

ESTUDIOS
de
FILOSOFIA
2



Eros. Recurrimos a algunos textos del 'Cratilo' para mostrar la vinculación entre la filosofía, el Eros y el preguntar. En el 'Teeteto' Platón afirma que *Iris* (la filosofía) es hija de *Thauma* (155c - d). *Iris* está vinculado a *eirein* (hablar) y a *erotao*, *eromai* (preguntar) y ambos nos permiten al *Eros* (Cratilo, 398 d y 408 b). Hay en consecuencia una relación estrecha entre el Eros y el preguntar que se pone de manifiesto cuando reparamos que los dos están estructurados, por así decir, de la misma manera. La pregunta posee también una realidad intermedia entre el saber y el no saber (Menón, 80 d-e). El Eros de la filosofía se expresa en el preguntar. A partir de aquí se puede comprender que en la filosofía llegan hasta sus últimas consecuencias las posibilidades del preguntar.

Se eligió el texto griego establecido por R.G. Bury (The Symposium of Plato. Edited in the introduction, critical notes and commentary by R.G. Bury. W. Heffer and sons, Cambridge; 1909) y la traducción española de Luis Gil Fernández ('El Banquete') Ed. Aguilar; Buenos Aires, 1968).

NOTAS

- 1 Posible fecha en que tuvo lugar el homenaje a Agatón: 416 ac. Fecha probable del relato de Apolodoro: 400 a.c. El diálogo habría sido compuesto hacia el 383-5 a.c.
- 2 Por ejemplo el carácter sintético del eros está ya anunciado en el discurso que pronuncia Aristófanes.

BIBLIOGRAFIA

- Bury, R.G. The Symposium of Plato. Edited in the introduction, critical notes and commentary by R.G. Bury. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1909.
- Gil, Luis (trad.) El Banquete. Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1968

PARTICIPANTES

Jorge Wong Chu, Eduardo Cáceres, Juan Tafur Rivera, Johnny Alva Cotrina, Carlos De la Puente, Julio Del Valle, Agustín Nafac, Myriam Falla, Flavio Patiño, Pedro León, Carmen Almenara, Manuel Aliaga, Eliana Mory, César Ramos Aldana, Fernando Naupay.

SEMINARIO DE FILOSOFIA MEDIEVAL

BERNARDO CONTRA ABELARDO: MORAL Y POLITICA EN EL SIGLO XII

Bachillerato, 1988-I

Profesor: Luis Bacigalupo

(1) Una de las más célebres contiendas de la Edad Media es la que enfrentó en Sens (1140) a Pedro Abelardo y Bernardo de Claraval. El primero llegó a esa localidad como acusado; el segundo había reunido el concilio como acusador. Advertido de ciertas intrigas que presionaban su condena, Abelardo no quiso presentar el descargo de las imputaciones ante un concilio que lo condenaba de antemano, y apeló al Papa.

¿Porqué actuaban así sus jueces? La respuesta probablemente se encuentra en el temor que inspiraba en aquellos hombres la enseñanza liberal de la filosofía. Abelardo

había lanzado un reto a su acusador; pero disputar abiertamente con un dialéctico de esa envergadura era algo que Bernardo de Claraval no estaba dispuesto a intentar. No obstante, era necesario silenciar definitivamente a un Magister poderoso por su prestigio intelectual y peligroso en el manejo temerario de la lógica y la controversia en el terreno de la teología. No pocos contemporáneos comprendieron que ese temor era la motivación principal del encuentro en Sens.

La disputa abierta entre los dos hombres más famosos del siglo no se produciría nunca; pero las posturas en conflicto permanecieron.

rían, impregnando larvadamente el mundo de las escuelas y esperando el momento propicio para desplegarse en una nueva contienda. Tal diferencia, que en buena cuenta representa sendas posturas con respecto a la filosofía, actuará sobre el medio académico como el detonante de posiciones políticas que empezarán a buscar una adecuada expresión teórica.

