



potentia essendi, recibe toda su realidad del *actus essendi*. Precisamente la distinción real entre *essentia* y *esse* es la que proporciona la clave para entender la metafísica del ser real (por contraposición a una metafísica de la esencia), así como el papel decisivo que tiene el acto de ser en la estructura del ente.

Para el Aquinate el *esse* es lo más propio de cada cosa porque es acto participado del *Ipsum Esse Subsistens*. En efecto, el ser es algo más que un mero accidente o determinación extrínseca de la esencia; el ser es perfección participada que se expresa imperfectamente por la vía analógica. De hecho la participación en el ser es el fundamento de la analogía de atribución.

Ciertamente el conocimiento analógico es menos exacto que el análisis formal, pero refleja mejor la realidad. La precisión formal que persigue el análisis escotista es un lastre que impide jerarquizar el valor ontológico de cada esencia, pues el contenido ontológico de un concepto no varía: la razón formal de cada cosa es idéntica a sí misma, y en tanto que tal, netamente distinta de cualquier otra.

El ser común se dice tanto en las criaturas como en Dios, pero hay un salto cualitativo que se resuelve calificando a cada extremo mediante el par finito-infinito. Esta visión esencialista empobrece la condición real de los entes porque los priva de sus características peculiares. La determinación de la comunidad del ser es poco convincente porque no se sale del formalismo: se intenta explicar la realidad desde un plano lógico sin referirse directamente a las cosas.

Cuando se relega a un segundo plano el origen de toda realidad o *actus essendi*, y se da más relevancia a los contenidos esenciales, es decir, a poseer un contenido coherente de pensamiento (tener una consistencia interna que permita conocer cada objeto aun cuando no se esté seguro de otras determinaciones no formales) se corre el peligro de elaborar una explicación teórica de la realidad, aunque ajena a la misma realidad.

Alberto NAFARRATE SUSAETA

c/ Asunción 4, 3º

E-41011 Sevilla

La «simplicitas» como semejanza divina en el hombre según San Bernardo de Claraval

Esta investigación* quiere dilucidar qué entendía San Bernardo de Claraval por *simplicitas*. Es la continuación de un programa de estudio dirigido a conocer cómo ha sido en-

* Tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma. Fue su director el Prof. Antonio Aranda. La fecha de lectura pública de la tesis fue el 11 de enero de 2000, frente al tribunal presidido por el Prof. Antonio Aranda, acompañado por los Profesores Alfonso Chacón, Paul O'Callaghan, Vicente Bosch y Jerónimo Leal.



entendida esta virtud a lo largo de la historia de la espiritualidad, y el contenido y matices que se han transmitido de una generación a otra, hasta nuestros días.

La *simplicitas*, que podría ser traducida como *sencillez* y, que nosotros preferimos traducir por *simplicidad*, está presente desde el principio de la vida de la Iglesia. Es aquella virtud a la cual se refiere el evangelio de Mateo 10, 16: *Estote ergo simplices sicut columbae et prudentes sicut serpentes*. O la que sugiere el Señor en Lucas 11, 34, recurriendo a la metáfora, para hablar de una característica de la persona buena: *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum*. Más textos podrían citarse, y baste uno del antiguo testamento, en el primer libro de los Paralipómenos 29, 17: *Deus meus, in simplicitate cordis mei, laetus obtuli universa*. La invitación del Señor a la simplicidad, y los bienes que se prometen a quienes la alcanzan pueden bastar para justificar la atención que se prestará a esa virtud.

Hablando una vez con un profesor, cuando preguntó cuál era el objeto de nuestro estudio, respondimos que se reducía a, precisamente, la *simplicitas*. Sin que mediara otro comentario, resumió la definición de Santo Tomás de Aquino, para quien era una virtud más, supeditada a la veracidad, relacionada a su vez con las virtudes intelectuales; y cerró el comentario con unas palabras que reducían notablemente la importancia y el alcance de esta virtud. La *simplicidad* ha sido habitualmente entendida como sinceridad, veracidad, transparencia, ausencia de segundas intenciones en el actuar y en pensamiento, virtud que huye de toda forma de artificio o falsedad. No obstante esta concepción que tiene en cuenta sobre todo el elemento intelectual de la sencillez, ésta tiene, en nuestra opinión, un matiz que supera ampliamente esos lindes, para decir algo más. Otra posible traducción de esta palabra puede dar un poco más de luz a lo que decimos: *naturalidad*, palabra que incluye un contenido tal vez más amplio y nuevo. La naturalidad como aquello que en la persona responde a su *naturaleza*: la autenticidad, mostrarse como se es, transparencia ajena a todo doblez; algo, en fin, que no se refiere sólo a comportamientos, sino que responde a algo más profundo. Es lo que creemos haber demostrado en este trabajo.

