

ACERCA DE LA VIRTUD EN LA REFLEXIÓN ÉTICA DE PEDRO ABELARDO *

JOSÉ DE JESÚS HERRERA OSPINA **

RESUMEN

En los albores del siglo XII la propuesta filosófica sobre la moral del escolástico Pedro Abelardo, representada en sus obras: *Ethica Seu, Nosce te ipsum* y *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*, desarrolla de un modo importante el tema de la virtud. Al inicio de la primera obra, Abelardo, en torno de la definición de las costumbres, acota que se llaman así a los vicios y virtudes del alma que disponen al hombre a obrar bien o mal. En la segunda obra, el lector se halla con la interlocución del filósofo con el judío y con el cristiano, en la que trata de desvelar en qué consiste la virtud en estas dos grandes religiones y entablar una franca disputa con la visión filosófica que está basada en la razón natural. Este ensayo se propone presentar la concepción medieval de virtud desde la perspectiva de este pensador del siglo XII, considerado por una gran mayoría de filósofos e historiadores dedicados a la Edad Media, como el insigne intelectual del siglo XII.

Palabras clave: virtud, vicio, razón, alma, sumo bien

* El presente artículo hace parte del proyecto de investigación: “Algunos referentes conceptuales para establecer la relación entre cuerpo, estética y educación” y fue presentado como ponencia en el III Congreso Internacional de Estudios Medievales realizado en Mendoza (Argentina) del 3 al 6 de noviembre de 2010.

** Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid e Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. RECIBIDO: 12.12.10 ACEPTADO: 05.04.11

ABOUT VIRTUE IN ABELARD'S ETHICS

JOSÉ DE JESÚS HERRERA OSPINA

ABSTRACT

At the dawn of the twelfth century the philosophical view on the morality of scholastic Abelard, represented in his works: *Ethics Seu, Nosce te ipsum* and *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum* develops in a major way the issue of virtue. Thus we find the beginning of his *Ethics* ... the definition about the customs mentioning that these so-called vices and virtues of the soul dispose us to do right or wrong. And in his *Dialogus* ... both the philosopher's dialogue with the Jewish and the Christian, try to reveal the basis on these two great religions of mankind and bring an open dispute about the philosophical view based on natural reason. So this essay aims to convey the medieval conception of virtue from the perspective of the XIIth century thinker, regarded by a large majority of philosophers and historians devoted to the Middle Ages, as the largest intellectual in those days.

Keywords: virtue, vice, reason, soul, supreme good

Introducción

LA CONCEPCIÓN SOBRE LA VIRTUD ADQUIERE EN LA OBRA del filósofo francés, Pedro Abelardo, una connotación especial en el momento histórico en que desarrolla su propuesta. Los inicios de la Escolástica abordan, a través de Anselmo de Canterbury y de Pedro Abelardo, la reflexión racional de los asuntos de la ética cristiana y, particularmente, los asuntos relativos a la virtud y al vicio. Anselmo, desde sus obras el *Monologio* y el *Proslogio*, afronta estos temas desde referentes bien determinados: la virtud cristiana requiere de un conocimiento apropiado de Dios y de una demostración de su existencia; y, el vicio al cual se ha inclinado el hombre, sólo puede ser superado desde este mismo conocimiento. A propósito Anselmo, en su *Proslogio* afirma:

Te confieso, Señor, y te doy las gracias porque creaste en mí tu imagen, para que me acuerde de Ti, te piense, te ame. Pero de tal modo está borrada por el contacto de los vicios, de tal modo oscurecida por el humo de los pecados, que no puede hacer aquello para lo que fue hecha, si Tú no la renuevas y reformas. No intento, Señor, llegar a tu altura, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi entendimiento, pero deseo entender de alguna manera tu verdad que cree y ama mi corazón. Y no busco entender para creer, sino que creo para entender. Y también creo esto: que si no creyera, no entendería (1984: 55)¹.

