

## Tres ejemplos medievales de “amor puro”: La herejía cátara, la doctrina de Pedro Abelardo sobre el amor divino y el “amor puro” de Eloísa

*Three medieval examples of “pure love”: The cathar heresy,  
Peter Abelard’s doctrine of the love of God and the “pure love” of Heloise*

ABEL MIRÓ I COMAS  
Universitat de Barcelona  
abel.miro@ub.edu

**Resumen:** Examinamos tres ejemplos medievales de amor puro —la concepción del amor en la herejía cátara, que se manifiesta en la leyenda de Tristán e Isolda, la doctrina de Pedro Abelardo sobre el amor de Dios y el amor puro de Eloísa— que esconden una concepción filosófica y teológica del amor. Descubriremos que detrás del mito del amor romántico y de su innegable fuerza seductora se oculta un secreto que tiene que ver con la muerte. Debido a la estrecha correlación entre la manera de entender el amor humano y la manera de entender el amor del hombre a Dios, un error en la interpretación del uno conduce inevitablemente a una interpretación errónea del otro.

**Palabras clave:** *Amor puro, amistad, catarismo, Pedro Abelardo, Eloísa, Tomás de Aquino.*

**Abstract:** *We focus on three medieval examples of pure love - the conception of love in the Cathar heresy, which is manifested in the legend of Tristan and Isolde, Peter Abelard’s doctrine of the love of God and the pure love of Heloise -, to show that there is a philosophical and theological conception of love which allows us to draw a general conclusion: behind the myth of romantic love there is a secret that has to do with death. Since there is a close correlation between the way we understand human love and the way we understand man’s love for God, an error in the interpretation of the one inevitably leads to an erroneous interpretation of the other.*

**Keywords:** *Pure love, friendship, Catharism, Peter Abelard, Heloise, Thomas Aquinas.*

---

Artículo recibido el 31 de octubre de 2020 y aceptado para su publicación el 27 de noviembre de 2020.

---

Espíritu LXIX (2020) · n.º 160 · 333-366

*A Eugenia C.*

La crisis actual del matrimonio puede explicarse a partir de un conflicto entre dos morales: “por un lado, una moral de la especie y de la sociedad en general, más o menos teñida, empero, de religión —es lo que llamamos moral burguesa—, por otra parte, una moral inspirada en el ambiente cultural, literario, artístico, —es la moral pasional o novelesca”<sup>1</sup>. Esta última, en todas sus manifestaciones —en la literatura, en el cine, en los espectáculos o, incluso, en la propia vida personal—, se rige por una tesis sobreentendida: “la pasión es la suprema prueba que todo hombre debe conocer un día, y que la vida no puede ser plenamente vivida sino por los que “han pasado por ella”<sup>2</sup>. Ahora bien, la finalidad del amor-pasión, la experimentación de esta “prueba suprema”, parece incompatible con la del matrimonio, prefijada por la naturaleza y consistente en la procreación y la educación de la prole. La tensión entre esas dos morales es, fundamentalmente, una tensión entre dos concepciones teóricas del amor; en el presente artículo queremos buscar los orígenes de la visión moderna del amor-romántico analizando tres ejemplos medievales; su examen revelará que, a pesar de sus diferencias accidentales, todos ellos se fundan sobre una misma doctrina filosófica con fuertes implicaciones teológicas, a saber, la doctrina del “amor puro”.

**I. Una historia de amor y de muerte**

Denis de Rougemont, en su clásica monografía *El amor y Occidente*, defiende que detrás de la leyenda de Tristán e Isolda (hoy conocida, principalmente, gracias a la recreación que hizo de ella Joseph Bédier a partir de los textos medievales), se esconde una inquietante doctrina acerca del amor-pasión:

Asistimos, *in extremis*, al trastrocamiento de la dialéctica pasión-obstáculo. Verdaderamente, ya no es el obstáculo lo que está al servicio de

<sup>1</sup> D. de ROUGEMONT, *El amor y Occidente* (trad. Ramón Xirau y Joaquín Xirau). México: Leyenda, 1945, 279.

<sup>2</sup> *Ídem.*

la pasión fatal, sino que al contrario se ha convertido en la meta, en el fin deseado por sí mismo. Y la pasión ha tenido sólo un papel de prueba purificadora, diríamos casi de penitencia al servicio de esa muerte que transfigura.<sup>3</sup>

El obstáculo no es concebido como una prueba que los amantes deban superar para alcanzar la meta deseada, a saber, su unión o entrega recíproca, sino como un fin en sí mismo, que purifica el amor de todo interés egoísta. Tristán no ama a Isolda para unirse con ella, ni Isolda ama a Tristán por el mismo motivo; lo que en realidad aman es el amor, el mismo hecho de amar: “actúan como si hubiesen comprendido que todo lo que se opone al amor lo preserva y lo consagra en su corazón, para exaltarlo hasta el infinito en el instante del obstáculo absoluto, que es la muerte”<sup>4</sup>.

Sólo desde esta perspectiva, sostiene el sociólogo suizo, resultan comprensibles algunos episodios enigmáticos del *Roman de Tristan et Iseut*. Veamos un ejemplo: los amantes, huyendo del rey Marcos, esposo de Isolda, se refugiaron en el bosque de Morois, donde llevaron, durante tres años, una vida “áspera y dura”. Un día el rey Marcos, que tenía intención de vengarse, descubrió su cabaña; penetró en ella con la espada desnuda, pero justo cuando se disponía a asestar el golpe, un detalle lo retuvo: “vio que sus bocas no se tocaban y que una espada desnuda separaba sus cuerpos”<sup>5</sup>. Emocionado por lo que tomó como un signo de castidad, decidió no matarlos: “¿Es que no sabe todo el mundo que una espada desnuda, que separa dos cuerpos, es garantía y guardiana de la castidad? Si se amaran con un amor loco [*fol amour*], ¿descansarían así, tan puramente? No, no los voy a matar; sería un gran pecado atacarlos”<sup>6</sup>.

Tristán e Isolda, sin embargo, ya habían pecado; en este momento, no tenían intención de arrepentirse; y, finalmente, no preveían de ningún modo la visita del rey. ¿Cómo se explica, pues, la presencia de la espada de la castidad entre sus cuerpos? Según Rougemont, se debe a que aman a su pasión por encima de su satisfacción, por encima, incluso, de su objeto, que es la personada amada. La pasión, igual que un árbol necesita la

<sup>3</sup> D. de ROUGEMONT, *El amor y Occidente* (trad. Antoni Vicens). Barcelona: Kairós, Barcelona, 2010, 47.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>5</sup> D. BÉDIER, *Le Roman de Tristan et Iseut*. París: Piazza, 1918, 99.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 100.

amputación de algunas ramas para renovarse y dar fruto, requiere las contrariedades, los obstáculos, para intensificarse, para arder con más fuerza; esta concepción del amor termina conduciendo los amantes, después de un arduo proceso de purificación, al término secreto de sus deseos, la propia muerte:

El amor al amor mismo disimulaba una pasión mucho más terrible, una voluntad profundamente inconfesable y que no podía hacer otra cosa que “traicionarse” en símbolos como el de la espada desnuda [...]. Sin saberlo, ¡los amantes a pesar suyo no desearon sino la muerte!<sup>7</sup>

La originalidad de Rougemont no sólo radica en hacer emerger este contenido subterráneo de la leyenda de Tristán —contenido que, en su opinión, no sólo refleja cómo eran las relaciones entre hombre y mujer dentro de la sociedad cortesana y caballeresca de los siglos XII y XIII, sino que sigue ejerciendo su influjo, aunque sea de un modo secreto y difuso, sobre el mundo occidental contemporáneo—, sino en atribuirle, además, un origen religioso; este origen es compartido con la poesía trovadoresca, pues el *roman* bretón, dentro del cual debemos situar el *Tristán*, es una transposición sobre la novela de las reglas del amor cortés, las *leys d'amors*,<sup>8</sup> que pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

Lo que exalta [la poesía provenzal] es el amor fuera del matrimonio, pues el matrimonio significa sólo la unión de los cuerpos, mientras que el “Amor”, que es el Eros supremo, es el impulso del alma hacia la unión luminosa, más allá de todo amor posible en esta vida. Por eso el Amor supone la castidad. *E d'amor mou castitaz* (de amor viene castidad) canta el trovador tolosano Guilhem Montanhagol. El amor supone también un ritual: el *domnei* o *donnoi*, vasallaje amoroso. El poeta gana a su *dama* por la belleza de su homenaje musical. Le jura de rodillas eterna fidelidad, como se hace con un señor o soberano. En prenda de amor, la dama daba a su paladín-poeta un anillo de oro, le conminaba a levantarse y depositaba un beso en su frente. En adelante los amantes estarán vinculados por las leyes de la *cortezia*: el secreto, la paciencia y la mesura, que no es en absoluto sinónimo

<sup>7</sup> D. DE ROUGEMONT, Denis de, *El amor y Occidente*, op. cit., 48.

<sup>8</sup> Cf., *Ibidem*, 129.

de la castidad, sino más bien de la moderación... Y, sobre todo, el hombre será el *serviente* de la mujer.<sup>9</sup>

Rougemont se pregunta de dónde procede esta nueva concepción del amor, que implica una nueva visión de la mujer, pues no sólo la iguala al hombre, sino que la eleva por encima de él, hasta el extremo de considerarla como un ideal inalcanzable. La respuesta pasa por la constatación de un hecho histórico que tuvo un fuerte impacto en el siglo XII provenzal: “Al mismo tiempo que el lirismo del *domnei*, y en las mismas provincias —Languedoc, Poitou, Renania, Cataluña, Lombardía—, una herejía poderosa se extendía. Se pudo decir de la religión cátara que representó para la Iglesia un peligro tan grave como el arrianismo”<sup>10</sup>.

## II. Amor y espiritualización en la doctrina cátara

El movimiento heterodoxo de los cátaros o “puros”, también conocidos en Francia con el nombre de “albigenses” —porque se inició en la ciudad de Albi—, parece tener su origen en la secta neomaniquea de los bogomilos, fundada en el siglo X por el párroco búlgaro Bogomil o Teófilo.<sup>11</sup> Pero, ¿cuál era exactamente el contenido de su doctrina? Su preocupación originaria y fundamental, como en todo dualismo, era hallar una explicación al problema del mal: si toda la creación es obra de un Dios perfecto que es el mismo Amor, ¿cómo es posible que el mundo esté lleno de imperfección, de sufrimiento y de miseria? El investigador de los cátaros Otto Rahn, reconstruye así su razonamiento:

<sup>9</sup> *Ibidem*, 77-8.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 81.

<sup>11</sup> Cf., E. FORMENT, *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*. Madrid: Palabra, 2004, 108-9. En su origen, los bogomilos defendieron un dualismo radical: había una perfecta igualdad entre los dos principios, el bueno y el malo. Más adelante, se presentó una tendencia a mitigar esta oposición: se atribuía la eternidad únicamente al principio bueno, a Dios supremo, y se sostenía que el espíritu malvado fue creado bueno, pero que se alejó del Dios Creador por un acto de su libre albedrío. Así pues, dentro de los bogomilos, pueden distinguirse dos corrientes: el búlgaro, *ordo de Bulgaria*, que adoptó el dualismo mitigado; y el de Dalmacia, *ordo de Dugrutia*, que profesaba un dualismo riguroso [Cf., F. VERNET, “Bogomiles”, en: A. VACANT, E. MANGENOT, (Ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. II. París: Letouzey et Ane, 1908, 926-39].