A otros tocó estudiar los contenidos de la *simplicidad* en el periodo que va desde el antiguo testamento hasta San Agustín¹, quedaban abiertas varias líneas posibles de investigación para lograr entender cómo fue recibida, entendida y transmitida esta virtud hasta nuestros días. Pareció interesante fijar la atención en un momento crucial del desarrollo de la teología, como lo fue el siglo XII, y se vio la persistente presencia de esa virtud como un aliciente a profundizar. Otros autores, distintos del que es objeto de este estudio, han escrito más o menos específicamente sobre ella: baste nombrar a San Pedro Damiano o a quien fue discípulo y amigo de San Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry cuya definición de la *simplicitas* ha sido considerada punto de referencia². Con el objeto de delimitar el campo de la búsqueda, se decidió finalmente la figura de San Bernardo de Claraval, como representante emblemático de una época de grandes fermentos: por el peso que tuvo en la historia de la espiritualidad, por la fuerza de su personalidad y la gran influencia que ejerció en su tiempo, y

1. V. BOSCH, *El concepto cristiano de «simplicitas» en el pensamiento agustiniano*, tesis (pro manuscrito) en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 1999.

2. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Epistula ad Fratres de Monte Dei*, en «Sources Chrétiennes» 223 (Paris 1975).



en la teología posterior. Pensamos que, por lo que se refiere a la *simplicitas*, la elección del autor fue acertada, debido al valor que adquiere ésta en San Bernardo.

Durante el período de investigación nos ha llamado la atención una pregunta que ha sido recurrente: ¿tiene San Bernardo una *teología*? Cuando se lee o se escucha decir que el Abad de Claraval es un *autor devoto*, o un *gran predicador*, se sobreentiende, erradamente, que sus digresiones son enormemente válidas, tal vez, pero no pueden ser estudiadas con criterios dogmáticos, porque al ser sus consideraciones *espirituales*, interpretaciones individuales —o individualistas— del misterio, carecen de objetividad. Suele aceptarse su papel de personaje de relevancia histórica, el pastor que influyó de modo incisivo en la vida de su época, el ascendiente del que gozó en quienes regían el mundo de entonces: reyes y papas, príncipes y nobles, obispos y abades... Son reconocidas, sin duda, sus dotes de orador: no es llamado en vano el Doctor Melifluo. Afortunadamente, autores como Gilson, Leclercq, De Lubac, von Balthasar, y otros han reconocido tanto la existencia de un marco sistemático teológico, como la validez *dogmática* de las consideraciones *espirituales* de San Bernardo. La unidad del discurso bernardiano es una premisa de este trabajo, aunque deberá ser señalada paso a paso: la reflexión *espiritual* está siempre fuertemente enraizada en el dogma, y, a su manera, lo refleja; sus discursos *alegóricos*, son fuertemente dogmáticos, aunque el lenguaje no sea aséptico; sus consideraciones *morales* son mucho más que discursos parenéticos, pues no hablan de lo que hay que *hacer*, sino de lo que se *es* y de lo que se debe *llegar a ser*. En este último punto se insistirá particularmente en este estudio: el discurso moral en los escritos del abad —en algunos más que en otros—, es una reflexión sobre la realidad de la presencia del *Misterio* —acción y presencia de Dios en el alma— con sentido fuertemente ontológico.

Método

Por lo que se refiere al método utilizado, no nos hemos detenido en la doctrina ascética, espiritual, de San Bernardo: hemos considerado, sobre todo, los *efectos* que produce en la vida espiritual. Nuestro enfoque es el propio de la teología dogmática.

