

INTRODUCCION A LA ETICA DE PEDRO ABELARDO

Luis Bacigalupo

La ética de Abelardo puede ser vista como el intento de confeccionar una doctrina de la conciencia moral. Tal intento fue en realidad un proyecto inconcluso en el que Abelardo pretendía demostrar a través de la dialéctica en qué consistía la auténtica moral cristiana sobre la base de su contraste con la tradición filosófica.

Este artículo desarrolla las implicancias de ese proyecto desde tres perspectivas (1) situando la postura de Abelardo en el marco de la reflexión ética del siglo XII, (2) caracterizándola como moral de la intención, y (3) señalando su lugar central en la adquisición definitiva del concepto de conciencia en la Edad Media.

("Introduction to P. Abelard's Ethics")
Abelard's ethics can be approached as the attempt to develop a doctrine of moral conscience. Such an endeavor was actually an unfinished project in which Abelard aimed to demonstrate through dialectics what was the authentic christian morality in contrast with the philosophical tradition. This paper develops the implications of that project from three points of view: (1) Abelard's position within the general moral reflections of the 12th Century, (2) its peculiarity as morals of intention, and, (3) its central role in the definite achievement of the concept of conscience in the Middle Ages.

Pedro Abelardo (1079-1142) es sin duda una de las figuras más fascinantes de la Edad Media. Su vida merece ser contada una y otra vez por la extraordinaria riqueza humana que encierra, y su obra tiene bien ganado un sitio de preferencia en la historia de la filosofía. Como maestro de dialéctica gozó en su época de una fama pocas veces igualada en el mundo medieval, y sus enseñanzas éticas marcan un hito cuya trascendencia alcanza y sobrepasa los tiempos modernos. Es así que la calidad de su pensamiento ha hecho que más de un estudioso actual lo considere tan sobresaliente como para merecer una renovada atención especial. En efecto, Abelardo parece ser un filósofo que en muchos sentidos se adelantó a su época; y esto tiene particular validez cuando se presta atención a su filosofía moral. Es atendiendo precisamente a este aspecto de su obra que se le ha llamado nada menos que “el primer hombre moderno”¹.

I. LA REFLEXION ETICA EN EL SIGLO XII

Que en contraste con sus contemporáneos Abelardo haya adoptado una postura ‘moderna’² al abordar ciertos problemas filosóficos, no significa que fuera el único autor de su época preocupado por resolver los interrogantes propiamente éticos de la filosofía moral. Pero el modo como lo intentó justifica la distinción. Sólo él privilegió de manera extraordinaria el factor subjetivo

-
1. M.D. Chenu, *L'Eveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris/Montreal, Vrin, 1969, p. 32.
 2. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter, Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, Reclam, 1986, p. 222.

tanto en su análisis lógico del lenguaje como en la aplicación del mismo a la teología en general y los problemas éticos en particular ³.

Con respecto a esto último los intelectuales del siglo XII se plantearon principalmente dos preguntas éticas:

1. Qué es lo que produce un buen o mal comportamiento en el hombre; y
2. De qué manera ha de distinguirse entre una conducta digna de premio y una digna de castigo ante Dios ⁴.

Estas preguntas reflejan (1) una preocupación psicológica que habría de plasmarse en la investigación del sujeto moral y (2) una preocupación propiamente ética que buscaba esclarecer los criterios del bien y el mal. Las reflexiones en torno a estos temas realizadas en el espíritu renacentista de aquel siglo estaban dominadas sin duda alguna por las enseñanzas de las Escrituras tal como éstas habían sido configuradas por la tradición; pero junto a ello se registró una notable influencia de los moralistas paganos, en especial de Cicerón.

Justifica hablar de un 'Renacimiento del siglo XII' entre otras cosas el enorme interés despertado por la literatura clásica latina ⁵. En su repercusión sobre la moral tal interés logró que Abelardo y otros teólogos se esforzaran por hacer un estudio comparativo de la filosofía moral del mundo antiguo y la moral cristiana. Por el lado de las costumbres vigentes en aquella época el resultado de esta comparación tuvo que haber sido altamente desfavorable para el cristianismo. Este no debía concebirse doctrinalmente inferior a la moral pagana; pero de facto aquellas costumbres antiguas se hallaban racionalmente mucho mejor fundadas que las prácticas cristianas corrientes. Las frecuentes contradicciones detectadas entre los distintos Padres, sumadas a la no menos manifiesta incongruencia entre los ideales evangélicos y la práctica

3. K. Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 1987, p. 93.

4. D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics. An edition with introduction, english translation and notes*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. xv.

5. Cfr. Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the 12th Century*, New York, 1959, cap. IV; Luscombe, op. cit. pp. xv-xxiv.

usual, hicieron sentir la necesidad de establecer un lenguaje formal que pudiese responder a las nuevas exigencias morales y a la nueva problemática ética suscitada por el asiduo contacto con los autores paganos ⁶.

La consecuencia de aquellas reflexiones sólo podía ser una: se hizo cada vez más patente que las prácticas morales de los cristianos traicionaban el espíritu del Evangelio y manifestaban una falta total de formación.

En lo que respecta a los criterios para determinar lo bueno y lo malo en las acciones humanas conviene mencionar los llamados 'libros penitenciales'. Estos eran catálogos de pecados en los que se consignaban para cada uno la penitencia respectiva, consistente por lo general en ayunos, multas, castigo corporal y oraciones, y que debían ser usados como guía práctica del penitente. El origen de estas listas suele ubicarse en los monasterios escoceses e irlandeses de la alta Edad Media. Su uso se propagó en el continente como consecuencia de la actividad misionera de los monjes anglosajones en la Galia del siglo VIII ⁷.

No es difícil imaginar la utilidad práctica que tuvieron estos libros durante el período de la evangelización; pero muy pronto empezaron a proliferar y no tardaron en percibirse preocupantes contradicciones entre las distintas listas. Lo que en una era un pecado grave en extremo, en otra recibía una penitencia leve que relativizaba su maldad. Alguna lista permitía por ejemplo el divorcio bajo ciertas condiciones, mientras otra lo prohibía absolutamente. Había catálogos laxos, rigurosos e intermedios. La reforma carolingia había intentado lograr homogeneidad suprimiendo los libros viejos y encargando la confección de nuevas listas basadas en lo que se suponía ser el *ordo poenitentium* de la Antigüedad cristiana. Pero los resultados fueron prácticamente nulos, o mejor dicho contraproducentes, pues a la pléyade de catálogos viejos se sumaban ahora los nuevos. Plagados de concesiones a la superstición popular los libros penitenciales mantuvieron su influencia hasta la primera mitad del siglo XII ⁸. Esto significa que en tiempos de Abelardo las prácticas morales seguían bajo el influjo de algunos de estos catálogos y

6. Luscombe, loc. cit. p. xv.

7. Cfr. C. Vogel, art. *Bußbücher*, en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. v. J. Höffer u. K. Rahner, Freiburg, Herder, 1986 (LThK) 2, cc. 802-805.

8. *Ibidem*.

que precisamente a partir de entonces empezaron a perder rápidamente su vigencia.

La conducta moral se había estado rigiendo en base a proposiciones hasta entonces incuestionadas que hacían referencia a ‘cosas’ malas estrictamente exteriores al sujeto. Hombres que habían aprendido a filosofar leyendo la *Consolatio philosophiae*, conocedores de Virgilio, Ovidio y la satírica romana, admiradores de Séneca y Cicerón, no podían menos que sentir vergüenza. Acogiéndose entonces a la herencia de la Reforma Gregoriana se aunaron a la tarea de una renovación espiritual en “reverente dependencia de los antiguos”⁹.