1. Sobre la virtud en la obra: *Ethica, Nosce te ipsum*

ABELARDO, EN SU *ETHICA, NOSCE TE IPSUM*, NOS IMBUYE en el problema del vicio y de la virtud cuando afirma: “A los vicios y virtudes del alma que nos disponen a obrar bien o mal los llamamos ‘costumbres’ (*mores*)” (1994: 3)². Analicemos esta definición de ‘costumbre’. Se llama costumbre, hábito, uso, tradición, a la forma de habitar (en un lugar), de usar (unos elementos, objetos, cosas o seres), o de vivir (forma vital) de una persona. La misma etimología: *mos-moris* hace referencia a ‘costumbre’, ‘uso’, ‘modo’, ‘manera’. Palabra que tiene relación con *ethos*, de donde deriva la palabra ética, vocablo que se refiere al carácter, a las costumbres, a la moral. *Mores* (costumbres) se refiere, pues, a la moral y, universalmente, a la ética.

¹ El texto original se encuentra en la Patrología Latina (P.L), 159

² El texto original se encuentra en P.L. 178. ESSTI (*Ethica Seu Scito Te Ipsum*) 633 a.

Afirma Abelardo que estas costumbres son los vicios y virtudes del alma, *animus*³, que nos disponen a obrar de modo bueno o malo. Esta aserción tiene una connotación relevante ya que en ella podemos distinguir, como posteriormente lo hace en el prólogo, los vicios y las virtudes del alma, de los vicios y las virtudes del cuerpo, y definir concretamente la noción de vicio como algo propio del alma y no del cuerpo, en tanto que está relacionada intrínsecamente con la virtud. Si bien, el cuerpo tiene virtudes tales como fuerza '*fortitudo*', velocidad '*velocitas*', visión '*visio*', entre otras, éstas no tienen en el cuerpo algo contrario que podamos llamar vicio, sino un defecto o una imperfección física, pero que no tiene que ser juzgada como vicio, por ejemplo: la falta de velocidad o sea la lentitud '*pigredo*', la falta de fuerza '*debilitas corporis*', y la falta de visión '*caecitas*', deben ser consideradas como limitaciones, pero no como vicios y mucho menos como pecados. Ahora bien, si lo hacemos en relación con el alma, consideraremos unos vicios y unas virtudes propias tales como la injusticia '*injustitia*' contraria a la justicia '*iustitia*', el desgano '*ignavia*' opuesto a la constancia '*constantia*', y la intemperancia '*intemperantia*' contraria a la templanza '*temperantia*'. "Manifiestamente «virtud» y «vicio» se toman aquí en el sentido exclusivo de virtudes y vicios morales. Abelardo ha hecho esta distinción [...] contrastando estos hábitos morales con ciertos vicios y virtudes que no pertenecen a la moral, como la cojera o la buena memoria" (Bacigalupo, 1992: 85).

En el capítulo dos de la *Ethica, Nosce te ipsum*, Abelardo vuelve de manera explícita a su prólogo y al capítulo uno en donde afirma que hay vicios o virtudes en el alma que no afectan para nada a las costumbres, es decir, a los modos de vida. Al referirse, por ejemplo, a la estupidez del alma (*hebetudo animi*), a la prontitud de ingenio (*velocitas ingenii*), a la falta de memoria (*obliviosum*), a la pronta memoria (*memorem esse*), a la ignorancia (*ignorantia*) y a la ciencia (*scientia*), se confirma que estas perfecciones o defectos no hacen buena o mala a una persona, ya que

³El término latino de *animus* es la forma masculina de *anima* que según Luis E. Bacigalupo: "Desde la latinidad clásica es un término empleado con un significado que bien puede subsumirse en la idea del alma racional, o el aspecto propiamente espiritual de la misma. En época de Abelardo, algunos lectores de Boecio hicieron suya la preferencia de este autor por el término '*animus*', notándose el uso paralelo de '*anima*' o '*mens*', según los matices requeridos por cada autor. Abelardo lo usa con mucha frecuencia, en ocasiones significando '*intellectus*', otras veces '*intentio*'; por lo general, '*ratio*'" (1992: 59).

son propios de los buenos y de los malos, y no la hacen algo distinto a lo que es en su esencia: un hombre. No obstante, los vicios del alma que nos disponen a obrar mal son aquellos que afectan de manera total la voluntad, aunque no pueden ser considerados como actos que tengan la connotación de pecado.