La investigación comenzó con la exploración de los textos bernardianos en que aparecía la palabra *simplicitas* (con todas sus formas derivadas). Se obtuvo un número considerable de pasajes, en los que el término adquiriría pesos distintos. Podríamos organizarlos de manera esquemática en tres categorías:

1. Textos en los que la *simplicitas* no tiene particular relevancia teológica. Es usada en forma adverbial o adjetiva, sin un particular peso conceptual y, en ocasiones, adquiere un sentido despectivo (los *simples* son los rudos).

2. Otros textos, en segundo lugar, en los que la simplicidad aparece como una virtud entre otras, en enumeraciones más o menos exhaustivas, en textos más o menos importantes, pero siempre en contextos que tratan de lo que habitualmente se entiende por *virtud*. En este segundo conjunto, nos llamó la atención el hecho de que la sencillez aparece frecuentemente en correspondencia con estados más perfectos de vida y virtud, con grados más altos de perfección y santidad.

3. Un tercer grupo de textos nos presenta la *simplicitas* en relación con la Divina Sustancia, y con la *imagen y semejanza* divina en el hombre: aunque el número de veces que se utiliza el término no es altísimo, sí lo es el peso conceptual que adquiere, como uno de los tres elementos de la semejanza divina en el hombre, junto a la *immortalitas* y la *libertas arbitrii*. Esta acepción de la simplicidad está presente en las obras más maduras de San Bernardo, los *Sermones super Cantica canticorum* y el *De Consideratione ad Eugenium papam*. En los *Sermones*, además, desarrolla una doctrina aparentemente diversa y nueva, si se la compara con su anterior *De gratia et de libero arbitrio*, escrita veinte años antes.

La densidad teológica de esta última acepción de la *simplicitas* nos llevó a centrar nuestra atención en el estudio de la *imagen y semejanza divina en el hombre en términos de simplicidad* en San Bernardo. Esto nos llevó a pasar de un ámbito más bien limitado de investigación a un campo más vasto, el de la doctrina de la imagen y semejanza divinas, tal como fue recibida y entendida en el entorno cultural en el que se mueve nuestro autor. Debimos entonces movernos entre los distintos enfoques según los cuales fue estudiada esta doctrina, fuertemente presente en el siglo XII.

La tesis se estructura en cuatro capítulos, precedidos por una extensa *Introducción*. Ésta tiene como objetivo centrar la discusión desde una perspectiva diacrónica: pensamos que el abultado número de páginas dedicadas se justifica por la necesidad de leer al autor según las categorías intelectuales vigentes en el ambiente en el que escribó. No pocos de los trabajos citados en este trabajo han realizado lecturas, a nuestro parecer, impropias de San Bernardo: no puede, por ejemplo, comprenderse una *forma* bernardiana desde una perspectiva estrictamente tomista, sino que debe hacerse considerando el entorno más bien neoplatónico del autor.

El *primer capítulo* se centra en el estudio de la *imagen y semejanza divina en el hombre*, y quiere encuadrar el tema, y presentar los instrumentos que serán necesarios al hablar de la simplicidad: ambas cuestiones están fuertemente relacionadas en nuestro autor.

El *capítulo segundo* contiene el corazón de este trabajo: se estudian allí a fondo los textos más densos de San Bernardo sobre la *simplicitas* como uno de los elementos en que se manifiesta la semejanza de Dios presente en el hombre. En esas líneas se estudian, también, otros textos bernardianos sobre la *imagen y semejanza* divinas, relacionándolos con lo que, en nuestra opinión, debe ser considerada la *definitiva* doctrina, y que se encuentra en los *Sermones super Cantica canticorum*.

Los siguientes capítulos, menos intensos, recogen los textos en los que la simplicidad no posee una carga teológica particular.

En el *tercer capítulo* se reúnen los textos en los que la *simplicitas* aparece como una virtud entre otras: es una manifestación más de la semejanza del hombre con Dios, sin un valor particular.