En lo que se refiere a la preocupación por el sujeto de la moral la Escuela de Laon desempeñó un papel importante en estas investigaciones. Bajo la dirección de los hermanos Radulfo y Anselmo —este último discípulo de Anselmo de Aosta— la escuela centró sus esfuerzos en la elaboración de obras teológicas sistemáticas o *sententiae*, muchas de las cuales estaban directamente orientadas a tratar temas de moral. Ellas son expresión de minuciosos estudios que buscaban esclarecer los aspectos psicológicos y morales implicados en el proyecto de brindarle un lugar alturado a la ética en el conjunto del saber. Resultado casi necesario de tales investigaciones fue la relevancia que adquirieron los conceptos de ‘voluntad’, ‘intención’ y ‘conciencia’ en escritos como *Summum bonum Deus y Potest quaeri quid sit peccatum*¹⁰.

Atraído por la fama de la escuela Abelardo decidió hacer sus estudios de teología en Laon entre 1113 y 1114, asimilando así las ideas y la terminología de este importante centro intelectual¹¹. En ese sentido ni la orientación ni el estilo de sus preguntas éticas deben considerarse estrictamente originales. Más aun, en Laon se reconocía e incluso estimulaba el uso de la razón como argumento teológico lícito. Pero la extrema consecuencia lógica

9. R.L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, London, 1920, citado por Haskins, op. cit. p. 102.

10. Cfr. A.M. Landgraf, art. *Anselm v. Laon*, en: LThK I, cc. 595-596.

11. Cfr. Chatillon, *Abélard et les écoles*, en: *Abélard en son temps*, Actes du Colloque International, Paris, 1981, pp. 146-155.

de Abelardo y sus reparos ante argumentos de autoridad que la escuela siempre mantuvo como última instancia pronto lo alejaron de ella. Es probable que además haya echado de menos el tratamiento de las virtudes morales de la tradición filosófica ¹².

En realidad la Escuela de Laon era un centro de estudios conservador. Al igual que la escuela monástica de San Víctor, Laon se preciaba de asentar sus logros intelectuales en el pilar de la ortodoxia agustiniana ¹³. Pero no todas las escuelas catedralicias extendían su conservadurismo doctrinal a los programas curriculares. Herederas de la organización de los estudios de la Antigüedad transmitida por Boecio y Casiodoro, donde la ética no había gozado de un lugar señalado, muchas escuelas no monásticas —pero incluso la de San Víctor— se plantearon la necesidad de una reforma curricular que le diese un puesto a la ética como disciplina independiente entre las siete artes liberales.

El logro mayor de este período previo a la recepción completa de Aristóteles lo representa precisamente la propuesta de Hugo de San Víctor, quien sobre la base de una noción agustiniana de la filosofía la subdivide en *theoretica*, *practica*, *mechanica* y *logica*. Salvo en la mecánica, que se subdivide en siete disciplinas especiales, en las otras realiza Hugo subdivisiones tripartitas. Así, la filosofía teórica consta de *theologia*, *mathesis* (que contiene el *quadrivium*) y *physica*. La filosofía lógica contiene el *trivium*, esto es, la *grammatica*, la *rhetorica* y la *dialectica*. Por último la filosofía práctica la conforman la *ethica*, la *oeconomica* y la *politica* ¹⁴.

Menos preocupados por la organicidad del conjunto de las disciplinas escolares, autores como Honorio de Autun, Esteban de Tournai y Godofredo de San Víctor decidieron colocar a la ética como un apéndice de las siete artes. Según Guillermo de Conches un alumno que hubiera cursado ya el *trivium*, antes de dedicarse a la filosofía teórica debía ser instruido en ética, economía y política ¹⁵.

12. Luscombe, op. cit. p. xxv.

13. Ibid. pp. xvii-xviii.

14. Flasch, Das Phil. Denken, op. cit p. 307.

15. Luscombe, op. cit. p. xviii.

Pero si todas estas propuestas indican el afán de darle un sitio independiente a la ética, tal empeño supone evidentemente que la ética ya estaba ahí, necesitando tan sólo una ubicación formal en el esquema de los estudios. De hecho se enseñaba ética. Donde mejor se hacía era en las escuelas de los canónigos regulares que a diferencia de las escuelas monásticas impartían la enseñanza de las artes con una fidelidad mayor a la tradición pedagógica romana. En aquella tradición la formación de un hombre culto implicaba necesariamente su educación moral. Cultura era algo que se adquiría a través no sólo de la lectura y el comentario sino sobre todo, siguiendo en esto a Quintiliano, a través de la imitación ¹⁶.

Cuanto más afín a la tradición pagana era una escuela medieval tanto mayores sus esfuerzos por coleccionar textos clásicos de contenido expresamente moralizante. Es así como se vuelve en esta época a una antigua práctica del siglo IX consistente en la confección de *florilegiae*. También aquí se trataba en cierta forma de listados; pero éstos recogían consejos y proverbios procedentes de la literatura greco/romana en los que se daba amplia cabida al tema de las virtudes. Guía en la labor de selección y compilación de estos catálogos era el esquema ciceroniano del *De Officiis*. Contrastados con la rusticidad de los libros penitenciales los florilegios no sólo resultaban ser moralmente más instructivos sino además incomparablemente más elegantes. Sin embargo no dejaban de ser listas asistemáticas. Y si bien esto era resentido, como hemos visto, por muchos contemporáneos de Abelardo, él fue el primero en intentar la discusión sistemática de las virtudes naturales ¹⁷.

Entre los teólogos del siglo XII no había quién no se preocupase por una formación moral adecuada. Los problemas reales de violencia, corrupción, arbitrariedad en la aplicación de las leyes, etc., eran demasiado agudos como para creer que pudiesen solucionarse mediante las pautas obsoletas de las prácticas penitenciales. El rechazo a ellas era casi unánime y podía darse incluso hasta entre los monjes más conservadores. El legalismo rígido de tales costumbres contrastaba demasiado con la convicción, transmitida por la cultura clásica, avalada por Boecio y Agustín, de que es indispensable el autoconocimiento del sujeto para que logre la rectitud moral.

16. Ibidem.

17. Ibid., p. xxv.

Pero ¿sobre qué base ha de sustentarse dicho autoconocimiento? ¿Sobre la *auctoritas* y el *usus longevus* que los monjes cistercienses se empeñaban en conservar? ¿O sobre la *ratio* y el *ingenium* dialéctico que Abelardo estaba propagando? ¹⁸ Y si para muchos contemporáneos la disyuntiva no era realmente excluyente, ¿dónde estaban entonces los límites de la autoridad sobre la razón, dónde los de la razón en el terreno de la teología?

Esta disputa estaba llamada a perdurar hasta los tiempos modernos. Enmarcada en este contexto histórico la pregunta por el sujeto y los criterios de la moralidad debía adquirir, en la pluma de un hombre como Abelardo, un carácter necesariamente polémico.

II. LA MORAL DE LA INTENCION

Lo principal en el proyecto ético abelardiano ¹⁹ es el intento de confeccionar una doctrina de la conciencia moral ²⁰. La auténtica ética cristiana se la representaba Abelardo como una reforma de la ética filosófica, entendida ésta última como una moralidad válida para todos, capaz de demostrar por sí misma su verdad ²¹. Al igual que en el Evangelio los filósofos han sabido determinar lo moral a partir de la intención y enseñan que el mal debe evitarse por amor a la virtud y no por temor al castigo ²².