Si la creación procede de un Dios bueno, ¿por qué no la ha hecho perfecta como él mismo? Y si ha querido crearla perfecta y no ha podido, resulta que ni es todopoderoso ni Él mismo perfecto. Si ha podido crearla perfecta y no ha querido hacerlo, repugnaría con el amor perfecto. Por consiguiente, Dios no ha creado el mundo terrestre.<sup>12</sup>

Los cátaros concluyeron que el mundo, con su desorden y confusión, no puede haber sido creado por un Dios bueno; pero como todo efecto proviene de una causa semejante a él, de ahí dedujeron que el creador de las cosas corpóreas, visibles, tangibles, debe ser un principio malo. La metafísica cátara, como todo sistema dualista, se basa en una antinomia fundamental entre el Bien y el Mal.<sup>13</sup>

Dios es el “Creador” de todas las cosas, pues crear significa producir algo de la nada. Ha creado, incluso, a la materia, que anteriormente no existía; es el principio de su existencia, pero quien le “dio forma”, quien la determinó para que fuera esto o aquello —una piedra, una montaña o un árbol—, fue *Lucifer* o *Luzbel*, que es, a su vez, criatura de Dios. Los cátaros creían que lo visible, material y perecedero ha sido creado por Lucifer, de modo que esas realidades se hallan inexorablemente sometidas a su gobierno. El Antiguo Testamento establece que Jehová es el creador del cielo, de la tierra y de todo cuanto hay en ella; hasta el mismo ser humano, hombre y mujer, es “creación” suya. Entre el Dios bondadoso del Nuevo Testamento y el Dios vengador y colérico del Antiguo —Jehová— observaban una contradicción insalvable:

Se lee en el Nuevo Testamento “no hay aquí ni hombre ni mujer, pues todos son uno en Cristo Jesús [Ga 3, 28]”, y que “Dios quiere reconciliar todo a través de Él, así en la tierra como en el cielo [Col 1, 20]”. Jehová, en

<sup>12</sup> O. RAHN, Otto, *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo* (trad. Fernando Acha). Madrid: Hiperión, 1986, 97.

<sup>13</sup> “Cuando el Tentador dice a Cristo: “Todo esto te daré si te prosternas y me adoras [Mt 4, 9]”, ¿cómo hubiera podido ofrecérselo si no le hubiera pertenecido? ¿Y cómo podría pertenecerle si no fuera su creador? Cuando Cristo habla de las plantas que su Padre celestial no ha plantado, ello prueba que han sido plantadas por otro. Cuando Juan, el Evangelista, habla de los “hijos de Dios, que no han nacido de la carne ni de la voluntad de la sangre [Jn 1, 12-3]”, ¿de quién son los hombres nacidos de la carne y de la sangre? ¿De quién son hijos sino de otro creador, sino del Diablo, que, según palabras del propio Cristo, es “su padre [Jn 8, 44]”? [*Ibidem*, 98]”.

cambio, dijo: “Pondré enemistad entre ti y la mujer [Gn 3, 15]”. ¿Cómo se compagina esto? Jehová maldice, Dios bendice. Todos los “hijos de Dios [Gn 6, 2]” del Antiguo Testamento pecaron, en el Nuevo se dice que “quien ha nacido de Dios no comete pecados [1 Jn 3, 9]”.<sup>14</sup>

Los cátaros se remitían expresamente a los pasajes del Antiguo Testamento en los que se mostraba la ira de Jehová: el diluvio, la destrucción de Sodoma y Gomorra, el deseo de aniquilar a sus enemigos y de hacer recaer los pecados de los padres sobre los hijos hasta la tercera o cuarta generación; todo esto, decían, lo único que hace es probar que Jehová no es Dios, entendiendo por Dios el Amor absoluto y eterno que se manifiesta en el Nuevo Testamento; Jehová es el Anticristo, Lucifer: “los libros del Antiguo Testamento sólo nos proporcionan testimonio de Satanás; todas las teofanías narradas allí eran, en realidad, manifestaciones de Satanás”<sup>15</sup>. La ley que Jehová anunció a los judíos a través de Moisés —la ley mosaica— era, según el credo de los “perfectos”, de inspiración satánica; y si contiene ciertas cosas buenas, como el séptimo mandamiento, es únicamente con el objetivo de ganar para el mal a las almas mejor templadas.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> O. RAHN, Otto, *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, op. cit., 99.

<sup>15</sup> I. VON DÖLLINGER, Ignaz von, *Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. 1. Múnich: Beck, 1890, 164.

<sup>16</sup> Los cátaros explicaban la caída de Lucifer, la creación del mundo y el nacimiento del hombre de forma mitológica. Lucifer, el más perfecto de los espíritus celestiales o ángeles, debido a su situación privilegiada —Dios le había encargado la administración de los cielos— tuvo pensamientos de rebeldía; quiso ser como su Creador y Señor. Dios lo expulsó, entonces, del Reino de los Cielos, y huyó, junto a sus seguidores —un tercio del ejército celestial— a los últimos confines del firmamento. Atormentado por los remordimientos de conciencia, pidió a Dios que tuviera compasión con él, y se comprometió a devolvérselo todo. Dios, compadeciéndose de su hijo predilecto, le permitió que durante siete días hiciera todo lo que le pareciera que estaba bien. Entonces Lucifer fijó su residencia en el firmamento y ordenó a los ángeles que le habían seguido que formaran la tierra. Con una mitad de su corona —rota después de la expulsión— formó el sol y, con la otra, la luna. Convirtió las piedras preciosas en estrellas. Y con el lodo primitivo, creado por Dios, hizo las criaturas terrestres: los animales y las plantas. Dos ángeles, que sentían deseos de compartir el poder de Lucifer, rogaron a Dios que les permitiera descender a la tierra, prometiendo regresar en seguida. Dios, que quería castigarlos por haberle mentado, accedió a su petición, aconsejándoles que no se durmieran por el trayecto, porque, en caso contrario, olvidarían el camino de retorno al cielo. Los dos ángeles emprendieron el vuelo. Lucifer, a continuación, los sumió en un sueño profundo y los encerró en cuerpos que había tomado del fango original. Cuando ambos ángeles se despertaron, eran seres humanos: Adán y Eva. Para hacerles olvidar el cielo, Lucifer creó el paraíso terrenal, y para

Los herejes albigenses invocaban, sobre todo, el capítulo séptimo de la Epístola a los Romanos, donde Pablo contrapone el “espíritu” y la “carne”, la “ley de Dios” y la “ley del pecado”; en el texto paulino original, esas expresiones significan la acción del Espíritu de Dios y, por contraposición, el hombre cerrado en sí mismo ante el llamamiento de la gracia. En el catarismo, la “carne” y la “ley del pecado”, identificadas con la “ley mosaica”, son concebidas como la naturaleza con sus leyes y fines, mientras que el “espíritu” y la “ley de Dios” significan la libertad frente la naturaleza, la rebeldía de la voluntad humana contra la ley impuesta por Jehová a la misma naturaleza.<sup>17</sup> Esta hostilidad a las inclinaciones de la naturaleza desembocó en una especial aversión a la unión sexual entre el hombre y la mujer o, más exactamente, a su consecuencia en el plano de la naturaleza, a saber, la generación. En la moral cátera, se condena la procreación porque implica “encerrar” un espíritu puro, angélico, bajo un cuerpo modelado por Lucifer

que se convirtieran en sus esclavos para siempre, decidió engañarlos. Una vez los hubo colocado en el paraíso, les prohibió que comieran el fruto del árbol de la ciencia, con el fin de alimentar su curiosidad. Él mismo, transformado en serpiente, sedujo a Eva, quien, a su vez, indujo a Adán al pecado.

El símbolo de la manzana es importante para el catarismo: “La manzana del árbol de la ciencia era para los cátaros el símbolo del pecado original: la unión sexual del hombre y la mujer. Adán y Eva, con el pecado carnal, cometieron también el de desobediencia. El pecado de la carne, sin embargo, fue y continúa siendo el más grave, pues lo cometieron con pleno consentimiento, y representaba un rebelarse consciente del alma contra Dios. Para que el género humano pudiera multiplicarse, Lucifer necesitaba nuevas almas. En los nuevos cuerpos engendrados por Adán y Eva encerró a todos los ángeles que con él habían abandonado las regiones celestiales [O. RAHN, *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, op. cit., 100-104]”.

Dios, compadeciéndose de los ángeles caídos, esto es, de aquellos que habían sido expulsados del cielo y que se habían convertido en hombres, decidió hacer descender a la tierra a su criatura más perfecta, a su ángel supremo, a Cristo, que tomó un cuerpo *aparentemente* humano; este detalle es importante porque, bajo el punto de vista de los “puros”, Cristo no se hizo hombre —pues esto equivaldría a hacerse criatura sometida al poder de Lucifer, por lo menos en su dimensión corpórea—, sino que sólo se hizo *semejante* al hombre; sólo daba la apariencia que comía, bebía, enseñaba, padecía o moría. La misión de Cristo consistía, según la herejía albigense, en indicar a los hombres el camino por el cual podían retornar al cielo: “Para llevar a las almas encarceladas de los ángeles al conocimiento de su origen superior, y para revelarles los medios de la liberación del poder del mal y el retorno a su Patria celestial, la criatura más perfecta del Padre justo, el Ángel Cristo, descendió finalmente a la tierra con un cuerpo etéreo traído desde el cielo [I. VON DÖLLINGER, *Sekten Geschichte des Mittelalters*, vol. 1, op. cit., 151]”. Para los herejes occitanos, la pasión de Cristo representaba la imagen arquetípica del “sacrificio de amor” que diviniza.

<sup>17</sup> Cf., F. CANALS, “Matrimonio y amor”, en: *Verbo*, n. 181-2, Madrid, 1980, 66-7.

y, por consiguiente, sometido a él. Como señaló el obispo tomista Josep Torras i Bages, esta visión del cuerpo y de la carne se opone radicalmente a la doctrina católica:

La Iglesia siempre ha condenado por herejes aquellos que blasfemaban de la carne y la condenaban como una cosa diabólica; y al revés, ella, a la carne del cristiano, a los cuerpos muertos, les guarda como reliquia, y los bendice y los incienso como cosa sagrada, y quiere tenerlos bajo su protección hasta la hora de la transformación gloriosa que todos esperamos.<sup>18</sup>

La moral de la Iglesia del Amor (*Minne*) occitana exige el menosprecio de toda la creación corpórea y la disolución de cualquier vínculo terrestre, como el matrimonio o la relación paterno-filial. La radicalidad de esta renuncia responde a un ardiente deseo de espiritualización, de alejamiento de la prisión de la materia, que es el reino del ángel sublevado, o sea, el Infierno. Lucifer reinará mientras queden almas hundidas en “el error”, sometidas a las exigencias de la naturaleza corpórea; no es de extrañar que, con esta cosmovisión metafísica y teológica, los cátaros consideren la muerte definitiva del cuerpo como una liberación, como un requisito indispensable para poder despojarse del yugo de la materia y continuar siendo aquello que cada hombre es realmente: un espíritu puro, un ángel. La privación voluntaria de la propia vida por amor de Dios, realizada bajo unas determinadas condiciones, era tenida por los “perfectos” como un acto heroico, como el último paso en el camino de la espiritualización, como el desprendimiento supremo de toda ley material:

Solía ocurrir con frecuencia que los cátaros, después de la recepción del *consolamentum* y durante la *endura*,<sup>19</sup> se quitaban voluntariamente la vida.

