alma se hace rea de condena. Era imperioso, pues, convertir el espacio terrenal en una prolongación del celestial. Pero separada la moral del derecho, la pretensión de una administración eclesiástica que rigiera la vida espiritual junto con la pública se tornaba imposible.

De todas formas, aun admitiendo esta irritante consecuencia, la potestad de la vida espiritual seguiría siendo eminentemente un privilegio eclesiástico. Sólo que Abelardo no supo refrenar su pluma a tiempo y, en el último capítulo del *Scito te ipsum*, también pretende quitarle este privilegio.

Se conoce bajo la fórmula de *plenitudo potestatis* el pasaje de Mateo XVI, 18-19, en el que Cristo en persona le otorga a Pedro las llaves del reino de los cielos, de modo que “todo lo que” (*quodcumque*) atare o desatare en la

representan estos personajes –lo cual amerita un artículo en sí mismo–, este silencio parece indicar que es Abelardo mismo quien habla por boca del filósofo.

²⁶ Es necesario recordar el capítulo XII de la *Ethica* en donde establece que la intención puede ser errónea, introduciendo así el componente heterónomo que implica la voluntad divina.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*

Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

tierra, sea atado o desatado en los cielos. Tal como señala Ullman, este *quodcumque* alcanza a toda cosa y todo cristiano, haciendo que el poder petrino sea ilimitado²⁷. En el siglo V, durante el concilio de Calcedonia, el papado de León I extendía esta *potestas* a todo heredero de Pedro, es decir, en primer lugar al Papa. Si bien el sucesor no heredaba ni los méritos ni las características personales del primer pontífice, sí se convertía en legítimo heredero de la autoridad oficial y las funciones otorgadas por Cristo. De esta manera, se habían homologado definitivamente los poderes de Cristo, de Pedro y del Papa. Por derivación, esta potestad fue paulatinamente dada también a los obispos.

Ahora bien, el joven Abelardo había sido testigo de lo que fue, tal vez, la querrela política más encarnizada de la Edad Media: el conflicto protagonizado por Enrique IV y Gregorio VII, conocido como la Querrela de las Investiduras. Y aunque ésta haya finalizado formalmente en 1122 con el Concordato de Worms, sus giros casi novelescos habían quedado latentes en el ambiente²⁸.

A esto debe añadirse que Abelardo, independientemente de su teoría, desconfiaba abiertamente de una jerarquía eclesiástica que, entre otras cosas, había condenado en 1121 una de sus obras teológicas, *De unitate et trinitate divina*. Esta aprensión se muestra en varios pasajes del *Scito te ipsum*, como por ejemplo en el siguiente: “Hay sacerdotes que engañan a sus súbditos no tanto por error, cuanto por codicia, como cuando condenan o eximen las penas impuestas como satisfacción a cambio de dinero”²⁹. Y en el *Dialogus* escribe con total franqueza: “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 ahora ilícito, o viceversa...”³⁰.

En consecuencia, si bien Abelardo no desarrolló una teoría articulada sobre el tema, ante la vieja problemática de la herencia de las llaves del reino,

²⁷ Cf. ULLMAN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Editorial Alianza, 1985, p. 40.

²⁸ De hecho, en 1152, tan sólo unos pocos años después de la muerte del Palatino, asciende al trono alemán Federico Barbarroja y, con él, comienza otro de los grandes episodios conflictivos entre el Imperio y el Papado; mientras en Inglaterra, casi paralelamente, Enrique II Plantagenet y el arzobispo de Canterbury, Thomas Becket, reproducían a su modo, la misma batalla.

²⁹ *Ethica*, p. 108.

³⁰ *Dialogus*, p. 231.

no vacila en responder que la potestad de Pedro en modo alguno corresponde a los preladados:

“¿Dispondrá Dios las penas según el antojo del obispo que castigue más lo que se debe castigar menos, y viceversa, siendo que ha de observarse más la justicia de la causa que la voluntad de los hombres? [...] Parece, entonces, que lo que el Señor le dijo a los Apóstoles: ‘a quien perdonéis los pecados les quedan perdonados’ lo dijo refiriéndose a la persona de los Apóstoles y no a la de los obispos en general”³¹.

De hecho, esta fue una de las tesis condenadas en el Concilio de Sens. Para Abelardo, la exégesis correcta del pasaje de las llaves es la que hace Jerónimo. El poder legado directamente a Pedro sólo refiere a la persona de los Apóstoles. El resto de sacerdotes, obispos e, incluso, el Papa, lo que tienen, en cambio, es un ministerio gracias al cual pueden saber con claridad quiénes serán o no condenados por el único juez que existe: Dios. Tienen, aclara, “... un juicio por el que pueden discernir quiénes han de ser atados y quienes absueltos por Dios y distinguir entre el puro y el impuro”³².