Conocemos el desenlace de los eventos una vez disuelto el concilio en Sens: Abelardo emprende viaje a Roma con la intención de exponer sus puntos de vista ante el Papa y la Curia. Bernardo se le anticipa mediante comunicaciones escritas que urgen del pontífice y sus cardenales la ratificación de la condena que se llegó a emitir en ausencia del reo. Inocencio II cae ante las presiones del cisterciense, y la noticia de lo inútil del viaje sorprende a Abelardo cuando apenas abandonaba Francia. Cansado por las fatigas de las últimas jornadas y abatido sin duda alguna por la derrota, Abelardo se retira de la contienda y pide refugio en Clunny. Dos años después muere, reconciliado con Roma, en el monasterio de St. Marcel.

(2) Lo que de esta famosa confrontación se conoce menos son las posturas intelectuales en conflicto. El seminario se propuso brindar un aporte al esclarecimiento de las mismas, confiando ofrecer de ese modo un material para la reflexión filosófica sobre la política, que hoy puede resultar particularmente relevante. En ese sentido, la investigación no pretendió ocuparse exhaustivamente de los argumentos teológicos esgrimidos por Bernardo y Abelardo, sino que buscó ser más bien una aproximación a aquellas posturas que, como constantes del pensamiento y la cultura medievales, hallaron en estos dos hombres una expresión, si se quiere, paradigmática.

Uno de los núcleos de atención en el seminario fue el sentido que podría tener para los hombres de aquel siglo lo que hoy llamamos 'hacer historia'. Las posturas en disputa en la segunda mitad del siglo XII desempeñaron un importante papel en la gestación de las primeras teorías de la historia. La manera de aproximarse a esta cuestión fue enfocando los términos de la disputa como el

enfrentamiento entre *auctoritas* y *ratio*.

En efecto, esa fue una pugna que, por la naturaleza de la filosofía y el carácter eclesial de su cultivo, tenía que atravesar necesaria e íntegramente los mil años que se conocen como Edad Media. En el caso de las diferencias entre Abelardo y Bernardo, el terreno privilegiado en que se configura el antagonismo entre razón y autoridad lo constituye la reflexión ética y sus repercusiones políticas.

(3) La moral abelardiana de la intención, por el peso asignado en ella a las funciones de la conciencia y por la fuerza lógica de su planteamiento, condujo a su autor a sostener la llamada *tesis de la distinción de fueros*. Con ella pretende Abelardo establecer como definitiva la idea de que en los asuntos morales, propiamente hablando, sólo Dios puede ser juez -y en un sentido derivado, la propia conciencia del individuo-. Los hombres no pueden juzgar sobre lo que está para ellos oculto, y lo que ellos no ven es la intención del agente moral. Siendo ésta, según Abelardo, el criterio de la moralidad, los hombres deben limitar sus juicios a lo manifiesto, i.e., a las obras exteriores y sus efectos. Estas son moralmente indiferentes. Uno es entonces lo que llamaríamos el 'fuerro moral', y otro el 'fuerro político'. Abelardo habla del *fuerro divino* y del *fuerro humano*, respectivamente.

Con esta doctrina, y dada su aguda fundamentación dialéctica, Abelardo estaba sin lugar a dudas socavando la política cisterciense de su época. Lejos de distinguir ética y política como fueros distintos, los cistercienses aspiraban a su plena identificación en la praxis eclesial. Ciertos hombres debían necesariamente tener ingerencia directa en los asuntos de la moral si es que estaban llamados, como rectores de los rumbos de la Iglesia, a reformarla y consolidarla en sus tareas temporales. Sin esa ingerencia, caía definitivamente el principio de la autoridad divina ejercida por la Iglesia sobre el mundo, y ella se veía entonces desarmada frente a las pretensiones imperiales de la realeza. El Cister había nacido como una comunidad de benedictinos reformados que profesaban una doctrina de marcado despre-

cio del mundo. Pero lo que ellos despreciaban era el mundo corrupto y carnal, saturada de concesiones a la sensibilidad que se reflejaban incluso en el culto. Si bien es cierto que se puso acento en la vida de renuncia y contemplación, la Orden aspiraba sin embargo a un ideal de unidad que trascendiese los muros monacales y pudiese extenderse a la cristiandad en su conjunto. Convertir al mundo era la tarea a la que se creían llamados, y ello significaba convertirlo al más auténtico espíritu monástico.

