

DE ABELARDO A ELOÍSA: SOBRE EL SILENCIO Y EL LENGUAJE

Abelard to Héloïse: On silence and language

Recibido: 7 de mayo de 2015 / Aprobado: 9 de junio de 2015

*Andrés Felipe Ramírez Zuluaga**

Resumen

Este artículo pretende abordar el pasaje que Abelardo dedica al silencio como regla indispensable para la vida monástica, en la carta octava del epistolario, pues allí se revela no solo un asunto teológico preciso (en la especificidad de la regla monacal), sino que, al reflexionar sobre el silencio y su estrecha y extraña relación con el lenguaje, nos atañe como seres humanos en toda época. El texto consta de dos momentos; en el primero se ubica el problema y se contextualiza el pensamiento y la vida de Abelardo; en el segundo se realiza un ejercicio hermenéutico sobre el pasaje 259 D-262 A, tercera pauta para la dirección del espíritu de Abelardo a Eloísa, en donde se destaca el silencio como medio para relacionarse con Dios, a la vez que se funge una distinción entre un lenguaje que brota de lo sagrado y el discurso elaborado por el “yo”.

Palabras clave

Espíritu, silencio, lenguaje, yoidad, sagrado.

Forma de citar este artículo en APA:

Ramírez Zuluaga, A. F. (2015). De Abelardo a Eloísa: sobre el silencio y el lenguaje. *Revista Perseitas*, 3 (2), pp.138-153

* Filósofo y docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Área de investigación y docencia: Filosofía contemporánea y hermenéutica literaria. Correo electrónico: andresfr-julius@hotmail.com

Abstract

This article focuses on the passage in the 8th epistolary letter in which Abelard focuses on silence as the essential rule for monastic life, for it reveals that it is not only a theological aspect, but to reflect on silence itself and the strange relation with language relates to us regardless of the era. This text is divided into two moments, the first one contextualizes the problem as well as Abelard's thoughts and life; in the second one there is a hermeneutical analysis on the passage 259 D – 262 A, the third guideline for Abelard's spiritual direction to Eloise, in which he points out silence as a way to relate to God, at the same time, there is a distinction between the language that comes from the divine to that which comes from one.

Keywords

Abelard, spirit, silence, language selfhood

Contexto

La historia de Abelardo y Eloísa, referida en múltiples ocasiones y mitificada por el romanticismo, tuvo un difícil desarrollo y un trágico desenlace. En 1118, Abelardo conoció a Eloísa quien sólo contaba con 17 años y estaba bajo la tutela de su tío (quizá padre), el canónigo Fulberto; prontamente el enamorado Abelardo, aprovechó su fama como intelectual y consiguió el cargo de instructor de la joven y una habitación en la casa del custodio. Esta cercanía los llevó a un apasionado amorío, que siendo descubierto por Fulberto, tuvo que disolverse. Abelardo decidió huir con Eloísa estando ya ella en gravidez y luego logró darle refugio donde su hermana. Allí Eloísa tuvo a su hijo Astrolabio, quien tras quedar bajo el encargo de la hermana de Abelardo, pudo haber muerto a temprana edad, o tal vez, se hizo mayor profesando como religioso y llegando a ser abad del convento suizo de Hauterive; en todo caso las noticias sobre este vástago son pocas y confusas. Finalmente, la huida de los amantes fue asumida por Fulberto como un rapto y una ofensa, por lo cual Abelardo se propuso contraer nupcias con Eloísa para mitigar la furia del canónigo. Este matrimonio no tuvo el efecto esperado pues el entonces profesor en París insistió en mantener discreción respecto de la boda para conservar un buen nombre en la academia, lo cual exacerbó a Fulberto hasta ordenar la emasculación de Abelardo en forma de represalia. Para el pensador esta desgracia, como la de la censura, era una manifestación divina con respecto a su pecar mortal, pues según él se encontraba dominado por la lujuria y la soberbia, finalmente la gracia divina le había curado de ambos pecados capitales; del primero al privarle de aquello con lo que lo practicaba y del segundo con la humillación sufrida por la cremación del libro con el que alcanzaría su gloria. Poco después ambos tomaron los hábitos, Eloísa en *Argenteuil* y Abelardo en *Saint Denis*. Esto supuso largos años de separación y silencio. Hasta que en 1135, por casualidad, cayó en manos de Eloísa el manuscrito de la Historia *Calamitatum*, y conmovida, decidió ponerse en comunicación con su amado. Durante algún tiempo compartieron correspondencia, lo que hoy conocemos como *Las cartas de Abelardo y Eloísa*. No obstante, no pudieron estar juntos hasta la muerte, cuando los restos de Abelardo fueron trasladados al Paraclito, tal como el filósofo deseaba y una vez allí, Eloísa veneró sus restos y rogó por su alma hasta su muerte veinte años

