

LA CURIOSITAS EN EL PENSAMIENTO CISTERCIENSE - EL CASO DE AELREDO DE RIEVAL

CURIOSITAS IN THE CISTERCIAN THOUGHT - THE CASE OF AELRED OF RIEVAULX

Natalia Jakubecki¹

Dirección profesional: Universidad de Buenos Aires,
Sección de Filosofía Medieval del Instituto de Filosofía "Dr. A. Korn".
Puán 480, 4to. piso, of. 436.
Facultad de Filosofía y Letras, CP. 1406,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

RESUMO: O presente artigo tem por objeto analisar a concepção de Aelredo de Rieval teve da *curiositas*. Tal concepção, no entanto, não pode entender-se cabalmente fora, não apenas de sua época como também da tradição monástica na qual se inscreve, que é a cisterciense. Onde termos dividido o texto em três momentos: 1) noções gerais da curiosidade no século XII; 2) revisão das concepções de alguns pensadores de Cister, contemporâneos ao nosso autor; e finalmente 3) a contribuição concreta de Aelredo

Palavras-chave: *Curiositas*. Pensamiento cisterciense. Aelredo de Rieval.

ABSTRACT: This paper aims to analyse the conception of *curiositas* in the thinking of Aelred of Rievaulx. That conception, however, cannot be fully understood outside not only of his time but also of the Cistercian tradition to which it belongs. Hence, the text is divided into three items: 1) general notions of curiosity in the twelfth century; 2) a review of the conceptions of some Cistercian thinkers, contemporary to our author; and finally, 3) the concrete contribution of Aelred.

Keywords: *Curiositas*. Cistercian thought. Aelred of Rievaulx.

*et curiositates suas sicut pisces maris, quibus
perambulant secretas semitas abyssi*
Agustín, *Confessiones* 5.3.4

¹ Profesora Adjunta de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad del Salvador (USal) y Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra homónima en la UBA, donde también es Titular del seminario de posgrado "Actualidad de la Filosofía Medieval". Investigadora Adjunta en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Coordinadora Editorial de la revista *Patristica et Mediævalia*.

La *curiositas* en el siglo XII

Una de las pasiones o disposiciones anímicas que cobra un lugar de inusitada relevancia en los escritos morales de la cristiandad occidental del siglo XII es la *curiositas*.² Mientras que solo es mencionada esporádicamente en los textos de algunos pensadores ligados al ámbito urbano, su aparición en los escritos monásticos, por lo general integrando la nómina de vicios o pecados, es profusa.³ Los factores que desencadenan este interés en teólogos y clérigos regulares son múltiples, y dar cuenta de ellos amerita una reconstrucción que excede nuestra intención. Sin embargo, podemos citar tres en especial: el fenómeno del descubrimiento de la interioridad, si se nos permite dicha expresión; la siempre presente influencia de la tradición patristica; y la reacción contra la valoración secular de fuentes paganas y árabes.

El descubrimiento de la interioridad o, mejor aún, la nueva actitud del siglo hacia la vida interior se manifiesta en múltiples textos y actitudes. Tómense como ejemplo el uso de la primera persona en la poesía trovadoresca o el impulso que adquiere la tradición mística. Como veremos más adelante, la curiosidad, si bien íntimamente relacionada con lo exterior, es una de esas actitudes internas que cae bajo la lupa de muchos los hombres y mujeres del XII, y ello porque este despertar de la experiencia íntima, por otra parte, inevitablemente trajo consigo un despertar de la conciencia de la propia individualidad, cualidad no muy propicia para la convivencia comunitaria de monasterios y abadía. Ella puede observarse en la centralidad que adquiere el héroe de la novela artúrica o en los primeros escritos de carácter autobiográfico, como la *Historia de mis calamidades* de Pedro Abelardo, o las *Monodiae* de Guibert de Norgent.⁴ Las razones para que se diera este fenómeno de reflexión, producción e incluso actividad que pone el foco en la vida del espíritu son, a su vez, múltiples, por lo que explicarlas nos obligaría a hacer un largo

² Newhauser advierte sobre la necesidad de distinguir entre el vicio medieval de la *curiositas* y la curiosidad tal como la entendemos actualmente, ya que la primera tiene un alcance mucho mayor. Si bien él se refiere a la semántica de la lengua inglesa, tal reparo se puede aplicar también al castellano. Cf. NEWHAUSER, Richard. Towards a History of Human Curiosity: A Prolegomenon to its Medieval Phase. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 56, núm. 4, p. 561, 1982. Con todo, a fines prácticos y habiendo hecho tal advertencia, utilizaremos ambas voces indistintamente, dado que siempre nos estaremos refiriendo a la concepción medieval.

