

# CRISTIANIZAR A LOS CLÁSICOS EN LA EDAD MEDIA: EL *DE SPIRITALI AMICITIA* DE ELREDO DE RIEVAL

José Juan Batista Rodríguez - Leticia González Suárez

Universidad de La Laguna

[jjbatist@ull.es](mailto:jjbatist@ull.es) - [leticiaaglezsuarez@gmail.com](mailto:leticiaaglezsuarez@gmail.com)

## RESUMEN

El siglo XII constituye el *floruit* de la literatura latina medieval y, en el *De spiritali amicitia*, obra que nos ocupa en esta ocasión, Elredo de Rieval ejemplifica una tradición secular que intenta conjugar la literatura clásica con las ideas cristianas.

PALABRAS CLAVE: Literatura latina medieval. Tradición clásica. Cristianismo. *De spiritali amicitia*. Elredo de Rieval.

## ABSTRACT

«Christianizing classical texts: *De spiritali amicitia* of Ailred of Rievaulx». The 12<sup>th</sup> century is the most important period of Medieval Latin literature. We deal with *De spiritali amicitia* of Ailred of Rievaulx exemplifying a secular tradition that aims to combine Classical literature and Christianity.

KEY WORDS: Medieval Latin literature. Classical tradition. Christianity. *De spiritali amicitia*. Ailred of Rievaulx.

1. Las notas que se ofrecen a continuación versan sobre *De spiritali amicitia*, obra de Elredo de Rieval, un monje cisterciense inglés del siglo XII. Esta época conoció el apogeo de la literatura latina medieval (que vivía su tercer renacimiento o, como quieren los italianos, *rinascita*, después del carolingio y el de los Otones). Tuvo lugar en Francia bajo el reinado de Luis VII, quien, subyugando a los señores feudales, facilitó la expansión de los burgos y la *translatio studii* de los monasterios a las ciudades a través de las escuelas parroquiales y catedralicias. En estas últimas, además del *trivium* y *quadrivium*, se enseñaba, desde principios del siglo XII, filosofía, teología y *auctores* (Cicerón, Ovidio, Horacio, Lucano, Persio, etc.)<sup>1</sup>. Recordemos que, como ha insistido Curtius (1995: 79-87), los textos clásicos se comentaban de acuerdo a las pautas que estableció Conrado de Hirsau en su *Dialogus super auctores*, esto es, teniendo en cuenta tanto la materia y la causa final de la obra como la intención y el tipo de filosofía del autor<sup>2</sup>. En todo caso, el principal propósito seguía siendo *cristianizar* obras y *auctores*<sup>3</sup>: así habían procedido San Ambrosio, San Agustín y San Jerónimo, a quienes Elredo cita constantemente, y así se continuó actuando en la Edad Media, según se observa en este texto de Rabano Mauro (776-856):



Itaque et nos hoc facere solemus, hocque facere debemus, quando poetas gentiles legimus, quando in manus nostras libri veniunt sapientiae saecularis, si quid in eis utile reperimus ad nostrum dogma convertimus, si quid vero, superfluum de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radamus, (...) Hoc tamen prae omnibus cavere debemus, (...) ne pereat qui (...) frater, (...) si viderit in idolio nos recumbentes (*De clericorum institutione*, XVIII *in fine*)<sup>1</sup>.

Aparte de este método de trabajo, las escuelas catedralicias hicieron renacer la dialéctica como método para descubrir la verdad, y ello supuso el nacimiento de la escolástica. Aunque estas escuelas competían en maestros y alumnos, pronto empiezan a destacar las de Notre-Dame, San Víctor y Chartres, de manera que Francia refuerza su papel de líder cultural europeo. Entre los dialécticos hubo varios que dieron lustre a este renacimiento del siglo XII (Abelardo, Guillermo de Champeaux, Adelardo de Bath, Gilberto de la Porré, Thierry de Chartres, etc.), pero mucho más

---

<sup>1</sup> En este sentido, Haskins (1958: 99-100) dice: «Tra i prosatori latini, primeggia naturalmente Cicerone, riverito sopra tutti comme “principe d’eloquenza” e come la personalità piú rappresentativa di una delle sette arti, la retorica. (...) Una grande biblioteca come quella di Cluny contava tutte o quasi tutte le opere ciceroniane conosciute: il suo catalogo registra infatti tre manoscritti delle *Lettere*, quattro delle *Orazioni*, cinque delle opere di retorica, e sette dei suoi scritti filosofici. Questo interesse dell’epoca per la filosofia ciceroniana ci viene confermato dall’abate Ailredo di Rievaulx, lettore appassionato del *De amicitia* fin da ragazzo, che in un suo dialogo scritto verso la fine della vita esalta l’amicizia spirituale». Dentro de los *auctores* clásicos era especialmente apreciado por su argumentación sobre la amistad como virtud que conduce a Dios: *cf.* al respecto el párrafo 64 del *De amicitia* ciceroniano, donde leemos: «Qui igitur utraque in re gravem, constantem, stabilem se in amicitia praestiterit, hunc ex maxime raro hominum genere iudicare debemus et paene divino».

<sup>2</sup> La *philosophia* no era una teoría o manera de conocer, sino una sabiduría vivida según la razón. Por lo tanto había una filosofía enseñada por los paganos, conocida como *filosofía secular* o *mundana*, y una *filosofía cristiana*, vivida en los monasterios. Por ello era conveniente, en el comentario, especificar en este punto a qué corriente filosófica pertenecía el autor.

<sup>3</sup> De este tema se ha ocupado, en parte, el propio José González Luis (1984: 399-400) en uno de sus primeros artículos, donde leemos: «La actitud de Jerónimo que no oculta su asimilación de las letras paganas, cuyos conocimientos afloran a cada paso en sus escritos, (...) le acarreará torturas de conciencia que le atormentarán toda su vida. (...) Su conflicto interior se agudiza hasta ser transportado en una visión, en la que comparece ante el tribunal del Juez recriminándole: “Ciceronianus es, non Christianus”. Desde entonces promete: “Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi”. Por su parte, Dom Jean Leclercq (1990<sup>3</sup>) se ha ocupado con mucho tino de la cristianización de la amistad.

<sup>4</sup> *Cf.* Migne (1851, CVII: 396), online en [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0788-0856\\_Rabanus\\_Maurus\\_De\\_Clericorum\\_Institutione\\_Ad\\_Heistulphum\\_Archiepiscopum\\_Libri\\_Tres\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0788-0856_Rabanus_Maurus_De_Clericorum_Institutione_Ad_Heistulphum_Archiepiscopum_Libri_Tres_MLT.pdf). Y [http://books.google.es/books?id=6\\_kQAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false](http://books.google.es/books?id=6_kQAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false). En traducción castellana: «Así pues, lo que solemos y debemos hacer cuando leemos a los poetas paganos o cuando caen en nuestras manos libros de sabiduría mundana es esto: si hallamos algo útil, lo trasladamos a nuestro dogma, pero si hallamos algo superfluo sobre dioses paganos, amor o afanes mundanos, lo eliminamos, (...) Sin embargo, debemos tener especial cuidado de no provocar la condenación de ningún hermano por vernos recaer en el paganismo».

importantes para la filosofía fueron los místicos con San Bernardo de Claraval (1091-1153) a la cabeza, quien, con su «Yo sólo creo en Jesús y en Jesús crucificado», fue muy crítico con los dialécticos, filósofos y teólogos de su época<sup>5</sup>.

San Bernardo era un místico que consideraba a la humildad la única vía para conocer a Dios: el hombre debe rebajarse para ser capaz de reconocer su propia miseria. El siguiente paso consiste en compadecerse de la miseria de los demás mediante la caridad. Solo después de compadecernos de nuestra propia miseria y de la de los demás, podemos aspirar a contemplar verdades superiores porque, cuanto más se avanza en los grados de humildad, más se desciende en el nivel de orgullo. Pero, ¿cómo debe amarse a Dios? San Bernardo lo explica claramente en su *De diligendo Deo*: Dios debe ser amado por sí mismo porque es lo más justo y provechoso. Él nos amó primero y nosotros debemos corresponderle porque Él es causa eficiente y final. Esta doctrina y práctica del amor solo se podía desarrollar en un medio monástico<sup>6</sup>.

Buena parte de la teoría mística de San Bernardo sobre los grados del amor hasta llegar a la unión con Dios (*unio mystica*) fue adoptada por Elredo, pues también nuestro abad de Rieval pensaba que de la amistad humana se asciende a la amistad divina<sup>7</sup>.

2. Elredo nació en el año 1110 en Hexham, al norte de Inglaterra, cerca de la frontera con Escocia. Procedía de una familia sajona, culta y distinguida, relacionada con los monasterios de Hexham y Durham, en cuyas escuelas estudió. En 1124 fue llamado a la corte escocesa y allí completó su instrucción en filosofía, historia y literatura. En 1134, por encargo del monarca, realizó un viaje a York y conoció la abadía de Rieval, que había sido fundada tres años antes por Gualterio Spec con el concurso

---

<sup>5</sup> Recordemos, por ejemplo, que se enfrentó a Abelardo en muchas ocasiones y, por su relación con Eloísa, terminó condenándolo en un proceso terrible que concluyó con la castración de Abelardo, a quien no sirvió de nada la mediación de Pedro el Venerable, solicitando clemencia. Gilson (1980: *passim*) tiene un estudio espléndido sobre la teología mística de San Bernardo y Dawson (1997: 277-285) se ha ocupado del concepto de amor a Cristo de San Bernardo y su influencia posterior, Elredo incluido.

<sup>6</sup> Hyatte (1994: 44) lo expresa así: «This heavenly aspect of charity as mutual love of like spirits arising from God's love is mirrored on earth in the harmonious relationship among mortal friends of god, especially in the monastic community where all hearts and minds are directed towards the One». Otros autores que se han ocupado de este tema y nuestro autor son, entre otros, Pedro Laín Entralgo (1985) y Klaus Oschema (2005).

<sup>7</sup> En Díaz Ramos (1953: 775) leemos lo siguiente: «En primer lugar, pues, se ama el hombre a sí por sí mismo, pues es carne, y no puede gustar nada fuera de sí (...) más, cuando ve que no puede subsistir por sí, comienza a buscar a Dios por la fe, y a amarle, como que le es tan necesario. Ama, pues, en el segundo grado a Dios, pero por sí, no por Él mismo. Ya después que comenzó, con ocasión de la propia necesidad, a reverenciarle y frecuentarle, meditando, orando, obedeciéndole, poco a poco en virtud de este género de familiaridad, se da a conocer Dios y consiguientemente se hace también más dulce, y así (...) pasa al grado tercero, para amar a Dios no ya por sí, sino por Él mismo (...) en este grado se está mucho tiempo (...) y desde entonces, juntándose a Él será con Él un espíritu (...) cuando se entra en estas grandezas espirituales y divinas habría de ser despejado de todas las enfermedades de la carne».



de San Bernardo. Enseguida Elredo renuncia a la vida en la Corte e ingresa como novicio en Rieval.

Pronto se dedica a profundizar en el estudio de los textos sagrados y los Padres de la Iglesia, llegando a memorizar la *Biblia*. Sus lecturas predilectas eran *Confessiones*, de San Agustín, y *De gradibus humilitatis et superbiae*, de San Bernardo, de quien era diligentísimo imitador. En 1140 fue enviado a Roma y se encontró con San Bernardo en Claraval. Tras su regreso a Rieval, en 1142, escribió su obra cumbre: el *Speculum Charitatis*. En 1147 fue elegido tercer abad de Rieval, cargo que no abandonó hasta su muerte, que ocurrió el 12 de enero de 1167. Fue beatificado por el Papa Celestino III en 1191.

3. El diálogo titulado *De spirituale amicitia*<sup>8</sup>, escrito por Elredo ca. 1147-1157, continúa un tema que había sido bastante tratado desde la Antigüedad: Platón (en *Lysis*), Aristóteles (en sus dos *Éticas*, principalmente), Plutarco (*De fraterno amore*), Teofrasto y, sobre todo, Cicerón (*De Amicitia*) habían escrito sobre la amistad, con desigual fortuna, pero sentando las bases de iniciativas posteriores. De todos ellos al único que cita Elredo es a Cicerón, como veremos enseguida.

A petición de Ático, en el año 44 a. C., escribió Cicerón su *De Amicitia* en forma de diálogo y confiriendo el protagonismo a la pareja de amigos formada por su suegro Lelio y Escipión Emiliano. El desarrollo de la obra sigue el modelo *quid, quale* y *praecepta*, es decir, definición de la amistad, de sus cualidades y de las leyes que deben regularla. Termina con una conclusión sobre la virtud como base de la amistad. Elredo no solo sigue a Cicerón en el tema, sino también en lo formal: tanto en el empleo del diálogo como en la división de la obra en libros, concretamente tres, precedidos de un prólogo, que, siguiendo la edición crítica de Hoste y Talbot (1971: 287), transcribimos entero a continuación para que el lector pueda hacerse una idea cabal de su estilo:

Cum adhuc puer essem in scholis et sociorum meorum me gratia plurimum delectaret, et inter mores et uitia quibus aetas illa periclitari solet, totam se mea mens dedit affectui, et deuouit amori; ita ut nihil mihi dulcius, nihil iucundius, nihil utilius quam amari et amare uideretur. Itaque inter diuersos amores et amicitias fluctuans, rapiebatur animus huc atque illuc: et uerae amicitiae legem ignorans, eius saepe similitudine fallebatur. Tandem aliquando mihi uenit in manus, liber ille quem de amicitia Tullius scripsit; qui statim mihi et sententiarum grauitate utilis, et eloquentiae suauitate dulcis apparebat. Et licet nec ad illud amicitiae genus me uiderem idoneum, gratularar tamen quamdam me amicitiae formulam reperisse, ad quam amorum meorum et affectionum ualerem reuocare discursus. Cum uero placuit

---

<sup>8</sup> Hemos seguido edición crítica de Elredo que, después de establecer el *stemma codicum*, llevaron a cabo A. Hoste y C. H. Talbot (1971), en la que se va dando cumplida cuenta de todas las fuentes del texto de Elredo. Traducciones españolas conocemos dos: la del padre García (1969) y la de P. H. Zanusso (1986). También conocemos ediciones y traducciones inglesas, francesas e italianas, entre las que destacamos, la edición bilingüe francesa de Dubois (1948), la traducción italiana de Gasparotto (1960) y la traducción inglesa de Mark Williams (2002).

bono Domino meo corrigere deuium, elisum erigere, salubri contactu mundare leprosum relicta spe saeculi, ingressus sum monasterium. Et statim legendis sacris litteris operam dedi; cum prius nec ad ipsam earum superficiem oculus lippiens, et carnalibus tenebris assuetus sufficeret. Igitur cum sacra Scriptura dulcesceret, et parum illud scientiae quod mihi mundus tradiderat, earum comparatione uilcesceret, occurrebant animo quae de amicitia in praefato libello legeram, et iam mirabar quod non mihi more solito sapiebant. Iam tunc enim nihil quod non dulcissimi nominis Iesu fuisset melle mellitum, nihil quod non sacrarum Scripturarum fuisset sale conditum, meum sibi ex toto rapiebat affectum. Et iterum atque iterum ea ipsa reuoluens, quaerebam si forte possent Scripturarum auctoritate fulciri. Cum autem in sanctorum patrum litteris de amicitia plura legissem, uolens spiritualiter amare nec ualens, institui de spiritali amicitia scribere, et regulas mihi castae sanctaeque dilectionis praescribere. Opusculum igitur istud in tribus distinximus libellis. In primo quid sit amicitia, et quis eius fuerit ortus uel causa commendantes. In secundo eius fructum excellentiamque proponentes. In tertio quomodo et inter quos possit usque in finem indirupta seruari, prout potuimus enodantes. In huius igitur lectione si quis profecerit Deo gratias agat, et pro peccatis meis apud Christi misericordiam intercedat. Si quis autem superfluum aut inutile putat esse quod scripsimus parcat infelicitati meae, quae fluxum cogitationum mearum huius meditationis me compulit occupatione restringere<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Nuestra traducción tratará de no perder en demasía la gracia del original: «Cuando era un niño e iba a la escuela, como me encantaba el trato de mis compañeros, en medio de los malos hábitos y defectos a los que aquella edad suele inclinar, mi mente se entregó por entero al afecto y se consagró al amor de tal modo que nada me parecía más dulce, más gozoso y más útil que amar y ser amado. Y, así, fluctuando entre diversos amores y amistades, mi alma estaba siempre arrebatada e, ignorante de la ley de la verdadera amistad, se engañaba a menudo con espejismos de ella. Entonces, un día, llegó a mis manos el libro que sobre la amistad escribió Cicerón, obra que enseguida me pareció útil por lo grave de sus sentencias y dulce por su elocuencia exquisita. Y, aunque ni para esta clase de amistad me veía idóneo, me agradaba haber encontrado cierta fórmula de amistad hacia la que enderezar el curso de mi cariño e inclinaciones. Sin embargo, cuando el buen Dios tuvo a bien corregir mi rumbo desviado, levantarme a mí, caído, y limpiarme de la lepra, sanándome con su contacto, abandoné la vida seglar y sus promesas para ingresar en un monasterio. Enseguida me entregué a la lectura de las Sagradas Escrituras: yo, que antes apenas si había sido capaz de posar en ellas mis ojos legañosos y acostumbrados a las tinieblas carnales. Y, así, mientras la poca ciencia que me había transmitido el mundo se iba endulzando con la Sagrada Escritura y, en comparación con ella, iba perdiendo su valor, me venía a la mente lo que había leído sobre la amistad en el librito mencionado y me admiraba de que ya no me supiese tan bien como antes. En efecto, ya no me sentía arrebatado en mis afectos por nada que no estuviera melificado con la miel del dulcísimo nombre de Jesús ni por nada que no estuviera sazonado con la sal de las Sagradas Escrituras. Y, sin parar de darle vueltas, me preguntaba si no se podría fundamentar (la amistad) en la autoridad de las Escrituras. Después de leer mucho sobre la amistad en las obras de los Santos Padres y queriendo amar espiritualmente sin tener la capacidad necesaria, decidí escribir acerca de la amistad espiritual y prescribirme a mí mismo unas reglas de casta y santa dilección. Así pues, dividimos este opúsculo en tres libritos: en el primero, consideramos qué es la amistad, su origen y su causa; en el segundo, proponemos su fruto y excelencia; y, en el tercero, tratamos de desarrollar de qué modo y entre quiénes puede conservarse la amistad inquebrantable hasta el final. Así pues, si alguien saca provecho de esta lectura, que dé gracias a Dios e interceda ante Cristo misericordioso por mis pecados. Y si, por el contrario, alguien encuentra superfluo o inútil lo que hemos escrito, que me perdone la desventura de haber tenido que restringir el flujo de mis reflexiones sobre este asunto debido a mis ocupaciones».



En este prólogo, en que Elredo hace uso de la tónica habitual<sup>10</sup>, se observan, como señalan Hoste y Talbot (1971) y Courcelle (1957), la influencia literal de las *Confessiones* de San Agustín, la doctrina del *dulce et utile* horaciano y la presencia física de Cicerón. Pero, a nuestro juicio, lo más llamativo es la ligereza y elegancia del estilo de Elredo. Aquí queda claro que, según el modelo iniciado por los Padres de la Iglesia en el siglo IV, Elredo se propone cristianizar el tratado de Cicerón sobre la amistad, apoyándolo en la autoridad de las Sagradas Escrituras y escribiendo en un latín correcto y elegante.

Atendiendo brevemente al contenido de la obra, la acción del primer libro tiene lugar en Wardon, una de las filiales de Rieval que Elredo hubo de visitar en 1142 con motivo de una inspección rutinaria. En un aparte dialogan Elredo e Ivo, joven monje de Wardon, quien, interesándose por la amistad de forma paralela a la que había expresado Elredo en el prólogo, repite prácticamente su historia y sus razones:

Eapropter uel ea ipsa quae dicta sunt, si tamen sunt consona rationi, uel certe alia quae disputationis istius poscit utilitas, uelim mihi Scripturarum auctoritate probari et quemadmodum ea ipsa quae inter nos oportet esse amicitia, et in Christo inchoetur, et secundum Christum seruetur, et ad Christum finis eius et utilitas referatur plenius edoceri. Constat enim Tullium uerae amicitiae ignorasse uirtutem; cum eius principium finemque, Christum uidelicet, penitus ignoraverit (I, 8)<sup>11</sup>.

Así, basándose en la definición de Cicerón («Amicitia est rerum humanarum et diuinarum cum beneuolentia et caritate consensio»)<sup>12</sup>, reflexionan sobre el origen de la amistad y sus tipos. Y Elredo comienza recurriendo a la etimología para afirmar

---

<sup>10</sup> Los *loci communes* (Curtius, 1995: 122-160) son frecuentes en la obra: los observamos en la metáfora del alimento (sal y miel) de las Escrituras, en los tópicos de la modestia (Elredo destaca su poquedad) y de la consolación (Elredo lamenta la muerte de un amigo entrañable), etc.

<sup>11</sup> En traducción castellana: «Por eso quisiera comprobar con la autoridad de las Sagradas Escrituras si es conforme a la razón lo que ya se ha dicho o cualquier otra cosa que exija la utilidad de esta cuestión. Y quisiera que se me enseñara exhaustivamente cómo la amistad que debe existir entre nosotros comienza en Cristo, se mantiene de acuerdo con Cristo y a Cristo encamina su fin y utilidad. Pues está claro que Cicerón ignoró el valor de la verdadera amistad porque ignoraba completamente su causa primera y su finalidad, es decir, Cristo». Y, en este sentido, Laín Entralgo (1985: 70) dice: «La espiritualidad medieval, primero la benedictina, luego la cisterciense, hacen triunfar en el Occidente cristiano la vía de la comunidad. Tal es el fondo histórico sobre el que se levantan durante la Alta Edad Media los elogios de la amistad, cuando ésta llega a ser cristianamente entendida».

<sup>12</sup> Pero enseguida quiere Ivo precisar dos términos en la definición ciceroniana y pregunta «Verumtamen caritatis uel beneuolentiae nomine quid ethnicus ille significare uoluerit, non uideo» (I, 14). Elredo responde ayudándose de los términos *affectus* y *effectus*: «Forte nomine caritatis mentis affectum, beneuolentiae uero operum expressit effectum» (I, 15). En traducción española: «Sin embargo, no veo qué habrá querido significar aquel pagano con los términos de *caridad* y *benevolencia* (I, 14)» y «Quizá con el nombre de *caridad* quiso expresar un afecto de la mente y, seguramente, con el de *benevolencia*, un efecto de las obras» (I, 15).

que las palabras *amigo* y *amistad* derivan de *amor*: «Ab amore, ut mihi videtur, amicus dicitur; ab amico amicitia» (I, 19)<sup>13</sup>.

Pasando por alto disquisiciones interesantísimas como la que distingue entre *amistad* y *caridad* (I, 31-32)<sup>14</sup>, nos limitamos a destacar que, en los tres tipos de amistad que va a establecer, Elredo mantiene las tres categorías aristotélicas de  $\phi\lambda\lambda\alpha$ <sup>15</sup>, si bien redefiniendo la tercera y más elevada, la que da título a su obra, como una amistad que solo es posible entre hombres virtuosos (en sentido cristiano). Así, los tres tipos de amistad son los siguientes: «Et carnalem quidem creat uitiorum consensus; mundialem spes quaestus accendit; spiritalem inter bonos vitae morum studiorumque similitudo conglutinat» (I, 38)<sup>16</sup>. La amistad verdadera solo puede darse entre los virtuosos y esta unión entre virtuosos es un reflejo de la unión con Cristo, unión mística de la que ya hablaba San Bernardo y que dará paso al florecimiento de la espiritualidad mística del siglo XII y al surgimiento del *amor cortés* en los trovadores y *Minnesänger*<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> También Cicerón (*De am.*, 26) las había puesto en relación: «Amor enim, ex quo amicitia nominata, princeps est ad benevolentiam coniungendam». Según Laín Entralgo (1985: 65), no se concibe la amistad sin el amor, amor desinteresado y racional, la  $\phi\lambda\lambda\alpha$ , que es distinto del *amor de proximidad* o de caridad, la  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\eta}$ .

<sup>14</sup> Esta distinción la retoma Elredo (I, 59) más adelante y explícita lo siguiente: «Tunc boni quique inter caritatem et amicitiam distinxerunt; animaduertentes quod etiam inimicis atque peruersis impendenda sit dilectio; cum inter bonos et pessimos esse non possit uoluntatum uel consiliorum ulla communio. Amicitia itaque quae sicut caritas inter omnes primum et ab omnibus seruabatur, inter paucos bonos naturali lege resedit». Lo traducimos así: «Entonces algunos buenos autores distinguieron entre la caridad y la amistad, advirtiendo que debíamos amar incluso a los enemigos y perversos, aunque los buenos y los pésimos no puedan tener comunidad alguna de voluntades ni proyectos. Así pues, la amistad que, como la caridad, al principio se mantenía entre todos y por todos, quedó luego por ley natural restringida a unos pocos buenos».

<sup>15</sup> Cf. al respecto Price (1989). Por su parte, Aristóteles establece, en la *Ética a Nicómaco* (1165b 23-25), lo siguiente: «Lo malo ni es amable ni debe serlo. En efecto, no debemos amar lo que es malo, ni asemejarnos a un ser despreciable, y se dice que lo semejante ama a su semejante» (2002: 143). Y Cicerón (*De amicitia*, 79): «Digni autem sunt amicitia quibus in ipsis inest causa cur diligantur. Rarum genus! Et quidem omnia praeclara rara, nec quidquam difficilius quam reperire quod sit omni ex parte in suo genere perfectum» (*De amicitia*, traducido por García Yebra, 1985: 100).

<sup>16</sup> O sea, la amistad carnal, basada en vicios, la amistad mundana, que persigue el lucro, y la amistad espiritual, la única verdadera, que se produce entre los buenos por similitud de vida, costumbres y afanes.

<sup>17</sup> Así lo formula Leclercq (1945: 400) hace ya muchos años: «... et qui trouera son épauouissement au XII<sup>me</sup> siècle, époque où fleuriront à la fois, dans la mystique cistercienne, la spiritualité affective et, dans la chevalerie, l'amour courtois. Le scolastique fait l'inventaire de cette réalité complexe: tandis que se constituent des recueils de sentences où se trouve rassemblé l'héritage des auteurs classiques, les théologiens étudient les rapports qui unissent l'amitié avec la charité et sont ainsi amenés à faire l'analyse de la doctrine augustinienne». Ejemplo claro de la relación de este tema de la amistad con el amor cortés es Andrés el Capellán, sobre el que volveremos más tarde. Y en cuanto a la relación con los *Minnesänger*, al principio del libro tercero (III, 8), nos dice Elredo que los amigos llegan a unirse de tal forma que se poseen mutuamente: «ille ita tuus, et tu illius sis», palabras que coinciden literalmente, si bien pasadas de la tercera a primera y segunda persona, con las de un poema anónimo de finales del s. XII, perteneciente a la poesía de los *Minnesänger* alemanes, que reza así: «Dû bist mîn und ich bin dîn».



Tras señalar que la amistad espiritual se sustenta en las virtudes cardinales («Hanc nempe amicitiam prudentia dirigit, iustitia regit, fortitudo custodit, temperantia moderatur», I, 49)<sup>18</sup>, concluiremos esta brevísima aproximación al libro primero citando las asombradas palabras de Ivo ante la importancia y seriedad de la amistad: «Dicamne de amicitia quod amicus Iesu Ioannes de caritate commemorat: Deus amicitia est?» (I, 69). Sin embargo, Elredo matiza su respuesta como sigue: «Inusitatum quidem hoc, nec ex Scripturis habet auctoritatem. Quod tamen sequitur de caritate, amicitiae profecto dare non dubito, quoniam: “Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo”» (I, 70)<sup>19</sup>.

La acción del segundo y tercer libro tiene lugar en Rieval unos años después. Al haber fallecido Ivo, intervienen dos nuevos interlocutores: Gualterio (Walter Daniel, el futuro autor de la *Vita Aelredi*) y un tal Graciano del que no tenemos más datos: quizá se trate de una mera creación literaria de Elredo a juzgar por los juegos de palabras con su nombre, que se relaciona con *gratia* y *gratiosus*<sup>20</sup>. Así presenta Gualterio a Graciano:

Et opportune nunc hic noster Gratianus intrauit, quem ipsius amicitiae alumnum iure dixerim, cuius totum studium est amari et amare; ne forte amicitiae nimium auidus, eiusque similitudine deceptus, falsam pro uera, fictam pro solida, pro spiritali carnalem recipiat (II, 16)<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Estas mismas virtudes se encuentran en Platón (*El Banquete* 196-197 B), Aristóteles y, por supuesto, Cicerón (*De inventione* 2,53 y *De officiis* 3,33). Y Elredo ya las había explicado en términos cristianos en su *Speculum Caritatis* (I, 31). Según Hyatte (1994: 64), lo normal es que la literatura medieval presente las virtudes cardinales en compañía de las teologales (fe, esperanza y caridad): así aparecen en el canto 29 del *Purgatorio* dantesco.

<sup>19</sup> O sea: «Entonces, ¿diré de la amistad lo mismo que Juan, el amigo de Jesús, de la caridad: *Dios es amistad*?» y «Ciertamente, aunque es algo inusitado y no tiene la autoridad de las Escrituras, no dudo en atribuir a la amistad lo que sigue de la caridad, pues *Quien permanece en la amistad, en Dios permanece, y Dios en él*». Por supuesto, esta referencia al «discípulo amado» no es gratuita, sino muy a propósito.

<sup>20</sup> Dada su afición etimológica, es posible que la *gratia* (*caritas*) que debe presidir toda amistad y el carácter *gratiosus* del personaje le hayan sugerido el nombre de *Gratianus* para el tercer participante en los diálogos de los dos últimos libros de la obra. En el excursus que Curtius (1995: 692-699) titula «La etimología como forma de pensamiento» leemos lo siguiente: «Los nombres de las cosas surgieron por “naturaliza” o por “convenio”? ¿Es posible deducir del nombre de una cosa su esencia? La antigua retórica afirma que sí es posible. Entre los veintiocho tópicos de la demostración aducidos por Aristóteles figura, en último lugar, el ἀπὸ τοῦ ὀνόματος, que se emplea, por ejemplo, cuando se dice de las leyes de Dracón que no son las del hombre, sino las de un dragón. (...) Cicerón incluyó además la etimología del nombre propio entre los “atributos” de la persona (*De inventione*, I, 34) y Quintiliano, a su vez, readopta también este *argumentum*. (...) La interpretación etimológica de los nombres propios pasó de los panegíricos de la tardía Antigüedad pagana a la poesía eclesiástica y también a los himnos. En el siglo XII, el procedimiento pasa a las poéticas como *argumentum siue locus a nomine*...».

<sup>21</sup> O sea: «He aquí que, oportunamente, acaba de entrar nuestro Graciano, a quien con toda justicia podría llamar discípulo de la amistad, pues todo su afán consiste en amar y ser amado. ¡Ojalá que, ávido como es en exceso de la amistad, no vaya a confundir, engañado por espejismos, la falsa con la verdadera, la ficticia con la real y la carnal con la espiritual».

A lo que Graciano responde, revelando su carácter desde el principio:

Ago gratias humanitati tuae, frater, quod non uocato, sed se impudentius ingenti, nunc tandem ad spiritale conuiuuium concedis accesum. Nam si me serio, non ludo, alumnum amicitiae appellandum putasti, debueram in sermonis principio accersiri; nec auiditatem meam posita uerecundia prodidissem (II, 17)<sup>22</sup>.

Después de repetir algunas de las ideas y conceptos que Elredo había expuesto a Ivo, sazonados con algunos ejemplos bíblicos, el libro segundo se centra en los frutos y límites de la amistad. Aquí se afirma, por ejemplo, que la amistad es lo que confiere la condición humana al hombre, hasta el punto de que, privado de ella, estaría al mismo nivel que las bestias:

ita ut sine amico inter mortales nihil fere possit esse iucundum; homo bestiae comparetur, non habens qui sibi collaetetur in rebus secundis, in tristibus contristetur; cui euaporet si quid molestum mens conceperit; cui communicet si quid praeter solitum sublime uel luminosum accesserit (II, 10)<sup>23</sup>.

Entre sus límites se especifica que la amistad solo puede nacer entre los buenos y que, ante todo, debe primar entre ellos la ausencia de adulación. El libro concluye con un resumen de todo lo tratado por parte de Elredo (II, 66-70).

El tercer libro constituye, en extensión, la mitad de la obra. Empieza con la exposición por parte de Elredo del amor como fuente y origen de la amistad: «Fons et origo amicitiae amor est» (III, 2); pero se trata del amor a Dios: «Fundamentum illud Dei amor est; ad quem omnia, quae vel amor suggerit vel affectus» (III, 5), es decir: «su fundamento es el amor a Dios, al que se ha de ordenar todo lo que el amor o el sentimiento sugieren». Y, retomando la idea de Cicerón, añade que la amistad se basa en la caridad (*affectus* del alma) y en la benevolencia (*effectus*)<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Es decir: «Agradezco tu humanidad, hermano, por permitirme asistir a este banquete espiritual sin haber sido invitado y habiéndome presentado de modo tan descarado. Pero si pensabas en serio, y no en broma, que merezco ser llamado discípulo de la amistad, debí haber sido invitado a la conversación desde el principio: así me habría evitado la vergüenza de mi avidez».

<sup>23</sup> En traducción española: «de modo que, sin un amigo, apenas puede haber alegría entre los mortales; el hombre se asemeja a las bestias, pues no tiene con quien compartir las alegrías en los momentos dichosos, ni quien se aflija con él en los tristes; gracias al cual podemos liberarnos de pensamientos desagradables y a quien podemos comunicar cualquier cosa sublime o extraordinaria que nos haya ocurrido».

<sup>24</sup> En Luddy (1963: 206-209) encontramos que sobre esto ya se había expresado Bernardo de Claraval: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu fuerza y con toda tu inteligencia» afecta no a la caridad afectiva, sino a la caridad efectiva o activa». Asimismo, San Francisco de Sales explicaba esta diferencia: «hay dos maneras de realizar nuestro amor a Dios: una, afectiva, y la otra, efectiva o activa. Por la primera colocamos nuestros afectos en Dios, y todo lo que Él ama se vuelve interesante para nosotros; por la última seguimos a Dios y cumplimos lo que Él ordena. La primera nos une a la bondad de Dios, la última nos hace sumisos a su santa voluntad. (...) El amor afectivo concibe el trabajo; el amor efectivo lo hace surgir, por así decirlo. Por el primero se centran en Dios nuestra felicidad y delicia; por el último le servimos y obedecemos. (...) Podemos suponer que la



Sin embargo, no a cualquier persona que queramos la podemos admitir como amigo, pues, según San Ambrosio (*De officiis*, III, 134), un amigo es una suerte de consorte del alma, de manera que solo se ha de elegir como amigo a quien cumpla los siguientes requisitos:

Nec omnes tamen quos diligimus in amicitiam sunt recipiendi, quia nec omnes ad hoc reperiuntur idonei. «Nam cum amicus tui consors sit animi, cuius spiritui tuum coniungas et applices, et ita misceas ut unum fieri uelis ex duobus; cui te tanquam tibi alteri committas», cui nihil occultes; a quo nihil timeas; primum certe eligendus est qui ad haec aptus putetur, deinde probandus, et sic demum admittendus. Stabilis enim debet esse amicitia, et quamdam aeternitatis speciem praeferre, semper perseuerans in affectu (III, 6).

Y, sin embargo, no hemos de aceptar en amistad a todos los que amamos, ya que no todos son idóneos para ello. «Pues como el amigo es consorte de tu alma, con cuyo espíritu unes y enlazas el tuyo, fundiéndote para hacer de dos uno solo, en quien confías como en ti mismo», a quien nada ocultas y de quien nada temes, lo primero que hay que hacer es elegir a quien se considere apto para esto, luego hay que probarlo y solo así, por último, admitirlo.

Una vez admitido en la amistad y mientras no se aparte del fundamento primero de la amistad que es el *amor Dei*, los amigos se funden en un solo ser: «Cor unum et anima una, idem uelle et idem nolle» (III, 124). Inmediatamente se pasa a la cuestión de cómo han de elegirse y probarse los amigos, para, enseguida, enumerar los factores que contribuyen a la ruptura de la amistad. En referencia al primer punto, se señalan cuatro escalones que llevan a la perfección en la amistad<sup>25</sup>: la elección, la prueba, la admisión y el *perfecto* acuerdo en las cosas divinas y humanas con amor

---

caridad efectiva es prescrita como principio del mérito y la afectiva otorgada como recompensa. En la vida presente no podemos hacer progresos en la caridad afectiva, su perfección y consumación pertenecen a la feliz vida futura».

<sup>25</sup> Al igual que San Bernardo, Elredo detalla una escala de cuatro pasos para llegar a Dios, en este caso por medio de la amistad fundamentada en el amor y cuya finalidad última es alcanzar la perfección. En el mismo sentido se había expresado ya en el libro segundo: «Et quod his omnibus excellit, quidam gradus est amicitia uicinus perfectioni, quae in Dei dilectione et cognitione consistit; ut homo ex amico hominis Dei efficiatur amicus, secundum illud Saluatoris in Euangelio: “Iam non dicam uos seruos, sed amicos meos”» (II, 14). Es interesante señalar aquí que el número cuatro se repite varias veces a lo largo de la obra: el libro consta de cuatro partes (el prólogo y los tres diálogos); hay cuatro interlocutores; la amistad espiritual está gobernada por la prudencia, regida por la justicia, defendida por la fortaleza y moderada por la templanza (I, 49), las cuatro virtudes cardinales; cuatro son los escalones que llevan a la perfección en la amistad: la elección, la prueba, la admisión y el perfecto acuerdo en las cosas divinas y humanas con amor y benevolencia; cuatro son los tipos de caracteres que debemos evitar en la elección: los coléricos, los inconstantes, los recelosos y los locuaces (III, 14); la amistad comprende cuatro elementos: el amor (*dilectio*), el afecto (*affectio*), la confianza (*securitas*) y el gozo (*inmunditas*) (III, 51); y cuatro son las cosas que se han de probar en el amigo: la fidelidad (*fides*), la intención (*intentio*), la discreción (*discretio*) y la paciencia (*patientia*) (III, 61). Para la importancia de la numerología en la Edad Media cf. Curtius, 1995: 700-712.



y benevolencia (III, 8). Asimismo, han de ser rechazados como amigos aquellos que sean iracundos, inestables, suspicaces y charlatanes, pues son los más propensos a caer en los males que propician la ruptura de la relación<sup>26</sup> (III, 14). Aquí se ofrecen numerosos *exempla* bíblicos y uno personal: un amigo de Elredo con fama de iracundo (III, 33-38).

Conviene elegir, pues, a quien vive en armonía con nuestras costumbres y congenie con nuestro carácter. Entre sujetos de costumbres dispares no puede existir amistad; por lo mismo debe darse semejanza de cualidades entre los amigos: «eligas qui tuis conueniat moribus, tuae consonet qualitati» (III, 30). Es más, la amistad no puede ser cultivada como conviene por quienes no se mantienen en un plano de igualdad (III, 97), llegando incluso a la conformidad en los semblantes (III, 130).

Es muy importante no equivocarse en el momento de la elección; sin embargo, *a posteriori* pueden aparecer defectos. En ese caso, se ha de emplear la máxima solicitud para sanarlos (III; 40); pero, si ello no se consigue, no se debe cortar la amistad de golpe sino que, citando a Cicerón (*De Am.*, 76), escribe Elredo: «potius paulatim dissuendam» (III, 41). Nunca, sin embargo, se ha de dejar de amar al que fue nuestro amigo, nunca se le ha de negar el amor (III, 44).

En cuanto a la prueba (*probatio*), ya hemos dicho que se han de probar en el amigo la fidelidad, la intención, la discreción y la paciencia. Y, por otra parte, es preciso guardarse de cierto impulso del amor que se adelanta al juicio y quita la facultad de probar (III, 75).

Al tratar de la amistad auténtica, que es la espiritual, Elredo sigue la idea de San Bernardo: se ha de buscar por Dios y por ella misma (III, 68) y, a continuación, cita los Evangelios: «Diliges proximum tuum sicut te ipsum» (Amarás al prójimo como a ti mismo) (Mt., 22, 39) e insiste en que el amor a Dios es el presupuesto de todo amor (III, 69)<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Detalla nuestro abad a continuación las cinco cosas que hieren la amistad hasta destruirla: «Est enim, ait, regressus ad amicum, excepto conuicio, et improprio et superbia, et mysterii reuelatione, et plaga dolosa. In his omnibus effugiet amicus» (III, 23), texto tomado del *Eclesiástico* 22, 27. Seguidamente trata cada uno de estos causantes de la ruptura: el insulto (*conuicium*), el ultraje (*improprio*), la arrogancia (*superbia*), la revelación de los secretos (*secretorum reuelatio*) y la traición (*detractio*) (III, 23-25). En cualquier caso, la amistad capaz de romperse no es ni ha sido verdadera amistad (III; 48). En cuanto a amonestar a los amigos, insiste en que hay que hacerlo con dulzura. Y advierte de que se debe tener mucho cuidado en la asignación de cargos eclesiásticos para evitar la simonía: se debe ser precavido a la hora de dispensar dignidades o cargos públicos a los amigos (III, 115), pero, en igualdad de méritos, no es reprochable que el afecto haga valer sus derechos (III, 116).

<sup>27</sup> Luddy (1963: 209-210) recuerda las palabras de San Bernardo sobre los grados del amor humano: «Primero un hombre se ama a sí mismo por su propia causa; luego, viendo que no puede permanecer solo y que Dios le es necesario, empieza a buscar a su Hacedor y a amarle como una fuente de beneficio para sí mismo; después, obligado por la necesidad de tener frecuentes relaciones con Dios, en la meditación, lectura, oración y obediencia, viene, por fin, a darse cuenta de lo dulce que es Dios y alcanza así el tercer grado, en que Dios es amado puramente por su propia causa, aunque no de un modo exclusivo».

En todo caso, sin amigos la vida no puede ser agradable (III, 76). Así, citando a San Ambrosio (*De officiis*, III, 129), Elredo considera que los amigos son la medicina de la vida: «Amicus medicamentum est vitae» (III, 97). En esta vida, por otra parte, es muy difícil gozar de esta felicidad nacida de la compañía de todos los buenos: es una prerrogativa de la vida futura (III, 82)<sup>28</sup>. De la amistad humana, por cierta analogía, se pasa más fácilmente a la amistad con Dios (III, 87), ascendiendo por la escala de la caridad hasta el abrazo amoroso de Cristo (III, 127): «et in scala caritatis nunc ad Christi ipsius amplexum conscendere». Se eleva el hombre, pues, de este amor santo por el que se ama a un amigo al amor por el que se ama a Cristo, se saborea con gozo y a boca llena el fruto espiritual de la amistad: «Ita a sancto illo amore quo amplectitur amicum, ad illum conscendens, quo amplectitur Christum; spiritalem amicitiae fructum pleno laetus ore carpebit» (III, 134).

Hemos de acabar y queremos hacerlo con la opinión que le merece a Elredo la práctica habitual y cotidiana de la amistad, tal y como la plantea Gualterio (III, 85-88):

(Galterus) Haec amicitia tam sublimis est et perfecta, ut ad eam aspirare non audeam. Mihi et huic Gratiano illa sufficit, quam tuus Augustinus describit<sup>29</sup>, colloqui scilicet et conridere, et uicissim beneuole obsequi; simul legere, simul conferre, simul nugari et simul honestari; dissentire interdum sine odio, tamquam homo sibi, atque ipsa rarissima dissensione, condire consensiones plurimas; docere aliquid inuicem, aut discere ab inuicem; desiderare absentes cum molestia; suscipere aduenientes cum laetitia. His atque huiusmodi a corde amantium et redamantium procedentibus signis, per os, per linguam, per oculos, et mille motus gratissimos, quasi fomitis conflare animos, et ex pluribus unum facere. Hoc est quod nos diligendum credimus in amicis; ita ut rea sibi nostra uideatur conscientia, si non amauerimus redamantem, aut si amantem non redamauerimus.

(Aelredus) Amicitia haec carnalium est, et maxime adolescentium; quales aliquando fuerant ipse et suus, de quo tunc loquebatur amicus; quae tamen, exceptis nugis et mendaciis, si nulla intercesserit inhonestas, spe uberioris gratiae toleranda est, quasi quaedam amicitiae sanctioris principia; quibus, crescente religione et spiritualium studiorum parilitate, accedente etiam maturioris aetatis grauitate et spirita-

<sup>28</sup> Igualmente, San Bernardo considera que rara vez se alcanza plenamente en vida ese cuarto grado de amor, en el que un hombre no se ama, ni aun a sí mismo, a no ser por causa de Dios: «Ningún mortal puede esperar alcanzar este cuarto grado, al menos en un estado permanente» (Luddy, 1963: 205).

<sup>29</sup> En las *Confessiones* (Lib. IV, VIII, 18-29) leemos: «Alia erant, quae in eis amplius capiebant animum, conloqui et conridere et uicissim beniuole obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari, dissentire interdum sine odio tamquam ipse homo secum atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas, docere aliquid inuicem aut discere ab inuicem, desiderare absentes cum molestia, suscipere uenientes cum laetitia: his atque huius modi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitis conflare animos et ex pluribus unum facere».



lium sensum illuminatione, purgatori affectu ad altiora, quasi e uicino conscendant; sicut hesterni die ab hominis ad Dei ipsius amicitiam, ob quamdam similitudinem diximus facilius transeundum<sup>30</sup>.

4. Concluimos nuestra aportación a este homenaje con dos detalles sobre el estilo de Elredo y su influencia posterior. En cuanto al estilo, la admiración por Cicerón es evidente desde el prólogo. Elredo practica la brevedad clásica, la cual, según Curtius (1995: 682-691), constituyó una cualidad de la *narratio* tanto por la imitación de los clásicos (Cicerón, Horacio, Quintiliano) como por ser, en la Edad Media, *brevitas* y *sermo* también fórmulas bíblicas. Elredo escribe en un latín perfecto, propio de los clérigos cultos del siglo XII y, en su caso, no contaminado, pues no tenía por materna una lengua románica. Y en cuanto a la utilización de la forma dialogada, no se trata, en absoluto, de una novedad: además de haberla empleado Platón, Aristóteles, Luciano, Cicerón, San Agustín, San Ambrosio y otros en la Antigüedad, en los siglos XII y XIII fue muy popular como técnica de instrucción y en las *quaestiones disputatae*. El diálogo medieval giraba, generalmente, en torno a temas como la virtud, el amor, la muerte, la doctrina de los Santos Padres, etc., siempre con la finalidad de instruir deleitando.

En cuanto a otras obras relacionadas con el *De spiritale amicitia*, recordaremos simplemente que, unos veinte años después de la muerte de Elredo, aparece, también en forma dialogada, el *De amicitia christiana et de dilectione Dei et proximi* de Pierre de Blois<sup>31</sup>, figura importantísima del siglo XII. Buen conocedor de los clásicos

---

<sup>30</sup> En nuestra traducción: «(Gualterio) Esta amistad es tan sublime y perfecta que no oso aspirar a ella. Para mí y para Graciano es suficiente aquella que describe tu querido San Agustín, a saber: conversar y reír juntos; mostrarnos complacientes el uno con el otro; leer libros, conversar juntos; bromear y ser honrados al mismo tiempo; de vez en cuando discrepar sin odio, como uno consigo mismo, y llegar a los mayores acuerdos posibles en los poquísimos desacuerdos; enseñar y aprender el uno del otro; esperar con pesar el regreso del ausente y recibir con alegría su regreso. (86) Todos estos signos y otros semejantes, que proceden del corazón de los amantes y amados, y que se muestran por medio de la boca, la lengua, los ojos y otros gratuitos gestos, funden las almas como llamas de fuego y de muchas se forma solo una. Esto es lo que creemos que hay que amar en los amigos, de modo que nuestra conciencia parece culpable si no amamos al que nos corresponde o no correspondemos al que nos ama.

(Elredo) Esta amistad es carnal y, sobre todo, propia de adolescentes como fueron en su tiempo el mismo San Agustín y el amigo del que nos hablaba; sin embargo, esta amistad, suprimidas las bromas y las mentiras, si no aparece mancha alguna, hay que tolerarla con la esperanza de una gracia más fecunda, como el principio de una amistad más santa».

<sup>31</sup> Pierre de Blois (1130-1200), discípulo de Juan de Salisbury en París, estudió Derecho en Bolonia. Fue secretario de Guillermo II de Sicilia, de Enrique II de Inglaterra y de Leonor de Aquitania. Ostentó los cargos de arzobispo de Canterbury y arcediano de Bath. Además de esta obra, se conservan diecisiete opúsculos, unos sesenta sermones y doscientas cartas. Davy (1932) y Delhaye (1948) han estudiado esta obra.



cos, confiesa su deuda con Cicerón, San Agustín y San Bernardo. Su *Amistad cristiana* consta de un prólogo y dos libros: el primer libro trata sobre el origen, la definición y las ventajas la amistad, además de las falsas amistades y la ruptura de la relación; el segundo libro es un tratado sobre el amor a Dios y al prójimo. La caridad, o amor, es el elemento más importante de la amistad porque el hombre está inclinado a amar de forma natural, pero debe ordenar ese amor, por lo que se requiere un estudio atento de ese sentimiento. Y en este punto recoge la definición y la variedad de afectos contemplados por San Bernardo<sup>32</sup>. Y, finalmente, hay otro autor, Andrés el Capellán, del que apenas se sabe que ejerció su oficio en la corte del rey de Francia y que escribió, en 1174, el tratado *De Amore* en forma de un diálogo que consta también de tres libros, siendo que el último es una suerte de *reprobatio amoris*. Pero su tema está relacionado con el *Ars Amatoria* y los *Remedia amoris* de Ovidio, no con el *De amicitia* de Cicerón<sup>33</sup>, aunque coincide con Elredo en algunas cuestiones<sup>34</sup>. Pero también son claras las diferencias: así, siguiendo una conocida etimología popular que San Isidoro defiende en sus *Etimologías* (X, I, 5), Andrés el Capellán (1990: 63) relaciona *amor* con *hamus* ('anzuelo') y el verbo *amar* con *hamare* ('coger con el anzuelo'). Sin embargo, el tratadito de Andrés el Capellán podría ser considerado como una especie de compendio de lo que serán los temas y motivos de la *fn'amors* de la lírica provenzal, lo que pone de manifiesto una vez más la importancia de la tradición latina medieval, que lleva de la mística cristiana del *amor Dei* al *joi* de la lírica trova-