después (1163). Cuenta la leyenda que cuando abrieron la tumba de Abelardo para depositar junto a él el cuerpo de su amada Eloísa, este abrió los brazos para recibirla quedando abrazados en la muerte como no pudieron estarlo en vida. Así permanecieron los esposos durante quinientos años sepultados en las naves del Paracleto, hasta que en 1792, tras la Revolución Francesa, el Monasterio fue vendido como bien eclesiástico siendo trasladada la tumba de Abelardo y Eloísa a *Nogent*. En 1800 Luciano Bonaparte inspector de las cartas y monumentos antiguos encargó al artista Lenoir para que transportase el féretro al Museo de Monumentos franceses de París, quien tras la apertura de la tumba, realizó un álbum con dibujos de los amantes recreados por el artista partiendo de los restos conservados con el objeto de realizar dos estatuas para la nueva tumba parisina, que quedó instalada en los jardines del Museo. En 1815 bajo gobierno borbónico se intentó trasladar la tumba a la Abadía de San Dionisio; pero la opinión pública protestó ya que el monumento era muy frecuentado por los parisinos y estaba considerado como algo integrado a la ciudad; finalmente fue trasladada al cementerio parisino de Père Lachaise donde actualmente todavía puede visitarse (Seguí, 2009; Fidelzait, 2005, p. 5).

El epistolario de Abelardo y Eloísa se divide en cuatro partes, a saber: la *Historia Calamitatum*; las cartas de amor; las cartas de orientación espiritual y, por último, las cartas complementarias. Cada una de estas partes trata a su manera variados temas, correspondientes tanto a las configuraciones específicas de la época, es decir, a asuntos teológicos y clericales, como a cuestiones propias de lo humano tales como el amor, la razón, la fe, la impotencia, la soledad, entre otros. Se entiende pues, que estas misivas no se restringen a la compleja relación de quienes las remitieron, esto es, al amorío de Abelardo y Eloísa; sino que, en tanto allí se reflexiona entorno a la condición humana y sus constantes búsquedas, trascienden su contexto histórico y se hacen siempre vigentes. Así lo indica también Herrera en su artículo *Razón, Amor y Fe en Abelardo y Heloísa*, al decir que: “La experiencia humana de la razón, el amor y la fe tiene en las figuras de Abelardo y Heloísa en el siglo XII un buen referente para entender el proyecto humano vital de la búsqueda permanente de la felicidad” (Herrera, 2000, p. 45).

En las cartas de orientación espiritual, que son la 7 y la 8, Abelardo trata de responder a lo demandado por Eloísa en la carta 6, esto es, intenta responder a la pregunta por el origen de las monjas; y, procura especificar las características propias de una regla para la vida monástica femenina. Estas cartas son una respuesta a la posición crítica que presenta Eloísa en la mencionada carta frente a la regla monacal; pues para ella de ninguna manera pueden ser las mismas reglas para los monjes que para las monjas. Abelardo elabora entonces, en la carta 7, su reflexión acerca del origen de las monjas, y en la carta 8, intenta especificar las características propias de la vida monástica femenina, incluyendo tanto su funcionamiento cotidiano como su dirección espiritual. En una nota aclaratoria añadida en la edición española del epistolario que se seguirá aquí dice sobre la carta 8 lo siguiente:

Más que una carta personal aparece como un tratado o unas constituciones en que se provee a los detalles y necesidades mínimas de un convento. Aparte de su valor de regla monástica, nos ofrece un documento muy interesante para conocer la vida religiosa y clerical del momento (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 188).

En efecto, esta carta nos sirve como una herramienta para la comprensión de un acontecimiento histórico preciso, esto es, para conocer, al menos de forma tentativa, el *modus vivendi* de una comunidad religiosa del s. XII; pero ¿acaso no nos sirve también para explorar y reflexionar en torno a aspectos específicos del espíritu del hombre actual? Este artículo intenta probar que así es, pues la reflexión *abelardiana* sobre el silencio, en conexión naturalmente con el lenguaje, indaga acerca de una problemática esencial del espíritu humano que no ha sido resuelta, a saber: la búsqueda de Dios, de la totalidad, de la plenitud, de la intimidad, de la felicidad. Abelardo expone así el problema de una búsqueda que ningún saber científico atempera y que solo el acallamiento del espíritu característico de la experiencia religiosa puede menguar.

