

La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo

Rafael RAMÓN GUERRERO
Universidad Complutense

RESUMEN: Una de las principales aportaciones del siglo XII fue lo que M.-D. Chenu llamó *l'éveil de la conscience*, que implicaba la afirmación de la subjetividad a través del conocimiento de sí mismo. Artífices de este "despertar" fueron Pedro Abelardo y San Bernardo.

ABSTRACT: Among the main contributions of the Twelfth-Century it can be found what M.-D. Chenu called *l'éveil de la conscience*, which involved to affirm the human subjectivity through self-knowledge. The makers of this awakening were Peter Abelard and Bernard of Clairvaux.

«Non ergo sapiens, qui sibi non est. Sapiens, si sibi sapiens erit; et bibet de fonte putei sui primus ipse. A te proinde incipiat tua consideratio; non solum autem, sed et in te finiatur. Quocumque evagetur, ad te revocaveris eam cum salutis fructu. Tu primus tibi, tu ultimus»¹.

EL RENACIMIENTO DEL SIGLO XII

Uno de los pioneros en la recuperación de la filosofía medieval, Victor Cousin, afirmaba que una nueva era había comenzado a mediados

¹ SAN BERNARDO, *De consideratione*, II, cap. III, 6: «No es sabio el que no lo es para sí. Sabio será si es sabio para sí y beberá el primero de la fuente de su propio pozo. Por consiguiente, tu consideración empieza por ti mismo; no sólo esto, sino que se acabe en ti. A donde quiera divague, la has de hacer volver a ti con el fruto de la salvación. Para ti, tú eres el primero; también eres el último.»

del siglo XI; mejor conocida ahora, la antigüedad hacía nacer un movimiento intelectual, débil al principio, que estalló en el siglo XII, produciendo desde entonces verdaderas obras maestras². Poco después, en 1850, B. Hauréau publicaba su memoria *De la philosophie scolastique*, en la que afirmaba que el siglo XII fue una época de grandes tumultos en el seno de la Iglesia y de las Escuelas, durante el cual la inteligencia humana estuvo agitada por el espíritu de novedad³. Incluso, como señala J. Le Goff, los propios intelectuales de ese siglo tienen la sensación de estar haciendo cosas nuevas⁴.

Éstas y otras afirmaciones, expresadas durante el siglo pasado, aun cuando requieren muchas matizaciones, reflejan una idea que ha ido cobrando fuerza a medida que se va conociendo mejor ese momento histórico. En efecto, desde diversos puntos de vista, el siglo XII contrasta con los anteriores precisamente por ser, frente a éstos, un siglo en que se produce una gran renovación intelectual y humanística, una *renovatio*, que es un término a menudo empleado por los propios autores del siglo para designar los cambios generalizados que en él tuvieron lugar. Este fenómeno ha sido calificado, no sin razón, como “El Renacimiento del siglo XII”, según el título de una ya clásica obra⁵, en la que se estudian las principales realizaciones en la enseñanza, en la escolástica, en el ordenamiento jurídico, en la arquitectura y en la escultura, en el drama litúrgico, en la poesía latina y vulgar.

Sin embargo, el problema de tal renacimiento no deja de ser paradójico: ¿cómo —se preguntaba Haskins en las primeras líneas del prefacio— pudo haber un renacimiento en el medievo, en aquella época en que el hombre se mostraba totalmente romo para la alegría, la belleza y el conocimiento de este mundo fugaz? Porque —responde— la continuidad de la historia rechaza todo contraste absoluto de un período con otro y las

² V. COUSIN, *Fragments philosophiques pour faire suite aux cours d'histoire de la philosophie*, París, Ladrangé-Didier, tome II, quatrième édition, 1847, p. 65.

³ B. HAURÉAU, *De la philosophie scolastique*, París, 1850, p. 210. Lo mismo podemos leer en su posterior obra *Histoire de la philosophie scolastique*, París, 1872, p. 288.

⁴ J. LE GOFF, *Los intelectuales en la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, p. 17.

⁵ C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), 1927. Cf. también G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY: *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, París —Ottawa, J. Vrin— Institut d'Études Médiévales, 1933. E. M. SANFORD: “The Twelfth Century: Renaissance or Proto-Renaissance?”, *Speculum*, 26 (1951) 635-642. V. T. HOLMES: “The idea of a Twelfth Century Renaissance”, *Speculum*, 26 (1951) 643-651. T. STIEFEL: *The intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe*, Londres-Sidney, Croom Helm, 1985.

investigaciones recientes han mostrado un medievo menos lóbrego, sombrío y tenebroso, menos estático, y un Renacimiento menos luminoso de lo que se pensaba. El medioevo tuvo también vida, color y movimiento, conocía e investigaba el saber y afirmaba su genialidad creativa en el campo del arte, de la literatura y de las instituciones. Este siglo es uno de los puntales sobre los que se asienta la evolución de la historia de la humanidad, como reconocen historiadores y espiritualistas ⁶, puesto que hubo en él una tendencia colectiva hacia la renovación de las formas y de los objetos.

Por la constatación de esa continuidad histórica, el siglo XII no fue una época aislada respecto a los siglos anteriores. Hoy parece firmemente establecido que a fines del siglo X comenzó en Europa un nuevo período de delimitación histórica, que finalizó ya iniciado el siglo XIII, como han puesto de manifiesto varios historiadores ⁷. Las novedades que se produjeron a lo largo del siglo XII estuvieron siempre ligadas al pasado inmediato y preparadas por él, fueron la maduración de éste. Por lo cual, la originalidad de este renacimiento no está tanto en un nuevo nacimiento de las letras, del arte y del pensamiento, sino en otros hechos que propiciaron, por una parte, la aparición de nuevos ambientes intelectuales y, por otra, que gentes de diversos niveles sociales, no vinculadas directamente a la Iglesia, tuvieran acceso a la herencia cultural clásica.

Este renacimiento no fue debido sólo a las influencias externas al mundo latino, como Haskins quiso ver. Sin negar la magnitud que estas influencias tuvieron, hoy se subrayan los elementos que estaban latentes en la cultura latina y que fueron saliendo a la luz desde la segunda mitad del siglo XI, especialmente en lo que se refiere a la ley romana y a la arquitectura. Pero también se reconoce el dinamismo que la propia vida religiosa fue cobrando y que despertó la idea de formar parte de un nuevo orden de vida, que dio nacimiento a un sentido de la individualidad, encontrado en la toma de conciencia interior, y a la aparición de la doctrina de la dignidad del hombre, basada no sólo en fuentes seculares, sino también en ideas religiosas. Hubo, además, una creciente racionalización del pensamiento y la búsqueda de un orden racional tanto en la naturale-

⁶ Cf. M.-D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montreal-París, Institut d'Études Médiévales-J. Vrin, 1969, pp. 12-13.