Cabe resaltar que Abelardo, siguiendo a los aristotélicos, hace la distinción entre virtudes éticas (morales) y dianoéticas (intelectuales), pero no se centra en estas últimas, sino en las morales; además, no hace una división o clasificación de todas las virtudes como lo hizo Aristóteles en la *Ética a Eudemo* y en la *Ética a Nicómaco*⁴, o lo que harán los escolásticos del siglo XIII, especialmente Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*. Por esto, cuando Abelardo analiza los vicios y/o las virtudes del cuerpo, y los vicios y/o las virtudes del alma, está reduciendo su estudio a aquellos vicios y/o virtudes que afectan a las costumbres o a la moral. Incluso, su finalidad es mostrar cómo al referirnos a tales virtudes y/o defectos, nos estamos refiriendo de manera total a la religión como forma de entender la experiencia humana de la unión con lo misterioso, con lo divino o con lo ‘otro’. Por esto, desde el marco propio de la religión cristiana, Abelardo expone cómo a través de las virtudes, en especial, a través de la templanza (*per temperantia*), se puede alcanzar el triunfo sobre sí mismo (*se ipsis triumphantes*). De ahí que su ética sea ‘la ética del conócete a ti mismo’; es la propuesta socrática que, según la especialista Violeta García, “[...] no es nunca una ciencia de las cosas exteriores, sino una profundización en el «conócete a ti mismo» del templo de Delfos. Los principios encontrados por autognosis debían dirigir la vida moral del individuo” (1999: 17).

Por esto Abelardo alude a los textos bíblicos⁵ que acompañan a este proyecto de dominio de sí mismo, a saber: Proverbios 16, 32 y Timoteo

⁴ Se ha afirmado que el conocimiento que tuvo Abelardo acerca de la obra aristotélica fue parcial, sobre todo en lo concerniente a la ética. Abelardo no conoció ninguna obra sobre ética de Aristóteles.

⁵ “Más vale paciencia que valentía y dominarse que conquistar una ciudad” (Prov. 16, 32). “Tú, hijo mío, cobra fuerzas con el favor de Cristo Jesús. Lo que me escuchaste en presencia de muchos testigos transmítelo a personas de fiar, que sean capaces de enseñárselo a otros. Comparte las penalidades como buen soldado de Cristo Jesús. Un soldado en activo no se enreda en asuntos civiles, si quiere satisfacer al que lo reclutó. Lo mismo un atleta: no gana la corona si no compite según el reglamento” (2 Ti 2, 1-5).

2, 1-5. El primero se refiere a que el hombre, dueño de sí mismo, vale más que el gran conquistador de ciudades o de poderíos, y por ello es más digno el hombre paciente que el mismo héroe. El segundo texto afirma que la lucha de Pablo por alcanzar la gran corona como un buen soldado de Cristo, le será asignada por haber competido con dignidad en la búsqueda del cuidado de sí, que en último término, es el cuidado del alma del que tantos filósofos en la historia han hablado.