(4) *Ratio y auctoritas* están sin duda enfrentadas en las posturas intelectuales y políticas de Abelardo y Bernardo; pero la razón abelardiana no es *progresista*, ni se entiende desvinculada del individuo. Cuando ella se plantea algo así como la historia, piensa en la historia personal de salvación. El futuro como tal carece de dimensión política; es un asunto exclusivamente moral, que sólo concierne al fuero divino, donde la conciencia se entiende como el lugar de encuentro de la persona con Dios. En cambio, el principio de autoridad que Bernardo quiere hacer valer contra las pretensiones abelardianas, a pesar de subrayar con el mismo énfasis la dimensión personal, se encuadra no obstante perfectamente dentro de la gestación de la idea occidental de progreso. Esta idea no se concibe sin la representación de un futuro gobernable por aquellos hombres de Iglesia concededores de los designios divinos, que comprendían el fin del apostolado como la difusión de un espíritu monástico basado en la virtud la obediencia a la autoridad, pues ella era vista como el verdadero sustento de todas las demás virtudes necesarias para la salvación individual y colectiva.

A Pedro Abelardo se le acusa en Sens de innovador; pero en contra quizá de lo uno pudiera esperar, no es él quien representa la concepción progresista de la historia. Su enconado rival, en cambio, impulsor de la Segunda Cruzada y cabeza de la poderosa e influyente Orden Cisterciense, se inscribe en una tradición política forjada en la gesta de la Reforma Gregoriana, en la cual se vino configurando desde muy temprano una cierta comprensión *moderna de la historia*. Esta

concepción convivió en la Edad Media con otra, sólo hasta cierto punto antagónica, y que puede llamarse *antigua*. Visto el conflicto desde esta perspectiva, fue Bernardo quien, en este sentido, innovaba. Ambos tienen elementos en común. Los dos deben ser considerados hombres de la Reforma. Sin embargo, mientras que las novedades por las que fue condenado Abelardo no implicaban directamente una concepción política de la historia, sino que más bien concernían a una manera moderna de entender la teología, Bernardo no quería ver alterada la tradición exegética monástica, y acusaba a su adversario porque precisaba veía en él un obstáculo para el proyecto histórico de la Iglesia. Ambos se creían combatientes de la verdad cristiana; pero mientras que para el uno esto sólo significaba hacerse paladín de la verdad dialéctica, el otro se comprendía a sí mismo como 'hacedor de la historia'.

Este modo de entender la gesta de los hombres de Iglesia y Estado ya tenía unos cien años de efectiva presencia en las esferas más altas de la sociedad medieval, y sin embargo no había logrado hasta entonces una expresión teórica diáfana. Las disputas entre los intelectuales que veían de esta manera la historia obedecen en último término a lecturas divergentes de las obras de Agustín, en particular, de la *Ciudad de Dios*. Se trata de distintas interpretaciones del principio de las dos ciudades.

Propiamente hablando, Abelardo no ofrece una interpretación de la historia. Por el contrario, él pone el acento en una comprensión exclusivamente moral o individual de lo que podríamos llamar la 'ciudadanía divina'. Desde esa óptica, él es un filósofo que tiende a separar moral y política, logrando así que la ciudad divina permanezca invisible hasta el final de los tiempos. Lo único que verdaderamente importa es lograr desde esta vida la ciudadanía divina mediante la lucha moral. En tal sentido, la historia en tanto despliegue del plan divino ya había concluido. Lo que restaba del tiempo correspondía a la oferta de salvación hecha por Dios a cada uno de los hombres. Por esta razón, la moral es para Abelardo la meta de toda disciplina

racional, y constituye la razón de ser de la duración temporal misma.

