

VII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata, 2008.

# El papel de la ley en la teoría de la acción del Scito te ipsum.

González Sidders, Patricio.

Cita:

González Sidders, Patricio (2008). *El papel de la ley en la teoría de la acción del Scito te ipsum*. VII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-077/70>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ec1x/qup>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# EL PAPEL DE LA LEY EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN DEL *SCITO TE IPSUM*

Patricio González Sidders

---

La *Ética* o *Scito te ipsum*<sup>1</sup>, presenta una teoría intencionalista acerca de la acción moral. La intención como única fuente del valor moral de una acción y unida a la tesis acerca de la indiferencia de los actos exteriores, hace pensar en un subjetivismo acerca del valor de cada acción. Pero en paralelo a este proceso de interiorización, Abelardo muestra la necesidad de una normatividad objetiva en el sujeto moral para que este pueda ser considerado tal. La acción estrictamente moral se desarrolla, para Abelardo, en la conjunción de estos dos frentes: la subjetividad de la intención y la objetividad de la ley.

En este trabajo me propongo analizar la *Ética* de Abelardo desde su plano normativo, es decir, de qué modo se presentan ciertos aspectos objetivos dentro de su planteo intencionalista; con especial énfasis en la noción de ley natural. En segundo lugar intentaré mostrar una problemática propia del planteo de Abelardo, a saber ¿es posible una determinación de la voluntad sólo por medio de la ley? La posible respuesta a esta pregunta permitirá evaluar la viabilidad de los abordajes de corte kantiano a la teoría de Abelardo (como el de King<sup>2</sup>)

I

Los primeros tres capítulos de la *Ética* están completamente dedicados a resaltar la peculiar naturaleza del pecado: este es, estrictamente, consentimiento en “lo que no es lícito”. Las diversas distinciones que Abelardo pone en juego le dan los materiales para construir luego una teoría positiva de la acción moral.

En primer lugar, se contraponen el pecado al vicio: éste último tiene el estatuto de una disposición. Pero no toda disposición es un vicio, sino sólo aquellas que “empujan a la voluntad hacia algo que de ningún modo debe hacerse o dejar de hacerse” (cap1). En ese sentido, disposiciones físicas como la ceguera y la calvicie; o mentales (o dianoéticas) como la ciencia, la ignorancia y la memoria, quedan excluidas del ámbito moral. La razón, para Abelardo, es muy simple: aquello que se presenta de igual manera

<sup>1</sup>Abelardo, P., *Ética o Conócete a tí mismo*, trad.cast. Pedro R.Santidrián, Barcelona, Tecnos, 1990. Todas las referencias a la *Ética* están hechas a esta edición.

<sup>2</sup>King, P., “Abelard's Intentionalist Ethics”, en *The Modern Schoolman* 72, 1995, 213-232.

en “los malvados y en los buenos” no puede ser determinante de su valor moral. Este axioma será fundamental en el desarrollo argumentativo de la *Ética*, ya que por medio de él se llega a la determinación exacta del pecado<sup>3</sup>. La presencia de vicios en el alma, como la ira, la gula y la lujuria, no constituye un pecado: en tanto disposiciones a obrar mal, ni se identifican con la acción mala, ya que puede darse el caso que nunca se actualicen; ni con el consentimiento en actuar mal (una disposición no es un acto sino que dispone a éste). A su vez, el vicio tiene un lugar paradójico: su presencia permite al hombre luchar y desarrollar sus virtudes (disposiciones positivas); sin él, no habría lucha y, por ende, tampoco acción moral.

En segundo lugar, Abelardo diferencia el pecado de la mala voluntad. El término “voluntad” tiene una función muy especial en la *Ética*: se refiere, estrictamente, al deseo o a la concupiscencia<sup>4</sup>. Esta, como el vicio, es compartida por malos y buenos y, por lo tanto, no constituye algo relevante para la determinación de la naturaleza del pecado. A su vez, como el vicio, la mala voluntad es aquello que permite al hombre luchar y ser digno de recibir un premio. En resumen: el deseo en sí no es pecaminoso, sino consentir en él; el hombre, en tanto creatura caída, no puede no tener inclinaciones y deseos. Claro que Dios, a la vez, le dio las herramientas para refrenar estas tendencias sensibles; como dice Abelardo, “Dios no consiente que seamos tentados más allá de nuestras fuerzas”.

