

**ABELARDO. EL ARGUMENTO *DEL DIÁLOGO ENTRE  
UN FILÓSOFO, UN JUDÍO Y UN CRISTIANO\****

*Abelard. The Argument of the Dialogue Between a Philosopher,  
a Jew and a Christian*

**MANFRED SVENSSON**

*Instituto de Filosofía  
Universidad de los Andes  
manfred\_svensson@yahoo.com*

**Resumen**

El presente artículo pone en duda la interpretación corriente según la cual el *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano* representa un diálogo interreligioso por el que Abelardo se aproximaría a una moderna concepción de tolerancia. La tesis principal es que, si se presta la atención debida a la naturaleza literaria de la obra, ésta se revelará no como un diálogo entre distintas religiones, sino como un diálogo interno entre distintos aspectos de la fe cristiana, cuyas tensiones son escenificadas en la forma de un diálogo entre religiones.

**Palabras Clave:** Abelardo, Islam, Judaísmo, Cristianismo, Razón y Fe, Diálogo Interreligioso.

**Abstract**

The present article departs from the traditional reading of the *Dialogue Between a Philosopher, a Jew and a Christian*, which interprets the work as an interreligious dialogue in which Abelard comes near to a modern notion of tolerance. The main thesis is that, once due attention is given to the literary nature of the work, it reveals itself not as a dialogue between different religions, but as a dialogue between different aspects of the Christian faith, which tensions are staged in the form of a dialogue between religions.

**Keywords:** Abelard, Islam, Judaism, Christianity, Reason and Faith, Interreligious Dialogue.

\* Recibido en agosto de 2007. <http://www.revista-philosophica.cl>

## I. Introducción

Entre los diversos textos medievales en que se confrontan las grandes religiones<sup>1</sup>, el *Dialogus ínter Philosophum, Iudaeum et Christianum* de Abelardo destaca por un modo peculiar de proceder. Esta obra no parte de la aproximación racional a los atributos de Dios para determinar qué religión se aproxima más en sus escritos revelados al Dios racionalmente conocido. Ni tampoco se encuentra en ella una discusión centrada en el actuar de Dios en la historia, como la podemos encontrar, por ejemplo, en la apologética judía de Jehuda Halevi, contemporáneo de Abelardo<sup>2</sup>. Muy por el contrario, la discusión entre los representantes de las distintas creencias transcurre casi completamente como una discusión de filosofía moral: no en vano Abelardo es tras siglos el primer autor de un libro titulado *Ética*. Pero esto es una base curiosa para un diálogo entre tres religiones, y ese hecho debería bastar para sembrar algunas dudas sobre si la obra efectivamente debe ser leída como un diálogo interreligioso.

Una interpretación corriente del diálogo es, en efecto, que Abelardo es un precursor de la noción de tolerancia de la Ilustración: Abelardo como una suerte de Lessing medieval y su *Dialogus* como un paralelo medieval a *Natán el Sabio*<sup>3</sup>. Así incluso el carácter inconcluso de la obra es ensalzado como muestra de la apertura de Abelardo, quien no emite juicio en

<sup>1</sup> El diálogo interreligioso en la Edad Media es objeto de numerosos estudios recientes. Cfr. los estudios reunidos por LUTZ-BACHMANN, Matthias y FIDORA Alexander, en *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, así como la obra colectiva editada por LEWIS, Bernard, *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.

<sup>2</sup> Algunos estudiosos han llamado la atención sobre aspectos comunes a Halevi y Abelardo, cuyos diálogos tal vez fueron publicados el mismo año. Cfr. GRABOÏS, Aryeh. "Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au Xxe siècle: le *Dialogus* de Pierre Abélard et le *Kuzari* d' Yehudah Halevi" en JOLIVET, Jean y LOUIS, René (eds.) *Pierre Abélard - Pierre le Vénéral*, París Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, pp. 641-654. Me parece sin embargo importante tener en mente tres diferencias fundamentales entre el *Dialogus* y el *Kuzari*: a) la temática del *Kuzari* es específicamente religiosa; b) mientras que en la obra de Abelardo jamás llegamos a una conversión, en el *Kuzari* nos encontramos con la conversión desde el comienzo; de modo que los libros 2 a 5 de la obra son un diálogo entre dos judíos; c) existe entre ambos una valoración muy distinta de la filosofía: la positiva valoración que recibe en Abelardo contrasta con el hecho de que tal vez sea la filosofía, y no las restantes religiones, la que en el *Kuzari* constituye el adversario principal del judaísmo, como ha argumentado STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1952.

<sup>3</sup> Cfr. por ejemplo, como caso paradigmático, el Postscriptum de Hans-Wolfgang Krautz en su traducción alemana. ABAILARD. *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Frankfurt: Insel, 1996 pp. 321-373.

tan delicada materia<sup>4</sup>. Esta interpretación parece ganar fuerza mediante la contraposición de Abelardo y san Bernardo, quienes son presentados representantes de un racionalismo en el filo de la herejía y de un oscurantismo tradicionalista respectivamente. Si el segundo de éstos fue un gran propagandista de las cruzadas, ¿cómo no imaginar al primero como promotor de un amistoso diálogo interreligioso?

Ahora bien, aunque esta difundida tesis no es la que seguiremos aquí, puede ser provechoso tener en mente el contraste entre estas dos grandes figuras. Abelardo nos ha dejado claro testimonio sobre las difíciles situaciones a las que se vio enfrentado. En la *Historia Calamitatum* nos cuenta cómo a causa de las persecuciones consideró incluso la posibilidad de cruzar las fronteras de la Cristiandad para vivir como cristiano entre los gentiles<sup>5</sup>. En efecto, los últimos años de Abelardo estuvieron marcados por las acusaciones que llevaron a su presentación ante el Concilio de Sens<sup>6</sup>. Pero la relación con san Bernardo se encuentra determinada no tanto por la afirmación de distintas posiciones doctrinales como por diferencias temperamentales. Lo que a Bernardo preocupa de Abelardo es en gran medida el hecho de que en sus obras todo sea puesto en discusión. Le preocupa la ligereza con que todo se discute, la fascinación por la dialéctica<sup>7</sup>. Abelardo es descrito por Bernardo como alguien quien "desde la juventud se ejercitó en el arte dialéctica, y ahora delira respecto de las Sagradas Escrituras"<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Sobre el carácter inconcluso del *Dialogus* cfr. THOMAS, Rudolf. *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1966, pp. 25-26. Sobre el carácter inconcluso de gran parte de la obra de Abelardo, y las consecuencias de ello para la transmisión de su obra, cfr. HÄRING, Nikolaus. "Abelard yesterday and today", en *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable* op.cit., pp. 341-403, especialmente p. 355.