⁷ Cf. R. W. SOUTHERN, *The making of the Middle Ages*, Londres, Hutchinson University Library, 1953; versión esp., *La formación de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1980, p. 11. Cf. O. HALECK, *Límites y divisiones de la historia europea*, Madrid, Ed. Europa, 1958, pp. 223-224.

za como en la sociedad⁸. Finalmente, como otra de las causas que explican este renacimiento, se señalan las mejoras sociales, políticas y económicas que experimentó la sociedad europea desde la segunda mitad del siglo xi, propiciadas por la expansión demográfica y la difusión de nuevas técnicas aplicadas a la producción agrícola y artesanal. El aumento y el desarrollo de las ciudades, con la aparición de nuevos grupos sociales y el ejercicio de profesiones que suponían posesión de capital financiero provocó el surgimiento de una civilización urbana, con los cambios que estos hechos siempre provocan en la vida humana, especialmente en el ámbito de las relaciones económicas y sociales. Las nuevas condiciones económicas, con el aumento de comercio y de transacciones entre ciudades, determinó una gran diversidad en las condiciones jurídicas y políticas, así como una consolidación de las estructuras estatales, que dio lugar a una situación capaz de garantizar una cierta paz y la posibilidad de viajes y relaciones entre pueblos distintos. Tales circunstancias favorecieron los intercambios intelectuales entre países mediterráneos y nórdicos e impulsaron una gran producción literaria⁹. Y el clima de atonía anterior dio paso a una multiplicación de las formas de vida religiosa, como manifestación de la efervescencia espiritual de la época.

Son diversos los aspectos que se pueden estudiar como manifestaciones del Renacimiento del siglo xii. Algunos de ellos más conocidos que otros. Me ocuparé aquí de uno que no es de los menos importantes: el nacimiento de la conciencia individual, el conocimiento de sí mismo como expresión de la afirmación de la subjetividad humana.

NACIMIENTO DE LA CONCIENCIA INDIVIDUAL

Desde que los filósofos políticos clásicos destacaron el papel del individuo y sus derechos como los verdaderos miembros que constituyen toda sociedad, se ha insistido en la importancia que la conciencia individual tiene

⁸ Cf. R. RAMÓN GUERRERO, "Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe sobre el mundo latino medieval", *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, édité par Horacio SANTIAGO-OTERO, Turnhout (Belgique), Editions Brepols, 1994, 353-370.

⁹ Cf. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. by R. L. BENSON and G. CONSTABLE with C. D. LANHAM, Cambridge (Mass.), 1982, pp. XXII-XXIII. Cf. HASKINS: O. c., versión italiana: *La rinascita del dodicesimo secolo*, Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 18-19.

para la vida intelectual, moral y política, precisamente por lo que supone de responsabilidad y de libertad, esto es, por considerar al hombre como sujeto de acción. Pero el problema del individuo y de la conciencia individual –como saber de la propia realidad frente a la realidad del otro–, que parece nuevo por haber sido expresado en toda su profundidad durante la época moderna, es sin embargo antiguo en la historia del pensamiento, puesto que sus orígenes están en la Edad Media, cuando se produjo el descubrimiento del individuo dentro –y no fuera– de la comunidad, esto es, cuando éste se conoció como perteneciendo a un grupo y desempeñando una función en él. Fue precisamente en el siglo XII, aunque sólo se desarrolló a lo largo de los siglos posteriores, cuando el antiguo y olvidado concepto de “ciudadano” (*cives*) reapareció como ser autónomo e independiente, como poseedor de derechos propios e iguales a los otros ante la ley, en contraste con el concepto de súbdito, el mero receptor de las leyes que se le imponen¹⁰.

La cuestión del individuo tuvo durante la Edad Media dos planteamientos distintos. En primer lugar, como problema lógico con notables implicaciones filosóficas y teológicas. Se enmarca en la cuestión de los predicables –los modos de predicación, los distintos tipos de predicados que pueden decirse de un sujeto: género, especie, diferencia, propio y accidente–. Estos predicables fueron denominados las “cinco palabras” (*quinque voces*); son conceptos universales, por lo que el individuo no puede entrar a formar parte de ellos, sino sólo en tanto que es el sujeto último de toda predicación, en tanto que es lo que está bajo todo predicado superior. El individuo, como tal, debe ser entendido como la diferencia numérica, como lo que divide a la unidad en multiplicidad, según sostiene Porfirio¹¹. Este texto es comentado por Boecio, diciendo que dividir es separar en multitud lo que antes era uno, o que todos los individuos sirven para clasificar y para dividir, o, también, que lo que es singular sirve para dividir¹²; es decir, lo propio de lo individual es crear multiplicidad dentro de una clase específica particular. En otra parte, Boecio entiende al individuo de tres maneras: como lo que no puede ser dividido, por tanto, como lo que

¹⁰ Cf. W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 156-157.

¹¹ «Las cosas particulares e individuales dividen al uno en una multiplicidad». *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorías commentarium*, edidit A. BUSSE, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1, Berlín, 1887, p. 6:20.

¹² BOECIO, *In Isagoge Porphyrii editio secunda*, PL 64, cols. 111D-112B: «Dividere enim est in multitudinem quod unum ante fuerat dissolvere... Omnia enim individua disgregativa sunt et divisiva... Sic igitur quod singulare quidem est divisivum est».

es indivisible: la mente; como lo que no puede partirse por su solidez: el diamante; como aquello cuyos atributos no pueden predicarse de todos sus semejantes, por tanto, como lo impredicable: Sócrates¹³.

En la tradición medieval de comentarios lógicos a Porfirio y a Boecio, individuo fue interpretado como lo indivisible, lo diferente, la capacidad de dividir la especie y, en fin, la impredicabilidad. Así, hasta llegar a Santo Tomás de Aquino, quien, en el siglo XIII, expresó una formulación, posteriormente aceptada, de lo que llamó *individuum vagum*: «Individuo indefinido, como “algún hombre”, significa la naturaleza común con el modo determinado de existir que corresponde a los singulares, es decir, que sea subsistente por sí y distinto de los demás»¹⁴, o, en forma más resumida, «lo indistinto en sí mismo pero distinto de lo demás»¹⁵.

Así entendido, el problema del individuo tuvo implicación en diversas cuestiones filosóficas a lo largo de la Edad Media: en el problema de los universales; en la determinación exacta de la naturaleza del individuo como propiedad o relación; en lo tocante al principio de individuación; en la discernibilidad de los individuos, es decir, en la posibilidad de distinguir a un individuo como tal; en el problema del lenguaje¹⁶. Pero también tuvo especial relevancia para un gran problema teológico, el de la Trinidad divina: si Dios es uno, entonces debe ser indivisible, esto es, individual; pero en este caso no podrían considerarse las tres diferentes personas que acepta la tradicional fórmula trinitaria. Por otra parte, si Dios no es individuo y las personas de la Trinidad han de ser consideradas como numéricamente diferentes, entonces debería haber más de un solo Dios. Determinar, pues, el problema de la individualidad como diferencia numérica era de vital interés para los teólogos y lógicos cristianos¹⁷.

¹³ BOECIO, O. c., cols. 97C-98A: «Individuum autem pluribus dicitur modis: dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum cujus prædicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates: nam cum illi sint cæteri homines similes, non convenit proprietas et prædicatio Socratis in cæteris»

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 4: «Sed individuum vagum, ut *aliquis homo*, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis».

¹⁵ *Ibidem*, I, q. 29, a. 4: «Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum».

¹⁶ Cf. J. J. E. GRACIA, “La centralidad del individuo en la filosofía del Siglo Catorce”, *Analogía*, 2 (1988) pp. 8-10.