Sin embargo, como se podrá apreciar más adelante, para este pensador del medioevo se trata de encontrar un punto medio en el que se pone en relación armónica el silencio y el lenguaje, la fe y la razón, evitando el desatino de una tendencia radical hacia un misticismo irracional y empecinado, o hacia una racionalidad frívola e insensata. El esfuerzo que implica experimentar el silencio se proyecta, desde la perspectiva abelardiana, en la sensatez de la palabra; de tal modo que acallarse conlleva al buen pensar, al buen hablar y al

buen escribir, porque el silencio pone en relación con lo sagrado y desde eso inexplicable surge el *verbo* en cada quien. Se comprende entonces que, en un velar alternante, el silencio se ha de presentar en el lenguaje, en tanto este es donado por el silencio mismo; y en ese movimiento entre silencio y lenguaje se ha de patentizar, a su vez, la perfección divina, puesto que manifiesta también en el hombre una concordancia entre la fe (correspondiente al sentimiento) y la razón (correspondiente al entendimiento), constituyendo una vida humana más alta.

La carta octava consta de dos momentos, en el primero se exponen los tres principios según los cuales las monjas han de conducir su espíritu, a saber: la continencia, la pobreza y el silencio. En la segunda parte se expone la distribución exacta del lugar, del tiempo y de las funciones fundamentales de las mujeres que se entregan a la vida del convento.

La intención es comentar aquí el pasaje que Abelardo dedica al silencio como regla indispensable para la vida monástica, pues allí se revela no sólo un asunto teológico preciso (en la especificidad de la regla monacal), sino que al reflexionar sobre la cuestión del silencio y su estrecha y extraña relación con el lenguaje, nos atañe como seres humanos en toda época. Resulta interesante aun abordar este tópico, más si se tiene como referente el planteamiento de un pensador cuya relevancia fue incuestionable en el período Escolástico del medievo¹.

Pedro Abelardo, asegura el profesor Herrera, fue un “Caballero de la razón”. Es posible decir junto con él que siendo en su época,

Maestro de maestros, intelectual de intelectuales, la fama de Abelardo ya recorría toda Europa, y ganaba el cielo de la gloria racional. Filósofo y teólogo además, poeta. Instaura el método de la “Questio” (la disputa) superando la “Lectio” (la lección tradicional y repetitiva) (Herrera, 2000, p. 45).

¹ Vale aclarar que contrario a la concepción corriente de la medievalidad, según la cual ésta es una época de oscurantismo y barbarie, se debe comprender que es una instancia de suprema importancia en el desarrollo histórico de la humanidad. Dicha concepción corriente es un craso error, pues allí no sólo se dio un cristianismo engeguecido y dogmático, sino también un sinnúmero de prácticas filosóficas y religiosas llenas de riqueza intelectual, espiritual y cultural, que nos sirven hoy para la comprensión de nuestra realidad personal e histórica. Esta postura es defendida también por Gonzalo Soto Posada en su artículo *La nueva edad media*. (cf. Soto, 1998, pp. 183-208)

Se trata pues de un pensador revolucionario para su época, que gracias a la genialidad en la práctica de la dialéctica que se le atribuye, se consolida como punto de referencia en la teología racional que se desplegó entre el s. XI y el s. XV, junto a pensadores como San Anselmo de Canterbury (quien promulgaba la idea de que la fe busca la comprensión *-Fides quarems intellectum-*), Roger Bacon, Alberto Magno, Tomas de Aquino (de quién se recuerda ante todo la *Summa Theologiæ* y su lúcida demostración de la existencia de Dios), Guillermo de Occam, entre otros.