El *capítulo cuarto*, finalmente, muestra aquellos textos en los que la simplicidad es prerrogativa de las almas santas: más que una virtud sin trascendencia, se la muestra como reverberación de un estado de perfección privilegiado: en este sentido, comparar el alma con el *oculus simplex*, nos parece, más que una metáfora, un indicio de lo que San Bernardo entiende por *simplicitas*.



Bibliografía

La profusión de escritos bernardianos en estos tiempos, nos lleva a hablar de la bibliografía sobre la que se apoya este trabajo.

Hemos seguido la edición crítica más autorizada y actual de la obra de San Bernardo: *Sancti Bernardi Opera*, Editiones Cistercienses (ed. Leclercq-Rochais-Talbot), 9 vol., Roma 1957-1998. Además se han publicado algunas obras separadamente: *Parabola 1 bis*, *2 bis* y *9 bis*, en «Analecta Cisterciensia» 18 (1962) 37-66; *Parabola 5 bis*, en «Cîteaux» 13 (1962) 274-277; *Zwei unbekannte Briefe Bernhards von Clairvaux in einer Handschrift der Zisterzienserinnenabtei Lichtenthal*, en «Scriptorium» 41 (1987) 103-105.

La edición castellana más completa y reciente es, sin duda, la realizada por los Cistercienses españoles: *Obras Completas de San Bernardo* (bilingüe latín-español), Biblioteca de autores cristianos, 8 vol., Madrid 1983-1993. Las diversas introducciones y artículos que abren cada obra bernardiana son un buen instrumento introductorio a la lectura de nuestro autor, aunque algunos no sean estrictamente teológicos. El notable esfuerzo por traducir la agilidad del latín bernardiano a una lengua moderna, por demás logrado, ha perdido en ocasiones adherencia al original, por lo que hemos preferido atenernos a la traducción, algo engorrosa, pero más literal, de la anterior edición, las *Obras Completas de San Bernardo*, Biblioteca de autores cristianos, 2 vol., Madrid 1955.

Otra edición enormemente lograda, tanto por lo que se refiere a las traducciones como a las excelentes introducciones, es la bilingüe italiana, a cargo de F. Gastaldelli, *Opere di San Bernardo*, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi, 4 vol., Milán 1984-1987: lamentablemente está, por ahora, incompleta. La seriedad teológica de las introducciones, hacen de esta edición un trabajo digno de mención.

Ha de ser bienvenida, por último, la edición, también bilingüe (latín-francés), aún en curso, de las *Oeuvres complètes de Saint Bernard*, Ed. Cerf (Serie *Sources Chrétiennes*), París 1990 y sg. que comienza con un volumen introductorio, con el título de *Colloque de Lyon—Cîteaux—Dijon. Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalité, spiritualité*, Ed. Cerf (*Sources Chrétiennes* 380), París 1992. que recoge aportes sucintos y actualizados sobre las diversas materias.

Los estudios sobre San Bernardo son deudores de dos obras que han marcado hitos importantes en el conocimiento de la teología de nuestro autor: una de ellas, por el esfuerzo de «sistematización» que despertó el interés doctrinal en su obra; el otro, por el aporte más específicamente teológico que supuso: nos referimos a dos obras que serán frecuentemente citadas. La primera es el estudio de E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Ed. Vrin, París 1934, con el que se ha abierto una nueva era en los estudios bernardianos. Ella supone la primera incursión de un filósofo vigoroso en un campo hasta entonces limitado en difusión, profundidad y extensión. Afirmando la existencia de un marco sistemático en la obra del abad, ha impulsado numerosos trabajos que no se han hecho esperar. La segunda obra es *Saint Bernard théologien*, actas del Congreso bernardiano de Dijon en 1953, publicada en «Analecta Cisterciensia» 9 (1953) y separadamente por las Editiones Cistercienses ese mismo año, excelente colección de artículos de renombrados teólogos y estudiosos. A



partir de entonces se han sucedido estudios sobre los distintos aspectos de la teología bernardiana, entre los que descolla la abundante obra de Dom Jean Leclercq³.

