

# De Consideratione ad Eugenium Papam: un programa de re-espiritualización del pontificado

Luis Javier García-Lomas Gago<sup>1</sup>

Recibido: 3 de octubre de 2022 / Aceptado: 21 de febrero de 2023 / Publicado en línea: 22 de febrero de 2023

**Resumen.** El presente texto pretende mostrar, como contraposición a la figura del papa como *Typus Moysi*, el retrato del pontífice ideal que presenta Bernardo de Claraval en su escrito *De Consideratione ad Eugenium Papam*, escrito para Eugenio III. En él, Bernardo dibuja un retrato del papado más preocupado por el autoconocimiento y la práctica de la virtud (en línea con la tradición platónico-agustiniana) que por afirmar su autoridad sobre los poderes seculares. La virtud de la consideración es propuesta por Bernardo como un camino hacia un ejercicio de la autoridad en clave de *ministerium*. Un análisis del texto bernardiano muestra que, aunque participa de la tesis medieval de las dos espadas, la ubica en un contexto donde el aspecto espiritual prima frente a lo político y lo organizativo, siendo un lector más fiel de san Agustín que el llamado agustinismo político. La tesis de las dos espadas, buen reflejo de los desplazamientos del agustinismo político durante la Edad Media, encuentra así un marco interpretativo más adecuado que proporciona una alternativa a las pretensiones mostradas por Eugenio IV en su bula de 1439.

**Palabras clave:** Bernardo de Claraval; consideración; Eugenio III; agustinismo.

## [en] De Consideratione ad Eugenium Papam. A program for a spiritual renewal of the papacy

**Abstract.** The present paper intends to show, as a contrast to the figure of the pope as *Typus Moysi*, the portrait of the ideal pontiff presented by Bernard of Clairvaux in his writing *De Consideratione ad Eugenium Papam*, written for Eugenius III. In it, Bernard draws a portrait of the papacy more concerned with self-knowledge and the practice of virtue (in line with the Platonic-Augustinian tradition) than with asserting its authority over secular powers. The virtue of consideration is proposed by Bernardo as a path towards an exercise of authority in the key of *ministerium*. An analysis of the Bernardian text shows that, although he participates in the medieval thesis of the two swords, he places it in a context where the spiritual aspect prevails over the political and the organizational, being a more faithful reader of Saint Augustine than the so-called political Augustinism. The thesis of the two swords, a good reflection of the movements of political Augustinism during the Middle Ages, thus finds a more suitable interpretative framework that provides an alternative to the claims made by Eugenio IV in his bull of 1439.

**Keywords:** Bernard of Clairvaux; consideration; Eugenius III; Augustinism

**Sumario.** 1. Introducción: repensando el poder pontificio. 2. Monebo te: la advertencia bernardiana. 3. Autoconocimiento y humildad, las claves de la “consideración” del gobernante sobre sí mismo. 4. La autoridad del pontífice sobre los asuntos temporales y la tesis de las dos espadas. 5. Conclusión: un programa de re-espiritualización del pontificado. 6. Fuentes y referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** García-Lomas Gago, L.J. (2023). De Consideratione ad Eugenium Papam: Un programa de re-espiritualización del pontificado. *De Medio Aevo*, Avance en línea, pp. 1-11. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.84024>

### 1. Introducción: Repensando el poder pontificio

La consideración del Papa como *typus Moysi* que hace la bula *Moses vir Dei* de 1439 se inscribe, como es sabido, en la reclamación por parte del papado de una autoridad sobre los asuntos temporales, reclamación que es el fruto maduro de una evolución histórica, teológica y filosófica que se produce a lo largo de la Antigüedad tardía y de toda la Edad Media. Sin embargo, esta evolución no es uniforme, y buena muestra de ello es el texto que traemos a

<sup>1</sup> Abadía benedictina de santo Domingo de Silos, Burgos (España)  
Profesor invitado, Facultad de Teología del Norte de España, sede de Burgos  
Programa de Doctorado en Filosofía: Humanismo y trascendencia. Pontificia Universidad Comillas  
[fr.luisjavier@gmail.com](mailto:fr.luisjavier@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-4404-8917>

colación en este estudio, en el que el poder papal es contextualizado y, en cierto modo, limitado en vistas a su re-espiritualización

El presente estudio tiene por objeto la obra *De consideratione ad Eugenium Papam*<sup>2</sup>, escrita por san Bernardo de Claraval al final de su vida y dirigida al papa Eugenio III, antiguo monje cisterciense y discípulo de Bernardo. En ella, Bernardo dirige una serie de consejos al sumo pontífice sobre el ejercicio de su ministerio, en la tradición de los *Speculi principis* que tanto fruto dieron en la Edad Media.

Se trata de un escrito de singular interés por diversas razones. Lo primero que hay que considerar son los sujetos implicados: un abad, Bernardo de Claraval, que compone una obra de advertencia y de instrucción al quien era su superior jerárquico, el papa Eugenio III. Tendremos que estudiar pues el género literario de la obra y el supuesto conflicto que puede darse entre un liderazgo carismático como el de Bernardo y uno institucional como el de Eugenio.

Entrando ya en el contenido de la obra, estudiaremos cómo la “consideración” es para Bernardo la virtud clave del gobernante, y dentro de ella, el autoconocimiento, enlazando así con toda la tradición filosófico-política del platonismo cristiano. De la misma forma el retrato que hace el santo de Claraval de la sociedad de su tiempo y del entorno del Papa va a arrojar una sombra de pesimismo antropológico sobre las ideas de Bernardo sobre el gobierno de grupos humanos.

Al mismo tiempo, la obra participa de la clásica *tesis de las dos espadas* sobre las relaciones entre el poder espiritual y el secular, a la que también dedicaremos una parte del estudio, mostrando los desplazamientos conceptuales que desde *De Civitate Dei* hasta *De consideratione* se han producido y la opinión que tiene Bernardo sobre el papel del papado en la Europa cristiana, opinión que dista mucho de ser, a nuestro juicio, unívoca. El retrato que dibuja en su obra san Bernardo se encamina, a nuestro juicio, hacia lo que vamos a llamar una re-espiritualización del papado, lo cual puede suponer un correctivo a la deriva que la tesis de las dos espadas y el llamado “agustinismo político” conllevaba para la institución. Veremos cómo san Bernardo, tras las relecturas que se han hecho del pensamiento político de san Agustín, resulta un lector más acertado del obispo de Hipona que muchos de los llamados teóricos del llamado “agustinismo político”.

Antes de comenzar nuestro estudio, conviene decir una palabra acerca del destinatario de la obra, el papa Eugenio III (pues de san Bernardo estimamos no es necesario hacer una presentación) para comprender mejor su sentido. Eugenio III<sup>3</sup> (cuyo papado tuvo lugar entre 1145 y 1153, año de su muerte y de la de Bernardo), a quien la Iglesia venera como santo, nació con el nombre de Bernardo Pignatelli. Fue monje cisterciense en el mismo Claraval bajo el abadiato de Bernardo. Pasó más tarde a ocupar el cargo de abad del monasterio cisterciense de Tre Fontane en Roma, dedicado a los santos Vicente y Anastasio.