<sup>32</sup> La definición que toma Pierre de Blois de San Bernardo es la siguiente: «El afecto (*affectus*) es un movimiento espontáneo de la mente hacia algo, para poseerlo y disfrutarlo». En cuanto a los varios afectos, distingue: a) el *spiritualis affectus* o afecto espiritual (se produce cuando Dios envía su gracia, corrigiendo paternalmente al hombre e invitándolo a amar la virtud); b) el *rationalis affectus* o afecto racional (procede de la consideración de la virtud ajena, derivada de la lectura de vidas ejemplares de mártires o santos); c) el *officialis affectus* o afecto oficial (consiste en una especie de agradecimiento o reconocimiento por la recepción de servicios u obsequios); d) el *naturalis affectus* o afecto natural (debido a lazos de consanguinidad); y e) el *carnalis affectus* o afecto carnal (al que se siente arrastrado el hombre por el aspecto exterior, la belleza, pasiones o vicios. Es el afecto más rechazable de todos porque los honores, riquezas y placeres conducen al hombre a la condenación, con la consiguiente pérdida de Dios.

<sup>33</sup> El libro está dedicado a un tal Gualterio, desconocido, que más bien parece ficticio, para justificar el tópico de la falsa modestia. En el primer libro define el amor como una pasión innata originada por la percepción de la belleza de la otra persona: sólo ha de producirse entre personas de distinto sexo; si no, es antinatural. Hay que contemplar tres aspectos, importantísimos para la relación: la belleza, integridad moral y facilidad de palabra. Prescribe, asimismo, unas reglas del amor: evitar la avaricia y el engaño, tener discreción, pudor, respeto a la mujer de otro y ser educado y cortés. Presenta supuestos y los ilustra con diálogos: amor entre plebeyos, entre plebeyos y nobles, entre nobles, entre clérigos y religiosas y con prostitutas. El segundo libro trata de la conservación del amor que se incrementa con los celos, disminuye por la estupidez y la indiscreción y muere por la infidelidad.

<sup>34</sup> Así, por ejemplo, leemos en el primer libro: «Est igitur primo videre quid sit amor, et unde dicatur amor, et quis sit effectus amoris, et inter quos possit esse amor, qualiter acquiratur amor, retineatur, augmentetur, minuatur, finiatur».



doresca, la cual, a su vez, a través de la espiritualización del amor, va a evolucionar hasta Guilhem de Montanhagol y, después, a Dante y Petrarca<sup>35</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉS EL CAPELLÁN (1990): *Tratado Sobre el Amor*, traducción de I. CREIXELL VIDAL-QUADRAS, Barcelona: Sirmio.
- ARISTÓTELES (2002): *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de MARÍA ARAUJO y JULIÁN MARIAS, Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales.
- AUGUSTIN (1969): *Confessions, Livres I-VIII*, Paris: Les Belles Lettres.
- CICERÓN (1985): *Lelio, De La Amistad*, traducción de V. GARCÍA YEBRA, Madrid: Gredos.
- COURCELLE, P. (1957): *Aelred de Rievaulx: à l'école des «Confessions»*, Paris: Revue des Études Augustiniennes.
- CURTUS, E. R. (1995): *Literatura Europea y Edad media Latina*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- DAVY, M. M. (1932): *Un traité de l'amour du XII siècle, Pierre de Blois*, Paris.
- DAWSON, CHR. (1997): *Historia de la cultura cristiana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- DELHAYE, PH. (1948): *Deux adaptations du «De amicitia» de Ciceron au XII siècle*, Lille: Recherches de Theologie.
- DÍAZ RAMOS, G. (1953): *Obras completas de San Bernardo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DUBOIS, J. (1948): *Aelred de Rievaulx, L'Amitié Spirituelle*, Paris: Editions Charles Bayaert.
- GARCÍA, FR. M. M.<sup>a</sup> (1969): *Elredo de Rievaulx, La Amistad Espiritual*, Madrid: Studium.
- GASPAROTTO, P. M. (1960): *Aelredo di Rievaulx. L'Amicizia Spirituale*, Siena: Cantagalli.
- GILSON, É. (1980): *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris: Urin.
- GIORDANO, A. - BATISTA, J. J. (2004): *Literatura románica medieval. Parte teórica*, La Laguna: Servicio de Publicaciones Universidad de la Laguna.
- GONZÁLEZ LUIS, J. (1984): «San Jerónimo traductor y comentarista», *Tabona* 5: 397-406.
- HASKINS, CH. H. (1958): *La Rinascita del Dodicesimo Secolo*, traduzione italiana di P. BARTOLE, Bologna: Il Mulino.

---

<sup>35</sup> Giordano y Batista (2004: 15-27 y 43-68) han tratado tanto de la continuidad de la Edad Media latina en la literatura románica medieval como de su presencia concreta en la lírica provenzal. Y se refieren (2004: 46) concretamente a la continuidad entre la *dilectio spiritualis* mediolatina y la *fin'amors* de los trovadores. Respecto de la espiritualización final del amor trovadoresco afirman (2004: 52): «Los trovadores utilizaron sobre todo la expresión fin'amors, (...). Se quería aludir a un amor refinado y pulido, que representaba lo más puro y permitía al hombre dar lo mejor de sí mismo, (...) En un segundo momento, empezó a entenderse el concepto de fin'amors como una suerte de sutileza física, casi espiritual. (...) Sin embargo, a partir de 1250 cambia esta fisonomía de la fin'amors. Podemos citar a Guilhem de Montanhagol (...), creador y defensor del amor casto, como ejemplo de esta espiritualización del amor. Este amor casto es el que llega a Italia e inmortalizará Dante».



- HOSTE, A. - TALBOT, C. H. (1971): *Aelredi Rievallensis, Opera Omnia. Corpus Christianorum*, Turnholt: Brepols Editores, I: 279-350.
- HYATTE, R. (1994): *The Arts of Friendship*, Leiden: Brill.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1985): *Sobre la Amistad*, Madrid: Espasa Calpe.
- LECLERCQ, J. (1945): «L'amitié Dans les lettres», *Revue du Âge Latin*, I: 391-410.
- (1990<sup>2</sup>): *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*, Paris: Cerf.
- LUDDY, A. J. (1963): *San Bernardo. El siglo XII de la Europa cristiana*, Madrid: Ediciones Rialp, S. A.
- OSCHEMA, K. (2005): «Sacred or Profane? Reflections on Love and Friendship in the Middle Ages», en LAURA GOWING, MICHAEL HUNTER & MIRI RUBIN: *Love, Friendship and Faith in Europe, 1300-1800*, New York: Palgrave, pp. 43-65.
- PRICE, A. W. (1989): *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.
- WILLIAMS, M. (2002): *Aelred of Rievaulx. Spiritual Friendship*, Scranton: University of Scranton (Pennsylvania).
- ZANUSO, P. H. (1986): *La amistad espiritual*, México: Librería Clavería.

