



procuró demostrar los atributos de Dios y la Trinidad, valiéndose de un método á la vez dialéctico y especulativo. Su demostración sobre la necesidad de la Encarnación (*Cur Deus Homo?*) es el más feliz de sus trabajos y el que ejerció la más grande influencia en el porvenir. Casi otro tanto puede decirse de su prueba ontológica de la existencia de Dios (1). Anselmo parte de esta premisa: todo cuanto en este mundo es bello, verdadero y bueno es el reflejo del absoluto; nuestro propio pensamiento necesariamente presupone la existencia del ser pensado. De esta manera es como el filósofo llega á las pruebas ontológicas. El monje Gaunilon de Marmoutiers atacó en esto á Anselmo, suponiendo, por ejemplo, el pensamiento de una isla imaginaria en medio del Océano. El santo replicaba: «Conviene distinguir entre el pensamiento y el juego de la imaginación: las ideas tienen una realidad positiva; el pensamiento necesario presupone necesariamente el ser.» Anselmo se halló mezclado igualmente en la gran lucha de la edad media, que entonces se levantaba entre el nominalismo y el realismo (2).

Opiniones muy diferentes se habían manifestado ya entre los filósofos de la antigüedad respecto á las categorías, ó de las ideas universales (*notiones universales*), que designan un género, ó las cualidades, cuyo conjunto forma la base de una clase de individuos (3). En la edad media se fijaron más particularmente en esta cuestión de las ideas. Los escolásticos llamaban *universalia ante rem* á las ideas univer-

*videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studentis quod credimus intelligere.*» (*Cur Deus homo?* c. 2.)

(1) Véase esta prueba en el Monologium y el Proslodium. Gaunilon. lib. pro Insipiente; Anselmus apolog. contra Gaunilon. respondentem pro insipiente.

(2) Es muy notable que el discípulo de Alcuino, Fredegis, muerto en 834, se declarase formalmente por el realismo contra el nominalismo, cuando escribiendo á los próceres (los sabios de la escuela de Alcuino) de *nihilum et de tenebris*, entiende por *nihilum* algo, y por las tinieblas una sustancia. Su conclusión es esta: *Omnis significatio est quod est* (toda concepción es la concepción de alguna cosa); *nihilum autem aliquid significat* (luego nada es una concepción); igitur nihil ejus significatio est quod est, id est rei existentis. Véase Schlosser, Hist. univ. t. II, p. I, p. 423.

(3) Genus, species, differentia, proprium, accidens.

sales, ó más bien á las ideales, que, según la doctrina de Platon, tienen una existencia propia, anterior á los seres individuales, y son los prototipos de todas las cosas, viviendo realmente en el ser divino y fuera de nuestro entendimiento. Llamaban *universalia in re* á las concepciones generales que, según la manera de ver de Aristóteles, sólo tienen realidad en las cosas particulares. Finalmente, llamaban *universalia post rem* á la opinión de Zenon y de los Estóicos, según la cual, las nociones de género y de especie ninguna realidad tienen fuera de nuestro espíritu, ni en las mismas cosas, ni en la inteligencia divina, y son meras abstracciones de nuestra razón y productos de nuestra reflexión, que transporta á los individuos, lo que tan sólo existe en el espíritu del hombre. Los antiguos no habían llegado á conciliar estas diferentes opiniones, aún en lo concerniente á Aristóteles y Platon. El neoplatónico Porfirio había proclamado insoluble el problema en su Introducción á las *Categorías de Aristóteles*: «¿Hay realmente géneros y especies en la naturaleza (*genera et species*); ó bien existen sólo en el espíritu humano; ó finalmente, si existen, están reunidas á los objetos sensibles, ó están independientes de ellos?» No se atreve á decidirlo. La solución, pues, de este problema pareció á los escolásticos una tarea de la más alta importancia; procuraron llevarlo á cabo apoyándose en parte sobre Boecio. Mas este último había comprendido mal el pasaje citado, suponiendo que Porfirio admitía la existencia real del género, de la especie, de la diferencia, etc., mientras que en realidad, al hablar éste de *generibus et speciebus*, no había decidido la cuestión. Sin embargo, este error se propagó entre los escolásticos; muchos de ellos miraban las cinco categorías como seres reales, olvidando las explicaciones contradictorias dadas por Boecio, que ya atribuye á los *genera et species* una existencia propia, ya únicamente admite su existencia en el espíritu; después los considera como seres incorpóreos que, sin embargo, únicamente existen unidos á cosas sensibles y corpóreas, lo que de otra parte no impide considerarles como incorpóreos y existiendo por sí mismos. Según Platon, decía Boecio,