En tercer lugar, la acción “mala” se diferencia del pecado. Acción en este caso debe ser entendida como un hecho realizado efectivamente en el mundo: la acción es un evento identificable por medio de la percepción y, por tanto, es público. Otra vez, la argumentación se desarrolla por medio del primer axioma: tanto buenos como malos pueden cometer las mismas acciones. El criterio para determinar su valor moral no está en sus rasgos visibles, sino en la intención de aquel que lleva a cabo la acción. Por ejemplo: un verdugo puede matar a su víctima movido por el deber y el afán de justicia o hacerlo por una vieja enemistad. En uno y otro caso las notas visibles de la acción (que la constituyen en su totalidad) no permiten determinar su valor moral.

Si el pecado no es el vicio (una disposición) ni la mala voluntad (un deseo) ni la acción (un evento públicamente accesible) ¿qué es? En sí mismo, nada. Es más un no ser que un ser: sólo es el consentimiento en una mala voluntad. Pero este consentimiento está siempre disponible para el sujeto, es decir, el sujeto es absolutamente libre de

<sup>3</sup>En su forma más general podría ser expresado de la siguiente manera: suponiendo que hay una verdadera diferencia entre dos conceptos, las notas compartidas por los dos no pueden ser aquello que determina la diferencia.

<sup>4</sup>El análisis de este término con todas sus implicaciones excedería los límites de este trabajo. En relación a este tema vid. Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima, Fondo editorial de la pontificia universidad católica del Perú, 1992, cap.II “El conflicto de la voluntad”, pp. 109-164

consentir o de no consentir a la mala voluntad<sup>5</sup>. Esa libertad del consentimiento vuelve al sujeto pasible de culpa moral ya que siempre podría haber elegido no pecar.

Habiendo diferenciado específicamente la naturaleza del pecado, Abelardo analiza en qué consiste este “consentimiento”. En la misma definición del pecado es evidente la presencia de un aspecto normativo: “...pecar es despreciar al Creador, es decir, no hacer por Él lo que *creemos que debemos hacer*.”<sup>6</sup> “...no se ha de llamar violador a quien hace lo que está prohibido, sino a quien presta su consentimiento a aquello que sabe prohibido” (p23). De estas definiciones se desprende que, no basta solamente con la presencia “pasiva” de la ley en el sujeto, sino que éste debe reconocerla como tal. Este reconocimiento constituye la esencia de la conciencia moral y, por lo tanto, de la culpa. Podemos decir que Abelardo parte de un sujeto moral que reconoce ciertas proposiciones deónticas como teniendo un valor normativo para él: sin este reconocimiento no puede haber pecado. El ámbito de la conciencia y el reconocimiento es la ratio: “sólo puede haber culpa y desprecio de Dios allí donde hay conocimiento del mismo y donde la razón puede echar sus raíces” (p36. c6). Ahora bien ¿cuál es el papel de la ratio dentro de la acción moral? En primer lugar, la ratio es la facultad que reconoce a las leyes como tales. En segundo lugar, es la que determina cuál es la acción posible que es conforme al precepto aceptado. Esta segunda función es equivalente a la de la prudencia, “esto es, el discernimiento del bien y del mal”<sup>7</sup>. La razón (podríamos decir, razón práctica) discierne, en la situación singular, qué es lo que debe ser hecho<sup>8</sup>. Este discernimiento genera un imperativo del tipo “No hay que hacer x”. Pero este imperativo, como nota Abelardo, no se dirige a la acción misma como depositaria del valor moral, sino al consentimiento<sup>9</sup>; así, podría interpretarse de la siguiente manera “No consientas en hacer x”.

Sea cual sea el resultado físico de su acción, la intención de cumplir o no cumplir con el precepto particular dictado por la razón (proveniente de las leyes generales aceptadas) es lo único relevante en la evaluación moral del “acto”. Es por esto que “no hay pecado sino contra conciencia”: como dijimos, esta última está referida al reconocimiento del conjunto de normas que el sujeto acepta en una situación particular.

---

<sup>5</sup>“Hay en efecto muchas cosas que nos impiden actuar. En cambio, la voluntad y el consentimiento siempre los tenemos a nuestra disposición” *Ética*, p. 22

<sup>6</sup>*Ética*, p.8. La itálica es mía

<sup>7</sup>Abaelardus, P., *Ethica Seu Liber Dictus Scito Te Ipsum*, pars II (fragmento). Traducción propia.

