

El “nihilianismo cristológico” de Pedro Abelardo.  
Comentario a *Theologia Scholarium*.  
Liber III. 65-82

Carlos María Marrero Moreno  
Profesor de Patristica del ISTIC  
Sede Gran Canaria

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende ser un acercamiento a la reflexión cristológica sobre la unión hipostática<sup>1</sup> del gran Maestro Palatino<sup>2</sup>, Pedro Abelardo (1079-1142), el primer gran teólogo escolástico de importancia y que consagró la escuela teológica de París. Su doctrina en este aspecto será conocida como *nihilismo cristológico* recogido por Pedro Lombardo en el tercer libro de sus *Sentencias* junto con otras teorías corrientes sobre la unión hipostática en la Escolástica temprana del siglo XII. El trabajo busca, una vez presentadas cada una de las opiniones sobre el tema en cuestión, analizar los textos directos de Pedro Abelardo en su obra *Theologia Scholarium, liber III* en los números 65-

---

1 No vamos a abordar en este trabajo otros aspectos de la cristología de Abelardo como la soteriología donde, en vez de profundizar la tesis de la satisfacción anselmiana, subrayó la revelación del amor divino comunicada a través de la pasión y muerte de Cristo: el ejemplo de Cristo inspira nuestra respuesta, una respuesta posible gracias a la ayuda interior del Espíritu Santo. Cfr. PIETRO ABELARDO, *Comentaria in Epistulam Pauli ad Romanos, Corpus christianorum-Continuatio mediaevalis* 11, Brepols, Turnhout 1969, 210-228. en O'COLLINS, G., *Cristologia*, Brescia 1995, 201.

2 Este apelativo le viene de su lugar de nacimiento: Le Pallet (Bretaña).

82, para profundizar en el pensamiento cristológico del Palatino y hacer una valoración del mismo. Comenzamos con una sección introductoria donde presentaremos los rasgos fundamentales de la figura y pensamiento de Pedro Abelardo en el marco del siglo XII.

## 1. PEDRO ABELARDO Y EL SIGLO XII

El siglo XII es considerado un tiempo de renacimiento<sup>3</sup> que va a significar un desarrollo de la cultura occidental. Es un siglo de grandes acontecimientos culturales. Las escuelas<sup>4</sup> se consolidan convirtiéndose en una estructura científicamente significativa que llevará a la eclosión de la Universidad; se leen con nuevo interés las obras de los clásicos paganos, poetas y pensadores, hay un retorno a la antigüedad pero también un redescubrimiento de teólogos y exegetas de la época patrística que se mantienen olvidados en las bibliotecas monásticas o que, desconocidos en Occidente, comienzan a ser importados o traducidos del mundo bizantino y árabe. En definitiva se crea el caldo de cultivo propicio para esa gran estación del pensamiento que será la Escolástica.

Las novedades explosivas del siglo XII se pueden entender con más claridad sólo si nos trasladamos al siglo anterior donde se puede colocar el momento dinámico de todo este fenómeno. Este momento cristaliza en el nombre del papa Gregorio VII (1073-1085). El punto clave de este proceso de emancipación de la Iglesia de los poderes fácticos es la adquisición de la *libertas* por parte de la Iglesia. Toda la tradición anterior había concebido la institución eclesiástica como un reino político: la política era la única dimensión de la historia. A este primado se opone el "movimiento gregoriano". Esta autoconciencia eclesial

---

3 A este respecto comenta Giulio d Onofrio en su obra *Storia della Teologia. Volume II. Età medievale*, Casale Monferrato 2003, 186. " la *rinascita* culturale del dodicesimo si presenta como l anello centrale di una crescita omogenea e continuativa del pensiero cristiano, fondata sull integrazione teologica del capitale di pensiero proveniente dall antichità classica. Il problema fondamentale, in questa fase centrale della storia della speculazione occidentale, è stato semmai quello di mantenere viva, l'uniformità della coscienza religiosa su cui si era fondato, l'ideale carolingio della *Christianitas* come uniformità spirituale dei credenti".

4 En los primeros decenios del siglo XII el primer centro que se convierte en una importante fragua de formación teológica es la escuela de Laon donde enseña Anselmo († 1117). Muchos intelectuales de renombre de este período se formaron en esta escuela.

sobre su libertad crea dos corporaciones de intelectuales: los canonistas y los teólogos. Los canonistas asumen un papel importante retomando la jurisprudencia precedente, sobre todo conciliar y pontificia, hasta llegar a la gran obra de Graciano, el *Decretum*, (1142) que organiza sistemáticamente en una auténtica summa jurídica todo el trabajo de los siglos anteriores. En teología, Anselmo de Laon que viene de la tradición monástica, quiere comprender el misterio cristiano con la fuerza lógica y necesaria de la razón. Tras él, Pedro Lombardo en sus *Sententiarum Libri IV*, busca organizar los resultados de la patrística y de la teología precedente dentro del nuevo esquema de la *quaestio*<sup>5</sup>, es decir, trabajar en términos alternativos y propositivos que se refieren a la racionalidad de las hipótesis de solución propuestas. Esta explosión intelectual no estará libre de peligros para el sistema doctrinal hasta ahora elaborado en la cristiandad, por eso la primera mitad del siglo XII es una etapa profundamente dramática. Las figuras representativas de este drama serán Pedro Abelardo y Bernardo de Claraval (1090-1153): dos grandes personajes que manifiestan en su confrontación un debate que condicionará por siglos la vida cristiana<sup>6</sup>. Su debate teológico no será sólo cristológico, sino sobretodo, trinitario, como cada vez que la tradición cristiana viene repensada: por una parte, Abelardo es el testigo de una reflexión sobre Dios que acentúa filosóficamente el unitarismo; Bernardo, en cambio, no es un teólogo especulativo sino práctico y así, su experiencia de lo divino le lleva, como en la tradición mística precedente, a considerar objeto de su espíritu religioso una persona: Cristo, Dios y hombre.

Consideramos que estas pequeñas pinceladas pueden servirnos para situarnos en el ambiente social, cultural, eclesial y teológico en el que se desarrolla la vida de Pedro Abelardo<sup>7</sup>. Llegados a este punto, se hace necesaria una

---

5 El recientemente fallecido monje benedictino Evangelista Vilanova indica en su obra *Historia de la Teología cristiana*, Barcelona 1987, 533-534, las notas determinantes que caracterizan este tipo de teología: uso del método dialéctico, la autoridad del maestro, aparición de las escuelas teológicas, formación técnica de la *quaestio*, aparición de los comentarios y las *summae* con la consiguiente tendencia a la sistematización, el contacto decisivo con la obra de Aristóteles.

6 Para Claudio Leonardi, la confrontación entre Abelardo y Bernardo marca la historia cristiana y occidental entre los parámetros de la fe y la razón, el racionalismo y el fideísmo, el rigor lógico e intelectual y las exigencias figurativo-simbólicas. LEONARDI C. *Il Cristo. Vol. IV*. Fondazione Lorenzo Valla, XVIII.

7 Nació en Le Pallet, cerca de Nantes, en Bretaña, en torno al año 1079 en el seno de una familia noble. Abandonó su hogar y la herencia paterna para dedicarse a la ciencia. Su primer maestro fue Roscelino. En 1100 estaba en París oyendo las explicaciones de Guillermo de Champeaux.

presentación general de su pensamiento filosófico y teológico. El Maestro Palatino fue un gran controversista, un dialéctico extraordinario que estudió bajo la perspectiva de la lógica material y filosófica el problema de los universales. En la primera etapa de su vida, provocó dos intensas polémicas con Guillermo de Champeaux (1100 y 1105). Ambas diatribas tuvieron como fondo la discusión de los planteamientos realistas extremos sostenidos por Guillermo. Pedro Abelardo advirtió con toda claridad que los universales son concepciones del espíritu y que, por tanto, la predicabilidad es, en primer lugar, una cuestión lógica. Quizá no supo equilibrar su descubrimiento con una prudente consideración de la dimensión real y extramental de los universales. Él llegó a la doctrina del universal como "estado"<sup>8</sup>, es decir, que ser tal o cual cosa no es más que tener una determinada condición o un estado concreto que la mente advierte. Su solución fue insuficiente<sup>9</sup>, a todas luces, pero rompió con el hiperrealismo que era aún más perjudicial. La primera etapa de la controversia sobre los universales tuvo