<sup>18</sup> J. TORRAS I BAGES, Josep, “El culto a la carn”, en: ÍDEM, *Obres completes*, vol. 6, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989, 38.

<sup>19</sup> Los miembros de la Iglesia cátara se dividían en dos grupos: los perfectos o puros y los creyentes o imperfectos. Los últimos no estaban obligados a las severas exigencias de los primeros: podían casarse, dedicarse a los negocios, componer canciones de *Minne* (como hacían los trovadores) o hacer la guerra. El nombre de “cátaro”, en sentido estricto, estaba reservado a quienes habían recibido el bautismo del Espíritu consolador —no admitían el bautismo con agua—, a través de una acción sacramental llamada *consolamentum*. Después de un largo y difícil período preparatorio, el neófito era llevado al lugar donde debía recibir el *consolamentum*; normalmente, una cueva en los Pirineos o en la

Su doctrina, como la de los druidas, permitía el suicidio, pero exigía que no se hiciera por tedio, miedo o sufrimiento, sino en un estado de perfecto desasimiento de la materia [...]. El suicidio sólo está permitido realizarlo en el momento de máxima alegría —cuanto mayor es ésta, menos terrenal es—, cuando uno se ha despojado, en la paz del alma, de la tristeza y de la mentira, soberanas de este mundo, y cuando puede afirmarse: “No he vivido en vano”.

¿Qué significa “no vivir en vano” según la doctrina herética? Primero: amar a su prójimo como a sí mismo, es decir, no dejar sufrir a su hermano cuando se tiene la posibilidad de llevarle consuelo y ayuda. Segundo: no causar daño al prójimo y, sobre todo, no quitarle la vida. Tercero: espiritualizarse, esto es, divinizarse en la vida de tal forma que, a la hora de morir, el cuerpo abandone este mundo sin lamentarlo [...]. Practicaban la *endura* siempre de dos en dos. Junto con el hermano, con quien, en la más sublime de las amistades, había pasado años de continuos esfuerzos y de intensísima espiritualización, quería también coparticipar en la otra vida, la verdadera, de las bellezas intuitas del más-allá y del conocimiento de las leyes divinas que mueven los mundos.<sup>20</sup>

El contenido secreto del mito de Tristán e Isolda —la íntima vinculación entre el amor y la muerte, o, más exactamente, la interpretación de la muerte como acto consumativo del amor desinteresado, puro—<sup>21</sup> tiene su

---

Montaña Negra (entre Castres y Carcassonne). Allí prometía consagrarse a Dios y a su Evangelio, no mentir jamás, no tener contacto con mujer alguna, no matar ningún animal, no comer carne y alimentarse sólo de frutos. Prometía, además, no viajar ni comer sin uno de sus correligionarios. La ceremonia iniciática iba precedida por un ayuno ritual o *endura* de cuarenta días; le seguía otro de igual duración [O. RAHN, Otto, *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, op. cit., 106-11].

<sup>20</sup> *Ibidem*, 113-4. Karl Rittenersbacher, en un breve estudio biográfico acerca de Otto Rahn (1904-1939), explica que el joven investigador de los cátaros fue encontrado, a mediados de marzo de 1939, por los montes de Wilder Kaiser, “helado, en posición sedente y trasluciendo paz su rostro. Su fallecimiento había ocurrido el 13 de marzo [K. RITTENERSBACHER, Karl, “Estudio biográfico de Otto Rahn”, en: RAHN, Otto, *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, op. cit., 252]”. El biógrafo considera que hay una semejanza entre la *endura* cátera y la muerte del intelectual alemán: “El tránsito de esta alma en eterna búsqueda, que no había podido hallar sobre la tierra la nueva y anhelada espiritualidad de Cristo, nos recuerda y es para nosotros como si el ángel benevolente de la muerte le hubiera traído de lo alto el *consolamentum* [Ídem]”.

<sup>21</sup> Esta vinculación ya viene anunciada desde el mismo inicio del *roman*: “Señores, ¿os gustaría escuchar un bello cuento de amor y de muerte? Es de Tristán y de Isolda, la reina.

origen en la tradición del “amor cortés”, que exalta el amor desgraciado, perpetuamente insatisfecho, que, en ciertos casos límite, puede llegar a conducir el amante a su propia inmólación; a su vez, el lirismo cortés —y ésta es la *tesis mínima* de Denis de Rougemont— fue inspirado por la atmósfera religiosa del catarismo.<sup>22</sup>

La nostalgia que dimana de la poesía trovadoresca posee, en último término, una explicación religiosa más o menos consciente:

Como todos los poetas, [los trovadores] se sentían extranjeros en la Tierra; aspiraban a un Más-allá mejor, donde el hombre, según su mitología, había sido en otros tiempos un ángel y donde se hallaba su verdadera patria [...]. Los cátaros estaban tan convencidos de un Más-allá mejor, que rechazaban radicalmente esta vida, considerándola tan sólo como un período de preparación para la verdadera vida, verdadera vida que sabían que existía más allá de las estrellas.<sup>23</sup>

La *midons* o dama no era amada por el poeta en sí misma, en su singularidad, sino únicamente en la medida que era capaz de manifestar, de traslucir, de irradiar, la belleza del Reino celestial.

El Amor-Eros es necesariamente “insatisfactorio”, pues en la medida que la persona amada sólo refleja imperfectamente la luz del verdadero objeto del amor, no puede desembocar más que en una “añoranza del Paraíso perdido, donde el hombre era la imagen de la divinidad y no su caricatura”<sup>24</sup>. El “amor cortés” es un “amor puro” en tanto que no se consuma, que no se realiza plenamente con la unión de los amantes, pues el amante no busca en la amada a la amada, sino al Amado. El sufrimiento del amante es una as-

---

Escuchad como con gran alegría y gran dolor se amaron; después, murieron un mismo día, él por ella, ella por él [J. BÉDIER, *Le Roman de Tristan et Iseut*, op. cit., 21].”

<sup>22</sup> D. DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, op. cit., 111. Esta *tesis mínima* se contrapone a la *tesis máxima* de Otto Rahn, según la cual los trovadores no sólo están inspirados por el catarismo, sino que son, además, fieles de la Iglesia cátara: “Los trovadores eran poetas de un país donde el sol era más radiante que el nuestro, donde las estrellas estaban tan cerca de la Tierra y donde resultaba fácil rezar. Esos poetas orantes no eran ya rimadores alocados, sino “puros”, “cátaros”, que [...]

<sup>1</sup> transportaron las *leys d'amors* al mundo del espíritu. En lugar del favor de las damas, buscaban la liberación en dios. En lugar de la Minne, el “Consolador” [O. RAHN, *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, op. cit., 64].”

<sup>23</sup> *Ibidem*, 64-5.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 65.

cesis, una penitencia que debe redimirlo de su falta original: “haber nacido en este mundo de tinieblas”<sup>25</sup>. La tensión a la que las *leys d'amors* someten al amante llega un punto en el que deviene irresistible, hasta el extremo de que el poeta ansía la muerte como desprendimiento final y feliz; en último término, el trovador y los protagonistas del *Tristán* aspiran —aunque sea subterráneamente— a la muerte voluntaria, al sacrificio ritual de los “perfectos”, a la *endura*.<sup>26</sup>

### III. Pedro Abelardo y el amor cortés

Étienne Gilson sostiene que, si buscamos los orígenes de la concepción del “amor cortés” o “amor puro”, es indispensable hacer referencia a Pedro Abelardo (1079-1142). La interesante tesis de Rougemont y de Rahn, que acentúa el influjo del catarismo, debe completarse con la sugerencia del tomiista francés.<sup>27</sup> Desde un punto de vista estrictamente cronológico, no es absurdo afirmar que Abelardo pudiera ejercer algún tipo de influencia so-

<sup>25</sup> D. DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, op. cit., 149.

<sup>26</sup> “La muerte no era para los cátaros sino el desprenderse de un vestido sucio, despojarse de él; hacer como la mariposa, que abandona la crisálida para perderse en la primavera radiante. Ya los griegos llamaban al alma *Psyche*, es decir, mariposa. ¿Qué acontece con las almas que “no se han esforzado seriamente”, que han encontrado su casa en la materia? Dios, en su condición de padre, no puede permanecer sordo a las súplicas de sus hijos. Sus almas pueden permanecer aquí abajo, emigrando sin cesar de cuerpo en cuerpo mientras les plazca, hasta el día en que, también ellas, ansíen las estrellas [O. RAHN, Otto, *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, op. cit., 70]”.

Aunque en la actualidad nadie —o, por lo menos, casi nadie— se defina como adepto al catarismo, el mito del amor-pasión, vinculado estrechamente a él en su origen, sigue ejerciendo una profunda influencia sobre el mundo occidental: “una estancia de siete años en América me ha hecho ver que al mito de la Pasión —degradado a simple *romance*— le falta mucho para agotar sus efectos; el cine los propaga al mundo entero y las estadísticas de divorcio permiten medir su amplitud [ROUGEMONT, Denis de, *El amor y Occidente*, op. cit., 12]”. El amor-romántico reclama para sí la “libertad” de oponerse a la naturaleza y a sus inclinaciones profundas; el influjo de este mito cátaro, despojado de su contexto místico originario, permite comprender fenómenos tan contemporáneos como el divorcio, el amor libre, la eutanasia o el aborto [Cf., F. CANALS, “Matrimonio y amor”, op. cit., 66-7]: “Si nuestra civilización debe subsistir, será preciso que opere una gran revolución, que reconozca que el matrimonio, del que depende su estructura social, es más grave que el amor que la civilización cultiva y exige fundamentos que no sean los de una bella fiebre [D. DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, op. cit., 12]”.

<sup>27</sup> Cf., E. GILSON, “Appendice II. Abélard”, en: Ídem, *La théologie mystique de Saint Bernard*. París: J. Vrin, 1969, 183-9.

bre la poesía trovadoresca de los siglos XII y XIII.<sup>28</sup> Sabemos por él mismo, además, que había compuesto y cantado numerosas canciones. La destinataria de estas poesías era Eloísa, una jovencita célebre por sus vastos conocimientos en el campo de las letras: “este bien, a saber, el conocimiento de las letras, por ser tan raro entre las mujeres, distinguía a la niña con tanta fuerza, que la hizo famosa por todo el reino”<sup>29</sup>. La ciencia y la cultura literaria, sin embargo, no eran el único atractivo de Eloísa: “ella, más bien bonita de cara [*quae cum per faciem non esset infima*], sobresalía aún más por la abundancia de sus conocimientos de las letras”<sup>30</sup>.

Abelardo, siendo ya un profesor de éxito en París —desde 1113 dirigía la escuela catedralicia de Notre-Dame, donde enseñaba filosofía y teología—<sup>31</sup>, escuchó hablar, a la edad de 39 años (1118), de la belleza y la erudición de la joven Eloísa, que, por aquel entonces, sólo contaba con 18 años:

Ponderando todos aquellos detalles que suelen atraer a los amantes, pensé que era la más adecuada para unirse a mí en el amor [*in amorem mihi copulare*], y creí que podría conseguirlo con toda facilidad. Era tal entonces mi renombre, y descollaba tanto por mi juventud y belleza, que no temía la

<sup>28</sup> Sobre la cronología de la literatura trovadoresca: Cf., M. DE RIQUER, *Los trovadores. Historia literaria y textos*. Barcelona: Ariel, 2011, 9-11.