Abelardo también hace alusión a la servidumbre, que en la época en la que se escribe este texto es un estado o una condición común de muchos hombres, dado el carácter feudal de la sociedad medieval. Sobre ésta sostiene que, aunque el hombre deba rendir servidumbre a otro hombre, no por esto puede dejar de buscar la libertad del espíritu:

Los hombres no deshonran nuestra vida por más que nos inflijan una derrota, a no ser que por la costumbre de los vicios —y como identificados nosotros en el vicio— seamos sometidos a ellos por un vergonzoso consentimiento. Si el alma está libre —aunque ellos dominen el cuerpo— la verdadera libertad no tiene peligro alguno. Ni somos presa de ningún tipo de servidumbre torpe (Abelardo, 1994: 7).⁶

Esta consideración, si bien puede ser rebatida de modo profundo desde un análisis de las costumbres o de los hábitos contemporáneos (sobre todo desde lo que denominamos derechos humanos, libertades e igualdad entre los hombres), tiene un trasfondo histórico determinado, puesto que propone el ideal del hombre ético desde el llamado estoicismo y con una carga profunda de mentalidad religiosa cristiana, que para muchas mujeres y hombres de hoy, sigue siendo válida. Además, respecto al tema de la servidumbre, hay una relación interesante con el texto del Corán; en el sura XVII, donde se encuentran consignadas las directrices éticas del Islam, se afirma: “He aquí cómo hemos elevado a los unos por encima de los otros mediante los bienes de este mundo. Pero la vida futura tiene grados más elevados y superioridades mayores aún (aleyá 22)” (1988: 22). Con esto, se describe la servidumbre como una realidad propia de los humanos en cuanto a su estatus social, económico y/o político; no obstante, existe en el mundo futuro una distribución totalmente distinta según las obras que cada uno haya realizado,

⁶ El texto original se encuentra en P.L. 178. ESSTI. 635 d.

lo que se podría entender como la justificación de la libertad del espíritu, que si bien puede estar atado por las condiciones de esclavo en esta vida, no por esto está siendo esclavo de su espíritu, al cual sólo lo esclavizaría el vicio.

2. Sobre la virtud en la obra *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*

LA OBRA QUE ESTUDIAMOS ES UN TRABAJO INCONCLUSO DE ABELARDO, según los especialistas, escrito a partir del año 1140 ó 1141, luego de la condena en el Concilio de Sens. Es una búsqueda de diálogo intersubjetivo e interreligioso, al menos desde dos vertientes: el judaísmo y el cristianismo, con un arbitraje bien dispuesto por el filósofo que cumple un papel de interlocutor bastante diciente. Aunque a simple vista el diálogo transcurre no dialógica sino unidireccionalmente, la intención de Abelardo es bastante buena, ya que en un primer momento propone las tesis del judío en amplio diálogo con el filósofo y, en un segundo momento, las del cristiano con una intervención fehaciente del filósofo abriendo posibilidades de encuentro entre ambos. Aunque este ideal no se realiza en plenitud, sí es un buen esfuerzo. Las causas de su imposibilidad se pueden explicar por la muerte cercana de Abelardo en el 1142.

En el prefacio, se halla la explicación de por qué interesa al encuentro interreligioso el problema de la ética y, específicamente, el de la virtud. Allí, el filósofo mediador, habla de la siguiente manera:

Por ello, después de asistir por cierto tiempo y con afán a nuestras escuelas y habiéndome instruido no sólo en sus métodos racionales, sino también en sus autoridades, me dirigí finalmente a la filosofía moral, que es el objetivo final de las restantes disciplinas y respecto a la cual éstas no son sino sabrosas primicias. Tras haber aprendido en ella todo cuanto pude acerca del bien y del mal supremos y acerca de las cosas que hacen a un hombre feliz o desdichado, examiné de inmediato atentamente los credos de las distintas religiones en torno mío, en las cuales está ahora el mundo dividido. Una vez examinados y comparados entre sí, decidí seguir aquel que más en armonía estuviese con la razón (Abelardo, 1988: 83-84)⁷.

⁷ El texto original se encuentra en P.L. 178 DIPJEC (*Dialogus Inter Philosophum, Judaeum Et Christianum*). 1613 a.