Así, asumiendo la intención como criterio fundamental de la moralidad de las acciones Abelardo piensa que la tarea de la ética es mostrar que el bien supremo es la meta de todos los afanes humanos; en una palabra: lo que

18. Para las características de la polémica entre autoridad y razón y el papel político que cumplían los monjes cistercienses ver mi artículo *Pedro Abelardo. Lógica y Autoridad en el Siglo XII*, Revista de Teología Limense XXIII, 3 (1989), pp. 277-286.

19. Mención especial merece a este respecto R.J. Van den Berge, *La Qualification morale de l'acte humain, Ebauche d'une reinterprétation de la pensée abélardienne*, en: Studia Moralia XIII (1975), pp. 142-173.

20. F. Ueberweg. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Band II: B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Darmstadt, WBg, 1967, pp. 233-225.

21. Theologia Christiana II PL 178, 1179 D.

22. Ibid. 1175 A.

constituye la felicidad ²³. En sí mismo el bien supremo es Dios; para los hombres, el amor a Dios. De ese modo en la intención de amar a Dios se fundamenta el camino hacia él, conformado por la práctica de las virtudes. En consecuencia lo moralmente bueno no viene determinado por la acción realizada sino por la intención ²⁴. La acción como tal es moralmente indiferente. El pecado aparece sólo en el momento en el que el individuo consiente (*consensus*) en hacer algo que él reconoce como malo, aun cuando no llegue a plasmar su deseo en una acción. Puesto que el hombre es libre de consentir o no, el consentimiento representa un menosprecio de Dios ²⁵. Pecar significa pues pasar por encima de una norma moral o precepto divino que se reconoce como normativo. En este reconocimiento asienta Abelardo su aproximación al concepto de conciencia moral.

Su célebre máxima “no hay pecado a no ser que se actúe contra conciencia” ²⁶ se sigue rigurosamente del planteamiento anterior; pero no está libre de dificultades. Es manifiesto que no todo lo que se halla en armonía con la conciencia de un individuo debe ser por ese sólo hecho una virtud. De este modo queda planteado el problema central de la ética abelardiana. Es necesario que la conciencia moral no esté errada. Del mismo modo no debe decirse que una intención es buena porque parece serlo sino porque además lo es ²⁷. Debe haber una garantía, diríamos, ‘objetiva’ que respalde los juicios en torno a lo bueno y lo malo y que sea independiente de las opiniones de cada individuo. ¿Existen para ello el criterio y la instancia últimas?

La respuesta de Abelardo es positiva. Si la ética cristiana debe llegar a reformar aquella ley natural en la que se sustenta la ética filosófica, esto sólo es posible porque la caridad evangélica puede garantizar la ausencia de error en la apreciación de las propias intenciones, es decir, en el juicio de la

23. Dialogus 15-25. Edición consultada: Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Textkritische Edition von R. Thomas, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1970.

24. Ethica 44, 26 ss. Edición: Luscombe, *Abelard's Ethics*, op. cit.

25. Ibid. 4, 27-33; 6, 1-10.

26. “Quod non est peccatum nisi contra conscientiam”. Ibid. 54, 26.

27. “Nom est itaque intentio bona dicenda quia bona videtur, sed insuper quia talis est”. Ibid. loc. cit. 20-21.

conciencia ²⁸. 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.

Sin embargo para que la verdadera moral cristiana pueda llegar a ser el fruto de esta actividad intelectual que pretende reformar la ética filosófica, es necesario previamente que esta última reforme la moral común y corriente de los cristianos de entonces. Es en estos términos que surge aquí el conflicto entre *ratio* y *auctoritas*.

Todo ello ocurre en el marco de un proyecto que tiene, por decirlo así, tres fases:

1. Es necesario hacer ver a través de la dialéctica que una auténtica moral evangélica no puede ser lo que la mayoría de los cristianos practican.
2. Debe ser posible exponer mediante el confrontamiento de los preceptos evangélicos y la tradición filosófica en qué consiste la verdadera moralidad.
3. Deben poder subrayarse las excelencias de la prédica evangélica en contraste con las deficiencias de la ley natural en lo que respecta a la certeza moral y a la piedad.

Estas tres fases constituyen un proyecto orientado a demostrar la validez de una teoría ética perfectamente conforme a la razón que no contradice en absoluto el sentido de las Escrituras. Pero como se comprende por lo dicho ésta era una tarea teológica que Abelardo no podía llevar a cabo sin dificultad. Los conflictos ocasionaron una cierta ruptura en la continuidad ideal de estas fases.

En la década de los años treinta Abelardo había implementado una parte considerable de su proyecto redactando un *Comentario a la Epístola a los Romanos*, su *Ética o Conócete a tí mismo* y el *Diálogo entre un Filósofo, un*

28. "Alioquin maiores meriti apud Deum esent qui grave iugum legis portaverunt quam qui evangelica libertate deserviunt, quia timor penam habent quem perfecta caritate foras mittit, et quaecumque timore aguntur plus in opere laborant quam quos caritas spontaneos facit. ...et qui a timore inceperant caritate consummentur. ... Nihil quippe amanti difficile, maxime cum non carnalis sed spiritualis amor Dei tanto est fortior quanto verior". Ibid. 72, 4-16.

Judío y un Cristiano ²⁹. Sin embargo sus esfuerzos intelectuales tuvieron que concentrarse demasiado en la defensa de la racionalidad de su propuesta. Frente al peso de la autoridad y la costumbre Abelardo se vio forzado a acentuar el trabajo sobre las dos primeras fases, empeñándose defensivamente en la demostración de que su teoría no atentaba contra la ortodoxia. Esto impidió brindar el espacio necesario en dichas obras a las afirmaciones de la tercera fase, aquellas que están orientadas a probar que la teoría se sostiene en última instancia —y paradójicamente por cierto— en el mismo principio evangélico que la *Carta Charitatis* (la constitución cisterciense) hace aparecer en su título, es decir en la caridad.

La recuperación posterior del *Corpus aristotelicum* trajo consigo el descubrimiento de la ética de Aristóteles; pero en este terreno la postura de Abelardo no corrió la misma suerte que su lógica ³⁰. A pesar de que las tres obras éticas de Abelardo permanecieron prácticamente desconocidas hasta fechas muy recientes no es difícil percibir la continuidad de algunas de sus tesis a lo largo de la Edad Media, debida muy probablemente a la influencia de su *Commentarium* y al hecho de que Pedro Lombardo retomará algunos tópicos abelardianos en sus *Sententiae*; pero debida también sin duda a las posiciones en disputa que quedaron planteadas en las escuelas.

III. EL CONCEPTO DE CONCIENCIA MORAL

Las disputas teológico/filosóficas de la Edad Media tenían por lo general su origen en el modo cómo los intelectuales se aproximaban a problemas e incluso objetivos comunes. Todos eran monjes o clérigos, es decir, hombres de fe. De manera que los distintos modos de aproximación a los temas que debatían con frecuencia implicaban tan sólo concepciones antagónicas de la filosofía y de su utilidad para la vida espiritual.