El éxito académico de Petrus Abelardus, quien llegaría a ser Abad de San Gildas de Rhuys, no estuvo exento de envidias y obstáculos, al menos así aparece reconstruido por el propio pensador en la *Historia Calamitatum*. Siguiendo el artículo de Herrera se pueden rastrear también estas contingencias, allí se afirma que fue rechazado por sus maestros Roscelino de Compiégne, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laón; y que posteriormente bajo dictamen del Papa Inocencio II fue “sometido a la pena de excomunión que le mantuvo fuera de la Iglesia hasta casi su muerte. Además entre los enemigos más grandes de Abelardo se encontraba el místico y doctor cristiano Bernardo de Claraval, predicador de la segunda cruzada” (Herrera, 2000, p. 47) quien se propuso acallararlo enceguedo por un misticismo empecinado y dogmático. Debido a esto, Abelardo no pudo seguir enseñando en Paris y se vio obligado a refugiarse en la vida monástica, impartiendo sus enseñanzas solo en las afueras de la urbe. Más tarde se reconciliaría con Bernardo de Claraval, aunque solo de palabra, por medio del Abad de Cluny, Pedro El Venerable, después de que este lo recibiera y lograra levantar su excomunión. Pese a todos estos inconvenientes, Abelardo (o *Golia* ‘demoniaco’, como se le llamaba en su época, y de donde tomó el nombre la asociación tradicional estudiantil italiana ‘*Goliardía*’) fue un pensador constante que se dedicó a escribir cuanto pudo durante el resto de su vida, hasta su muerte en la Abadía de San Marcel en 1142; y siendo acorde a su propio pensamiento, ligado al lema agustiniano *intelligo ut credam* (entiendo para creer), plasmó en sus textos sabias palabras, frutos valiosos de una profunda espiritualidad y de vivir, tal como él lo indica, el silencio.

Silencio y lenguaje

Abelardo comienza con la siguiente sentencia su discurso sobre el silencio: “la palabra ociosa o superflua es lo mismo que el mucho hablar” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 193)², ello le permite introducir la necesidad de cuidarse en el uso de la palabra, puesto que hablar mucho y hablar de cosas vacuas es ya de suyo un peligro, en tanto se trata de vaciar el *verbum* de su carácter sagrado; el pensamiento y el lenguaje son, desde la perspectiva cristiana, un don y una manifestación divina, tal parece ser el sentido del versículo atribuido al evangelista Juan: “y el verbo se hizo carne” (Jn 1,14); sin embargo, esta concepción del lenguaje no resulta tan extraña pues este siempre ha sido un enigma para el hombre e históricamente ha tenido un origen sagrado y mítico, recuérdese por ejemplo el origen Prometeico del lenguaje. ¿Pero si el lenguaje tiene un origen sagrado, bajo qué argumentación introduce Abelardo tal concepción del uso de la palabra? Es decir, ¿Por qué Abelardo quiere prevenir sobre el peligro que constituye el lenguaje?³

Pedro Abelardo refiere inicialmente al prefacio de las *Retractaciones* de San Agustín, el cual presenta su disgusto respecto a la palabrería, entendiéndola como un uso de “palabras necias” que resulta siempre contrario a la prudencia de “hablar lo necesario”. Allí el Doctor de la iglesia, reflexionando sobre su propio uso del lenguaje y sobre su obra, se cuestiona y formula la siguiente pregunta: “pues ¿a quién de sus fieles no ha aterrado el Señor cuando dice: *De toda palabra ociosa que dijere el hombre dará cuenta en el día del juicio?*” (Hipona, 1995, p. 644). Siguiendo a ambos pensadores se puede inferir que el lenguaje que rebasa lo necesario no es algo que se deba únicamente a la extensión discursiva; se puede hablar, escribir o pensar mucho o poco, y en todo caso cada vez que lo que se hable sea cháchara, cháchara será. Según el Padre Lati-

² Para la realización de este ejercicio hermenéutico se ha tenido en cuenta el pasaje en la versión original latina del epistolario, en: Migne, J. P. *Patrologia Latina. Opera Omnia, Rerum Conspectus Secundum Volumina Collectus*, T. 178: Abaelardus- Epistolae, Epistola VIII, p. 259 D – 262 A

³ En su momento la concepción abelardiana del lenguaje representó un giro sorpresivo, pues él considera el lenguaje como un mundo interdependiente del sujeto y de la realidad externa, cuestión que como se verá más adelante influye en la realización espiritual del hombre. No obstante, esta comprensión del lenguaje no se presenta tan lejana, no en vano coincide por ejemplo con la del poeta alemán Friedrich Hölderlin, quien sirve de soporte para una de las exposiciones teóricas acerca del lenguaje del filósofo contemporáneo alemán Martin Heidegger. Dice el poeta: “und darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben (se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje)” (Heidegger, 1992, p. 97).

no, todo lenguaje dado a destiempo tendrá su repercusión en el Juicio final. Sin embargo, más allá de la tipología propia de la mitología cristiana, es importante retener al menos inicialmente para este análisis, la idea de que el lenguaje es peligroso cuando de él se hace un uso impertinente. En realidad, el lenguaje se puede usar o sentir; en el primer caso se trata de un mecanismo para asegurar las certezas del “yo”, y en el segundo caso se trata de traslucir el silencio en una experiencia desbordante para el espíritu humano con respecto a lo sagrado.