los universales no sólo existen en el pensamiento, sino también por sí mismos y fuera del cuerpo; según Aristóteles, sólo tienen existencia real en los objetos sensibles, sola la razón los percibe como inmateriales y universales. Finalmente, Boecio no se decidía, y lo que citaba positivamente de Aristóteles, una de cuyas obras precisamente él comentaba, parecía favorecer el nominalismo. Por último, no fué mejor comprendido ni más desarrollado lo que había dicho Escoto Erígena, que había trabajado en identificar las opiniones de Aristóteles y de Platon, sin fijarse en ellas.

La gran cuestión que dividió á la escolástica, puede ser reasumida en estos términos; según los *realistas*, hay seres que corresponden á las ideas universales, poseyendo, como consecuencia, los caracteres contenidos en las ideas universales como en sus prototipos, y que por lo tanto son esencia de la concepción ó del género. Entre los *realistas*, unos, como Ricardo de San Víctor, se adhirieron á Platon; otros, como Alano de Ryssel, Alejandro de Hales, Vicente de Beauvais, etc., siguieron á Aristóteles; otros, finalmente, se esforzaban en conciliar á Platon y Aristóteles, á ejemplo de Erígena, como Santo Tomás de Aquino y Duns-Escoto (1).

(1) Bueno es reunir aquí el modo de pensar de estos tres grandes teólogos sobre las ideas. *Scot. Erig. de Divis. nat.*, lib. II, cap. II: «*Idearum* quoque, id est species et formae, in quibus rerum omnium faciendarum, priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt, solent vocari; et ne immerito sic appellantur, quoniam Pater, hoc est principium omnium, in Verbo suo, unigenito videlicet Filio, omnium rerum rationes, quas faciendas esse voluit, priusquam in genera et species numerosque atque differentias, caeteraque quae in condita creatura aut considerari possunt et considerantur, aut considerari non possunt prae sui altitudine, et non considerantur et tamen sunt, praeformavit.» *Thomas Aquino*, Summa theologiae, P. I, quaestio XV, art. 1: «Respondet dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. *Idea* enim graece, latine, forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necessarium ponere ideas; quod sic patet. In omnibus enim, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae

Frente á esta escuela, otros escolásticos renovaban la doctrina del Pórtico: eran los *Nominalistas*, que enseñaban que las ideas universales son meros nombres (*nomina*), á los cuales nada corresponde en la naturaleza: lo universal tan sólo existe en el espíritu como una concepción abstracta de las cosas reales. Por lo tanto, no es ni *ante rem*, ni *in re*, sino *post rem*. «Pero Staudenmaier hace notar, que en medio de todas estas disputas no se podía hallar la palabra del enigma, á saber: que lo universal, como tal, no debe ser considerado sino como una forma esencial, del mismo modo que lo individual no puede ser concebido sin lo universal: que, al separarlo, se rompe su unidad, se rompe en él el lazo viviente, que es el solo que constituye lo universal; es aislarlo y reducirlo á la nada (1).»