<sup>29</sup> PEDRO ABELARDO, *Historia calamitatum*, en: Migne, J. P., *Patrologia Latina* (PL), vol. 178, París, 1855, 127A.

<sup>30</sup> Ídem. Eloísa era célebre por toda Francia incluso antes de conocer personalmente a Pedro Abelardo. Pedro el Venerable recordará más tarde a Eloísa, por entonces ya Abadesa del Paráclito, la gloria que la acompañaba desde su juventud: “En realidad, no es sólo ahora cuando empiezo a quererte; puedo recordar haberlo hecho desde hace mucho tiempo. Apenas había traspasado el umbral de la adolescencia para entrar en los primeros años de la juventud, cuando llegó a mí la noticia de tu fama, no sólo por tu profesión religiosa, sino por tus honestos y laudables estudios [*bonestorum tamen et laudabilium studiorum tuorum*]. En aquel entonces, escuchaba hablar de una mujer que, si bien no había cortado aún los vínculos con el mundo, se entregaba al estudio de las letras, cosa realmente rara, y seguía la carrera de la sabiduría profana o secular. Supe también que ni los placeres del mundo, con sus frivolidades o delicias, pudieron apartarla del buen propósito de estudiar las artes [liberales]. En un momento en el que casi todo el mundo muestra indiferencia o apatía por esos ejercicios, y en el que la sabiduría se encuentra por el suelo —no sólo entre el sexo femenino, que la ha despreciado completamente, sino también en el ánimo de los mismos hombres—, tú llevaste a cabo tu estudio adelantando a todas las mujeres y superando casi al conjunto de los hombres [PEDRO EL VENERABLE, *Epistola ad Heloissam Paracliti Abbatissam*, vol. 1, en: COUSIN, Victor (Ed.), *Petri Abaelardi Opera*. París: A. Durand, 1849, 710-1]”.

<sup>31</sup> Cf., J. I. SARANYANA, *La filosofía medieval*. Pamplona: EUNSA, 2020, 165-6.

repulsa de ninguna mujer, si me dignaba a ofrecerle mi amor.<sup>32</sup>

No se observa aquí ninguna señal de amor-romántico; como relata el propio Abelardo, las pasiones que le impulsaron a seducir a Eloísa fueron la lujuria y el orgullo:

Cuando me tenía por el único filósofo en el mundo y pensaba que ya nada me podría inquietar, empecé a soltar los frenos al deseo carnal [*frena libidini coepi laxare*], yo que hasta entonces había vivido en la más grande continencia [...]. Todo yo estaba dominado por la soberbia y la lujuria.<sup>33</sup>

Una vez el célebre dialéctico hubo elegido a su “víctima”, urdió un plan para conseguir un trato íntimo y cotidiano con ella. Eloísa era sobrina de Fulberto, clérigo y canónigo, como el mismo Abelardo, de la catedral de Nuestra Señora de París. Hizo que unos amigos le presentasen a Fulberto y, aprovechándose de la avaricia y vanidad del tío, no sólo logró que le confiase la educación de Eloísa —si ya era famosa por su ciencia, ¡qué elevación no lograría alcanzar con tal maestro!—, sino, además, que lo alojase en su casa: “me admiró fuertemente su simplicidad [en este asunto], no quedé menos confundido que si se entregase una tierna cordera a un lobo famélico”<sup>34</sup>.

La actitud de Abelardo en la seducción de la joven intelectual fue, ciertamente, muy baja:

Habiéndomela entregado, no sólo para que la enseñase, sino también para que la corrigiese con vehemencia, ¿qué otra cosa hacía más que dar licencia absoluta a mis deseos y ofrecerme la ocasión, aún sin quererlo, para que si no podía atraerla hacia mí con caricias [*blanditiis*], lograra doblegarla más fácilmente con amenazas y azotes?<sup>35</sup>

<sup>32</sup> PEDRO ABELARDO, *Historia calamitatum*, op. cit., 127A.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 126B.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 127C.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 127C-D. Ninguna palabra de Abelardo nos autoriza a pensar que Eloísa opusiese la menor resistencia. Parece, más bien, que fue subyugada por la gloria mundana que aureolaba a su maestro. Ella misma, siendo ya abadesa de Paráclito, dirá: “Todo lo que ordenaste lo cumplí [ELOÍSA, *Epistola II*, en: MIGNE, J. P. (ed.), *Patrologia Latina* (PL), vol. 178, op. cit., 184C]”.

Este plan fríamente calculado es descrito crudamente en la *Historia calamitatum*; más que una historia de amor —un romance—, parece que nos encontramos ante una historia de incontinencia.

Primero vivíamos juntos [*conjugimur*] en una misma casa; después se juntaron nuestras almas. Bajo el pretexto de la enseñanza, descansábamos [*vacabamus*] totalmente en el amor. Y el estudio de la lección nos ofrecía los encuentros secretos que el amor deseaba. Una vez abiertos los libros, proferíamos más palabras de amor que sobre la lección; eran más los besos que las tesis [*sententiae*]; más frecuentemente las manos se dirigían a los senos que a los libros; más a menudo en los ojos se reflejaba el amor que la lectura se dirigía a las páginas. Para evitar toda sospecha, de vez en cuando el amor daba azotes, no el furor; eran azotes de gracia, no de ira, por lo cual transcendían en suavidad a todos los ungüentos. ¿Puedo decirte algo más? Ninguna gama o grado del amor era olvidado por los amantes, y si algo inólito el amor podía pensar, se añadía. Y cuanto menos expertos éramos en estos goces [*gaudia*], con más ardor insistíamos en ellos, sin que llegáramos jamás al hastío. Sin embargo, cuanto más me ocupaba de la voluptuosidad, menos ocio tenía para la filosofía [*minus philosophiae vacare poteram*] y menos podía dedicarme a la escuela.<sup>36</sup>

Es en este contexto de abandono del estudio y de la actividad docente donde deben situarse las canciones amorosas de Abelardo en honor de Eloísa:

Me parecía enormemente tedioso ir a la escuela o permanecer en ella; me resultaba igualmente trabajoso dedicar las vigiliass nocturnas al amor y conservar el día para el estudio. En la lección era tan negligente y descuidado que ya no había en ella nada de ingenio [*ex ingenio*], sino que todo lo enseñaba por rutina [*ex usu*]; no hacía nada más que recitar descubrimientos anteriores. Y si componía algo nuevo eran canciones amorosas, no secretos de la filosofía. En muchos lugares, buena parte de estas canciones todavía las siguen cantando y repitiendo, sobre todo aquellos a quienes la vida sonrío.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> PEDRO ABELARDO, *Historia calamitatum*, op. cit., 128A-B.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.128B-C.

No se puede inferir, por este texto, si tales composiciones eran en latín o en lengua vulgar;<sup>38</sup> lo que sí que parece plausible aceptar, sin embargo, es su parecido con los poemas de los trovadores que han llegado hasta nosotros.<sup>39</sup> Es especialmente digno de lamentar que esos cantos se hayan perdido, porque si hoy se conservaran, representarían el testimonio más antiguo de poesía trovadoresca en el norte de Francia. Pero como, por ahora, no han sido encontrados, resulta estéril especular si en ellos Abelardo —en tanto que filósofo—, expresaba junto con sus sentimientos hacia Eloísa, algo más, a saber, una concepción teórica del amor. Lo que sí que sabemos con certeza es que, en sus obras teológicas, se desarrolla una concepción del amor que, en cierto sentido, puede considerarse como un precedente del amor cortés cantado por los trovadores y presente en el mito de Tristán e Isolda.

#### IV. El amor puro del hombre a Dios

Debemos remitirnos a un texto que se encuentra en su *Expositio in Epistolam ad Romanos*. El punto de partida de la reflexión es un fragmento de san Pablo, que ejerció una fuerte influencia sobre la tradición del amor puro: “*non quaerit quae sua sunt, [...] omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet* [I Co 13, 5-7]”<sup>40</sup>. El modelo perfecto de *dilectio* lo encontramos —incluso en lo que atañe a nuestra relación con el próximo— en el amor de Cristo hacia la humanidad:

<sup>38</sup> Este es un dato importante para determinar si podemos hablar o no de un precedente de la poesía trovadoresca; para ella, el hecho de estar escrita en una lengua románica, comúnmente conocida con el nombre de *provenzal*, es un rasgo esencial [Cf., M. DE RIQUER, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, op. cit., p.9].

<sup>39</sup> La propia Eloísa confirma el testimonio de Abelardo: “Tenías —he de confesarlo— dos cualidades especiales, con las cuales podías atraerte al instante el corazón de cualquier mujer: la gracia de hacer versos [*dictandi*] y de cantar [*cantandi*], cosa que no nos vemos que poseyeran en lo más mínimo otros filósofos. Compusiste muchas canciones amatorias, en metro o en ritmo, como simple diversión para descansar de tu trabajo filosófico; esas canciones, tanto por la suavidad [de las melodías] como por sus letras, al ser repetidas frecuentemente, pusieron tu nombre constantemente en la boca de todo el mundo; era como si la dulzura de la melodía [*melodiae dulcedo*] no permitiera ni siquiera a los analfabetos olvidarse de ti. Por esto, principalmente, las mujeres suspiraban de amor por ti [ELOÍSA, *Epistola II*, op. cit., 185D-186A].”

<sup>40</sup> “[...] no busca el propio interés, todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta”.

Tan sincero fue el amor [*dilectio*] de Cristo hacia nosotros, que no sólo murió por nosotros, sino que, en ninguna de las cosas que hizo por nosotros, buscó alguna vez su comodidad temporal o eterna, sino la nuestra. No movía su deseo la intención de obtener una remuneración propia, sino únicamente nuestra salvación.<sup>41</sup>

A partir de este planteamiento, Abelardo extrae algunas consecuencias audaces.

1. El amor hacia la persona amada — y, muy especialmente, el amor que se dirige hacia Dios, a saber, la *caritas*— debe ser de tal modo que excluya cualquier referencia a la propia utilidad; no debe estar motivado por la expectativa de obtener una recompensa por parte del amado: “Este amor [*dilectio*] verdadero y sincero lo encontramos ejemplificado en un escrito que el Apóstol nos dirigió: “yo también procuro complacer a todo el mundo, no buscando lo que es útil para mí, sino para la mayoría, para que así se salven [I Co 10, 33]”. Ciertamente, quien obra con tanto amor debe obtener una amplísima remuneración; sin embargo, si ama perfectamente, no obra con esta intención [esto es, la de obtener una recompensa], de otro modo buscaría su propio beneficio, y sería como un mercenario [*quasi mercenarius*], aunque fuera en el ámbito de las cosas espirituales [*licet in spiritualibus esset*]<sup>42</sup>. El “amante libre”, que ama gratuitamente, se diferencia del “amante mercenario”, que espera un salario a cambio de su amor. Los amigos *únicamente* deben amarse del primer modo, dejando de lado el amor de sí y la inclinación a la propia plenitud vital, que es la felicidad, la bienaventuranza. Toda intención ordenada al propio bien desnaturaliza, contamina, corrompe el amor de amistad; según Abelardo, que defiende una radical incompatibilidad entre ambas voliciones —la del bien del amigo y la del bien de sí—, lo extingue.