La postura de Abelardo con respecto a los conflictos teóricos y prácticos de su época fue ciertamente innovadora y desafiante. Para llegar a entenderla conviene exponer lo que a mi juicio pudo haber sido el 'problema común' que

29. Cfr. PL 178. Para la cronología ver C. Mews, *On dating the works of Peter Abelard*, en: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 52 (1968). Flasch, *Das phil. Denken*, op. cit. p. 215; Ueberweg, op. cit. pp. 215-216.

30. Cfr. *Lógica y Autoridad...*, op. cit. p. 281.

en materia de ética fue de tal modo abordado por Abelardo que mereciera por ello el calificativo de primer hombre moderno. Se trata de la pregunta por la conciencia moral.

¿Pero qué quiero decir con 'común'? No me refiero únicamente al hecho de que los autores de aquella época se preocuparan por la investigación del sujeto y los criterios de la moralidad. Con 'común' hago referencia de manera eminente a lo que los conceptos implicados en esa tarea podían significar para un intelectual medieval, más allá de lo imprecisos y vagos que pudieran haber sido los términos filosóficos en una fecha relativamente tan temprana como el siglo XII.

Teniendo en cuenta que el concepto de conciencia llegó a la Edad Media no sólo por vía de cultura latina sino cargado de un contenido semántico determinado por su uso neotestamentario, partiré en este análisis del supuesto de que cuando aquellos hombres leían la palabra *conscientia* entendían algo muy disímil a lo que puede rescatarse de un recuento suscito de las acepciones del término en ambas esferas culturales.

[1] *"Conscientia" en la tradición greco/romana*

Si se intenta una primera aproximación etimológica, uno advierte que la palabra griega *syneidesis* y su equivalente latino *conscientia* expresaban un concepto poco preciso en sus inicios, cuyo significado original debía haber sido algo así como 'saber de sí', en el sentido de saber lo que uno está haciendo. Esto refería evidentemente a una experiencia reflexiva: el individuo sabe acerca de una acción realizada por él o que tiene planeado realizar. Aunque no necesariamente conllevaba un elemento moral específico, la peculiaridad de dicha reflexión radicaba en que lo sabido resultaba en cierta medida penoso si la acción ya había sido realizada, o por lo menos incómodo si la acción era aún un proyecto³¹. En otras palabras el concepto refería a una experiencia que combinaba un sentimiento de pesar con un juicio reflexivo, productos de alguna infracción cometida contra las costumbres y las reglas del grupo social al que se pertenecía. En tal sentido esta experiencia podía llegar a convertirse en lo que llamamos un juicio de autocensura, lo cual ya le otorgaba un carácter moral.

31. H. Chadwick, art. *Gewissen*, en: *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) X, c. 1026.

Dado que en la Antigüedad regía un estrecho vínculo entre costumbres sociales y experiencia religiosa, las infracciones contra la sociedad eran tenidas por lo general como alteraciones del orden sagrado³². Si un individuo se veía confrontado por exigencias contradictorias, su *syneidesis* era la última instancia judicial mediante la cual podía tomar finalmente una decisión. De allí que la conciencia moral se entendiese como 'juez interior', divino o natural, que juzga sobre los motivos últimos de la conducta de los mortales.

A partir de ese punto no tardó en desarrollarse el sentido propiamente moral de la culpa. Los griegos depositaron inicialmente el acento en el sentimiento de vergüenza, trasladándolo poco a poco del temor al juicio ajeno al temor experimentado frente al propio juicio. Esto habría sido propiciado por la convicción de que con el acto culpable se pedía el favor divino³³. De haber sido las cosas efectivamente así, diríamos que la moral aparece cuando se empieza a registrar un paulatino proceso de concentración sobre el sujeto, donde puede observarse que la decisión en torno a la acción correcta o incorrecta, al hacerse cada vez más independiente del temor a la sociedad, se sostiene en una creciente atención otorgada a las 'intenciones' o motivos de la acción.

Así, el concepto de conciencia abarcó desde entonces un aspecto subjetivo representado por la intención y otro objetivo representado por las consecuencias de la acción realizada. Ambos aspectos, al ser percibidos por los filósofos, fueron convertidos en criterios de moralidad.

Es así como puede encontrarse en el pensamiento de estoicos y epicúreos la pregunta por el fundamento de la moral como cuestión definitivamente central. Fueron en particular estos últimos quienes allanaron el camino hacia una comprensión subjetiva de la decisión moral dejando marcada influencia en autores posteriores como Séneca. Cicerón pensaba que la *conscientia* era nada menos que una parte de Dios en el hombre en perfecta correspondencia con la ley natural, y le asignó por tanto el saber de la culpa³⁴. En realidad

32. Ibid. c. 1027.

33. Ibidem.

34. H. Reiner, art. *Gewissen*, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh) 3, c. 577.

la Stoa no hizo otra cosa que identificar los conceptos de *conscientia* y *ratio*. Siendo la naturaleza el criterio de objetividad, una vida *secundum naturam* hacía aparecer a la *recta ratio* como *recta conscientia*.

Como se sabe esto no dejó de influir en los pensadores cristianos de los primeros siglos, entre quienes era por lo demás moneda corriente la famosa leyenda del intercambio epistolar entre Séneca y el apóstol Pablo. Pero debido a la peculiar constitución eclesiástica del cristianismo, entre los cristianos puede decirse que primó por lo general la tendencia a desestimar la importancia del factor subjetivo en la decisión moral³⁵. No obstante, algunas notas propias de la *conscientia* subrayadas por los estoicos se impondrían a pesar de todo como adquisiciones definitivas del pensamiento occidental. Mi tesis es que Abelardo desempeñó en esto un papel crucial. Entre aquellas notas resaltan las siguientes:

1. La exigencia de que, con la finalidad de saber si son buenas o malas, se atiendan menos las consecuencias prácticas de las acciones y más la intención con que son realizadas.
2. El postulado de una norma 'objetiva' del bien y el mal inscrita en la conciencia de todos los hombres y que por tanto no depende de la apreciación particular de cada individuo.
3. La comprensión de esta norma como la ley natural que obliga a todos por igual y que, procedente de lo divino, es la medida con que cada uno es juzgado por Dios.
4. La comprensión del juicio humano como falible cuando está referido a la acción de otros; mientras que referido a las intenciones que rigen la propia acción distingue infaliblemente entre lo bueno y lo malo.

[2] "*Conscientia*" en la tradición judeo/cristiana

El pensamiento hebreo del período helenístico también registró el uso del término *syneidesis*. La traducción de los libros del Antiguo Testamento

35. Ibid. c. 580. Cfr. E. Volk, *Das Gewissen bei Petrus Abaelardus, Petrus Lombardus und Martin Luther*, en: Petrus Abaelardus, Person, Werk und Wirkung (PWW), Hrsg. v. R. Thomas, Trier, 1980, p. 299.

conocida como *Versión de los Setenta* emplea esta palabra en estrecha relación con los términos ‘pensamiento’ y ‘corazón’. Como lo señala H.W. Wolf, ‘hablar al corazón’ significaba en el lenguaje veterotestamentario ‘impulsar a decidirse’, y añade: “no hay mucho desde esta idea hasta llegar a ‘intención’, considerada como realidad del corazón”³⁶. En *Sabiduría* el término *syneidesis* aparece como instancia que da testimonio de la autocensura. También Filón de Alejandría parece retomar las acepciones halladas en la tradición greco/romana; para él se trataba de la capacidad de ‘demostrar’ el bien y el mal del propio comportamiento.