---

Comenzó a enseñar hacia el año 1102, en Melón, después en Corbeil y finalmente en Santa Genoveva en París, con buen éxito. Pasó a ser jefe de la escuela de Notre Dame de París el año 1113 tras sus controversias con Guillermo sobre la cuestión de los universales. En estos años junto a su interés por la filosofía, comienza también su acercamiento a la teología lo que le conduce hasta la escuela de Laon para estudiar con Anselmo. Sus amores con Eloísa, que fue su esposa y de la que tuvo un hijo llamado Astrolabio, y las insidias del canónigo Fulberto, tío de Eloísa, le obligaron a alejarse de París en 1118. Eloísa entró con su hijo en el monasterio de Argenteuil y él mismo ingresó en la abadía de San Dionisio en París. Por diferencias con los monjes tuvo que abandonar dicha abadía y reemprender la docencia donde ataca las ideas trinitarias de Roscelino. Pero sus propias doctrinas trinitarias fueron condenadas en el Sínodo de Soissons en 1121. En 1122 se trasladó a Quincey donde funda un oratorio y una escuela, que serán dedicadas primero a la Trinidad y luego al Paráclito. Posteriormente enseñó de nuevo en Santa Genoveva con gran éxito. Años más tarde, San Bernardo le llama la atención por una serie de errores teológicos que profesaba. Convocado un sínodo en Sens en 1140 para tratar acerca de la ortodoxia de su doctrina, sobre todo en temas de moral, se negó a discutir con San Bernardo y apeló al papa. Camino de Roma se detuvo en Cluny, donde fue acogido por Pedro el Venerable, quien consiguió reconciliarlo con Bernardo y la Iglesia. Mientras tanto había sido condenado por el Sínodo de Sens. Murió después de larga penitencia en 1142.

8 Comenta d Onofrio que el universal, para Abelardo, es real, pero no como son reales los individuos (res), o sea con la connotación de la existencia particular. Así el universal es el acto con el que la inteligencia reconoce un modo de ser de las cosas, corresponde efectivamente y plenamente al *status*, a la condición en la cual exteriormente se encuentra la res. Op. cit., 196.

9 El siglo XIII, repensando las críticas de Abelardo a Guillermo, alcanzará una síntesis más equilibrada, señalando que el universal es "unum in multis et de multis", algo que se dice de muchos (vertiente lógica) pero que está realmente en las cosas (vertiente ontológica).

influencia en sus planteamientos teológicos. Así critica el nominalismo de Roscelino de Compiègne<sup>10</sup> († ca. 1120). A pesar de su recta intención, criticando las doctrinas de su maestro, Abelardo incurrió en ciertas imprecisiones trinitarias que fueron advertidas, como hemos indicado, por San Bernardo<sup>11</sup>: tanto insistió en la realidad de la esencia divina, que presentó las personas divinas al modo Sabelianista<sup>12</sup>. Esto es lo que se condenó en Soissons en 1121. Posteriormente retomó los temas trinitarios, apartándose de su conceptualismo primero. Esto lo hizo sobre todo en sus obras *Theologia Christina* y *Theologia Scholarium*.

Abelardo era un creyente convencido pero le fallaba la herramienta filosófica y así erró su doctrina sobre la comunicación de idiomas estableciendo que los nombres absolutos y esenciales, como "potencia" y "sabiduría" podrían predicarse de las Personas divinas<sup>13</sup>. Además de sus tesis cristológicas sobre la unión hipostática, objeto de nuestro estudio y que abordaremos posteriormente, son significativas las doctrinas de Abelardo en cuestiones éticas que fueron condenadas, junto con las relativas a la comunicación de idiomas, en el Sínodo de Sens de 1140. Abelardo insistió, frente a un excesivo extrinsecismo de la teología moral, en que la fuente principal de la moralidad no reside en la obra hecha, sino en la intención, es decir, en el fin del agente. También esta afirmación es condenada en Sens<sup>14</sup>.

Ha pasado también Abelardo a la manualística por otros dos temas: el primero por haber sido el promotor del método escolástico en su obra *Sic et non* donde recoge en florilegios las afirmaciones más relevantes de la tradición patristica y las contrasta entre sí para intentar descubrir la verdad escondida a través de las aparentes contradicciones.

---

10 Para este autor, las ideas universales no son nada en la realidad, sino puras palabras que se aplican a las cosas por puro acuerdo. Sólo existen los individuos, las esencias no tienen ninguna realidad. La Trinidad, por tanto, sería el conjunto de tres realidades independientes.

11 SAN BERNARDO, *Contra quaedam capitula errorum Abelardo ad Innocentem II Pontificem*, en ILLANES, J. SARANYANA J, *Historia de la Teología*, Madrid 1995, 30.

12 Abelardo desarrolló estas tesis sabelianas en una obra primeriza, condenada al fuego en 1121, de la cual no se conocían ejemplares hasta su descubrimiento a finales del siglo XIX. El título del opúsculo condenado es *De unitate et trinitate divina*. Abelardo matizó mucho sus tesis en obras posteriores. En ILLANES-SARANYANA, Op. cit., 30.

13 D ONOFRIO, Op. cit., 202.

14 DENZINGER H. y HÜNERMANN P., (D. H.) *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 2000. 721-749.

Alcanzará fama además por haber usado comúnmente y con sentido técnico el nombre de *theologia* para referirse a la ciencia que estudia las cosas de Dios<sup>15</sup>.

Con respecto a la relación entre la razón y la revelación, entre las ciencias –incluyendo la filosofía– y la teología, Abelardo incurrió en su día en la censura de teólogos místicos como san Bernardo, cuya tendencia, como hemos indicado, era a excluir la razón en favor de la contemplación y la visión extática. Vilanova rechaza la opinión de aquellos que consideran que Abelardo disuelve la fe en la razón,<sup>16</sup> lo que le interesa a Pedro Abelardo es que el mensaje de la fe sea comprensible para aquel a quien se anuncia. El anuncio de la fe no puede consistir únicamente en la repetición de fórmulas tradicionales. Es importante que produzca una resonancia interior en el oyente. Es una cuestión, por tanto, de interpretación de la fe, y aquí, Abelardo recurre a la razón. Por consiguiente, la tarea de reflexión intensa con la que Abelardo somete la relación fe-razón se sitúa en el ámbito de la hermenéutica y del género didáctico.

Finalizamos esta breve semblanza del Maestro Palatino ratificando la expresión referida a Abelardo como el primer hombre moderno:<sup>17</sup> el primero que ha encontrado el modo de emplear el intelecto humano en la comprensión de la tradición cristiana, por eso es considerado como el símbolo de la libertad de investigación que es patrimonio de toda búsqueda humana.

En cuanto a sus obras<sup>18</sup>, sólo nos ha llegado una parte de los escritos de Abelardo. Muchos manuscritos están incompletos y casi todos muestran señales de arreglos y manipulaciones.

De tema netamente teológico tenemos cuatro obras:

1. *De unitate et Trinitate Dei*, condenada en Soissons, también conocida con el nombre de *Teología summi boni*.

---

15 Precisa d'Onofrio " In questo modo, infatti, il termine, fino ad allora usato assai raramente, e semmai ( come in Boezio o in Giovanni Scoto), per indicare con i filosofi antichi il grado superiore della conoscenza naturale, entra definitivamente nella storia del pensiero occidentale per designare invece la comprensione intellettuale della verità rivelata da Dio". Op. Cit., 192.

16 VILANOVA, E, Op. cit., 561-562.

17 M. D. CHENU, *Abelardo, el primer hombre moderno en La fe en la inteligencia* Barcelona 1966, 133-46, en VILANOVA, Op. cit., 553.

18 VILANOVA, E, Op. cit., 558-559.

2. *Theologia Christiana*, obra más madura que la anterior, dedicada al estudio de la Trinidad.
3. *Theologia Scholarium*, que es la obra de nuestro estudio, impropriamente llamada *Introductio in Theologiam*.
4. *El Sic et non*.

Todo lo que queda de su obra exegética es la *Exposición sobre el Hexamerón* y el *Comentario en cinco libros de la carta de san Pablo a los Romanos*.

Entre sus otras obras, cabe destacar una de las cartas de Abelardo que se conoce con el título de *Historia calamitatum* y que pasa por ser su autobiografía. La lectura de esta obra por parte de Eloísa está en el origen del intercambio de cartas entre ellos que se han convertido en los escritos más famosos del Maestro Palatino.

## 2. EL "NIHILIANISMO CRISTOLÓGICO" Y LAS TRES OPINIONES

Una vez presentada, de forma sucinta, la persona y el pensamiento de Pedro Abelardo, pasamos a exponer la teoría cristológica de Pedro Abelardo sobre la unión hipostática de Cristo en el marco de otras opiniones sobre el mismo tema en el siglo XII. Es lo que se conoce con el nombre de "nihilianismo cristológico"<sup>19</sup>.