¹⁷ Cf. J. J. E. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the early Middle Ages*, München, Philosophia Verlag, 1984, pp. 256-257.

Pero, en segundo lugar, el problema del individuo se planteó también desde otro punto de vista: en su relación con la noción de persona tal como la definiera Boecio: «substancia individual de naturaleza racional»¹⁸. La persona es la substancia individual, la unidad incomunicable del ser, que excluye toda participación, porque no posee la comunicabilidad de los accidentes respecto a la substancia a la que pertenecen, ni la de lo universal respecto a lo singular; el ser persona implica la unidad indivisible e intransferible de lo que es en sí mismo: «Lo que no es uno, no puede ser enteramente, pues el ser y el uno se convierten, ya que lo que es, es uno, pues incluso lo que es reunión de varios, como un montón o una muchedumbre, es uno»¹⁹. Lo que constituye, pues a la persona es el ser substancial, por la autonomía que tiene, por ser en sí y por ser sujeto. Y lo que le diferencia de otras substancias es su racionalidad, por la que adquiere dominio de sí misma. Expresado en otras palabras, el individuo considerado como sujeto autónomo e independiente, como conciencia de sí mismo frente a los demás, como un yo capaz de acción, de responsabilidad y de libertad. Aunque la conciencia, entendida como la totalidad de los fenómenos psicológicos y morales, apareció cuando San Agustín afirmó el carácter indubitable de la duda, sólo afloró plenamente en el siglo XII, cuando se manifestó que esa realidad que se identifica con el yo del hombre, que lo individualiza y lo personaliza, se distingue con claridad de cualquier cosa individual. Como declaró Gilberto Porreta: «toda persona es individuo, pero no todo individuo es persona»²⁰.

Para que se produjera este descubrimiento fue necesaria una profunda modificación de las circunstancias propias del período anterior: la transformación de la sociedad, que conllevó un gran desarrollo de la cultura. El crecimiento del comercio provocó el progreso de la civilización ciudadana²¹. Esto implicó un cambio en las estructuras y modelos de comportamiento de la nobleza, con la creciente importancia del caballero —el

¹⁸ «Persona est naturæ rationalis individua substantia». BOECIO: *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, cap. 3.º, PL, LXIV, col. 1343 C

¹⁹ «Quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur, et quodcumque est, unum est; etiam ea quæ ex pluribus junguntur, ut acervus, chorus, unum tamen sunt», *ibidem*, cap. 4.º, 1346 A.

²⁰ «Sicut enim omnis quidem persona individuum est, non vero omne individuum est persona: ita...». *Gilberti Pictavensis Episcopi: Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, II, § 28, ed. N. HÄRING: *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966, p. 270.

²¹ Cf. C. MORRIS, *The Discovery of the Individual*, Nueva York, 1970, cap. III.

rico que poseía caballo y equipamiento necesario— y la aparición de dos grupos con intereses particulares: los jóvenes, cantados por los trovadores que idealizaban la juventud como una edad de valor y de felicidad; y las mujeres, que comienzan a adquirir mayor protagonismo en la vida civil y en la eclesiástica, lo que obligó a los autores del siglo XII a justificarlo teológicamente²². Se competía con las armas por la gloria, el honor y la fama, pero también con la palabra por el favor de las damas. Se ha hablado, así, de la existencia de una “caballería de los caballeros” y de una “caballería de las damas”²³. Juventud y mujer provocaron un culto por el amor y la belleza que se plasmó en los temas tratados por la poesía lírica a lo largo del siglo, en la que, además, se expresaban deseos y necesidades del individuo. La poesía cortesana convirtió al amor en materia de diversión; el amor cortés, que no tenía nada de platónico, ilustra la distancia que el hombre comenzaba a advertir respecto al puro deseo; representaba la forma más pura del amor sexual. El amor cortés no era ni *cari-tas*, ni amor platónico, pero tampoco amor lujurioso²⁴.

Cambios sociales y culturales que impusieron al individuo decisiones y elecciones en importantes áreas de la conciencia. Una de las ideas dominantes fue la referida al socrático “conócete a ti mismo”, porque la conciencia es un libro que, como la naturaleza, también conduce a Dios. Los autores del siglo XII hablan del *liber conscientiae*, donde el hombre se hace espíritu. El examen de conciencia puso de relieve la trascendencia del arrepentimiento interior frente a la penitencia pública y exterior, lo que hizo adoptar la práctica de la confesión individual.

Dos hitos ilustran este “descubrimiento de la conciencia del yo”. Primero, Pedro Abelardo y su afirmación de la intencionalidad del acto como criterio de valoración moral. Segundo, su oponente y contrincante San Bernardo, quien sostuvo la validez del amor de sí mismo como el primer grado en el largo proceso que lleva al hombre a amar y asemejarse a Dios.

a) *Pedro Abelardo y la nueva ética*

La Edad Media, que en gran medida vive de San Agustín, encuentra en éste una visión del hombre que es compleja por la propia dificultad de

²² Cf. J. I. SARANYANA, “Doctrina de la condición femenina en el siglo XII”, *Anuario Filosófico*, 26 (1993) 467-511.

²³ Cf. O. H. GREEN, *España y la tradición occidental*, Madrid, Ed. Gredos, 1969, vol. I, pp. 26-31.

²⁴ Cf. A. J. DENOMY, *The Heresy of Courtly Love*, Nueva York, 1947, pp. 25-26.

los textos agustinianos. Deseoso de superar el dualismo platónico de alma y cuerpo, sin embargo San Agustín se muestra incapaz de escapar de él de manera satisfactoria. ¿Cómo entender la unión del alma con el cuerpo? Los textos en favor de cualquiera de las opciones existentes se multiplican en sus obras. Lo señaló hace tiempo Gilson: «Vanamente se buscará en los tratados agustinianos que se refieren al alma la solución de este enigma»²⁵. Los autores medievales se inclinaron por aquellos textos en que San Agustín parecía defensor de una antropología dualista: el alma es una substancia incorpórea que trasciende al cuerpo; éste es un instrumento del alma; ambos son dos principios absolutamente distintos y su modo de unión es misterioso: «Los espíritus de los hombres, incorpóreos ellos mismos ciertamente, han podido ser incluidos ahora en miembros corpóreos y después podrán ser unidos a sus propios cuerpos con vínculos indisolubles... Este otro modo por el que los espíritus se unen a los cuerpos y resultan así los seres animados es completamente admirable y no puede ser comprendido por el hombre»²⁶.

Además de servirse de los textos agustinianos, en el siglo XII diversos escritores utilizaron la visión bíblica, expuesta en el *Génesis*, del hombre-carne asistido por el espíritu venido de Dios. Partiendo de aquí, reflexionaron y discutieron sobre los problemas que despertaban su interés: creación del hombre, su condición y naturaleza, las posibilidades de su acción. Es en este último ámbito, donde se produjo una importante novedad, auténtica creación original de la época: la primera reflexión moral de carácter filosófico en la Edad Media. Su autor fue Pedro Abelardo.