Es claro que cuando en general los hebreos hablaban del ‘testigo’ de las intenciones acentuaban el hecho de que esa demostración de la que habla Filón se hace ante Dios; razón por lo que la conciencia se convertía en acusador y juez cuando no se acataban sus amonestaciones³⁷. Pero mucho más que esto no parece ofrecer el mundo hebreo precristiano. De una peculiar importancia resulta en cambio el uso de *syneidesis* en el Nuevo Testamento. El término no aparece en los Evangelios, pero sí una treintena de veces entre las epístolas y *Hechos*, donde también significa en general un cierto saber referido a la conducta. Pablo es el autor bíblico cuya comprensión de la conciencia moral ha tenido la mayor repercusión histórica, pues él es quien reasumió explícitamente la idea del ‘testigo interior’, acentuado a la vez el carácter de instancia de la autojustificación o de la autocondena.

Habiendo vivido en dos mundos culturales que conoció muy bien, Pablo adoptó una postura hasta cierto punto heterogénea en lo que respecta al juicio de la *syneidesis*. Referido principalmente al buen o mal comportamiento del individuo, este juicio implicaba para él ciertas normas de conducta en función de las cuales se juzgaba. Así, por ejemplo, si se trataba de saber si era lícito o no comer carne sacrificada a los ídolos, la conciencia de un judío diría evidentemente que no, mientras que la de un gentil no generaría ningún sentimiento de culpa. De ahí infería Pablo que la *syneidesis* juzga según las normas ‘reconocidas’ como tales por el individuo en cuestión, siendo éste capaz de decidir por sí solo en los casos de duda.

Para el cristiano la *syneidesis* se convirtió entonces en un especial ‘saber de Dios’ que en virtud del privilegio de la Revelación le permitía atenuar al

36. H.W. Wolf, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Siqueme, 1975, p. 79.

37. Reiner, op. cit. c. 578. Volk, op. cit. p. 299.

máximo el margen de error moral, que para los demás hombres seguía siendo tan amplio como antes. Estos se hallaban desprovistos de una ley universal que como la ley de Cristo fuese independiente de las variables culturales de cada pueblo. Por esa razón en el pensamiento de Pablo se observa una relación estrecha —y sumamente importante— entre *syneidesis* y *pistis* (creencia o fe)³⁸. Decisiva es a este respecto su célebre afirmación de *Rom* 14, 23, donde dice que todo aquello que no proviene de la *pistis* es pecado. Para Pablo la creencia es ‘reconocimiento’, “dar crédito, y en tal sentido también es obediencia”, del mismo modo que “la incredulidad es esencialmente una desobediencia”³⁹.

Partiendo del supuesto de que quien ha oído el Evangelio ya no puede seguir siendo el mismo, pues queda transformado por la decisión tomada frente a él, ya sea creyendo y obteniendo la salvación, ya sea no creyendo y por tanto rechazándola⁴⁰, Pablo hace de la fe el ‘testigo de la obediencia a lo reconocido’. Así, la conciencia resulta ser “la norma constante de la vida y de la convivencia concretas”⁴¹, fundada en el amor. Ella es propiamente el juicio de fe testimonial que Pablo denominó *syneidesis*.

* * *

Al finalizar el punto [1] mencioné aquella tesis según la cual la constitución eclesíastica de la Iglesia no habría favorecido la tendencia, observada tanto en Pablo como en la tradición greco/romana, a otorgarle a *syneidesis/conscientia* una función predominantemente subjetiva, aunque heterónoma. La concepción de una moral heterónomo/subjetiva implica la presencia de paradigmas de la conducta considerados válidos para todos los hombres y no determinados como tales por la subjetividad individual. En ese sentido es contraria a la justificación meramente subjetivista de los criterios de la acción. En otras palabras el sujeto obedece una norma dictada por Dios o la naturaleza porque la encuentra en su propio ámbito cultural, interpretada por los criterios

38. Reiner, op. cit. c. 579.

39. O. Kuss, *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva*, Barcelona, Herder, 1975, p. 403. Volk, op. cit. pp. 299-300.

40. Kuss, op. cit. p. 401.

41. *Ibid.* p. 404.

allí vigentes como una norma racionalmente fundada. Esto es lo que quiere decir que se la reconozca como normativa mediante el juicio de la conciencia y es también lo que a mi juicio significa acentuar el aspecto subjetivo de la moral en el contexto histórico de la Antigüedad.

Pues bien: aclarado lo que significa el factor subjetivo, atenderé ahora la tesis de que su acentuación progresiva se perdiera o menguara en la época de los Padres apostólicos. H. Reiner cree que hombres como Ignacio de Antioquía y Clemente Romano, por ejemplo, habrían hecho un uso de *syneidesis* que llamaríamos heterónimo/objetivo, pues la 'buena conciencia' no era calificada como tal por su conformidad con aquello que en sí mismo se reconocía como bueno en la ley natural o evangélica sino más bien por su conformidad con la observancia de los preceptos de la Iglesia. De ser así, con ello se estaba introduciendo un nuevo tipo de relación con la norma.

La distinción es muy sutil; pero me parece que es también real. 'Vivir según la naturaleza' o 'vivir según el Evangelio' son normas generales de la conducta que permiten la mediación subjetiva de esta ley antes de toda decisión moral. Esta es una experiencia que podría transcribirse en la proposición: 'hago X porque es lo correcto. Ante la pregunta: 'por qué es X lo correcto?' tendríamos como respuesta ideal: 'porque mi conciencia me dice que X es la manera de particularizar aquí y ahora la norma general N que rige mis acciones'. En otras palabras la conciencia es la instancia 'subjetiva' mediadora entre la norma N y la acción X.

Ahora bien: si se tratara de un cristiano, ante la pregunta: '¿cuál es la norma N que guía tu conducta?' tendríamos la respuesta: 'vivir según el Evangelio'. Pero Reiner afirma que en aquel momento histórico no tardó en aparecer el tipo autoritario de conciencia moral ⁴², que podría expresarse conversamente así: 'hago X porque lo manda la Iglesia'. Es decir, 'me rijo por la norma general N₁'. Aquí ya no tiene sentido la pregunta directa por la bondad de la acción X, esto es, por la conformidad entre X y N. La relación de la norma con el sujeto de la acción moral está mediatizada por una instancia interpretativa externa a él, una instancia 'objetiva' que norma su conducta y que puede muy fácilmente eximirlo del pleno ejercicio de su razón.

42. Reiner, op. cit. c. 580.

Todavía habría lugar desde luego para la siguiente salida: '¿por qué haces lo que manda la Iglesia?' A lo que el cristiano respondería: 'porque mi conciencia me dice que esa es la manera de vivir según el Evangelio', es decir, 'porque cumpliendo con N_1 es como se cumple realmente con N '. Desde esta perspectiva la tesis de Reiner se torna discutible; pero no hay duda de que esta última respuesta puede expresar simplemente la hipoteca de la decisión moral.

Reiner mismo se encarga de indicar que esta no es una conclusión necesaria; hubieron excepciones notables como el caso de Justino, quien seguiría considerando la conciencia como una instancia autónoma con respecto al mandato externo de una institución, aunque heterónoma con respecto al mandato divino, es decir, como una instancia eminentemente crítica⁴³, presente en todo ser humano como posibilidad de una vida moral auténtica.