<sup>8</sup>Como nota King, la posibilidad de “error moral” también puede hallarse en la descripción que hace el sujeto de la situación actual basándose en las leyes aceptadas. Por ejemplo, para dos sujetos distintos, el desconectar un respirador artificial puede ser, para uno, un homicidio y, para otro, un acto de piedad.

<sup>9</sup>“...cuando los actos aparecen ejecutados por una orden o una prohibición, más que a estos actos tal orden o prohibición se ha de referir a la voluntad o al consentimiento. De lo contrario, nada de lo que afecta al merito sería objeto de una orden.” *Ética*, p.22

Pero la conciencia no es el único criterio para determinar la bondad de la intención: ésta, a su vez, debe condecirse con la voluntad de Dios<sup>10</sup>. Como señala Jean Porter<sup>11</sup>, el recurso a la intención no implica la pérdida de normas morales objetivas, sino que el acto deriva su valor moral del respeto o no de las normas establecidas por Dios. El de Abelardo es un modelo legalista: expulsados como irrelevantes los estados afectivos del sujeto, sólo queda el consentimiento como un concepto jurídico, como la violación consciente de la norma.

## II

La ley sólo se dirige al consentimiento, no a las acciones exteriores. Su esencia es constreñir la voluntad o, en vocabulario de Abelardo, evitar el consentimiento. La identificación entre voluntad y concupiscencia muestra que, ante el cumplimiento de la ley, el hombre reemplaza su voluntad singular por un cierto tipo de voluntad contenida en el precepto. Si Dios es el origen de la ley, entonces reemplaza su voluntad por la voluntad divina<sup>12</sup>. Ahora bien cabría preguntarse ¿la ley, por sí misma, es causa suficiente de esta determinación? Es decir ¿puede el imperativo proveniente de la razón, por sí mismo determinar al sujeto a consentir o a evitar el consentimiento?

Considero que esta pregunta hace evidente un conflicto interno en la ética de Abelardo; un conflicto entre dos proyectos diversos: el de una ética de corte universalista (separada de los preceptos religiosos particulares) y el de la fundamentación de una moral cristiana. Creo que, dentro del texto de la *Ética*, se advierten dos figuras, representativas de cada una de estas tendencias: el pagano (el filósofo) y el cristiano<sup>13</sup>. Para pasar al análisis de este conflicto, es necesario mostrar de qué modo el sujeto se puede determinar a sí mismo a consentir o no a algo.

En primer lugar, arrastrado por la mala voluntad, se puede consentir a los deseos y concupiscencias. En este caso se estaría pecando, anteponiendo lo particular y sensible a la universalidad de los principios (presentes en el sujeto moral a modo de preceptos). El sujeto estaría quebrantando la ley y, en este caso, despreciando a aquel

---

<sup>10</sup>“No se ha de llamar buena a una intención porque parezca buena, sino porque además de parecer lo es realmente. Tal sucede, por ejemplo, cuando el hombre cree agradar a Dios en aquello que pretende y, además, no se engaña en su estimación” *Ética*, p.50

<sup>11</sup>Porter, J. “Responsibility, Passion, and Sin: A Reassessment of Abelard's Ethics”, en *Journal of Religious Ethics*, Volume 28, Number 3, p.389

<sup>12</sup>“Cuando antepone su voluntad a la nuestra - y seguimos la suya antes que la nuestra - conseguimos un gran merito a sus ojos.” *Ética*, p13

<sup>13</sup>El judío ya quedó afuera por su legalismo objetivista, fundamentado en la acción externa

que las forjó (Dios). En segundo lugar podemos no consentir al deseo, pero el motor de la constrictión está en el temor al castigo. Este sería un modo especial de actuar “bien”: aquel que actúa por temor no va contra su conciencia, sino que acepta y cumple con las leyes que reconoce como tales. Pero la intención con la que sigue las leyes es errónea: lo hace, en todo caso, por egoísmo; buscando su provecho personal (evitando el castigo en todo lo posible). Si esta enumeración terminara aquí, el hombre sólo podría determinarse a seguir la ley de manera negativa, por miedo al castigo. Pero no es el caso; para Abelardo hay un modo óptimo de seguir la ley, la caridad cristiana: “...los que actúan por miedo o por temor sufren más que aquellos a quienes el amor hace obrar espontáneamente” (p65). La ley, entendida como voluntad divina, debe ser seguida con el motivo de no contrariar a Dios. Del mismo modo que el amigo o el amante encuentra placer en hacer la voluntad de su amigo o amado, así, el cristiano que ama a Dios busca seguir sus leyes por amor; es decir, anteponer la voluntad divina a la propia por amor a Dios.