Se trata de una opinión teológica del siglo XII, según la cual, Cristo, en cuanto hombre, aunque tenga una verdadera naturaleza humana, "non est aliquid"<sup>20</sup>, no es nada. Este término se debe probablemente a la intervención de

---

<sup>19</sup> Tomamos como referencia el artículo del mismo título de Horacio Santiago-Otero en *Burgense X* (1969), 1-13. Él prefiere hablar de "nihilianismo", para reservar el término "nihilismo" a la doctrina filosófica del mismo nombre. Nosotros aceptamos esta precisión.

<sup>20</sup> Pedro Lombardo sintetiza en sus *Cuatro libros de las Sentencias* las tres opiniones sobre el modo de la unión hipostática más divulgadas en su época. Esta síntesis tiene gran importancia, pues los libros de las *Sentencias* se convirtieron en textos universalmente comentados. Lombardo introduce estas opiniones planteando la cuestión de cómo deben entenderse expresiones como "Dios se ha hecho hombre", "Dios es hombre o el hombre es Dios" en la que todos los cristianos están de acuerdo.

Gualterio de San Víctor; al menos, puede estar relacionado con las palabras que este teólogo escribe en su *Contra quatuor labyrinthos Franciae*: "Nichialiste, dicti ab eo quod Christum dicunt non esse aliquid".

Estos "nichialiste" son los cuatro "laberintos" de Francia: Pedro Abelardo, Gilberto Porretano, Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers, los cuales, en opinión del polemista de San Víctor, profesan una teología en la que se repiten y agravan errores cristológicos de épocas precedentes.

Para Santiago-Otero, esta doctrina es una opinión, no una herejía o error, según la cual Cristo, en cuanto hombre, "non est aliquid" y eso no significa negar la realidad humana de Cristo, aunque no sea explicada adecuadamente. Para este autor, esta opinión puede relacionarse con la expresión de algunos escritos teológicos del siglo XII, pero no responde a la intención de los autores y al verdadero significado de los textos.

La primera opinión, conocida como "homo assumptus"<sup>21</sup>, defendida por varios autores a partir de Hugo de San Víctor, reconoce que hay que reconocer en Cristo la existencia de "un" hombre. He aquí la explicación: por la encarnación, el Verbo, al unirse a un cuerpo y aun alma racional, se hace hombre, y este hombre, a su vez, se hace Dios, no por una transformación substancial, sino por la unión a la persona del Verbo. El hombre "asumido" por el Verbo es también el Verbo. En esta teoría se acentúa la unión de las dos naturalezas de Cristo, pero sus partidarios dejan sin explicar el modo según el cual se verifica esta unión. Se pretende en esta teoría evitar el peligro de una cristología nestoriana, afirmando que el alma y el cuerpo asumidos por el Verbo no existían antes de la unión y también la no identidad del hombre asumido con la divinidad, por el hecho de que este hombre no es Dios por naturaleza sino por gracia. Sin embargo, en esta teoría subsisten graves dificultades: ciertamente hay un peligro de nestorianismo al poner en Cristo dos hipóstasis o supuestos, que, aunque ellos no lo reconozcan<sup>22</sup>, equivale a decir dos personas, a la vez que no se evita la acusación de apolinarismo, desde un punto de vista psicológico, puesto que, en esta teoría, no se le reconoce a Cristo ninguna actividad intelectual humana. El tér-

---

21 Para Santiago-Otero, el "nihilianismo cristológico" es una doctrina común a la segunda y tercera opinión porque niegan que Cristo, en cuanto hombre, sea una sustancia concreta. Santo Tomás defendería como ortodoxa la tesis del nihilianismo representada en la teoría "subsistencia".

22 Así lo consideran Fernando Ocáriz, Lucas Mateo-Seco y José Antonio Riestra en su obra *El Misterio de Jesucristo*, Navarra 2004, 256ss.

mino hombre aplicado a Cristo significa, para esta teoría, no la "qualitas" sino la "substantia nominis", es un supuesto, que no una persona, aunque esto no se comprenda.

Gilberto Porretano, obispo de Poitiers, es el iniciador y responsable de la segunda opinión, conocida por el nombre de teoría *subsistencia*. Según esta opinión, hay que distinguir en Cristo estos tres elementos o sustancias: la divinidad, el alma y el cuerpo; pero no se puede hablar de un hombre en Cristo. La explicación es la siguiente: el alma y el cuerpo de Cristo, sustancialmente unidos, no constituyen realmente la existencia de un hombre, por el hecho de estar destinados a una segunda unión, es decir, a la unión con la divinidad. Debido a esta unión, la persona del Verbo subsiste en dos naturalezas distintas, divina y humana: posee la naturaleza divina como su propia esencia y la naturaleza humana como asumida<sup>23</sup>. La misma persona, simple antes de la encarnación, pasa a ser "compuesta" en el tiempo, en virtud de la doble subsistencia. Es evidente, en este sentido, que no se puede atribuir a Cristo un "aliquid" humano. "Homo", en esta teoría, significa simplemente la "qualitas nominis": "quo est humanum". Esta es la opinión que seguirá Santo Tomás entendiendo que en ella se expresa la fe de la Iglesia<sup>24</sup>. Sin embargo, para Santiago-Otero, esta opinión mantiene una serie de matices oscuros: ¿en qué consiste realmente y cómo se verifica la unión de los tres elementos que distinguen en Cristo?; ¿qué es exactamente la humanidad en la que subsiste la persona del Verbo?; ¿es una realidad concreta o se reduce a una pura noción abstracta?

La tercera opinión tiene su origen y fundamento en la obra dialéctica realizada por Pedro Abelardo, la cual tiene como seguidores, también, a Pedro Lombardo<sup>25</sup>. Coincide con la teoría "subsistencia" en afirmar que la encarnación del Verbo no implica la presencia de un hombre en Cristo, ya que éste, en su naturaleza humana o humanidad, no es un hombre.

Un principio filosófico y un doble principio de fe conducen a la formulación de la tercera teoría cristológica. Filosóficamente, el hombre concreto es el resultado de la unión de los dos elementos que integran la naturaleza humana: el alma y el cuerpo. En cuanto al principio de fe hay que tener en cuenta dos

---

23 MÜLLER, G.L., *Dogmática*, Barcelona 1998, 357.

24 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica III*, q 2,a 6.

25 *Petri Lombardi Sententiae in IV libros distinctae*, II, nt 1, en OCÁRIZ, MATEO, RIESTRA, Op. cit., 257.

aspectos: que el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana y que hay una sola persona en Cristo, así el alma y el cuerpo humanos han sido aceptados por el Verbo, sin embargo han sido asumidos separadamente, para evitar que el Verbo se uniera a un hombre concreto y así hubiera dos personas en Cristo. No se trata, por supuesto, de negar la realidad humana del Salvador, sino la existencia en Él de un supuesto humano. El origen de este problema, a juicio de Santiago-Otero, habría que buscarlo en la definición boeciana de persona. Abelardo y sus discípulos, condicionados por la noción boeciana, afirman que Cristo, en cuanto hombre, no es *aliquid*, porque le falta ser una sustancia humana, unión del alma y del cuerpo, le falta ser persona, ya que, en su opinión, toda sustancia racional no tiene más razón que ser que constituir una persona. Esta opinión, pues, concibe la unión hipostática como un hábito (*habitus*), como la unión que existe entre el hombre y su vestido. La crítica que recibe esta opinión es que, aunque los autores insistan en la profundidad de esta unión, es imposible concebirla en un plano superior al de una unión accidental, como es accidental la unión entre un hombre y su vestido<sup>26</sup>.

Esta forma de "nihilianismo" que podría deducirse de los escritos de Abelardo<sup>27</sup> y de sus primeros discípulos, aparece claramente formulada por Rolando Bandinelli, uno de los más preclaros discípulos de Abelardo, en sus *Sentencias*. La proponen, igualmente, Gandulfo de Bolonia, el maestro Bandino, el autor de las *Quaestiones varsavienses* y Pedro de Poitiers, entre otros.

En el *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás considera rechazable esta opinión ya que si el Verbo hubiese asumido por separado el cuerpo y el alma humanos, no habría asumido una verdadera naturaleza humana; en segundo lugar, porque estima que una unión así es accidental, cosa ya rechazada en el Concilio de Éfeso (431).