Esta ética fue posible por la crítica lógica que Abelardo dirigió contra la concepción dualista del hombre: definido lógicamente como “animal racional mortal”, ningún hombre puede ser determinado sin su diferencia específica: “racional mortal”: «El hombre no puede subsistir sin la racionalidad o sin la mortalidad»²⁷. En la *Expositio in Hexaëmeron* asegura que sólo abusivamente puede afirmarse que el hombre en su totalidad sea

²⁵ E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1931; 2.ª ed., reimpr., 1982, p. 62.

²⁶ *De civitate Dei*, XXI, 10, 1: «Spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari... Iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest».

²⁷ *Dialectica*, V, II; ed. L. M. DE RUIK, Assen, Van Gorcum, 2.ª ed., 1970, p. 594:27-28: «Homo preter rationalitatem vel mortalitatem non potest subsistere».

unión de dos substancias, alma y cuerpo²⁸. Carente, sin embargo, de la teoría hilemórfica que le permitiera explicar aristotélicamente la unión de cuerpo y alma, se limita a afirmar que el alma del hombre no es el hombre mismo, sino que el hombre es alma y cuerpo a la vez²⁹.

Así, al contrario que algunos de sus contemporáneos, que interpretaban al hombre directamente en función de su relación con Dios, la idea de hombre que parece proponer Pedro Abelardo tiene que ver más con su realidad individual, según había establecido en la lógica. Donde mejor expresa su visión del hombre como individuo es en el ámbito de la acción, puesto que nada hay más individual que las acciones humanas. Al proclamar la realidad del hombre como dueño de su propio destino, Abelardo abría la puerta para la posterior afirmación de la subjetividad humana, desarrollada plenamente a lo largo del siglo siguiente³⁰. En tanto que reflexionó sobre la acción humana, inauguró la disciplina de la ética filosófica en la Edad Media, una disciplina cuyas reglas remiten a unos principios fundamentales de explicación del hombre. Su reflexión se halla en su *Ethica seu Scito te ipsum* y en el *Dialogus inter Philosophum, Iudeum et Christianum*, las dos obras de carácter ético que escribió³¹.

La ética medieval había estado enmarcada en el modelo de una vida nueva, proporcionado por los Evangelios, que nada tienen que ver con un sistema ético. El cristianismo había constituido una ética basada en la repetición individual de la historia de la salvación como ideal de vida. Pero esto no significaba construir una ética como temática filosófica. Sin embargo, la rápida aceptación de doctrinas éticas paganas, al introducir elementos filosóficos en un ámbito –el de la vida de Cristo que debía ser imitada– que no es filosófico, dio lugar a una primera transformación del contenido religioso del cristianismo en una reflexión moral. Algo de esto

²⁸ *Expositio in Hexaëmeron*, PL 178, col. 775A. «Abusive tamen pronuntiatum ex utraque substantia totus homo, id est ex societate animae et corporis».

²⁹ *Ibidem*, «Duplex est autem homo, interior et exterior: interior homo, anima; exterior homo, corpus. Idem: anima hominis non est homo». Cf. E. WEBER: *La personne humaine au XIII^e siècle*, París, J. Vrin, 1991, p. 56.

³⁰ Cf. G. VERBEKE, "Peter Abelard and the Concept of Subjectivity", *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference Louvain 1971*, ed. by E. M. BUYTAERT, Leuven-The Hague, University Press-Martinus Nijhoff, 1974, pp. 1-11.

³¹ PEDRO ABELARDO, *Ethics*, an Edition with Introduction, English Translation and Notes by D. E. LUSCOMBE, Oxford, Clarendon Press, 1971; *Ética o Conócete a ti mismo*, trad. P. R. SANTIDRIÁN, Madrid, Ed. Tecnos, 1990. *Dialogus inter Philosophum, Iudeum et Christianum*, ed. R. THOMAS, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970; *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, trad. A. SANJUAN y M. PUJADAS, Zaragoza, Ed. Yalde, 1988.

fue lo que ocurrió en la Patrística, cuyos representantes fueron elaborando una reflexión basada en la perfección moral del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, y entendieron la ética como imitación de Cristo.

Fue San Agustín, una vez más, el que proyectó el sistema ético que estaría vigente hasta el siglo XII en el Occidente latino: en el hombre interior se encuentra impresa la noción de bien, la *notio boni*. Sólo en Dios está la verdad y la bondad; toda nuestra realidad es verdadera y buena en cuanto es copia y obra suya. En el juego trascendental del recuerdo, el hombre encuentra las normas de la justicia y no puede olvidarlas, aun cuando sea injusto. Pero esta doctrina se contrapone en San Agustín con su metafísica de la libertad, según la cual —y pese al conocimiento y tendencia a la felicidad y bondad supremas— el hombre se queda en el egoísmo, en el amor terreno y en la naturaleza como fin. Esta antinomia llevó a San Agustín a reconocer la necesidad de la gracia para elevarse al bien.

Otras fuentes de discusión ética en los primeros siglos medievales fueron los sistemas ascéticos y místicos, reflejados en los ideales monásticos, donde se expresaban la absoluta repulsa por el pecado, el desprecio por los valores terrenos, la imposibilidad de una iniciativa moral sin ayuda, la obligación de la obediencia y de la identificación con la voluntad de Dios y la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa³². Hubo preocupación por los problemas del bien y del mal, del pecado y del castigo, de la virtud y del vicio; pero la mayoría de los que se ocuparon de ello fueron moralizadores, que proponían ciertas pautas de conducta, sin analizar la naturaleza de la moralidad, o teólogos, que basaban su reflexión en las Escrituras. San Anselmo, al establecer su doctrina sobre la verdad práctica y el libre albedrío, inició una nueva reflexión ética, pero dentro de los límites teológicos del agustinismo.

Pedro Abelardo, por el contrario, planteó el problema de manera radicalmente nueva y profundamente filosófica: al aplicar a ideas corrientes en su época el mismo tipo de análisis que había usado al comentar los textos lógicos, formuló los principios de una teoría ética: una explicación de lo que son los conceptos morales y su relación con la elección y deliberación humanas. Para él, las reglas que han de regir la conducta humana no pueden ser proporcionadas por criterios externos, ni por modelos de vida que hayan de ser imitados, sino que deben proceder de la propia naturaleza humana. Por eso, plantea el problema de la moralidad intrín-

³² Cf. F. VANDENBROUCKE, *Pour l'histoire de la théologie morale: la morale monastique di XI^e au XVI^e siècle*, Louvain, Analecta Mediaevalia Namurcensia, XX, 1960.

seca: tiene que ver con los actos humanos, o, mejor aún, con las “costumbres” (*mores*) del alma, porque son las que nos inclinan a obrar bien o mal. El conocimiento de sí mismo se convierte en regla de conducta, porque la valoración de ésta debe fundarse en la disposición interna del sujeto. Abelardo pone de manifiesto, de esta manera, el valor de la subjetividad en la acción individual y trata de definir en términos racionales la relación entre la responsabilidad propia del sujeto y su destino final de elegido o de condenado.

Abelardo quiere saber si los actos son intrínsecamente buenos o malos o si están condicionados por algún otro elemento. En su investigación, Abelardo descubre que la moralidad no depende propiamente del acto realizado, sino de la intención con la que se ejecuta tal acto: «Ni el mérito ni la gloria están en la obra misma, sino en la intención del que la ejecuta»³³. «Nuestros actos, siendo indiferentes en sí mismos, se dicen buenos o malos según la intención de la que proceden»³⁴. Por ello, la moral abelardiana es una moral de la intención, mientras que el acto externo es, por sí mismo, indiferente.

Comienza su obra planteándose un tema clásico: el de la virtud y el vicio, que es el que determinará el ámbito de su investigación: «Llamamos ‘costumbres’ a los vicios o virtudes del alma que nos llevan a inclinarnos a las buenas o malas obras. Hay, en efecto, vicios o bienes no sólo del alma, sino también del cuerpo, como, por ejemplo, la debilidad o fuerza del cuerpo, que llamamos vigor; la lentitud o presteza; el ser cojo o andar rectamente; la ceguera o la visión. De ahí que, para diferenciarlos de éstos, cuando decimos ‘vicios’, añadimos ‘del alma’. Estos vicios, a saber, del alma, son contrarios a las virtudes, como la injusticia a la justicia, la pereza a la constancia, la intemperancia a la templanza»³⁵.

Pero no es tratando el tema de los vicios y de los virtudes de una manera generalizada como se alcanzará el campo estricto de la moralidad.

³³ *Ethica*, cap. III; ed. cit., p. 28:10-11; trad. cast., p. 24: «Nec in opera sed in intentione meritum operantis vel laus consistit».

³⁴ *Dialogus*, ed. cit., p. 117:2025-2027, trad. cast., p. 169: «Veluti operum nostrorum actiones cum in se sint indifferentes, ex intentione tamen, ex qua procedunt, bone dicuntur aut male».

³⁵ *Ethica*, ed. cit., p. 2:1-8. «Mores dicimus animi vicia vel virtutes quae nos ad mala vel bona opera pronos efficiunt. Sunt autem vicia seu bona non tantum animi sed etiam corporis, ut debilitas corporis vel fortitudo quam vires appellamus, pigredo vel velocitas, claudicatio vel rectitudo, cecitas vel visio. Unde ad differentiam talium cum diximus ‘vicia’ premisimus ‘animi’. Haec autem vicia scilicet animi contraria sunt virtutibus, ut iniusticia iusticiae, ignavia constantiae, intemperantia temperantiae».

Es preciso concretar más aún, pues no todos los vicios o virtudes del alma dicen relación a las costumbres o hábitos que han de llevar al hombre al merecimiento del premio o del castigo: «También hay, en efecto, algunos vicios o bienes del alma que no tienen que ver con las costumbres, ni hacen a la vida humana digna de vituperio o alabanza, como la estupidez del alma o la rapidez de ingenio, ser olvidadizo o tener buena memoria, la ignorancia o la ciencia. Todo esto se da igualmente en los malos como en los buenos; en nada tiene que ver con la disposición de las costumbres ni hace torpe u honesta la vida»³⁶. Queda claro, entonces, que los únicos hábitos que preocupan al moralista son aquellos que inclinan al hombre a las malas o buenas acciones; es decir, son los que inclinan a la voluntad a lo que debe hacerse o no hacerse.

Pero queda por hacer, aún, una nueva distinción para poder centrar con precisión el ámbito de la moralidad: «Sin embargo, esta clase de vicio del alma no es lo mismo que el pecado, ni el pecado es lo mismo que la mala acción»³⁷. El hombre dado a la ira no peca porque sea de tal natural, sino que, al contrario, puede serle de mayor premio su lucha contra esa tendencia. Es preciso distinguir entre vicio y pecado: «El vicio es aquello por lo que somos llevados a inclinarnos al pecado, esto es, aquello por lo que tendemos a consentir en lo que no es lícito, haciendo o dejando de hacer algo. A este consentimiento llamamos propiamente pecado, es decir, la culpa del alma por la que merece la condena o la pone en situación de reo ante Dios. Pues, ¿qué es este consentimiento sino menosprecio de Dios? Pues Dios no puede ser ofendido por daño, sino por desprecio»³⁸.

El vicio no se identifica con el pecado, de la misma manera que las virtudes no se identifican con las buenas acciones, puesto que hay vicios y virtudes que son indiferentes. El vicio es sólo lo que inclina al pecado,

³⁶ *Ibidem*, p. 2:10-13, «Sunt autem animi quoque nonnulla vicia seu bona quae a moribus seiuncta sunt, nec vitam humanam vituperio vel laude dignam efficiunt, ut hebitudo animi vel velocitas ingenii, obliviosum vel memorem esse, ignorantia vel scientia. Quae quidem omnia cum eque reprobis ut bonis eveniant, nichil ad morum compositionem pertinent nec turpem vel honestam efficiunt vitam».

³⁷ *Ibidem*, p. 2:21-22, «Non est autem huiusmodi animi vicium idem quod peccatum, nec peccatum idem quod actio mala».

³⁸ *Ibidem*, p. 4:27-30, «Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua dampnationem meretur, vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et offensa ipsius? Non enim Deus ex dampno sed ex contemptu offendi potest».

pero realizar esa acción no implica pecado. Sólo habrá pecado cuando haya consentimiento, cuando se tolere la mala acción, pero no está en el vicio. En otras palabras, el pecado está en la intención con la que se realiza la acción que, de suyo, es indiferente. Una tendencia no es pecaminosa en sí. La responsabilidad moral implica libre consentimiento a lo que hacemos. Y esto supone conocimiento de la naturaleza de nuestro acto y, en consecuencia, de nuestra propia naturaleza³⁹. Pero también es cierto que para Abelardo la intención debe ser informada por el patrón de la ley divina. Así, el pecado es algo que sólo se puede dar en la relación personal entre el hombre y Dios, porque sólo Dios conoce la intención con que se ha realizado una determinada acción.

Al concebir el pecado como un consentir en el mal, Abelardo define el pecado no como realidad, sino como un no-ser: «Así, pues, cuando definimos el pecado negativamente, a saber, diciendo ‘no hacer’ o ‘no dejar de hacer lo que se debe’, manifestamos claramente que el pecado no es en modo alguno substancia, que consiste más en el no-ser que en el ser, como si, al definir las tinieblas, dijéramos que son ausencia de luz allí donde la luz tenía que ser»⁴⁰.

Abelardo discute dialécticamente la posibilidad de considerar el pecado como un modo de ser de la voluntad; es decir, puesto que la virtud consiste en la buena voluntad, el pecado consistiría en la mala voluntad, esto es, sería un modo de ser de la voluntad. Pero no es cierto, porque el pecado no consiste en la mala voluntad; al contrario, una mala voluntad vencida, lejos de constituir pecado, constituye una acción digna de premio, digna de una “corona de gloria” (*gloriae coronam*). Y a veces se peca sin una mala voluntad decidida. Establece ahora la distinción entre “pasión” y “voluntad”: la voluntad que nace de un gran dolor no es tal, sino apasionamiento o padecimiento; es un tolerar lo que no quiere a causa de lo que desea⁴¹. La voluntad es deseo y una mala voluntad es un mal deseo; el pecado es consentimiento en una mala voluntad, esto es, no es fruto de una conducta apasionada, que no quiere lo que hace.

³⁹ Cf. G. VERBEKE, art. cit., p. 4.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 6:6-10: «Cum itaque peccatum diffinimus abnegative, dicentes scilicet non facere vel non dimittere quod convenit, patenter ostendimus nullam esse substantiam peccati quod in non esse potius quam esse subsistat, veluti si tenebras diffinientes dicamus absentiam lucis ubo lux habuit esse».

⁴¹ *Ibidem*, p. 10:2-6: «Non utique talis ut ita dicam voluntas, quae in magno dolore animi consistit, dicenda est voluntas, sed potius passio. Et tale est quia hoc vult propter illud tanquam si diceretur, quia quod non vult tolerat propter aliud quod desiderat».

La mala voluntad, sin el consentimiento, no es pecado. Pero, una vez consentida la mala voluntad, se comete el pecado. La acción pecaminosa, sin embargo, nada añade al pecado, porque éste sólo está en el consentimiento prestado a un mal deseo. La moralidad se reduce a la intención, al consentimiento a la buena o mala voluntad. Por eso, lo mismo hay que decir de la bondad de una acción, que no radica en ella misma, sino en la intención de aquel que la hace: «Llamamos buena, esto es, recta a la intención por sí misma; por el contrario, a la acción no porque contenga en sí algo bueno, sino porque procede de una buena intención»⁴².

Ahora bien, la buena intención no es buena porque lo parezca, sino que sólo será buena cuando se sepa por qué lo es. Y esto sólo se sabe cuando se conoce lo que es agradable a Dios. Pero lo que es agradable a Dios sólo se sabe por la Revelación. Entonces, la moral cristiana, según Abelardo, es una perfección de la moral natural.

La doctrina ética de Pedro Abelardo descansa, pues, en un subjetivismo, al afirmar la moral de la persona frente a la moral de la naturaleza; exalta al sujeto humano, en tanto que es capaz de su propia iniciativa; por eso, para él la intención es creadora de valor moral. El hombre es un individuo personal, un sujeto que realiza una forma de ser cuya intervención escapa a la naturaleza⁴³. Tal actitud y tal concepción produjeron en su época un golpe decisivo: suponía arruinar por su base la disciplina moral y penitencial, establecida sobre una ley objetiva. Antes, lo importante era el pecado y su castigo; ahora, lo que interesa es el pecador y su intención: el acto fundamental de la penitencia es la contrición⁴⁴. La conducta individual se mide, pues, no por las normas y leyes establecidas, sino por la interiorización, por la conciencia personal, por la valoración de sus actos que cada uno hace ante Dios. Es esta apelación a Dios la que mitiga, en parte, su radical subjetivismo. Pero la conciencia de sí, como individualidad, quedaba plenamente afirmada.

b) *San Bernardo o el amor de sí como reconocimiento del yo.*

A diferencia de Pedro Abelardo, que confiesa en su autobiografía su interés por las cosas de Minerva, esto es, por la filosofía, su contrincante

⁴² *Ibidem*, p. 52:17-19: «Bonam quippe intentionem, hoc est, rectam in se dicimus, operationem vero non quod boni aliquid in se suscipiat, sed quod ex bona intentione procedat».

⁴³ Cf. M. D. CHENU, *L'éveil de la conscience*, p. 31.

⁴⁴ Cf. H. SANTIAGO-OTERO, *Fe y cultura en la Edad Media*, Madrid, C.S.I.C., 1988, p. 91.

y oponente, el monje cisterciense San Bernardo, en ningún momento disimuló su aversión por la filosofía, como podemos leer en muchos de sus textos: «Considera cuánto sobrepasa la filosofía de San Pablo a la sabiduría de los filósofos de este mundo, sabiduría que, ciertamente, es insensatez para Dios»⁴⁵. «Gózome en pensar que vosotros pertenecéis a esta escuela, que es la escuela sin duda del Espíritu, en la que aprendéis la bondad, la disciplina y la ciencia, y podéis decir con el salmista: *He comprendido yo más que todos mis maestros* (Ps. 118, 99). ¿Por qué? ¿Acaso porque me vestí de púrpura y de precioso lino, porque disfruté abundantemente banquetes delicados? ¿Acaso porque entendí las sutilezas de Platón, los capciosos razonamientos de Aristóteles o trabajé en entenderlos? De ningún modo, repito, sino *porque busqué tus preceptos* (Ps. 118,9)»⁴⁶. «Éstos son nuestros maestros, los cuales aprendieron plenamente los caminos de la vida del maestro de todos y nos los enseñan hasta el día de hoy. ¿Qué nos enseñaron o qué nos enseñan los apóstoles santos? No el arte de pescar, no el de hacer tiendas u otro semejante a éstos; no a leer a Platón, no a manejar las sutilezas de Aristóteles, no a aprender siempre y nunca llegar a la ciencia de la verdad. Nos enseñaron a vivir. ¿Piensas que es poco el saber vivir? Cosa grande es, o, más bien, grandísima»⁴⁷. Y, en fin, «La vacía locuacidad de los filósofos no es buena lluvia, que trae más esterilidad que fertilidad»⁴⁸.

La repulsa que San Bernardo sintió por la filosofía no significa en él un rechazo de la razón ni de la investigación racional en sí misma, sino sólo de aquélla que es fruto de la curiosidad, porque ésta es el primer grado de la soberbia, que aleja al hombre de su verdadero objetivo: el conocimiento de sí mismo y el testimonio del yo. Bernardo no quiso cultivar las ciencias que son enseñadas por el intelecto, sino la ciencia de la propia miseria, que a través del conocimiento de sí conduce a una de las actitudes morales fundamentales del cristiano, la humildad: «Así, el curioso se ocupa en reparar estos dos sentidos cuando no cuida de saber en qué estado deja su interior. Y, a la verdad, ¡oh hombre!, si te consideras a ti mismo con atención, será difícil que puedas aplicarte a ninguna otra cosa. Curioso, escucha a Salomón; insensato, escucha al Sabio: *Conserva tu corazón, dice, con todas las diligencias imaginables*

⁴⁵ SAN BERNARDO, *Sermones varios*, VII, 1.

⁴⁶ *Sermón en la fiesta de Pentecostés*, 3,5.

⁴⁷ *Sermón en la fiesta de los apóstoles San Pedro y San Pablo*, 1,3.

⁴⁸ *Sobre el Cantar de los Cantares*, sermón 58, 7: «Philosophorum ventosa loquacitas non bonus est imber, qui sterilitatem magis intulit quam fertilitatem».

(*Prov.*, 4,23), para que, quiere decir, todos tus sentidos no velen sino en conservar esta única raíz de la vida. Porque dime, curioso: ¿Adónde te vas cuando te alejas de ti mismo? ¿A quién te encomiendas durante este tiempo? ¿Cómo tienes el atrevimiento de levantar los ojos al cielo después de haber pecado contra el cielo? Mira más bien a la tierra a fin de conocerte a ti mismo»⁴⁹. «No vale saber mucho, si no se sabe medir la sabiduría. Verás también que el fruto y la utilidad de la ciencia depende del modo como se sabe. ¿Qué quiere decir eso del modo de saber? Simplemente que sepas con qué orden, con qué aplicación y para qué fin se debe llegar a saber. ¿Con qué orden? Ante todo lo que es más oportuno para la salvación. ¿Con qué aplicación? Con mayor ardor cuanto más impetuosamente nos lleve al amor. ¿Con qué finalidad? No por vanagloria o curiosidad o algo así; sino únicamente para tu edificación y la del prójimo»⁵⁰.

Así, San Bernardo sostiene el valor del saber, siempre que tenga como objeto de búsqueda el conocimiento de sí mismo. Es que al hombre le es necesario saber de sí mismo, penetrar en su propio interior para saber qué es, quién es y cómo es: «Esta consideración de ti mismo abarca tres preguntas: si consideras qué eres, quién eres, cómo eres»⁵¹. Porque sólo después de conocer su realidad carnal y de hallar en su alma la imagen de Dios, podrá elevarse a la contemplación y unión con Dios, que es a lo que aspira la vía mística. El *noverim me* lleva al *noverim Te*. Un conocimiento, el de sí mismo, es complemento del otro, el de Dios; aquél conduce a éste y no puede separarse de él: «De esta manera, el conocimiento propio es un paso hacia el conocimiento de Dios. Por la imagen que se reproduce en ti, se descubre él mismo»⁵². «Ya sabéis que hoy nos hemos propuesto hablar de las dos clases de ignorancia: la de nosotros mismos y la de Dios. Ya advertíamos que debemos preservarnos de las dos, porque

⁴⁹ *De los grados de la humildad y de la soberbia*, X, 28.

⁵⁰ *Sobre el Cantar de los Cantares*, sermón 36, 3: «Non probat multa scientem, si sciendi modum nescierit. Vides, inquam, quomodo fructum et utilitatem scientiae in modo sciendi constituit. Quid ergo dicit modum sciendi? Quid, nisi ut scias quo ordine, quo studio, quo fine quaeque nosse oporteat? uo ordine: ut id prius, quod maturius ad salutem; quo studio: ut ide ardentius, quod vehementius ad amorem; quo fine: ut non ad inanem gloriam, aut curiositatem, aut aliquid simile, sed tantum ad aedificationem tuam, vel proximi».

⁵¹ *Sobre la consideración*, II, 7: «Et haec tui consideratio in tria quaedam dividitur, si consideres quid, quis et qualis sit».

⁵² *Sobre el Cantar de los Cantares*, sermón 36, 6: «Atque hoc modo erit gradus ad notitiam Dei, tui cognitio; et ex imagine sua, quae in te renovatur, ipse videbitur».

ambas son condenables»⁵³. La vía del socratismo cristiano, iniciada por Orígenes aunque desarrollada por San Agustín, obtiene plena confirmación en la obra de San Bernardo.

Ahora bien, este saber, que lleva al conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo, no sigue una vía puramente intelectual, sino que es más bien fruto de la experiencia personal, de la propia experiencia interna que lleva al hombre a reconocer su propia miseria: de aquí nace la humildad: «Nadie puede salvarse sin el conocimiento de sí mismo; que de aquí nace la humildad, madre primordial de la salvación, y el temor de Dios, que es el comienzo de la sabiduría y de la salvación»⁵⁴. La humildad que representa este reconocimiento es el camino que lleva al hombre a la verdad: «La humildad es una virtud por la cual el hombre, teniendo un conocimiento muy verdadero de sí mismo, se hace menospreciable a sus propios ojos. Esta definición conviene muy bien a los que, habiendo dispuesto en su corazón las subidas, avanzan de virtud en virtud, esto es, de grado en grado, hasta arribar a la cima de la humildad; en la cual, colocados como en la montaña de Sión, es decir, sobre un lugar elevado, especulan y descubren la verdad»⁵⁵. Al sentir el hombre compasión de su propia miseria y de la de los otros, es decir, al reafirmar la humildad como camino hacia la verdad, se produce en él, como gratificación, el sentimiento de la caridad, del amor: «Venid, dice. ¿Adónde? A mí, que soy la verdad. ¿Por dónde? Por la humildad. ¿Y qué fruto resultará de eso? Yo os aliviaré. Mas ¿qué refección promete la Verdad a los que suban estos grados y da a los que han subido hasta su cima? No es tal vez otra que la caridad misma»⁵⁶. De esta manera, el conocimiento de sí mismo es un rasgo de la vida moral que previene al hombre tanto del exceso de estima como del menosprecio de sí. La humildad que resulta de aquél proporciona al hombre la verdadera y justa estima de sus capacidades. La consideración de sí descubre que el hombre es esencialmente capacidad de amar.

Conocimiento y amor han de ir, pues, a la par. La *eruditio* y la *dilectio* deben ensamblarse, unirse: la ciencia sin amor hincha; el amor sin

⁵³ *Ibidem*, sermón 36, 1: «Non ignoratis hodiernum nobis propositum sermonem de ignorantia, vel potius de ignorantibus: quoniam duae, si meministis, propositae sunt: nostri una, et altera Dei: quas et monuimus ambas esse cavendas, quod ambae damnabiles sint».

⁵⁴ *Ibidem*, 37, 1: «Neminem absque sui cognitione salvari, de qua nimirum mater salutis humilitas oritur, et timor Domini, qui et ipse sicut initium sapientiae, ita est et salutis»

⁵⁵ *De los grados de la humildad y de la soberbia*, I, 2.

⁵⁶ *Ibidem*, II, 3.

ciencia destruye: «El exceso de sabiduría empacha el estómago del alma, que es la memoria, si no es bien digerida por el ardor de la caridad»⁵⁷. El amor es el que abre al saber, porque conocer y amar es la manera que tiene el alma de aplicarse a la verdad, de llegar a Dios. El amor es, así, el principio impulsor que lleva al hombre desde su humildad, desde su inicial reconocimiento mísero, hasta la contemplación de Dios. Conocer a Dios es amarlo; es querer que su misterio se realice en el hombre: «Amo porque amo; amo para amar. Gran cosa es el amor, con tal de que vuelva a su origen y retorne a su principio, si se vacía en su fuente y en ella recupera siempre su copioso caudal. El amor es el único entre todas las tendencias, sentidos y afectos del alma, con el cual puede responder la criatura a su Autor»⁵⁸. Dios debe ser amado porque nos amó primero, porque es amor y todo amor debe ser amado. Cuando Dios ama, no desea otra cosa sino que le amemos; porque no ama para otra cosa, sino para ser amado.

El conocer del hombre es, pues, un caminar en el amor hacia Dios, porque el hombre no puede conocerse verdaderamente si sólo pretende conocerse a sí mismo⁵⁹. Un caminar que tiene varios grados, porque «gran cosa es el amor, pero tiene sus grados»⁶⁰. En efecto, son cuatro los grados de amor enumerados por San Bernardo en el ascender hacia la unión mística: «Porque somos carnales y nacemos de la concupiscencia de la carne, es necesario que el apetito o amor propio comience por la carne. La cual, si va dirigida por un recto camino, progresando con la ayuda de la gracia por sus propios grados, acabará finalmente en espíritu: porque no es primero lo espiritual, sino primero lo animal y después lo espiritual; y es necesario que primero llevemos la imagen del hombre terrestre y después la del celestial. Así, pues, primero se ama el hombre por sí mismo. Es carne y no puede gustar otra cosa que la carne. Cuando ve que no puede subsistir por sí mismo, empieza por la fe a buscar y amar a Dios, porque le es necesario. Por tanto, en el segundo grado ama a Dios,

⁵⁷ *Sobre el Cantar de los Cantares*, sermón 36, 4: «Ita et multa scientia ingesta stomacho animae, quae est memoria, si decocta igne caritatis non fuerit».

