

## LOS ESPACIOS DE LA FE Y DE LA RAZÓN: SAN BERNARDO CONTRA PEDRO ABELARDO

RAMÓN KURI CAMACHO  
Universidad de Zacatecas

### I

“Tenemos en Francia un sabio maestro y novel teólogo, muy versado desde su juventud en el arte de la dialéctica. Y ahora maneja, sin el debido respeto, las Santas Escrituras. Está empeñado en dar nuevo impulso a los errores hace tiempo condenados y olvidados, tanto propios como ajenos, y se atreve a inventar otros nuevos. Se gloria de no ignorar nada de cuanto hay *arriba en el cielo y abajo en la tierra*, excepto su propia ignorancia.

Aún más: su boca se atreve con el cielo y sondea lo profundo de Dios. Viene luego a nosotros, y nos comunica palabras arcanas que ningún hombre es capaz de repetir. Está siempre listo para dar explicación de cualquier cosa y arremete con lo que supera la razón, o va contra la misma razón o contra la fe. ¿Existe algo más fuera de razón que intentar superar la razón con las solas fuerzas de la razón?” (San Bernardo, *Obras*, II, 538).

Así empieza, vibrante y polémica, la Carta 190 que san Bernardo de Claraval (iniciador

y máximo expositor del amor místico en el siglo XII) dirige al Papa Inocencio II, informándole sobre los errores doctrinales de Pedro Abelardo, condenando a éste violentamente y solicitando se redujeran las obras del filósofo a la destrucción y al silencio.

En realidad esta carta, presentada antiguamente como un tratado, sintetiza en sí la historia de una disputa que se repetiría en la actitud, *v. gr.*, de Pascal contra Descartes y de Kierkegaard contra Hegel, es decir, no el ideal de una ciencia humana y sus conocimientos dialécticos y filosóficos, sino el de una ciencia divina, cuyo fin consistiría en amar a Dios y en preparar el alma para la unión con Él en el grado supremo del éxtasis, la fe en el misterio, la fe allí donde la fe no vacilará jamás, es decir: la religión contra la filosofía. Porque, “¿qué más contrario a la fe que negarse a creer lo que supera a la razón?” (San Bernardo, *Obras*, II, 531). Y no es que san Bernardo niegue la utilidad de la ciencia humana al estilo de Othloh de San Emerano, Manegoldo y Pedro Damiano ante dialécticos intransigentes como Anselmo de Besate y Berengario de

Tours (la conocida pugna entre dialécticos y antidialécticos que durante largo tiempo influiría en espíritus selectos). Afirma, en cambio, que es más importante el conocimiento de las cosas sagradas. Lo que importa, dice san Bernardo, no es dar razón de los misterios, sino creerlos para salvar el alma. Jamás podrá arrancarse el velo de la realidad última, como pretende Abelardo, que se adentra en los misterios de Dios devastando, sacrílegamente, los tesoros más sagrados de la religión. “La misma fe y religión no le inspiran ningún sentimiento de respeto y reverencia. En el umbral mismo de su teología, por no decir ‘estultología’, dice que la fe es una opinión” (San Bernardo, *Obras*, II, 543).

Nada tiene de casual que sus invectivas contra Pedro Abelardo (“¡Oh, Nuevo Aristóteles!”, “¡Oh, lengua jactanciosa!”) se conviertan en invectivas contra la filosofía: “*ventosa loquacitas, turpis curiositas, turpis vanitas, turpis quaestus*”. Hay en san Bernardo una tenaz resistencia a las tentativas filosóficas, a la arriesgada búsqueda de la verdad que formularán las grandes filosofías escolásticas. Sus ataques a las propuestas doctrinales de Pedro Abelardo y de Gilberto de la Porré tienen, en consecuencia, un enorme interés para comprender tanto su tiempo como el nuestro. Y es que san Bernardo (maestro de la táctica) reproducía, casi íntegra, la no muy distante pugna entre dialécticos y antidialécticos y, al hacerlo, tomaba postura en contra de la filosofía: lo positivo de la “ciencia humana” quedaba reducido, exclusivamente, a ser auxiliar de la ciencia sagrada. El problema del valor que había de concederse a la filosofía y a las ciencias humanas, más allá de la conciencia

de los pensadores clásicos, se manifiesta ya en el siglo XII (y antes, en el siglo XI) y la reacción de san Bernardo es, en buena medida, una muestra de ello.

