



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

El papel de las virtudes en la teoría moral abelardiana

Natalia Jakubecki (UBA)

Como es sabido, el *Scito te ipsum* es el texto más conocido de la obra ética de Pedro Abelardo. En él, se plantea por primera vez en la Alta Edad Media la imposibilidad de juzgar la moral desde la acción y desde sus consecuencias. Así, la mayor parte de este texto está dedicado a la consideración del pecado. Sin embargo, Abelardo deja abierto allí más de un interrogante. Uno de ellos, tal vez el fundamental, es la posibilidad – o no – de que los infieles adquieran méritos morales. Según creemos, la solución se encuentra en otra obra también de índole ética: el *Dialogus inter iudaeum, christianum et philosophum*¹. Para poder dilucidar, entonces, qué rol juegan las virtudes en su teoría moral, fundamentalmente en relación con el problema de los infieles, será menester hacer primero un breve recuento de las tesis sostenidas por Abelardo antes del tratamiento puntual del tema que nos compete. Veamos.

La teoría moral del *Scito te ipsum* y el problema del mérito moral

Al decir que el fundamento último de la moral se encuentra en el *consensus voluntatis*, Abelardo ubica todo el peso de su teoría ética en el factor subjetivo¹ y, por tanto, en la interioridad del agente. Esto queda reforzado con la definición de pecado como “*contra conscientiam agere*”, ya que serán sólo los contenidos de ésta los que justifiquen dicha voluntad. Pero como cualquier subjetivismo en ética implica casi necesariamente la posibilidad de comportarse de manera caprichosa, Abelardo intenta hallar la justificación objetiva en el único pilar que la mentalidad medieval podía considerar incuestionable: la voluntad divina.

Ahora bien, una vez que logra asegurar *objetivamente* la preeminencia de la interioridad, esto es, establecer que la buena *intentio* es únicamente aquella que coincide con los

¹ De ahora en adelante, “*Dialogus*”. Para las citas, se usará la edición: *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, (trad. Magnavacca, S.), Buenos Aires, Losada, 2003.

designios del Dios cristiano, aparece un segundo problema a resolver. En efecto, de ser esto así, una parte de la humanidad se hallaría irremediablemente exenta de la posibilidad de adquirir méritos morales: los idiotas y los niños que, al carecer de razón, no pueden conocer la voluntad del Creador²; y los infieles quienes, *en principio*, son aquellos cuyas normas morales no coinciden con los preceptos de la cristiandad, ya sea por desconocimiento, ya sea porque, conociéndolos, de todas maneras no los han aceptado.

Sin embargo, no hay nada en la constitución del hombre, entendido como *imago Dei*,³ que le impida de por sí alcanzar estos méritos. Se hace patente, entonces, la paradoja tal vez más importante a la que se enfrenta la teoría abelardiana: mientras que la condición creatural del hombre le abre *ipso facto* la posibilidad de una conducta moralmente buena, la aceptación de la ley cristiana parece ser el requisito necesario de la misma.

Para resolver estas dificultades, Abelardo se ve obligado a explicitar la conformación de los contenidos de conciencia pues, a fin de cuentas, el núcleo de la cuestión radica en la concordancia del pilar subjetivo – el conocimiento de la propia conciencia – con el pilar objetivo – el conocimiento de la voluntad de Dios–.

Ya en el *Dialogus*, planteará su teoría sobre el suelo común desde el cual es posible confrontar las creencias de cualquier religión: la ley natural. Ésta es aquella ley que Dios ha inscripto en el corazón de los hombres, mediante la cual *toda* la humanidad que ha alcanzado la edad de la razón, y con total independencia de la procedencia institucional, puede conocer la voluntad divina, que consiste en amar a Dios y al prójimo, para así poder prestarle su asentimiento. No obstante, esta ley resulta insuficiente para hacer el bien, porque manda únicamente en el ámbito de la razón, ya que la adhesión a sus mandatos sólo equivale a un asentimiento intelectual, pero no necesariamente volitivo. En otras palabras, no basta con conocerla, también hay que quererla. Para Abelardo, realizar acciones buenas (*bonum facere*), esto es, querer *lo que* Dios quiere, no reporta ningún mérito si no se quiere *cómo* Dios quiere, es decir, si, además, las acciones no se hacen bien (*bene facere*).