⁵⁸ *Ibidem*, sermón 83,4: «Amo, quia amo; amo, ut amen. Magna res amor, si tamen ad suum recurrat principium, si suae origini redditus, si refusus suo fonti, semper ex eo sumat unde iugiter fluat. Solus est amor ex omnibus animae motibus, sensibus atque affectibus, in quo potest creatura respondere Auctori».

⁵⁹ Cfr. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, J. Vrin, deuxième édition, 1978, p. 220.

⁶⁰ *Ibidem*: «Magna res amor; sed sunt in eo gradus».

mas no por Él, sino por sí mismo. Pero cuando, por ocasión de la propia necesidad, empieza a honrarle y frecuentarle meditando, leyendo, orando, obedeciendo, en virtud de esta familiaridad, empieza poco a poco a conocer a Dios y, por consiguiente, a gustarle: y así, gustando así cuán suave es el Señor, pasa al tercer grado de suerte que ame a Dios no ya solamente por sí mismo, sino también por Él. En este grado se estabiliza el hombre y no sé si alguno ha logrado alcanzar el cuarto en esta vida perfecta, de manera que el hombre se ame únicamente a sí mismo por Dios. Si alguno lo ha experimentado, afirmelo; a mí, lo confieso, me parece imposible»⁶¹.

Es decir, en el grado más bajo se halla el amor carnal, por el cual el hombre se ama a sí mismo sobre todas las cosas. Es carnal porque nace de la concupiscencia de la carne. Pero no es un amor malo, porque procede de la misma naturaleza humana, creada por Dios. Está equilibrado por el amor al prójimo, porque no se puede amar al prójimo sin amar a Dios. Viene, en segundo lugar, el amor en virtud del cual el hombre ama a Dios pero no por Él, sino por sí mismo; es un amor egoísta, en tanto que sólo se ama a Dios porque Él sacia nuestras aspiraciones. El tercer grado es aquel en que se ama a Dios por Él, con el espíritu y por el espíritu, por el hecho de haberlo gustado ya. Finalmente, en el cuarto grado, el hombre no se ama a sí mismo más que a causa de Dios; es el vértice del amor, el amor puro de Dios, la perfección a las que todos deben aspirar porque es el fin de la existencia humana; pero, como dice en el texto antes citado, alcanzarlo en esta vida es un don muy raro que Dios concede a pocos. Salvo estas excepciones, este cuarto grado sólo será alcanzado cuando el alma se vea libre de este cuerpo frágil y miserable y esté en un cuerpo inmortal y espiritual: «Porque es imposible que todas estas cosas se recojan del todo en Dios y se fijen en el rostro divino mientras, atentas y distraídas con este frágil y calamitoso cuerpo, están precisadas a servirle. Así, en el cuerpo espiritual e inmortal, en el cuerpo íntegro, plácido y

⁶¹ *Carta 11*, 8: «In primis ergo diligit seipsum homo propter se. Caro quippe est et nihil sapere valet praeter se. Cumque se videt per se non posse subsistere. Deum sibi quasi necessarium incipit per fidem inquirere et diligere. Diligit itaque in secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum. At vero, cum ipsum coeperit occasione propriae necessitatis colere et frequentare, cogitando, legendo, orando, obediendo, quadam huiusmodi familiaritate paulatim sensimque Deum innotescit, consequenter et dulcescet; et sic, gustato quam suavis est Dominus, transit ad tertium gradum ut diligit Deum non iam propter se, sed propter ipsum. Sane in hoc gradu statur, et nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita perfecte apprehenditur ut se scilicet homo diligit tantum propter Deum».

agradable, espere el alma tener el cuarto grado del amor, o, más, ser tenida en él, puesto que pertenece a la potencia de Dios darlo a quien quiere y no a la industria humana el conseguirlo. Obtendrá, repito, fácilmente el grado sumo cuando, apresurándose prontísima y vivísimamente al gozo de su Señor, ya ningún atractivo de la carne la retarde, ninguna molestia la conturbe»⁶².

Poseer a Dios es poseerse a sí mismo. El amor a Dios es amor a sí mismo. Y amarse es, en definitiva, conocerse a sí mismo, conocer el propio yo: «Antes que nada, mira lo que yo entiendo por consideración. Pues no pretendo identificarla totalmente con la contemplación. Ésta radica en la visión o certeza de lo ya conocido, y la consideración es una búsqueda más bien de lo desconocido. En este sentido, la contemplación puede definirse como una penetración cierta y segura del alma o una aprehensión de la verdad que excluye toda duda. Y la consideración es una reflexión aguda del entendimiento o una aplicación intensa del espíritu para descubrir la verdad... ¿Sobre qué puede versar tu consideración? Pienso que debes considerar sobre estas cuatro cosas: tú mismo, lo que está debajo de ti, lo que está alrededor de ti y lo que está sobre ti... No es sabio el que no lo es consigo mismo. El sabio será sabio por sí mismo y beberá primero él mismo de su propia fuente. Comience, pues, por ti tu consideración y acabe también en ti»⁶³.

Con San Bernardo, el Yo, la individualidad humana en tanto que imagen de Dios y como camino hacia Él, quedaba afirmada también por la vía mística del amor. Esta fuerte conciencia del yo estuvo, además, acompañada de un interés por los otros, como recuerda San Bernardo a propósito del amor carnal: «El amor carnal se hace sociable también, extendiéndose para el bien de muchos»⁶⁴. Sólo por los otros, por el prójimo, alcanzará el hombre su máxima perfección, aunque la experiencia por la que se percibe el yo sea un hecho privado e individual.

⁶² *Del amor de Dios*, X, 29.

⁶³ *Sobre la consideración*, II, 5-6: «Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera. Non enim id per omnia quod contemplationem intelligi volo, quod haec ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Iuxta quem sensum potest contemplatio quidem diffiniri verus certusque intuitus animi de quacumque re, sive apprehensio veri non dubia, consideratio autem intensa ad vestigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis verum... Iam quod ad considerationis attinet fructum, quatuor, ut occurrunt, tibi consideranda reor: te, quae sub te, quae circa te, quae supra te sunt... Non ergo sapiens, qui sibi non est. Sapiens sibi sapiens erit, et bibet de fonte putei sui primus ipse. A te proinde incipiat tua consideratio; non solum autem, et in te finiatur».

⁶⁴ *Del amor de Dios*, VIII, 23.

Pedro Abelardo y San Bernardo, por distintos caminos, afirmaron y sostuvieron la radicalidad de la subjetividad humana, el carácter primordial del Yo. Como concluye Chenu, el “despertar de la conciencia” en la civilización occidental fue efecto de la admirable convergencia de los fenómenos de la civilización del siglo XII en estos dos elevados espíritus⁶⁵. Su aportación no puede caer en el olvido y, menos aún, en el desprecio.

⁶⁵ M. D. CHENU, obra citada, p. 80.