Un autor que pensamos necesario citar es Pacificus Delfgaauw, cuya tesis *Saint Bernard, maître de l'amour divin*⁴ encontramos sumamente esclarecedora para introducirnos en la doctrina bernardiana (en estos años ha sido publicada también en castellano e italiano, cuando poco tiempo atrás circulaba en copias más o menos clandestinas). Consideramos esta obra como un necesario contrapunto a la de Gilson, pues ayuda a discernir elementos ajenos al ambiente preescolástico, y supone una relectura de San Bernardo desde una perspectiva al mismo tiempo profunda y espiritual, y fuertemente enraizada en la teología monástica.

Otras lecturas que consideramos enormemente logradas y que pensamos son las más actualizadas, aunque no contienen desarrollos nuevos en lo que a nuestro trabajo se refiere, son las de A. Altermatt⁵, centrada en la cristología; la de C. Stercal⁶, que consideramos la mejor exposición de la acción de Dios en el alma; la de W. Hiss⁷, sobre la antropología bernardiana y la completa obra de Stickelbroeck⁸, sobre teología trinitaria.

Para el estudio de la doctrina de la imagen y semejanza divinas en épocas de Bernardo, consideramos de lectura obligatoria la obra de R. Javelet, *Image et ressemblance aux douzième siècle*, Ed. Letouzay et Ané, Estrasburgo 1967. Esta obra nos abrió el radio de investigación a todo el ambiente intelectual del siglo doce, ya sea en el ámbito teológico que filosófico, y nos incitó a profundizar en el ambiente cultural en el que se desarrolló Bernardo de Fontaine. Hemos manifestado nuestra perplejidad ante la poca atención que se ha prestado a esta obra en los estudios bernardianos, y no hemos encontrado hasta ahora autores que hayan dado el peso debido a este autor. El detallado estudio de los autores de la época, realizado a través de un análisis comparado de los autores de la Escuela (en particular de las escuelas de Laon, Chartres y San Víctor) y las teologías monásticas (Guillermo de Saint-Thierry, San Bernardo y Alano de Lille), y aun de autores que no pueden alinearse con estas corrientes, ayuda a entender la riqueza de los temas puestos en juego en la reflexión teológica de este periodo.

3. Cfr. R. GREGOIRE, *Bibliographie de Dom J. Leclercq* (2 vol.), en «Studia monastica» 10 (1968) 331-359 y 20 (1978) 409-423 y A. ALTERMATT, *Bibliographie de Dom J. Leclercq* (vol. 3), en «Studia monastica» 30 (1988) 417-440.

4. P. DELFGAAUW, *Saint Bernard, maître de l'amour divin*, Ed. FAC, París 1994 (reedición de la tesis publicada, *Saint Bernard, Maître de l'amour divin*, Gregoriana, Roma 1952). En castellano, P. DELFGAAUW, *San Bernardo, maestro del amor divino*, Las Huelgas, Burgos, 1997.

5. A. ALTERMATT, *Christus pro nobis. Die Christologie Bernhards von Clairvaux in der «Sermones per Annum»*, en «Analecta Cisterciensia» 33 (1977) 3-176.

6. C. STERCAL, *Il «Medius Adventus»: saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux*, Edizioni Cisterciensi (Bibliotheca cisterciensis 9), Roma 1992.

7. W. HISS, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Ed. W. de Gruyter, Berlin 1964.

8. M. STICKELBROEK, *Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux*, Ed. Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 41), Münster 1994.

Todas las obras que hablan de la imagen y semejanza divina en el hombre según San Bernardo se remontan al artículo enciclopédico de Maur Standaert, *La doctrine de l'image chez S. Bernard*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 23 (1947) 70-129; tiene el mérito grandísimo de haber recogido todos los textos en los que Bernardo habla de la imagen y semejanza divinas, agrupándolos cronológicamente y según los textos escriturísticos a que se refieren. Lamentablemente —así lo afirman otros autores— se centra en el análisis lingüístico, sin profundizar en el contenido teológico. Muchos estudios centrados en este tema se limitan a aspectos más descriptivos que sistemáticos, cuando no son sólo espirituales⁹. La excepción a esta regla es la obra de E.C. RAVA, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio in Bernardo di Chiaravalle*, en «Lateranum» 55 (1989) 345-369, y tal vez de la obra colectiva *Saint Bernard et la philosophie*¹⁰.

Contenido de este trabajo

El objetivo principal de este trabajo era entender qué entiende San Bernardo por *simplicitas*. Ante la aparición del tema de la imagen y semejanza divinas, debimos adentrarnos en él, alejándonos del tema principal, para volver después con mayor profundidad a nuestro asunto.

Constatamos que no había unanimidad de pareceres entre los autores que trataban de la doctrina de la semejanza en San Bernardo: se sabe que nuestro autor ha desarrollado dos doctrinas de la imagen divina, una en el tratado *De gratia et de libero arbitrio*, y otra en los *Sermones super Cantica canticorum*. Intentamos, entonces, trazar el itinerario que une ambas doctrinas, *diversae sed non adversae*, como dice el mismo santo.

En el *De gratia* el hombre es visto como imagen y semejanza divina, sin particulares referencias al Verbo. Se distinguen dos elementos: mientras la *imagen* inamisible es puesta en el *liberum arbitrium*, la doble *semejanza*, contingente, es vista en el *liberum consilium* (o *verum sapere*, «gusto» por la verdad) y el *liberum complacitum* (o *bonum posse*, posibilidad de hacer el bien y gozarlo). Nada en la creación puede privar al hombre del libre albedrío, donde se encuentra la imagen: esta concepción de la libertad, analogada en su ejercicio a la libertad divina, que hace del hombre una *nobilis et celsa creatura*, condicionó positivamente el desarrollo de la teología, como afirma Lottin¹¹. Mientras la imagen del libre albedrío no puede perderse, el pecado cancela, por el contrario, la semejanza: el pecador pierde el gusto

9. M. BALLANO, *A su imagen y semejanza. Aproximación a la antropología de San Bernardo*, en *Obras de San Bernardo II* (Madrid 1984) pp. 3-46. SCHINDELE, M.P., *La vie monastique selon s. Bernard, I La vie monastique comme retour à la ressemblance de Dieu*, en «Collectanea Cisterciensia» 52 (1990) 27-53. TWOMEY, G.S., *Saint Bernard's Doctrine of the Human Person as the Image and Likeness of God in Sermons 80-83*, en «Cistercian Studies» 17 (1982) 141-149.

10. *Saint Bernard et la philosophie* (a cargo de Rémi Brague), Ed. Presses Universitaires de France, París 1993.

11. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (3 vol.), Ed. Duculot, Gembloux 1957-1960.



por las cosas de Dios, y es sojuzgado por la infelicidad. Queda en él una invencible libertad, pero talmente vaciada de *sentido*, que puede ejercitarse sólo a través del *velle*. Permanece en él la libertad como un ansia sin sentido ni fuerza. Como el hombre ha sido creado según la imagen arquetípica del Verbo divino, es posible que el mismo Verbo se presente en alma para restaurar al alma en sus antiguas capacidades: la acción del Verbo, manifestación cierta, completa, de la verdad del hombre, *Dei Virtus et Dei Sapientia*, reforma el alma —la restaura según la *forma* originaria— y la capacita nuevamente para saborear la verdad (*sapientia*) y actuar el bien (*posse*). En este enfoque subrayamos la situación de la imagen divina en el hombre en estado de pecado: permanece en él un núcleo imperecedero, la imagen, en el libre albedrío, sometido a una tensión de carácter más bien neutro. Es una *imagen-no-semejante*. Esta será la principal característica que cambiará en los *Sermones super Cantica canticorum*.

En los *Sermones*, en efecto, tal vez por la influencia de Guillermo de Saint-Thierry, a su vez influido por San Gregorio de Nisa, se verifica una evolución de la concepción bernardiana de la imagen y semejanza divinas en el hombre.