Tuvo un papado agitado por diversas controversias (la comuna romana encabezada por Arnaldo de Brescia, la polémica figura de Pedro Abelardo o el fracaso de la segunda cruzada) pero a todas hizo frente con singular energía y capacidad. Aglutinó el esfuerzo de los reinos de occidente en la organización de la cruzada junto con el mismo san Bernardo, estimuló la convocatoria de sínodos regionales para la reforma del clero e inició las conversaciones para llegar a un acuerdo que determinara de forma clara los ámbitos de poder del Emperador y del Papa. Y todo ello, se nos dice, sin abandonar el hábito cisterciense ni sus costumbres monásticas.

Como se puede comprobar, se trataba de una persona especialmente cualificada y con una singular capacidad y energía. No dista, en ese sentido, de Eugenio IV en cuanto sus capacidades para ejercer el ministerio petrino, aunque su óptica sea muy diferente<sup>4</sup>. Ante la singular cualificación de Eugenio III surge la pregunta: ¿por qué y con qué autoridad dirigió Bernardo a Eugenio una obra como el *De consideratione*?

## 2. *Monebo te*: la advertencia bernardiana.

La obra *De consideratione* se estructura en un prólogo y cinco libros<sup>5</sup>. En el prólogo, Bernardo expresa sus intenciones a la hora de escribir esta obra: “Te amonestaré [*monebo te*], pues, no como un maestro, sino como una madre. Tal como corresponde al que ama. Quizás parezca más bien una locura, pero lo será para el que no ama ni siente la fuerza del amor (DC *Praef.*, 52)”. Como hemos visto, existía una relación previa entre Bernardo y Eugenio

<sup>2</sup> Citaremos siempre según Bernardo de Claraval, *Obras completas de san Bernardo, II: tratados*, edición de Mariano Ballano e Iñaki Aranguren (Madrid: BAC, 2000). *De consideratione ad Eugenium Papam* (en adelante DC) se halla en las pp. 52-233.

<sup>3</sup> Cf. Javier Paredes, *Diccionario de los papas y de los concilios I: Edad antigua y media* (Barcelona: Ariel, 1998), 187-189.

<sup>4</sup> Es interesante hacer notar que consta que Eugenio IV tuvo a su disposición el *De consideratione*. Como cuenta Jean Leclercq, el teólogo camaldulense Ambrogio Traversari le envió una copia para animarle en una reforma de la Iglesia. Cf. Jean Leclercq, “Pour l’histoire des traités de Saint Bernard” en: *Recueil d’études sur Saint Bernard et ses écrits*. Vol 2 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1967), 129.

<sup>5</sup> En relación con esto puede verse el sugerente estudio de Jean Leclercq sobre la estructura y articulación de la obra: Jean Leclercq, “L’art de la composition dans les traités de Saint Bernard”, en: *Recueil d’études sur Saint Bernard et ses écrits*. Vol 3 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1969), 105-135.

que se remontaba al ingreso de este en el monasterio de Claraval. Resulta obvio que Bernardo había sido para él una figura paterna, un maestro en la mejor dimensión del término. Bernardo, además, gozaba como sabemos en aquellos años de la posición de árbitro en las cuestiones políticas y espirituales del occidente cristiano<sup>6</sup>. Sin embargo, en su condición de Sumo Pontífice, Eugenio III ocupaba una posición jerárquica superior a la de Bernardo, por lo que la amonestación bernardiana (que incluye una clara crítica al modo de vida de la curia y de papas anteriores) no deja de resultar llamativa, sobre todo ante el rearme moral y jurídico que el papado había llevado a cabo en los siglos anteriores por medio de la reforma gregoriana, de la que justamente el monacato (el cluniacense sobre todo) había sido un firme adalid.

Se plantea por tanto un cierto conflicto entre el liderazgo jerárquico del Papa y el liderazgo de Bernardo que bien podría ser calificado de carismático. Sobre la posible existencia de este conflicto se ha pronunciado John R. Sommerfeldt, fundador del *Center for Cistercian and Monastic Studies* de Michigan y uno de los mayores expertos en el abad de Claraval. Para Sommerfeldt<sup>7</sup> parecería que a lo largo del *De Consideratione* Bernardo quiere imponer un modelo monástico, de inspiración mística, al papa Eugenio. El papado se había regido por una mentalidad jurídica, propia de la canonística de la reforma gregoriana e inspirada por el desarrollo de las artes liberales. La llamada a cultivar la virtud de la consideración (de la que hablaremos más adelante) sería en ese sentido una llamada a continuar la vida monástica que Eugenio llevaba antes de ser elegido sucesor de Pedro. En cierto modo, Bernardo preferiría un papa santo a un papa eficiente, algo que ya demostró en el cisma de 1130 cuando persuadió a la cristiandad a adoptar a Inocencio II como papa por su santidad de vida. Los contrastes con lo que presenta el paradigma del Papa como *typus Moysi* son palpables. El hecho de que, como hemos indicado, Eugenio IV conociera la obra bernardiana no hace sino corroborar este contraste.

El problema de todo esto, afirma Sommerfeldt, es que la autoridad del papa dependería de su carisma y su visión “mística” de la realidad. La vida de la Iglesia tendría que ajustarse a la visión monástica de Bernardo bajo un conjunto de “papas-monjes”. Sin embargo, para Sommerfeldt la visión de Bernardo no es tan unilateral, y la admonición del *De consideratione* debe ser vista desde una óptica más global en el pensamiento bernardiano. Un estudio más completo del pensamiento de Bernardo sobre el papado (que se refleja sobre todo en sus cartas) muestra que también tenía en cuenta las obligaciones jurídicas y organizativas que el papado implicaba. De la misma forma, era consciente de la *plenitudo potestatis* que ostenta el sucesor de Pedro, a pesar de sus limitaciones humanas.

Por ello, no se trata de superponer a la autoridad jerárquica otra carismática, sino más bien de equilibrar la institución del papado. Bernardo sabía, por la historia de la reforma gregoriana, que el papado había alcanzado un grado de autoridad sobre el resto de la Iglesia y sobre la cristiandad que le permitía imponer sus decisiones y llevar a cabo un efectivo gobierno de la Iglesia (en contraste con la incapacidad del papado durante los siglos IX y X), que es la línea que Eugenio IV pretende continuar en su bula de 1439. Justamente preocupación de Bernardo era recordar a Eugenio III que no era un mero burócrata, sino que, una vez asegurada una efectiva gestión de los asuntos eclesiásticos, el papa, como todo gobernante, debía ser una persona virtuosa. Por eso puede afirmar Sommerfeldt:

La insistencia de Bernardo en que el papa utilice la consideración para descubrir los principios de justicia sobre los cuales basar sus decisiones no implica, por tanto, que la preparación intelectual y el uso del derecho canónico por parte del papa y de la curia estén prohibidos. Bernardo quería equilibrar el valor del estudio del derecho canónico y la experiencia en los asuntos prácticos de la corte papal con las intuiciones, obtenidas por medio de la meditación, acerca de los principios que deberían basarse las leyes de la Iglesia.<sup>8</sup>

Por tanto, el objetivo del *monebo te* bernardiano es fortalecer el papado recordando las bases espirituales (y, como veremos, intelectuales) del ministerio petrino. Este fortalecimiento pasa por el cultivo de una singular virtud que parece englobarlas todas: la consideración. A ella dedicamos el próximo epígrafe.

### 3. Autoconocimiento y humildad, las claves de la “consideración” del gobernante sobre sí mismo.

La propuesta de Bernardo en *De Consideratione* se fundamenta en proponer al papa Eugenio el cultivo de la *consideración* para su propio bien y para el bien del pueblo que gobierna. Ahora bien, ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de consideración? Aunque aparece mencionada desde el principio de la obra, no será hasta el libro II donde Bernardo nos ofrezca una definición de consideración: “La consideración es una reflexión aguda del

<sup>6</sup> A este respecto puede verse cualquiera de las obras que Jean Leclercq dedicara al abad de Claraval. Entre ellas puede destacarse como síntesis Jean Leclercq, *Bernardo de Claraval* (Valencia: Edicep, 1991).

<sup>7</sup> John H. Sommerfeldt, “Charismatic and Gregorian leadership in the thought of Bernard of Clairvaux”, en (ed.) Basil Pennington, *Bernard of Clairvaux: studies presented to Dom Jean Leclercq* (Washington DC: Cistercian Publications, 1973, 73-90). En lo que sigue, resumimos las conclusiones a las que llega el autor.

<sup>8</sup> J. H. Sommerfeldt, “Charismatic and Gregorian leadership”, 89.

entendimiento o una aplicación intensa del espíritu para descubrir la verdad” (DC II, II, 5) [*consideratio autem intensa ad vestigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis rerum*]. Esta definición es sin embargo bastante general y no nos da muchos elementos para saber en qué consiste esa búsqueda de la verdad. Por eso en II, II, 6, explicando la definición, Bernardo nos proporciona un mejor entendimiento de la consideración:

No es sabio el que no lo es consigo mismo. El sabio será sabio por sí mismo, y beberá primero él mismo de su propia fuente. Comience, pues, por ti tu consideración y acabe también en ti. Vaya adonde vaya, encamínala de nuevo hacia ti mismo y será de gran provecho para tu salvación. Sé para ti el primero y el último (DC II, III, 6).

La consideración es, por tanto, un camino de autoconocimiento para alcanzar la verdad. Las resonancias platónicas y agustinianas<sup>9</sup> de la noción son evidentes. El *conócete a ti mismo* del oráculo de Delfos, que tanta fortuna tuvo en la Edad Media<sup>10</sup>, lo vemos reflejado aquí como camino del gobernante hacia la verdad. De la misma manera, Bernardo llama aquí a Eugenio a ser sabio (*sapiens*), término que recuerda y alude a la distinción agustiniana entre *scientia* y *sapientia*. La distinción entre ciencia y sabiduría es clave en el entramado epistemológico agustiniano y a ella se dedica en gran parte el libro XII del *De Trinitate*. Baste decir, con G. Catapano<sup>11</sup>, que la primera es conocimiento de verdades de la realidad temporal y la segunda es conocimiento de la Verdad que sostiene las verdades, esto es, Dios. El alcanzar la *sapientia* permite, como hemos visto, una nueva configuración del mundo, configuración que comienza por un mejor conocimiento de uno mismo.

¿A qué extremos se ha de dirigir la mirada del que emplea la consideración para conocerse a sí mismo? Bernardo lo expresa con gran belleza en el original latino: *te, quae sub te, quae circa te, quae supra te sunt*, es decir: “tú mismo, lo que está debajo de ti, lo que está alrededor de ti y lo que está sobre ti” (II, III, 6). En su estudio sobre la composición del *De Consideratione*, Leclercq destaca la importancia que tienen estas preposiciones en la obra<sup>12</sup> y ve en esa estructura un eco de san Agustín y su *De doctrina christiana*, que distingue entre lo que se halla *supra nos* y lo que está *sub nos*<sup>13</sup>.

La consideración no sería sino el uso de una racionalidad de índole práctica que se inicia en el autoconocimiento para extenderse a todos los ámbitos de actividad del gobernante. Más adelante el abad de Claraval especifica en qué aspectos debe el papa Eugenio conocerse mejor: *quis, quis et qualis sit*, es decir “qué eres, quién eres, cómo eres” (II, IV, 7). La primera de estas preguntas es una cuestión eminentemente antropológica, la segunda hace referencia a la ocupación actual de papa, y la última hace referencia a la virtud moral.

Como se puede comprobar, Bernardo extiende la consideración a todos los aspectos de la vida del gobernante: partiendo de la antropología (saber qué es un hombre) se remonta al contenido de la posición actual (papa) y a la dimensión ética de su hacer, para desde ahí pasar a considerar todo su entorno: sus súbditos, ayudantes, colaboradores y finalmente, al mismo Dios de quien recibe tal potestad. Este punto de partida antropológico es también de herencia agustiniana y socrática. En ese sentido hay un pasaje digno de mención en el que la naturaleza humana, base de toda la reflexión bernardiana, queda al descubierto:

Quítate las hojas de higuera con las que te ciñeron como herencia de la maldición original. Rasga ese velo que cubre tu ignominia, pero no te cura la herida [...] ¿o acaso naciste ya con ínfulas y todo? [...] Si toda esa vanidad se disipa ante tu consideración, te verás desnudo, pobre, desventurado y miserable; un hombre que se duele de serlo, avergonzado de su desnudez. [...] Repleto de miserias en verdad, pues se acumulan sobre él la fragilidad del cuerpo y la ceguera del corazón por la difusión del pecado y el destino final de la muerte. Saludable conjunción de pensamientos, si al meditar que eres el sumo pontífice tienes presente que no has sido vil ceniza, sino que lo eres (II, IX, 18).

Bernardo participa, como muestra el texto, de la antropología cristiana de cariz agustiniano que, de forma realista, tiene presente el pecado original y la finitud de la existencia humana, no para caer en el pesimismo, sino

<sup>9</sup> Hay que traer a colación la célebre máxima agustiniana *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*, que se halla en *De vera religione* 39, 72. Cf. Agustín, *Obras completas*, vol. 4: *obras apologeticas*. Edición de Victorino Capanaga (Madrid: BAC, 1956), 158.

<sup>10</sup> Cf. Pierre Courcelle. *Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard*, vol. 1 (Paris: Études Augustiniennes, 1974).

<sup>11</sup> Cf. Giuseppe Catapano, “Saggio introduttivo” en Agostino, *La Trinità*. A cura de Giuseppe Catapano e Beatrice Cillerai (Milano: Bompiani, 2019), cxxxiii.

<sup>12</sup> “Todo el plan de los cuatro últimos libros viene determinado por el pronombre personal y las proposiciones que le afectan”. J. Leclercq, “L’art de la composition dans les traités”, 121.

<sup>13</sup> *Ibid.* 133.

para abrirse a la necesaria salvación divina<sup>14</sup>. Esto lo ha expresado de forma muy acertada el célebre agustinólogo S. Álvarez Turiénzo:

Sobre la doctrina antropológica agustiniana recordaré, de una parte, la condición creatural del hombre; de otra, el estar hecho a imagen y semejanza de Dios. Su imagen integral es la de quien habita efectivamente este mundo y en él se realiza; pero abierto al trasmundo y destinado a participar de la vida divina. Anda revuelto ese cuadro y desfigurada la integralidad de la imagen en cuestión. El pecado vino a oscurecerla, aunque no llegase a borrarla. Estamos con ello ante el estado de una existencia en precario, dada la cual, librarse del mal y salvarse en el bien serán frutos de la petición *–prex–* por parte del hombre y de la donación por parte de su Creador, más que méritos derivados de las capacidades de la criatura.<sup>15</sup>

Esta visión agustiniana del hombre y su recepción en Bernardo puede comprobarse muy bien al ver cómo la toma de conciencia de la propia miseria no debe conducir al papa Eugenio a la desesperación, sino a la humildad. Cuando Bernardo exhorta a Eugenio a la humildad y a recordar su primera profesión como monje no está haciendo un ejercicio vacío de retórica, está apelando a la que es la virtud principal en el monje. Así lo establece el propio san Benito en su *Regula monachorum*, que dedica el capítulo más extenso, el séptimo, a describir la virtud de la humildad como un camino de autoconocimiento que dirige al monje hacia Dios<sup>16</sup>. De la misma forma, el autoconocimiento que implica la práctica de la virtud de la consideración hay que ponerlo en relación con el contenido del libro V, en el que san Bernardo recuerda al papa, ya en una perspectiva plenamente espiritual, la importancia de contemplar las verdades eternas. El gobernante cristiano, para el abad de Claraval, es aquel que conoce y contempla estas verdades. Esto pone en relación a Bernardo con Agustín y con toda la tradición platónica, que desde *República* ve en el gobernante ideal aquel que conoce las realidades más elevadas<sup>17</sup>.

Aunque no podemos entrar en todas las advertencias que Bernardo hace al papa para su autoconocimiento, hay un aspecto que queremos destacar como conclusión de este epígrafe: la consideración de la autoridad como don y como servicio en la concepción cristiana del liderazgo entendido como ministerio, que contrasta con el modelo presentado por Eugenio IV en 1439. De hecho, este es uno de los aspectos en los que san Bernardo se muestra más agustiniano. Así, el gran experto en el pensamiento del de Hipona. A. Uña Juárez, ha caracterizado el *ministerium* como la característica fundamental del pensamiento político de san Agustín<sup>18</sup>.

En ese contexto hemos de entender la siguiente expresión de abad de Claraval: “Por elevado concepto que tengamos de nosotros mismos, hemos de convencernos que no se nos ha entregado un señorío, sino un servicio (*ministerium, non dominium datum*)” (II, VI, 9). Esta sencilla afirmación de san Bernardo pone el acento en el carácter de servicio común que las posiciones de liderazgo implican, y que es clave en la comprensión de la filosofía política agustiniana en relación con el papel del gobernante, como veremos a continuación.

Bernardo busca aquí un fundamento en la revelación bíblica y en la tradición apostólica. La cita de las palabras de Cristo de Lc 22, 27: *yo estoy entre de vosotros como el que sirve* es clara y en ella confluyen todas las enseñanzas bíblicas sobre lo que tiene que ser el papel del superior o del gobernante. Como afirma E.T. Kennan<sup>19</sup>, Bernardo hace uso de una serie de antítesis para reforzar la vinculación del ministerio papal con el mandato de Cristo.

El resto del libro II, dedicado a la consideración sobre la propia condición del pontífice, dibuja un *speculum* para el gobernante basado en la reforma moral, en el que es destacable desde un punto de vista filosófico la insistencia por parte de Bernardo en el cultivo de las virtudes cardinales, a las que ya dedicó un amplio pasaje en el libro I. Este libro, que según algunos autores fue escrito alrededor de 1145<sup>20</sup> (mientras que el resto serían escritos tras la segunda cruzada), refleja ya muchas de las ideas que aparecerán en el resto de la obra, a modo del prelude de una obra musical: anunciando temas que se desarrollarán más plenamente en los libros siguientes. Por eso en I, VII, 8 aparece ya mencionada la consideración como suma de las virtudes, aunque no encontremos la definición de consideración hasta más tarde.

En lo que a las virtudes respecta, a juicio de San Bernardo la prudencia, la templanza, la justicia y la fortaleza se ordenan hacia la consideración y de ella reciben su armonía<sup>21</sup>. Gracias al cultivo la consideración, las virtudes

<sup>14</sup> Cf. William Mann, “Augustine on evil and original sin”, en (ed.) Norman Kretzmann, Eleonor Stump. *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge: CUP, 2006), 47. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCO9781139178044.009>

<sup>15</sup> Saturnino Álvarez Turiénzo, “El pensamiento político de San Agustín en su contexto histórico-religioso”, en (coord.) Pedro Roche Arias, *El pensamiento político en la Edad Media* (Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010), 49.

<sup>16</sup> “Pues esa escala [de la humildad] levantada es nuestra vida temporal que Dios eleva hasta el cielo por nuestra humildad de corazón”. Cf. RB VII, 8. Citamos según: San Benito, *Regla de los monjes*. Edición de Norberto Núñez (Madrid: Monasterio de Montserrat, 2011), 76.

<sup>17</sup> Cf. Enrique Somavilla y Carmen Calderón Patier, “El Estado en el pensamiento de san Agustín y santo Tomás”, *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, 55(2022), 19. DOI: <https://doi.org/10.54571/ajee.504>

<sup>18</sup> Cf. Agustín Uña Juárez, “¿Agustinismo político? Sobre el retorno de San Agustín en el siglo XIV”, *La Ciudad de Dios*, 112/2 (1998): 380.

<sup>19</sup> Elisabeth T. Kennan, “Antithesis and argument in De Consideratione”, en (ed.) Basil Pennington, *Bernard of Clairvaux*, 96-97.

<sup>20</sup> John Anderson, “Reconsidering De Consideratione: Transition from Book I to Book II”, *Cistercian Studies Quarterly* 48.2 (2013): 145-146.

<sup>21</sup> Cf. J. Stephen Russell, “Piety’s Dance: The Cardinal Virtues in Bernard’s De Consideratione”, *Cistercian Studies Quarterly* 49.1(2014): 41-42.

encuentran su justo medio. San Bernardo, como san Agustín, continúa así el proyecto ético del platonismo haciendo hincapié en la necesidad de la moderación de la razón en la práctica de las virtudes. Así, afirmará el abad de Claraval:

La justicia busca, por tanto, el justo medio. La prudencia lo encuentra, la fortaleza lo defiende y la templanza lo posee. Más no era mi intención aquí tratar de las virtudes. Si me he extendido en ello ha sido para exhortarte a que te entregues a la consideración, pues así descubrimos esas cosas y otras semejantes (I, VIII, 11).

El autoconocimiento alcanzado por medio del ejercicio de la consideración se convierte así en un instrumento de reforma personal y, como veremos más adelante, institucional. Por su parte, el libro III va a mostrar hacia donde se extiende la consideración del pontífice: hacia su jurisdicción sobre el pueblo cristiano.