El primer momento del diálogo se centra en la conversación entre el filósofo y el judío, donde se muestra claramente que la religión enseña a los hombres a actuar según un criterio moral nacido de la tradición, el cual es posible racionalizar cuando se tiene conciencia de ello. No obstante, la adhesión religiosa a uno u otro credo hace que en ocasiones se consideren indignos de la misericordia divina a aquellos que profesan una u otra creencia. Por ejemplo, un judío miraría con malos ojos a un cristiano que no cumpla la ley del *Sabath* (el descanso sabático) o un cristiano a un judío que no considere a Jesús como hijo de Dios. A pesar de esto, vuelve a reiterar lo dicho respecto al actuar humano: “La ley natural, es decir, la ciencia de las costumbres, a la que llamamos ética, consiste únicamente en las enseñanzas morales” (Abelardo, 1988: 88)⁸. Es decir, la moral es algo que atañe a la reflexión racional y a su modo de enseñanza, y no meramente a la religión como creencia y a sus enseñanzas. Por ello, se acercará a un tipo de ética más laica, si se puede llamar de esta manera a la ética de la intención de Abelardo. Al menos en su diálogo con el judío, el filósofo va a aseverar que es posible racionalizar los asuntos de la creencia religiosa y, por ello, los asuntos éticos o morales.

Con tal explicación, podemos entender que el judío pide al filósofo un haz de luz, para interpretar racionalmente su mundo religioso; tanto que el mismo filósofo en su alocución es consecuente con que la razón debe acompañar la creencia. Pretende explicar cómo antes de la ley, el hombre se contentaba con la ley natural consistente en el amor a Dios y al prójimo. Esto es congruente con la idea de Abelardo acerca de la ética de la intención, que busca superar el resultado de la acción. Por ejemplo, el no comer ciertos alimentos o el privarse de ciertas cosas no vale más que el corazón dispuesto al cambio. Es preferible un solo acto intencional de cambio que un sinnúmero de preceptos cumplidos sin ninguna lógica o sentido. Por esto, el sólo amor a Dios y a los demás, cuando es intencionalmente bueno, es suficiente para aseverar que el comportamiento humano es ético o moral. Éste, además, sólo se puede dar desde la libertad, hecho por el cual los judíos alcanzaron la tierra prometida después de la salida de Egipto y aunque con muchas dificultades posteriores: la invasión asiria, la babilónica, la persa, la griega y la romana; no obstante, en su momento se conformaron en el pueblo elegido por Dios, sin que por ello

⁸ El texto original se encuentra en P.L. 178 DIPJEC. 1614 b.

hubiesen sido menos las dificultades por las que atravesaron en la Edad Media, en la Moderna y en la Contemporánea —el holocausto judío y el conflicto con los palestinos, conflicto que tiene un tinte histórico-religioso muy profundo—.

En un segundo momento, se establece el diálogo del filósofo con el cristiano donde se reitera una tesis importante: la ética es la ciencia de la moral y hace parte de la filosofía. Se vuelve a afirmar lo que se aseveró al inicio de esta intervención, a saber, “la ética es una reflexión de los actos morales’ y corresponde a la rama del saber humano que denominamos, filosofía”. Además, la Edad Media consideró, en íntima relación con el mundo griego, a la ética como una disciplina, es decir, como un saber, en este caso un saber vivir, un criterio de vida, que está por encima de todas las demás artes o disciplinas, incluyendo las artes liberales (*trivium* y *quadrivium*) porque es la ciencia del ‘bien supremo’ —para expresarlo al mejor estilo platónico como la Idea de Dios— entonces, la ética se preocupa de alcanzar la felicidad humana en Dios. Abelardo termina diciendo que es la ‘señora’, es decir, “la ama de todas las virtudes”. Es decir que todas ellas le sirven a la ética, a saber, la justicia, la templanza, la fortaleza y la prudencia, por sólo mencionar las llamadas virtudes cardinales. Si se hablara de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, éstas también hacen parte del mundo ético, en especial, la caridad o el amor; de este último se dijo ya que es el centro del actuar ético: amar a Dios y al prójimo.