[3] *La discusión medieval del concepto de conciencia*

En 1975 R.J. Van den Berge propuso reinterpretar el pensamiento ético de Abelardo sobre la base de un esbozo⁴⁴ en el que indicaba, entre otras cosas, que la tradición escolástica medieval conoció dos concepciones de la estructura y la moralidad del acto humano:

1. La primera se sostenía en la autoridad de Pedro Lombardo. Según ella el acento debía ponerse en el objeto del acto (*finis operis*), de modo que se haga ver que él mismo posee moralidad independientemente de su relación con el sujeto.
2. La segunda, inaugurada ya por Anselmo de Aosta y elaborada por Anselmo de Laon, enseñaba que el acto humano sólo puede ser moralmente calificado haciéndose referencia al sujeto, pues es su intención la que determina la moralidad.

A esta segunda concepción pertenece sin duda alguna la ética de Abelardo. Pero la visión tradicional de estas posturas "pretende que (1a)

43. Ibidem. Flasch, por su parte, refuerza la tesis de Reiner en la medida en que acusa, en un momento histórico posterior, una institucionalización de la verdad debida al pensamiento del 'segundo Agustín'. Cfr. Flasch, *Das phil. Denken*, op. cit. p. 33.

44. Cfr. nota 19.

opinión de Abelardo inaugura y propaga una ética subjetivista que mina la moralidad objetiva, y que Sto. Tomás ... habría elaborado una doctrina contraria a aquella de Abelardo, en la misma línea de Pedro Lombardo”⁴⁵. Esta idea tradicional, dice Van den Berge, debe ser corregida. Tomás de Aquino se adhirió a la doctrina de Anselmo, de la Escuela de Laon y de Abelardo. Y en lo que respecta al supuesto subjetivismo, Van den Berge no es menos terminante: una investigación detenida de las obras éticas de Abelardo (es decir, *Ethica, Dialogus y Commentarium*) permite negarlo definitivamente⁴⁶. Dado que este artículo sólo pretende ser una introducción, me limitaré a indicar el lugar histórico de la postura abelardiana.

a. *La influencia de Orígenes*

En ningún otro autor de la Antigüedad cristiana es posible hallar mayores afinidades con el pensamiento ético de Abelardo que en Orígenes. Tanto para el uno como para el otro sólo el motivo de la acción decide si ésta es buena o mala⁴⁷. A partir de esta tesis ambos autores se plantean la pregunta por las relaciones de la conciencia y la intención. Las similitudes son tan manifiestas que no parece que pueda descartarse una influencia directa a través de la lectura de la traducción de Rufino.

Siguiendo de cerca a la Stoa y retomando el pensamiento de Pablo, Orígenes afirmaba que Dios había creado al hombre con la ley de la naturaleza inscrita en su corazón. Luego de la caída original el Evangelio le ofrecía la posibilidad de desplegar su conciencia moral innata, elevándola a su perfección mediante el seguimiento de Cristo. El teólogo alejandrino no veía oposición alguna entre el Evangelio y la ley natural; razón y conciencia podían brindar los criterios mediante los cuales el hombre era capaz de decidir, en la atenta

45. “La vision traditionnelle prétend que cette opinion d’Abélard inaugure et propague une éthique subjectiviste qui mine la moralité objective et que St Thomas d’Aquin... aurait élaboré une doctrine contraire a celle d’Abélard mais dans la même ligne que Pierre Lombard”. Ib. p. 144.

46. “Abaelardi librorum ethicorum (Dialogus, Commentaria et Ethica) accurata investigatio nos diiudicare cogit hanc doctrinam moralem subjectivisticam non esse. E contrario qualificationis moralis methodus ab Abaelardo promulgata eandem esse ac illam ab Aquinate defensam”. Ib. p. 143.

47. Chadwick, op. cit. c. 1079.

lectura de las Escrituras, qué era en cada caso lo digno de Dios. Orígenes no creía sin embargo que la razón pudiese ser elevada al rango de juez supremo en los asuntos morales⁴⁸. Para alcanzar esa función judicial la razón requería de dos factores decisivos: la aceptación de la Revelación y el descubrimiento del verdadero sentido de las Escrituras. Desde ese punto de vista no extraña que también para Orígenes haya sido válida la identificación de *syneidesis* y *distis*.

Sin embargo no hay una única acepción del término en este autor. Cuando se trataba de aquella función de la conciencia según la cual el sujeto sabe si está libre de culpa o no, Orígenes identificaba la conciencia con la memoria. Si la *syneidesis* se hallaba libre de los deseos de la fama y se dirigía sólo al cumplimiento de los preceptos divinos, entonces adquiría el sentido de buena intención. Orígenes también creía que la conciencia sabe qué es lo bueno y lo malo en las propias acciones, siendo su juicio a este respecto infalible. En este sentido retomó la idea del testimonio otorgado por la conciencia en relación con la rectitud o la culpa. No obstante, funciones similares son asignadas a conceptos como *logos*, *nous*, *kardía*, *pneuma* y *logiké dynamis*. De todos ellos *pneuma* parece indicar el ‘lugar’, si se quiere, de la conciencia en el hombre, que recuerda su estado original antes de la caída. La *syneidesis* vendría a ser el espíritu mismo que está en el alma humana y que tiende por su propia naturaleza al bien⁴⁹. Así, en tanto *syneidesis* la conciencia lleva dentro de sí la norma moral natural cuya expresión para la conciencia cristiana son sin duda los preceptos bíblicos.

Particularmente importante para la comprensión de las obras éticas de Abelardo es que las funciones asignadas por Orígenes a la conciencia pueden ordenarse en dos momentos claramente diferenciables:

1. La conciencia ‘antes’ de la acción recomienda, advierte, orienta; cumple una función educadora.
2. La conciencia ‘después’ de cometida una acción acusa o excusa al sujeto ante sí mismo y ante Dios.

48. Ibid. c. 1078.

49. G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origines*, Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 1958, pp. 85-91.

Abelardo preguntará en qué consisten las relaciones entre conciencia e intención 'antes' de llevarse a cabo una acción, y cuáles son 'después' de cometida. Y él también creará que en un sentido el juicio de la conciencia es infalible. Si recordamos que con los términos *conscientia*, *intentio*, *recta ratio*, etc., un dialéctico antirealista como Abelardo no pretendía significar 'cosas', entonces estaremos preparados para comprender el sitio que le tocó ocupar en el planteamiento propiamente medieval de este problema.

b. *El Sueño de Ezequiel*

De una especial importancia histórica es la cadena de identificaciones que se inicia con Orígenes y que, pasando por Jerónimo, será transmitida a la Edad Media. Al inicio de esta cadena está la identificación de 'espíritu' y 'conciencia' que Orígenes tomó de Epicteto, Séneca y Marco Aurelio⁵⁰. Esta identificación brinda sus frutos teológicos al comentar Orígenes un célebre pasaje bíblico conocido como el 'Sueño de Ezequiel' (*Eze 1, 4-10*). Allí describe el profeta la aparición de cuatro seres vivientes, cada uno con cuatro aspectos y cuatro alas. Los rostros también eran cuádruples: de hombre, de león, de toro y de águila.

Orígenes interpretó esta imagen como representación del alma humana e igualó la figura del águila con el *pneuma*. Tiempo después, comentando ese mismo pasaje bíblico, Jerónimo afirmó que a aquella potencia del alma simbolizada por el águila los griegos la habían llamado *syneidesis*, y añadió que se traba en realidad de la 'centella de la conciencia', aquella que no pudo extinguirse ni en Caín, a pesar de su pecado. La función de esta centella, que según Jerónimo se menciona en la Biblia como *spiritus*, es la de advertir y guardar contra el mal.