<sup>5</sup> ABELARDO, *Historia. Calamitatum*, en MONFRIN, J. (ed.) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978, pp. 1221-1225. Sepe autem, Deus scit, in tantam lapsus sum desperationem, ut Christianorum finibus excessis ad gentes transire disponerem, atque ibi quiete sub quacunque tributi pactione inter inimicos Christi christiane vivere.

<sup>6</sup> La cuestión -no resuelta- de la fecha de composición de la obra no afecta nuestra tesis. Las fechas posibles son entre 1136 -esto es, antes del sínodo de Sens- y 1141. Razones para escribir una obra de estas características las habría tenido Abelardo tanto antes como después del sínodo. Para una síntesis de la discusión sobre la fecha cf. PAYER, Pierre. Introducción a *Peter Abelard, Dialogue of a philosopher with a Jew and a Christian*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1979, pp. 6-8.

<sup>7</sup> El más equilibrado análisis de la relación entre ambos se encuentra en MURRAY, Victor, *Abelard and St. Bernard. A study in twelfth century modernism*, Manchester: Manchester University Press, 1967, pp. 3-7 y 72-88.

<sup>8</sup> PL 182, 1055a. *ab ineunte aetate sua in arte dialéctica lusit, et nunc in Scripturis sanctis insanit.* (ep.190 de Bernardo "Contra Quaedam Capitula Errorum Abaelardi",

Es, según Bernardo, alguien dispuesto a explorar todo lo que hay en el cielo y en la tierra, y a no creer nada si no lo demuestra por la razón<sup>9</sup>. Y esto es según Bernardo no sólo contrario a la fe, sino también contrario a la misma razón, por cuya salud sostiene interesarse tanto como Abelardo<sup>10</sup>.

El *Dialogus* presenta muchos elementos que permiten suponer una especie de apología indirecta de Abelardo en la discusión con Bernardo. Si se lee el texto siguiendo esa huella, se podrá ver que tal vez en el diálogo hay más discusión interna del cristianismo que verdadero diálogo entre distintas religiones. Pero ello exige una lectura que preste la atención debida a la naturaleza literaria de la obra. Y cuando se toma en serio dicha naturaleza literaria, la obra resulta ser considerablemente más sutil que la interpretación que antes hemos referido. Que ello pueda arrojar luego resultados que interesen a la discusión contemporánea sobre la tolerancia y el diálogo religioso, es algo que no hay motivo para descartar; pero eso es muy distinto a afirmar que la obra consiste esencialmente en eso.

Mi suposición se ve avalada por varios aspectos generales del diálogo: en primer lugar, el papel menor desempeñado por el judío en la discusión; en segundo lugar, el hecho de que el filósofo, si bien es presentado como musulmán, no defiende una sola tesis específicamente islámica, sino sólo posiciones filosóficas; en tercer lugar, el hecho de que se dé cierta primacía al filósofo en la discusión, sin que el cristianismo se vea menoscabado por ello. Estos elementos constituyen indicios de que lo que verdaderamente está en juego en el *Dialogus* es una discusión interna del cristianismo mucho más que un ajuste de cuentas con las otras religiones. Para confirmar esto hemos decidido enfrentar el análisis del *Dialogus* desde una doble perspectiva. En primer lugar nos centraremos en la estructura del diálogo: quiénes son los interlocutores y cuál es la relación existente entre ellos. En segundo lugar veremos el contenido del diálogo: qué tipo de problemas éticos son discutidos en él y qué resultados arroja eso para la problemática estrictamente religiosa. En un último apartado volveremos sobre la totalidad del problema para ver qué hemos ganado.

## II. El problema visto desde la estructura del diálogo

Ya en las primeras palabras del *Dialogus* encontramos un indicio de que

ad Innocentium II Pontificem).

<sup>9</sup> PL 182, 1055b. *Qui dum omnium quae sunt in coelo sursum, et quae in terra deorsum, nihil, praeter solum Nescio, nescire dignatur; ponit in coelum os suum, et scrutatur alta Dei.*

<sup>10</sup> PL 182, 1055b. *Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere? Et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quidquid non possit ratione attingere?*

el campo en el que se realizará la discusión no será el de las diferencias doctrinales de las tres grandes religiones, sino el de la realización del bien humano. Abelardo contempla la noche y ve tres hombres venir. Ante la pregunta que les hace sobre su confesión (*cuius sint professionis*)<sup>11</sup> o la razón por la que acuden a él, la primera respuesta es que son hombres, para luego agregar que poseen distintas creencias (*homines, inquirunt, sumus diversis fidei sectis innitentes*)<sup>12</sup>. *Homines*, antes que todo. Y así como en primer lugar se presentan como hombres, el filósofo tendrá la precedencia en las discusiones: él da inicio a cada parte del debate, basándose en la pretendida primacía temporal y *natural* de la ley natural por sobre la revelación (*primam, inquam, non solum tempore, verum etiam natura*)<sup>13</sup>. Así es como la obra estará compuesta en primer lugar por la discusión entre el filósofo y el judío y luego entre el filósofo y el cristiano.

Es el propio filósofo quien primero toma la palabra para explicar a Abelardo la razón por la que lo han escogido como juez en su disputa. La empresa ha nacido de él, indica, pues es propio de filósofos investigar la verdad con razones, no siguiendo la opinión de los hombres, sino de la razón. Por este motivo se ha dedicado anteriormente a escudriñar las razones y autoridades de las distintas escuelas, optando finalmente por la filosofía moral. El pasaje da a entender que debemos entender "filosofía moral" como una escuela, al lado del cristianismo o el judaísmo como otras escuelas<sup>14</sup>. Con esto el filósofo da a entender lo que será su posición a lo largo de todo el diálogo: que la ley natural es suficiente como culto a Dios, y que no hay necesidad de textos sagrados.

El filósofo afirma aquí explícitamente haber estudiado las doctrinas de judíos y cristianos, las cuales luego habría llegado a considerar necias. Es en este punto del diálogo en que nos enteramos de que Abelardo, que en el diálogo hace de juez, mantiene también en la obra de ficción su carácter de cristiano. Nos enteramos de esto porque el filósofo, tras declarar necias las doctrinas judías y cristianas, se disculpa ante Abelardo por esta expresión, ya que éste es cristiano (*ut cum salva pace tua, qui Christianus diceris, ista loquar*)<sup>15</sup>. Esto otorga una naturaleza peculiar al texto: significa que el diá-

<sup>11</sup> *Dialogus*, 4. Cito conforme a la edición crítica establecida por R. Thomas. Existen dos traducciones al español. En traducción de Anselmo Sanjuán y Miquel Pujadas *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Zaragoza: Editorial Yalde, 1988. Edición bilingüe con traducción de Silvia Magnavacca en Buenos Aires: Losada, 2003. Las citas en este trabajo corresponden sin embargo a mis propias traducciones.