Reacción demasiado vivaz y violenta, además, si tomamos en cuenta la cándida audacia de Abelardo, consistente en someter el dogma y la revelación a las exigencias de la deducción silogística, pasando con demasiada rapidez de la fe a la razón y concluyendo, infaliblemente, en las más radicales conclusiones, las mismas, casi, que las de sus predecesores Anselmo de Besate y Berengario de Tours. Porque todo era claro para él, incluso el misterio, de “sabelianismo”<sup>1</sup> afirmaba que así como en dialéctica un mismo discurso (*oratio*) es a la vez *propositio*, *assumptio* et *conclusio*, en la Santísima Trinidad las tres divinas personas sólo se distinguen como modos de una y única esencia: el Padre es la potencia, el Hijo la sabiduría y el Espíritu el amor. Y es que la grandeza de Abelardo radica en su aguda sensibilidad para los problemas filosóficos y teológicos: su desgracia, en tratarlos como problemas meramente lógico-dialécticos. Es decir, al procurar —según él mismo dijo (Pedro Abelardo, *Cartas*)— moldear el orden filosófico y teológico en conformidad con principios puramente lógicos, era obligado que, en definitiva, fracasara en su tentativa, enredase a sus sucesores en dificultades insolubles y encontrase en san Bernardo a un primer adversario que lo condena vehementemente: “Ya ve vuestra Santidad cómo este polemista, por no decir alocado, destru-

<sup>1</sup> Sabelio, heresiarca africano del siglo III.

ye la Trinidad, divide la Unidad y ofende a la Majestad" (San Bernardo, *Obras*, 535). Y en otra parte: "Este hombre temerario, cuyo afán es escudriñar los arcanos de la Majestad divina, trata del misterio de nuestra redención" (San Bernardo, *Obras*, II, 535).

Porque nuestro místico no vitupera en abstracto, quedándose en la pura invectiva: le molesta la demasiada indulgencia de Abelardo en el razonamiento teológico, pasando de inmediato a su refutación. Apoyándose en san Agustín, discurre, por ejemplo, respecto de la fe: "Cuánto me agrada su definición de la fe, aunque no sea del gusto de este teólogo (Pedro Abelardo). La fe es anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven. Dice que es anticipo de lo que se espera y no un fantástico tejido de conjeturas. Ya lo oyes: es algo sustancial" (San Bernardo, *Obras*, 535).

Esto es, no se puede reflexionar o polemizar a capricho, como si en la razón inmanente descansaran las verdades. Porque la fe no es opinión, sino algo perfectamente cierto e inmutable, pues la palabra sustancia implica un sustrato con límites precisos y definidos. Por eso le reclama a Abelardo: "ya lo oyes: es algo sustancial".

## II

Con una obstinación áspera y ampulosa, refractario a toda reducción de la fe a una opinión o a toda inscripción dentro de un sistema intelectual, san Bernardo reconduce incansablemente el pensamiento a él mismo, a su instante, a su lugar, a su interioridad, para que,

entrando en sí mismo, ascienda a la belleza suprema de las cosas invisibles. Y el punto de partida será el conocimiento de sí mismo, del que proviene el sentimiento de humildad. Todas las cosas son imágenes de Dios, especialmente el alma, en la que (al modo de san Agustín) se encuentra la imagen de la Trinidad. De ahí que en su antropología cobre fundamental importancia el conocimiento del alma, el llamamiento a la interioridad y a la elaboración profunda de su doctrina del amor místico como un estado inefable, donde la experiencia es estrictamente individual, a través de los tres grados de consideración, contemplación y éxtasis. Nada de lo que constituye la persona humana puede ser eliminado y el menor de los elementos constitutivos de esa persona es, por ende, suficientemente grave como para mantener en suspenso al cielo y a la tierra. Nuestro místico rompe, así, el mismo arranque del pensamiento filosófico que se esfuerza en sacar al hombre concreto de su particularidad e insertarlo en lo genérico, aplicándole la escala de teorías universalmente válidas, bloqueando de esta manera su mecanismo, al introducir en él el *Hic et nunc* de la persona humana concreta. Desafiando lo universal a partir de su propia individualidad, impugnando lo abstracto a partir de su propia y concreta intimidad, opone al movimiento filosófico el de una no filosofía absoluta.

Sócrates querrá despertar un día al hombre que duerme en cada individuo; san Bernardo sólo quiere conocer al individuo y devolverle toda la salud de que es capaz y que poseyó en otro tiempo. Sócrates piensa que cuanto más se conozca a sí mismo, más conocerá el todo; san Bernardo, al conocerse a sí mismo, enri-

quece su descubrimiento de sí, pero este descubrimiento es suficiente para problematizar el todo, apercibiéndose de poseer un conocimiento y amor impresos naturales del ser verdadero, como verdad y bien.

Las fuentes de esta negación filosófica son evidentes en toda la antropología de san Bernardo: el hombre es el espacio de lo terrestre y lo divino, descubriéndose como un ser transparente y misterioso a la vez. "No podemos penetrar en el misterio de la voluntad divina, pero nos está permitido sentir sus efectos y experimentar sus frutos" (San Bernardo, *Obras*, II, 561), tesis que harán suya siglos después (matiz aparte) Karl Jaspers y Gabriel Marcel. El hombre, entonces, no se explica por el hombre. Y ello porque hay que aceptar el misterio reconociéndonos en nuestra pequeñez de criatura. Infinito en sus aspiraciones y finito en sus realizaciones, el misterio del hombre es la imposibilidad de reposo. Porque ser hombre significa querer ser, estar en incesante búsqueda de algo, de impulso hacia otra cosa, lo que explica su incansable tendencia a absolutizar realidades humanas. Es decir, la construcción de sus propios ídolos (poder, política, paraísos terrenales, razón absoluta, razón dialógica, etc.) manifiesta nítidamente la avidez con que al hombre le apetece satisfacer esa irrenunciabile indigencia de trascendencia que envuelve todo su ser. Indigencia de ser esencial al hombre, cuyas aspiraciones, irrealizables en el mundo de los fenómenos, acabarán por satisfacerse en la cultura y en las realidades terrenales: sombras, sin embargo, de la plenitud de ser a que aspira todo ser humano. De ahí su alianza con todo tipo de utopías, a

las que debe someterse para recuperar la totalidad del ser que le falta. Cuestión fundamental que ochocientos años después harán también suya Christian Jambet y Guy Lardreau en su obra *Para una genealogía de lo aparente*.

Y es que los autores medievales conocen muy bien la naturaleza humana. Su ciencia sagrada precede a la experiencia íntima de sus fuerzas y debilidades; conocen el poder de sus pulsiones y de sus voluntades. Son diestros en la introspección y en la dirección de las conciencias. No miran de lejos el "conóctete a ti mismo" socrático, sino que buscan un conocimiento concreto, existencial. Sabiendo que al hombre lo dominan la insatisfacción, la concupiscencia, la impotencia y la ignorancia, no se hacen muchas ilusiones acerca de él. Y es que san Bernardo (extraordinario guía espiritual de hombres) los conoce mejor que nadie. Si bien abiertamente teocéntrico, su "teocentrismo negador del antropocentrismo no excluye la preocupación antropológica" (Standaert, *El principio*). Esta preocupación está en toda su obra. Concedor de que el hombre es atraído únicamente por las formas sensibles, olvidándose de lo que es, sabe también que posee una vocación a la comunión con Dios, precisamente porque es imagen natural de Él en su inmortalidad, simplicidad y libertad. Por ello es que exige mucho a los hombres: porque tiene una certidumbre vivida y experimentada de la grandeza humana. Sabe entonces que el sentido último del hombre no es ser una cosa al lado de Dios, sino una relación dialogal, permanente, de amor. Por eso, el hombre que ha llegado a experimentar esta íntima cumbre del amor

con Dios, disfruta de una saciedad que no cansa, de una curiosidad insaciable y tranquila, de una paz en Dios (San Bernardo, *Obras*, 248, 396). El hombre es, pues, misterio de vida, apertura a lo infinito.

### III

Un hombre así, con un profundo sentido del misterio, tenía que rechazar vivamente las audacias de Abelardo. “¡Oh doctor incomparable, que comprende los arcanos de Dios y hace fácil y accesible a todos los más grandes misterios y el secreto escondido desde el origen de las edades! Con sus falacias, todo lo hace tan asequible y evidente que cualquiera puede comprenderlo, hasta los profanos y pecadores” (San Bernardo, *Obras*, II, 557).

Tenía que repudiar la insistencia en que los artículos de fe podrían ser expresados como proposiciones sujetas a las leyes de la lógica y la gramática (*Sic et non*). Tenía que recusar el intento por renovar el fundamento de la moralidad de los actos (*Scito te ipsum*), como si bastase para ello el ser buen lógico (Pedro Abelardo, *Sic et non* y *Scito te ipsum*). Poco amigo de novedades, san Bernardo se educó en Citeaux. Su vida espiritual quedó marcada por la disciplina intelectual y el culto a ese movimiento en el siglo XII. Pureza de vida y pobreza radical son los medios para liberar el espíritu y renovar al hombre. Su gozo, nos dicen sus intérpretes (Mohrmann, *El estilo*; Gilson, *La teología*), era verse libre del hombre viejo y revestido del nuevo. ¿Cómo encauzarán estos hombres (Guillermo de Saint Thierry, Isaac Stella, Alcher de Claraval,

Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor) este deseo de renovación? Si para ellos el hombre es imagen de Dios, proyecto siempre inacabado y de tendencia infinita a lo infinito, la última palabra y la explicación más clara y más breve del hombre es Dios mismo.

Pedro Abelardo (1079-1142) ciertamente sabe esto último. Sabe que, en cuestiones de fe, la autoridad no debe ser sustituida por la razón, pues esta última como dialéctica (en un siglo donde la lógica alcanza un desarrollo enorme, introduciéndose más que nunca en la teología) tiene como objeto único el esclarecimiento de las verdades de fe y la refutación de los infieles. Pero Abelardo es un espíritu agitado, orgulloso y apasionado, que sabe hacer uso de sus facultades intelectivas, muy por encima de los simples ejercicios dialécticos de su tiempo. Al contrario de san Bernardo, gusta de las novedades, la disputa y la refriega intelectual. Genio altivo, audaz y “pernicioso”, poseía el privilegio de modificar todo lo que tocaba, renovando, innovando. Y, claro, la teología no podía escapar a su talento, demostrando que era posible reexaminar los contenidos de la fe para generar una estructura lógicamente demostrable de racionalidades que sostuvieran la creencia en todas las esferas de opinión y de acción, tesis altamente revolucionaria si tomamos en cuenta lo que sobrevendrá después en el Medievo tardío (Juan de Mirecuria, Nicolás de Ultricruria, Alberto de Sajonia o Marsilio de Inghen) y en la Reforma: *la certidumbre de la conciencia personal o la autoridad de la Iglesia*.

Porque al buscar formas racionales para que el creyente argumentara en todos los ám-

bitos de opinión y de acción, lo que Abelardo hacía era renovar profundamente la dialéctica de la acción y la decisión moral, suministrando nuevas implicaciones en el campo moral y aplicando la razón para armonizar las ambigüedades de una ya milenaria tradición. Mucho antes del redescubrimiento de Aristóteles y de la delimitación autorizada entre fe y razón, teología dogmática y metafísica especulativa, Pedro Abelardo ya incursionaba en estas fronteras, reavivando el viejo antagonismo de dialécticos y antidialécticos, razón por la que (exageradamente) se dio en verlo como precursor del racionalismo y aún de la Ilustración. Hoy sabemos que Abelardo no desafió a la fe ni intentó una demostración filosófica del misterio. Lo que sí hizo, como lógico cristiano, fue insistir en que los artículos de fe podían expresarse como proposiciones sometidas a la lógica y a la gramática. Esta audacia dialéctica (de la afirmación y la demostración a la discusión y la explicación) le permitió dar a la teología moderna su significado moderno. De suyo el método de su obra *Sic et non* pasará íntegro a la *Summa theologiae* de santo Tomás, donde a cada cuestión opone las autoridades en pro a las autoridades en contra, resolviendo tal oposición al elegir, determinar y probar una solución. Otra contribución fundamental al "discurso moderno", que también encontró decidida oposición en san Bernardo (*Obras* II, 569), se encuentra en su obra *Scito te ipsum*, a saber: definir el pecado no como una transgresión de la ley sino como un desprecio por Dios, el Legislador, dando así prioridad a aspectos internos, casuísticos, de la acción moral. Si, *v. gr.*, los verdugos de Jesús

actuaron de acuerdo a sus conciencias, su pecado fue solamente el de ignorancia. Si hubieran perdonado a Jesús, en contra de sus conciencias, su falta hubiera sido aún más grave. "Los que crucificaron a Jesús, ignorándolo, no pecaron, y donde hay ignorancia no hay culpa" (Pedro Abelardo, *Sic et non*).

Se comprende entonces que en su Carta 190: errores de Pedro Abelardo, san Bernardo enumere, al final, hasta diecinueve errores; cuatro de ellos contestados en su tratado, quedando pendientes quince, entre otros el arriba citado inmediatamente. Aunque san Bernardo nunca se imaginó que Abelardo estuviera preanunciando dos nociones capitales para cualquier consideración de la cultura occidental: la de la ciencia, que aplica los principios del intelecto en el orden teórico, y la de la conciencia, que los aplica en el orden práctico. Esto es: ¿hasta dónde podía extenderse la lógica de la prueba y el concepto científicos para proporcionar una base última para la creencia? ¿Y hasta dónde podía, la conciencia privada, emitir veredictos finales en el ámbito moral? Genial reflexión la de Abelardo, que se irá gestando muy lentamente, en un proceso de siglos no exento de dificultades (como lo vemos en la actitud de san Bernardo) y que terminará en un punto clave: *la fe en la universalidad de la razón*. Esta fe se expresará en la búsqueda de la certidumbre objetiva de la lógica y de las reglas de verificación empírica, por un lado, y de la certidumbre subjetiva de la conciencia, por el otro. Problemas fundamentales de la razón humana, que encontramos subyacentes en la conformación de la escolásti-

ca de los siglos XII al XIII, en su subsecuente desintegración (siglos XV-XVI) y en los desenlaces "revolucionarios" de los siglos XVI-XVII.

Para un espíritu como el de san Bernardo, este tipo de raciocinio vacía el mérito de la fe, condenando tanto la vanagloria de comprender por la razón humana la esencia de Dios, como la afirmación de que la fe esté al término de una serie de silogismos, cuestión esta última que Pedro Abelardo nunca sostuvo. Y es que san Bernardo, habiéndose convertido en alma de un poderoso movimiento de renovación monástica, reaccionando contra la riqueza y el esplendor de Cluny, no podía soportar la inserción de la lógica en el campo de la moral, proceso que culminaría en los siglos XIV y XV con el uso del cálculo matemático en el ámbito de las disciplinas morales. La crisis de una cultura ante el hartazgo de la lógica y la dialéctica, en su pretensión de sustituir a la metafísica y a la teología, tiene en san Bernardo a alguien que, desde un anticientifismo, alertó vehementemente sobre sus riesgos y contradicciones (Garin, *Medievo y Renacimiento*). De ahí que hacia los siglos XIV y XV se reclame con insistencia (por algunos hombres del Renacimiento) un retorno a la antigüedad y, en el plano religioso, a los padres de la Iglesia.<sup>2</sup>

Porque la fe en la universalidad de la razón tiene sus riesgos que significan, por un lado, que las reglas de la lógica y las reglas de la

verificación empírica sean aplicables a todos los problemas que pueda plantearse la razón humana. Pero, por otro lado, la fe en la universalidad de la razón, no significa solamente lo anteriormente dicho; significa también que el valor de todo conocimiento depende total y absolutamente de la aplicación correcta de estas normas y es independiente de sus orígenes étnicos, sociales, religiosos y psicológicos, de tal forma que, *ab initio*, todos los seres humanos son capaces de pensar de acuerdo con las mismas normas, es decir: todos los temas accesibles a la razón también admiten la comunicación, el debate y el diálogo.

La fe en la universalidad de la razón en este doble sentido se ha gestado muy lentamente, en un proceso de siglos no exento de contradicciones y dificultades, tal como lo advertimos en este trabajo. Y es inmediatamente evidente que la primera actitud no deriva indefectiblemente de la segunda, esto es, que se puede adoptar la segunda forma a la vez que se rechaza la primera sin caer en ninguna contradicción. Ahora bien, los ataques contra la universalidad de la razón se dirigen alternativamente con una y otra corriente y son tan variadas en sus conclusiones y motivaciones, que difícilmente podemos atribuir sin más el mismo significado histórico a todos ellos.

Lo que en estas líneas situamos, es la crítica a la universalidad de la razón en el primer sentido, es decir, el rechazo de la validez universal de las normas del pensamiento "positivo", que estuvo y ha estado naturalmente vinculado a la defensa de la fe contra los intentos de la "razón totalizante" y de constreñirla y aprisionarla.

<sup>2</sup> Si bien san Bernardo no es históricamente padre de la Iglesia, Mabillon (*Obras*, 130) lo define como "último padre de la Iglesia".

## IV

Llegados a este punto, bien podemos extraer una serie de consideraciones y conclusiones. A decir verdad, las nuevas ideas siempre deslumbran o siempre confunden y las de Abelardo eran particularmente novedosas. Era el primero en pretender conciliar las exigencias de la fe y la razón, soñando en una ciencia de Dios, para (en la línea de san Agustín) llegar a la inteligencia de la fe, pero que de ningún modo significó un desafío a la fe o un intento de demostración filosófica de su misterio. "Puede haber cometido errores teológicos, que son algo totalmente distinto de la herejía; puede incluso (lo cual es más grave en un cristiano) haberle faltado el sentido del misterio; pero la leyenda del Pedro Abelardo libre pensador debe relegarse al depósito de antigüedades" (Gilson, *La filosofía*, 263). Punto inquietante que a los ojos de san Bernardo significaba una verdadera profanación: los dos hablaban de la fe, pero desde posturas teológicas radicalmente diferentes. Con esto no sólo reavivaban la vieja pugna entre dialécticos y antidialécticos, sino que, al hacerlo, perfilaban algo que con gran nitidez se repetirá en el decurso del tiempo: la razón, sus abusos y bondades, y la defensa de la fe contra la disgregación racionalista y escéptica. Estos problemas han sido componentes fundamentales de la historia del cristianismo; por tanto, de la historia de Occidente: una fe que favorece la aceptación de la razón, como don universal, puesto que cree firmemente en la unicidad de la esencia humana santificada por Dios, y a la vez una crítica contra el intento intelectual por descifrar los secretos

divinos o contra la ilusión de que era posible llegar a comprender, o demostrar realmente, la verdad de la fe. Dicho de otro modo: la búsqueda permanente de los espacios de la fe y de la razón.

Desde esta perspectiva, la historia del cristianismo aparece aquejada de una ambivalencia crónica. Por un lado, el cristianismo se ha definido por contraposición a la cultura secular y racionalista, como un movimiento de personas no educadas, cuya ignorancia ha consagrado como símbolo de una iluminación superior de origen divino. Por otro lado, se ha presentado como un movimiento de valor universal, en contraposición al particularismo judío, pero desde éste. Y toda su historia reafirma esta ambivalencia, expresándose muchas veces en un antirracionalismo agresivo que tiene, *v. gr.*, a Pedro Damiano como expositor singular en el cuadro central de la controversia de dialécticos y antidialécticos del siglo XI. En su *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, afirmaba, por ejemplo, que lo que importa es salvarse y que para salvarse no hacen falta ni la filosofía ni la ciencia; más aún: éstas son producto de la malicia del demonio, que fue el primer gramático que enseñó a los hombres a declinar *deus* en plural, en lo que no estaba tan equivocado. En efecto: siglos más tarde, de Nebrija y Erasmo a Spinoza y Simón, los gramáticos, a través de sus análisis filológicos de la Biblia, se convertirán en la vanguardia del ataque crítico contra la tradición, siendo uno de los factores más importantes de la desintegración ideológica del cristianismo.

El medio siglo siguiente a la muerte de Abelardo no trajo avances notorios en la re-



solución a los problemas por él planteados. Período de transición de la edad de los monasterios a la de las universidades, serían éstas las que llevarían adelante las tareas de síntesis en la época escolástica. Al término de ese período el *órganon* aristotélico estaba llegando a Europa, con frecuencia mal traducido, en versiones espurias o comentarios equívocos, pero, en conjunto, como el modelo de lo que podía ser un sistema filosófico amplio y coherente. Y lo que es más: el aristotelismo amenazaba el prolongado dominio del agustinismo que, desde un incierto lugar entre la teología y la filosofía, había estimulado, durante ocho siglos, la preocupación cristiana por el alma, afirmando que la fuente del conocimiento residía en el alumbrador contacto de la mente con Dios, tema caro a san Bernardo y en el siglo XIII a san Buenaventura (*Obras*), Alejandro de Hales (*Obras*), o Mateo de Aquasparta (*De espíritu*). Y aquí entra la enorme figura de santo Tomás, cuyo logro fue unir los principios filosóficos de Aristóteles con los preceptos de la teología cristiana en una estructura racional armónica, libre de fantasías personales: no se desplazaba a Dios de su papel de creador omnipotente ni se negaba a la razón humana la capacidad de conocer la verdad en el mundo accesible a ella. Al superar la necesidad de una "doble verdad", santo Tomás trataba las verdades de la fe y las de la razón como siempre complementarias y siempre compatibles.

Cuando empezó a debilitarse visiblemente el antiintelectualismo declarado que protegía a la tradición de la crítica racional, el cristianismo pudo incorporar a su manera el legado filosófico de la antigüedad, con su elaborada

lógica, y transformarlo, para forjar con él sus propias armas. Una vez se hubo impuesto en la Iglesia el principio tomista de la verdad revelada como *supra non contra rationem* y se hubo demostrado que la ortodoxia era capaz de utilizar las reglas de la lógica con tanta eficacia como sus adversarios, el irracionalismo militante comenzó a ser esgrimido cada vez con mayor frecuencia por movimientos plebeyos contrarios a la "razón" impía como aliada de los privilegiados de la sociedad. Las reformas y movimientos rebeldes se convirtieron espontáneamente en ataques contra la razón en todos los casos en que la educación se había convertido en un privilegio, ideológicamente salvaguardado por la filosofía y teología racionales. Los intelectuales que se erigían en portavoces de este antiintelectualismo en general no contraponían la sinrazón a la razón, sino la fe viva en la Resurrección a la razón humana degenerada. Savonarola creía firmemente que cualquier campesina era más sabia que Platón y Aristóteles, pues poseía el don más importante, inaccesible a la sabiduría pagana: conocía al Redentor. Lutero estaba convencido de que quien intentase comprender los misterios divinos con la pura razón humana, perdería ineludiblemente la fe.

En este contexto, la obra y el pensamiento de san Bernardo desplégase, a pesar de todo, contra viento y marea, quedando de manifiesto en esta "época escolástica" que el misticismo en sí mismo es excelente,<sup>3</sup> mas no en

<sup>3</sup> Ningún lector sin prejuicios deja de tener una impresión de extraordinaria intensidad y autenticidad al leer cuidadosamente los grandes textos místicos que varias civilizaciones y varias tradiciones religiosas nos han legado. Los

filosofía, especialmente no en una filosofía como la de santo Tomás, cuya ambición declarada es conseguir la perfecta inteligibilidad.<sup>4</sup> La polémica contra el uso indiscriminado de la razón, de todos modos, seguirá abierta en el seno del cristianismo. La polémica de la Reforma contra el valor de la

razón se mantuvo normalmente dentro de ciertos límites. Los ataques no se dirigían indistintamente contra todo uso de la razón, sino contra el método escolástico de la justificación de la fe vía métodos racionales, es decir, contra la aplicación racional a las cuestiones de fe.<sup>5</sup> Porque confiar en la razón escolástica (según Lutero) equivale a una reafirmación de la soberbia y, por ende, a su completa degradación, tema grato a teólogos contemporáneos como Karl Barth y Paul Tillich.

Evidentemente, la crítica contra el uso ilimitado de la razón no es característica específica de luteranos o calvinistas. Todas las corrientes del cristianismo (a excepción del deísmo tardío, que sin duda ya no puede adscribirse a ningún tipo de ortodoxia) han dado por sentado que existen artículos de fe que sólo pueden conocerse a través de la revelación. Y posteriores intentos de defensa de la fe contra el racionalismo (especialmente Pascal o en el siglo XX Marcel) volvieron a reestablecer la limitación de la validez universal de la razón total. Es decir, la razón rebasa sus límites cuando intenta pronunciarse sobre materias reservadas a la fe (Pascal) y es incapaz de penetrar el misterio y convertirlo en conocimiento porque una cosa es el problema y otra el misterio (Marcel).

Pero, a decir verdad, a este tipo de crítica no puede catalogársele de antirracionalismo. No es una crítica contra el intelecto, sino más bien contra la convicción de que todo