La oposición de estos dos sistemas pasó de la filosofía al dominio de la teología, en la que se propagó bajo las formas más variadas. El nominalismo empezó á progresar en el siglo XIV, aunque desde el XI Roscelin, canónigo de Compiègne, lo aplicó al dogma de la Trinidad. Para él sólo los individuos eran rea-

est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praexistit in mente aedificatoris: et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem ejus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.» *Duns-Scotus*, in Lib. Sentent. distinc. XXV: «Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ad extra, ut secundum propriam rationem ejus.»

(1) Cf. sobre esta importante disputa de la edad media entre el Realismo y el Nominalismo, principalmente á Staudenmaier, Escoto Erígena, p. 455-63. *Idem*, el Pragmatismo de los dones intelectuales. Tubing. p. 150-63. *Idem*, Filosof. del cristian. t. I, página 252-58 y 601. No olvidemos las palabras que muy recientemente acaba de pronunciar J.-J. Gœrres sobre la misma cuestión: «La raíz más honda de las ideas universales está en el mismo Logos: son las ideas, los prototipos según los cuales han sido hechas todas las cosas, y que el Criador ha implantado en el espíritu humano para servirle de principio de toda ciencia.» La Iglesia y el Estado, p. 91-94. Weissembourg, 1842.





lidades; lo restante no existía, ó era un mero nombre. Las calidades y las partes no existían en ellas mismas, sino meramente en los cuerpos y en el conjunto. Siguiendo rigurosamente esta premisa, Roscelin tenía que llegar al Triteísmo, admitir tres dioses sin unidad, puesto que la unidad fuera del individuo no era más que una palabra. Por esto estuvo en pugna con San Anselmo (1), cuyas opiniones realistas fueron aprobadas en el concilio de Soissons en 1092, mientras que se obligó al canónigo de Compiègne á retractarse de las suyas. Hildeberto, obispo de Mans (2), que murió en 1134, trabajó y escribió en el propio sentido que San Anselmo.

La lucha empezada entre Berenger y Le-franco, continuada entre Roscelin y Anselmo, esto es, la lucha de la teología especulativa contra la teología positiva, ó más bien contra la fe, como fuente de toda luz, siguió entre Abelardo y San Bernardo, bajo una forma más sabia, y fué la guerra de la mística y de la escolástica. Abelardo se presenta en la arena como un verdadero caballero para defender la escolástica. Nació en Palais, cerca de Nantes, en 1079, de una familia noble: en las lecciones de su padre adquirió el gusto de la ciencia, á la que se dedicó con un entusiasmo, que su primer maestro Roscelin aumentó todavía. Sintiendo Abelardo con una marcada predilección por la dialéctica, pasó á oír á Guillermo de Champeaux (*Guil. à Campellis*), que era el dialéctico más acreditado de su tiempo, que defendía la causa de la ciencia contra los nominales, de la propia manera que Anselmo había defendido contra los mismos la enseñanza de la Iglesia. El nuevo discípulo no tardó en aventajar á su maestro; orgulloso con los buenos resultados y lleno de ambición, fundó una escuela en Melun, adonde los oyentes acudieron

(1) *Joh. Monach. Ep. ad Anselm.* (Baluz. Miscell. l. IV, p. 479 sq.) *Anselm.* l. II, ep. 35-41; lib. de Fide Trin. et de Incarnat. Verbi contra blasphemias Ruzelini. Cf. *Ivo Carnot.* ep. VII; *Abaelardi*, ep. 21; *Theobald. Stamp.* ep. ad Roscel. (*D'Achery, Spicil.* t. III, p. 448.)

(2) *Tract. theol.* debido probablemente á Hugo de San Víctor; *Moral. philosophia.* (Op. *Beaugendre.* Par, 1708, in fol.)

en tropel. Un trabajo excesivo le obligó á abandonar la Francia por algun tiempo. Guillermo de Champeaux se había retirado á la abadía de San Víctor, cerca de París, donde enseñaba la retórica y la dialéctica; allí tuvo de nuevo por discípulo á Abelardo, el cual rompió prontamente y de nuevo con él, y dejó curiosos pormenores acerca las causas de este rompimiento.