<sup>12</sup> *Dialogus*, 5.

<sup>13</sup> *Dialogus*, 83.

<sup>14</sup> A lo largo del diálogo términos como *schola*, *professio*, *secta* y *religio* se utilizan indistintamente como sinónimos.

<sup>15</sup> *Dialogus*, 29-30.

logo es organizado, iniciado y dirigido por el filósofo, el campo de estudio es filosófico -la filosofía moral-, pero el que juzga es un cristiano. Significa además, que el diálogo cuenta con un filósofo, un judío, y dos cristianos: el cristiano que discute y el que juzga -Abelardo mismo. El primer tercio de la obra está ocupado por la discusión entre el judío y el filósofo, el resto por la discusión entre el cristiano y el filósofo. No hay discusión entre el judío y el cristiano. Es decir, precisamente aquello que se pretende que esta obra sea un diálogo interreligioso, es algo de lo que en ella no parece encontrarse rastro alguno: no hay diálogo entre representantes de distintas religiones, sino de las distintas religiones con la filosofía.

Lo único que obliga a matizar este juicio es el hecho de que el filósofo parece ser a su vez musulmán. Éste afirma que tuvieron que elegir a Abelardo como juez, a pesar de que éste sería "juez y parte", porque era necesario poner fin a la disputa entre los tres, y fuera de las tres religiones (*harum trium sectarum*)<sup>16</sup> no pudieron encontrar a nadie. Si las *tres sectae* son el cristianismo, el judaísmo y la filosofía moral, resulta extraña la afirmación de que no hay nadie más a quien recurrir, ya que quedaría aún el Islam, con el cual Abelardo, perteneciente al círculo de Pedro el Venerable, desde luego estaba familiarizado; así tenemos que tomar esta referencia a las *tres sectae* como indicio indirecto de que el filósofo es musulmán. Pero el pasaje en el que el filósofo pide a Abelardo que sea juez es además interesante en el sentido de que, si bien la discusión es situada en el plano del bien humano, no por eso se supone que el juez deba ser neutral en lo religioso. Es más, se rechaza la suposición de que se puede siquiera encontrar un juez semejante (*nec quemquam nisi in aliqua harum trium sectarum reperire potuimus*), y el rechazo de tal idea es puesto en la boca del filósofo.

Junto a dicha referencia indirecta a su carácter de musulmán, existe en toda la obra una sola referencia directa a dicha condición. Ésta no es puesta en boca del propio filósofo, sino en una referencia del judío al filósofo como hijo de Ismael<sup>17</sup>. Resulta sin embargo difícil comprender por qué Abelardo introduce un filósofo islámico, si la fe de éste no va a desempeñar papel alguno en la discusión. ¿Intenta mostrarnos un filósofo islámico en cierta medida "secularizado" mediante el ejercicio de la filosofía<sup>18</sup>, proponiéndolo así como modelo para el mundo cristiano? Abelardo se estaría con ello haciendo un flaco favor ante el tribunal de sus adversarios. Más bien parece estar presentando una anticipación literaria del argumento que más tarde presentaría Tomás de Aquino en la *Summa contra Gentiles* (I, 2), según el cual con herejes se puede discutir sobre la base del Nuevo Testamento, con

<sup>16</sup> *Dialogus*, 39.

<sup>17</sup> *Dialogus*, 730-732. *Sicut et vos ipsi usque hodie servatis, qui Ismaelem patrem vestrum imitantes anno duodecimo circumcisionem accipitis.*

<sup>18</sup> Es lo que sugiere R. Thomas, seguido por Sanjuán y Pujadas, op. cit. p. 69.

judíos sobre la base del Antiguo, pero con musulmanes sólo sobre la base de la razón<sup>19</sup>.

Sea cual sea la respuesta a esta cuestión de la relación del filósofo con el Islam, es importante notar que Abelardo como juez le concede el derecho a la primacía en la discusión, y se lo concede con un argumento todo menos normal para un cristiano: que el filósofo se encuentra en ventaja porque no tiene que responder ante ninguna ley, sino sólo ante la razón; y que además se encuentra aventajado en el uso de ésta. En lugar de considerar que el judío o el cristiano se encuentran en ventaja, porque pueden atacar con la razón o con sus escritos sagrados, Abelardo invierte la relación, diciendo que la ventaja del filósofo consiste en poder atacar a las razones o leyes de sus adversarios, mientras que él sólo puede ser atacado en sus razones (*tu in illos tam scripto quam ratione agere potes; illi vero tibi, quia legem non sequeris, de lege nihil obicere possunt*)<sup>20</sup>.

Ya a estas alturas es, pues, evidente que el filósofo mantendrá una cierta primacía a lo largo del diálogo; una primacía tan notoria como notorio es el segundo plano en que queda el juez. Pero la aparente primacía entregada al filósofo tal vez sólo sea formal. Porque en ciertos momentos del diálogo el cristiano parece recibir una primacía en cuanto a dignidad. Ya hemos mencionado la ocasión en que el filósofo pide perdón por una ofensa a Abelardo, pero no al judío, siendo que había ofendido a ambos. Más adelante encontramos un ejemplo aún más significativo de consideración ante el cristiano, esta vez de parte del judío: hablando sobre las persecuciones que sufre su pueblo, el judío afirma que los paganos los persiguen con la excusa de haber recibido ataques anteriormente de parte de los judíos, pero que los cristianos, dado que los judíos mataron a su Dios, parecen tener mayor justificación al perseguirlos (*maiolem in nos persecutionis causam habere viderunt*)<sup>21</sup> Una segunda declaración, semejante a ésta en importancia, la encontramos más adelante, cuando el judío afirma que si algo se le olvida en la discusión, el cristiano lo podrá completar, ya que tiene dos testamentos en lugar de uno. Como si esto fuera poco, el judío llama al cristiano *frater*<sup>22</sup>.

Con esto ya podemos sacar ciertas conclusiones sobre el diálogo: este tipo de afirmaciones por parte del judío lo sitúan en un papel decididamente secundario; el fondo del diálogo se mueve entre las posiciones del filósofo

<sup>19</sup> Un personaje histórico que cumpla con las condiciones como para haber servido de modelo a Abelardo a la hora de fundir en una las figuras del musulmán y el filósofo ha sido encontrado en Ibn Badja por parte de JOLIVET, Jean. "Abélard et le Philosophe" *Revue de l'Historie des Religions*, 1963, CLXIV, pp. 181-189.

<sup>20</sup> *Dialogus*, 60-62.

<sup>21</sup> *Dialogus*, 271-272.

<sup>22</sup> *Dialogus*, 149.

y del cristiano. Me parece posible afirmar que Abelardo da una primacía "metodológica" al filósofo, pero permite sutilmente otro tipo de primacía al cristiano, como queriendo decir que si nos abandonamos a la razón, no habría riesgos para el cristianismo, sino que incluso así podría salir triunfante del enfrentamiento de las religiones. Pero para confirmar esto, y sobre todo para darle mayor precisión, debemos dirigirnos ahora al contenido de las discusiones.

### III. Contenido del diálogo

En nuestro diálogo el filósofo no es un racionalista que rechace todo papel de la autoridad. Afirma haber estudiado tanto las razones como las autoridades del judaísmo y del cristianismo. Considera, de hecho, que puede haber dos razones por las que judíos y cristianos han considerado necesario añadir a la ley natural escritos sagrados: el seguir la opinión de la mayoría o el ser fieles a la propia tradición. De estas dos opciones, la primera es condenable, pero la segunda laudable. Lo que el filósofo rechaza es lo que describe como la mentalidad que, admitiendo progresos en otras áreas, no los admite en la comprensión de la fe, sino que alaba al que cree del mismo modo que el pueblo. Se queja de que muchos no permiten que se investigue libremente, así como del hecho de que muchos estén dispuestos a creer sin comprender<sup>23</sup>. Se queja, en suma, ante todo lo que sea la exclusiva conservación de un *depositum fidei*. Ante esta situación ha decidido defender la suficiencia de la ley natural, rechazando los escritos de judíos y cristianos; y en esta decisión se declara a sí mismo guiado por Dios.

Toda esta parte de la obra parece una respuesta bastante directa a la epístola 190 de Bernardo, que con anterioridad hemos citado. Pero, significativamente, puesta por Abelardo no en boca del cristiano o del juez, sino del filósofo. Pareciera pues tratarse de una opinión que Abelardo considera relevante -tan relevante como para darle lugar en su obra- pero no tan cercana a su propia convicción como para ponerla en boca de un cristiano. Para ello no es suficientemente diferenciada. En efecto, cuando el cristiano mismo habla más adelante sobre el depósito de la fe, sobre la tradición, lo hace precisamente contraponiendo ésta con la imposición de ideas personales: "Mi propósito, como sabes, no es el imponerte mis teorías personales, sino el abrirte a la comprensión de la fe o doctrina común de

<sup>23</sup> *Dialogus*, 117-123. *Quod enim mirabile est, cum per aetatum seriem et temporum successionem humana in cunctis rebus ceteris intelligentia crescat, in fide, cuius errorum summum periculum imminet, nullus est profectus. Sed aequae minores ut maiores, aequae rustici ut litterati de hac sentire asseruntur, et ille firmissimus in fide dicitur, qui communem populi non excedit sensum.*



nuestros mayores"<sup>24</sup>. Lo dicho por el filósofo tal vez tiene que ser dicho, pero el cristiano sostiene una posición más compleja, y sería una torpeza identificar sin más a Abelardo con los dichos del filósofo.

Me parece que esta lectura del texto se puede además ver confirmada a partir de un sutil indicio de Abelardo respecto de la unilateralidad de la posición del filósofo. Pues éste agradece a Dios que lo haya alejado de semejante Caribdis del error fideísta<sup>25</sup>. ¡Pero sin nombrar Escila alguna! Uno podría preguntarse si existe algún otro texto en la historia literaria de Occidente en que sólo se nombre a Caribdis, dejando de lado a Escila (o viceversa). Pero una cosa está clara: el que deja de ver a una de éstas, cae irremediabilmente en sus brazos. Y el filósofo sólo parece ver la Caribdis de la que ha sido librado al dejar el fideísmo. Esta imagen de Escila y Caribdis permite por otra parte resumir bien toda la obra: Abelardo permite que cada uno de sus personajes se arroje en los brazos de su propia Escila o Caribdis, permite que cada personaje desarrolle hasta el extremo la lógica de su propia posición, mucho más que hacerlos dialogar. Eso es lo que a continuación confirmaremos.

#### a. La discusión con el judío

El judío es en razón de su prioridad cronológica -*quia primi nos in cultum Dei venimus*<sup>26</sup>- el primero en responder defendiendo la existencia de una ley revelada. Contra la acusación de fideísmo responde que es lícito apoyarse en la tradición durante la niñez, pero que luego esto naturalmente es complementado por el propio juicio. Sin embargo, el argumento que ofrece para creer en la ley revelada parece una apuesta más que un argumento: si bien no podemos convencer a nadie de que la ley viene de Dios, tampoco nos pueden convencer de lo contrario. Por tanto, el seguir la ley es digno de alabanza y no de crítica. Además, la Antigüedad de la ley habla en su favor: muchas generaciones la han seguido y así se ha limitado la maldad humana. El judío añade además un argumento que en realidad no parece venir al caso: que los judíos han sufrido más, y que por tanto con seguridad Dios los recompensará<sup>27</sup>. El argumento parece no venir al caso, porque lo que está en cuestión es estrictamente la necesidad o no necesidad de escri-

<sup>24</sup> *Dialogus*, 2761-2763. *Propositum mihi est, sicut nosti, non me tibi proprias inferre sententias, sed communem maiorum nostrum tibi fidem seu doctrinam aperire.*

<sup>25</sup> *Dialogus*, 138-142. *Diu itaque hanc ego generis humani caecitatem atque superbiam considerans ad divinam me contuli misericordiam suppliciter et iugiter eam implorans, ut de tanta errorum voragine et tam miserabile Charybdi me dignetur educere atque adportam salutis de tantis procellis dirigere.*

<sup>26</sup> *Dialogus*, 147-148.

<sup>27</sup> *Dialogus*, 625-750.

tos revelados. Sin embargo, el filósofo se tomará de esto para mantener una discusión paralela sobre si las recompensas prometidas por Dios a los judíos son terrenales o eternas. El filósofo sostendrá que se trataba de recompensas terrenales, y que como en lugar de ser terrenalmente bendecidos los judíos son perseguidos por todo el mundo, tenemos en ello una prueba clara de que los judíos no están haciendo lo que debieran. La respuesta del judío a esto consiste no tanto en entrar en la discusión sobre si las promesas son de bienes terrenales o eternos, sino en señalar que la ventaja de los judíos no consiste en ningún bien externo, sino lisa y llanamente en estar con Dios. Este punto no es refutado -ni hay intento por refutarlo- en momento alguno por el filósofo, lo cual lo convierte en el argumento más fuerte en favor del judaísmo en toda la discusión.

Como respuesta a los anteriores argumentos, en cambio, el filósofo alaba la entrega del judío, pero le indica la necesidad de argumentar sobre el *contenido* de sus afirmaciones, porque todas las religiones manifiestan buenas intenciones y todas pretenden estar obedeciendo a Dios<sup>28</sup>. Así el filósofo volverá a insistir en la suficiencia de la ley natural, pero lo hará ahora a partir de ejemplos sacados de la propia tradición judía. Quienes vivieron antes de la ley -esto es, hebreos que vivieron antes de Moisés- se contentaron con seguir la ley natural, y esto les bastó ante Dios. Antes de Abraham se podía vivir siguiendo sólo la ley natural. Y como incluso conocemos casos de esto después de Abraham, como el caso de Job, podemos concluir que hoy también el hombre puede alcanzar la bienaventuranza siguiendo sólo la ley natural.

La respuesta del judío a esto consistirá en distinguir funciones de la ley. Por una parte existe la necesidad de promulgación de la ley para que sea dada a conocer a la mayoría. Esto se aplica a aquellas partes de la ley mosaica que coinciden con la ley natural. Esto es, incluso si la ley natural bastara, habría que revelarla<sup>29</sup>. Pero no sólo la ley natural debe ser revelada, sino también los ritos específicamente judíos. Pues la función de los ritos ceremoniales es distinguir a los judíos de los demás pueblos. Sin embargo, tras haber afirmado esto, sostiene que la circuncisión no es sólo para los judíos, sino para todos. Además de esto, señala que no se puede demostrar que Job no fuera circunciso, ni tampoco el hecho de que viviera después de Abraham. Tal como en su primera intervención, en que señalaba la impo-

<sup>28</sup> *Dialogus*, 322-324. *Revera zelus hic, quem in Deum habere videmini, multa et magna quacumque intentione sustinet. Sed plurimum referi, utrum haec intentio recta sit an erronea.*

<sup>29</sup> *Dialogus*, 569-573. *Etsi concederemus mine quoque more priorum sanctorum homines salvari posse sola naturali lege absque videlicet circumcissione aut ceteris legis scriptae carnalibus observantiis, non tamen haec superflue adiuncta esse concedendum est.*

sibilidad de demostrar que la ley no es revelada por Dios, aquí el judío se contenta con señalar que no se puede demostrar que Job fuera incircunciso, sin aportar alguna evidencia de que pudiera ser circunciso. El hecho de que argumente dos veces de este modo, permaneciendo en un plano meramente hipotético, es una clara muestra de la poca fuerza con que Abelardo presenta la causa del judío, como insinuando que la discusión principal es la de la del cristianismo con la filosofía.

La discusión entre el filósofo y el judío termina en efecto con una réplica del filósofo y sin dar lugar a una respuesta del judío. Esto es significativo, ya que los argumentos de mayor peso los presenta el filósofo en esta sección; es decir, el judío, si bien ha tenido oportunidad de hacer algunas intervenciones en su defensa, no tiene oportunidad de responder a las críticas más importantes. Éstas son: a) Dios era el Dios de los padres también antes de la circuncisión; b) Enoc y Noé eran más felices y libres que los judíos post-pacto; c) la circuncisión es sólo para los judíos y sus esclavos; d) la ley (mosaica) no es perfecta, ya que los propios judíos le han tenido que añadir; e) en el Antiguo Testamento los verdaderos pecados son pagados con la muerte; por lo tanto, las purificaciones que prescribe la ley mosaica -ya que no constituyen un castigo mortal- no se pueden referir a cuestiones morales, sino estrictamente a cuestiones de honor. Por lo tanto, la ley natural debe ser considerada como suficiente en lo propiamente moral.

*b. La complicidad entre cristianismo y filosofía*

En el curso del diálogo con el cristiano, el filósofo logrará que la discusión siga manteniéndose en el plano de la ética, pero la polémica entre ley natural y revelación ya no será el tópico dominante. La discusión con el cristiano presenta desde un comienzo características que la distinguen significativamente de la discusión con el judío. En primer lugar, el filósofo comienza alabando al cristiano, señalando que su ley debe, por ser posterior, ser superior, lo cual puede ser considerado una crítica indirecta al judío, quien había señalado que tenía derecho a intervenir en primer lugar, por haber los judíos alabado a Dios primero. Pero interesantemente el cristiano no toma en serio el elogio del filósofo, sino que le reprocha su inconsistencia: ¡comenzó señalando que consideraba necios a judíos y cristianos, y ahora pretende dejarse enseñar por uno de éstos! Y si los cristianos debían ser considerados como locos, ¡cuánto más los filósofos griegos que se convirtieron oyendo la predicación de hombres simples como el Apóstol!<sup>30</sup> El filósofo responde alegando que sólo los había calificado de necios

<sup>30</sup> *Dialogus*, 1189-1194. *Certe si xristianae fidei sectam arbitraris insaniam et eos, qui hanc sectantur, deputas insanos, vide, tu philosophus, de summis illis Graecorum*

para irritarlos y moverlos a la discusión, a lo que el cristiano replica que entonces es perdonable. El pasaje, si se compara con la distancia en el trato entre el filósofo y el judío, parece casi sugerir una complicidad entre el filósofo y el cristiano: el filósofo y el cristiano juegan el mismo juego. Dicha comunión entre el filósofo y el cristiano se ve además reflejada a lo largo de toda la discusión en las fuentes que utilizan: tanto el filósofo como el cristiano citan en forma abundante el pensamiento griego, el romano, Antiguo y Nuevo Testamento, así como la obra de san Agustín. El judío, en tanto, se remite de modo exclusivo al Antiguo Testamento<sup>31</sup>, como si Abelardo quisiera contrastar cristianismo y filosofía, en cuanto vías universales, con el judaísmo, en cuanto vía particular. En cualquier caso no serán fuentes distintas las que distinguen a un filósofo de un cristiano, sino la utilización distinta de las mismas fuentes.

Pero volvamos a la cuestión de la superioridad de la ley cristiana por ser posterior. El filósofo afirma que le parece altamente plausible que sea así, porque quienes viven dentro de una determinada tradición, por ese hecho ya se dan cuenta de las faltas de su ley, de la necesidad de adecuarla a distintas situaciones, y así cambiarán sus leyes. Éste sería el caso de Cristo. Lo que sin embargo extraña al filósofo respecto de Cristo como reformador moral, es que supere tan significativamente (*longe*) a la ley anterior. El cristiano le responde que parece conocer perfectamente la ley de Cristo, y que sólo la dureza de su corazón lo condena. El mensaje cristiano parece en todo el texto empobrecido, reducido a una enseñanza moral: tanto el cristiano como el filósofo parecen limitar la superioridad del cristianismo al hecho de que habría perfeccionado la ética y distinguido mejor las virtudes<sup>32</sup>. No es, sin embargo, una cuestión menor el hecho de que el cristiano luce, si bien sólo mediante alusiones indirectas, como esta referencia a la dureza de corazón, contra la lógica del filósofo de permanecer en el campo estricto de la filosofía moral.

### c. La ética entre filosofía y cristianismo

Si nos dirigimos al campo de la ética, que es el propio del diálogo, podemos constatar que hay entre ambos interlocutores un acuerdo general en cuanto a la definición de las virtudes. Al menos hasta que se llega a la des-

*philosophis quid aestimandum sit, qui illa rudi et inculta virorum simplicium praedicatione, id est apostolorum, omnes ad hanc conversi facti sunt insanissimi.*

<sup>31</sup> Se encuentra una útil clasificación de todas estas referencias en THOMAS, R. op. cit., pp. 33-34.

<sup>32</sup> *Dialogus*, 1256-1259. *In cuius comparatione, quidquid tam antiquis patribus quam prophetis de disciplina morum ac discretione virtutum traditum fuerat, nihil esse facile convincetur, si diligenter haec conferamus cum prioribus.*

cripción de la prudencia, la fe y la esperanza. El filósofo parte por realizar la distinción aristotélica entre virtudes éticas y dianoéticas: la prudencia no es una virtud moral. Pero la fuente citada son las *Categorías*, no los tratados éticos de Aristóteles. Por ello la observación aristotélica de que la prudencia no se da sin virtud moral, ni viceversa, no encuentra lugar alguno en esta discusión. De este modo, el filósofo realizará una descripción de la prudencia que más bien corresponde al modo en que Aristóteles discutiría la astucia<sup>33</sup>. Esto lleva a que ambos emitan un juicio común sobre la prudencia, la fe y la esperanza: no son virtudes, y por lo tanto no tienen ningún valor si no se encuentran acompañadas de una obra externa. Prudencia, fe y esperanza pueden por tanto ser poseídas también por personas malas<sup>34</sup> (lo cual en un contexto propiamente aristotélico sólo podría predicarse de la astucia). El cristiano no sólo no replica a esto, sino que permite que el filósofo prosiga en su descripción de las virtudes, lo cual incluye el rechazo de que la misericordia sea una virtud, y la afirmación de que la disposición a la venganza sí lo es<sup>35</sup>. Algunas páginas antes el cristiano ha expuesto en términos generales la ética cristiana a partir de las bienaventuranzas, señalando que el núcleo de éstas consiste en llamarnos a soportar los males terrenales, dirigiendo nuestra mirada a lo eterno<sup>36</sup>. Salta a la vista que las éticas expuestas por el cristiano y el filósofo son materialmente de una incompatibilidad casi total. Sorprende en consecuencia muchísimo la inexistencia de una confrontación de dichas posturas. El diálogo se conforma con la exposición de cada una de las partes.

A continuación el cristiano introducirá una distinción aparentemente formal -respecto del nombre de la disciplina más elevada-, pero que parece abrir camino a una cierta supremacía del cristiano en la conducción de la conversación: "Ustedes la llaman ética, esto es, moral; nosotros en cambio acostumbramos llamarla ciencia divina. Pues nosotros la nombramos a partir de aquello que intentamos comprender, esto es, Dios; ustedes, en cambio, la nombran conforme a aquellas cosas por las que llegamos a él, esto es, las buenas costumbres que llaman virtudes"<sup>37</sup>. La distinción es aceptada

<sup>33</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VI 13; 1144b1-17.

<sup>34</sup> *Dialogus*, 2059-2061. *Prudentia itaque sicut fides vel spes, quae malis aequae ut bonis hominibus conveniunt, non tamen virtutes dicendae sunt quam ducatum quendam vel incitamentum ad virtutes praebere.*

<sup>35</sup> La misericordia —*ita a miseris vocata*— es vista más bien como una debilidad del espíritu (2156-2159), mientras que la *vindicatio* es descrita como un *constans affectus, per quem illatis malis debita inferatur poena* (2186-2187).

<sup>36</sup> *Dialogus*, 1683-1685. *Et si diligenter attendamus ad haec, universa eius praecepta vel exhortationes adhibentur, ut spe illius supernae et aeternae vitae omnia contemnantur prospera sive tolerentur adversa.*

<sup>37</sup> *Dialogus*, 1265-1269. *Quam quidem vos ethicam, id est moralem, nos divinitatem nominare consuevimus. Nos illam videlicet ex eo, ad quod comprehendendum tendit-*

por el filósofo, dado que es superior el fin que se persigue que los medios empleados. Introducirá sin embargo una distinción entre bien supremo y bien del hombre. Mientras que la felicidad de Dios debe ser considerada como el bien supremo *simpliciter*, lo que aquí nos ocupa es cuál sea el bien del hombre (*non hoc loco absolute summum bonum, sed summum hominis bonum intendimus*)<sup>38</sup>. Pero de esta distinción no se deriva ninguna tesis naturalista, ninguna posibilidad de prescindir de Dios al establecer cuál sea el bien humano, sino que el filósofo concuerda en que el bien del hombre es el gozar a Dios, derivado del contemplarlo. Llegados a dicho punto, en el cual parece haber acuerdo, el filósofo plantea una pregunta que rompe con la concordia lograda: si acaso este sumo bien del hombre debe ser considerado como un accidente del hombre o como parte de su sustancia. Ese tipo de distinciones entre sustancia y accidente, responde el cristiano, sólo sirven para medir cosas terrenales. En la vida celestial no necesitaremos ese tipo de distinciones, ni ninguna doctrina humana<sup>39</sup>. El cristiano recomendará aquí por primera vez en el diálogo el no apoyarse demasiado en doctrinas filosóficas para llegar al cielo, "con las cuales ni siquiera las cosas terrenales son explicadas de modo acabado"<sup>40</sup>. La pregunta sobre si el amor nacido de la contemplación es sustancia o accidente "no tiene ninguna utilidad, porque esto sólo puede ser conocido de modo verdadero por la experiencia, y supera a todo conocimiento terrenal"<sup>41</sup>. Si hasta aquí habíamos visto marcados los límites en la dirección contraria, aquí Abelardo parece estar marcando mediante el interlocutor cristiano un límite respecto del racionalismo<sup>42</sup>.

*tur, id est Deum, nuncupantes, vos ex illis, per quae illuc pervenitur, hoc est moribus bonis, quas virtutes vocatis.*

<sup>38</sup> *Dialogus*, 1732-1733.

<sup>39</sup> *Dialogus*, 2559-2563. *Hec quippe disciplina saecularis et terrena his tantum documentis contenta exstitit, que ad presentis vite statum accomodata sunt nec ad illius futurae vite qualitatem, in que nec verba isla nec ulla hominum necessaria est doctrina.*

<sup>40</sup> *Dialogus*, 2568-2569. *Quibus nec adhuc ad plenum comprehendi ac definiri terrena potuerunt.*

<sup>41</sup> *Dialogus*, 2572-2573. *Nisi experimento sui vere cognosci non potest, cum omnem terrenae scientiae sensum longe transcendat.*

<sup>42</sup> De ser correcta la interpretación según la cual Abelardo representa para su época el "racionalismo" y Bernardo una especie de "oscurantismo", habría que identificar estas declaraciones del cristiano como representando a Bernardo, quien estaría poniendo un límite al racionalismo de Abelardo. ¿Pero quién puede concebir que Abelardo represente precisamente a su adversario mediante la figura del cristiano, dejándose a sí mismo en la mera categoría de filósofo?

d. *Fe y razón*

Estas observaciones nos llevan a volver atrás en el diálogo para considerar más detenidamente la relación entre razón y autoridad. Al comienzo de la discusión entre ambos, el filósofo cita las palabras del apóstol Pablo en I Cor. 1:22, diciendo que "los judíos buscan signos y los griegos buscan razones"; pero cita estas palabras para dar una interpretación de ellas ciertamente contraria a lo que Pablo está diciendo. La lectura del filósofo es que se trata de una crítica de los judíos, pero alabanza a los filósofos: "Sería una estupidez buscar estos signos, lo cual demuestra el apóstol con las palabras que añade a continuación, 'y los griegos buscan la sabiduría', esto es, exigen que los predicadores les den razones, las cuales son instrumentos ciertos de la sabiduría"<sup>43</sup>. El filósofo prosigue luego con una alabanza de los cristianos, que dan razones y cultivan las artes liberales. Ante esto el cristiano podría haber replicado sencillamente citando la continuación del texto paulino: "pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los judíos piedra de tropiezo, y para los gentiles locura". Sin embargo, no replica a esta torcida lectura de Pablo, sino que la deja pasar, aprovechándose de ella para señalar que efectivamente la predicación cristiana es tan razonable, que muchos filósofos se han convertido a causa de ella.

Pero la existencia de filósofos convertidos no es considerada por el filósofo como argumento suficiente en favor del cristianismo: en ese caso, afirma, estaría dejando de filosofar (*alioquin philosophari desisteremus*). Esto da lugar a un interesante intercambio entre el filósofo y el cristiano: el filósofo comienza por referirse a los peligros del fideísmo, a lo que el cristiano replica señalando que la razón también conduce al error, que muchas cosas que parecen ser racionales acaban por no serlo. Esto el filósofo lo concede, pero llamando precisamente por ello a abordar más seriamente la labor de la filosofía: "Lo que has dicho respecto de la posibilidad de que uno yerre en las razones o en los conocimientos, es ciertamente verdadero y evidente. Pero esto sólo ocurre a aquellos hombres que carecen de práctica en el uso racional de la filosofía y de los argumentos; tal como confiesan ser los judíos, que en lugar de argumentos requieren signos, y que ponen su confianza en las palabras de otro; como si fuera más fácil juzgar sobre las palabras o el escrito de alguien ausente que sobre el argumento o la afirmación de alguien presente, y como si fuese más fácil inquirir el significado de aquello más que de esto"<sup>44</sup>. La conclusión del filósofo es, pues, que si la razón se puede equivocar, tanto más urgente se vuelve filosofar.

El cristiano acepta estos argumentos, y señala que todo cristiano -en la

<sup>43</sup> *Dialogus*, 1325-1326.

<sup>44</sup> *Dialogus*, 1438-1445.

medida en que sea razonable (*qui discretus sit*)<sup>45</sup> - estará de acuerdo con esto: es lícito investigar sobre la fe. La autoridad no basta para solucionar las distintas interpretaciones del cristianismo, ya que la mayoría de las disputas surgen precisamente respecto de cómo se debe entender la autoridad: de modo que se debe juzgar más bien sobre ella que a través de ella (*ut de ipsis prius quam per ipsa iudicandum sit*)<sup>46</sup>. Como es sabido, es precisamente esto lo que se encuentra detrás del método del *Sic et Non* de Abelardo: hay que juzgar no sólo sobre la base de las autoridades, sino que hay que juzgar las autoridades<sup>47</sup>. A esto el cristiano añade por último que con el filósofo no es posible discutir sobre la base de argumentos de autoridad, porque no reconoce ninguna, y nadie puede ser refutado sino a partir de aquello que ha concedido (*nemo quippe argui nisi ex concessis potest*). El cristiano concluye así que hay que saber distinguir: hay un modo de discutir entre cristianos y otro modo de discutir con el filósofo (*aliter tecum, aliter nobiscum ad invicem convincendus est*)<sup>48</sup>.

#### IV. Conclusiones

Habiendo llegado al momento de las conclusiones, hay algunos puntos sobre los que debemos volver. Debemos referirnos a la naturaleza general de este diálogo, su propósito. Debemos preguntarnos sobre si es posible identificar a Abelardo con alguno de los interlocutores del diálogo o sólo con su juez, un juez que no pronuncia sentencia.

En primer lugar, podemos sintetizar lo que hemos visto respecto del papel desempeñado por el judío: su posición es presentada como débil. Concede al cristiano cierta justificación en la persecución de los judíos y le reconoce cierta superioridad por poseer dos testamentos en lugar de uno, y esto *motu proprio*, sin existir en realidad diálogo alguno entre el judío y el cristiano. En su discusión con el filósofo, en tanto, el judío presenta dos veces argumentos hipotéticos: que si bien no se puede demostrar que la ley no viene de Dios, tampoco se puede demostrar lo contrario; que no se puede demostrar que Job no fuera circunciso. En comparación con esto, el filósofo presenta ante el judío una serie de argumentos defendiendo la suficiencia de la ley natural, sin darle oportunidad de réplica. El único argumento del judío, que el filósofo no refuta, es que el verdadero premio

<sup>45</sup> *Dialogus*, 1478.

<sup>46</sup> *Dialogus*, 1488.

<sup>47</sup> Bajo "autoridad" aquí desde luego no se debe entender una determinada instancia eclesiástica o política de decisión, sino *textos*. Sobre el problema de los textos como *auctoritates* en la filosofía medieval cf. SCHÖNBERGER, Rolf. *Was ist Scholastik?* Hildesheim: Bernward Verlag, 1991, pp. 103-108.