Hasta ahora no se presentó ningún problema: tenemos al pecador, al temeroso de la ley y al cristiano de buena voluntad. Pero como Abelardo nota muchas veces, hubo un gran número de infieles, entre los griegos y los romanos, que no sólo enseñaron la virtud, sino que la practicaron. Estos hombres eran guiados por la ley natural “escrita en sus corazones”. Ahora bien ¿qué notas tiene la ley natural? En tanto es algo que está dado naturalmente en nosotros, no puede llevarnos en ningún caso al pecado. En referencia a esto se puede usar el mismo argumento que da Abelardo a la hora de decir que el deleite natural con los alimentos o con el coito no puede ser pecado: la conexión entre acción y placer está dada naturalmente, esto es, está dispuesta por Dios. Por eso, si fuera pecaminoso el deleite, entonces Dios debería ser el responsable de ese pecado (p17 c3). Creo que el caso es el mismo: si alguien pecara *per-operationem*<sup>14</sup> siguiendo la ley natural, Dios debería ser culpable de ese pecado ya que la naturalidad de la ley sólo significa que ésta es aprehendida por la razón sin más. Así, la moral natural contendría las leyes que toda moral, como mínimo, debe cumplir; por esto, las leyes cristianas no pueden contradecirse con las naturales. Claro que puede haber más o pueden estar re-interpretadas de manera sobrenatural<sup>15</sup>, pero es evidente que no puede haber una gran

---

<sup>14</sup>Sería sólo *per operationem* porque el sujeto estaría de acuerdo con la ley que sigue. Es decir, aceptando y asintiendo en su acción a la ley natural, no estaría yendo contra su conciencia

<sup>15</sup>Bacigalupo, *op.cit*, p.311-4

variación. No hay dos criterios distintos de moralidad, sino que hay una diversa especificación de los enunciados de la ley natural<sup>16</sup>.

Ahora bien ¿por qué el pagano sigue la ley? ¿cuál es el motivo determinante de su voluntad a seguirla? Según las indicaciones de Abelardo en la *Ética*, el pagano, lo mismo que el cristiano, seguiría la ley por amor a Dios. Tanto Cornelio como los judíos que atormentaron a Cristo en la cruz, “creían agrandar a Dios” con sus decisiones y acciones. Claro que, como nota Abelardo al final del capítulo 12 de la *Ética*, los infieles se engañaban en su estimación de lo que era la voluntad divina. Es decir, cumplían con el primer criterio para una buena intención (no actuaban contra conciencia), pero no con el segundo que consiste en saber y hacer lo que Dios quiere. Pero “creer agrandar a Dios” con lo que uno hace, no implica necesariamente que uno actúe movido por el amor a Dios. En el caso de los paganos, el amor a Dios puede no ser el motor de sus acciones virtuosas. Esto no quiere decir que la ley natural no contenga en sí misma la referencia al creador (esto es evidente para Abelardo) sino que, amar a Dios al modo de la caridad no parece ajustarse a la forma en que los infieles se determinan a actuar bien.

Abelardo no desarrolla más este tema, pero creo que con lo visto podemos pasar a la evaluación de la propuesta de King tal como es expuesta. Este autor sostiene que Abelardo anticipó muchas de las doctrinas que, en el siglo XVIII, Kant sostendrá en su filosofía crítica práctica. La indiferencia de las acciones externas, la neutralidad de los deseos y el énfasis puesto en la intención muestran, para King, la importancia de la relación. A su vez, propone un “imperativo categórico medieval”<sup>17</sup> como un test negativo acerca de la validez de las intenciones. En líneas generales adhiero al acercamiento que hace King, pero creo, a su vez, que es necesario hacer una salvedad antes de asimilar estas dos posturas. Como argumenté en el desarrollo del trabajo, para Abelardo hay un modo óptimo de seguir la ley, la caridad cristiana. Esta es amor a Dios, a aquel del que provienen las leyes presentes en el sujeto. Creo que esto ya presentaría grandes sospechas a una postura kantiana. Veamos por qué...En el parágrafo 7 de la Crítica de la razón práctica, Kant afirma:

---

<sup>16</sup> En mi opinión esto resuelve una de las críticas de subjetivismo al planteo de Abelardo: el sujeto moral (y por ende racional) siempre tiene acceso a la ley natural. Así, no puede determinarse cualquier proposición como ley: el sujeto captaría inmediatamente su choque con los enunciados de la ley natural. Claro que el problema puede persistir de la siguiente forma: si las leyes naturales no se contradicen con muchas de las religiones actuales, entonces, su generalidad la torna pasible de muchas interpretaciones. El punto estaría en cómo se interpreta la ley natural, es decir, bajo qué criterios se la puede interpretar correctamente.

<sup>17</sup> “Always act such that the intention according to which you act has the form, or could correctly be represented as having the form, “to intend to x for the sake of doing unto others as you would be done by or not doing unto others as you would not be done by” King, *op.cit.*, p.15

“La razón pura es de suyo únicamente práctica y da al hombre una ley universal que denominamos ley moral [...] sea lo que fuere lo que diga la inclinación, la razón, empero, incorruptible y obligada por sí misma, observará la máxima de la voluntad en una acción ateniéndose siempre a una voluntad pura, es decir, a sí misma, considerándose a sí misma práctica a-priori”<sup>18</sup>

Para Kant, la razón puede determinarse a sí misma a obrar. Esta auto-determinación de la razón por sus propios principios es lo que constituye el aspecto esencialmente moral de las acciones. Estos principios propios, a priori, son, para Kant, de naturaleza específicamente formal. Así, la acción moral es la que se determina sólo por medio de la forma de los imperativos de la razón; sólo ésta es una acción autónoma. Todo otro principio externo que determine a la voluntad es “heteronomía del arbitrio”. Ahora bien, si algo es hecho “por amor a Dios”, quedaría estrictamente fuera del ámbito moral. Es decir, hacer el bien por amor a Dios es actuar por inclinación y nada más.

Pero, como vimos antes, hay una figura que en la ética queda algo desdibujada: el pagano. Considero que éste puede encarnar en mayor medida el modelo kantiano de actor moral. En ese sentido, Cornelio actuaría siguiendo la ley natural por sí misma. La razón lo obligaría a actuar siguiendo la ley y no alguna inclinación. Esto no quiere decir que no tenga noticia de Dios o que no pueda amarlo, sino que se determina a seguir la ley por la ley misma (la razón determinaría suficientemente a la voluntad).

Esto último está, claramente, dentro del plano de la conjetura. Dentro de la *Ética* el énfasis está puesto en desentrañar qué es el pecado y cómo es posible su perdón. La doctrina del amor a Dios como motor de la buena acción es explícitamente desarrollada, pero en este texto la naturaleza de este amor es imprecisa.

En resumen, a pesar de que la ética abelardiana pone un gran énfasis en las nociones de intención y ley (tópicos kantianos por excelencia) se torna muy complicado acercarla, en su totalidad, a la ética crítica. En todo caso, bajo mi interpretación, la figura del infiel virtuoso podría ser la de un sujeto moral que actúa movido solamente por la constricción de su razón. Claro que esto, para Abelardo, no sería la mejor manera de actuar.

---

<sup>18</sup>Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad.cast. J.Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2003



## **Bibliografía**

Abelardo, P ( 1990) *Ética o Conócete a tí mismo*, trad.cast. Pedro R.Santidrián, Barcelona, Tecnos.

King,P ( 1995) "Abelard's Intentionalist Ethics", en *The Modern Schoolman*, Saint Louis University, St. Louis, volume 72, 213-232.

Bacigalupo (1992) *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima, Fondo editorial de la pontificia universidad católica del Perú,

Porter, J. (2000) "Responsibility, Passion, and Sin: A Reassessment of Abelard's Ethics", en *Journal of Religious Ethics*, Blackwell Publishing, volume 28, number 3

Kant, I. (2003) *Crítica de la razón pura*, trad.cast. J.Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada,