

Las fuentes de la moralidad según Pedro Abelardo († 1142)

M^a José CANO ALARCÓN

I. INTRODUCCIÓN

Se ha dicho del siglo XII que es un siglo rico en espíritus cultivados y en caracteres fuertemente templados: grandes maestros que han marcado el quehacer teológico posterior y de los cuales todavía perdura la huella. Este es el caso de Pedro Abelardo, uno de los primeros maestros de las escuelas parisinas, germen de lo que serían después las grandes Universidades. Semejantes espíritus, decía Gilson, tienen el privilegio de renovar todo lo que tocan, pero su desgracia consiste en ser las primeras víctimas de sus propios descubrimientos.

Se ha escrito mucho sobre la influencia que tuvo su método dialéctico en la Teología, contribuyendo a hacer de ella una verdadera ciencia. Pero no es menos importante la repercusión de sus ideas acerca del papel de la *intención* en la determinación de la moralidad. Tanto es así que algunos han visto en él al precursor de la moral subjetivista. Éste es el caso de Chenu, que no dudará en llamarle «el primer hombre moderno».

Es cierto que ya entre los intelectuales del siglo XII se refleja una preocupación psicológica por el sujeto moral así como por el esclarecimiento de los criterios éticos que definen el bien y el mal. Sin embargo, la postura de Abelardo va más allá y es, en tal sentido, relativamente moderna, por privilegiar de una manera extraordinaria el factor subjetivo, tanto en su análisis del lenguaje como en su aplicación a la teología en general y a los problemas éticos en particular.

Hay que valorar, por otra parte, que nos encontramos en un contexto histórico en el que la conducta moral se regía según criterios estrictamente exteriores al individuo. Los pecados eran catalogados y consignados con distintas penas y castigos en los llamados libros penitenciales. Frente a esto, hombres que aprenden a fi-

lososofar leyendo a Séneca y Cicerón, Virgilio, Horacio y Ovidio, no pueden menos que reaccionar iniciando un movimiento de reforma espiritual en reverente dependencia de los antiguos.

Fue la Escuela de Laón, bajo la dirección de Anselmo (discípulo de Anselmo de Aosta) y Radulfo, uno de los principales centros que se preocupó especialmente por el sujeto de la moral. Conceptos como *voluntad*, *intención* y *conciencia* adquirieron un especial relieve en esta escuela. Abelardo, que realizó en ella sus estudios de teología, es heredero de las ideas y de la terminología de aquel importante centro de estudios. Sin embargo, su extrema consecuencia lógica y sus reparos en atender argumentos de autoridad le llevaron a alejarse de ella.

Con las armas de la razón y la dialéctica, propugnando el autoconocimiento del hombre para lograr la rectitud moral (herencia de la cultura clásica avalada por Boecio y Agustín), Abelardo se preguntó por el papel que desempeña el sujeto y por los criterios en los que se ha de basar la auténtica moral. Asumió la *intención* como criterio fundamental de la moralidad de las acciones, y la Ley divina, como criterio último de la rectitud de esa intención. En consecuencia, el juicio sobre la rectitud de la intención se realiza en el interior del hombre, en la *conciencia*. Esa conciencia, iluminada por la fe, es, por tanto, la fuente última de moralidad. Finalmente, el *consentimiento*, como esencia del pecado, constituye el tercer pilar básico en el que se sustentó toda la doctrina moral abelardiana.

II. LA POLÉMICA SOBRE LAS FUENTES DE LA MORAL SEGÚN PEDRO ABELARDO EN LA HISTORIOGRAFÍA (1909-1992)

Aunque son abundantes los estudios realizados sobre la lógica y la teología abelardianas, su ética está todavía poco estudiada. En este recorrido recogeremos la opinión de los especialistas en Pedro Abelardo, aunque no hayan tratado en extenso y monográficamente las fuentes de moralidad abelardiana. También tendrán espacio aquellos autores no tan conocidos, algunos muy recientes, que han estudiado con profundidad la moral abelardiana¹. Observaremos cómo muchos han visto

1. Obras de Abelardo con especial significado ético o moral, son: *Scito te ipsum seu ethica* en *Opera omnia Petri Abaelardi*, ed. Jean P. Migne, Paris 1855, en PL 178, 633-678 (también en *Petri Abaelardi Opera*, II, ed. Victor Cousin, Georg Olms, reprint New York 1970, pp. 592-642; y la trad. castellana SANTIDRIÁN, Pedro R., *Ética o conócete a tí mismo*, Tecnos, Madrid 1990); *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* en *Opera omnia Petri Abaelardi*, ed. Jean Paul Migne, Paris 1855, en PL 178, 1611-1682 (también en: *Petri Abaelardi Opera*, II, ed. Victor Cousin, Georg Olms, reprint New York 1970, pp. 643-718); *Commentaria super sancti Pauli epistolam ad Romanos*, en *Opera omnia Petri Abaelardi*, ed. Jean Paul Migne, Paris 1855, en PL 178, 783-978 (también en: *Petri Abaelardi Opera Theologica*, I, ed. Eligius Buy-

en Abelardo a un precursor de la actual moral subjetivista, no dudando en llamarle el primer hombre moderno. Pero no son menos los que, después de analizar sus enseñanzas han rechazado tal calificativo, poniéndolo a salvo de la acusación de subjetivista. Finalmente señalar que nos ha parecido más claro seguir un orden cronológico, que un orden temático².

1. Martín Grabmann

Grabmann, en su célebre *Geschichte der scholastischen Methode*³, dedica un amplio capítulo a Abelardo. Su interés se centra principalmente en estudiar la relación entre la fe y la razón en el pensamiento abelardiano, con la preocupación de responder a la cuestión de si es Abelardo un racionalista. Sólo se referirá a la *Ethica* para hacer un breve comentario, en el contexto de los *capitula damnata* diciendo: «En su ética, la voluntad divina, como norma objetiva de moral, es puesta en un segundo plano, cayendo en un subjetivismo bastante disoluto»⁴. Sorprende que Grabmann, en el resto de su producción bibliográfica, no dedique mayor atención a la *Ethica*, ni a las obras morales de Abelardo.

2. Eugène Portalié

En el contexto de los estudios abelardianos más significativos del inicio de este siglo, cabe recordar el artículo de Portalié en el DThC⁵, punto de referencia notable para la cultura católica de ese período.

Tras un estudio acerca de su autenticidad, hace un análisis muy sintético de los «diecinueve capítulos» condenados en Sens (1141), entre los cuales se encuentran

taert, en CChr. CM, XI, Brepols, Turnholtti 1969-87, pp. 39-340; y en *Petri Abaelardi Opera*, II, ed. Victor Cousin, Georg Olms, reprint New York 1970, pp. 152-35); y *Le poème adressé par Abélard a son fils Astralabe*, ed. Barthélemy Hauréau, en «Notices et extraits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques» 34 (Paris 1895) 153-188.

2. Ante todo deseo señalar que existe un catálogo bibliográfico similar al mío, aunque de carácter más general: ALLEGRO, Giuseppe, *La Teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Officina di studi medievali, Palermo 1990.

3. *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Herder, Freiburg im Br. 1911, II, pp. 168-221. También hay versión italiana: *Storia del metodo scolastico*, La Nuova Italia, Firenze 1980, II, pp. 207-278.

4. «Es tritt in der Ethik der göttliche Wille als objektive Sittennorm praktisch zurück und kommt hierdurch ein ziemlich schrankenloser Subjektivismus zur Geltung» (GRABMANN, Martin, *o. c.*, II, p. 195).

5. PORTALIÉ, Eugène, *Abélard*, en DThC 1 (1923) 36-55.

los errores morales contenidos en la *Ethica*. Afirmará que en esta obra, la más original según Rémusat, la moralidad subjetiva o formal ha hecho olvidar a Abelardo la moralidad objetiva de los actos⁶. Sin entrar a fondo en el estudio de la doctrina moral abelardiana, expone en cuatro puntos las tesis erróneas en el terreno moral: a) Si no hay consentimiento, no hay desprecio de Dios, y por tanto no son malos los pecados de concupiscencia ni los goces prohibidos. b) El acto exterior no tiene valor moral, ya que en sí mismo es indiferente: su moralidad depende de la intención con que se haga. c) Abelardo confunde la ignorancia invencible, con la voluntaria y culpable. d) Errores sobre la virtud de la caridad.

3. Maurice de Gandillac

En 1945, Gandillac tradujo al francés las dos obras fundamentales, que constituyen la base de la doctrina ética de Abelardo: *Étique ou connais-toi-même* y *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*⁷. En el comentario (que hace a estas obras, calificaba al escolástico de «pensador moderno». Así lo recoge en la introducción: «En el terreno moral, donde el autor del *Scito te ipsum* posee por otra parte un vocabulario técnico más seguro que en teodicea, la orientación de su pensamiento ciertamente está próxima a una dirección que en todo se puede llamar 'moderna', aunque recuerda a ciertas actitudes mentales de la Patrística de inspiración griega»⁸.

Afirma que la doctrina moral de Abelardo es de un perfecto rigorismo, porque no justifica ningún acto que no proceda exclusivamente de una intención recta. Lo que cuenta ante todo para él no es el contenido de la ley, sino la convicción de la conciencia que reconoce el valor de esa ley y que, por tanto, la infringe conscientemente: «Quienquiera que consienta en un acto que considera prohibido comete, ipso facto, un pecado mortal». Aquí Gandillac parece olvidar que la «rectitud» de la intención se inscribía en un contexto más amplio, inaugurado por Anselmo de Canterbury. Tal contexto era de carácter lógico-formal y, en ningún caso, ético.