Abelardo reafirma su sentencia con la referencia a Salomón: “en el mucho hablar nunca faltará pecado” (Pr 10,19), esta cita de suprema importancia, también citada por San Agustín en el pasaje mencionado, indica que el uso descontrolado e inoportuno del lenguaje es un pecado, una enfermedad que pone en peligro el alma y que es difícil de evitar, ya que el lenguaje se da en una inmediatez que desborda todo cálculo, y por ello mismo, excede la capacidad humana; asunto que sucede paradójicamente cuando el “yo” cree establecerse en sus certezas racionales. Se habla, se escribe o se piensa en la mayoría de los casos egocéntricamente en el ámbito de lo innecesario, es decir, se peca. Solo una armónica alternancia entre silencio y lenguaje puede ser lo necesario, y atestiguar una vida más alta, en donde se pone en relación el hombre con lo sagrado, yendo más allá de su *ipseidad*. Abelardo de nuevo se apoya en una autoridad para enfatizar la importancia del silencio en la especificidad de la vida monástica y en esta ocasión recurre a San Benito, quien indica la necesidad de que los monjes intenten estar en silencio todo el tiempo, dice en la *Regla de Nuestro Padre San Benito*: “En todo tiempo han de cultivar los monjes el silencio, pero muy especialmente a las horas de la noche” (Nursia, 2000, p. 86).

Naturalmente, experimentar el silencio implica un gran esfuerzo, una consagración, puesto que se trata de *vivir el silencio*. Abelardo expone que vivir el silencio no es de ninguna manera guardar silencio; en efecto, se puede estar callado y con un parloteo incesante en la cabeza que vanamente busca la afirmación de la yoidad. Distinto a esto, el silencio acontece como una experiencia interior bajo la cual, en deposición de la *yoidad*, se acalla la débil y mezquina condición humana; es en todos los casos una devastación de la subjetividad, un sacrificio y una apertura a un mundo sagrado. Vivir el silencio difícilmente se logra, puesto que ello exige la puesta en cuestión del “yo” que silencia, es decir

de aquel que habla; y a menudo, es el parloteo del “yo” el que se antepone tanto dentro como fuera, pues tal parloteo, es decir: el lenguaje, usado por el sujeto en forma autorreferencial, excede tanto como el silencio mismo la voluntad del hombre, al tratarse de un movimiento tautológico que solo busca su consolidación en la simulación *ipseidad*. La paradoja aparece de manera clara, tanto el silencio como el lenguaje exceden al ser humano. Se colige de ello que es menester mediatizar tanto el lenguaje como el silencio en una confrontación que nutra recíprocamente cada una de las partes; el hombre se nutre en tanto experimenta su vida en plenitud en el silencio sagrado, y lo sagrado se nutre al patentizarse de manera concreta en el lenguaje.

Si se sigue esta línea argumentativa, se puede aseverar que el silencio es imposible para el ser humano en tanto este se corresponde con la perfección, esto es, se corresponde con Dios. Dios es el silencio ya que Él es perfecto. Por el contrario, al ser humano le es propio el lenguaje, que aunque como lo más extraño, es en todo caso un don y con él se garantiza tanto la razón como la aparente estabilidad del “yo”, entre carne y verbo se debate el hombre. No obstante, cuando el “yo” cree dominar el lenguaje, este pierde su sentido esencial de *verbum sagrado*, es decir, de apertura a la otredad, y se convierte en una habladuría carente de cualquier profundidad y sensatez. El deteriorado lenguaje que la certeza calculadora de la subjetividad moderna ha dejado tras de sí, disimulado bajo una falsa y fría racionalidad que asume la autoridad de dictaminar la “verdad” y dar respuesta a todo, da testimonio de la pérdida del horizonte espiritual del hombre contemporáneo, e indica la ausencia de un panorama mítico que avive la intensidad vital. La reflexión abelardiana sobre el silencio parece entonces muy pertinente. Vale la parodia: “No sólo de razón vive el hombre”. Sin embargo, pese a que el hombre es incapaz de vivir el silencio, ya que es intolerable en la inmediatez para el individuo (él representa también el triunfo de la muerte), ello no evita el hecho de que la muerte (el silencio) acaezca ni tampoco anula la necesidad de salir de sí en una experiencia interior que revele algo en el espíritu; nunca desaparece ese impulso que tiende al silencio (a la plenitud de la muerte). Es decir, la impotencia que atañe a la finitud del hombre no arrebató el deseo de experimentar a Dios, aun cuando ello solo suceda momentáneamente e implique un riesgo para la ilusoria duración del “yo”; se trata después de todo de una relación entre la finitud propia del mortal y la eternidad

característica de la deidad, que en cuanto tal es consagración, entendiéndola como: “el deseo o la vivencia [que] es la aplicación o entrega del alma a una cosa” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 194).

Encontrar el silencio (a Dios) sólo es posible a través del deseo y la consagración en el orden del instante y representa en la intimidad de lo humano la feliz experiencia de la unidad y de la plenitud de lo sagrado; así lo entiende también Georges Bataille en *El erotismo* al decir que: “la continuidad nos es un dato en la experiencia de lo sagrado. Lo divino es la esencia de la continuidad” (Bataille, 2010, p. 124). Esta continuidad del ser solo acontece de manera definitiva en la muerte, ya que ella anula la posibilidad de que el individuo particular perdure, de ahí que lo *sagrado* no se pueda experimentar en su inmediatez, por ende, el silencio solo es posible mediante la aniquilación total del ser. Ahora bien, ello no implica que el silencio no se pueda experimentar de ningún modo, sino que a través de intermitentes rupturas en la ipseidad queda en el hombre la huella de eso que en algún momento será definitivo, y que al final, por más que se quiera negar, constituye el ser mismo del hombre. Es imposible conocer el silencio en cuanto tal, pues su experiencia misma exige el rebasamiento del sujeto que conoce, él únicamente se puede experimentar en el plano del sentimiento, tal vez por eso escribe Maurice Blanchot el siguiente fragmento en *El paso (no) más allá*: “Silencio, te conozco de oídas” (Blanchot, 1994, p. 96).

Abelardo refiere al apóstol Santiago para aludir a la relación del silencio con la perfección (Sant 3, 2), y así mismo para aludir a la domesticación de los animales por parte del ser humano a través de la razón (Sant 3, 7), y finalmente, para explicitar que el ser humano no puede domesticar su propia lengua así como domestica a los animales y a los elementos de la naturaleza, y que la lengua aparte de escapar a la domesticación humana causa estragos, daños irreparables, pues la lengua entraña veneno mortal (Sant 3, 8). Según este argumento y como se indicó antes, al ser humano le hace falta la fuerza para practicar el silencio, y autoafirmándose en sus certezas no controla lo más perjudicial: la forma en que usa el lenguaje; y así mismo se demuestra que a través de este silencio se ejerce dominio sobre lo externo más que sobre sí mismo, ya que se trata de una subordinación del todo del acontecimiento vital a la pretensión del “yo”.

La analogía que concluye Abelardo es la siguiente: “así como el veneno apaga la vida, de la misma manera la charlatanería destruye de raíz la religión” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 194), ya que hablar mucho equivale en la mayoría de las ocasiones a mentir, es decir, a hablar desde la “yoidad”, mientras que la vía de la religión ha de estar direccionada por la verdad (o sea, por la verdad de Dios, una verdad que solo se revela en el silencio), asunto también mencionado por Santiago (Sant 1, 6; 2, 5). Se entiende entonces que peor aún que el engaño ínsito al mucho hablar, y sobre todo en la vía religiosa, es la vulnerabilidad a la que queda expuesto quien no se domina, pues creyendo estar seguro de sí mismo, en realidad está indefenso y engañado, tal como Abelardo lo refiere en Proverbios (Pr 25, 28). A esta vulnerabilidad alude también Abelardo refiriendo la respuesta del anciano a Antonio respecto a sus hermanos que no cesaban de hablar, convirtiéndose en asnos y alejándose de Dios (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 195). En efecto, como ya se mencionó, es sólo el silencio lo que entraña cierta unidad con Dios (de ahí el silencio descomunal que experimentan los místicos), es lo que Abelardo llama “la cadena del silencio” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 195). En todo caso, la religión siguiendo lo dicho por Hölderlin en su fragmento *Sobre la religión*, aparecido en *Ensayos*, implica un horizonte mítico en donde los hombres:

Se eleven por encima de la necesidad física y moral, vivan siempre una vida humanamente más alta, de modo que haya entre ellos y su mundo una más alta *conexión* -más que una *conexión* mecánica-, un más alto *destino*, aun cuando efectivamente esta *conexión* más alta sea para ellos lo más sagrado, porque en ella se sienten reunidos ellos mismos y su mundo y todo lo que ellos tienen y son (Hölderlin, 2008, p. 97).