---

místicos, aunque su lenguaje es lírico antes que especulativo, buscan, naturalmente, los instrumentos de expresión en sus propias tradiciones religiosas y literarias. Pero lo que tienen en común es suficientemente extensivo como para hacernos pensar que puede existir un núcleo inmutable en la vida religiosa. La tradición oriental tiende, ciertamente, a resaltar con más fuerza el proceso por el cual el alma se funde o se disuelve en el mar ilimitado de lo Absoluto hasta el punto en que no queda nada que se puede reconocer como personal. En el misticismo cristiano, los temas de aniquilación, pasividad total y deificación no están ausentes, desde luego, pero siempre que han incluido la idea inequívoca de un alma desvaneciéndose sin dejar rastro en el abismo de Dios, vienen de personas que cruzaron los límites de la tradición cristiana establecida. Algunos de ellos fueron condenados por la Iglesia, otros han permanecido en un limbo de almas perdidas a quienes ninguna iglesia cristiana está dispuesta a adoptar. Y hay por lo menos tres razones (teológica, institucional y moral), por las que la expresión literaria o filosófica del misticismo ha encontrado obstáculos cuando ha aspirado a una morada reconocida en las Iglesias oficiales. Teológica, en razón de las enseñanzas del cristianismo (igual que en todos los credos monoteístas) según el cual, la brecha infinita entre Dios y el hombre ha sido siempre crucial: ser aceptado por Dios o estar unido a Él no puede abolir la distinción fundamental y uno no puede acercarse a Dios sin admitir esta distinción, no sólo como un hecho ontológico, sino como una actitud moral y emocional también. Institucional: porque el concepto carismático de la Iglesia supone que ella es la mediadora irremplazable entre Dios y su pueblo, y esto lo expresa, en particular, la interpretación de los sacramentos. Moral: aquellos cristianos que afirmaban tener un acceso privilegiado a Dios se convencían fácilmente a sí mismos de que no estaban ligados por las normas usuales de conducta.

<sup>4</sup> Según el padre Chenu (*La théologie*, 48, 398), san Bernardo "está en la otra frontera de la cristiandad".

<sup>5</sup> Tal vez sea procedente, para explicarse a san Bernardo, el título de "gran inquisidor anticipado" que le aplica Jacques Le Goff (*Los intelectuales*, 55).

problema que la razón plantee es susceptible de solución científica. Porque (según Marcel y Jaspers) no podemos rasgar el velo de la realidad última: es vital, para el hombre, saber que el misterio existe. Los ataques a la razón así entendida han sido un reiterado tema de la filosofía de nuestro siglo, con independencia del pensamiento específicamente religioso, en la filosofía de Bergson, en la filosofía vitalista y en ciertas formas de existencialismo. La tesis de que la razón analítica y los criterios de la ciencia no son aplicables a la reflexión sobre Dios, sobre la existencia humana o sobre el ser como totalidad que trasciende lo existente, esta noción, no es propia de un antiintelectualismo, sino de la tradición anticientífica. De lo contrario sería preciso incluir dentro del antiintelectualismo todos los aspectos de la historia de la cultura que no encajan exactamente en el marco del cientifismo positivista.

Debe establecerse una tajante separación entre la crítica contra las aspiraciones de universalidad de la razón analítica y la crítica verdaderamente antiintelectual, detrás de la cual subyace la idea de que la decisión final en materias que admiten la discusión racional y la contradicción depende de condiciones sociales, étnicas, religiosas o psicológicas, así como de que el objeto de debate no es la "verdad", en su sentido habitual, sino la función, el significado o el origen de las ideas.

Hoy, la crítica a la razón se dirige, vía secularismo, tanto a la razón del creyente que acepta la razón, como don universal, como al Logos analítico, valores cognitivos, rigor conceptual y deber de argumentar en ciertas tendencias nihilistas y posfilosóficas contem-

poráneas, del tipo de ciertos posestructuralismos o, más recientemente, de posmodernismos, con sus aires de despreocupación y sugerencias lúdico-apátridas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ABELARDO, PEDRO, *Cartas de Eloísa y Abelardo*, Madrid: Alianza, 1993.
- , *Sic et non*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.
- AQUASPARTA, MATEO DE, *De espíritu*, Madrid: Labor, 1960.
- BERNARDO DE CLARAVAL, SAN, *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, 9 vols.
- BUENAVENTURA, SAN, *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.
- CHENU, M., *La théologie como science*, Paris: Vrin, 1969.
- GARIN, EUGENIO, *Medievo y Renacimiento*, Madrid: Taurus, 1973.
- GILSON, ETEINNE, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1985.
- , *La teología mística de san Bernardo*, Madrid: Rialp, 1981.
- HALES, ALEJANDRO DE, *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- JAMBET, CRISTIAN y GUY LARDREAU, *Ontologie de la révolution o Para una genealogía de lo aparente*, Paris: Grasset, 1977.
- LE GOFF, JACQUES, *Los intelectuales en la Edad Media*, México: Gedisa, 1987.
- MABILLÓN, J., *Obras completas*, Paris: Gallimard, 1950.
- MOHRMANN, C., *El estilo de san Bernardo*, Milán: 1954.
- STANDAERT, M., *El principio de la ordenación en la teología espiritual de san Bernardo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.