En el Sínodo de Tours (1163), presidido por Alejandro III, Rolando Bandinelli, se criticó duramente la fórmula nihilianista, pero sin llegar a una condenación de la misma. Alejandro III se opuso a ello ya que no podía olvidar que él había defendido estas tesis en sus *Sentencias*. Sin embargo, en 1177, Alejandro III interviene de una manera definitiva en la cuestión del "nihilianismo" y, en una carta al arzobispo de Reims, califica de errónea esa opinión y condena

---

26 OCÁRIZ, MATEO, RIESTRA, Op. cit. 257.

27 Lo veremos en el comentario de la obra abelardiana *Theologia Scholarium. III*.

bajo anatema la fórmula "quod Christus non sit aliquid secundum quod homo"<sup>28</sup>.

### 3. COMENTARIO A *THEOLOGIA SCHOLARIUM III. 65-82*

Abordamos, ahora, el comentario a la *Teología Scholarium*, libro III. 65-82<sup>29</sup>, donde el Maestro Palatino afronta el problema de la inmutabilidad divina y sus repercusiones al concebir el misterio de la encarnación del Verbo de Dios. Pero, antes del comentario propiamente dicho, consideramos necesaria una panorámica de conjunto de la obra teológica<sup>30</sup> del Maestro Palatino.

El trabajo que Abelardo desarrolla desde la *Theologia Summi Boni* (T.S.B.) a la *Theologia Scholarium* (T.S.), se presenta como textos diferenciados entre ellos de manera consistente y nos hablan de un itinerario especulativo que se desarrollará de manera gradual y coherente: no está fuera de lugar, por tanto, afirmar que, aquella que Abelardo ha madurado reflexionando sobre las verdades centrales de la fe cristiana durante buena parte de su vida es, sustancialmente, una sola Teología.

En la T.S.B., Abelardo concentra su atención sobre los problemas lógicos y semánticos implicados en las afirmaciones trinitarias, estimulado por las tesis discutidas de Roscelino. En este primer tratado trinitario del Maestro Palatino, se observa la fuerte influencia del *De Trinitate* de Boecio que irá disminuyendo en obras posteriores. Las críticas a esta obra, movieron a Abelardo, tras la condena de Soissons, a clarificar los aspectos más controvertidos de su pensamiento. Así en la *Theologia Christiana* (T.C.), compuesta en los años siguientes, vuelve a hablar de la atribución de la potencia divina en modo especial al Padre, se defiende de sus compromisos con la filosofía pagana y retoma el debate con sus adversarios: en particular con aquellos que habían interpretado sus afirmaciones sobre las propiedades divinas en tal modo que convertían las propiedades mismas en "res", cosas separadas en Dios.

---

28 D. H. 750.

29 Para el comentario tendremos como referencia fundamentalmente el estudio que hace Sergio Paolo Bonanni en su obra *Teologia "degli Scolastici" Libro III*, Roma 2004.

30 BONANNI, S. P., Op. cit., 6-11.

En la tercera obra de este recorrido, la T.S., ultimada en la segunda mitad de los años treinta y que suscita la reacción, primero de Guillermo de Saint-Thierry<sup>31</sup> y después de san Bernardo, advertimos una búsqueda de síntesis que se expresa en el deseo de estructurar la obra de forma más compacta y unitaria, de forma que la reflexión sobre la Trinidad pueda concebirse como el primer piso de un edificio más amplio que quiere abarcar todos los ámbitos principales de la doctrina sacra.

El objetivo de su investigación lo explicita Abelardo en el prefacio de la obra donde declara que la misma busca satisfacer a sus discípulos escolásticos escribiendo para ellos una *summa*. El tercer libro, que nos ocupará en nuestro comentario en los números 65-82, retoma los argumentos de los precedentes, fe, caridad y sacramentos, todavía con mayor precisión en orden a conseguir esta síntesis teológica orgánica que, pese a la inmadurez del esquema en algunos aspectos, será una base para las grandes *summae* del siglo XIII. Podemos decir que el punto focal de esta obra no es el problema lógico de la afirmación trinitaria, como en T.S.B., sino el objeto primario de la fe: la naturaleza misma de la divinidad.

A continuación, presentamos un esquema del libro III de la T.S. para situar los números que vamos a comentar.

1. Réplica de todas las objeciones con honestas razones y verdad.
2. ¿Por qué creer en un solo Dios? La unidad.
17. La Trinidad (potencia, sabiduría y bondad).
18. La Omnipotencia divina
27. ¿Dios puede hacer más o menos de cuanto puede?

---

31 Para Leonardi, ha sido Guillermo quien ha elaborado en términos originales una teología trinitaria rigurosa. Él era consciente que el lenguaje sobre Dios de los nuevos teólogos no gozaba de una referencia plena a la experiencia del Dios de los cristianos a la vez que el lenguaje altomedieval fundado sobre la Escritura no podía satisfacer las exigencias intelectuales surgidas en torno al problema de Dios. Así que buscó un camino de solución diverso que colocó a Guillermo entre los pensadores más originales de la tradición teológica: la vía de una teología rigurosamente intelectual que fuese a la vez la teología de la experiencia misma de Dios, basándose para ello en el lenguaje bíblico sobre la impronta de san Agustín. Op. cit., XVI-XVII.

- 36. La conveniencia y el problema del mal.
- 58. INMUTABILIDAD Y ENCARNACIÓN (CRISTOLOGÍA).
- 83. La Sabiduría.
- 117. La Bondad.

## COMENTARIO

65. *Cum autem as potentiam et firmitatem divinae naturae ipsa etiam eius incommutabilitas pertineat, de ipsa nunc nobis disserendum occurrit, praecipue cum ex quibusdam quae ipse operator, sicut et non ipsi variari videatur, cum videlicet aliqua modo faciat, modo ab eisdem completis quiescat. Unde et de ipso scriptum est quod completis operibus suis quae sex diebus operatus est, septimo requievit, hoc est ab operando cessavit. Sicut ergo nos faciendo aliquid et postmodum quiescendo physica etiam ratio alterari demonstrat, ita etiam ipse hanc alterationis mutationem videtur incurrere<sup>32</sup>.*

No se puede pasar por alto la centralidad de la reflexión desarrollada por Abelardo en el tercer libro de esta obra sobre la inmutabilidad divina. En este momento de la obra viene explicitado el problema que está detrás de gran parte de las reflexiones precedentes, sobre todo, el dato que a continuación va a centrar su atención: la cuestión de la inmutabilidad divina como problemática común al orden de la creación y de la redención. En Dios no existe variación o cambio, pero, por otro lado, Dios hace cosas, la creación es una buena muestra de ello (Gen. 2,1-2). Y Abelardo se pregunta, ¿estas acciones no suponen un cambio en la sustancia divina?

Advirtamos el tipo de vocabulario que emplea Abelardo<sup>33</sup> y que nos sugiere esta nueva forma de hacer teología mucho más especulativa, conceptual y apoyada en la filosofía y que se recoge, ya en este párrafo, con la expresión "disserendum occurrit" que expresa el método dialéctico usado por el Maestro Palatino.

---

32 LEONARDI, Op. cit.,15.

33 Palabras como "potentiam, incommutabilitas, operatur, alterationis, mutationem, localis motus, substantiae, generatio..." son buena muestra de que estamos ante un discurso de tipo escolástico que busca explicar los contenidos de la fe.

**66.** *Cui etiam nec localis motus videtur abesse, cum modo descendere aliquo vel transire aliquo dicatur, vel egredi quoquam sive inde regredi describatur. Unde et in Virginem tam Verbum Patris quam Spiritum sanctum descendisse salubriter credimus et veraciter praedicamus. In qua etiam Virgine Deus homo factus adeo mutan videtur, ut aliud quam fuerit factus esse dicatur. Quod ad illum substantiae praecipuum motum qui a philosophis generatio dicitur pertinere videtur. Non omnino igitur incommutabilis videtur Deus, cum ipse, ut dictum est, tam alterationis quam loci seu etiam generationis motum suscipere videatur*<sup>34</sup>.