Una doctrina así, calificada de subjetivista, lleva por otra parte a ver los límites de dicho subjetivismo. Por un lado, Abelardo parece excluir toda libertad de apreciación con respecto al precepto objetivo, puesto a nivel de imperativo categórico. Por otro, identifica todo consentimiento malo con un desprecio de Dios, ten-

6. *Ibidem*, p. 47.

7. GANDILLAC, Maurice, *Oeuvres choisies d'Abélard*, Montaigne, Paris 1945.

8. «Sur le terrain moral, où l'auteur du *Scito te ipsum* possède d'ailleurs un vocabulaire technique beaucoup plus assuré qu'en théodicée, l'orientation de sa pensée est certainement plus proche d'une direction qu'en gros on peut appeler «moderne», bien qu'elle rappelle aussi certaines attitudes mentales de la Patristique d'inspiration grecque» (*ibidem*, p. 57).

diendo inevitablemente a disminuir la jerarquía de las faltas. Concluye Gandillac diciendo que la *Ethica* de Abelardo, aunque impregnada de influencias antiguas, es sobre todo una teoría de la penitencia y de la gracia⁹.

Muy interesante, para el tema que nos ocupa, es el estudio realizado por Gandillac acerca de la intención y la ley en la *Ethica*¹⁰. En él analiza fundamentalmente dos cuestiones: la forma cómo Abelardo define la intención, pieza maestra de su teoría, y la relación de esta noción con la de ley. En rasgos generales, dirá, es el contenido de una «ley» lo que da valor positivo o negativo al *consensus*, al mismo tiempo que determina el carácter bueno o malo del acto como tal.

4. Arthur Michael Landgraf

A lo largo de los ocho volúmenes de su *Dogmengeschichte der Frühscholastik*¹¹ trata, en distintos autores del siglo XII, entre ellos Abelardo, los temas morales ya citados: esencia y distinción entre vicio y pecado, acepciones del pecado, el libre arbitrio y el consentimiento. Ésta es una recopilación de estudios similar a la que hace Lottin en *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*.

En el segundo de los volúmenes¹² estudia Landgraf en qué sentido depende de Dios el pecado (*die Abhängigkeit der Sünde von Gott*); es decir, la opinión de los medievales —discípulos más o menos fieles del círculo de Laón— sobre la intervención divina en la obra que es pecado. Evidentemente, la cuestión apuntaba al concurso.

Refiriéndose a Abelardo, y después de constatar que nada en claro puede concluirse de su opúsculo *Sic et Non*, donde su propia opinión queda enmascarada por una impresionante erudición, Landgraf acude a la *Ethica* abelardiana, donde sí es posible determinar la personal opinión del maestro parisino.

Abelardo distingue entre el consentimiento y la obra hecha. La obra es la «perfección» del pecado y debe distinguirse del pecado mismo, como también la ejecución de lo querido se distingue de la mera volición. No es pecado tanto acostarse con la esposa del vecino, como consentir en el deseo de acostarse con ella. Las obras, en cuanto tales, son comunes al réprobo y al elegido, y son, en sí mismas,

9. «Son *Étique* elle-même, si impregnée d'influences antiques, es avant tout une théorie de la pénitence et de la grâce» (*ibidem*, p. 72).

10. GANDILLAC, Maurice, *Intention et loi dans l'Éthique d'Abelard*, en *Abelard Pierre le Venerable*, Paris 1975, pp. 585-610.

11. LANDGRAF, A. Michael, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Pustet, Regensburg 1952-1956, 8 vols.

12. *Ibidem*, I/2, pp. 212-216.

indiferentes. Su bondad o maldad depende de la intención, que concurre con el consentimiento del que actúa. Esto, evidentemente, le permite exonerar a Dios de toda «colaboración» con el pecado: colaboraría con la obra, pero no con el pecado. Por otra parte —y según Landgraf— Abelardo habría sostenido también que el pecado «no es». Por consiguiente, Dios no podría ser la causa de algo que no es, llegando así a la misma conclusión que antes.

En otro momento, Landgraf vuelve de nuevo su mirada a la moral abelardiana, al estudiar —en la *Ethica*— el concepto de pecado habitual¹³. El vicio sería lo que nos inclina a pecar. Pero sólo sería pecado en sentido estricto el consentimiento, y sólo éste es culpable y responsable ante Dios. De esta forma, Abelardo distingue entre vicio y pecado actual o consentimiento. En tal contexto, el pecado original sería sólo el *debitum damnationis*, en el sentido de que sólo somos solidarios con la pena del castigo eterno que merecieron nuestros protoparentes, pero no participamos estrictamente de su pecado. Tal doctrina sería condenada, por razones obvias, en los *capitula*, pues con Adán, no sólo hemos contraído la pena, sino también la culpa.

Por consiguiente, Landgraf enjuicia abiertamente a Abelardo como un subjetivista extremo: sólo la intención constituiría el pecado o culpa. Faltando la intención podría haber pena, pero no culpa; corresponsabilidad en un débito, pero nada más.

Landgraf se ocupó también en otros dos trabajos acerca de la moral abelardiana: en su *Commentarius Cantabrigensis in epistolas Pauli e Schola Petri Abaelardi*, y su trabajo: *Écrits théologiques de l'école d'Abelard*¹⁴.

5. Robert Blomme

Es uno de los autores que trata con más amplitud y profundidad el tema de la moral abelardiana, en concreto la doctrina del pecado. Hay que citar dos trabajos suyos: *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Publications Universitaires, Louvain 1958; y *A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard*, en «Ephemérides Theologicae Lovanienses» 33 (1957) 319-347.

En esta última, Blomme concede a Abelardo un lugar relevante en la historia del pensamiento del siglo XII, y particularmente en el tema de la moral del pe-

13. *Ibidem* IV/1, pp. 77-82.

14. Cfr. *Commentarius Cantabrigensis in epistolas Pauli e Schola Petri Abaelardi*, I. In *Epistolam ad Romanos* (Publications in Medieval Studies, 2), Notre Dame, Indiana 1937, y los *Écrits théologiques de l'école d'Abelard* (Spicilegium sacrum lovaniense, fasc. 14), Louvain 1934, 56.

cado. La síntesis abelardiana sería una reacción violenta contra la moral anterior, demasiado objetivista, que no habría visto en la falta más que el aspecto de infracción jurídica. Así, pues, la obra fundamental sería la *Ethica*, porque es el tratado más extenso que dedica al tema, y porque es el centro de cristalización del pensamiento abelardiano, momento de síntesis donde el maestro precisa, completa y corrige sus anteriores puntos de vista.

Recordemos que en el siglo XII no existían tratados de Moral fundamental. Las *Éticas* aristotélicas todavía no habían sido traducidas. Se contaba con la obra de Cicerón¹⁵ y de Séneca; la *Consolación de la Filosofía* de Boecio y toda una producción patrística occidental, principalmente agustiniana, que, aunque no era sistemática, trataba casos particulares del obrar humano. Esto supuesto, Blomme quiere contribuir a una mayor comprensión de la doctrina y originalidad abelardianas y se plantea: en qué y por qué, según este escolástico, el pecado se distingue de la mala voluntad, de la concupiscencia o del acto voluntario. Analiza, primero en la *Ethica* y luego en el resto de sus obras, tres cuestiones: ¿el pecado está en la mala voluntad? ¿el pecado es voluntario? ¿el pecado está en la concupiscencia?

Según Blomme, Abelardo hace, a lo largo de toda su obra, afirmaciones divergentes; afirma tanto que el pecado está en la voluntad, como lo contrario. La mayor parte de los autores han destacado esta oposición, y han visto en ella una simple inconsecuencia de la terminología abelardiana (de hecho se da esa falta de firmeza en su vocabulario). Pero la opinión de Blomme es que, además de la inconsecuencia terminológica, tal oposición es debida a una evolución del pensamiento abelardiano, a la que acompaña una modificación del vocabulario. La *Ethica* sería el punto de cristalización de su pensamiento, con una posición distinta al resto de sus obras.

Concluye Blomme que para interpretar el pensamiento abelardiano son necesarias dos reglas: a) prestar atención a la plasticidad y extrañeza del vocabulario abelardiano: el maestro es esencialmente un profesor que repiensa constantemente su obra, y un controversista que se adapta a cada nueva disputa; y b) también en moral Abelardo es un lógico: se mueve frecuentemente en un mundo de nociones y definiciones. Se comprende así que no admita que la mala voluntad sea incluida en la noción estricta de pecado, aunque reconozca que se la puede llamar pecado en sentido amplio.

15. Gabriella D'ANNA, en su interesante artículo: *Abelardo e Cicerone*, «Studi Medievali» 10/1 (1969), p. 419, demuestra con todo rigor cómo Abelardo utiliza el *De inventione* de Cicerón al escribir su *Ethica*: «Abelardo utilizza il *De inventione*, che usa con una libertà rivelatrice della sua profonda conoscenza di quest'opera, come un trattato di morale, dal quale egli prende le mosse per giungere alla soluzione personale dei vari problemi».