Ambos, Orígenes y Jerónimo, en estrecha relación con el pensamiento paulino, representan las aproximaciones más importantes al problema de la conciencia moral desde la perspectiva de sus fundamentos psicológicos. En tiempos de este último, el mundo cristiano avanzaba hacia el acopio de todas las fuentes preconstantinas que le permitiesen a los teólogos una cabal comprensión de la naturaleza humana y su responsabilidad ante Dios. La caída del Imperio de Occidente significó la drástica interrupción de ese proceso.

50. Cfr. Reiner, op. cit. cc. 580-581.

Así, propiamente hablando es Abelardo el siguiente eslabón en esta cadena, pues antes que él nadie trata directamente el tema de la conciencia moral. Sólo Isidoro de Sevilla se ocupa especulativamente del ‘Sueño de Ezequiel’; pero en el planteamiento del español no hay rastro alguno de lo intentado por Orígenes y Jerónimo. Isidoro es bastante más modesto en sus especulaciones y relaciona las cuatro imágenes con los cuatro evangelistas, “porque por las cuatro partes del mundo se diseminó la fe de la religión cristiana gracias a su predicación”. Y la representación se vale de seres animales (*animalia*), “porque el Evangelio de Cristo se predica teniendo como objetivo el alma del hombre”⁵¹.

Abelardo vive en una época que ha acuñado un lenguaje propio. El ya no habla del *spiritus* que había entusiasmado a Jerónimo; él prefiere usar *animus* cuando debe explicar las mismas funciones. En cierto modo esto se debe al hecho de que los hombres de la Edad Media aprendieron a filosofar instruidos por el lenguaje ciceroniano de Boecio, que aún no había sido confrontado con el de la Vulgata. Esa es precisamente la tarea reservada a los renacentistas del siglo XII, y en particular al círculo de la Escuela de Laon. No es casual que hay sido allí, en Laon, donde Abelardo aventurara una polémica interpretación de un pasaje bíblico —“la oscurísima profecía de Ezequiel”⁵², nos dice— y que esta exégesis haya desatado una verdadera persecución en su contra, debida fundamentalmente no a la envidia, como creía Abelardo, sino a la efervescencia intelectual y política de un período aún carente de orden y concierto.

En buena cuenta Abelardo y sus contemporáneos se dedicaron a plantear preguntas sin poder hallar del todo las respuestas satisfactorias. Estas preguntas son, con respecto al problema de la conciencia moral, concretamente las siguientes:

1. En relación a la influencia estoica: ¿de dónde procede la mala intención si es que *conscientia* y *recta ratio* son lo mismo? En otras palabras, si la conciencia es capaz de distinguir certeramente entre el bien y el mal, ¿cómo es posible que el hombre posea una mala intención, es decir, que quiera el mal?

51. Etimologías VI, 2, 40-41. Cfr. Volk, op. cit. p. 302.

52. Cfr. *Historia*, cap. III. Abelardo no precisa el pasaje en cuestión, pero todo parece indicar que no se trata del ‘Sueño de Ezequiel’.

2. En relación a la influencia hebreo/paulina se planteaba la pregunta por la naturaleza de la conciencia moral como creencia (*pistis*): ¿en qué medida puede identificarse la creencia así entendida con la *ratio*? ¿En qué medida con la *scientia* paulina o la *fides Christi*?

c. *El planteamiento de Pedro Lombardo*

El planteamiento medieval del problema que encierra la pregunta por la conciencia moral no se entiende a cabalidad sin atender sus vicisitudes históricas. A diferencia de Abelardo, cuyas obras y cuyo nombre fueron prácticamente proscritos, un discípulo suyo, Pedro Lombardo (1095-1160), estaba destinado a convertirse en el maestro por excelencia de los aspirantes a teólogos. La autoridad de la que iría a gozar Lombardo hasta épocas muy recientes se debe en parte al carácter sistemático de sus obras, en parte al hecho de que fuera consagrado obispo de París en 1159, y no en último lugar al hecho de que sus escritos fueran declarados libres de toda heterodoxia en el IV concilio de Letrán, celebrado en 1215. El apelativo *Magister sententiarum* indica que Lombardo asumió aquel estilo literario que ya era frecuente desde principios del siglo XII. El también usó el método de contraposición de autoridades que Abelardo había difundido en París, ciudad donde Lombardo estudió desde 1133.

Pero la influencia de Abelardo sobre el ‘Maestro de la Sentencias’ no se limita meramente al método. Si bien debe reconocérsele a Lombardo un pensamiento ético propio, la forma cómo planteaba los problemas, su elección de los tópicos teológicos en discusión y la orientación de muchas de sus preguntas acusan un estrecho vínculo con el círculo abelardiano⁵³. Debido a la lectura de sus *Sententiae* en las escuelas Lombardo se convirtió en el transmisor directo de los problemas irresueltos del siglo XII. Ellos volverían a ponerse en discusión cuando las precisiones conceptuales del período escolástico no pudieran seguir tolerando aproximaciones meramente tentativas.

He mencionado a este contemporáneo de Abelardo porque los orígenes de la discusión medieval en torno a la conciencia moral suelen ser remontados hasta él. En realidad, si tuviéramos que guiarnos por la aparición de los

53. Cfr. T.C. Potts, *Conscience*, en: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 687

primeros tratados titulados explícitamente *De conscientia*, la discusión escolástica como tal debería fecharse unos noventa años después de la muerte de Lombardo, en época de Felipe el Canciller. Esos tratados tardíos mostraban sin embargo importantes deudas con el siglo anterior. Estaban subdivididos por lo general en dos partes, respectivamente tituladas *De synderesi* y *De conscientia*.

Como puede notarse la palabra *synderesis* es la versión corrupta del griego *syneidesis*, y es altamente verosímil que se deba a algún antiguo error de transcripción. El motivo de la subdivisión de los tratados debe verse en la necesidad de distinguir dos aspectos de la conciencia moral. Esa necesidad surgió a su vez de la lectura de las *Sententiae* de Lombardo. No cuesta mucho suponer que el origen de la misma haya estado en el pensamiento del más notable de sus maestros.

En efecto, en la década de los treinta Lombardo pudo haber asimilado esta problemática directamente de las clases de Abelardo. Este no utilizó nunca el término *synderesis*. La aparición de la palabra se debe precisamente al análisis lombardiano del ‘Sueño de Ezequiel’, pasaje con el que, al parecer, Abelardo no se confrontó. Y aunque el planteamiento abelardiano de distintos aspectos de la conciencia no coincide plenamente con las precisiones escolásticas ulteriores, es no obstante manifiesto que, al iniciar en 1142 la composición de los cuatro famosos libros de sus *Sententiae*⁵⁴, Lombardo estaba poniendo en consideración de sus lectores los términos de una discusión que lo había ocupado desde hacía una década atrás.

El segundo de esos libros, en su segunda parte, se ocupa del pecado en estrecha relación con el tema de la voluntad, tema central en el planteamiento ético abelardiano.