Notemos cómo Abelardo va desarrollando su exposición siguiendo el método escolástico-dialéctico a través de preguntas donde se expresan los argumentos en contra de la cuestión de la inmutabilidad divina: Dios ha descendido a nuestra historia haciéndose hombre en Jesucristo y, tras su muerte y resurrección, vuelve al cielo. ¿Todo esto no nos habla de movimiento y cambio o será que las acciones no significan para Dios lo que para nosotros?, ¿será que Dios no cambia como nosotros cambiamos cuando hacemos cualquier cosa? Esta pregunta es tanto más fuerte cuanto más la perfección divina está presentada en términos de omnipotencia:

¿Dios viene a menos en esta perfección en el momento en que la expresa operando, y por ende, cambiando?. Son preguntas a las que el Maestro Palatino va a tener que responder a continuación. El mismo argumento filosófico parece apoyar el cambio en la sustancia divina al hablar del misterio de la encarnación al introducir el concepto de *generación*. Según Leonardi, la expresión “a philosophis generatio dicitur pertinere videtur” no hace referencia a Aristóteles porque la obra donde trata de la generación, *de generatione e corruptione*, fue traducida en la segunda mitad del siglo XII. Quizá se refiera a Boecio o al mismo Platón<sup>35</sup>.

**67.** *Sed si diligenter attendamus, nec in his nec in aliis ullam mutationis variationem incurrit. Quippe cum dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi intelligimus inesse vel aliquam in laborando passionem sicut nobis accidere solet, sed eius sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum. Cum ergo dicimus eum aliquid facere, tale est iuxta eius voluntatem ali-*

---

34 LEONARDI, Op. cit., 14.

35 LEONARDI, Op. cit., 367.

*quid contingere ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid, sicut in eius voluntate fixum permanet, fiat. Unde bene est illud philosophicum: «Stabilisque manens dat cuncta moveri».*

**68.** *Qui etiam cum ab operando quiescere dicitur, consummationem operis eius, non eum ab aliquo actionis motu cessare significamus. Nos autem modo operando, modo quiescendo permutan dicimur, quia in hoc secundum quandam agitationem membrorum vel passionem mentis aliter quam prius nos habemus et in nobismetipsis variamur. Eum vero facere aliquid non aliter intelligimus quam eum quandam esse causam eorum quae fiunt, quamvis ea nulla sui agitatione faciat, ut actio proprie dici queat, cum videlicet omnis actio in motu consistat. Ipsa quippe eius dispositio quam in mente habuit ab aeterno, eius actio dicitur cum ad effectum perducitur*<sup>36</sup>.

Las preguntas lógicas que se ha hecho Abelardo, comienzan a tener respuesta siguiendo el argumento que viene desde san Agustín<sup>37</sup>: cuando decimos que Dios hace cualquier cosa, no se debe entender que hay un movimiento en su hacer, sino que nos encontramos ante un nuevo efecto de su eterna voluntad. Así pues, Él, en su omnipotencia, es la causa de todas las cosas que suceden. El Maestro Palatino, nos advierte, de alguna forma, que no podemos antropomorfizar a Dios diciendo que hace esto o aquello o deja de hacerlo, sino que lo que nosotros llamamos acciones o intervenciones divinas en la historia son manifestaciones de su eterna voluntad. El hacer divino no es como el nuestro que cambia cuando hacemos algo, “nos autem modo operando, modo quiescendo permutan dicimur”, porque no implica movimiento ni pasión. Cuando decimos que Dios hace, estamos expresando que lleva a efecto una disposición de su eterna voluntad, “dispositio ab eterno”, y esto no puede poner en discusión ni la inmutabilidad ni la impassibilidad divinas. La máxima filosófica “Stabilisque manens dat cuncta moveri” se refiere a Boecio en su obra *Consolatio philosophiae* III, 9,93<sup>38</sup> con la que Abelardo busca armonizar el Dios de la filosofía, con su exigencia de permanecer siempre igual a sí mismo, con el Dios de la Revelación,

---

36 LEONARDI, Op. cit., 14.16.

37 *Epistola 137 ad Volusianum* (NBA 22, 146.153), en BONANNI, Op. cit. 104.

38 LEONARDI, Op. cit., 367.

con su exigencia de actuar a favor de los hombres. Dios está presente en todas las cosas, y todas se mueven y viven en él: así pues, todas las cosas de la realidad cambian en Aquél que no cambia.

**69.** *Nec in ipsa novi aliquid accidit, cum per eam novum aliquod opus contingit, nec ex ipsa variatur Deus quam in mente semper aequaliter habet. Ita etiam post rei completionem sicut ante in eodem proposito dispositionis consistens, ut ita id velit completum sicut ante voluerat complendum. Sicut ergo sol, cum ex calore eius aliqua calefieri contingit, nulla hinc in ipso vel in eius calore mutatio fit, quamvis res rode calefacta sit mutata, ita nec Deus, cum aliqua eius dispositione nova fiunt, ideo mutari dicendus est, quamvis novi operis vel mutationis rerum quaedam ipse sit causa seu auctor. [...]*<sup>39</sup>.

Nos parece muy sugerente esta metáfora del sol que Abelardo usa para ilustrar y reforzar la idea que está presentando. El sol calienta a las criaturas y en ellas sí se produce un cambio, pero éste al calentar no cambia. Así las disposiciones de la voluntad de Dios son nuevas para nosotros, pero desde siempre están en la mente de Dios que, en su omnipotencia<sup>40</sup>, es la causa de todo lo que acontece y, cuando estas se producen, ciertamente se produce un cambio, pero no en Dios. Estas consideraciones no son nuevas, las encontramos ya en Orígenes<sup>41</sup> que es el primer autor que defiende la inmutabilidad divina y que todo lo creado, incluso la encarnación del Logos, está desde toda la eternidad presente en la mente de Dios.

**70.** *Cum itaque Deus in Virginem venire aut aliquo dicitur descendere, secundum aliquam suae operationis efficaciam, non secundum localem accessio-nem intelligi debet. Quid est enim aliud eum in virginem descendisse ut incarnaretur, nisi eum ut nostram assumeret infirmitatem se humiliasse, ut haec videlicet humiliatio eius quidam ipsius intelligatur descensus? [ ... ]*<sup>42</sup>.

---

39 LEONARDI, Op. cit., 16.

40 Notemos la insistencia de Abelardo en presentar su argumentación de la inmutabilidad divina como "consecuencia necesaria" del ser omnipotente de Dios.

41 ORIGENES, *De Principiis* I, 1.6. 1.8. 2.2.

42 LEONARDI, Op. cit., 16.18.

Comenta Bonanni<sup>43</sup> que ya san Agustín en su *De Trinitate* se preguntaba sobre el problema de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Si estas personas divinas son mandadas, ¿implica esto un cambio en Dios? La respuesta de Agustín es que siendo Dios, el Hijo y el Espíritu están ya en el mundo al que van a ser enviados porque Dios está en todo lugar (Sal.138,8). Vemos la importancia que el pensamiento del Hiponense tiene en Pedro Abelardo y la fuerte base neoplatónica de su reflexión retomando el tema del *nous* divino y el de Dios como *anima mundi*<sup>44</sup>. Para Abelardo, será este motivo de la acción espiritual de un Dios que manifiesta su poder haciéndose presente en todas las cosas sin mezclarse con ellas la clave para entrar, a continuación, en el misterio de la Encarnación<sup>45</sup>.

**71.** *Quod tamen ubique esse per substantiam dicitur, iuxta eius potentiam vel operationem arbitror dici, ac si videlicet diceretur ita ei cuncta loca esse praesentia, ut in eis aliquid operari numquam cesset nec eius potentia sit alicubi otiosa. Nam et ipsa loca et quicquid in eis est, nisi per ipsum conserventur mauere non possunt. [...] Nam etsi longas manus reges habere dicantur, eo quod potentiam suam in longinquis exercent locis, non tamen hoc per substantiam suam facere sufficiunt quod per vicarios agunt*<sup>46</sup>.

Nos parece muy sugerente el uso que el Maestro Palatino hace de las imágenes y ejemplos de la vida cotidiana para ilustrar el argumento que está desarrollando, muy propio del estilo académico. En concreto, esta imagen del poder que puede tener un rey sobre un territorio y que ejercita a través de vicarios, “nam etsi longas manus reges habere dicantur”, ayuda a Abelardo a remarcar la idea que está desarrollando en estos números dedicados a la inmutabili-

43 BONANNI, Op. cit., 107.

44 Dice d Onofrio: l invenzione neoplatonica dell *anima mundi* diventa allora l ultima, preziosa figura di sostegno del sapere teologico elaborata, nell corso delle sue ricerche filosofiche, dall intelligenza umana”. Op. cit., 203.

45 En este sentido, Aberlardo utilizará el texto de Pablo ( Filp. 2,8) para referirse al misterio de la Encarnación y no el de Juan en el prólogo de su evangelio ( Jn 1,14) porque este último corre el riesgo de ser interpretado en términos de cambio, de fusión, de mezcla de Dios con la naturaleza humana.