2. Dios debe amarse por sí mismo y no por la felicidad que podamos obtener de Él:

Ya no deberíamos hablar de caridad, si amáramos a Dios a causa de nosotros [*propter nos*], esto es, por nuestra utilidad, por la felicidad de su

<sup>41</sup> PEDRO ABELARDO, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, en: en: MIGNE, J. P. (ed.), *Patrologia Latina* (PL), vol. 178, op. cit., 891A-B.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 891B.

Reino, que esperamos de Él, y no más bien a causa de Él mismo [*propter ipsum*]; en este caso, es evidente que el fin de nuestra intención estaría en nosotros [*in nobis*] y no en Cristo [*non in Christo*]. Tales hombres, indudablemente, más bien pueden decirse amigos de la fortuna que de los hombres y más sujetos a la avaricia que a la amistad [*per avaritiam magis quam per gratiam subjecti*].<sup>43</sup>

Esta segunda consecuencia no es nada más que una aplicación de la anterior —sobre la amistad en general— al ámbito sobrenatural —a la amistad del hombre con Dios—. Abelardo defiende que el amor a Dios debe separarse netamente del amor a la propia felicidad; de otro modo, se estaría reduciendo la caridad al egoísmo, al amor propio.

Santo Tomás sostiene, en cambio, que la caridad no excluye al amor propio, sino que lo subordina al amor de Dios.<sup>44</sup> El dinamismo elemental que pone en movimiento a todo hombre hacia su plena realización, con respecto a la cual se siente como indigente, como incompleto, es el principio y el núcleo de todo nuestro amor: el “*appetitus unitatis*”<sup>45</sup>. El hombre aspira a someter a una ley de unidad los distintos elementos que lo componen; esta unidad, cuya ausencia experimentamos como una “amputación” en nuestra naturaleza, como si nos faltara una parte de vida,<sup>46</sup> la conseguimos realizando la operación que nos es propia, o sea, la felicidad. El “acto primero” que constituye el hombre como unidad, como *suppositum*, como persona —el acto de *esse*—<sup>47</sup> se difunde en un conjunto de “actos segundos” u operaciones en las cuales aquel acto se expansiona y se realiza; este impulso originario por medio del cual el hombre tiende “*ad perfectionem sui esse*”<sup>48</sup>, hacia la perfección a la que está ordenado por su naturaleza —esto es, por participar del *esse* en un grado determinado—, es algo con respecto lo cual no tiene ningún dominio:<sup>49</sup> “El hombre, lo mismo que el ángel, se ama por

<sup>43</sup> *Ibidem*, 891B-C.

<sup>44</sup> Cf., J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Cristiandad, Barcelona, 1950, 169-86.

<sup>45</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q.36, a.3.

<sup>46</sup> Cf., J. TORRAS I BAGES, “La ciencia del patir”, en: ÍDEM, *Obres completes*, vol. VI, op. cit., 402.

<sup>47</sup> Cf., SANTO TOMÁS, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

<sup>48</sup> CAYETANO, *In De anima*, III, c.5.

<sup>49</sup> “Nihil habet dominium suae naturae [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.60, a.1, ob. 2]”.

naturaleza a sí mismo, en tanto que desea para sí algún bien con apetito natural”<sup>50</sup>.

Hay en el hombre un instinto inevitable e irreversible que lo empuja hacia la propia perfección o felicidad; si definimos el *Eros* como aquel amor que tiende hacia el enriquecimiento y plenitud de la propia vida, debe concluirse que “el Eros es un impulso radicalmente *natural* que se nos ha dado de manera inmediata juntamente con el ser creacional de hombres limitados, es decir, por virtud y definición de nuestra propia creacionalidad”<sup>51</sup>. En tanto que el hombre no se ha dado a sí mismo su naturaleza, tampoco se ha otorgado a sí mismo el deseo de ser feliz inscrito en ella. El hombre no elige el querer ser feliz como no elige el ser hombre; es algo que le viene dado por su “creacionalidad”, por su constitutiva dependencia respecto el Creador, del cual ha recibido su actualidad primera —el *esse*— y, simultáneamente, el receptáculo que la contiene y la determina —la *essentia*—:<sup>52</sup> “la criatura racional desea naturalmente ser feliz; por lo tanto, no puede querer no ser feliz”<sup>53</sup>.

Un amor de *Agape* o *Caritas* absolutamente “inmotivado” —como pretendía Abelardo—, depurado de todo deseo del propio bien o *concupiscentia*, que ahogue o domine cualquier ansia de posesión, está basado, según el autor de la *Summa Theologiae*, sobre una falsa concepción del ser humano, que se contrapone a la realidad del hombre concreto de carne y hueso. Santo Tomás llega a afirmar algo que parecería escandaloso a Abelardo: “Dios será para cada uno toda la razón de amar [*tota ratio diligendi*], por ser Dios todo el bien del hombre [*totum hominis bonum*]. Si por un imposible, Dios no fuera el bien del hombre, no habría en él ninguna razón para amar”<sup>54</sup>. El hombre ama a Dios con “*amor concupiscentiae*” como su bien propio, mediante un movimiento del deseo que la virtud de la esperanza alimenta; pero no

<sup>50</sup> *Ibidem*, I, q.60, a.3, in c.

<sup>51</sup> J. PIEPER, *El amor* (trad. Rufino Peña). Madrid: Rialp, 1972, 128.

<sup>52</sup> “Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit [SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q.3, a.1, ad 17]”.

<sup>53</sup> SANTO TOMÁS, *Summa contra gentiles*, IV, c. 92. “Quien conciba al hombre y a sí mismo en lo más profundo de su existencia como criatura, sabe también que en el acto mismo de la creación, sin que nadie nos preguntase y sin que siquiera fuera posible hacerlo, fuimos disparados como una flecha hacia un determinado blanco y que, como consecuencia de este inicial impulso, hay en nuestra trayectoria una inercia sobre la cual no tenemos poder alguno, porque esa fuerza impulsora *somos* nosotros mismos [J. PIEPER, *El amor*, op. cit., 147]”.

<sup>54</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.26, a.13, ad 3.

únicamente lo ama así, también lo ama con “*amor amicitiae*” como *infinitamente amable en Sí mismo y por Sí mismo*, correspondiendo así, con una desinteresada entrega, a la solicitud y a la entrega divinas:

Querer gozar de Dios pertenece al amor por el cual Dios es amado con amor de concupiscencia [*amore concupiscentiae*]. Pero amamos más a Dios con amor de amistad [*amore amicitiae*] que con amor de concupiscencia, porque el bien de Dios es más grande en sí mismo que la medida en la cual podemos participar de Él gozándolo [*fruendo ipso*]; por esto, hablando en sentido estricto, el hombre ama más a Dios con caridad [*ex caritate*] que a sí mismo.<sup>55</sup>

La Bondad infinita de Dios excede la capacidad de nuestra voluntad para unirse con Ella y gozarla —igual que su Verdad infinita no puede ser comprendida por nuestra inteligencia, ni tan siquiera por la de los bienaventurados—,<sup>56</sup> por la *caritas*, que es una cierta amistad del hombre con Dios,<sup>57</sup> el Bien divino es amado por encima de nuestra propia felicidad (sin que, por ello, ésta deje de ser amada). A diferencia de Abelardo, el Aquinate no concibe, en la relación del hombre con Dios, el “amor de concupiscencia” y el “amor de amistad” como dos tendencias mutuamente excluyentes; el último presupone *necesariamente* al primero —“ningún hombre puede apartarse por voluntad de la felicidad, porque naturalmente y por necesidad [*naturaliter et ex necessitate*] el hombre quiere la felicidad”<sup>58</sup>, pero le añade algo nuevo que permite al sujeto amante rebasar, trascender, los estrechos horizontes del egocentrismo: un amor a la divina Bondad por sí misma con amor de benevolencia.<sup>59</sup> Sin dejar de amar su propio bien y,

<sup>55</sup> *Ibidem*, a.3, ad 3.

<sup>56</sup> “El ángel habla a Dios, o para consultar la divina voluntad sobre aquellas cosas que deben hacerse [*de agendis*], o sencillamente para admirar su excelencia, que nadie puede llegar a comprender; como dice San Gregorio: “los ángeles, al contemplar aquello que les sobrepasa, en éxtasis de admiración, hablan a Dios [*Moral.*, II, 7. PL 75, 560]” [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.107, a.3, in c]”.

<sup>57</sup> Cf., *Ibidem*, II-II, q.23, a.1.

<sup>58</sup> *Ibidem*, I, q.94, a.1, in c.

<sup>59</sup> Según el tomista mallorquín Ramón Orlandis, un sistema moral que pusiera el bien último del hombre, su felicidad, en la adquisición y posesión intelectual de la verdad “miraría a Dios solamente como bien del hombre, como mero objeto de su satisfacción intelectual. No dejaría, por lo tanto, de ser egocéntrico [ORLANDIS, Ramón, “El último fin del hombre en Santo Tomás”, en: *Manresa*, Madrid, n.50, 1942-43, 10]”. Esta posición

por lo tanto, su felicidad, el hombre es capaz de amar a Dios más que a sí mismo.<sup>60</sup>

3. No debemos amar a Dios porque Él nos ame; incluso en el caso hipotético de que no nos amara, deberíamos seguir amándolo en virtud de su infinita amabilidad:

Si yo amara a Dios porque Él me ama, y no más bien porque me ha creado [*mibi faciat*], y porque Él mismo es amable [*diligendus*] por encima de todas las cosas, entonces se me podría aplicar aquella sentencia de la Verdad: “Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa [*mercedem*] tendréis? [Mt 5, 46]”. Ninguna recompensa de la justicia [*mercedem justitiae*], porque no presto atención a la equidad de la cosa amada [a lo que le corresponde por justicia], sino únicamente a mi propia utilidad. Tanto más amaría al otro cuanto más útil me fuera, y dejaría de amarlo, si ya no esperara ninguna utilidad de él.<sup>61</sup>

Abelardo aún da un paso más; deberíamos amar a Dios tanto si nos amara, como si nos castigara, pues su castigo no puede ser más que justo, y la justicia, en sí misma, siempre es agradable:

Muchos, o incluso casi todos, se han vuelto hacia una opinión tan deleznable [*reprobum sensum*], que reconocen claramente [*plane*] que de ningún modo venerarían o amarían a Dios, si no creyeran que Él les resulta mínimamente provechoso [*profecturum*], cuando Él, en realidad, no sería menos amable [*diligendus*] si los castigara [*puniret*], porque no lo haría

es insostenible en dos direcciones, tanto en lo que atañe a Dios como en lo que se refiere al hombre: “Por lo que a Dios se refiere, no tendría en cuenta el mérito y el derecho de la divina Bondad a ser amada por sí misma con amor de benevolencia; y por lo que toca al hombre mismo, no tendría en cuenta la tendencia innata en su corazón a no encerrarse en sí, sino a salir de sí por la entrega misteriosa del amor; ni la persuasión universal de que la perfección y la nobleza del hombre exigen este salir de sí mismo [*Ídem*]”.