El primer aspecto a subrayar es el desdoblamiento de la imagen: la única verdadera Imagen de Dios es el Verbo; el alma es *según la Imagen*. El alma se manifiesta como *ad imaginem Verbi* en la *maiestas* y la *rectitudo*. El segundo punto importante que señalamos corresponde a la semejanza: la semejanza es ahora tripartita, como en el esquema del Niseño, aunque con elementos distintos a los de San Gregorio. Los tres elementos bernardianos de la semejanza son la *inmortalidad*, la *simplicidad* y el *libre albedrío*, no ya como una realidad neutra, sino como una libertad orientada, que puede decirse verdaderamente libre porque ha sido liberada y es capaz de dirigirse efectivamente y elegir de modo natural. En esta obra de San Bernardo la semejanza es inamisible. Aunque algunos autores lo hayan puesto en duda, pensamos que hemos presentado textos y análisis convincentes para poder afirmar que la semejanza permanece en el hombre pecador. Permanece, aunque lo haga *superducta*, cubierta y oculta por una *forma extranjera*, que esconde la nativa belleza del alma, la decolora y afea, aunque quede la semejanza como testimonio del origen divino y de su destino: formada a imagen del Verbo, el alma es llamada a unirse a Dios en el Verbo, gracias a esa semejanza imperecedera. Las *similitudines* son *formas* recibidas como participación en la Forma Arquetípica, el Verbo. Según el estatuto de las formas, la semejanza pertenece a pleno título al hombre, aunque sean recibidas.

Hemos hipotizado, entonces, que las tres semejanzas, que no pueden decirse correlatos de las Personas Divinas, ni son relacionadas con las tres potencias del alma, pueden ser consideradas como tres perspectivas de una misma realidad:

1. La *similitudo* de *liberum arbitrium* es la semejanza por antonomasia, la definición de hombre.

2. La inmortalidad es el modo en que la semejanza es percibida; pues hemos sido conformados al Verbo, nuestro actuar es estable en la virtud, y esa estabilidad implica una participación en la siempre estable eternidad divina.

3. La *simplicitas* es la explicación metafísica de lo que ocurre en el alma cuando es semejante a la Forma según la cual ha sido formada y reformada: el alma refleja de manera



más plena su parecido con el Modelo originario, y cumple mejor el designio creador y salvador, *es* más verdadera y acorde al Verbo.

Llegados a este punto hemos centrado nuestra atención en el estudio específico de la *simplicitas*. Queda fuera de discusión que es una perfección divina participada en la criatura. En Dios es la plena y simultánea posesión de todas las perfecciones. La simplicidad del alma según San Bernardo ha sido frecuentemente vista como la simultánea posesión del *ser* y el *vivir*: es decir, un modo de explicar la natural inmortalidad del alma, pues esa coincidencia sólo significa que cuando el hombre muere (*pierde la vida*), el alma continúa en vida. Para nosotros no se limita a eso: tiene un elemento que sobrepasa aquello que la persona ha recibido como don inconsulto (el *ser* y la *vida*), y que ha de ser puesto en relación con su *hacerse* y con su destino. Si por un lado ha recibido por creación un alma inmortal (aquí se encuentra la coincidencia entre *ser* y *vida*) orientada y dirigida a la bienaventuranza, por otro lado ha recibido la capacidad de alcanzar una ordenación existencial cada vez más intensa hacia su fin, lo que se traduce en la adquisición de una simplicidad cada vez mayor a la recibida, o lo que es lo mismo, a la puesta en acción de una *simplicitas* que es característica de una naturaleza que existe *in fieri, in via*, ya que *viatores* son, en efecto, todos los hombres. Esta simplicidad adquirida se entiende como la progresiva identificación de tres elementos, dos de los cuales son *necesarios*, y un tercero *libre* o voluntario: de un lado el *ser* y el *vivir* y, del otro, el *ser santo*.

Si el Verbo es la forma arquetípica del alma, y si verdaderamente es semejante a Él, entonces el alma será como Él, *simple*, y lo será en los mismos términos en que Él lo es. Si en el Verbo, que es Dios, *simplicitas* significa posesión simultánea del *ser*, el *vivir* y el *ser santo*, lo mismo deberá decirse del alma. El Verbo es lo que es por generación eterna; el alma, por el contrario, debe *querer*, buscar voluntariamente ser lo que debe ser para realizarse como *semejanza*. La *simplicitas*, por lo tanto, es la participación voluntariamente buscada en la simplicidad del Verbo: es la voluntaria adhesión a la verdad de sí misma, a través de la adhesión voluntaria a la verdad divina sobre el hombre, ser imagen semejante.