6. Odon Lottin

Al igual que Blomme, ofrece un tratamiento extenso de la moral abelardiana. La obra más conocida e importante de Lottin es *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*¹⁶. En ella, especialmente en los tomos II y IV, analiza con amplitud y profundidad el problema de la moralidad de los actos. No hace un estudio doctrinal, sino histórico, de dos elementos: el acto de la voluntad como elemento objetivo y material de la moralidad, y la intención como elemento subjetivo; y pondrá de manifiesto que Abelardo estudió explícitamente estos dos elementos como fuente de la moralidad, abriendo un camino especulativo que, después de muchas vacilaciones terminológicas y aun conceptuales, desembocó en la solución definitiva con Tomás de Aquino.

a) En el capítulo: *Le problème de la moralité intrinsèque. D'Abélard à Saint Thomas d'Aquin*¹⁷, describe cómo evoluciona, a lo largo de la historia, la consideración de la moralidad de los actos contemplados objetivamente. Abelardo inició la polémica, negando «explícitamente toda moralidad objetiva en la actividad humana»¹⁸. Más tarde Pedro Lombardo, en la *Summa Sententiarum*, se opuso a esta postura, sosteniendo que ciertos actos, como el adulterio y el perjurio, son malos en sí mismos. Salía así al paso de la objeción planteada por algunos, que sostenían que dichos actos no son malos en cuanto actos, sino en tanto que proceden de un vicio de la voluntad. Por lo tanto, según el Lombardo, Abelardo no puede resolver correctamente este problema, pues disoció el acto, tomado en su materialidad, del acto interno que lo había provocado. La solución que el Maestro de las Sentencias propondría, corrigiendo las tesis abelardianas, consiste en afirmar que todos los actos como tales, *essentia sui*, son buenos y tienen a Dios como autor. Y que, además de esa bondad esencial, están dotados de una bondad específica, *genere*, que deriva de la buena voluntad interior y del fin perseguido.

b) En el capítulo: *L'intention morale de P. Abélard à Saint Thomas d'Aquin*¹⁹, aborda el tema de la moralidad subjetiva, y en concreto el de la intención moral. Para Abelardo, dirá Lottin, el problema de la intención moral estuvo asociado desde el principio al del valor de la conciencia moral, y el término «intentio» fue comprendido en el sentido de «credere»²⁰. Abelardo, en efecto, trató el tema de la moralidad a propósito del mal moral. Presentó normalmente el pecado como un acto de la voluntad, aunque precisó que el pecado no consiste en la voluntad co-

16. LOTTIN, Odon, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Abbaye du Mont César, J. Duculot, Louvain-Gembloux 1948-1957, 6 vols.

17. *Ibidem*, II, 1948, pp. 421-465.

18. «On ne pouvait nier plus explicitement toute moralité objective dans l'activité humaine» (*ibidem*, pp. 421-422).

19. *Ibidem*, IV, 1954, pp. 309-486.

20. *Ibidem*, p. 310.

mo tal, sino en el consentimiento a esa voluntad. Los actos externos son indiferentes, no tienen ninguna moralidad intrínseca. Lo único que determina la moralidad de esos actos es la intención del que actúa. Sin embargo, para Abelardo, no basta con el deseo de que una intención sea buena para que lo sea, sino que es necesario que realmente lo sea²¹.

El término «intención», añadirá acertadamente Lottin, se toma aquí no como «la persecución de un fin, por el empleo de unos medios», según la definición de Santo Tomás, sino simplemente como «la determinación de llevar a cabo un acto, la cual es necesariamente consecutiva a una creencia o convicción de la razón, es decir de un juicio de conciencia»²². De este modo, el problema de la intención moral se conecta con el valor normativo de la conciencia. Es evidente por lo tanto, la importancia histórica de la posición de Pedro Abelardo.

Es necesario confesar, dirá Lottin, que el radicalismo de la posición abelardiana ha contribuido a ciertos equívocos. Si Pedro Abelardo ha creído que el pecado no está en la voluntad, es porque no ha visto en ella más que un movimiento natural, indeliberado, o porque ha confundido un acto que se hace voluntariamente, con otro que se hace voluntario y desprendido de todo temor. De la misma manera, si él ha podido afirmar que la moralidad no existe en el acto externo, es porque no ha visto en él más que su entidad física, sin sospechar que entre un acto considerado objetivamente en su entidad física y ese mismo acto considerado en su entidad moral subjetiva (intención), es necesario discernir el mismo acto en su entidad moral objetiva.

Concluye Lottin que en la Edad Media el problema de la intención se encuentra lastrado en su desarrollo, por una imprecisión inicial de terminología. Desde Pedro Abelardo, el término «intentio» significa tanto el movimiento de la voluntad hacia un fin, como el juicio de conciencia. Con Lombardo ese mismo término adopta sentidos diferentes, designando la «voluntas», el «finis», o el movimiento de la voluntad hacia el fin por los medios apropiados. Una última precisión vendrá de mano de Tomás de Aquino, para quien la intención es el acto de la voluntad respecto al fin y, precisando más aún, el deseo eficaz del fin en orden a los medios²³.

Un último dato que hay que tener en cuenta para juzgar con justicia al maestro Abelardo, y que Lottin expone con acierto, es que el acento que se puso en el tema de la intención como fuente de moralidad durante el siglo XII, se en-

21. «Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur» (*Ethique* [PL 178, 653 B]).

22. LOTTIN, Odon, *o. c.*, IV, Louvain 1954, p. 312.

23. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, II, q. 12, a. 1.

tiende como reacción ante una moral demasiado objetivista, en la que el pecado se definía exclusivamente por su oposición objetiva a la ley divina. «En ese clima es preciso situar la reacción violenta de Pedro Abelardo predicando la indiferencia de todos los actos, hasta los más escandalosos, considerados en sí mismos, no haciendo caso de la moral objetiva, para volver toda la moral a la moral subjetiva de la intención. En un sentido Abelardo decía verdad; Hugo de San Caro en el siglo XIII y Santo Tomás mismo admitirán una cierta indiferencia de todos los actos. Pero a Abelardo le faltó matizar. Él no había visto —eso que Santo Tomás subrayará más adelante— que la moralidad objetiva, considerada en su ser intencional, se transforma en el objeto mismo de la moralidad subjetiva encarnado en la intención»²⁴. Por tanto, aunque Lottin no reproche directamente de 'subjetivismo' a la doctrina de Abelardo, su interpretación parece ser ésa.

Aunque de menor importancia para el tema que nos ocupa, sus *Études de morale, histoire et doctrine*²⁵ son notables, y con un capítulo dedicado a la bondad moral y al mérito, bajo el título *¿Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus?*²⁶ Se plantea la cuestión de si los teólogos de los siglos XII y XIII, al igual que en la teología moderna, distinguieron entre bondad natural y sobrenatural así como el mérito que correspondía a cada una de ellas. Lottin piensa que el problema se planteó en 1140 con Pedro Abelardo y Hugo de San Victor.

Según Lottin, en su *Ethica*, Abelardo ha hecho consistir la bondad moral y el mérito de nuestros actos únicamente en la intención que los anima. Se trata, pues, de una intención de orden natural. En el *Dialogus* reafirma este pensamiento y concluye que los actos de las virtudes morales de orden natural pueden merecer, como tales, una recompensa sobrenatural. De todas formas, en mi opinión, habría que tener en cuenta, a la hora de enjuiciar a Pedro Abelardo, su afirmación de que la voluntad divina es la norma a la que debe adecuarse la intención para que se pueda calificar como buena. Se podría decir entonces que no es la intención la única fuente de moralidad, en sentido estricto, aunque así parezca desprenderse de los textos abelardianos.

7. Marie-Dominique Chenu

De toda la obra de Chenu, sólo trata sobre la moral abelardiana su libro *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*²⁷. Según Chenu hay que descubrir en

24. LOTTIN, Odon, *o. c.*, IV, 1954, p. 479.

25. LOTTIN, Odon, *Études de morale, histoire et doctrine*, J. Duculot, Gembloux, 1961.

26. La traducción al castellano de este capítulo se puede encontrar: *Honestidad moral y mérito sobrenatural en Santo Tomás de Aquino y sus predecesores*, en «Sapientia» 8 (1953) 12-35.

27. *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Jaca Book, Milano 1982. Traducción del original *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Vrin, Paris 1969.

Abelardo, no sólo al ya conocido dialéctico, creador del método escolástico, sino su extraordinaria humanidad y la energía de su fe.

Fue su clamoroso descubrimiento del «sujeto», en efecto, el epicentro de la gestación del «nuevo hombre». La moral de la intención, contenida en su *Ethica*, provocó, según Chenu, un auténtico giro de la moral²⁸. Moral de la intención, según la cual el valor de nuestras acciones y su juicio ante Dios y ante el hombre, no es regulado radicalmente por el objeto de esas acciones, sino por el consentimiento interior que damos a ellas. Es la voluntad de realizar un acto prohibido lo que constituye el mal, también en el caso de que esa voluntad se encuentre impedida de cumplirlo efectivamente.

El contenido objetivo de mis actos tiene, sin duda, su consistencia. Un goze natural no es pecaminoso cuando no es desordenado; pero, tanto en el acto definido como bueno como en el malo, el consentimiento es el criterio de moralidad y de ningún modo el acto mismo, es decir, el contenido objetivo (*opus*), ni el resultado de su materialidad. El efecto de una buena intención no puede ser malo ya que el pecado está en el deseo consentido, o sea, en la voluntad en cuanto movimiento tendencial indeliberado. El acto mismo del pecado no añade nada a la culpabilidad del pecador, ni a su condena por parte de la justicia divina.

«Radicalizando este análisis diríamos que todo proyecto humano vale por su sentido, por el significado que eso asume. El objeto y el concepto que lo enuncia reclama incesantemente un sujeto que sea un agente libre, porque el hombre es un ser irreducible, que quiere su apertura al mundo, y que encuentra en éste su propia norma»²⁹.

También se dejará sentir su influencia en la disciplina penitencial, establecida según la ley objetiva y la exigencia de la costumbre. En la línea abelardiana, la contrición será el centro de dicha disciplina. Aunque esta posición será condenada en Sens, contribuirá a que se elabore una teología de la contrición, a que se supriman las sanciones exteriores por los pecados, y a una mayor preocupación por adaptarse psicológicamente a la personalidad del penitente. «Es posible seguir la progresiva penetración de este *subjetivismo* en la literatura penitencial...»³⁰.

Chenu finaliza su capítulo destacando la originalidad de Abelardo al crear una moral de la persona separada de la moral de la naturaleza, aunque él no haya sido del todo un «naturalista» como lo fueron los contemporáneos de la escuela de

28. «La morale dell'intenzione provocó questo choc sovversivo, compreso il suo eccesso» (*ibidem*, p. 36).

29. *Ibidem*, pp. 37-38.

30. «E possibile seguire la progressiva penetrazione di questo «soggettivismo» nella letteratura penitenziale...» (*ibidem*, p. 44).

Chartres. Si hasta el momento se concebía al universo humano circunscrito en una visión jerárquica del cosmos, que comprendía la totalidad de los seres, ahora Abelardo, con la exaltación del sujeto humano jerárquico, introduce una discontinuidad en esa concatenación: «El ser humano posee la facultad o el riesgo de una iniciativa; su intención puede ser creadora de valores o ir en perjuicio de la cosa»³¹. Es cierto que Tomás de Aquino advertirá también la irreductible originalidad del sujeto y elaborará una filosofía de la persona. Pero Abelardo fue el precursor, «il primo uomo moderno».

En resumen, aunque Chenu utiliza el término 'subjetivismo', lo hace de una manera tal que difícilmente podría sumarse su opinión a la de quienes acusan de subjetivista exagerada la obra moral de Abelardo. Chenu parece entender, detrás de su propio uso del término, tan sólo una tendencia histórica a valorar filosóficamente el proceso espiritual de interiorización y renovación de la experiencia evangélica, remotamente iniciado con la Reforma gregoriana y finalmente completado en la filosofía del siglo XIII³².

8. Étienne Gilson

Un juicio comprensivo y lleno de admiración tiene Gilson para Abelardo, en su célebre manual *La Filosofía en la Edad Media*³³: donde reconoce no sólo la influencia inmensa y las cualidades del maestro parisino, sino el rigor técnico y el nivel intelectual al que conducirá la teología.

Reconoce la prudencia de Abelardo cuando, después de señalar la intención como elemento determinante de la bondad o malicia de un acto, precisa que la intención no es buena porque a mí me lo parezca sino porque realmente lo es; y lo es cuando se adecúa a la voluntad de Dios. Escapa, de este modo, del subjetivismo que pretende dejar en manos del propio sujeto la determinación del bien y el mal.

Otra cuestión recogida por Gilson es la distinción que hace Abelardo entre vicio y pecado, siendo el primero una simple inclinación que sólo se convierte en pecado cuando consentimos en ella. Y es pecado precisamente porque con ese con-

31. «L'essere umano possiede la facoltà e il rischio di una iniziativa; la sua intenzione è creatrice di valore morale, sia pure a detrimento delle cose» (*ibidem*, p. 51).

32. Cfr. BACIGALUPO, Luis E., *Intención y conciencia en la Ética de Abelardo*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1992, p. 218.

33. GILSON, Étienne, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris 1952. Trad. cast., Gredos, Madrid 1965. La segunda francesa es mucho más amplia que la primera, que data de 1922. Citaremos por la trad. española.

sentimiento se desprecia a Dios. Esa intención de hacerlo así constituiría para Abelardo la esencia misma del pecado.

Es de valorar, a mi modo de ver, el reconocimiento que Gilson hace del espíritu abierto de Abelardo a la hora de tratar el problema del destino eterno de los infieles que han muerto sin conocer el Evangelio. Busca, sobre todo en el *Dialogus*, el puente que una el saber de los filósofos con el Evangelio, en un intento de justificar la salvación de aquellos paganos que hayan perseguido honradamente la verdad y hayan observado la ley natural. Es por tanto Abelardo un hombre que «llevaba más lejos que otros una generosa confianza en la catolicidad de la verdad y la expresaba con el vigor unilateral que caracteriza a todos sus escritos»³⁴, aunque con el riesgo que el mismo Gilson señala: «la razón de los filósofos le parecía demasiado semejante a su fe para que su fe no pareciese demasiado semejante a la razón de los filósofos»³⁵.

9. Vernon J. Bourke

Por el año 1968 escribía este autor su *History of Ethics*³⁶, deteniéndose en Pedro Abelardo, y concretamente en su tratado *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum*, por ser según él un jalón importante en la historia de la moral medieval.

Bourke afirma claramente que la moral de Abelardo no es un puro subjetivismo, ya que sostiene que la intención del hombre debe ser recta, y eso significa que debe estar en conformidad objetiva con la ley divina³⁷. Abelardo sabe que, para algunos, una intención es recta cuando el que actúa cree que obra con rectitud. Por eso subraya con firmeza que sólo es recta la intención que agrada efectivamente a Dios. Pero el problema está en que no dice cómo el hombre puede saber lo que objetivamente agrada a Dios.

En el siglo XII estaba bastante extendida la opinión de que la moralidad se valora en función de una cierta rectitud en el seno del alma personal (lo que los autores modernos llaman «moralidad intrínseca») ³⁸. Así San Bernardo sostenía que el consentimiento en el bien es lo que permite a un hombre merecer una recom-

34. *Ibidem*, p. 273.

35. *Ibidem*, p. 273.

36. *History of Ethics*, Doubleday, New York 1968. Hemos utilizado la versión francesa, *Historie de la morale*, Editions du Cerf, Paris 1970, pp. 84-89.

37. *Ibidem*, p. 85.

38. El autor medieval que tematizó la cuestión de la «rectitud» fue San Anselmo. Sobre la rectitud anselmiana, cfr. Robert POUCHET, *La rectitude chez saint Anselme: Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964.

pensa eterna en el cielo. Ciertamente ahí no hay subjetivismo moral, pues existe un criterio suprahumano al cual debe conformarse la voluntad recta: esta norma es la ley eterna. Por tanto, se podría decir que para los moralistas medievales está en un primer plano la opinión, según la cual la voluntad divina o ley eterna es la norma suprema y absoluta de todo juicio moral. Esta norma es considerada así incluso por los moralistas teístas pertenecientes a las tradiciones judía y musulmana. Sólo después de Kant, en pleno siglo XVIII, esta convicción de la existencia de una fuente divina de obligación moral absoluta será puesta en duda.

Por otra parte, durante este período del pensamiento medieval, el concepto moral de motivación, de actitud personal frente a los acontecimientos exteriores ante los que uno se enfrenta, viene a ser punto esencial de las discusiones éticas. Así, como Agustín, Anselmo y Abelardo son de hecho modernos, ya que ellos afirman que lo que cuenta en moral no es tanto el carácter material de la acción sino la motivación interior de la persona.

10. *Angel J. Cappelletti*

Cappelletti editó en 1971 una traducción al español de la *Ethica de Pedro Abelardo*³⁹. Más adelante, en el año 1974, presentó otro estudio sobre la *Ethica abelardiana*⁴⁰, para la que tenía palabras de admiración: «No menos originales son sus doctrinas éticas, a tal punto que, historiadores como De Ruggerio, que niegan en general el valor de la obra de Abelardo, reconocen cierto mérito a sus ideas morales»⁴¹.

Difícilmente, dirá Cappelletti, podría haberse excogitado una doctrina ética más radicalmente opuesta al dualismo neomaniqueo —que consideraba el mundo externo, material y sensible como raíz del pecado y del mal— que la de Pedro Abelardo. Para el Maestro Pedro la esencia del pecado consiste en un acto de la voluntad libre (en un consentimiento) que es, a su vez, un acto esencialmente interior y que no puede identificarse jamás con un acto exterior. En la interioridad, o sea, en el espíritu tiene su origen y su lugar propio el pecado (así como su contrario, el acto meritorio). Lo exterior, lo sensible, lo material es de por sí indiferente, neutro, adióforo⁴².

39. CAPPELLETTI, Angel J., *Ética o Conócete a tí mismo*, Aguilar, Buenos Aires 1971.

40. CAPPELLETTI, Angel J., *Cuatro filósofos de la Alta Edad Media*, Universidad de los Andes, Mérida (Venezuela) 1974, pp. 131-186.

41. *Ibidem*, p. 137.

42. *Ibidem*, p. 153.

Por otra parte, dicha doctrina abelardiana se corresponde análogamente a su doctrina lógica, de tal forma que igual que en la doctrina de los universales se hablaba de «intencionalismo lógico», en la doctrina del pecado podría hablarse de «intencionalismo ético», puesto que el pecado no consiste sino en el «consentimiento», y el consentimiento equivale a lo que en el lenguaje de la filosofía moral se denomina «intención». Este intencionalismo está unido a una actitud racionalista, que lleva siempre los principios hasta sus últimas consecuencias lógicas.

También se insinúa en la doctrina del pecado de Abelardo un cierto «formalismo ético», en virtud del cual Abelardo advierte que, más allá de la letra del precepto, lo que en realmente se manda o prohíbe no es una acción material externa, sino una intención, un consentimiento. Sólo éste depende de nuestra libre voluntad⁴³. La moral, por tanto, se da en el ámbito de la espiritualidad, de lo intrahumano. Es una realidad eminentemente interior. Es un asunto que se ventila esencialmente entre el alma humana y Dios. Sin embargo, los hombres, que sólo pueden ver y juzgar las acciones externas, se interesan fundamentalmente por ellas, pecando más gravemente aquellos que causan un grave perjuicio a la comunidad, y no el que más ofende a Dios.

Es fácil ver que para Abelardo, continúa Cappelletti, entre derecho (justicia humana) y moral (justicia divina) se establece la misma oposición que media entre lo relativo y lo absoluto. La consideración de la moral como algo incondicionado o absoluto supone, naturalmente, la existencia de un Dios trascendente y providente. Si por hipótesis esta existencia fuera negada o simplemente puesta entre paréntesis, el carácter absoluto sólo podría subsistir mediante la postulación de la absoluta autonomía de la moral y, por tanto, del mismo sujeto moral. Tal es lo que de hecho sucederá con Kant⁴⁴.