Y es en este momento de la teoría en el que las virtudes hacen su aparición, pues parece que sólo ellas hacen posible, en última instancia, una *intentio buena*.

La virtud

Antes de comenzar a desarrollar este punto, es necesario señalar que ya para los antiguos griegos la vida virtuosa era la condición indispensable para poder llevar una vida buena. En este sentido, no se puede considerar la ética de la virtud como algo propio del

Cristianismo. No obstante, este último establece ciertas novedades respecto a la teoría clásica. Algunas de ella son, precisamente, las que desarrolla el Palatino en el *Dialogus*. Para Abelardo, acatar los mandatos de la ley natural de nada sirve si esta obediencia no está acompañada de una conducta guiada por las virtudes, lo que hará que éstas últimas se presenten como el verdadero origen del *bene facere*.

Los interlocutores del *Dialogus* que debaten sobre este tema son el cristiano y el filósofo. La primera definición de virtud que aparece en la obra viene de la mano de este último:

“Filósofo: La virtud, dicen, es un hábito excelente del alma; por tanto, pienso que el vicio es, al contrario, un pésimo hábito del alma. [...] Por ‘hábito’ se entiende una cualidad no naturalmente ínsita en una cosa, sino adquirida con la aplicación asidua y reflexión, y que difícilmente cambia”.⁴

Esta definición es correlativa a la que ha dado en la *Ethica*, en donde Abelardo identifica virtudes y vicios con *mores*,⁵ esto es, con disposiciones adquiridas por reiteración que ofician a modo de segunda naturaleza y que, en consecuencia, pueden también entenderse como inclinaciones. Éstas serán, por tanto, quienes nos conduzcan a la infelicidad o a la felicidad respectivamente.

“Filósofo: ... Si, en fin, como nos lo impone la razón, debemos juzgar que el bien de la vida futura es el máximo que podemos tener, entonces pienso que la senda que se debe recorrer para alcanzarlo son las virtudes que nos adornan en esta vida”.⁶

Si las virtudes son el camino que conduce al hombre al sumo bien, es precisamente porque son aquello con lo cual activamente se ha de prevenir o bien refrenar el pecado. En efecto, las virtudes deben oponerse a la *mala voluntas* – nacida de un carácter vicioso –, y refrenarla antes de que el *animus* preste su consentimiento a lo que no es lícito.

Veamos, entonces, cuáles son las virtudes a las que Abelardo está haciendo referencia, y en qué consiste cada una de ellas.

Virtudes cardinales

Como bien han señalado muchos de los estudiosos de Abelardo,⁷ las virtudes a las que hace referencia el personaje del filósofo, y a cuya clasificación adhiere el autor del texto, son aquellas que Cicerón expone en *De inventione* II, 159. Allí dice que las virtudes se dividen en cuatro:⁸ la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Pero no es solamente Abelardo quien hace uso de esta clasificación, sino que ésta ya había sido

adoptada por los Padres de la Iglesia y consecuentemente utilizada por todos los pensadores cristianos. Sin embargo, sí es novedoso el tratamiento que Abelardo les da. En principio, no se oponen directamente al vicio, sino más bien al pecado, puesto que su actividad propia es la de refrenar este último y no el primero. Pero además, en el *Dialogus*, Abelardo hace de manera implícita una especie de jerarquización de estas virtudes que en modo alguno se encuentra en Cicerón ni en ningún otro filósofo anterior.⁹ Así:

La *prudentia*: si bien en un principio Abelardo la cataloga dentro de las virtudes, inmediatamente admite que ella es "... madre y origen de las otras por su capacidad de discernir...".¹⁰ En consecuencia, resulta ser moralmente neutra en sí misma, ya que "puede ser propia tanto de los hombres buenos como de los malvados".¹¹

Pero al ser esa misma capacidad o *potentia* de discernir entre el bien y el mal – identificándose, de alguna manera con la *ratio* – es precisamente aquello que le permite al ser humano ser capaz de moralidad. Así, la prudencia no es propiamente una virtud, pero sí la condición indispensable para ser virtuoso.