#### 4. La autoridad del pontífice sobre los asuntos temporales y la tesis de las dos espadas

##### 4.1. Dios y el César: ¿*ministerium* o *dominium*?

Para comprender el pensamiento de Bernardo sobre la autoridad papal es necesario que acudamos al libro I de *De Consideratione*, donde el abad de Claraval deja sentado un cierto principio de separación de autoridades (que no de poderes) que nos va a ayudar a comprender su visión de la tesis de las dos espadas. Así, en I, VI, 7 el autor recuerda al papa Eugenio que todos acuden a él en busca de una solución para sus problemas, ya sean de índole material o espiritual. El papa es así árbitro de mil cuestiones, y el propósito de Bernardo es recordarle cuáles deben ser sus verdaderas prioridades:

Tú tienes jurisdicción sobre los delitos, no sobre las posesiones, recibiste las llaves del reino de los cielos para cerrar las puertas a los pecadores, no a los terratenientes [...] ¿Qué potestad te parece mayor: la de perdonar los pecados o la de repartir haciendas? No hay comparación posible. Ya hay jueces para esos asuntos tan ruines y terrenos: ahí están los príncipes y los reyes de este mundo. [...] Y si alguna vez lo requiere así un caso particular, conviene que recuerdes no ya mi opinión personal, sino la del mismo Apóstol, que dice: *Si vosotros vais a juzgar al mundo, ¿seréis capaces de juzgar esas otras causas más pequeñas.*

Como se puede comprobar, Bernardo busca en todo momento orientar la actividad del papado hacia su verdadero contenido, el espiritual, recordando la existencia de autoridades civiles. Este pasaje puede servirnos de clave interpretativa de todo el libro III, dedicado a la autoridad del pontífice, entendida en la línea agustiniana como *ministerium*, no como *dominium*. El contenido de este libro se sintetiza en la idea de velar por medio del servicio sobre aquellos que le han sido confiados. Así, el pontífice recibe de los apóstoles una jurisdicción que se extiende por todo el mundo, jurisdicción que tiene su origen en los mandatos evangelizadores de Cristo. Por eso dice Bernardo en III, I, 1 “Tú les has sucedido como heredero, tu herencia es también el orbe entero”, aunque al mismo tiempo le recuerda que “presides la Iglesia para servirla. La gobiernas como un empleado fiel y cuidadoso, encargado por el amo”.

Estas precisiones nos llevan a considerar de forma más abstracta el problema de la autoridad política (y, en este caso, espiritual) en el contexto del pensamiento cristiano, especialmente durante el Medievo. Nadie como Étienne Gilson ha sabido ver esto de forma magistral. De hecho, alguien nada sospechoso de tomismo como Agustín Uña ha elogiado a Gilson en su capacidad de leer la herencia agustiniana en el desarrollo de la teoría política medieval al margen de la tan traída hipótesis del “agustinismo político” de la que hablaremos más adelante<sup>22</sup>.

En su obra *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios* el pensador francés reflexiona sobre la novedad que el cristianismo supone para la autoridad política<sup>23</sup>. De acuerdo con Gilson, la relación entre la comunidad cristiana, la formada por los creyentes y llamada Iglesia, y el orden temporal plantea problemas desde el inicio porque los cristianos conviven en el orden temporal pero con la mirada puesta en la plenitud escatológica de la comunidad cristiana. Sin embargo, la conversión de Constantino y la adopción del cristianismo por parte de las autoridades del orden temporal, si bien hicieron posible la convivencia entre ambos órdenes, suscitó también la cuestión sobre su relación. Así, dirá Gilson:

El cristiano se encontraba ahora sujeto a un jefe que se reconocía sumiso al mismo Jefe supremo que sus propios súbditos. Así, el ciudadano cristiano se convertía en un caso normal, en vez de ser una anomalía, y se

<sup>22</sup> Cf. A. Uña Juárez, “¿Agustinismo político?”, 383.

<sup>23</sup> Cf. Étienne Gilson, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios* (Madrid: Rialp, 1965), 34-50.

veía vislumbrar el día en que la cualidad de miembro de la Iglesia se confundiría prácticamente con la de miembro del Estado<sup>24</sup>.

Esta unidad, señala Gilson, será problemática desde el principio: Ambrosio deberá reprender el comportamiento de los emperadores, Agustín tendrá que salir en defensa de la separación entre la ciudad de Dios y la de los hombres, Gregorio Magno deberá lidiar con las pretensiones de Bizancio etc. Las complejas relaciones entre el orden temporal y el orden espiritual van a cristalizar, en la Edad Media y en el pensamiento de san Bernardo, en la conocida tesis de las dos espadas, a la que dedicamos el próximo apartado de nuestro estudio.

#### 4.2. Las dos espadas: origen y desarrollo de una tesis

A la hora de explicar la tesis de las dos espadas, partiremos de la cita explícita que de esta tesis hace el propio san Bernardo en el libro IV de *De Consideratione*:

Dirás que te mando apacentar dragones y escorpiones y no ovejas. Razón de más para que lo intentes, pero con tu persuasión, no con las armas. ¿Para qué vas a tomar de nuevo la espada, si una vez ya te mandaron envainarla? Con todo, si alguien negase que es tuya, creo que no ha comprendido bien la palabra del Señor: *mete la espada en su vaina*. Porque repito que es tuya y puede ser desenvainada quizás con tu consentimiento, aunque no por ti mismo. Si no fuese tuya en ningún sentido, cuando los apóstoles le dijeron al Señor: *aquí hay dos espadas*, no hubiera respondido: *ya basta*, sino *sobran*. Por tanto, la Iglesia puede poseer las dos espadas, la espiritual y la material. Esta para que la defiendan y la otra para usarla ella misma; una la esgrime únicamente el sacerdote y la segunda el militar con el consentimiento del pontífice y por orden del emperador (IV, III, 7).

La tesis de las dos espadas supone, como se puede ver, la existencia de dos autoridades: temporal y espiritual, ambas supuestamente encomendadas por Cristo a los apóstoles, lo cual encaja con las pretensiones de Eugenio IV en la bula *Moyses vir Dei*. Sin embargo, como vimos en el epígrafe anterior, para Bernardo el sumo pontífice no está llamado a ejercer la autoridad como *dominium*, sino como *ministerium*, centrándose en lo espiritual. La autoridad temporal, aunque en principio es suya, la ejercen los emperadores y gobernantes por delegación. Por tanto, la autoridad temporal aparece claramente subordinada a la espiritual

El esquema de ideas que subordina lo temporal a lo espiritual ha sido llamado clásicamente *agustinismo político* debido a la monografía clásica de H.-X. Arquillière<sup>25</sup>. Para el jesuita francés, esta doctrina supone una “mezcla de lo espiritual y lo temporal, o más exactamente una absorción de lo temporal o lo espiritual”<sup>26</sup>, que implica que la única fuente de legitimidad de un poder distinto del espiritual es la delegación o aprobación por parte del poder espiritual. Todo esto supone una “tendencia a diluir el orden natural dentro del espiritual”<sup>27</sup>, tendencia que es atribuida por el autor a san Agustín. Sea esto cierto o no, la subordinación de lo temporal a lo espiritual es uno de los grandes presupuestos de la filosofía política medieval desde san Agustín al menos hasta el siglo XIII<sup>28</sup>.

Como nos cuenta J. M. Udina<sup>29</sup>, las pretensiones papales de superioridad sobre el orden temporal fueron claramente expresadas por diversos papas, entre los que destaca un papa casi contemporáneo de san Agustín, Gelasio I:

Gelasio I, Papa del 492 al 496, quien no se limitó a repetir –con Agustín de Hipona– que el poder de la Iglesia es superior al civil, sino que afirmó ser él mismo, supremo representante del poder eclesiástico, responsable de lo que el poder civil hiciera y que, como a tal, Dios le pediría cuentas de lo que el representante de dicho poder hubiera hecho. De ahí a la exigencia eclesial de tener poder sobre reyes y Emperadores sólo hay un paso.<sup>30</sup>

El texto del papa Gelasio al Emperador, de una gran trascendencia en toda la historia política medieval, es el siguiente:

<sup>24</sup> É. Gilson, *Las metamorfosis*, 45.