46 LEONARDI, Op. cit., 18.

dad que está unida, como hemos indicado, a la omnipotencia, siendo esta omnipotencia un dato que sólo puede ser comprendido en su especificidad a la luz de la perfecta espiritualidad de la sustancia divina. Un hombre potente actúa moviéndose él o sirviéndose de intermediarios. Dios, perfecto espíritu presente en todas las cosas, actúa llevando a efecto aquello que de siempre ha establecido en su eterna sabiduría sin necesidad de moverse o utilizar instrumentos, por el simple hecho de que allí donde acontece la operación y se manifiesta, Él ya está presente. Detrás de estas ideas, podemos advertir que Abelardo concibe la obra del Génesis como creación continua: no solo las cosas no serían si la potencia, el espíritu divino nos las hubiese dado a luz, sino que no podrían continuar existiendo si Dios no estuviera espiritualmente presente para sostenerlas en su ser.

*72. Sicut ergo anima in corpore per substantiam suam magis quam per positionem localem dicitur esse, eo scilicet quod per propriae vigorem substantiae ipsum vivificet ac moveat, et ne in putredinem dissolvatur custodiat, sicque per operationem vegetandi ac sentiendi singulis membris tota insit ut singula vegetet et in singulis sentiat, ita Deus non solum in omnibus locis, verum etiam in rebus singulis per aliquam suae potentiae efficaciam semper esse dicendus est. Et cum universa moveat in quibus est, nec tamen in eis ipse movetur—, sicut nec anima in corpore, cum singula moveat membra et singulis tota, ut dictum est, simul praesto sit<sup>47</sup>.*

Abelardo hace alusión en este momento a la relación entre alma y cuerpo<sup>48</sup> como paradigma significativo para comprender la relación entre Dios y el mundo. Así como el alma está en el cuerpo por su sustancia, “anima in corpore per substantiam dicitur esse”, ya que no se trata de mera coincidencia de lugar, como algo que jamás podrá ser confundido con el cuerpo, también Dios está en cada cosa y en todas en virtud de su omnipotencia como principio fundante y vivificante, que mueve desde dentro sin ser movido.

---

47 LEONARDI, Op. cit., 18.

48 Esta analogía entre la persona humana y las relaciones entre Dios y el mundo se encuentra ya presente en la cristología patristica como en la *Gran Catequesis* de Gregorio de Nisa (11,1), en BONANNI, Op. cit., 110.

Solamente después de haber clarificado todos estos aspectos en relación al misterio de la inmutabilidad de la esencia divina, puede Abelardo "resolver" el problema de la encarnación: el gran misterio que ve al Dios eterno mezclado en las vicisitudes de una generación en el tiempo.

**73.** *Denique quod obiectum est adeo Deum fuisse mutatum cum homo factus est, ut aliud fieret quam prius esset, ac sic motum illum maximum substantiae incurrisse quae generatio dicitur, facile est refelli, si sensum magis verborum quam verba pensemus. Quid est enim dicere Deum fieri hominem, nisi divinam substantiam, quae spiritualis est, humanam quae corporea est sibi unire in personam unam? Non enim quod spirituale est, corporeum fieri potest. Sed in illa unione personae Christi — in qua simul divinitas verbi et anima et caro, tres istae naturae, conveniunt — ita unaquaeque hanc trium substantiarum ibi propriam retinet naturam, ut nulla earum in aliam commutetur, ut nec divinitas quae humanitati coniuncta est, aut anima fiat aut caro sicut nec anima umquam potest fieri caro, quamvis in singulis hominibus una persona sint anima et caro. Anima quippe spiritualis quaedam et simplex essentia est, caro autem humana res corporea et ex membris composita. Ideoque nequaquam haec illa esse potest quae nullas omnino partes in quantitate sui recipere potest. Quod et ipse dominus patenter aperiens dicit: «Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere».*

**74.** *Sicut ergo anima et caro in unam ad invicem coniunctae personam in propriis naturis sic discretas permanent, ut nequaquam haec in illam commutetur — alioquin duae res nequaquam dicerentur — ita et divinitas humanitati coniuncta, hoc est humanae animae simul et carni in unam personam sociata, nequaquam in eius naturam convertitur, ut videlicet spiritualis substantia Dei, quae hominem assumpsit, in illam corpoream commutetur substantiam, cum hoc ipsum penitus ipsa permaneat quod prius erat. Sic quippe assumpsit nostra, ut non dimitteret sua. Mutatio autem in aliud fieri non potest, nisi esse desinat quod prius erat. Prius autem spiritualis substantia erat quae corporeae nostrae coniuncta est, nunc quoque sicut prius spiritualis permanet, non corporea facta est<sup>49</sup>.*

---

49 LEONARDI, Op. cit., 18.20.

Entramos en un punto fundamental donde Pedro Abelardo intenta dar respuesta, "est refelli", siguiendo el método escolástico, al supuesto dilema de la encarnación del Verbo de Dios como factor de cambio en la divinidad. El Misterio de la Encarnación ofrece problemas en una doble dirección. En primer lugar, podría pensarse en un movimiento de descenso del cielo a la tierra; Abelardo ha resuelto este problema en los números precedentes, haciendo notar que al Dios omnipotente y omnipresente no podemos aplicar las categorías del movimiento local. En segundo lugar, la encarnación como generación en el tiempo podría hacernos pensar en un cambio de Dios, sin la humanidad y después con ella. Como propuesta de solución, Abelardo elabora lo que puede ser considerado un comentario al símbolo *Quicumque*<sup>50</sup> (DH 76) dedicado a la encarnación: como el alma y la carne de un hombre permanecen distintas en su naturaleza, aún estando unidas en una sola persona, así la divinidad, unida a la humanidad, o sea, asociada al alma y a la carne humana formando una sola persona, permanece distinta a ella.<sup>51</sup> "Quid est enim dicere Deum fieri hominem, nisi divinam substantiam, quae spiritualis est humanam quae corporea est sibi unire in personam unam?". La divinidad asume nuestra naturaleza más no abandona la suya, y no hay mutación si no se abandona lo que se era primero. Por eso, considera Abelardo que expresiones como "Dios se ha hecho hombre", no tienen sentido desde esta lógica porque lo divino no puede dejar de ser para convertirse en humano. La sustancia divina no se puede transformar en la humana ni viceversa<sup>52</sup>. Cada sustancia mantiene sus propiedades esenciales y el texto de Lc 24,39 es usado para corroborar esta idea. Notemos también que el

---

50 Este símbolo es atribuido por la Tradición a san Atanasio, el célebre obispo antiarriano de Alejandría (295-373) y por la crítica moderna asignado hipotéticamente a san Ambrosio o a Fulgencio de Ruspe. Se trata, probablemente, de un texto que data del siglo V que, desde el inicio, se distingue de otros como *Quicumque* (otros símbolos, compendios de testimonios dogmáticos) y se le llama comúnmente credo.

51 A juicio de Leonardi, aparece aquí expresada la tercera opinión de las tres principales que recoge Pedro Lombardo para ilustrar la unión hipostática. Esta opinión puede verse unida a la teoría subsistencia del Porretano, pero enfatiza más que ésta la no implicación de Dios en la figura de Cristo. En este sentido, creemos, Abelardo nunca hubiera aceptado la teoría teopasquita neocalcedoniana. Op. cit., 368.

52 Leonardi hace notar la distancia entre las posiciones de Abelardo, que niega la posibilidad de usar el término de transformación para Dios, y la posición de los místicos, como los cistercienses, para los cuales el hombre puede experimentar una auténtica transformación por el amor en la realidad divina. Op. cit., 369.

vocabulario usado por el Palatino, "substantia", "natura", "essentia", puede llevar a cierta ambigüedad porque estos términos son considerados como sinónimos. Por otro lado Abelardo afirma que en Cristo hay en realidad, tres naturalezas: divina y la humana compuesta de alma y cuerpo y tres sustancias, pero una sola persona que las une. Pero, ¿cómo es esta unión?