Del estatuto permanente de la imagen y la semejanza hemos deducido que la semejanza se configura como el punto de enganche que posibilita el retorno del hombre a Dios después del pecado, mientras es *viator*. Si en el *De gratia* esa prerrogativa pertenecía a la imagen, el hecho de perder la semejanza podía crear cierta discontinuidad entre creación y redención. En los *Sermones super Cantica canticorum* esta precariedad desaparece: el amor de Dios está siempre cerca del hombre mientras puede hacer méritos.

La *simplicitas*, por lo tanto, es un modo de ser *semejantes* a la segunda Persona de la Santísima Trinidad, alcanzado a través de la *participación* en el *ser* y, consiguientemente, en la *vida* del Verbo, que, introduciéndonos en un ámbito divino de ser, nos hace capaces de operaciones *ordenadas* de *amar* y *conocer* a Dios en el Verbo. La *simplicitas* del Hijo, atributo que posee en común con el Padre y el Espíritu, es absoluta. La *simplicitas* del alma es relativa: «posee» *ad similitudinem* lo que el Verbo «es» *ad aequalitatem*: por medio del progreso espiritual —gracia y consentimiento— el alma se *conforma* a la *simplicitas* del Verbo. El alma es constitutivamente compuesta: tanto en su ser como en la correlativa multiplicidad de operaciones. La participación de la *simplicitas*, nunca absoluta, es, por ello, intensificable: cuanto mayor sea la ordenación ontológica —que nunca será total—, tanto mayor será



la ordenación operativa. Como corolario, por el hecho de ser la *simplicitas* la perfección ontológica de la persona (perfecta armonía de todas sus perfecciones) y ser inseparable de la participación en el Verbo, se sigue que la plenitud de la vida cristiana es vista por San Bernardo como la verdadera y única perfección humana.

Este es, en nuestra opinión, el resultado de este trabajo: el hombre ha sido creado según un modelo al que debe adherir voluntariamente, y en el que encontrará su plenitud y felicidad. La verdad total del hombre, la ha ya dicho Dios en el Verbo; la verdad cumplida del hombre fue precisada cuando quiso la Encarnación del Verbo. Al hombre queda, en el tiempo que Dios pone a su disposición, pronunciar su propia verdad en su propia historia, dejando actuar al Verbo en su alma, y cooperando con su personal voluntad. Con esto llegará a ser semejante y, por lo tanto, *simple*. Como Dios.

Manuel J. DE ELÍA
Amenabar 1950
1425 Buenos Aires
Argentina
mjdeelia@yahoo.com

La sabiduría en la obra de Juan Luis Vives*

Comencé a estudiar al filósofo humanista Juan Luis Vives (†1540) hace más de diez años, con motivo del trabajo de investigación de la tesis de licenciatura en esta Facultad. Aquel trabajo sobre la filosofía humanista del valenciano, fue una primera aproximación al pensador, a su obra y a los estudios que se habían realizado hasta entonces. Ya en ese primer momento pude comprobar el interés del pensamiento de Vives, estrechamente unido a su vida y a las vicisitudes de su época, sin duda apasionante, que dejaba descubrir una preocupación fundamental por lo más profundo del ser humano, por su ser esencial, por las grandes posibilidades de su desarrollo personal y por su destino eterno. Este planteamiento radical, referido a la misma naturaleza humana, a lo que tiene de permanente, aunque expresado en un contexto histórico concreto y como respuesta precisamente a los acontecimientos vitales de los que Vives fue testigo, le confería una gran actualidad en nuestros días, más si cabe por la necesaria referencia a lo humano frente a la deshumanización de nuestra época.

Adentrado en el complejo mundo de la filosofía del Renacimiento, por la difícil separación entre unas ciencias y otras, y por la aversión de los humanistas a cualquier sistemá-

* Texto leído por el autor en el acto de pública defensa de su tesis doctoral en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, el 28 de junio de 2000, ante el tribunal constituido por: Dr. Modesto Santos (presidente); Dr. Juan Luis Lorda, Dr. José Angel García Cuadrado y Dr. Enrique Moros (vocales); y Dr. Sergio Sánchez-Migallón (secretario). La tesis había sido dirigida por el Dr. Juan Luis Lorda.