Guillermo de Champeaux sostenía que los universales estaban esencialmente contenidos en todos los individuos, de tal manera, que los individuos no eran esencialmente diferentes entre sí, sino que se diferenciaban tan sólo por el número de sus accidentes. Con el tiempo, Guillermo modificó su opinión; despues de una disputa con Abelardo, enseñó que lo universal está en cada cosa, no en cuanto á la esencia, sino en cuanto á la idea. Entre los dialécticos, la cuestion de los universales fué siempre una de las más graves; y en el hecho es tan difícil, que Porfirio en sus *Isagogias*, no atreviéndose á resolverla, se contentó con decir: Es un punto muy espinoso. Con todo, así que Guillermo hubo cambiado, ó más bien se vió precisado á cambiar de opinión sobre este punto, casi no tuvo más oyentes; como si toda la dialéctica descansase sobre la cuestion de los universales (1).

Abelardo abrió de nuevo su escuela en Melun; despues en 1115 la transportó á la montaña de Santa Genoveva en París, con lo que privó á Guillermo de todos sus discípulos. El amor que profesaba el breton por su madre, que deseaba hacerse religiosa, le obligó á abandonar momentáneamente á sus discípulos. Habiendo Guillermo sido nombrado en su ausencia obispo de Chalons, Abelardo no tuvo campo bastante vasto para su gloria, y se fué á oír las lecciones de Anselmo de Laudun, célebre teólogo de Laon. Muy luégo se creyó superior á este nuevo maestro, y lleno de confianza en sí mismo, ofreció, despues de sólo un día de preparacion, un curso sobre Ezequiel, uno de los más difíciles profetas. En esta ocasion, An-

(1) *Histor. calamitat.* en *Schlosser*, Abelardo y Dulcino, etc.



selmo se manifestó no ménos envidioso que Guillermo de Champeaux, lo que obligó á Abelardo á pasar de nuevo á París, en donde fué el más célebre maestro de dialéctica y de teología. Entónces, por su desgracia, trabó amistad con el canónigo Fulberto y su sobrina. Abelardo olvidó lo que debía á su alta posicion y á la confianza del tío, y Eloisa lo que debía al pudor virginal. Llevando hasta el delirio su entusiasmo por su amante, no quiso ser su esposa, prefiriendo verle figurar entre los jefes de la Iglesia. Fulberto y sus parientes se creyeron despreciados por Abelardo, y se vengaron con una indigna vileza. El desgraciado fué á ocultar su confusion y su dolor en el convento de San Dionisio, y Eloisa tomó el velo en 1119. Con todo, los ardientes votos de la juventud académica hicieron que el maestro subiese de nuevo á la cátedra. Entónces los mismos escolásticos, sobre todo Alberto y Lotario de Reims, tuvieron celos por sus buenos resultados, mientras que los místicos creyeron advertir que Abelardo no trataba con bastante respeto los divinos misterios. El concilio de Soissons condenó su *Introduccion á la teología*, á causa de muchas proposiciones heréticas sobre la Trinidad, y le desterró á un convento. Necesaria fué la universal simpatía que Abelardo excitaba, para lograr que el legado del papa le permitiese volver á San Dionisio. Aun allí, habiéndose atrevido á sostener que Dionisio, obispo de París, no era el mismo que Dionisio de Areopagita, los frailes le persiguieron con furor, y le obligaron á buscar un refugio en la soledad de Nogent. Sus discípulos le siguieron; se construyeron allí cabañas, y le edificaron un monasterio, al que Abelardo llamó Paraclete, en memoria de los consuelos que allí había hallado en su penosa situacion. Perseguido en su nueva morada, lo abandonó á su Eloisa; y la tradicion poética referente á este monasterio lo conservó hasta 1593. Abelardo aceptó las funciones de abad en San-Gildas-de-Ruys en la Bretaña; pero, habiéndose esforzado en vano durante diez años para reformar los religiosos que tenía á sus órdenes, fué de nuevo á París de catedrático de teología en 1136.