<sup>25</sup> Henri-Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-âge* (Paris: Vrin, 1956) (ed. ampliada del original de 1934). Existe traducción española: Henri-Xavier Arquillière, *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, (Granada: Universidad de Granada, 2005). Citaremos según esta versión.

<sup>26</sup> *Ibid.* 21.

<sup>27</sup> *Ibid.* 25.

<sup>28</sup> Así, afirmará Gilson: “Toda esta situación está dominada por un hecho: la distinción de los dos órdenes —temporal y espiritual— es una distinción interior a la Iglesia. En este edificio complejo, cuya piedra angular es el poder espiritual del Papa, el muro temporal sólo se mantiene en pie gracias a la autoridad papal”. Cf. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 1976<sup>2</sup>), 311.

<sup>29</sup> Cf. José María Udina, “De Gelasio I a Gelasio II, o de iglesia mendigo a Iglesia príncipe”, en Pedro Roche Arias (coord.), *El pensamiento político*, 68.

<sup>30</sup> *Ibid.* 69.

Son dos las instancias, augusto emperador, que gobiernan este mundo: la sagrada autoridad de los obispos y el poder de los reyes. Pero, de ellos, es tanto mayor el peso del sacerdocio, porque en el Juicio divino él debe rendir cuentas también por los reyes de los hombres. Tú sabes, hijo dilecto, que aunque en cuanto a tu dignidad te encuentres por encima de todo el género humano, inclinas piadosamente tu cabeza ante el dispensador de las cosas divinas y le ruegas la justificación de tu salvación.<sup>31</sup>

Esta pretensión es el origen de la tesis de las dos espadas. Sin embargo, como recuerda más adelante el propio Udina, no debe pensarse que esta afirmación deba comprenderse como fruto de un ansia de dominio, sino más bien de lo que podría denominarse una suplencia histórica. La caída del Imperio Romano y las turbulencias políticas y sociales provocadas por las invasiones de los pueblos germánicos llevaron a la Iglesia a asumir una posición de poder ante el vacío político del momento<sup>32</sup>. Desde ahí, la progresiva evolución de la doctrina se mezcla con la lucha medieval por la libertad de la Iglesia conocida como la querrela de las investiduras, donde el *Dictatus Papae* de Gregorio VII puso los cimientos de la pretensión pontificia de dominio universal<sup>33</sup> que prolongará el propio Eugenio IV en contraste con lo que Bernardo recomienda a Eugenio III.

No podemos aquí seguir todas las vicisitudes históricas de esta tesis, y remitimos al estudio de J.M. Udina antes citado, por breve y didáctico, para más detalles<sup>34</sup>. Con todo, es importante destacar que en los estudios sobre san Agustín y su pensamiento político se ha criticado que el llamado “agustinismo político” tenga algo que ver con el propio san Agustín. Se trataría más bien, a juicio de A. Uña, de un conjunto de ideas que se fueron consolidando en la Edad Media por las vicisitudes históricas antes señaladas pero que no se corresponden en ningún caso con el pensamiento del obispo de Hipona<sup>35</sup>.

¿Cuál sería el auténtico pensamiento de san Agustín en lo que al ejercicio del poder político respecta? A juicio de A. Uña, el pensamiento político de Agustín hay que enraizarlo en su metafísica de la interioridad y en la antropología<sup>36</sup> que maneja el obispo de Hipona, en la que el amor es el motor de la voluntad humana, que actúa movida por el amor como por un peso: por eso afirmará en las *Confesiones*: “Mi peso es mi amor, él me lleva doquiera que soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba”<sup>37</sup>. Para el doctor de Hipona, la colectividad humana se mueve (o, más bien, se ha de mover) por el mismo impulso amoroso. De esta forma, el amor se convierte en un principio de organización social que determina una forma de entender el gobierno como un servicio, como hemos visto antes.

En la misma línea han incidido varios autores que, en los últimos años, han otorgado una gran relevancia al amor como articulador del pensamiento político del obispo de Hipona. Así, R. Canning ha destacado recientemente cómo la idea agustiniana de la *caritas* sirve para reestructurar la noción clásica de bien común y del bienestar de la *res publica*<sup>38</sup>. En la misma línea se ha pronunciado I. Verdú al estudiar el origen de las dos ciudades agustinianas (Ciudad de Dios, Ciudad terrena) en la vivencia del amor<sup>39</sup>. Por ello, podemos concluir, con A. Uña, que el llamado “agustinismo político” se aleja del corazón del pensamiento político del obispo de Hipona, al sustituir la idea de autoridad como *ministerium* por la del *dominium*. Así, afirmará este autor: “[los pensadores medievales] perdieron dos conceptos clave de Agustín: amor y servicio, para entender, en su intimidad recóndita y última, la autoridad, el gobierno y el poder, en una palabra, el universo político: la dinámica del dominio sustituye el peso del amor”<sup>40</sup>.

Una vez aclarado el contenido del pensamiento político del doctor de Hipona, nos corresponde ahora volver al texto de san Bernardo para ubicar la doctrina de las dos espadas en el contexto de la obra. Como ya hemos visto, el objetivo último de Bernardo es ayudar al papa Eugenio a recordar el objetivo último de su ministerio: el bien espiritual del pueblo cristiano (el poder entendido como *ministerium*). Las advertencias contra la distracción que los asuntos mundanos causan se multiplican a lo largo de la obra. Los jueces adecuados para esos asuntos, decía el

<sup>31</sup> Carta al emperador Anastasio I, recogida en Enrique Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media* (Madrid: Revista de Occidente, 1973), 84.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.* 79-80.

<sup>33</sup> Cf. J.M. Udina, “De Gelasio I a Gelasio II”, 37-38.

<sup>34</sup> Podrá hallarse una exposición “clásica” de esta doctrina tal y como ha sido entendida en gran parte del siglo XX (hasta las crítica de los agustinólogos a las que haremos referencia) en Francisco Fernández Conde, “El agustinismo político y su importancia en la evolución histórica del medievo”. *Burgense: Collectanea Scientifica*, 13 (1972): 457-488.

<sup>35</sup> Cf. A. Uña Juárez, “¿Agustinismo político?”, 384. El artículo citada hace un excelente repaso de las críticas que se han vertido en el último tercio del siglo XX sobre la tesis de Arquilliè en lo que a su vinculación con san Agustín se refiere.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, 375. Un poco más Adelante (p. 379) el autor afirmará: “La metafísica agustiniana del hombre interior apela aquí al arché o fundamento del amor como verdadero principio y dinamismo humano radical”.

<sup>37</sup> *Conf.* XIII, 9, 10. Citamos según San Agustín, *obras completas*, vol. 2: *Confesiones*. Edición de Ángel Custodio Vega (Madrid: BAC, 2019<sup>3</sup>).

<sup>38</sup> Cf. Raymond Canning, “El vocabulario de san Agustín sobre el bien común y el lugar del amor al prójimo”, en: *Avgvstinvs* 44 (1999): 71.

<sup>39</sup> Cf. Ignacio Verdú Berganza, “La Ciudad de Dios y la Divina Comedia (I)”, en Pedro Roche Arias (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media* (Fundación Ramón Areces: Madrid 2010).