<sup>48</sup> *Dialogus*, 1490-1495.



de los judíos consiste simplemente en el estar con Dios. Ahora bien, aunque esto parezca poco, tiene cierta importancia, ya que en toda la obra es uno de los pocos argumentos específicamente religiosos. No obstante, en el balance general salta a la vista que la posición del judío es presentada como la más débil. Y es significativo que no se dé siquiera un debate entre el judío y el cristiano, como si la sola filosofía bastara para una refutación de la posición del judío.

Esto nos deja con dos posiciones fuertes, la del filósofo y la del cristiano. ¿Es el propio Abelardo identificable con alguna de estas dos posturas. Nuestra lectura del diálogo apunta a la siguiente solución: Abelardo debe ser identificado en cierto sentido con ambos. En cierto sentido, también con el juez, que es el papel en el que él mismo se sitúa. Pero esto es de importancia menor, dado que el juez permanece en un claro segundo plano<sup>49</sup>. Nuestra tesis es que sólo la primacía en la conducción de la conversación es entregada al filósofo. Esta posición es sostenida de modo extremo: permitiendo una crítica de virtudes específicamente cristianas y permitiendo una interpretación torcida de un texto paulino, que así denigra a judíos pero exalta a griegos. Ya en el comienzo del diálogo podemos ver sin embargo a Abelardo advirtiendo al filósofo que no tome demasiado en serio la primacía que se le otorga (*non pro magno aestimes, si in hoc congressu praevalere videaris*)<sup>50</sup>.

En concreto, nos parece que el intento de Abelardo es el de responder de un modo duro a Bernardo mediante la figura del filósofo. Pero dicha defensa es tan extrema, que no puede ser puesta en boca de un cristiano. Abelardo reconoce, pues, mediante las afirmaciones del cristiano, que la posición del filósofo es demasiado unilateral. La validez de los argumentos filosóficos contra el fideísmo no es puesta en discusión, pero el cristiano constantemente moderará los argumentos del filósofo mediante su posición más matizada, si bien rara vez mediante una refutación directa del mismo. Es en esa dialéctica entre el radical filósofo y el moderado cristiano que nos parece puede ser reconocida la figura de Abelardo. Y que no encontrara modo de escribir un desenlace a tal enfrentamiento, resulta bastante comprensible si suponemos que su propia personalidad se encuentra dividida entre los dos personajes.

Hay páginas en la discusión entre el filósofo y el cristiano que dan la inusual impresión de una auténtica búsqueda común de la verdad. Pero

<sup>49</sup> Un análisis más detallado de la personalidad de Abelardo en el diálogo y de su mediación entre dialéctica y cristianismo se encuentra en THOMAS, R. "Die Persönlichkeit Peter Abaelards im *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* und in den *Epistulae* des Petrus Venerabilis: Widerspruch oder Übereinstimmung?" en *Piire Abalard - Pierre le Vénéral* op.cit., pp. 255-270.

<sup>50</sup> *Dialogus*, 58-59.

dicha búsqueda no se produce entre dos religiones, sino entre el filósofo y el cristiano. Esto significa que, contrariamente a la interpretación más difundida, en realidad no tenemos en el *Dialogus* un diálogo entre religiones, sino en cierto sentido una autointerpretación del cristianismo: una autointerpretación respecto de su relación con la filosofía, puesta en escena a través de la forma de un diálogo interreligioso. En ese sentido el cristiano dialoga no tanto con otras religiones, sino más bien consigo mismo, con los distintos elementos que lo constituyen: lo cristiano, lo judío, lo filosófico, ordenando estos elementos, intentando mostrar cuál de los elementos es el que logra jerarquizar e integrar a los restantes<sup>51</sup>. Pero con eso tal vez sí se da al menos un paso en la dirección de las condiciones necesarias para que se dé un verdadero diálogo entre religiones: esto es, la disposición a interpretar la propia religión.

Queremos acabar alejándonos por un momento de la obra de Abelardo y recurriendo a un diálogo religioso que tuvo lugar un siglo tras la composición de su obra. Nos referimos al viaje de Rubruk, un monje franciscano, quien fuera llamado a participar ante la corte de los mongoles en un diálogo con sarracenos, nestorianos e "idólatras". Teniendo por aliados a los nestorianos, quiso prepararlos mediante el siguiente ejercicio: "Yo asumiré a continuación el papel de los idólatras y ustedes el de los cristianos. Yo seré, *así lo supondremos*, de aquella secta. Como ellos suponen que no hay Dios, ustedes me deben demostrar que sí lo hay". Pero los nestorianos no estaban en condiciones de dar prueba alguna, "*v sólo me repetían textos de las Sagradas Escrituras*"<sup>52</sup>. Ausencia de formación teológica, incapacidad de autointerpretación, incapacidad de mirar la propia postura por un segundo como desde fuera, para conectar con el interlocutor donde él está. Eso es lo que Rubruk denuncia en sus aliados nestorianos, y contra eso es que en cierta medida se levanta también Abelardo.

Una 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, como en gran parte de la filosofía medieval. Que, en cambio, muchas veces no se cumpla, no es tal vez algo extraño: el interpretar la propia fe significa de algún modo objetivarla, tal vez ser capaz -al menos a modo de experimento ("así lo supondremos", dice Rubruk)- de mirarla con cierta distancia, *como* desde fuera. Esta "desfachatez" es la que Bernardo critica en Abelardo: la aparente ligereza con que puede discutir sobre cualquier cosa. Y que eso sea criticado

<sup>51</sup> Es decir, una conclusión semejante a la que, en base a una argumentación muy distinta a la mía, llega SEIT, Stefan. "Abaelards Gespräch und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre" en *Juden, Christen und Muslime*, op. cit., p. 94.

<sup>52</sup> RUBRUK, Wilhelm von. *Reise zum Großkahn der Mongolen* (ed. Leicht, Hans), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 187.

no es algo exclusivamente negativo, ya que dicho tomar distancia tal vez en muchos casos resulte ser algo efectivamente corrosivo para la religión. Pero eso no es idéntico con que dicha corrosión se dé de modo necesario por el hecho de interpretar la propia fe. Tal vez sea un riesgo mayor para el diletante, para el que coquetea con el mundo intelectual, más que para el que ejerce la profesión filosófica con dedicación y amor a la verdad. "Esto sólo ocurre a aquellos hombres que carecen de práctica en el uso racional de la filosofía", afirma el filósofo en el *Dialogus*. Como siempre, exagera. Pero no yerra completamente. El cristiano tendría que responderle con algo simplemente un poco más diferenciado.