En todo caso, continúa el Palatino, y ahora siguiendo a Orígenes, si este poder ha sido efectivamente por el Señor, lo ha sido sólo a aquellos que imitan a Pedro en la dignidad de sus méritos, y no a toda esa gente que sólo tiene de él la sublimidad de su cátedra³³.

Sea de ello lo que fuere, lo que interesa resaltar aquí es que si ya con su doctrina moral había dejado en claro que la Iglesia no tiene jurisdicción alguna en los asuntos temporales, su posición frente a este pasaje deja reducida también la autoridad que pueda tener en los espirituales. Se entiende, y muy bien, cuáles fueron los motivos de la dura reacción de Bernardo contra Abelardo: el filo de la espada celeste estaba siendo enjuiciado por el dialéctico³⁴.

V. La confesión y la penitencia.

³¹ *Ethica*, p. 112.

³² *Ethica*, p. 114.

³³ Cf. *Ethica*, p. 118.

³⁴ La conflictiva relación entre Bernardo y Abelardo ha sido analizada en muchos trabajos. Con todo, para ver este tema puntual, sugiero la lectura de ZERBI, Piero, “Philosophi” e “Logici”. *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141)*, Milano, Editorial Vita e Pensiero, 2002, cap. VI.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*

Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Contrición, confesión y satisfacción son las tres instancias que componen el intrincado sacramento de la Reconciliación. Chenu señala acertadamente que la complejidad de este sacramento sumada a su condición de obligatorio, no sólo le otorgaba a la Iglesia un enorme poder, sino también bloqueaba, de alguna manera, “la emancipación de la conciencia y del juicio personal”³⁵. Sin embargo, la teoría abelardiana contribuirá notablemente a dicha emancipación debido a que todo lo que venimos desarrollando hasta aquí incide directamente sobre este punto particular.

Recapitemos un poco. En el ámbito moral, Abelardo ha demostrado que la *intentio animi*³⁶, única instancia estrictamente meritoria, sólo puede ser escrutada por Dios. Esto queda plasmado, de algún modo, en su postura sobre el conflicto de la *plenitudo potestatis*: la Iglesia puede, a lo sumo, saber qué es loable y qué no lo es, y así recomendar la satisfacción que crea conveniente a los fines de la reconciliación. Lo que no puede con eficacia causal es absolver; mucho menos si el prelado no imita los méritos de Pedro, algo que parecía ser excepcional en la época a juzgar por las arduas e insistentes declaraciones de Abelardo: “Y como con a menudo la avaricia de los sacerdotes no es menor que la del pueblo [...] a muchos seduce la codicia de los sacerdotes que les prometen vana seguridad”³⁷. O en otra parte: “... entre los prelados de la Iglesia hay muchos que no son benignos ni discretos. Son, por el contrario, rápidos para descubrir los pecados de quienes se confiesan”³⁸. Más aún: “Ignorantes de lo que establecen los cánones, tampoco saber moderarse al imponer la penitencia”³⁹.

Ante una Iglesia corrompida por la ignorancia, la avaricia y hasta la indiscreción, que es incapaz de perdonar efectivamente los pecados; ante una teoría ética que incita al conocimiento de sí mismo, esto es, tanto al conocimiento de la propia intención como de los contenidos morales de conciencia, puesto que el pecado no es sino ir en contra de ellos⁴⁰, cabe preguntarse, pues, qué utilidad tiene esa instancia medular de la Reconciliación

³⁵ CHENU, Marie Dominique, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano, Editorial Jaca Book, 1982, p. 42.

³⁶ Intención del alma.

³⁷ *Ethica*, p. 84.

³⁸ *Ethica*, p. 104.

³⁹ *Ethica*, p. 104.

⁴⁰ Cf. *Ethica*, cap. XIII.

que es la confesión. La respuesta es manifiesta: poca o nula, ya que “teniendo en cuenta esto, muchos podrían diferir e incluso omitir la confesión sin pecado”⁴¹. En efecto, la mediación de la Iglesia parece ya no ser del todo necesaria, puesto que, respecto de los pecadores, el Palatino afirma que “... su arrepentimiento les había reconciliado previamente con Dios, es decir, antes de venir a confesarse y de recibir una adecuada penitencia”⁴².