<sup>40</sup> A. Uña Juárez, “¿Agustinismo político?”, 389.

santo de Claraval, son los reyes y los príncipes. Por eso, la asunción por parte de Bernardo de la tesis de las dos espadas debe ser puesta en el contexto del *De consideratione*: aunque reconoce el origen divino de las dos autoridades, quiere limitar el uso papal de la espada del poder temporal, dejándola a los príncipes. Ahora bien, la superioridad de la autoridad espiritual y la necesidad del beneplácito papal en el ejercicio del poder temporal por parte de reyes y emperadores son afirmadas taxativamente, al menos en teoría.

A este respecto, resulta interesante señalar el desplazamiento que se ha producido en el pensamiento político medieval hasta llegar a san Bernardo y que É. Gilson ha descrito con maestría<sup>41</sup>. Partiendo de la descripción agustiniana de las dos ciudades, otro cisterciense, Otón de Freising, identificará la ciudad terrena con el Imperio, y a la totalidad de la cristiandad con la ciudad de Dios<sup>42</sup>. Esto se debe a la conversión de los emperadores y de los pueblos, lo que llevará a Otón a afirmar que la ciudad de Dios ya está presente en la tierra. Así, dice Gilson citando a Otón de Freising:

A partir de aquel momento, “puesto que no solamente todos los pueblos, sino también los emperadores, excepto algunos, han sido católicos y han estado sometidos a la ortodoxia, me parece que he compuesto una historia, no de las dos Ciudades, sino virtualmente de una sola, a la que llamo Iglesia”.<sup>43</sup>

Este es, a todas luces, el desplazamiento conceptual clave que ayudará a la consolidación del agustinismo político y de la tesis de las dos espadas: una única ciudad, que es la Iglesia, en la que hay dos órdenes: clero y laicos, cada uno con una esfera de actuación pero dentro de la misma ciudad, que es el cuerpo de Cristo. Para otro autor del siglo XII, Hugo de san Víctor, a los laicos corresponde el poder temporal y al clero el espiritual, siendo este último el que aventaja al temporal. La institución del rito de consagración de reyes aportará un fundamento litúrgico a esta tesis. De esta forma, el agustinismo político tal y como es presentado por estos teóricos se aleja mucho del punto de vista del propio Agustín, centrado en el amor como principio de organización.

Aunque no podemos entrar en toda la complejidad de esta tesis, Gilson, con su habitual altura de miras, hace notar el riesgo que esta absorción de lo temporal en lo espiritual supondrá para la Iglesia al final de la Edad Media e inicios de la Modernidad:

La integración de lo temporal en la Iglesia fue entonces tan completa, que algunos creyeron posible invertir los términos de la relación. Hacer del príncipe, como tal, un miembro de la jerarquía eclesiástica era tentarle a que reivindicase para sí el primer puesto en dicha jerarquía. Es verdad que no se podía hacer esto sin trastornar profundamente la economía interna de la Iglesia; pero la empresa no era inconcebible; y, como estaba inscrita en los datos mismos del problema —así concebido—, no es muy sorprendente que, ya en el siglo XII, se hayan anticipado algunas de las conclusiones más radicales a que algún día había de llegar la Reforma.<sup>44</sup>

Por todo ello, la tesis de san Bernardo en *De consideratione* resulta de sumo interés, porque supone una visión del poder más fiel, a nuestro juicio, al pensamiento agustiniano que el propio agustinismo político. Así, el texto bernardiano, que recoge los desplazamientos conceptuales antes mencionados, al mismo tiempo quiere poner el acento en lo espiritual y en el servicio. Con ello Bernardo resulta más cercano a la visión agustiniana de la política tal y como la hemos presentado.

De esta forma, Bernardo, aun reconociendo la superioridad del poder espiritual, no niega la necesidad de un ejercicio diverso de ambas esferas. Bernardo quiere que el papa sea principalmente un padre espiritual para toda la cristiandad, más que un señor feudal. No deja de haber, a nuestro juicio, un cierto idealismo en su posición. A pesar de que conoce las miserias humanas como ya hemos visto, Bernardo parece creer que es posible una convivencia adecuada entre el orden espiritual y el orden temporal si el papa es convenientemente estimulado a reformarse por medio de la consideración. El papa sabio, como el sabio rey-filósofo platónico, es capaz de regir la cristiandad como un padre, ejerciendo su autoridad como *ministerium* en su justa medida. Con todo, el papa no está solo, y será necesario también que su ejercicio de reforma se extienda hacia quienes le rodean.

### 4.3. El pontífice y lo que le rodea.

Para concluir nuestro estudio, tenemos que dirigir la mirada hacia otro de los aspectos a los que tiene que extenderse la consideración del pontífice para san Bernardo: lo que le rodea (*quae sub te*) a lo que se dedica gran parte del libro

<sup>41</sup> Cf. É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 306-311.

<sup>42</sup> Aquí reside, para A. Uña. El origen de la desfiguración medieval de la doctrina política agustiniana. Cf. A. Uña Juárez, "¿Agustinismo político?", 386.

<sup>43</sup> É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 307.

<sup>44</sup> *Ibid.* 311.

IV. En este tema Bernardo sienta un principio claro: *ne te dixeris bonum, malum innitentem*, es decir, “no creas que eres bueno si te apoyas en los malos” (IV, IV, 9). La virtud del pontífice debe ejercerse también *in eligendo*, a la hora de elegir a sus colaboradores.

Si hay un aspecto que destaca en el tratamiento que hace Bernardo de esta dimensión de la consideración es su profundo realismo, que contrasta con el relativo idealismo del que hablábamos antes. El libro IV, en su mayor parte, es una descripción de los vicios del clero, del pueblo romano y de la curia. De todos ellos debe precaverse el papa, sirviéndose de la consideración para nombrar personas virtuosas. Por eso afirma:

Convéncete. Es muy difícil probar bien dentro de la curia a los que van a ser admitidos. Por eso, si es factible, resulta mejor elegir a personas ya probadas y no a prueba [...] No recibas sin más a quienes lo solicitan afanosamente; admite a los indecisos y a los que rechazan estos cargos. A estos debes obligarles a entrar (IV, IV, 11).

De esta forma, el autoconocimiento que supone la práctica de la virtud de la consideración no se queda solo en la persona del pontífice ni se extiende únicamente a las realidades eternas (como dice san Bernardo en el libro V), sino que también se ha de manifestar en el conocimiento de los demás y en la elección de los colaboradores más virtuosos. De nuevo Bernardo se revela aquí como lector de san Agustín, que ve en la forma más auténtica de conocimiento (el conocimiento por amor) una instancia de transformación de la visión de la realidad y de los otros. Ambos pensadores adoptan por tanto un modelo de epistemología no de asimilación, sino de transformación<sup>45</sup>.

## 5. Conclusión: un programa de re-espiritualización del pontificado.

Ante todo, considera que la santa Iglesia romana que presides por voluntad de Dios, es madre de las Iglesias y no señora; que tú no eres señor de los obispos sino uno de ellos; mejor aún, hermano de los que aman a Dios y uno más entre los que le temen. Por lo demás, considera que debes ser modelo de justicia, espejo de santidad, ejemplo de piedad, depositario de la verdad, defensor de la fe, doctor de las gentes, jefe de los cristianos, amigo del esposo, padrino de la esposa, reformador del clero, pastor de los pueblos, maestro de los que no saben, refugio de los oprimidos... (IV, VII, 23).