Entónces fué cuando entró en liza con él el

hombre más popular de su tiempo. San Bernardo, alentado por el célebre místico Guillermo de Thierry y por San Norberto, al atacar á Abelardo le echaba en cara principalmente el confundir la enseñanza religiosa con la de la filosofía (1). Tambien era acusada de herética su *Teología cristiana*, igualmente que una redaccion nueva de su *Introduccion* ya condenada; y se decía, finalmente, que así él como su escuela profanaban las cosas sagradas con el furor de las disputas que la caracterizaba. San Bernardo fué invitado á tomar parte en una discusion pública con Abelardo; accedió á ello con pena, y pasó á Sens en 1141. Su adversario fué condenado; y, aunque apelase de ello al papa, y se dirigiese ya á la ciudad eterna, sucedió que fué condenado á perpétua reclusion, á causa de los informes que el Santo envió á Roma. Pedro el Venerable, abad de Cluny, recibió á Abelardo con una bondad paternal; miró como un verdadero triunfo para la Iglesia la fervorosa piedad que manifestó Abelardo en sus últimos dias, y llegó á reconciliarle con San Bernardo. Abelardo, pues, tuvo la felicidad de morir en la fe ortodoxa y con toda su gloria en 1142. El abad de Cluny reunió su cuerpo al de Eloisa (2), y sus contemporáneos le honraron con este magnífico epitafio: *Ha sabido cuanto el hombre puede saber.*

Además de los errores de Abelardo, que ya llevamos señalados, se engañó tambien de una manera extraña al trastocar las relaciones de la ciencia y de la fe, y sostener contra San Anselmo que el hombre debe llegar á la fe por la ciencia, porque el verdadero principio del conocimiento, la verdadera llave de la sabiduría es la duda (3). Apelaba de ello á Aristóte-

(1) *Bernardi*, ep. 188-89 ad cardinal.; ad Innoc. de errorib. Abaelardi. Apología de Abelardo, ep. 20. (Op. p. 330 sq.)

(2) *Petr. Ven. Ep. ad Helois. et Helois. ad Petrum.* (Abaelardi opera, p. 337 sq.)

(3) Con todo, decía Abelardo, *Epitome theol. christ.*, c. 2: «Ad primum de fide que naturaliter cæteris prior est, tamquam honorum omnium fundamentum.» Es más explícito todavía en su *Introduct. in theol.*, libro II; pero muy luégo se apartó de estas ideas para sostener: «Hæc quippè prima sapientiæ clavis definitur; assidua scilicet seu frequens interrogatio;—dubitando enim ad inquisitionem veniemus.» (In Sic et





les, atribuía á la dialéctica una plena autoridad sobre todos los dogmas de la Iglesia, y con este procedimiento lógico llegaba, como Aristóteles, no á la verdad, sino á la verosimilitud. En virtud de este principio, por el cual se tiene que poner en duda todo cuanto necesita pruebas, empezaba por cambiar en problemas todos los dogmas que luégo se tenían que demostrar. Hacíalo citando en pro y contra de la verdad que se discutía, una multitud de pasajes sacados de los Padres y de la Sagrada Escritura, que parecían contradictorios, y no daba solución alguna; tal fué su notable tratado del *Sic et Non*. Con esto Abelardo quería despertar la duda científica. El proceder de Anselmo le parecía el método de los débiles de espíritu. Sobre todo, pareció chocante la definición que dió de la fe. Creer, decía, es tener por cierto lo que no se ve. Su explicación de la Trinidad se diferenciaba poco del modalismo de Sabelio. Éste sienta la mónade como la Divinidad eterna, que se manifiesta bajo las formas de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Abelardo consideraba al Padre, ó más bien á la paternidad (*paternitas*), como la primera y suprema Divinidad, que se desarrolla en el Hijo y en el Espíritu Santo, de modo que el Padre y el Espíritu nada son en ellos mismos (*alia verò duæ personæ nullatenùs esse queant*), y que sólo el Padre es y existe por su relación con el mundo y por manifestarse en el mundo. Finalmente, San Bernardo combatía otra proposición de la *Ética* de Abelardo, que parecía errónea, y según la cual parecía pretender que el pecado consistía sólo en la voluntad perversa y no en la misma obra, porque en el hecho Abelardo veía el mal en la individualización del espíritu y en su unión con las cosas sensibles. ¡Qué inmensos servicios no hubiera podido Abelardo prestar á la Iglesia si hubiera sido más humilde y prudente en el uso de su talento y de su erudición!