<sup>60</sup> San Cesáreo de Arlés, en una homilía que elaboró a partir de un sermón perdido de San Agustín, describe las paradojas que entraña el amor desinteresado: ““Quien ama su alma, la perderá [Ju, 12, 25]”. Es peligroso amar el alma, no sea que perezca. Pero entonces, si es peligroso que ames tu alma, en tanto que se puede perder, no debes, por lo tanto, amarla, porque no quieres que muera. Pero si no quieres que muera, ya la amas [...]. El que ama su alma, la perderá, porque la ama. ¿No la quieres perder? Entonces eres incapaz de amarla [SAN AGUSTÍN, *Sermo 368*, en: MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, 39, 1652]”.

<sup>61</sup> PEDRO ABELARDO, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, op. cit., 892 A-B.

si no fuera justamente y previniendo sus méritos, o por alguna otra causa racional, la cual, en tanto que justa, tendría que gustar a todos [*omnibus placere deberet*].<sup>62</sup>

4. Abelardo plantea aquí una fuerte objeción a su propia doctrina. Hasta ahora ha dicho que un hombre no ama sinceramente a otro hombre cuando lo sirve en vistas a una recompensa que espera de él; igualmente, un hombre tampoco ama auténticamente a Dios si espera una retribución a cambio de su amor, pues en este caso, al servirlo, no estaría haciendo nada más que amarse a sí mismo:

¿Quién juzgaría digno de recibir un favor [*gratia*], a alguien que supiera que no lo sirve gratuitamente [*gratis*], sino por el deseo de una retribución [*cupiditate retributionis*]? Si por este servicio, los favores [*gratiae*] [que realizamos] se refieren a algo, más bien se refieren a nuestras cosas —y, por ellas, a nosotros— que no a aquellos a quienes aparentan servir [*iis qui deserviunt exhibendae sunt*]. Por ejemplo, cuando un mercenario [*mercenarius*], que alquilo, me sirve, es por un gran número de recompensas que me sirve y me ayuda, o también cuando alguien me sirve por amor de otro, no de mí mismo [es por otro y no por mí mismo que me sirve]. Pero el favor [*gratia*] [estrictamente hablando] se refiere a aquellos por los cuales se hace algo, y no se vuelve [*est reddenda*] hacia aquellos que lo hacen.<sup>63</sup>

Si sirvo a alguien pensando en el impacto que tal acción tendrá sobre mi propio bien, no le estoy haciendo, propiamente hablando, una “*gratia*”, un favor, un regalo desinteresado, pues no dejo de pensar en mi provecho personal; permanezco encerrado en el egocentrismo. La cuestión que plantea Abelardo a continuación es: ¿puede aplicarse este razonamiento a la relación entre el hombre y Dios? Los dos casos no parece que sean comparables, porque Dios, a diferencia de cualquier hombre concreto, es el soberano bien y la felicidad misma:

Quizás digas que Dios mismo no nos recompensa con ninguna cosa distinta de Sí mismo [*Deus seipso nos non alia re est remuneraturus*], y que

<sup>62</sup> *Ibidem*, 892B.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 892B-C.

Él mismo, más grande que el cual nada hay, en tanto que feliz [*ut beatus*], como recuerda San Agustín, se nos ofrece, se nos entrega [*nobis est daturus*].<sup>64</sup>

San Agustín enseña —dentro de un importante texto citado por Abelardo— que no se debe amar a Dios por otra cosa que no sea Él mismo:

¿Qué significa gratuito [*gratuitum*]? Que se lo ama por sí mismo, no por otra razón [*Ipse propter se, non propter aliud*]. Porque si alabas a Dios [*laudas Deum*] para que te dé alguna cosa, ya no amas a Dios gratuitamente [*gratis*]. Te daría vergüenza si tu esposa te amase por tus riquezas, y que pensara en el adulterio si te sobreviniera [*accideret*] la pobreza. Así pues, si tú quieres ser amado gratuitamente [*gratis*] por tu esposa, ¿a Dios lo amarás por alguna otra razón [*propter aliud*]:<sup>65</sup>

Pero este amor, evidentemente, no puede desinteresarse, separarse, aislarse de aquella felicidad que es el mismo Dios. San Agustín entiende por amor “*gratuitus*”, un amor de Dios que no quiere otra cosa que Dios, pero que “quiere” a Dios: “¿Qué premio recibirás de Dios, oh avaro? No te reserva la tierra, sino a Sí mismo [*seipsum*], que hizo el cielo y la tierra”<sup>66</sup>. Desvincular radicalmente el amor de Dios del amor a la felicidad es tanto como no amar a Dios en Sí mismo, o por lo menos, no amarlo completamente, en todo aquello que *es*.

Sin embargo, Abelardo se aparta de esta explicación; no admite que, puesto que Dios es la felicidad, al amar la felicidad ya se le ame por sí mismo. Dios es digno de amor porque, al margen de toda comunicación real o posible con los espíritus finitos es bueno, esto es, perfecto. No es por los favores recibidos que Dios merezca ser amado; de otro modo, el amor estaría condicionado a nuestros intereses y, por consiguiente, ya no sería sincero, puro, auténtico:<sup>67</sup> “Amaríamos sinceramente y puramente a Dios, solamente si lo amásemos por sí mismo, y no por nuestra utilidad. No porque nos fijásemos en las cosas que Él nos da [*nec qualia nobis donat*], sino en las cosas que en

<sup>64</sup> *Ibidem*, 892C.

<sup>65</sup> SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, LIII, 10; P.L. vol. 36, 626.

<sup>66</sup> *Ídem*.

<sup>67</sup> Cf., P. ROUSSELOT, *El problema del amor en la Edad Media* (trad. Federico de Carlos Otto). Madrid: Cristiandad, 2004, 145.

sí mismo es [*in se qualis ipse sit*]<sup>68</sup>. Abelardo suprime todas las razones para amar a Dios que tienen sus raíces en nuestra naturaleza y en sus inclinaciones intrínsecas; el único motivo por el que Dios debe ser amado es porque “*integre semper et eodem modo bonus in se et amore dignus perseverat*”<sup>69</sup>.

Este amor que, por su perfección y por su gratuidad, estaría dispuesto a renunciar, eventualmente, a la felicidad eterna, nos recuerda de algún modo el amor de Tristán e Isolda, el amor del trovador hacia su *midons*, el amor del cátaro hacia el Dios del Nuevo Testamento; todos ellos tienen algo en común: la violencia ejercida contra el dinamismo interno por el cual la naturaleza humana —impulsada por su acto, por su *esse*— tiende a su plena realización, a su operación propia, a la felicidad. El “amor puro”, tanto en el nivel humano como en el místico, es *necesariamente* un amor desgraciado, porque es un amor contra-natura; todo acto de amor, desde esta perspectiva, conlleva una inmolación del amante, una renuncia a su bien propio, a su “*beatitudo*”, tanto la temporal como —si fuera el caso— la eterna.<sup>70</sup> La

<sup>68</sup> PEDRO ABELARDO, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, op.cit., 892D.

<sup>69</sup> “Íntegramente, siempre y del mismo modo es bueno en sí mismo y permanece digno de amor [*Ibidem*, 892D-893A].”

<sup>70</sup> Santo Tomás, comentando el precepto bíblico “*diliges proximum tuum sicut teipsum* [Lv 19, 18 / Mt 22, 39]”, afirma que el amor del hombre hacia sí mismo es como el ejemplar, el modelo, la medida, de su amor hacia los otros. De ahí infiere una consecuencia escandalosa para los partidarios del “amor puro”: “el ejemplar [*exemplar*] es superior [*potius*] a la copia [*exemplatum*]. En consecuencia, el hombre, por la caridad [*ex caritate*], debe amarse más a sí mismo que al prójimo [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.26, a.4, s. c.]”. Existe una amistad del hombre consigo mismo: “el amigo es amado como aquel para quien se desea el bien [*id cui concupiscitur bonum*]; de esta misma manera el hombre se ama a sí mismo [*Ibidem*, I-II, q.2, a.7, ad 2]”. No es el amor a sí mismo el que debe interpretarse como una reproducción de la amistad con los otros, de modo que uno se ame a sí mismo análogamente a como ama al amigo, sino todo lo contrario: el amor al amigo es un reflejo, una copia, una semejanza, de la amistad que uno tiene consigo mismo. El amante ama al amigo según el modo en que se ama —con amor de amistad— a sí mismo: “el amor del amante [*affectus amantis*] tiene su fundamento [*figitur*] en el mismo amante, y desde él [*ex eo*] se deriva [*derivatur*] a los otros; como dice el Filósofo en el libro IX de la *Ethica*, a partir de aquellas cosas que son del hombre para sí mismo, han venido [*venerunt*] aquellas cosas que son del hombre para el amigo, porque uno se relaciona con el amigo tal como se relaciona consigo mismo [*se habet ad amicum sicut ad seipsum*]. Esto no tiene nada de extraño [*mirum*], porque las cosas unidas [*unita*] se asemejan a aquellas que son una de sola [*unum*] [SANTO TOMÁS, *Super Sententiis*, III, d.28, q.1, a.6, in c]”.

<sup>1a</sup> amistad posee una virtud unitiva, en tanto que de dos personas hace como una de sola: “la amistad une los amores [*coniungat affectus*] y de dos hace como un solo corazón [*quasi cor unum*] [SANTO TOMÁS, *Summa contra gentiles*, IV, c. 21]”; “por el amor, el amante deviene uno con el amado, que se hace forma del amante; por ello dice el Filósofo que el amigo es otro yo [*alter ipse*] [SANTO TOMÁS, *Super Sententiis*, III, d.27, q.1, a.1, in

c]”. Lo sustancialmente uno (un hombre) es el modelo al que se asemeja cualquier unidad accidental (un ejército); aplicando este principio metafísico a la amistad —considerada entitativamente y no ontológicamente, porque desde esta última perspectiva el amigo y el amado devienen “*unum simpliciter*”, en tanto que “*amor facit amatum esse formam amantis* [Ibidem, ad 5]”, y que, en consecuencia, “*amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum* [Ibidem, ad 2]”—, el Angélico concluye que el amor de alguien consigo mismo posee una anterioridad fundante con respecto al amor por el cual alguien ama al otro *como si* fuera él mismo: “Y aunque el nombre de amistad se impone propiamente para expresar el amor que se difunde a otros [*ad alios se diffundit*], el amor que alguien tiene hacia sí mismo también puede llamarse amistad [*amicitia*] y caridad [*caritas*], en cuanto que el amor que alguien tiene al otro, procede por semejanza a partir del amor que alguien se tiene a sí mismo [Ibidem, d. 28, q.1, a.6, in c]”.

<sup>El</sup> amor que el hombre se tiene a sí mismo, según vimos, se relaciona con la amistad como lo uno se relaciona con las cosas unidas, a saber, como aquello que es uno “*simpliciter*” o en sentido absoluto con aquello que es uno “*secundum quid*” o en sentido relativo; pero aún puede darse un paso más radical afirmando que se relacionan como la unidad con la unión, es decir, como la vara de medida con lo medido por ella; así como la vara de medida no se encuentra en el mismo plano que la realidad medida —nada puede medirse a sí mismo—, el amor a uno mismo tampoco puede equipararse con el amor a los otros: una cosa es el modelo y la otra la reproducción. Estrictamente hablando, el hombre no se ama a sí mismo con un amor de amistad, sino con uno de superior, que podríamos llamar amor de “super-amistad”: “Hacia sí mismo no se tiene amistad sino algo superior [...]. Consigo mismo se vive en una unidad que está por encima de cualquier unión [*unitas est potior unione*]. Por donde, así como la unidad es principio de la unión, así el amor con que uno se ama [*diligit*] a sí mismo es la forma primigenia y la raíz de la amistad [*forma et radix amicitiae*]. La amistad que tenemos hacia los otros, consiste en portarnos con ellos como con nosotros mismos [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.25, a.4, in c]”.