La *iustitia*: es entendida por Abelardo como la virtud cardinal más importante. La define de la siguiente manera:

"Filósofo: La justicia es virtud que conserva el bien común. Es aquella virtud que atribuye a cada uno aquello que ha merecido, que nos hace querer que cada uno tenga aquello de lo que es digno, si esto no causa un daño común".¹²

En este sentido, esta virtud tiene relación directa con la esfera pública, y sólo en segunda instancia con la personal. Esto significa que si llegara a estar en riesgo el bien común, éste se deberá anteponer al bien privado.¹³ Por tanto, la prioridad del bien común se encuentra tan estrechamente vinculada a la justicia como un todo, que dentro de sus partes, incluso, también habría cierta jerarquización. Tal como señala De Gandillac,¹⁴ la misma argumentación requiere, por ejemplo, que la virtud de la *vindicatio* prime sobre la de la beneficencia,¹⁵ puesto que esta última excluye, además, a todos aquellos que, por poseer alguna culpa, no merecen nada.¹⁶

Fortitudo y temperantia: la primera es definida en el *Dialogus* como "una razonable capacidad de soportar las penas y afrontar los peligros",¹⁷ mientras que la segunda como "un sólido y moderado dominio de la razón sobre el placer y sobre otros impulsos no rectos del ánimo".¹⁸

Para Abelardo, si bien en sí mismas la fortaleza y la templanza son virtudes, su función preferente es la de auxiliar a la justicia. Así, cuando la razón ha determinado qué es lo justo, la templanza debe dominar los deseos contrarios que puedan surgir, mientras que la fortaleza se convierte en un escudo contra el temor. Una persona que tenga la voluntad de ser justa, sólo se verá obligada a actuar injustamente si alguna de estas dos virtudes estuviera ausente.¹⁹ En consecuencia, tal como sostiene Marenbon, “el sistema de las cuatro virtudes cardinales fue transformado en una jerarquía”.²⁰

Ahora bien, si sólo estas virtudes bastaran verdaderamente para hacer que el hombre adquiriera los méritos necesarios para la bienaventuranza, el Cristianismo sería en realidad un conjunto de prescripciones simbólicas vacuas. Nadie puede negar que, al menos los paganos también vivieran virtuosamente. De hecho, Abelardo mismo considera que si fueron capaces de desarrollar a nivel teórico tan compleja doctrina de las virtudes, es porque en verdad fueron capaces de ejercerlas.²¹

La caridad

Sin embargo, el cristiano del *Dialogus* y, por extensión, Abelardo mismo, piensa que existe una virtud aún más importante que la justicia. Bastaría, entonces, con adquirir esta disposición en el *animus* para estar en condiciones de poseer todas las restantes:

“Cristiano: Si entendemos ‘virtud’ *en sentido propio*, o sea, como lo que obtiene méritos ante Dios, es realmente sólo a la caridad que debe dársele tal nombre. Ésta, por el hecho de hacer al hombre justo, fuerte y temperante, es llamada correctamente ‘justicia’ ‘fortaleza’ o ‘templanza’”.²²

La caridad, junto a la fe y a la esperanza, conforma lo que la tradición cristiana conoce como ‘virtudes teologales’. Éstas, además de pertenecer al ámbito ético por su condición de virtud, están estrechamente relacionadas con la gracia. Incluso autores como De Gandillac o Bacigalupo²³ entienden que gracia y caridad son sinónimas. No obstante, analizar este tema desde una perspectiva teológica excedería en mucho el propósito de este trabajo. Por otra parte, el mismo Abelardo no parece darle un tratamiento teológico, al menos en el *Dialogus*, desde el momento en que, al introducir esta clase de virtudes, no hace ninguna referencia a la división teologal / cardinal. Además, prefiere insistir más bien en las diferencias cuantitativas de los méritos, en lugar de hacer notar que la caridad no es, como las restantes virtudes, adquirida por el ejercicio natural de la voluntad.