**75.** *Cum igitur et nunc sicut ante iuxta ipsam veritatis assertionem «spiritus» sit «Deus», nec umquam quod spiritus est corporeum fiat aut partes recipiat, quomodo proprie vel Verbum dicitur fieri caro vel Deus homo, cum Verbum ipsum nunc etiam sit spiritus, quia est Deus sicut et ante incarnationem fuerat? Homo quippe res corporea est et membris composita ac dissolubilis. Deus vero nec corporea res est nec partibus constat ut dissolvi possit. Deus ergo nec caro nec homo es-se proprie dicendus est. Alioquin et homo econverso proprie Deus esset dicendus. Unde aliquid creatum vel quod non semper fuit concedi oporteret Deum esse, cum videlicet constet hominem creaturam esse atque initium habere. Absit autem ut aliquam rem Deum esse ponamus quae non semper extiterit aut non semper deus fuerit! Hoc quippe est Deum novum vel recentem confiteri. A qua quidem perversitate Deus nos inhibens ait: «Israel, si audieris me, non erit in te deus recens», etc.*

**76.** *Ut igitur expositum est, cum dicitur Verbum fieri caro vel Deus esse homo, sic accipiendum est ut divina substantia humanae sociari in personam unam intelligatur, non illa effici cui sociatur, sicut nec anima hominis caro fit cui unitur nec in eius naturam convertitur. Quod diligenter beatus aperiens Athanasius, cum unitatem personae Christi in duabus consistentis naturis defenderet, ait de ipso: «Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus, unus autem non conversione divinitatis in carnera, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus». Tale est autem quod ait: Deus et homo sunt unus Christus, non duo christi, sicut anima et caro unus sunt homo, non duo homines. Quamvis enim diversitas naturarum in Christo sit, divinae scilicet atque humanae, sicut in uno homine anima et caro corporeae sunt et incorporeae naturae, non tamen necesse est duos ideo christos esse sicut nec duos homines, aut diversitatem fieri personarum sicut est naturarum in unam personam sibi coniunctarum, licet in suis proprietatibus ita discretarum, ut*

*nequaquam altera substantia in alteram convertatur propter hanc unionem personae.*

*77. Quod consequenter aperit dicens: «Unus autem non conversione divinitatis in carnem», id est in humanitatem, «sed per assumptionem humanitatis» a Deo factam. Alia quippe est substantia vel natura quae assumpta est, quam assumens, licet non sit alia persona. Quod rursus exponens ait: «Unus omnino per unionem personae, non per confusionem substantiae», hoc est non per commixtionem substantiarum in unam naturam, vel per conversionem alterius substantiae in alteram. Sicut enim in uno Deo tres personae sunt et una substantia, ita econtrario in Christo duae substantiae sunt, humana scilicet ac divina, sed una in duabus substantiis vel naturis persona<sup>53</sup>.*

Puesta al descubierto la imposibilidad de un cambio al nivel del espíritu/cuerpo, la dificultad de admitir que Dios, concebido como espíritu, ( Jn 4,24), pueda convertirse en carne, resulta total. No es correcto decir, como hemos advertido, que Dios se ha hecho hombre ni que el hombre está llamado a ser Dios, con lo que Abelardo se distancia de la tradición patristica que arranca de Ireneo y que entiende la redención operada por Cristo en términos de “admirable comercio”. No obstante, Abelardo intenta buscar una solución manteniendo la plena diferencia entre Dios y hombre y estudiando cómo puede ser esta unión. Y así piensa que cuando se dice que Dios se ha encarnado o que se ha hecho hombre, se debe entender que la sustancia divina se ha asociado a la humana en una persona y no que esa se haya convertido en aquella a la que ha asociado, así como el alma del hombre no se convierte en la carne a la que se ha unido. Pensar, esto, sería creer que un nuevo Dios ha aparecido y esto es herejía (Sal. 80,10). Para fundamentar esta reflexión, el Maestro Palatino se apoya, como hemos indicado, en el testimonio de Atanasio expresado en los fragmentos del símbolo *Quicumque* centrados en el problema cristológico donde se afirma que Cristo es una sola persona con dos naturalezas donde la humana es asumida por la divina, es decir, la unidad en Cristo no se produce por la transformación de la divinidad en la carne (confusión), sino, como hemos dicho, por la

---

53 LEONARDI, Op. cit., 20.22.24.

asunción de la humanidad operada por Dios (personal)<sup>54</sup>: "Unus omnino per unionem personae, non per confusionem substantiae" . El Maestro Palatino tiene clara, al menos en la teoría<sup>55</sup>, la distinción terminológica a nivel trinitario y cristológico: En Dios hay una sola sustancia o naturaleza y tres personas (hipóstasis) mientras que en Cristo, una sola hipóstasis (el Verbo de Dios) en dos sustancias o naturalezas.

**78.** *Unde et superius in eodem symbolo fidei idem doctor, cum diversitatem personarum in una Dei substantia demonstraret, ait: «Fides autem catholica haec est ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes». Tunc autem personas confundere-mus, id est invicem permisceremus, si hanc esse illam poneremus, sicut econtra-rio substantiam Dei separaremus, si in eo diversas esse substantias teneremus. Quod statim diligenter exponens, subdit: «Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti». Sicut ergo in deo una est substantia sed diversae personae, ita econtrario in Christo una est persona sed diversae substantiae, divina, ut dictum est, atque humana, quarum nequaquam altera in alteram est mutata sed utraque propriam naturam retinet in illa unione personae, et ambae in naturis suis perman-ent impermixtae. Nam et in singulis totis sic diversae partes ad compositionem ipsorum conveniunt, ut tamen in suis naturis sint disiunctae quae quadam aggre-gatione sunt coniunctae, velut ossa et caro in humano corpore, vel tigna et lapides in unius domus compositione<sup>56</sup>.*

Vuelve Abelardo a citar el símbolo pseudo-Atanasiano que afirma la fe de la Iglesia: la diversidad de personas en la unidad de la sustancia divina<sup>57</sup>. En este sentido, parece evidente que para Abelardo hablar con propiedad de algo significa tener clara la peculiaridad del ser de ese algo. Así, su teología trinitaria se basa en la afirmación que las tres personas divinas son distintas porque son propiedades divinas diversas (Padre, Hijo y Espíritu son los nombres de la

---

54 D. H. 76.

55 Decimos en la teoría, porque, como hemos visto, Abelardo afirma que en Cristo hay tres natura-lezas o sustancias (nº 74). No queremos afirmar que esto vaya en contra del dogma de Calcedo-nia, pero, en la práctica, condicionará su concepción de la unión hipostática.

56 LEONARDI, Op. cit., 24.

57 D. H. 75.

Potencia, la Sabiduría y el Amor divinos); y si en la Trinidad, la propiedad nos habla de la irreductible distinción de las tres personas en la única sustancia, en Cristo nos habla de la irreductible distinción de las dos naturalezas en la única persona del Verbo<sup>58</sup>.

**79.** *Sicut ergo ossa in uno homine carni adhaerentia in naturam carnis non transeunt, nec in una domo lapides lignis aggregati propriam substantiam mutant ut aliud fiant quam prius erant, aut caro animae sociata aliud quam caro fit, nec prioris substantiae naturam amittit, ita nec divinitas humanitati in unam personam coniuncta aliud fit quam prius erat, quamvis aliud sibi in unitate personae coniungat.*

**80.** *Secundum quam quidem unionem personae, cum Deus homo factus dicitur aut aliud quam primitus fuerit esse conceditur, non hoc ex mutatione substantiae sed ex unitate personae intelligendum est, quia videlicet Deus hominem sibi in unam personam coniunxerit et rem alterius naturae in hanc unionem sibi sociaverit. Non est igitur Deus in aliud mutatus quam fuerit, licet aliud sibi, ut dictum est, in hanc unionem coniunxerit. Nam nec animae nostrae, cum resumptis corporibus eis in unam personam sociabuntur, ideo aliud quam erant efficientur, quamvis ipsum corpus rursus animando vivificent, et de inanimato ad animationem promoveant, ut ex hoc corpus ipsum potius per eam quam ipsa per corpus mutati dicendum sit. Corpus quippe ex ipsa, non ipsa ex corpore in quendam proficit statum, ab ipsa calorem et motum suscipiens, cum ipsa in se ipsa persistat immobilis. Multo minus autem Deus, homini unitus, aliud ob hoc fieri dicendus est cui nihil conferre creatura potest. Unde ab omni mutabilitate Deum penitus immunem profitemur esse.*