El lector habrá notado que la fecha en la que Lombardo empieza a escribir coincide con el año en que muere Abelardo. En París los estudiantes aún guardaban vivo el recuerdo de un acontecimiento tan importante en sus vidas como fue el reto lanzado por el anciano maestro de dialéctica al joven y combativo Bernardo de Claraval, en las vísperas del concilio de Sens. El encuentro mismo en Sens debía copar todavía, dos años después, los temas

54. I. Brady, A. Emen, art. *Petrus Lombardus*, en: LThK B, c. 368

de acaloradas discusiones estudiantiles. Muchos estudiantes de teología que asistían a las clases de Lombardo habían sido alumnos de Abelardo y habían discutido con él sus tesis principales. En cierta forma a Lombardo le ocurría exactamente lo mismo.

Pero más allá de todas estas consideraciones, el sólo planteamiento del tema del pecado en las *Sententiae* delata esta estrecha relación con Abelardo.

Esto es algo que puede verse con toda claridad en lo que concierne a la pregunta por las condiciones que posibilitan la mala voluntad. A ese respecto Lombardo señala que algunos autores distinguen dos sentidos del término *voluntas*. En un sentido se trata de una potencia; en el otro, del uso de dicha potencia. Luego pregunta si acaso con esto se quiere decir que en el hombre no haya una sino dos voluntades.

Haciendo gala de su reconocido virtuosismo didáctico Lombardo empieza por considerar qué se seguiría de una respuesta afirmativa. Si se responde que sí hay dos voluntades, surgen dos posibilidades:

1. La buena voluntad está naturalmente presente en todos y es en ese sentido la centella de la conciencia de la que hablaba Jerónimo; siendo entonces la mala voluntad el resultado de la caída original.
2. La mala voluntad ha sido libremente elegida y se seguirá desplegando a no ser que intervenga la gracia divina y le otorgue al hombre el poder de resistirla, orientándolo hacia el bien.

Vistas las posibles consecuencias de una respuesta afirmativa Lombardo pasa a hacer lo propio con la respuesta negativa. Si se responde que no hay dos voluntades, entonces se afirma que:

3. El hombre quiere naturalmente el bien, pero que a causa del vicio quiere también el mal y se deleita en él, de modo que, en tanto que quiere el bien es naturalmente bueno; en tanto que quiere el mal, malo ⁵⁵.

En la posibilidad (1) Lombardo ha hecho mención de la centella de Jerónimo y la relaciona estrechamente con la buena voluntad, naturalmente

55. Potts, op. cit. p. 688.

presente en todos los hombres. Los lectores del siglo siguiente prestaron mayor atención a la pregunta por la naturaleza de la conciencia: si es potencia o hábito. La cita lombardiana de Jerónimo introdujo la palabra *synderesis* junto al latín *conscientia*, y esta novedad terminológica sugirió la solución basada en distinguir los dos aspectos fundamentales del concepto: uno habitual (*synderesis*) y el otro potencial (*conscientia*).

Los contemporáneos de Lombardo no habían ido tan lejos en lo que respecta a precisiones que evidencian un conocimiento más acabado de la terminología aristotélica⁵⁶. Para ellos no había al parecer ninguna razón para no establecer un vínculo estrecho entre conciencia moral y buena voluntad, es decir, entre la conciencia y un hábito.

La alternativa (3) refleja a mi juicio la posición de Abelardo. Esta postura frente al problema es precisamente la que marca la distinción fundamental entre las dos posibles respuestas generales de las *Sententiae*. La forma como Lombardo presenta las alternativas permite señalar que los opositores directos de Abelardo eran los representantes de la alternativa (2). Podría hablarse grosso modo del contraste entre el optimismo antropológico de Abelardo y el pesimismo de quienes creían que el hombre se hallaba a tal punto corrupto en su naturaleza racional luego de la caída, que no podía obrar el bien habitualmente sin la intervención de la gracia divina.

Para evitar el absurdo de concebir al hombre como un ser que voluntaria e irracionalmente opta por su propia condena, Abelardo extremó las armas de la dialéctica llegando a adoptar la postura contraria extrema: no dar cabida explícita al tema de la gracia en su ética. Esto le valió ser perseguido, condenado y proscrito por una ortodoxia que como tal no podía ser menos que intransigente e inflexible. En realidad, el extremismo de Abelardo se debe al carácter trunco de su proyecto. Su aproximación a la pregunta por la conciencia moral, desprovista de aquellos elementos que la irían a completar, podía y puede sin duda aparentar una cierta preferencia intelectualista. Ese aparente matiz de 'racionalismo', que dista mucho de ser tal, dio lugar a que ya en su misma época (finales de los años treinta) se le acusara de pelagiano. Y hasta

56. "Abaelard... unterscheidet sich von seinem Schuler Petrus Lombardus gerade dadurch, daß bei ihm noch nicht die schulmäßige, sachlich nüchtern abwägende Definition vorherrscht. Bei Abaelard ist noch alles im Fluß". Volk., op. cit. p. 303.

el día de hoy es posible leer que Abelardo defendió una ética 'subjetivista'. Pero todas estas acusaciones, como he señalado antes, se deben a una lectura superficial de su obra.

* * *

Desafortunadamente, aparte del mencionado trabajo de Van den Berge, el resto de la investigaciones en torno a la conciencia moral en Abelardo dejan todavía mucho que desear. La ausencia de un trabajo específicamente dedicado a este concepto es la característica más saltante. La contribución de E. Volk⁵⁷, con ser sólo un artículo, puede hasta cierto punto considerarse la excepción. Huelga decir que los estudios sobre la ética de Abelardo o sobre algunos conceptos centrales de la misma no pueden dejar de tocar de uno u otro modo el concepto de conciencia. Merecen mención particular a este respecto, en el orden de su publicación, los trabajos de Thompson, Weingart, De Siano, Peppermüller, De Gandillac y Van den Berge⁵⁸. No específicamente dedicados al pensamiento de Abelardo, pero no obstante decisivos para la comprensión de conceptos centrales como intención, voluntad y libre arbitrio son los estudios de Rohmer, Blomme, Lottin y Gründel⁵⁹. Las interpretaciones de Blomme y Lottin con respecto a la *intentio*, siendo sumamente sugerentes, no brindan sin embargo una aproximación convincente, pues eluden las relaciones *intentio/peccatum* e *intentio/conscientia*, que —como se puede apreciar en la frase *non est peccatum nisi contra conscientiam*⁶⁰— constituyen el núcleo de la ética abelardiana.

57. Op. cit. ver nota 35.

58. R.J. Thompson, *The role of the dialectical reason in the Ethics of Peter Abaelard*, en: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 12 (1937). R.E. Weingart, *The Logic of Divine Love. A critical analysis of the soteriology of Peter Abailard*, Oxford, 1970. F. De Siano, *Of god and Man: Consequences of Abelard's Ethics*, en: The Thomist 35 (1971). R. Peppermüller, *Abaelards Auslegung des Römerbriefs*, Münster, 1972. M. De Gandillac, *Intention et Loi dans l'Ethique d'Abélard*, en: *Abélard*. Actes du Colloque de Neuchâtel 16, 17 nov. 1979, Neuchâtel 1981.

59. J. Rohmer, *La finalité morale chez les theologiens, de Saint Augustin à Duns Scot*, Paris, 1939. R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Louvain, 1958. O. Lottin, *Les définitions du libre arbitre au douzième siècle*, en: Rev. Thomiste 32 (1927), pp. 104-120; 214-230. Del mismo, *Psychologie et morale aux XIIIe siècle*. I-IV, Gembloux, 1942-1959. J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster, 1963.

60. Cfr. nota 26.