En cuanto a la consideración filosófica de la ética como una de las mayores artes, cabe anotar que se habla de arte en el mejor sentido de la palabra: como *ars-artium*, que desde el mismo origen griego tiene la connotación de conocimiento, el saber hacer. Por ello, la ética se convierte en el “saber hacer bien las cosas”, en el “saber vivir bien en las cosas” y en el cuidado de sí mismo y de las cosas; por esto, la ética o la reflexión moral es, en última instancia, una búsqueda del buen vivir y del cuidado de sí con relación a los demás. Por ello, la felicidad, fin último que busca la vida ética y moral, equivale a distinguirse en la buena conducta moral. Si la felicidad está en ser virtuoso y si la virtud no puede vigorizarse no podemos, entonces, ser moralmente mejores.

El cristiano hace también una comparación entre la ética cristiana y la griega, especialmente con el epicureísmo, afirmando que el bien supremo

del hombre se encuentra en la felicidad eterna en Dios, en la gracia divina y no en el mundo terrenal⁹.

Los términos adecuados de esta reflexión son los que hemos ido mencionando a lo largo de la reflexión sobre la ética: felicidad, bien supremo y virtud, entre otros. Sobre las virtudes y los vicios, el filósofo hará una explicación que se asemeja en gran parte al inicio de su *Ethics Seu, Nosce te ipsum*. Esta explicación contiene las siguientes afirmaciones:

1. La virtud es un hábito óptimo de la mente y, el vicio, un hábito pésimo de la mente.

2. La virtud no es natural, sino que se adquiere con esfuerzo y dedicación.

3. Sócrates, al igual que Platón, distingue cuatro virtudes: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Éstas son las mismas virtudes que los cristianos han tomado como punto de referencia para el buen obrar.

4. Lo que hace un acto moralmente bueno o malo es la intención. La capacidad de discernir sobre la intención se llama prudencia.

5. En cuanto a la justicia, hay que admitir que ésta es la virtud por la que se da a cada uno lo que le es debido.

6. Respecto a la fortaleza y a la templanza, son las que preservan la justicia cuando ésta se encuentra presionada por causas externas. La fortaleza hace frente al miedo y la templanza a la concupiscencia.

7. Las virtudes anteriores, deben estar asistidas por la esperanza, puesto que ella posibilita al hombre alcanzar su realización en el bien.

⁹ Pierre Payer dice al respecto que, Pedro Abelardo y sus contemporáneos, se familiarizaron con una división en la historia en tres grandes momentos, que había elaborado Hugo de San Víctor, a saber: el período de la ley natural, que corresponde al paganismo; el período de la ley escrita, que corresponde al judaísmo; y el período de la gracia, que corresponde al cristianismo (1979: 10). De tal manera que Abelardo presenta en su obra estos tres grandes momentos y éste en particular es el que corresponde al cristiano.

8. La virtud de la justicia se subdivide en cuatro virtudes: i) la reverencia que es la capacidad de rendir a cada uno la veneración que le es debida. A Dios se lo venera a través de la religión, y a los hombres por medio de la observancia o de la obediencia. ii) La beneficencia que es la disposición a prestar la debida asistencia a las necesidades de los hombres, prefiriendo a los más necesitados. iii) La veracidad, afán por cumplir las promesas con quienes las contrajimos, salvo en el caso de haber prometido algo malo. iv) La vindicación que es el firme deseo de castigar a quienes hayan cometido crímenes, siempre atendiendo, no el interés propio, sino el bien común.

9. La justicia, además, puede ser natural y positiva: hay un derecho natural y un derecho positivo. El derecho natural es la razón misma. Es un don natural permanente en todos y que nos impulsa a venerar a Dios, a amar a los padres y a castigar a los malhechores. El derecho de la justicia positiva es el instituido por los hombres; por ejemplo: el derecho romano, la ley mosaica, entre otros. Las mismas leyes contenidas en la Biblia tienen tanto del derecho natural como del derecho positivo.