**81.** *Haec impraesentiarum de divina potentia vel quae ad eam pertinent dicta sufficere arbitror<sup>59</sup>.*

---

58 BONANNI S.P., *Parlare della Trinità*, Analecta Gregoriana 268, Roma 1996, 178-184, en BONANNI, Op. cit. 111-112.

59 LEONARDI, Op. cit., 26.

Estos tres últimos números de nuestro comentario recapitulan y cierran la reflexión de Pedro Abelardo sobre la inmutabilidad de la naturaleza divina y sus consecuencias a la hora de entender el misterio de la encarnación. Vuelve el Maestro Palatino a usar dos imágenes para ilustrar su explicación: la casa construida con madera y piedra y el cuerpo compuesto de carne y huesos. Igual que los huesos no se convierten en carne en el cuerpo humano y la piedra y la madera no se confunden a la hora de construir una casa, la divinidad no se transforma al unirse con la naturaleza humana en la persona de Cristo. No es absurdo pensar, como muestra Bonanni<sup>60</sup>, que estas imágenes pueden inducir a sus contemporáneos a creer que Abelardo hubiese desarrollado una idea de unión hipostática un poco débil: como si lo divino y lo humano fueran unidos por un lazo un poco extrínseco, al punto de acercarse al docetismo. Según el juicio de Sergio Bonanni<sup>61</sup>, no puede hablarse con esta radicalidad. Coincidimos con él en que la cristología de Abelardo aparece altamente preocupada de afianzar la integridad y la autonomía de las dos sustancias, la divina y la humana, y no tanto de la unión, pero es aquí donde surge el problema: teniendo de fondo la reflexión trinitaria de la inmutabilidad de la naturaleza divina que no puede sufrir ningún tipo de alteración al asumir la humana<sup>62</sup>, ésta puede ser interpretada como añadida a la divina, un mero revestimiento de aquella, un "*habitus*", como sostenían sus adversarios. A todo esto hay que añadir que sus textos están marcados por una ambigüedad que se deriva del uso de naturaleza y sustancia como sinónimos y del reconocimiento de tres sustancias o naturalezas en Cristo: divinidad, carne y alma que, según cree Abelardo<sup>63</sup>, como hemos apuntado, serían asumidos de forma independiente por el Verbo de Dios ya que, si no, se correría el riesgo de nestorianismo al concebir dos personas en Cristo, la divina y la

---

60 BONANNI, Op. cit., 114-116.

61 BONANNI, Op. cit. 114-115. Este autor considera que la postura abelardiana sobre la unión hipostática parece que es mucho más coherente con la segunda de las opiniones presentada: la teoría de la Subsistencia. Las imágenes usadas por el Maestro Palatino en el número 80, ciertamente pueden dar la impresión de un cierto docetismo, pero, a juicio de Bonanni, buscan resaltar el *inconfuse* de Calcedonia (D. H. 301), mas que dar una explicación de la unión hipostática en su globalidad.

62 No olvidemos que, aunque Abelardo afirma que las dos sustancias, divinidad y humanidad, son completas, no se encuentran al mismo nivel: la naturaleza divina adquiere una función activa porque es ella, y no al revés, quien se une a la sustancia humana en una sola persona. Esto es paragonable con la función del alma respecto al cuerpo como señala en el nº 81.

63 *Theologia Scholarium* III, 74.75.

humana perfecta en cuerpo y alma. Todo esto nos orienta a afirmar que en Pedro Abelardo no hay una concepción fuerte de la unión hipostática. No obstante, en la conclusión, haremos una valoración global de la doctrina cristológica de Abelardo, teniendo en cuenta todo lo dicho. Termina el número 81 con una nueva referencia a la inmutabilidad de la naturaleza divina, "unde ab omni mutabilitate Deum penitus immunem profitebimur esse", que ha sido la nota dominante de la reflexión de estos números con lo que se cierra, con una magnífica inclusión, este apartado donde el Palatino ha reflexionado sobre la omnipotencia divina y sus propiedades y consecuencias (nº 81).

## **5. VALORACIÓN DE LA DOCTRINA CRISTOLÓGICA DE PEDRO ABELARDO.**

Es el momento de emitir una valoración global de la doctrina cristológica de Abelardo sobre la unión hipostática. Ciertamente, la reflexión del Palatino, como hemos visto, parte del Misterio Trinitario donde la inmutabilidad es la propiedad esencial de la naturaleza divina entendida como omnipotencia. Por eso ha sido importante analizar las ideas trinitarias de Pedro Abelardo como marco de sus ideas cristológicas. Desde aquí, es lógico que busque defender la integridad y autonomía de la sustancia divina que no puede experimentar ningún tipo de cambio al asumir la naturaleza humana. Así se entiende que prefiera la expresión "tomó la condición humana" (Filp. 2,8) a "se hizo hombre" (Jn. 1,14). En esto parece entroncar con la cristología de Teodoreto de Cirro (393-460)<sup>64</sup>. Coincidimos con Sergio Bonanni en que ésta es la preocupación principal de Abelardo y no tanto subrayar la unidad, que tiene en cuenta, pero que da la impresión de ser un poco superficial. Aquí entran en juego otros aspectos como el aparato filosófico que hay detrás de Abelardo en su comprensión del concepto de persona y a su ambigüedad en el uso de los conceptos de naturaleza, sustancia y persona. Como hemos indicado, siguiendo la concepción boecia-

---

<sup>64</sup> Se trata del impulsor de la cristología de cuño antioqueno que llevará adelante la reflexión del concepto de persona hasta el Concilio de Calcedonia. Teodoreto, como Abelardo, acentúa la integridad y la autonomía de las dos naturalezas de Cristo. Él habla de la unión por la recepción (*té sullézei*) de la naturaleza humana por parte de la naturaleza divina. De esta recepción surge un sujeto (*prósopon*) que es el centro de todas las actuaciones, pero las naturalezas siguen conservando sus propiedades.

na, la persona humana es el compuesto de cuerpo y alma unidos, por ello, y para evitar el error de concebir dos personas en Cristo, el Verbo debe asumir cuerpo y alma por separado. Pero estos trae problemas a la hora de afirmar la verdadera humanidad de Jesucristo, porque no se trata simplemente de aceptar la integridad de la naturaleza humana, que Abelardo no la niega, sino de que esta naturaleza no quede reducida a un papel pasivo, y esto, creemos, es lo que ocurre: así, como indica Santiago-Otero<sup>65</sup>, el alma no actúa sobre el cuerpo de Cristo de una manera directa e inmediata sino en virtud de una moción recibida del Verbo por lo que la realidad humana no constituye una naturaleza humana verdaderamente, aunque Abelardo no lo juzgue así, y por lo tanto pierde toda su consistencia. Creemos que Abelardo, aunque no lo aborde directamente, sacrifica consecuencias de la verdadera humanidad de Cristo, como la voluntad y la libertad humanas adquiridas en la Tradición de la Iglesia (III Constantinopolitano) por salvaguardar la unión en la persona del Verbo de la divinidad y la humanidad sin confusión entre ellas. Todo esto lleva a comprender la unión hipostática no como algo "definitivo", sino accidental con las consecuencias soteriológicas que esto trae consigo: la redención del hombre no habría sido una redención real, puesto que la muerte de Cristo se entiende como la separación de alma y cuerpo como consecuencia del sacrificio de la cruz y si antes ya estaban separados, la muerte de Cristo no habría sido real y por lo tanto no habríamos sido redimidos<sup>66</sup>. Además de eliminar el aspecto de gratuidad y libertad que se desprende de este acto. Por todo ello pensamos, más en la dirección de Leonardí (nota 50), que detrás de Abelardo se esconde, aunque él no sea del todo consciente y teniendo en cuenta el instrumental filosófico inadecuado, una comprensión debilitada de la unión hipostática, que no se puede identificar plenamente con nestorianismo pero donde la humanidad queda reducida a un rol meramente pasivo frente a la naturaleza divina y que, en definitiva, no acepta con todas sus consecuencias la radicalidad de la "kénosis" que hace a Cristo en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado (Hb 4,15).

---

65 SANTIAGO-OTERO, Op. cit., 8.

66 ILLANES, SARANYANA, Op. cit., 31.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- BONANNI S. P., *Teologia "degli Scolastici" Libro III*, Roma 2004.
- DENZINGER H. y HÜNERMANN P., *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 2000.
- D'ONOFRIO G., *Storia della Teologia. II. Età medievale*. Casale Monferrato 2003.
- ILLANES J. y SARANYANA J., *Historia de la Teología*, Madrid 1995.
- LEONARDI C., *Il Cristo*. Volume IV, Fondazione Lorenzo Valla 1991.
- MÜLLER G.L., *Dogmática*, Barcelona 1998.
- OCÁRIZ F. MATEO-SECO L. RUESTRA J.A., *El Misterio de Jesucristo*, Navarra 2004.
- O'COLLINS, G., *Cristologia*, Brescia 1995.
- SANTIAGO-OTERO H., "El nihilianismo cristológico y las tres opiniones", en *Burgen-  
se X* (1969), 1-13.
- VILANOVA E., *Historia de la Teología cristiana*. Volumen I, Barcelona 1987.