<sup>Si</sup> según el Aquinate, “*homo ex caritate magis debet diligere seipsum quam proximum* [Ibidem, q. 26, a.4, s. c.]”; significa esto que, desde su punto de vista, actitudes como el sacrificio del propio bien en beneficio del otro carecen de sentido o, incluso, son contra-natura? Evidentemente, no; el amor a sí mismo del que está hablando aquí se refiere a aquello que hay de más elevado en el hombre, al vértice supremo de su naturaleza: “se dice que el hombre es algo según su principalidad [*secundum principalitatem*], como el príncipe de la ciudad se dice que es la ciudad, pues lo que hacen los príncipes se dice que lo hace la ciudad. De este modo, no todos se tienen por lo que son, porque lo principal en el hombre es la mente racional, mientras que lo secundario es la naturaleza sensitiva y corporal. A lo primero, el Apóstol lo llama “hombre interior”, y a lo segundo, “hombre exterior [II Co 4, 15]” [Ibidem, q. 25, a.7, in c.]”. Sólo el hombre bueno, propiamente hablando, se ama a sí mismo, porque se ama según aquello que hay de principal en él; el hombre malo, en cambio, desconociendo su auténtica dignidad, antepone los intereses del “hombre exterior”: “Los hombres buenos estiman principalmente en sí mismos la naturaleza racional o hombre interior, de modo que se estiman por ser aquello que son [*aestimant se esse quod sunt*]. Pero los malos estiman principalmente en sí mismos la naturaleza sensitiva y corporal, es decir, el hombre exterior. De aquí que, no conociéndose rectamente a sí mismos, no se aman verdaderamente a sí mismos, sino que aman aquello que creen ser. Pero los buenos, conociéndose verdaderamente [*vere cognoscentes seipsos*], verdaderamente se

*Introductio ad theologiam*, que contenía de un modo germinal esta doctrina del “amor puro”, desarrollada más adelante en la *Expositio in Epistolam ad Romanos*, fue condenada en 1221 por el Concilio de Soissons.<sup>71</sup>

## V. Eloísa como modelo de amor puro

Es interesante preguntarse: ¿de dónde sacó Abelardo este ideal de amor puro, desinteresado, gratuito, que se adhiere a su objeto sin importarle qué recibirá de él, si un castigo o una recompensa? La respuesta es indudable: Abelardo aprendió qué es el amor puro de Eloísa; su descripción del amor desinteresado del hombre hacia Dios no es otra cosa que una transposición en el orden teológico de aquel amor que Eloísa le reprochaba no haber comprendido jamás durante el tiempo en que fingía amarla:

Dime tan solo una cosa, si es que puedes: ¿por qué después de nuestra profesión religiosa —que decidiste tú solo—, he caído en tanto desprecio

aman [*vere seipsos diligunt*] [Ídem]”. El bien propio que el hombre debe amar más que al prójimo es únicamente el que pertenece a su dimensión más perfecta, al “hombre interior”; este profundo amor de sí, no sólo no es un obstáculo para sacrificarse por el otro, sino un fundamento sólido para dicha acción: quien se conoce y se ama auténticamente a sí mismo sabe que el bien del amigo debe anteponerse al de la propia naturaleza corporal y sensitiva —al del “hombre exterior”—, y que esta renuncia, este sacrificio, repercute como un bien, como un enriquecimiento, sobre su dimensión más profunda —el “hombre interior” [Cf., *Ibidem*, q. 26, a.5]—. El amor de sí posibilita el sacrificio de amor; para dar la vida por el prójimo, es indispensable amarse mucho a uno mismo. El cineasta ruso Andrei Tarkovsky se expresa acerca de este punto en unos términos muy parecidos a los de Santo Tomás: “Pensando en los intereses de todos, el hombre ha perdido el interés por sí mismo. Ha perdido lo que Cristo enseñaba en su mandato: “Amarás al prójimo como a ti mismo”. Supongo que esto quiere decir que hay que amarse tanto que uno descubra y respete dentro de sí ese elemento divino, más allá de lo personal, que hay en él y que le hace capaz de superar sus intereses privados, sus ansias de posesión, y de vivir una entrega sin cálculos y un amor al prójimo. Pero todo esto presupone una verdadera conciencia del propio valor, la conciencia de una verdad profunda: de que el “yo”, que forma el centro de mi vida terrena, tiene un valor objetivo y un significado, cuando tiende a la perfección espiritual y se libera de ambiciones egocéntricas [A. TARKOVSKY, *Esculpir en el tiempo* (trad. Enrique Banús). Madrid: Rialp, 2002, 252]”. Lo que nunca se debe sacrificar es el propio bien espiritual en beneficio del prójimo; no es legítimo hacer el mal —que contraría el bien del “hombre espiritual”, su auténtica felicidad— con el fin de librar al prójimo de un pecado [Cf., SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.26, a.4, in c].

<sup>71</sup> Cf., J. I., SARANYANA, *Historia de la teología cristiana (750-2000)*. Pamplona: Eunsa, 2020, 73-8.

y olvido que ni siquiera te dignas a dirigirme una palabra de aliento cuando estás presente, ni una carta de consuelo cuando estás ausente? Dímelo —si puedes— o si no yo te diré lo que pienso, o, mejor dicho, lo que todos sospechan. La concupiscencia te unió a mí más que la amistad, el ardor del deseo sexual más que el amor [*concupiscentia te mihi potius quam amicitia sociavit, libidinis ardor potius quam amor*]. Así, cuando terminó lo que deseabas, también se esfumó aquello que aparentabas. Ésta, querido, es una conjetura de todo el mundo y no mía, común y no particular, pública y no privada. Me gustaría que yo fuera la única que pensara así, y que encontraras algunos que excusaran tu amor, con lo cual mi dolor disminuiría un poco. Me gustaría poder imaginarme ocasiones en las cuales, excusándote, pudiera ocultar, de algún modo, tu vileza.<sup>72</sup>

La doctrina abelardiana sobre el amor divino se reduce a esto: no hay que amar a Dios como Abelardo amaba a Eloísa, sino como Eloísa amaba a Abelardo. Según el filósofo y teólogo francés, hay que amar a Dios por el mismo Dios —*propter ipsum*— y no por la felicidad derivada de su posesión; hay que amar a Dios como Abelardo nunca amó a Eloísa, pues únicamente buscaba en ella la satisfacción de su “*concupiscentia*”, de su “*libidinis ardor*”. Radicalmente distinta es la actitud de Eloísa, que —si debemos dar crédito a sus propias palabras—, es la imagen perfecta del amor puro:

Mientras gozaba contigo de los placeres de la carne, muchos dudaban de si lo hacía por amor o bien por deseo sexual. Pero ahora, el final indica lo que ya estaba presente en el principio. Me privé de todos los placeres [tomando el hábito religioso], para obedecer a tu voluntad. No me he reservado nada, sino hacerme, por encima de todo, más tuya.<sup>73</sup>

Tío Fulberto, finalmente, llegó a descubrir lo que todo el mundo ya sabía que estaba ocurriendo en su casa:

San Jerónimo escribe, en su carta a Sabiniano: “Solemos ser los últimos en conocer los males que ocurren en nuestra casa. Los vicios de la esposa y de nuestros hijos los cantan los vecinos y son ignorados por nosotros [*Epis-*

<sup>72</sup> ELOÍSA, *Epistola II*, op. cit., 186B-C.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 187A.

*tulae*, 147, 10 (PL 22, 1203)]”. Sin embargo, aunque seamos los últimos en saberlo, terminamos sabiéndolo, porque lo que todos saben no es fácil que quede oculto a alguien.<sup>74</sup>

Después del escándalo, los amantes tuvieron que separarse. Inicialmente, sintieron una gran vergüenza; pero cuando los encuentros secretos volvieron a ser posibles, la fuerza de la pasión borró las reservas de la vergüenza: “la separación de los cuerpos aumentaba la unión de las almas [*copulatio animorum*] [...]. La pasión, pasada la vergüenza, nos hizo más desvergonzados; y cuanto menos sentíamos la pasión de la vergüenza, más conveniente veíamos la acción”<sup>75</sup>. La indiferencia completa que los amantes sentían hacia todo —hacia la religión, hacia la moral y hacia la opinión pública— queda perfectamente reflejada en los sentimientos de Eloísa cuando se dio cuenta que iba a ser madre. Se lo escribió a Abelardo “*cum summa exultatione*”<sup>76</sup>. Por esto, aprovechando una ausencia de Fulberto, Abelardo la sacó de su casa y la trajo, disfrazada de religiosa, a la Bretaña, en casa de una de sus hermanas. Allí, Eloísa dio a luz a un niño a quien puso el nombre de Astrolabio.

Como consecuencia de este rapto, Fulberto fue arrebatado por un furor violento, cercano a la locura —“*quasi in insaniam conversus*” —.<sup>77</sup> ¿Qué podía hacer? Contra Adalberto, nada; si lo mataba o hería, su queridísima sobrina corría el peligro de ser castigada por parte de los de su casa. Pasado algún tiempo, Abelardo se presentó ante Fulberto: “para aplacarle más, me ofrecí a darle una satisfacción por encima de lo que él podía esperar, uniéndome en matrimonio con aquella a la que había corrompido, siempre y cuando se hiciera en secreto y mi fama no sufriera detrimento alguno”<sup>78</sup>. El motivo por el cual el matrimonio tenía que celebrarse en secreto era el mismo que impulsaba Eloísa a no querer casarse con Abelardo:

Inmediatamente, regresé a mi patria y volví con mi amiga para hacerla mi esposa. Ella no aprobaba en absoluto la propuesta [...]. Se preguntaba de qué gloria se cubriría [al casarse conmigo], si así me privaba de toda glo-

<sup>74</sup> PEDRO ABELARDO, *Historia calamitatum*, op. cit., 129A.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 129A-B.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 129B.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 129C.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 130A.

ria, humillándose a ella y humillándome a mí. ¡Cuántas penas le infligiría el mundo por haberlo privado de tal lumbrera [*lucernam*]! ¡Cuántas maldiciones, cuántas condenas de la Iglesia, cuántas lágrimas de los filósofos aguardaban a aquel matrimonio! Sería indecente y lamentable que aquél a quien la naturaleza había creado para todos, se entregara a una única mujer, sometiéndose a tanta bajeza. Detestaba vehementemente este matrimonio, que me llenaría de oprobios y de cargas.<sup>79</sup>

Si Eloísa rehusaba el matrimonio, no era porque no amara a Abelardo; lo hacía, precisamente, porque lo amaba y consideraba que supondría un obstáculo invencible para el correcto desarrollo de su actividad intelectual; si Abelardo se casara con ella, su genio filosófico se vería oscurecido, mitigado, entorpecido, por las fatigosas cargas de la vida doméstica:

¿Qué relación puede haber entre los estudiantes y las niñeras, entre los escritorios y las cunas, entre los libros o mesas de estudios y unas ruecas, entre los estiletes o plumas y los husos? ¿Quién, finalmente, dedicado a meditaciones filosóficas o teológicas podría aguantar los llantos de los niños, las canciones de las nodrizas que tratan de calmarlos o el alboroto familiar tanto de los hombres como de las mujeres? ¿Quién podrá soportar la suciedad siempre repugnante de los niños?<sup>80</sup>

Eloísa argumentaba —según nos reporta el mismo Abelardo— que la amistad es superior al vínculo conyugal, en la medida que es más libre, más pura, más desinteresada: “decía que sería más de su agrado —y más honroso para mí— que la llamara amiga [*amicam*] antes que esposa [*uxorem*], y que me mantuviera unido a ella sólo por un amor gratuito [*sola gratia*] y no porque me obligara la fuerza [*vis*] de algún vínculo matrimonial [*vinculi nuptialis*]<sup>81</sup>. La renuncia al matrimonio por parte de Eloísa, pone de manifiesto —así lo interpreta ella— que jamás buscó en Abelardo algo que no fuera él mismo; que no perseguía satisfacer sus propios deseos, sino los de su amado: “Dios sabe que nunca he buscado en ti nada más que a ti mismo [*nisi te*]. Te he deseado a ti, puramente, no a tus cosas. No esperaba ni los

<sup>79</sup> *Ibidem*, 130B.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 131A.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 132C.

pactos ni dote alguna del matrimonio. Finalmente, nunca busqué —como ya sabes— satisfacer mis voluptuosidades o mis deseos, sino las tuyas”<sup>82</sup>.