Corroborando la doctrina fundamental de la *Ethica*, Abelardo dirá en el *Dialogus*, que el hombre no es bueno porque «hace algo bueno» (*bonum facit*), sino porque «obra bien» (*bene facit*), o sea, porque obra con intención buena⁴⁵. Pero, como dice Gilson, el problema crucial de la ética abelardiana consiste en determinar qué es lo que precisamente permite decir que una intención es buena⁴⁶. Sería difícil imaginar que un pensador cristiano del siglo XII entendiera por «intención» la mera convicción individual, adoptando un relativismo ético, al estilo de los sofistas griegos⁴⁷.

43. *Ibidem*, p. 159.

44. *Ibidem*, p. 168.

45. Cfr. *Dialogus* (PL 178, 1676).

46. GILSON, Étienne, *o. c.*, p. 290.

47. CAPPELLETTI, Angel, *o. c.*, p. 173.

Ahora bien, para que una intención pueda llamarse buena, precisa Abelardo, no basta que el individuo crea que sus actos son gratos a Dios, sino que es preciso que realmente lo sean⁴⁸. Es decir, una intención es buena no cuando a uno le parece que es buena, sino cuando coincide con la intención de Dios, con su Voluntad. La intención, es decir la Voluntad de Dios, no se manifiesta para Abelardo en la pura interioridad del sujeto. Se da, por el contrario, como algo que viene de fuera, como algo que limita y enfrenta al sujeto y que, por eso mismo, lo trasciende. Para que haya pues, intención buena, se requiere, un juicio verdadero acerca del contenido de la voluntad divina revelada «ad extra». Pero la verdad de ese juicio supone una adecuación y una subordinación del intelecto a su objeto. Interviene de esta manera un elemento ajeno a la subjetividad, un principio de heteronomía, ya que si la intención buena implica un juicio verdadero, implica también una subordinación al objeto del juicio⁴⁹. Ese juicio verdadero es precisamente lo que los cristianos tienen gracias a Cristo y a su obra redentora. Y lo que falta a los infieles es ese juicio verdadero que hace positivamente buena la intención. Esto no quiere decir, sin embargo, que los mismos paganos, mediante las luces de su razón no pudieran lograr un juicio recto. Es esto lo que lleva a Abelardo a insistir, igual que los Padres griegos, en la idea de un «Cristo esencial, siempre presente en el alma de los hombres y fuente de toda sabiduría»⁵⁰.

Terminemos precisando, con Cappeletti, la diferencia fundamental que existe entre Abelardo y Kant, para aquellos que han vislumbrado una semejanza en sus pensamientos. Para Kant, en el mundo y fuera de él sólo es posible pensar en una cosa buena en sí misma, sin restricción: la buena voluntad. La buena voluntad no es buena por lo que realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto. Es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma⁵¹. Por lo tanto, la diferencia entre Abelardo y Kant es tan pequeña como pueda ser la diferencia que media entre un filósofo del siglo XII y otro del XVIII. Es una diferencia mínima y, sin embargo, muy grande. Todo consiste en las diferentes maneras de interpretar el concepto básico de «intención» o de «voluntad libre»⁵².

48. «Non est itaque intentio bona dicenda quia bona videtur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur» (*Ethica* [PL 178, 653]).

49. CAPPELETTI, Angel, *o. c.*, p. 175.

50. SIKES, J. G., *Peter Abailard*, Cambridge 1932, p. 168.

51. Cfr. por ejemplo, KANT, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. I.

52. CAPPELETTI, Angel, *o. c.*, pp. 171-172.

11. Gérard Verbeke

Verbeke es autor de dos interesantes artículos sobre la ética abelardiana⁵³. El primero de ellos lleva el título de *Pedro Abelardo y el concepto de subjetividad*. Para Verbeke, Abelardo representa, desde su perspectiva histórica, un importante estadio en el progresivo desenvolvimiento de la subjetividad humana. El terreno para la solución de las disputas en torno a la psicología de Aristóteles, ocasionadas por la interpretación averroísta en el siglo XIII, fue preparado según Verbeke por la doctrina de Abelardo, quien favoreció aquel desenvolvimiento de la subjetividad humana que ponía especial acento sobre la responsabilidad personal. El término «subjetividad» es sin duda más afortunado que «subjetivismo»; pero al igual que Chenu, Verbeke entiende que se trata del descubrimiento de la persona, y relaciona este proceso con el título de la *Ethica: Scito te ipsum*. Es el autoconocimiento del individuo lo que se convierte en una regla básica de la moral en oposición al mero juicio externo, tal como venía siendo practicado hasta entonces bajo el modelo de los libros penitenciales. Sin desatender la naturaleza objetiva de lo que se hace, añade Verbeke, Abelardo nunca deja de remarcar la relevancia ética de la disposición subjetiva. Por tanto, para Verbeke, al igual que Chenu, el subjetivismo o subjetividad de Abelardo es un estadio histórico de primera importancia en el proceso del descubrimiento de la persona.

En el segundo artículo: *Éthique et connaissance de soi chez Abélard*, señala cómo la perspectiva adoptada por Abelardo se sitúa principalmente en la línea del pensamiento estoico, aunque purificado de su carácter determinista. El «Conócete a ti mismo» en el marco de la ética significa que la vida moral no es cuestión de formas externas, por muy importantes que puedan parecer. El drama moral se juega enteramente en el interior del espíritu humano: consiste en los consentimientos que cada persona da a las tendencias interiores que le empujan hacia el bien o el mal; está en estrecha unión con las intenciones loables o condenables que animan el comportamiento; se concretan al fin, en la fidelidad o infidelidad a las directrices de la conciencia.

12. Roger J. van den Berge

En un profundo y extenso artículo⁵⁴ publicado en 1975 en Bélgica, Van Den Berge intenta mostrar, analizando las tres obras morales de Abelardo (*Comenta-*

53. VERBEKE, Gérard, *Ethique et connaissance de soi chez Abélard*, en VV. AA., *Philosophie im Mittelalter*, Meiner, Hamburg 1987, pp. 81-99. ID., *Peter Abelard and the Concept of Subjectivity*, en *Peter Abelard. Proceedings of the international conference*, en «Medievalia Lovaniensia», Series I, Studia III, Louvain 1974.

54. VAN DEN BERGE, Roger J., *La qualification morale de l'acte humain: Ébauche d'une réinterprétation de la pensée abélardienne*, in «Studia moralia» 13 (1975) 143-173.

riorum Ep. Romanos, Ethica y Dialogus), que la moral abelardiana no es subjetivista, como mantienen algunos autores (Blomme, Gründel, Lottin...). Para ello considera que en la tradición medieval de la escolástica es posible distinguir dos maneras de pensar en cuanto a la estructura y moralidad del acto humano:

- a) Una, de gran influencia en siglos posteriores: Pedro Lombardo y sus seguidores. Ponen el acento en la importancia del objeto (*finis operis*) sobre la totalidad del acto humano, y sostienen que el objeto puede ser valorado moralmente en sí, sin referencia al sujeto.
- b) La segunda manera de pensar fue inaugurada por Anselmo de Canterbury y continuada por Abelardo y sus alumnos. Defienden que la calificación del acto humano no es posible más que por su referencia al sujeto, quien por su intención especifica el acto⁵⁵.

La visión tradicional mantiene que esa opinión de Abelardo inaugura y propaga una ética subjetivista que mina la moralidad objetiva. Santo Tomás habría elaborado una doctrina contraria a la de Abelardo y en la misma línea que Pedro Lombardo. Sin embargo, Van den Berge no piensa así, y pretende demostrar cómo esa idea tradicional debe ser corregida. Para ello hace una reinterpretación de la doctrina moral abelardiana⁵⁶, concluyendo que «Abelardo ocupa un lugar importante en la historia de la moral, en tanto que cofundador de la doctrina tomista, en lo que concierne a la estructura y cualificación moral del acto humano»⁵⁷.

La doctrina de Abelardo, después de su condena en Sens en 1140, hace su entrada en la historia como una forma extrema del método subjetivista en moral: el acto externo no tiene ninguna importancia en la calificación moral del acto humano, son la intención y el consentimiento quienes determinan el valor moral de una acción. Sin embargo, no hay que olvidar que existía entonces una convicción firme: la moralidad de una acción no puede ser determinada más que teniendo en cuenta el aspecto exterior y material del acto, y no, como decía Abelardo, la sola intención.

Van den Berge sostiene que, para comprender correctamente a Pedro Abelardo, es necesario interpretarlo a la luz de sus predecesores, sobre todo de Anselmo de Canterbury y de la escuela de Laón. Es sobre todo San Anselmo el que puede

55. Van Den Berge demuestra la existencia de estas dos corrientes en su tesis doctoral: *De morele Kwalifikatie van het menselijk handelen: Klassieke en Scholastieke achtergronden van een modern probleem*, U. C. L., Louvain 1972.

56. Para ese estudio empleará las tres obras morales de Abelardo, que según sus indagaciones, datan del mismo período (1136-1138) y en el siguiente orden: *Dialogus, Commentaria, Ethica*.

57. VAN DEN BERGE, Roger, *o. c.*, p. 145.

ayudarnos a no malinterpretar los razonamientos, ideas y términos de Abelardo, ya que él mismo emplea la palabra «intencio» con una significación específica que difiere de la nuestra. Demuestra que, en lo que concierne al contenido y valor moral, «intencio» tiene un carácter absolutamente objetivo. San Anselmo y los maestros de la escuela de Laón no son subjetivos en moral. Por lo tanto, Abelardo, alumno de dicha escuela, habría usado también la noción de «intencio» con un carácter objetivo, ya sea desde el punto de vista ontológico como moral.