En esto Abelardo se apartaba ostensiblemente de la tendencia hegemónica en la tradición gregoriana a la que pertenece Bernardo. Esta última vio matizada su interpretación de la ciudad de Dios por un marcado optimismo con respecto a la ciudad terrenal. En tal optimismo, gestado inicialmente en la era carolingia y confirmado después por la efectiva obtención del poder temporal de la Iglesia Romana, los clérigos medievales hicieron nacer la interpretación *política* de Agustín. En la lucha contra las pretensiones del laicado, Bernardo y los hombres como él se esforzaban por lograr la plena fusión de moral y política.

Curiosamente, sin embargo, la fuente intelectual del optimismo con respecto a la ciudad terrenal no radica propiamente en las obras de Agustín, sino se debe más bien, entre otras cosas, a la influencia ejercida por el décimo libro de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. Debido a la lectura paralela de este libro se acentúa en la Edad Media el aspecto político implicado en el principio agustiniano de la administración de la ciudad civil, que sin duda abarca en sí la dimensión individual de la salvación como su sentido moral último, pero que en tiempos de estos dos grandes hombres a quienes hemos dedicado el seminario, ya había empezado a pensarse y proyectarse en términos de soberanía y dominio en el ámbito universal de la cristiandad.

BIBLIOGRAFIA

- Broojke, Ch., Europa en el centro de la Edad Media 962-1154. Madrid, Aguilar, 1953.
- Fliche, A., V. Martin, Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días. Valencia EDICEP, 1974.
- Bark, W.C. Orígenes del Mundo Medieval. Buenos Aires, EUDEBA, 1972
- Cook, W.R., R.B. Herzman. La visión medieval del mundo. Barcelona, Vicens-Vives, 1985.
- Duby, G. San Bernardo y el Arte cisterciense. El nacimiento del gótico. Madrid, Taurus, 1981.
- Haskins, Ch.H., The Renaissance of the 12th Century. New York, 1927; New York, Meridian Books, 1959.
- Leclercq, J. The love of Learning and the Desire for

God. New York, Mentor Omega Books, 1961. .

Le Goff, J., La civilización del Occidente medieval. Barcelona, Juventud, 1969.

---- Los intelectuales en la Edad Media. Buenos Aires, EUDEBA, 1971.

Murray, A., Razón y Sociedad en la Edad Media. Madrid, Taurus, 1982.

Wolff, Ph., L'Eveil intellectuel de l'Europe. Paris, Éditions du Seuil, 1971.

Chenu, M.D. La théologie au XIIe siècle. Paris, 1957.

Carlyle, R.W., A.J., A history of medieval political theory in the West. Edinburgh, Blackwood & Sons, 1903-1936.

Gierke, O., Political Theories of the Middle Ages. Cambridge, University Press, 1959.

Kantorowicz, E.H., The King's Two Bodies. Princeton, 1957 Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval. Madrid, Alianza Universidad, 1985

Lewis, E., Medieval Political Ideas. London, Routledge & Sons, 1954.

Mellwain, C.H., The Growth of Political Thought in the West from the Greeks to the end of the Middle Ages. New York, The Macmillan Co., 1961.

Radding, Ch. M., The Origins of Medieval Jurisprudence. Pavia and Bologna 850-1150. New Haven/London, Yale University Press, 1988.

Ullmann, W., A History of Political Thought. The Middle Ages. Harmondsworth, Penguin Books, 1965. Historia del pensamiento político en la Edad Media. Barcelona, Ariel, 1983.

Luddy, A.J., San Bernardo. El siglo XII de la Europa cristiana. Madrid, Rialp. 1963.

Truyol-Serra, A., El Derecho y el Estado en San Agustín. Madrid, Revista de Derecho Privado, 1944.

Lassere, P., Abelardo contra San Bernardo. Un conflicto religioso del siglo XII. Buenos Aires, Nova, 1944.

PARTICIPANTES

Julio Del Valle Ballón, César Ramos Aldana, Humberto Mayorga Ortiz, Dick Tonsmann Vasquez, Atilio Castro Gargarevich, Myriam Falla Guirao, Flavio Patiño, Paul Antonio Rivera Espinoza, Rossana Patroni Chávez.