La contrición será, pues, la verdadera instancia en la que el alma se reconcilia con Dios, justamente porque es allí, y no en las obras exteriores, en donde radica la culpa del pecado. En otras palabras, así como nada puede manchar al alma más que lo que le es propio, así esta se redime ya por el arrepentimiento y el dolor que éste causa, y no por la imposición de alguna pena externa:

“Filósofo: ... ¿Qué debe entenderse con la expresión ‘perdonar los pecados’, sino que se perdona la pena, ya sea corporal o capital? Y sin embargo, es verdad que el pecado del alma, que es culpa de la voluntad, es perdonado enseguida, y ya no lleva, de ningún modo, a la condenación, cuando el corazón está contrito y hay un verdadero arrepentimiento...”⁴³.

De esta manera, vemos cómo Abelardo fortalece el momento introspectivo de la Reconciliación, al tiempo que vulnera el acto efectivo de la confesión e incluso el de la penitencia, sin por ello desestimarlos por completo. No creamos tampoco que era tan osado o imprudente como para ello. De la confesión no nos exime totalmente: teniendo presentes las salvedades anteriores, insiste en su funcionalidad, aunque más no sea para retrasar un poco más la tentación de pecar debido a la vergüenza que nos causará tener que contarle nuestros pecados a alguien⁴⁴. Además, como hemos señalado, el sacerdote impone una penitencia que siempre es bueno cumplir, independientemente del mérito moral de quien la ha proferido⁴⁵.

Pero entonces, si hablamos de penitencia, ¿no debería deducirse que las acciones no resultan del todo indiferentes como parecían serlo? Esto es lo

⁴¹ *Ethica*, p. 102.

⁴² *Ethica*, p. 108.

⁴³ *Dialogus*, p. 145.

⁴⁴ Cf. *Ethica*, p. 98.

⁴⁵ Cf. *Ethica*, p. 108.

que afirma De Vecchi⁴⁶, y con lo que no coincide plenamente. Es cierto que la satisfacción no queda anulada sin más por el arrepentimiento pero, en todo caso, ésta es una consecuencia necesaria, es la exteriorización del dolor que provoca reconocer que se ha despreciado a Dios. Esa amargura del alma es lo que Abelardo llama “*fructuosa poenitentia*”⁴⁷ por oposición a cualquier otro tipo de acción que no nazca de la interna aflicción del corazón.

“Junto al gemido y contrición del corazón, esto es, lo que llamamos ‘penitencia fructuosa’ no permanece el pecado, es decir, lo que llamamos desprecio de Dios o consentimiento en el mal [...] En este estado de contrición nos reconciamos al instante con Dios y esto nos alcanza el perdón de los pecados pasados...”⁴⁸.

Es claro que esto no sólo se deduce de su teoría, sino también que el Palatino está apuntando a las cargas monetarias que ciertos sacerdotes imponían como penitencia. Es por ello que, en cierto modo, Abelardo contribuye a eliminar la práctica de la *poenitentia sollemnis*⁴⁹, que consistía en la ejecución de una sanción pública⁵⁰. En todo caso, ante un pecado grave, como lo es, por ejemplo, un asesinato, la sanción o penitencia estará a cargo del fuero humano y su propósito, tal como dijimos anteriormente, será ejemplificador tanto para quien lo haya cometido como para el resto de la comunidad.

“Filósofo: ... Después de que el pecador ha decidido acusarse a sí mismo en una íntima confesión, por el mismo hecho de que ha admitido la culpa de su perversa voluntad, por la cual pecó, ya no es culpable y su pena eterna es perdonada, aún si la pena temporal es mantenida para la corrección de la vida presente...”⁵¹.

Otro de los sacramentos que quedan afectados por la teoría de la interioridad es el del Bautismo, puesto que el pecado propiamente dicho es el que reporta culpa al alma⁵². El pecado original es una de las acepciones de

⁴⁶ Cf. De Vecchi, op. cit., p. 136 y ss.

⁴⁷ Penitencia fructuosa. Cf. *Ethica*, cap. XIX.

⁴⁸ *Ethica*, p. 88.

⁴⁹ Penitencia solemne.

⁵⁰ Cf. CHENU, Marie Dominique, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, p. 44.

⁵¹ *Dialogus*, p. 145.

⁵² Existe en la exposición abelardiana la contemplación del pecado en sentido amplio, que es aquél que no acarrea culpa al alma por provenir de la ignorancia o el error. Para ello véase especialmente el capítulo XIV del *Scito te ipsum*. Para profundizar en el tema, es NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*

Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

pecado, eso lo admite, pero no habría necesidad de purgarlo en tanto que de él se dice “pecado” pero sólo en sentido amplio. Si bien no nos extenderemos en ello pues el mismo Abelardo no lo hace en las obras aquí trabajadas, lo que pretendemos mostrar, y de lo que, considero, hemos dado debida cuenta, es cómo la doctrina ética de Abelardo tiene consecuencias no tanto dogmáticas cuanto políticas, al tornar prácticamente fútil la mediación de la Iglesia justo allí donde residía su mayor poder.