10. La virtud de la fortaleza consta de magnanimidad y abnegación. La primera, es la disposición de asumir tareas arduas cuando hay una razón que lo amerita. La segunda, es la perseverancia firme en el cumplimiento de lo propuesto.

11. La virtud de la templanza se relaciona con la humildad, la frugalidad, la mansedumbre, la castidad y la sobriedad. La humildad modera el deseo de la vanagloria. La frugalidad pone freno a los excesos. La mansedumbre frena la ira; la castidad, la lujuria y, la sobriedad, la gula.

12. La justicia hace bueno al hombre; la fortaleza y la templanza lo hacen capaz.

La exposición acerca de las virtudes entronca muy bien con el tema ético que en boca del cristiano y, también del filósofo, va a desembocar en la reflexión sobre el bien supremo o Dios. Ahora bien, si existe el bien supremo, por ende, debe existir el mal supremo, éste se identifica con la presencia del mal en el mundo y particularmente en el ser humano. Esto tiene varios niveles: 1) la aflicción como mal del hombre. 2) El pecado como alejamiento de Dios. 3) El castigo que se desprende de este alejamiento. Así, tanto el cristiano como el filósofo, van a confluir en este

aspecto: “el supremo bien es aquello por lo que el hombre se hace mejor y el mal es aquello por lo que el hombre se hace peor” (Abelardo, 1998: 95). Pero, por extensión, no nos remitiremos a la investigación sobre el bien supremo, la bienaventuranza, ni a la reflexión sobre los estados escatológicos que en boca de los interlocutores, se desarrolla en gran parte del diálogo hasta su terminación.

Finaliza el *Dialogus inter philosophum, judaeum et Christianum* con el párrafo que se ha relacionado —por su resignación optimista— con la filosofía leibniziana del optimismo y con la obra de Boecio, *De consolazione philosophiae*. Cabe anotar que Abelardo es un lector de Boecio, a quien cita aproximadamente cinco veces en esta obra. Ambos van a ser críticos de los momentos históricos en los que les correspondió vivir y también morirán condenados a reclusión perpetua, Boecio en una cárcel y ejecutado en la misma en el 524, y Abelardo en el monasterio de San Marcelo en 1142.

Salvo que esté en error, creo haber dicho lo suficiente para mostrar [...] cómo debemos entender el término ‘bueno’ cuando se toma como tal, es decir, como una cosa buena, o también cuando se aplica al hecho de que ciertas cosas se den, es decir, a lo que se expresa en proposiciones. Si queda algo más en lo concerniente a la investigación del bien supremo y consideras que requiere un nuevo examen, tú puedes introducirlo. En otro caso hemos de aplicarnos, rápidamente a las cuestiones pendientes (Abelardo, 1988: 225)¹⁰.

Referencias

- ABELARDO, P. (1994). *Conócete a ti mismo*. P. Rodríguez Santidrián (trad.). Barcelona: Colección Grandes obras del pensamiento. Altaya.
- ABELARDO, P. (1988). *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. A. Sanjuán y M. Pujadas (trads.). Zaragoza: Yalde.
- BACIGALUPO, L. E. (1992). *Intención y conciencia en la ética Abelardo*. Lima: Fondo Editorial.
- EL SAGRADO CORÁN. (1998). J. García Bravo (trad.) Barcelona: Edicomunicación.

¹⁰ El texto original se encuentra en P.L. 178. DIPJEC. 1682 a.

GARCÍA, V. (1999). *Prólogo a las obras de Platón. Apología de Sócrates, Critón, Fedón*. Barcelona: Edicomunicación.

PAYER, P. J. (1979). *Peter Abelard. A Dialogue of a Philosopher with a Jew, and a Christian*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

SAN ANSELMO. (1984). *Proslogion*. M.Fuentes Benot (trad.). Buenos Aires: Orbis.