Por consiguiente, Abelardo nos ha proporcionado un sano método de calificación moral:

a) En primer lugar afirmando que toda acción humana se concibe a partir del fin del sujeto, y que toda calificación moral de la acción se hace a partir de ese fin (doctrina de la intención). Pero, será necesario decidir si ese fin es bueno moralmente, es decir, si es conforme con la voluntad divina (un hombre virtuoso puede constatarlo fácilmente). Después, si el fin es conveniente, es necesario constatar que los medios (el acto externo) son proporcionales al fin bueno. Este método es el que poco tiempo después propagaría Tomás de Aquino.

b) En segundo lugar, Abelardo nos desvela una distinción importante entre los diferentes fueros donde se sitúa la moralidad: el fuero interno: se juzga desde la intención; el fuero externo: se juzga desde el acto externo; tercer nivel: el de la culpabilidad y la responsabilidad. La diferencia neta entre estos tres niveles preserva al moralista de muchas confusiones.

Por último, «es necesario atribuir a Pedro Abelardo el mérito de haber planteado el problema lingüístico en moral, en particular examinando el valor exacto de las nociones éticas (*vitium, voluntas...*). Pero a pesar de todo, ninguna ha hecho caer a nuestro Doctor en el subjetivismo moral»⁵⁸.

13. *Teófilo Urdanoz*

Muy distinta postura mantiene T. Urdanoz⁵⁹ y otros, que ven en Abelardo al precursor de la *new Morality*, pues encuentran en su subjetivismo moral los mismos rasgos que definen el subjetivismo actual: moral de las intenciones u opciones personales y moral de las actitudes.

Según este autor, sería el Aquinate el primero en haber sistematizado la moral por el criterio de la especificación de los actos por los objetos, dándole de esta forma su fisonomía de moral objetiva. Así, pues, Tomás de Aquino fundamenta el

58. *Ibidem*, p. 173.

59. URDANOZ, Teófilo, *La moral y su valor objetivo*, en «*Angelicum*» 52 (1975) 179-227.

orden moral según la siguiente tesis: toda acción humana deriva su primera y esencial bondad o malicia del objeto; es decir, la acción voluntaria se hace buena o mala en cuanto tiende o se realiza sobre un objeto bueno o malo.

14. *Philippe Delhaye*

Este prestigioso moralista, recientemente fallecido, escribía en el año 1980 un artículo en el que pretendía tratar algunos puntos de la moral abelardiana⁶⁰. La novedad de su aportación estaría en ser el primero en defender la tesis de que el acto exterior no añade nada a la moralidad del obrar humano, asegurando una autonomía mayor de la moral. Abelardo contribuirá, así mismo, a transformar la moral en una ciencia puramente deductiva, en la que los principios y axiomas son tomados tanto de Aristóteles, como de las ciencias humanas y los autores paganos que las representan. Finalmente la teología humanista del siglo XVI será un fiel reflejo de las tesis abelardianas.

Delhaye dedica un apartado de su trabajo a destacar los elementos específicamente paganos que habrían sido introducidos por Abelardo en la moral. Los señalaremos rápidamente antes de recoger su opinión sobre el punto central que nos ocupa.

- a) El recurso a los filósofos paganos y a sus razonamientos dialécticos a la hora de estudiar el dogma, elevándolos en ocasiones a la misma categoría que los «lugares bíblicos» y dándoles casi más peso que a las «auctoritates» de la Escritura.
- b) Revaloriza de nuevo la admiración, ahora olvidada, hacia la ética y las virtudes de los paganos, que serían las verdaderas virtudes. Tras esto se descubre que Abelardo apenas encuentra diferencias entre la ley natural y la Nueva Ley.
- c) Por otra parte Abelardo retomará la dialéctica seguida por la moral griega, según la cual el cristiano aprende del filósofo que la moral fundamental gira alrededor de dos temas esenciales: 1) el fin al que tiende: la felicidad; 2) los medios para llegar a él: las virtudes. Esta tendencia corre el riesgo de ir poniendo entre paréntesis la caridad y la gracia con la cual el hombre está llamado a colaborar.
- d) La revolución antropocéntrica llevada a cabo por Abelardo será el origen de un cambio en la concepción de la virtud: la creciente importancia que se le dará a las virtudes naturales adquiridas por el esfuerzo humano, en detrimento de las virtudes teologales y otras virtudes infusas. Esta hegemonía de las virtudes naturales, que también se dará en la moral cristiana de siglos posteriores, derivaría de

60. DELHAYE, Philippe, *Quelques points de la morale d'Abélard*, en *Sapientiae Doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour*, en «Recherches de théologie ancienne et médiévale», num. spec. (1980) 38-60.

Las fuentes de la moralidad

la convicción de que el hombre puede ser virtuoso y por tanto feliz sin la gracia: «Hay sin duda en Abelardo, dirá Delhaye, una fidelidad más o menos consciente a la concepción filosófica del *eros*, amor de deseo, así como una incomprensión casi total del *agape* o amor-don»⁶¹.

En la segunda parte de su trabajo Delhaye se referirá a los temas cristianos del *Scito te ipsum*. Entre ellos, además de las precisiones realizadas por Abelardo sobre la realidad del pecado y del tema de la remisión de los pecados, trata del punto más delicado de la moral abelardiana, a saber, la moralidad de los actos. Las afirmaciones tan radicales que encontramos en este tema dentro del pensamiento abelardiano encuentran su explicación en el celo de Abelardo por combatir las dos posiciones clásicas de su tiempo. Es su deseo de reaccionar contra la moral de los penitenciales, que se mantenían a nivel de los actos externos, lo que le lleva a revalorizar al máximo la intención, hasta el punto de eliminar del campo moral el acto externo.

Es cierto que para Abelardo, a la hora de determinar la moralidad de los actos, tienen una predominancia especial la intención y en general los criterios situados en el sujeto mismo. Pero la cuestión pendiente, según Delhaye, está en saber si para Abelardo la intención es la única fuente de la moralidad de los actos. No hay que olvidar que Abelardo afirma que una acción es buena si la intención es buena. Para que la intención sea buena no es suficiente con pensar que lo es, sino que es necesario que haya un conocimiento verdadero, y lo será si coincide con la voluntad de Dios.

Por tanto, y ésta podríamos decir que es la precisión que aporta Delhaye sin ánimo de resolver el problema; «Abelardo no niega el aspecto objetivo del bien o del mal que la intención del agente asume, en la línea misma de su intención puntual o de una opción fundamental. Pero en lugar de buscar ante todo el criterio en la *natura actus*, como lo hicieron los aristotélicos cristianos del siglo XIII, él lo sitúa en Dios como el mismo San Pablo, San Agustín o San Buenaventura. La intención es buena solamente si asume con toda claridad aquello que agrada a Dios, en el sentido de una auténtica caridad, de la virtud amada por Dios. En esas condiciones, al lado de los actos indiferentes, a determinar por los elementos subjetivos, están los actos de la virtud y el vicio que son buenos o malos en sí mismos»⁶².

15. *Théo G. Belmans*

Siguiendo la misma línea que T. Urdanoz, Belmans presenta a Pedro Abelardo como precursor de la *new Morality*. Así lo trata en dos de sus artícu-

61. *Ibidem*, p. 48.

62. *Ibidem*, p. 52.

los⁶³, uno de los cuales encabeza con el siguiente título: *L'héritage subjectiviste d'Abélard*. Pretende defender a Tomás de Aquino frente aquellos que quieren ver en él una continuación del pensamiento abelardiano. Para ello, hace un análisis de las doctrinas morales de ambos maestros llegando a la siguiente conclusión:

«Para Abelardo, es el sujeto el que, al imprimir una intención determinada a la materia, pretendidamente amorfa, del obrar externo, define el valor moral de todo lo que hace; mientras que en Tomás de Aquino el obrar externo posee normalmente su sentido en él mismo, imponiéndose, por el imperio de la razón, a toda libertad, y en tanto que es asumido por ella (viene a ser objeto de su elección), le confiere un contenido netamente definido»⁶⁴.

Con esta crítica Belmans apunta a las tesis mantenidas por L. Janssens⁶⁵, según las cuales para Tomás de Aquino el origen de todo valor moral se situaría en el sujeto que obra. Por otra parte, continúa Belmans, la idea preconcebida, que dirige semejante afirmación, viene de O. Lottin, para el cual todo fin sería, por definición, *finis operantis*.

En opinión de Belmans, no hay prejuicio más nefasto en moral que aquel que, en la línea del idealismo de la intención de Abelardo y de Jean Paul Sartre, absolutiza el papel del *finis operantis* a costa del *finis operis*, concebido como un factor del orden de la cosa, a superar por quien quiere comportarse de una forma propiamente moral.

Esas ideas, afirma este autor, han sido introducidas insensiblemente en los medios «bien pensantes» gracias a Lottin y Pinckaers⁶⁶. Esto es patente cuando vemos lo que Lottin escribe: «Tomás de Aquino, en el *Comentario de las Sentencias*, subraya la importancia del *finis operantis*. La intención, por tanto, es el factor principal de la moralidad»⁶⁷. Pero una libertad más grande frente a estos textos se re-

63. BELMANS, Théo G., *Le «voluntarisme» de Saint Thomas d'Aquin*, en «Revue Thomiste» 85 (1985) 181-196; y *Le paradoxe de la conscience errônée d'Abelard à Karl Rahner*, en «Revue Thomiste» 90 (1990) 570-586.