Ahora bien, Abelardo es consciente de que el lenguaje es una espada de doble filo, por un lado otorga benefactoramente comprensión en el alma, lo cual permite adherirse a lo mejor -en la fe- cada vez que estas palabras son las necesarias, esto es, las palabras direccionadas por la verdad (palabras orientadas por Dios en los silencios reveladores); pero por otro lado desemboca en enfermedad para el alma cuando se distancia de lo sagrado, es decir, en tanto las palabras son dirigidas por el engaño de una relación autorreferencial del “yo”. Una cosa es el lenguaje que brota de Dios y otra el discurso que elabora el “yo”.

Abelardo introduce esta distinción, afirmando que es evidente que “con el pensamiento hablamos a Dios y a los hombres con la palabra” (Cartas de Abelardo a Eloísa, 1993, p. 195); como bien se sabe ambas cosas -pensamiento y palabra- corresponden al lenguaje, pero no se pueden llevar a cabo en una acción unidireccional y simultánea, puesto que el pensamiento ha de dirigirse a Dios con lo necesario templado por el silencio espiritual; mientras que las palabras se dirigen a los demás seres humanos, a saber, un lenguaje inferior que no está templado por el silencio sino por el uso, y del cual pocas cosas hay rescatables; de hecho en su mayoría son dañinas, tal como lo indica Abelardo en su orientación a Eloísa. La lengua se mueve y en su movimiento hace desastres si no está conducida por el silencio divino; para decirlo mejor, es justo ese movimiento mediante el cual el hombre tiende a afirmarse vanamente a sí mismo lo que desvía el sentido originario del lenguaje, que tras pasar de lo necesario a lo ocioso y de lo ocioso a lo perjudicial, se torna en “semillero de toda malicia” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 195). Esto se debe exactamente a que en el hablar mucho se devela la molición del cuerpo, o sea, quien mucho habla patentiza en ello su extravío y su distanciamiento de la vía religiosa, esto es, allí se revela la carencia de profundidad espiritual y por tanto el alejamiento de Dios. Se colige de lo analizado hasta aquí que muchas de las determinaciones éticas dependen de la manera en que cada quien experimenta el silencio y el lenguaje.

Abelardo a continuación expone a Eloísa la necesidad de que las mujeres conserven el silencio entorno a las cuestiones de Dios y entorno a las clericales, y tanto más si se trata de mujeres religiosas entregadas en vida a Dios; este asunto del silencio referido a las mujeres, se sustenta con la referencia a Timoteo (1 Tim. 2, 11-12; 4, 13); es así que Abelardo invita a que se conserve el silencio entre las monjas, la mayoría del tiempo y en la mayoría de lugares, y propone que en ciertos lugares ha de hablarse incluso con señales y códigos previamente especificados; y que así mismo se ha de destinar un lugar adecuado para llevar a cabo conversaciones de inevitable importancia, lugar del cual una vez concluida la conversación se regresaría al silencio y a las actividades habituales. Evidentemente, ya que es una regla monástica, se propone un fuerte castigo para quien la incumpla, en especial cuando se trata de abusos peligrosos; pero el castigo se supone como un correctivo en beneficio de quien es

castigado, ya que liberándolo de su indomable lengua se le liberaría del pecado y se le acercaría a Dios, todo naturalmente dentro del ideal ascético propio de la época.

Enfatiza Abelardo que no son buenas las conversaciones ociosas puesto que de ellas se pasa a las perjudiciales, las cuales a menudo derivan en riñas, esto lo soporta en San Gregorio (*Moralia*, 7, 27) y en Salomón (*Pr* 17, 14); pero el mismo Abelardo reafirma el carácter dual del lenguaje con otro pasaje de Salomón en donde elogia las palabras humanas por profundas y sensatas, y es debido a este carácter dual que Abelardo invita a silenciar al que mucho habla usando otra sentencia bíblica: “Las palabras del hombre son aguas profundas, río que corre, pozo de sabiduría” (*Pr* 18, 4). Según Abelardo hay que corregir el vicio de la lengua indómita a toda costa, ya que ese vicio conduce a conspiraciones de toda índole y a detracciones que atentan contra las exigencias básicas de la vida religiosa, el objetivo de castigar al parlanchín no es otro distinto al mantenimiento de la vida religiosa de la manera más activa posible, en este sentido el pensador de Pallet sigue la indicación consignada en el capítulo 42 de la regla benedictina, allí se lee: “y si alguien es sorprendido quebrantando esta regla del silencio, será sometido a severo castigo” (*Nursia*, 2000, p. 86). El castigo según parece insinuar Abelardo es amputar la lengua, aunque pone en claro que si bien con ello no se aplaca lo perjudicial del lenguaje, ya que éste se mantendrá en la forma del pensamiento, por lo menos amputando la lengua a los parlanchines se detendría la corrupción de quienes de otro modo lo escucharían -es mejor que se pudra una sola manzana a que por una manzana podrida se pudran todas las de la canasta-. Abelardo menciona al Abad Macario quien pensaba que acaso el vicio del lenguaje era el más dañino para con la vida religiosa (*Vitae Patrum*⁴). Pero más allá de la cruda disciplina exigida en la regla monacal de Abelardo, queda claro que el uso inadecuado del lenguaje conduce a la complicación de las relaciones interpersonales, por lo que resulta siempre más sano silenciar y decir lo necesario, que por ende también es lo justo. No resulta vana de esta manera la mención que Abelardo hace de la profecía de Isaías: “La justicia producirá paz, tranquilidad y confianza para siempre” (*Is* 32, 17).

⁴ Véase: *Vitae Patrum*, T. V – L. 4, cap. 27 (Citado en *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Alianza Editorial, p. 197) Cf. Migne, J. P. *Patrologiae. Cursus completus. Omnium Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiarum. Series Latina. Accurante. Tomus V, L. 4, cap. 27, p. 4058.*

Finalmente, el silencio como pauta para la dirección del espíritu en la vida religiosa, es el medio para lograr una cercanía con la perfección y con Dios, asunto que como bien lo menciona Abelardo fue puesto en práctica de manera acuciosa por los Padres de la Iglesia⁵. Abelardo recuerda a propósito al abad Agatón quien “llevó durante tres años una piedra en la boca hasta conseguir aprender a callar” (Cartas de Abelardo y Eloísa, 1993, p. 198).

El silencio desde la perspectiva de Abelardo en su orientación espiritual a Eloísa, y a la comunidad femenina del Paráclito es de fundamental importancia, ya que es con base en el silencio que se configura la comunicación con Dios. No obstante, queda también la vigencia de dicha reflexión con respecto a la espiritualidad del hombre contemporáneo, puesto que en tanto orientación espiritual, reconduce a un horizonte mítico necesario en el despliegue vital del hombre y en el devenir histórico de la humanidad.

Referencias

- Bataille, G. (2010). *El erotismo* (A. Vicens, Trad.). Barcelona: Ed. Tusquets.
- Blanchot, M. (Trad., 1994). *El paso (no) más allá*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Cartas de Abelardo y Eloísa*. (Trad., 1993). Madrid: Alianza Editorial.
- Dios habla hoy*. (1993). Biblia vulgata (2^a. Ed.). Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Fidelzait, S. (2005). *Abelardo y Eloísa*. Habana: Editorial Gente Nueva.
- Heidegger, M. (1992). “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y poesía* (S. Ramos, Trad.). Buenos Aires: FCE.
- Herrera Ospina, J. (2000). Razón, Amor y Fe en Abelardo y Heloísa. *Katharsis*, (2), 45-49.

⁵ Véase a propósito la hermosa obra de Pseudo-Dioniso Aeropagita, quien hace orbitar toda su propuesta teológica en torno a la alogía.

- Hipona, San Agustín. (1995). *Obras completas XL, Las Retracciones* (C. Teodoro, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hölderlin, F. (2008). *Ensayos* (F. Martínez, Trad.). Madrid: Ed. Hiperión.
- Migne, J. P. (s.f.). *Patrologia Latina. Opera Omnia, Rerum Conspectus Secundum Volumina Collectus* (T. 178: Abaelardus- Epistolae). Recuperado de: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1079-1142__Abaelardus__Epistolae__MLT.pdf.html
- Nursia, San Benito (Trad., 2000). *Regla de Nuestro Padre San Benito*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Seguí, V. (2009). Abelardo y Eloísa. Algo más que dos amantes. *Alenarte*. Recuperado de: <http://alenarterevista.wordpress.com/2009/08/08/abelardo-y-elouisa-algo-mas-que-dos-amantes-por-virginia-segui/>
- Soto Posada, G. (1998). *Diez aproximaciones al medioevo*. Medellín: Editorial UPB.