Gilberto de la Porrée (*Porretanus*), primer catedrático de teología en París y luégo obis-

Non, prolog. sub fin., p. 15, *Cousin*, I. c.) «Quod fides humanis rationibus sit adstruenda.» (Ibid., p. 17-22.) *Staudenmaier*, *Filos. del cristian.*, t. I, p. 609.

po de Poitiers, muerto en 1154, empleó las sutilezas de la dialéctica hasta en la predicación. Sus especulaciones lógicas sobre la Santísima Trinidad, hicieron que sus dos arcedianos Arnolfo y Calón le denunciásemos á Eugenio III y á San Bernardo (1). Cuando Eugenio pasó á Francia, Gilberto compareció primero en París en 1147, y luégo al sínodo de Reims en 1148. Se descubrieron diferentes errores nominalistas en su comentario de la obra de Boecio sobre la Trinidad, por lo que fué acusado de triteísmo. Efectivamente, establecía una distinción entre Dios y el Sér divino, sosteniendo que se había hecho hombre la segunda persona y no la naturaleza divina. Después de haber escuchado estas largas y equívocas explicaciones, Eugenio III le dijo con la mayor sencillez: «Querido hermano, ¿creéis ó no que el sér en que reconocéis tres personas es Dios?» Gilberto, á causa de la palabra *sér*, contestó negativamente, pues según él, las tres personas eran *tria singularia*. San Bernardo, después de haber discutido largo tiempo con él y en vano, concluyó por redactar una confesión de fe sobre los puntos debatidos. La envidia de los cardenales hizo que Gilberto no la firmase, y Eugenio se contentó con la promesa de Gilberto de que no mezclaría más el nominalismo en la enseñanza de la Trinidad.

Todos estos errores y disputas hicieron conocer cuán necesaria era la prudencia en las especulaciones filosóficas y teológicas. Por esto Roberto Pulleyn (*Robertus Pullenus*), sucesivamente catedrático de teología en París y en Oxford, y después canciller de la Iglesia romana, muerto en 1153, volvió á esta doctrina de San Anselmo, que más bien se tenía que partir de la fe para llegar á la ciencia, que de la ciencia para llegar á la fe. Pulleyn la expuso con más fuerza que nunca, apoyándose en consideraciones teóricas y en la autoridad tradicional de los Santos Padres, y cosa notable, empleando la forma silogística en la exposición de las pruebas y de las objeciones. San

(1) Sobre todo á causa de su *Commentar. sobre Boethius de Trin.* *Mansi*, t. XXI, p. 728 sq.; *d'Argentré*, I. p. 39 sq.



Bernardo ensalzó la pureza de sus doctrinas.

Pedro Bombardo marchó más decididamente en este camino. Era natural de Novara en Lombardia, hijo de padres pobres; pero considerando sus felices disposiciones un hombre de bien, le envió á Bolonia para recibir una educación liberal. Más tarde fué recomendado á San Bernardo, que le hizo colocar en la escuela de Reims, y concluyó sus estudios bajo la dirección de Abelardo, después de haberse familiarizado de una manera especial con los Padres de la Iglesia, San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín. Á su vez, enseñó la teología en París, y allí compuso el célebre Manual dogmático que por tantos siglos fué estudiado y comentado (*lib. IV Sententiarum*, 1140), que él mismo compara humildemente al óbolo que la viuda echó al tesoro del templo. Pedro Lombardo, á pesar de seguir las huellas de los Padres, conservó una verdadera originalidad en su método de exponer, igualmente que sus investigaciones, y asoció la moderación más grande á una erudición y sagacidad poco comunes (1).