64. «Pour le premier, c'est le sujet qui, en imprimant une intention déterminée á la matière prétendument amorphe de l'agir externe, définit le valeur [morale] de tout ce qu'il fait; [alors que] chez saint Thomas, l'agir externe possède normalement, sons sens à lui qui, moyennant [l'imperium de] la raison, s'impose à toute liberté et qui, en tant qu'il est assumé par celle-ci (qu'il dovient objet de son choix), lui confère un contenu nettement défini (BELMANS, Théo, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de saint Thomas*, Libreria Editrice Vaticano, Roma 1980, p. 136).

65. JANSSENS, L., *Ontic Evil and Moral Evil*, en «Louvain Studies» (1972) 115-156.

66. BELMANS, Théo G., *Le «voluntarisme» de Saint Thomas d'Aquin*, en «Revue Thomiste» 85 (1985) 191.

67. LOTTIN, Odon, *Morale fondamentale*, Desclée, Tournai 1954, p. 269.

vela en Pinckaers, quien estima que «la intención asume el *finis operis* y lo hace un *finis operantis*, que vendrá a insertarse en la jerarquía de fines que dirigen la vida moral del hombre»⁶⁸.

En opinión de Belmans, el error de estos dos historiadores procede de un engaño en la interpretación de un pasaje central de Tomás de Aquino, en el que son articulados los distintos niveles de bondad que debe presentar nuestro obrar. Estos dos autores en vez de fin último, han leído *finis operis*, dándole al querer humano el atributo «bonitatis causa», que en el Aquinate está constantemente reservado a Dios, causa eficiente y final de todo lo que existe.

Detrás de este engaño naturalista, se adivina la figura de Abelardo, según el cual los valores morales serían el efecto exclusivo de las «buenas intenciones» del sujeto que obra. Pinckaers debería haberse dado cuenta con qué firmeza Tomás de Aquino niega de entrada toda interpretación subjetivista o puramente humana de la expresión «bonitatis causa». He aquí un enunciado que no deja ninguna duda en lo concerniente a su pensamiento: «La bondad de la cosa no se puede atribuir a nuestro querer, ya que él mismo es función de la cualidad moral del objeto [...]; la fuente última de toda bondad es el amor creador de Dios»⁶⁹.

En el segundo de sus artículos⁷⁰, Belmans vuelve al ataque contra Pedro Abelardo, esta vez a propósito de la conciencia errónea. Encuentra que Karl Rahner, «campeón de la nueva moral» en el tema de los derechos de la conciencia errónea, no hace más que repetir los viejos prejuicios de Abelardo, duramente refutados ya por Tomás de Aquino.

Abelardo sería uno de los primeros partidarios de la autonomía de la conciencia, como queda patente en el enunciado central de su doctrina: «No pecaron los que crucificaron a Cristo, por ignorancia, pues cuanto se hace por ignorancia no debe atribuirse a culpa»⁷¹. En su *Ethica* afirmará también que la malicia del pecado no está en el cumplimiento de la acción, sino solamente en nuestro corazón, en el fuero interno, llamado por él «animus», «consensus» o «intentio». Esta premisa le llevará más tarde a concluir que, «la única forma de pecar, en el sentido estricto de la palabra, consiste en obrar contra nuestra conciencia»⁷².

68. PINCKAERS, Servais, *Le renouveau de la morale*, Casterman, Paris-Tournai, 1964, p. 139.

69. BELMANS, Théo, *o. c.*, pp. 192-193.

70. BELMANS, Théo G., *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abelard à Karl Rahner*, en «Revue Thomiste» 90 (1990) 570-586.

71. «Quod non peccaverunt qui Christum ignorantes crucifixerunt et quod non est culpae adscribendum quicquid fit per ignorantiam» (DS 729-730).

72. Cfr. *Ethica* (PL 178, 653).

Para terminar, dirá Belmans, este «idealismo de la intención», que desconoce la posibilidad de una ignorancia culpable, no está muerto hoy día, sino que sobrevive en la llamada «ética de situación».

16. *Luis Alberto de Boni*

En 1990 se vuelve a salir en defensa de Pedro Abelardo, contra aquellos que tachan su moral de subjetivista. Esta vez es Luis de Boni⁷³ quien piensa que sería un engaño juzgar *Scito te ipsum* como una construcción puramente subjetiva, o como un tratado racional en el sentido de las éticas modernas. Abelardo es un medieval que vive en un mundo cuyo significado primero y la conexión suprema son dados por la Teología. Consiguientemente, la subjetividad del consentimiento y de la intención son puestos en confrontación con un valor teológico, la ley divina, una norma exterior con la que la subjetividad debe coincidir.

Es preciso destacar que Abelardo, después de afirmar que la acción está determinada por la intención, añade algo más: una intención es buena no porque juzgemos que agrada a Dios, sino porque de hecho le agrada. Y el camino para saber lo que puede agradarle es conocer su Voluntad. Al mismo tiempo, la racionalidad que ve en el obrar divino nos permite —según Abelardo— encontrar un camino que posibilita, en buena medida, la aprehensión por parte del hombre de aquello que es la voluntad de Dios. «Dios no permite, dirá Abelardo en el *Dialogus*, que algo acontezca sin una causa racional. Esa causa racional del obrar divino, actuante desde siempre, la descubre el hombre primeramente en la ley que se encuentra en su corazón⁷⁴.

No interesa a Abelardo, por tanto, hacer un tratado jurídico respecto a lo que constituye la ley natural, sino la comprensión teológica de una determinación divina que es al mismo tiempo una imposición desde lo más íntimo de la conciencia humana. La razón no se coloca como una unidad autónoma. Abelardo no es un revolucionario de la subjetividad. La razón humana lleva al pagano a descubrir la ley natural que orienta, o al judío a valerse de ella para observar el espíritu de la ley escrita, y conduce al cristiano a descubrir la racionalidad de aquello que la fe enseña. Pero se trata de una razón elevada al tribunal de la conciencia, que se constituye siempre en un acusarse y defenderse cara a Dios.

En este sentido la ley divina deja de ser una norma puramente exterior para transformarse en un principio de acción que dirige interiormente los actos huma-

73. BONI, Luis de, A *Ética de Pedro Abelardo*, en «Leopoldianum» 17/48 (1990) 89-120.

74. *Ibidem*, p. 102.

nos. Ser racional, tener en el corazón la ley escrita, es algo que el hombre posee por la creación y por lo cual es hecho semejante a Dios. Esto es lo que moverá a Abelardo a volverse con interés y respeto hacia los pensadores paganos, los cuales, según él, al igual que los profetas bíblicos, tuvieron un conocimiento parcial de las verdades del Evangelio.

17. *Ermenegildo Bertola*

Un reciente e interesante artículo de Bertola⁷⁵ defiende la tesis de que Abelardo, considerado por algunos como el fundador de la moral del medioevo, ha partido en su *Ethica* de una intuición de origen agustiniano, y de ella con rigor lógico ha derivado toda su doctrina ética. Esa intuición es la de la interioridad.

Bertola considera la doctrina moral de Abelardo como una doctrina moral cristiana, cuyo centro está en Dios y en la obediencia a la divina Voluntad. Pero a la vez es una moral que se apoya en los principios de la moral pagana, y lo hace para comprender el mecanismo del acto moral, y para establecer cuál sea el elemento determinante, es decir, la ética de la acción humana. Ésto garantiza, por una parte, el que la doctrina moral de Pedro Abelardo no sea una moral subjetivista, a pesar de su apariencia, y, por otra, asegura la primacía del elemento interior del hombre⁷⁶.

Es evidente que Pedro Abelardo puede haber acentuado fuertemente el carácter íntimo, individual de la acción moral, pero él no niega de hecho el elemento objetivo de la acción misma, elemento objetivo dado por la divina Voluntad.

Aunque son varios los puntos fundamentales de la doctrina moral abelardiana, a saber, la doctrina del libre arbitrio, la doctrina acerca del vicio y virtud del hombre, la del consentimiento, asentimiento e intención, la de la voluntad del hombre y finalmente la doctrina acerca del pecado, el punto central de toda su doctrina moral es su teoría del consentimiento, del asentimiento y de la intención. Bertola verá detrás de esta interiorización del hecho moral que caracteriza a la moral abelardiana, la influencia clara de Agustín. Abelardo usará un principio gnoseológico agustiniano como principio moral: «El sentir del hombre no es del cuerpo, sino del alma por medio del cuerpo»⁷⁷.

75. BERTOLA, Ermenegildo, *La dottrina morale di Pietro Abelardo*, en «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 55 (1988) 53-71.

76. *Ibidem*, p. 54.

77. «Sentire non est corporis sed animae per corpus» (*Commentaria super sancti Pauli epistolam ad Romanos* [PL 178, 813]).

Después de ofrecer un análisis de todos estos puntos fundamentales de la moral de Abelardo, Bertola llega a la conclusión de que falta, por parte de Abelardo, una explicación acerca de la relación entre esos términos y conceptos que son el centro de su ética: entre el consentimiento y la intención. «Esta falta de explicación denuncia una carencia analítica del mecanismo de los actos humanos, mecanismo que será examinado y analizado más tarde en la historia del pensamiento medieval»⁷⁸.

A pesar de la opinión de Rohmer⁷⁹ y Lottin⁸⁰, interpretando la moral de Abelardo como un subjetivismo ético, Bertola subraya que hay que destacar que «el subjetivismo, si se quiere usar este término, ético de Abelardo no es un subjetivismo ético individualista. Abelardo reconoce la existencia y el valor de la ley y de la norma ética divina, es decir, reconoce el valor ético objetivo de la voluntad divina.

La doctrina moral de Abelardo, según Bertola, nada tiene que ver con el individualismo ético, y es bien distinta de la moral que afirma ser el hombre la medida de todas las cosas.