VI. Conclusiones.

Crear que en la Edad Media la ética y la política eran campos de estudio independientes es uno de los errores en el que podría caer algún lector desprevenido. La división del conocimiento filosófico, al menos en el siglo XII, era mucho más simple. Abelardo nos lo cuenta en *Logica Ingredientibus*, cuando consensua con Boecio, quien

“... distingue [en la filosofía] tres especies: la especulativa, que estudia la naturaleza de las cosas; la moral, que considera la honestidad de la vida, y la racional, que organiza racionalmente la argumentación, y a la que los griegos llaman ‘lógica’ ”⁵³.

Por tanto, no se le puede pedir a Abelardo, por muy brillante e innovador que fuera, que exista en sus escritos una distinción tajante entre ambas disciplinas. A nivel doctrinal, entonces, ética y política son indisolubles, y pueden aunarse bajo el concepto más general de filosofía práctica. En definitiva, su fundamentación primera es la misma: el Bien, ya sea que se lo considere individual o colectivamente.

Así, una vez hecho este recorrido, podemos releer la introducción a este trabajo y entender por qué se ha hablado de “las implicaciones políticas” de la teoría moral abelardiana, antes que de una “teoría política”. Que ésta no exista como tal, entonces, no significa que Abelardo estuviera ajeno a ello. Muy por el

especialmente interesante el aporte de De GANDILLAC, Maurice, “Intention et loi dans l'éthique d'Abélard”, en *Pierre Abélard- Pierre le Vénérable. 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 al 9 de julio de 1972, pp. 595-610.

⁵³ PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, ed. GEYER, Bernhard, Peter Abaelardus, *Philosophische Schriften, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, Editorial Westfalia, 1919, p. 1, 8-11. Traducción propia.

contrario, el hecho de que la jurisprudencia de la Iglesia en los asuntos temporales se cancele a causa de la tesis de la distinción de fueros y una concepción de la justicia que distingue entre el derecho y la moral; el hecho de que su jurisprudencia espiritual quede profundamente lacerada al haberle quitado el poder de las llaves y, con él, la eficacia sacramental, dice mucho de la postura personal del autor. Pero también – y acaso eso sea aquí lo más importante – de cómo para una mentalidad proto-escolástica, el mismo desarrollo argumentativo aúna y bifurca a su vez los principios morales y políticos.

Bibliografía.

Fuentes

Pedro Abelardo, *Ethica seu Scito te ipsum*, (Ed. LUSCOMBE, David.), Oxford, Editorial Clarendon Press, 1979.

_____, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, (trad. MAGNAVACCA, Silvia), Bs. As., Editorial Losada, 2003.

_____, *Logica ingredientibus*, ed. GEYER, Bernhard, Peter Abaelardus, *Philosophische Schriften, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, Editorial Westfalia, 1919.

Textos complementarios

BACIGALUPO, Luis, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Perú, Editorial Univ. Pontificia católica del Perú, 1992.

_____, “Las principales ideas políticas de la *Theologia Christiana*”, inédito.

CHENU, Marie Dominique, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano, Editorial Jaca Book, 1982.

De GANDILLAC, Maurice, “Intention et loi dans l'éthique d'Abélard”, en *Pierre Abélard- Pierre le Vénérable. 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 al 9 de julio de 1972, pp. 595-610.

De VECCHI, Gaia, *L'etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teología morale*, Roma, Editorial Pontificia Università Gregoriana, 2005.

FUMAGALLI, Mariateresa, “Sull' unità dell'opera abelardiana”, en *Rivista critica di storia della filosofia*, N°34 (1979), pp. 429-438.

KRAMER, Susan, "We Speak to God with Our Thoughts": Abelard and the Implications of Private Communication with God", en *Church History*, Vol. 69, N°1 (2000), pp. 18-40

MARENBON, John, "Abelard's Concept of Natural Law", en *Miscellanea Mediaevalia. Mensch und Natur im mittelalter*, N°21/2 (1992), pp. 609- 621.

Van den BERGE, R.J., "La qualification morale de l'acte humain. Ébauche d'une réinterprétation de la pensée abélardienne", en *Studia Moralia*, Roma, N°13 (1975), pp. 143-73.

ULLMAN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Editorial Alianza, 1985.

ZERBI, Piero, "Philosophi" e "Logici". *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141)*, Milano, Editorial Vita e Pensiero, 2002.