(1) *Petr. Lombard. Sententiar. lib. IV. Ven. 1477; ex rec. J. Aleaume. Lovan. 1546. Antv. 1647.* En los principios de divisiones arriba indicados trata: en el lib. I, de Dios, de la Trinidad; en el lib. II, de la creación y de las relaciones de la criatura con Dios; en el lib. III, de la redención, de la fe, de la esperanza y de la caridad; de los siete dones del Espíritu Santo; de las virtudes y de sus relaciones entre sí; del pecado; en el l. IV, de los Sacramentos y de las postrimerías. Pedro manifiesta sus tendencias principalmente en el prólogo: «Quo (zelo domus Dei) inardescite, fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum Davidicae turris clypeis munire, vel potius munitam ostendere, ac theologiarum inquisitionum abdita aperire, nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae notitiam tradere studimus.—Lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo ac sudore hoc volumen (Deo praestante) compegimus, ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in IV libros distinctum. In quibus majorum exempla doctrinae reperies, in quo per dominicae fidei sinceram professionem viperae doctrinae fraudulentiam prodidimus, aditum demonstrandae veritatis complexi, nec, periculo impiae professionis incerti, temperato inter utrumque moderamine utentes. Sicubi vero patrum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus.» Si se desea un resumen de toda la obra, consúltese *Raumer*, t. VI, página 251-278.

La división de su obra descansa sobre la que adoptó San Agustín cuando distinguió todos los objetos de nuestros conocimientos en dos grandes clases: las *cosas* y los *signos*. Las cosas se subdividen: se goza de las unas, y se echa mano de otras (*frui et uti*). Las primeras nos hacen felices; las últimas contribuyen á hacernos obtener la dicha. Gozar, según Lombardo, es aficionarse á una cosa por amor de sí propio. Los sujetos capaces de esta afición son los ángeles ó los hombres. Servirse de un objeto es emplearlo para alcanzar aquello de que se desea gozar. Luego el sér de que hemos de gozar, es Dios, la Trinidad; aquello de que hemos de valernos para lograr este goce, es el mundo. La doctrina, pues, se divide naturalmente en dos partes: 1.ª la Trinidad; 2.ª el mundo y sus relaciones con Dios (la teología y la cosmología). Los signos son sacramentos (1). En cuanto al método, expone la enseñanza de la Iglesia sobre cada punto, lo apoya con pasajes sacados de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia; después añade algunos pensamientos, algunas miras más profundas sobre las objeciones y opiniones de los contemporáneos; y finalmente, resuelve las cuestiones por la autoridad, sobre todo por la de San Agustín, y por argumentos sacados de la razón.

La opinión pública llevó á Pedro Lombardo al obispado de París en 1159. Un partido numeroso quería para esta plaza al príncipe Felipe, hermano del rey de Francia; pero desde que éste oyó hablar de Pedro Lombardo, se retiró respetuosamente de las filas. El nuevo obispo conservó tan bien su sencillez, que habiéndosele presentado su madre, pobre paisana de Italia, con magníficos vestidos, Lombardo no quiso reconocerla ni manifestarle su respeto filial, hasta que compareció con su habitual traje. Poco después de su muerte, acaecida en 1164, Hugo, arzobispo de Sens, escribió al cabildo de París el pésame, diciendo: «He perdido una parte de mi alma, el apoyo de mi juventud, el consolador, el maestro de mi vida.»

Alano de Rússel (*ab Insulis*) dió una forma

(1) Cf. lib. I, *distinctio* I.