18. Luis E. Bacigalupo

Uno de los estudios más extensos del tema que nos ocupa es el realizado por el Dr. Luis Bacigalupo⁸¹. Encuadra este quehacer de Abelardo en un contexto histórico en el cual no era novedoso la preocupación por las cuestiones éticas. Más bien sucedía todo lo contrario, pues la mayoría de los intelectuales del siglo XII se interrogaban sobre temas éticos como: el sujeto moral y los criterios que definen el bien y el mal. Estas reflexiones vendrían propiciadas por el enorme interés por la literatura clásica latina que se despertó en ese siglo. Su influencia sobre la moral llevó a Abelardo y a otros teólogos a esforzarse por hacer un estudio comparativo de la filosofía moral del mundo antiguo y la moral cristiana.

Hasta entonces la conducta moral se había regido en base a proposiciones referentes a cosas meramente externas al individuo (recuérdese el tema de los libros penitenciales). Hombres que habían aprendido a filosofar leyendo a los antiguos

78. BERTOLA, Ermenegildo, *o. c.*, p. 68.

79. ROHMER, J., *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris 1939, p. 31.

80. LOTTIN, Odon, *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, II, Louvain 1942, pp. 421-422.

81. BACIGALUPO, Luis E., *Intención y conciencia en la Ética de Abelardo*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1992.

reaccionan ante esto y se aunan en una tarea común de renovación espiritual en dependencia de los antiguos. Sin embargo, aunque Abelardo no sea el único en plantearse esos interrogantes en cuestiones éticas, se puede decir que adoptó una postura relativamente moderna por el modo cómo lo intentó. Fue él quien privilegió de manera extraordinaria el factor subjetivo, tanto en sus análisis del lenguaje como en la aplicación de los mismos a la teología en general y los problemas éticos en particular.

En tal contexto la ética de Abelardo es encuadrada —según Bacigalupo— como una moral de la intención. Lo principal del proyecto ético abelardiano, dirá el autor, es el intento de confeccionar una doctrina de la conciencia moral. La auténtica ética cristiana se la representa Abelardo como la reforma de la ética filosófica, entendida ésta a su vez como una moralidad válida para todos, capaz de demostrar por sí misma su verdad.

Según Abelardo uno peca cuando consiente en hacer lo que reconoce como malo, aun cuando no se llegue a realizar la acción. De ahí su célebre máxima: «no hay pecado a no ser contra conciencia». Sin embargo, no todo lo que está en armonía con la conciencia es por ese sólo hecho moralmente bueno. Así queda planteado el problema central de la ética abelardiana: es necesario que la conciencia no esté errada. Debe haber una garantía para los juicios sobre el bien y el mal que sea independiente de las opiniones de cada individuo. ¿Existen para ello el criterio y la instancia últimas?

La respuesta de Abelardo es positiva, dirá Bacigalupo. Si la ética cristiana debe llegar a ser una reforma de la ley natural en la que se sustenta la ética filosófica, esto es así porque sólo la caridad evangélica puede garantizar la ausencia de error en la apreciación de las propias intenciones, es decir, en el juicio de la conciencia. Una conciencia iluminada por la *fides Christi* se convierte así no sólo en la instancia última de la moralidad que toda conciencia naturalmente es, sino además en una instancia última infalible.

El objetivo que se propone Bacigalupo en su trabajo de investigación es, según él mismo dice, avalar la reinterpretación que Van den Berge hace del pensamiento abelardiano⁸². Según Van den Berge, la tradición escolástica medieval conoció dos concepciones de la estructura y moralidad del acto humano:

- a) la primera ponía el acento en el *objeto* del acto, elemento determinante de toda la moralidad con independencia del sujeto (Pedro Lombardo).

82. Cfr. VAN DEN BERGE, Roger J., *La qualification morale de l'acte humain: Ébauche d'une réinterprétation de la pensée abelardienne*, in «Studia moralia» 13 (1975) 143-173.

b) la segunda, inaugurada por Anselmo de Aosta y elaborada por Anselmo de Laón, enseñaba que el acto humano sólo puede ser calificado moralmente haciendo referencia al individuo, pues es su intención la que determina la moralidad.

La visión tradicional de estas posturas sostiene que la opinión de Abelardo inaugura y propaga una ética subjetivista que mina la moralidad objetiva y que Tomás de Aquino habría elaborado una doctrina contraria a la de Abelardo, en la misma línea que Pedro Lombardo. Esta visión tradicional debe ser corregida. Tomás de Aquino, dirá Van den Berge, se adhirió a la doctrina de Anselmo, de la escuela de Laón y de Abelardo. Y en lo que respecta al supuesto subjetivismo de Abelardo, una investigación detenida de sus obras éticas permite negarlo.

Así pues la intención de Bacigalupo es precisamente avalar la reinterpretación de Van den Berge desarrollando los aspectos concernientes al concepto de conciencia tal como se presenta principalmente en la *Ethica*, y complementariamente en las otras dos obras: *Dialogus* y *Commentarium*.

Presenta en primer lugar los fundamentos de la moralidad basándose en la importancia que Abelardo otorga a los conceptos de felicidad y libertad. El tema de la voluntad aparece en su segundo capítulo como condición de la vida moral y objeto principal de la reflexión filosófico-teológica en torno a ésta. Trata de la intención como criterio de la moralidad en su tercer capítulo, es decir de la relación entre intención y pecado. En este mismo capítulo se ocupa de un tema importante en el planteamiento abelardiano, aunque poco elaborado por Abelardo: la relación entre intención humana e intención divina. Según Bacigalupo, el hecho de que Abelardo no haya dado una cabida más amplia a las reflexiones tendientes a esclarecer esta relación puede verse como el motivo principal de las acusaciones antiguas y modernas que señalan a su ética como subjetivista. La discusión sobre dichas acusaciones tienen también espacio en su interesante investigación. Por último se ocupa de la conciencia como criterio último de moralidad, llegando a la conclusión de que la tesis de Abelardo se puede formular de la siguiente manera: la conciencia moral es la necesaria instancia de mediación subjetiva de las exigencias objetivas del acto humano. Así, dirá Bacigalupo, aunque Abelardo no haya centrado sus esfuerzos en la explicitación de esta tesis, ella gobierna todo su planteamiento como su supuesto fundamental.

III. RECAPITULACIÓN

Esté recorrido a lo largo de casi un siglo por los autores que han hecho algún estudio, o al menos han dado su opinión, acerca del pensamiento moral de Pe-

dro Abelardo nos ha permitido llegar a una conclusión: Abelardo pretende como objeto inmediato de su investigación, determinar la esencia del pecado⁸³, tarea que será acometida fundamentalmente en su obra *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum*.

La originalidad de su doctrina ética ha hecho que incluso historiadores como De Ruggiero, que niegan en general el valor de la obra de Abelardo, reconozcan cierto mérito a sus ideas morales⁸⁴. Otros no dudan en calificarle como el fundador de la moral del Medioevo⁸⁵. En definitiva nos encontramos ante un hombre grande, cuyo esfuerzo de interiorización de toda la moral dio como resultado la revalorización de la libertad y responsabilidad interior del hombre, restituyéndole en su propia dignidad. En una época en la que algunos movimientos (monaquismo y goliardos) se debatían discutiendo acerca de la bondad o maldad de lo corpóreo, Abelardo reacciona abiertamente y los acusa de limitarse a permanecer en el ámbito de la exterioridad, exenta de significado, sin llegar al fondo de la subjetividad humana, donde verdaderamente se imprime el carácter de bondad o maldad de las acciones.

Se podría constatar, por tanto, la existencia de dos líneas de pensamiento entre los autores que a lo largo del siglo XX han opinado sobre la doctrina moral de Abelardo:

a) Aquellos que como Grabmann, Chenu, Verbeke, Belmans y Urdanoz tachan a Pedro Abelardo de subjetivista. Los dos últimos, aunque sin tener un estudio muy extenso del tema, ven en él al precursor remoto de la actual moral subjetivista y de la *new Morality*. Otros, como Lottin, aunque no afirmen directamente el subjetivismo abelardiano, su interpretación parece ser esa, precisamente por la afirmación que hace Abelardo sobre la indiferencia de los actos.

b) En línea diversa tenemos a otros autores: Cappelletti, Bourke, Van den Berge, Bertola, Fliche, Gilson, Rudolf Thomas, Luis de Boni, etc., quienes, tras un estudio más detallado de las tesis abelardianas, llegan a la conclusión de que es un engaño juzgar *Scito te ipsum* como una construcción puramente subjetiva ya que

83. Así opinan entre otros CAPPELLETTI, Angel, *o. c.*, p. 140. Es preocupación clara de Abelardo el problema del mal moral. Quizás podemos encontrar, en su propia experiencia, un paralelismo con Agustín de Hipona, de quien se dice también: «Además de la pasión por la búsqueda de la verdad, Agustín está atraído con fuerza por el problema del mal, sobre todo del mal moral, preocupación constante en él, por la experiencia de su propia debilidad personal» (TRUJILLO, Isabel, *El agustinismo de Juan Luis Vives*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» 1 [1992] 192).

84. CAPPELLETTI, Angel, *o. c.*, p. 137.

85. BERTOLA, Ermenegildo, *o. c.*, p. 53.

M^a José Cano Alarcón

la subjetividad del consentimiento y de la intención son puestas por Abelardo en confrontación con un valor teológico, la ley divina, una norma exterior con la que la subjetividad debe coincidir. En esta misma línea viene a sumarse Luis Bacigalupo, con el trabajo de reciente publicación ya citado, que muestra una vez más la actualidad del tema.

M^a José Cano
Colegio Mayor Saomar
Pizarro, 7
E-46004 València