En las páginas precedentes hemos podido comprobar como *De Consideratione ad Eugenium Papae* es un escrito de gran riqueza en cuanto a sus reflexiones sobre el papel del gobernante cristiano y sus virtudes, y sobre el recto orden de la sociedad. El texto sirve en cierto modo de contraposición a las ideas expuestas en la bula de 1439 y ayuda a ver otra forma de ejercer el poder pontificio basado no en el *dominium*, sino en el *ministerium*. Al concluir nuestro estudio, queremos destacar tres aspectos que nos parecen de especial relevancia en la historia de las ideas y en el pensamiento político y social de la Edad Media.

El primero es la importancia del autoconocimiento. El ejercicio de la consideración es para el gobernante una necesidad y una obligación. Para el abad de Claraval, sin autoconocimiento no hay posibilidad de un ejercicio justo del gobierno. Profundizando así en la línea platónica y agustiniana, Bernardo estima que la política empieza por la antropología: según la noción de hombre que se tenga, así será la noción de gobierno y de gobernante, lo que nos lleva a la segunda conclusión.

La segunda conclusión es el término medio que parece adoptar Bernardo entre un idealismo político y su contrapartida realista. Por un lado, al asumir la tesis de las dos espadas, parece colocarse en el plano del idealismo político, por cuando asume una teoría que dentro de la cosmovisión cristiana tiene sentido (la superioridad de la potestad espiritual sobre la temporal) pero que al mismo tiempo resulta muy difícil de poner en práctica por la falibilidad humana. Pero al mismo tiempo Bernardo, por sus lecturas de Agustín, no ignora el barro del que están constituidos los hombres y el poder del pecado original. Sus descripciones de los vicios de la curia y del pueblo romano, sus advertencias sobre la elección de los colaboradores y su esfuerzo por recordar al papa el verdadero contenido de su misión revelan un realismo político de gran calado.

Finalmente, aunque Bernardo acoge, como hemos dicho, la tesis de las dos espadas, está mucho más preocupado por la vida de santidad del pontífice y sus tareas espirituales que por su ejercicio (o delegación) de la potestad temporal, a diferencia de Eugenio IV. El programa de *De consideratione* es un programa de espiritualización del pontificado, procurando delimitar las funciones políticas del papado, restringiéndolas al máximo y viéndolas como un servicio fruto del amor, no como un ejercicio de autoridad. En este sentido, san Bernardo se acerca mucho más

<sup>45</sup> Cf. Luigi Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate* (Oxford: OUP, 2008), 202.

al espíritu más fiel a san Agustín y a su pensamiento político más original que al conjunto de ideas que han sido llamadas “agustinismo político”.

De esta forma, Bernardo se radica en continuidad con el proyecto político agustiniano, basado en la vivencia del amor, que a su vez hunde sus raíces en el platonismo. Para el abad de Claraval, la reforma de las propias costumbres y la vivencia del poder como *ministerium* son las claves para vivir el oficio del gobernante de forma adecuada. Al mismo tiempo, la consideración como autoconocimiento es clave para orientar las propias decisiones. La recta consideración de las verdades divinas permitirá al pontífice ser un óptimo gobernante en todos los planos. Para Bernardo, lo primero es la santidad y la consideración. Lo demás *se os dará por añadidura*.

## 6. Fuentes y referencias bibliográficas

### 6.1. Fuentes primarias

- Agostino. *La Trinità*. A cura de Giuseppe Catapano e Beatrice Cillerai. Milano: Bompiani, 2019.
- Agustín. *Obras completas, vol. 4: obras apologeticas*. Edición de Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1956.
- Agustín. *Obras completas, vol. 2: Confesiones*. Edición de Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC, 2019<sup>3</sup>.
- Benito de Nursia. *Regla de los monjes*. Edición de Norberto Núñez. Madrid: Monasterio de Montserrat, 2011.
- Bernardo de Claraval. *Obras completas de san Bernardo, II: tratados*. Edición de Mariano Ballano e Iñaki Aranguren. Madrid: BAC, 1994.

### 6.2. Bibliografía

- Álvarez Turienzo, Saturnino. “El pensamiento político de San Agustín en su contexto histórico-religioso” En *El pensamiento político en la Edad Media*, coordinado por Pedro Roche Arias, 41-64. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.
- Anderson, John. “Reconsidering De Consideratione: Transition from Book I to Book II”. *Cistercian Studies Quarterly* 48.2(2013): 143-160.
- Arquillière, Henri-Xavier. *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- Canning, Raymond. “El vocabulario de san Agustín sobre el bien común y el lugar del amor al prójimo”. *Avvgstinvs* 44 (1999): 71-78.
- Courcelle, Pierre. *Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard, vol. 1*. Paris: Études Augustiniennes, 1974.
- Fernández Conde, Francisco. “El agustinismo político y su importancia en la evolución histórica del medievo”. *Burgense: Collectanea Scientifica*, 13 (1972): 457-488.
- Gallego Blanco, Enrique. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1973.
- Gilson, Étienne. *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Madrid: Rialp, 1965.
- Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1976<sup>2</sup>.
- Gioia, Luigi. *The Theological Epistemology of Augustine’s De Trinitate*. Oxford: OUP, 2008.
- Kennan, Elisabeth T. “Antithesis and argument in De Consideratione”, en *Bernard of Clairvaux: studies presented to Dom Jean Leclercq*, editado por Basil Pennington, 91-111. Washington DC: Cistercian Publications, 1973.
- Leclercq, Jean. *Bernardo de Claraval*. Valencia: Edicep, 1991.
- Leclercq, Jean. *Recueil d’études sur Saint Bernard et ses écrits*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1962-1969. 3 vols.
- Mann, William, “Augustine on evil and original sin”. En *The Cambridge Companion to Augustine*, editado por Norman Kretzmann y Eleonore Stump, 98-107. Cambridge: CUP, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCO9781139178044.009>
- Paredes, Javier. *Diccionario de los papas y de los concilios I: Edad antigua y media*. Barcelona: Ariel, 1998.
- Sommerfeldt, John H. “Charismatic and Gregorian leadership in the thought of Bernard of Clairvaux”. En *Bernard of Clairvaux: studies presented to Dom Jean Leclercq*, editado por Basil Pennington, 73-90. Washington DC: Cistercian Publications, 1973.
- Stephen Russell, J. “Piety’s Dance: The Cardinal Virtues in Bernard’s De Consideratione”. *Cistercian Studies Quarterly* 49.1(2014): 27-42.
- Somavilla, Enrique y Calderón Patier Carmen. “El Estado en el pensamiento de san Agustín y santo Tomás”, *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, 55(2022): 13-36. DOI: <https://doi.org/10.54571/ajee.504>
- Verdú Berganza, Ignacio. “La Ciudad de Dios y la Divina Comedia (I)”. En *El pensamiento político en la Edad Media*, coordinado por Pedro Roche Arias, 709-720. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.
- Uña Juárez, Agustín. “¿Agustinismo político? Sobre el retorno de San Agustín en el siglo XIV”. *La Ciudad de Dios*, 112/2 (1998): 367-401.