“Cristiano: ... Hasta en aquellos que se limitan a cumplir las órdenes de la Ley, la caridad puede no ser igual, porque evidentemente en la misma acción el sentimiento de amor de una persona puede ser mayor que el de otra”.²⁴

Ahora bien, en el sistema moral abelardiano, la *caritas* es presentada como raíz de todas las virtudes – incluso de las cardinales –.²⁵ Mientras que las restantes virtudes de orden teológico no sólo no son consideradas especialmente, sino que, además, el autor señala sus flaquezas. En efecto, aclara que, tal y como sucede con la *prudencia*, la fe y la esperanza también son comunes a buenos y a réprobos, por lo cual no pueden ser factores determinantes de la moralidad.²⁶ Mientras que, por su parte, la caridad tiene la función de despertar el amor a Dios en los hombres, haciendo que, al amar a Dios por sí mismo, quieran *como* Dios quiere. Así, los hombres cuya voluntad se vea movida por la caridad, no pueden sino tener una recta intención.

Es por ello que, siguiendo a Agustín, el Palatino considera que la caridad es la condición primordial para distinguir a justos y réprobos. Y si en un sistema ético lo que se trata de hallar es precisamente el o los requisitos por los cuales los justos se hacen justos, la *caritas* se muestra como la virtud perfecta.

“Filósofo: ... En efecto, como sostiene ese filósofo vuestro, Agustín, bajo el único nombre de caridad, la única que puede distinguir entre los hijos de Dios y los hijos del Diablo, están comprendidas todas las virtudes”.²⁷

La caridad como plenitud de la ley

Sabemos que de todas las virtudes, unas se muestran más importantes que otras. La justicia, dijimos, tiene un papel central entre las virtudes cardinales. De alguna manera, ella es el cumplimiento mismo de la ley natural: al dar a cada uno lo que se merece, sin perjudicar a los demás, se está manifestando ese amor al prójimo que nos manda la *lex naturalis*. Sin embargo, este amor está orientado casi exclusivamente a los hombres más que a Dios.

El amor a Dios, en cambio, se manifiesta plenamente en la virtud de la caridad. Abelardo entiende a la caridad como un amor ‘honesto’ que ama también según los méritos.²⁸ Y quien más mérito tiene para ser amado es Dios. En consecuencia, la caridad cumple también con la ley natural en tanto que es un amor que ama a Dios por sí mismo, y luego al hombre por causa del amor a Dios. Pero además se muestra más completa que la justicia, quien se centra principalmente en el amor al prójimo.

Es en este sentido que Abelardo entiende la sentencia paulina de la caridad como plenitud de la ley: porque ella, al hacernos querer no sólo *lo que* Dios quiere, sino *como* Dios quiere, resume en sí misma y plenifica el dictado de cualquier otra ley, ya sea ésta natural, positiva o revelada.²⁹

Recordemos que al prescindir Abelardo de cualquier explicación acerca de la obtención de la caridad, podría verse en esta omisión el intento de “anular toda influencia externa que le impida pensar en términos universales”.³⁰ Con todo, Abelardo no está diciendo que los infieles tengan méritos, sino que da a entender que quienes posean caridad son, de alguna manera, cristianos.

Conclusión

Estamos ahora en condiciones de sacar algunas conclusiones. La primera de ellas es que la propuesta moral abelardiana es efectivamente una de las primeras teorías medievales de carácter universalista. Esto queda demostrado desde el momento en que se admite que toda la humanidad, por su sola condición creatural y con total independencia de la filiación institucional, es pasible de ser agente moral y, en consecuencia, adquirir mérito. Pues, en efecto, toda la humanidad racional es capaz de conocer al Creador y a su voluntad por medio de la ley natural, y de querer esta ley gracias a la caridad, pudiéndola poner en práctica por las restantes virtudes.

La segunda de ellas es que el diálogo propuesto por Abelardo se cimenta sobre la base de aquello que hay de común en todos los seres humanos *a pesar* de la religión y los dogmas que los diversifican: la ley natural y las virtudes. Ello hace que, finalmente, su teoría moral derive en la “cristianización” de todo aquél que actúe moralmente bien. Contrariamente a lo que ha pensado la tradición de comentaristas, el *Dialogus* no abre la posibilidad de un diálogo interreligioso sino, a lo sumo, suprarreligioso.

- ¹ Los términos “subjetivo” y “objetivo” serán usados en sentido lato.
- ² Una ética como la abelardiana es inflexible en este punto: quienes no sepan qué están haciendo, no podrán actuar mal pero, a la vez, tampoco bien. La *ratio* se muestra como condición *sine qua non* para la vida moralmente meritoria. Muchas otras éticas se basarán en este supuesto.
- ³ Abelardo sigue la concepción antropológica agustiniana.
- ⁴ *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, (Trad. Magnavacca, S.) Bs. As., Losada, 2003, pp. 209-211. (a partir de ahora se cita: ‘*Diálogo*’).
- ⁵ Cf. *Ethica*, (Trad. Santidrián, P.) Barcelona, Altaya, 1997, I, p. 3.
- ⁶ *Diálogo*, ed.cit., p. 185. Cf. también p. 209 y ss. Si bien estas declaraciones están en boca del filósofo, es necesario señalar que el cristiano no opone objeción alguna.
- ⁷ Cf. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, cap. 13; Luscombe, op. cit., p. XX y ss. (a partir de ahora se cita: ‘*TPPA*’); Fumagalli, *Introduzione a Abelardo*, Roma – Bari, Laterza, 1988, p. 93 y ss., entre los más importantes.
- ⁸ Estas cuatro virtudes son las llamadas “virtudes cardinales”.
- ⁹ Cf. Marenbon, *TPPA*, p. 283 y ss.
- ¹⁰ Cf. *Dialectica*, IV, 1.
- ¹¹ *Diálogo*, ed. cit., p. 213.
- ¹² *Ibid.*, p. 215 (*sic*).
- ¹³ Para sostener esto, Abelardo se vale del ejemplo de Aulo Flavio, quien “mató a su propio hijo diciendo que no lo había engendrado para Catilina contra la patria, sino para la patria contra Catilina, *Ibid.*, p. 217. Utiliza el mismo ejemplo en *Th.Christ.*, II, 48.
- ¹⁴ De Gandillac, M., “Intention et loi dans l’éthique d’Abélard”, en *Pierre Abélard- Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle*, Colloque international du centre national de la recherche scientifique, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972, p. 602.
- ¹⁵ Ambas, *vindicatio* y beneficencia son virtudes que forman parte de la justicia.
- ¹⁶ En todo caso, si se le diera algo a aquellos que no lo merecen, esto sería injusticia o simple compasión natural, pero jamás una virtud.
- ¹⁷ *Diálogo*, ed. cit., p. 219.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 217-219.
- ²⁰ Marenbon, *TPPA*, p. 286. Traducción propia.
- ²¹ Cf. *Th.Chris.*, PL., 178, 1174D.
- ²² *Ibid.*, p. 197. Nótese la ausencia de la prudencia en esta enumeración. Subrayado propio.
- ²³ Cf. De Gandillac, “Le ‘Dialogue’ d’Abélard”, en *Abélard: Le ‘Dialogus’. La philosophie de la logique*, Actes du Colloque de Neuchâtel, Secr. De l’Université, Neuchâtel, 1981, p. 14; Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Perú, Univ. Pontificia católica del Perú, 1992, p. 294 y ss.
- ²⁴ *Diálogo*, ed. cit., p. 205. Cf. también *Diálogo*, ed. cit., p. 197. Este es el único punto de discusión en el cual parecen sentir enérgicamente ambos interlocutores a lo largo de la obra.
- ²⁵ Buscar una raíz única del mal moral no es una innovación abelardiana, sino un tópico medieval.
- ²⁶ Cf. *Diálogo*, ed. cit., p. 215.
- ²⁷ *Ibid.*, ed. cit., p. 197. Esta cita corresponde a *In Epistolam Ioannis*, V, PL., 35, 2016A.
- ²⁸ “*Caritas uero est amor honestus, qui ad hoc uidelicet refertur ad quod debet, [...] ut si Deum ipsum propter se uel proximum diligam propter Deum*”, *Th. Sch.*, PL., 178, 981D
- ²⁹ Cf. *Diálogo*, ed.cit., p. 203. Abelardo se ha ocupado en recalcarle esto a Eloísa en una de sus cartas, lo que demuestra su preocupación por la consecución de los méritos independientemente de las obras e, incluso, de la Ley escrita.
- ³⁰ Bacigalupo, op. cit., p. 295.