Eloísa quería, para el hombre que amaba, un estado de vida digno de su vocación filosófica. Nos encontramos ante un ejemplo paradigmático de amor puro, de amor dispuesto a renunciar, incluso, a la posesión del objeto amado. Sin embargo, los argumentos de Eloísa no pudieron persuadir a Abelardo y, no pudiendo soportar ofenderlo, terminó aceptando unirse secretamente con él en matrimonio. Las desgracias no tardaron en llegar, pues el tío y los parientes de Eloísa, no satisfechos con la reparación ofrecida por Abelardo, seguían ansiosos de venganza:

Una noche, cuando yo me encontraba descansando y durmiendo en una habitación secreta de mi posada, gracias a la ayuda de un criado mío al que habían sobornado, me castigaron con una cruelísima y vergonzosa venganza, que causó un gran horror al mundo cuando lo supo. Así me amputaron aquellas partes de mi cuerpo con las que había cometido lo que ellos deploraban.<sup>83</sup>

Después de la castración y, como confiesa él mismo, impulsado más por la vergüenza que por un auténtico deseo de conversión, decidió buscar la paz y el silencio en el claustro de una abadía, la de Saint-Denys. Pero esto no fue todo, decidió, además, que Eloísa debía hacer lo mismo. Y ésta, manifestando de nuevo la pureza y el desinterés de su amor, aceptó sin oponer la menor resistencia —*sponte*— lo que le ordenaba el señor absoluto de su alma y de su cuerpo:

Cumplí de tal manera todo lo que me mandaste que, no pudiendo ofenderte en nada, he aceptado perderme a mí misma por mandato tuyo [*pro jussu tuo*]. Hay todavía más, aunque sea difícil de explicar: el amor me llevó a tal locura [*in tantam insaniam*], que me arrebató lo único que amaba y sin esperanza de recuperarlo, pues obedeciendo inmediatamente a tu mandato [*jussionem tuam*], cambié mi hábito junto con mi pensamiento, para demostrarte que tú eras el único poseedor de mi cuerpo y de mi alma.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> ELOÍSA, *Epistola II*, op. cit., 184D.

<sup>83</sup> PEDRO ABELARDO, *Historia calamitatum*, op. cit., 134b-135A.

<sup>84</sup> ELOÍSA, *Epistola II*, op. cit., 184C-D.

El hecho que Abelardo obligara a Eloísa a hacer los votos monásticos antes que él revela una desconfianza; aquí se pone de manifiesto hasta qué punto, en el plano del amor humano, era indigno de Eloísa, o, por lo menos, no era consciente de la pureza de amor con que era amado por ella:<sup>85</sup>

No fue ninguna vocación religiosa [*religionis devotio*] lo que arrastró a esta jovencita a la aspereza de la vida monástica, sino únicamente un mandato tuyo [...]. Cuando tu corrías hacia Dios, yo te seguí, o mejor dicho, te precedí. Pensando quizás en la mujer de Lot [Gn 19, 26], que se volvió a mirar atrás, hiciste que tomara el velo y que hiciera la profesión monástica antes que ti. Lo reconozco, esta desconfianza tuya hacia mí me causó vehemente dolor y vergüenza. Dios sabe que, si me lo hubieras mandado, te habría seguido o precedido sin dudarlo hasta el mismo Infierno [*Vulcania loca*]. Ya que mi alma ya no era conmigo, sino contigo [*non enim mecum animus meus, sed tecum erat*]. Y ahora, principalmente, si no está contigo no está en ninguna parte.<sup>86</sup>

Tomando el velo, Eloísa sacrificaba, por amor puro, la posesión de aquel objeto por amor al cual había sacrificado todo lo demás. El amor puro, tal y como lo concibe Eloísa, aparte de renunciar a los gozos que siguen a la posesión, debe aspirar a la humillación del amante, a su menosprecio, incluso a su aniquilación, si tales cosas fueran necesarias para que el amado obtuviera un mayor honor:

Si bien el nombre “esposa” parece más santo y más respetable, siempre he tenido por más dulce la palabra “amiga”; o, si esto no te indignara, la de concubina o ramera [*scortiz*]. Pues cuanto más me humillaba por ti, más gracia esperaba encontrar de tu parte, y me humillaba así para no ocultar en nada el resplandor de tu gloria [...]. Dios me es testigo de que, si Augusto, que gobernó todo el mundo, quisiera honorarme con el matrimonio y me diera la posesión, de por vida, de toda la tierra, sería para mí más honroso y preferiría ser llamada tu meretriz [*tua meretrix*] que su emperatriz [*illius imperatrix*].<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Cf., E. GILSON, *Eloísa y Abelardo* (trad. Serafín González), Eunsá, Pamplona, 2004, 51-3.

<sup>86</sup> ELOÍSA, *Epistola II*, op. cit., 186C-D.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 184D-185A.

La doctrina de Abelardo sobre el amor divino no es otra cosa que una transposición en términos abstractos, teológicos, de esta actitud que Eloísa encarnó con su propia vida; en ambos casos nos encontramos ante una concepción del amor que se presenta como pura: por un lado, porque renuncia a gozar de la posesión de su objeto, y, por el otro, porque acaba desembocando en la devastación, en la inmolación, en la destrucción del amante. En el caso de Eloísa, este perfecto desinterés se manifestó en una consagración total de su persona, en cuerpo y alma, a la voluntad Abelardo; en la teología abelardiana, el sacrificio es aún más arduo, pues quien ama a Dios con amor puro no sólo debe estar dispuesto a renunciar a su vida temporal, sino también, si fuera preciso, a la felicidad eterna. Los tres ejemplos que hemos examinado —la herejía cátara, la doctrina abelardiana sobre el amor de Dios y el amor puro con que Eloísa amó a Abelardo— coinciden en un punto: el perfecto desinterés respecto la posesión del objeto amado conduce, en cierto sentido, a la muerte del amante. Las historias de amor puro, como se advierte desde el mismo inicio del *Tristán*, son historias “de amor y de muerte”.

En contraste con la doctrina del “amor puro”, Santo Tomás sostiene que uno debe amarse a sí mismo más que al prójimo, según aquello que hay de más elevado en él —su dimensión interior, espiritual—, y que este hecho, lejos de impedir la entrega desinteresada, el sacrificio por amor, lo funda y lo posibilita. Pues la entrega total y sin reservas de la propia vida no sería posible si uno no reconociera en sí mismo un elemento tan valioso que le permitiera trascender la estrechez del interés egoísta, de las ambiciones terrenas, tendiendo así, al mismo tiempo, hacia su propia perfección y enriquecimiento espiritual.

### Referencias bibliográficas

AGUSTÍN DE HIPONA (1865). *Sermo 368*, en: MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, 39.

AGUSTÍN DE HIPONA (1865). *Enarrationes in Psalmos*, en: MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, 36.

BÉDIER, J. (1918). *Le Roman de Tristan et Iseut*. París: Piazza.

BOFILL, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Cristiandad, Barcelona.

CANALS, F. (1980). “Matrimonio y amor”, en: *Verbo*, n. 181-2, Madrid, 66-7.

CAYETANO (1938). *Commentaria in De Anima Aristotelis*, ed. I. Coquelle. Roma: Institutum Angelicum.

DÖLLINGER, I. von (1890). *Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. 1. Múnich: Beck.

FORMENT, E. (2004). *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*. Madrid: Palabra.

GILSON, E. (1969). “Appendice II. Abélard”, en: ÍDEM, *La théologie mystique de Saint Bernard*. París: J. Vrin.

GILSON, E. (2004). *Eloísa y Abelardo* (trad. Serafín González). Pamplona: Eunsa.

ORLANDIS, R. (1942-43). “El último fin del hombre en Santo Tomás”, en: *Manresa*, Madrid, n.50.

PEDRO ABELARDO (1849). *Petri Abaelardi Opera*, 2 vols., ed. Cousin, V. París: A. Durand, París.

PEDRO ABELARDO (1855). *Petri Abaelardi Opera Omnia*, ed. Migne, J. P., *Patrologia Latina* (PL), vol. 178, París.<sup>88</sup>

PEDRO EL VENERABLE, *Epistola ad Heloissam Paracliti Abbatissam*, vol. 1, en: COUSIN, Victor (Ed.), *Petri Abaelardi Opera*, op. cit.

PIEPER, J. (1972). *El amor* (trad. Rufino Peña). Madrid: Rialp, 1972.

RAHN, O. (1986). *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo* (trad. Fernando Acha). Madrid: Hiperión.

RIQUER, M. de (2011). *Los trovadores. Historia literaria y textos*. Barcelona: Ariel.

ROUGEMONT, D. de *El amor y Occidente* (trad. Ramón Xirau y Joaquín Xirau). México: Leyenda, 1945.

ROUGEMONT, D. de (2010). *El amor y Occidente* (trad. Antoni Vicens). Barcelona: Kairós, 2010.

SARANYANA, J. I. (2020). *La filosofía medieval*, Pamplona: Eunsa.

SARANYANA, J. I. (2020). *Historia de la teología cristiana (750-2000)*. Pamplona: Eunsa.

ROUSSELOT, Pierre (2004). *El problema del amor en la Edad Media* (trad. Federico de Carlos Otto). Madrid: Cristiandad.

TARKOVSKY, Andre (2002). *Esculpir en el tiempo* (trad. Enrique Banús). Madrid: Rialp.

TOMÁS DE AQUINO (2000 Y SS). *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Enrique Alarcón. Pamplona: Corpus Thomisticum ([www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)).

TOMÁS DE AQUINO (1882 y ss). *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*, Typographia Polyglotta, Roma, 1882 y ss.

<sup>88</sup> Las cartas de Eloísa a Abelardo están contenidas en las dos ediciones de las obras completas de Pedro Abelardo referenciadas.

TORRAS I BAGES, J. (1989). “El culte a la carn”, en: ÍDEM, *Obres completes*, vol. 6, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989.

VERNET, F. (1908). “Bogomiles”, en: VACANT, A., MANGENOT, E. (Ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. II, Letouzey et Ane, París, 926-39.