³ Aunque pocas, en los autores trabajados hay algunas excepciones en las cuales la *curiositas* no es considerada un vicio. Veremos algunas de ellas más adelante. Para otros registros de curiosidad lícita o neutra, véase NEWHAUSER, Richard. Towards a History of Human Curiosity. *Op. cit.*, pp. 568-571. Para algunos casos de autores puntuales, en este mismo dossier los artículos de BORELLI, Marcela. El sentido de *curiositas* en la obra de Francesco Petrarca, y de THEOBALDO, Maria Cristina. Usos legítimos e ilegítimos da curiosidade em Montaigne.

⁴ Todos los ejemplos aquí mencionados fueron propuestos y desarrollados por CIRLOT, Victoria. El grial y las cruzadas. El ejercicio de las armas o la aventura interior. *I Jornadas Internacionales "Siglo XII. Convergencia de Mundos"*. Buenos Aires: Universidad del Salvador, 2022. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=n11canLybRo> (min. 48:16 y ss.). Acceso: 11 de junio de 2022.

excursus, innecesario para el cumplimiento de nuestro cometido. Así pues, nos limitamos a señalarlo.⁵

En lo que concierne a los Padres, Agustín, Casiano, Gregorio e Isidoro de Sevilla figuran en primer lugar entre los que habían llamado la atención sobre la curiosidad.⁶ Agustín, tal vez el autor que más ha influido en el pensamiento monástico y, en general, en la filosofía medieval toda, sostuvo que este mundo sensible es ante todo un vestigio, una huella divina que ha de leerse en clave unitrina pues, precisamente, en ella reside su principal valor, el de ser la vía que permite reconducir al ser humano a su Creador, también Él unitrino. Así pues, pretender estudiar el mundo natural no en relación con Dios, sino simplemente por sí mismo, no es más que un despropósito, una fútil actividad especulativa de la que toda persona piadosa debe escapar:

Pues cuando se investiga qué se debe creer en lo que a la religión respecta, no es necesario indagar en la naturaleza de las cosas al modo de aquellos a quienes los griegos llaman ‘físicos’, y no se debe temer que un cristiano ignore algo acerca de la esencia y el número de los elementos, acerca del movimiento, el orden y el eclipse de los astros, acerca de la disposición del cielo, acerca de los géneros y naturalezas de los animales, árboles, piedras, fuentes, ríos y montañas; acerca de la extensión de los lugares y tiempos, acerca de los indicios de tempestades inminentes y otras tantas cosas como estas [...].⁷

Este tipo de interés no es más que curiosidad, sobre la que el Obispo aclara en el *De Trinitate* que es diferente del deseo genuino de conocimiento, porque mientras este es un deseo de querer saber lo que se ignora que nace del amor a lo que se conoce, aquella es un deseo de lo desconocido o, peor aún, un odio a lo desconocido, porque al querer saberlo todo se detesta lo que aún está por fuera de lo ya conquistado.⁸

Tales reparos, que son ante todo de naturaleza intelectual o, mejor dicho, epistémica, tienen su equivalente en ámbito estrictamente moral. En más de una oportunidad, pero con mayor detenimiento en *Confessiones* 10.35, Agustín iguala la

⁵ Entre los textos canónicos al respecto, y que, si bien insoslayables, solo son el punto de partida de una ingente producción posterior, se encuentran: COURCELLE, Pierre. ‘*Connais-toi toi-même*’. *De Socrate à saint Bernard*. 3 vols. París: Études augustiniennes, 1974-5; CHENU, Marie-Dominique. *L’éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Montréal: Inst. d’Études Médiévales. París: Vrin, 1969.

⁶ Cf. BRUCE, Scott. Curiosity Killed the Monk: The History of an Early Medieval Vice. *The Journal of Medieval Monastic Studies*, vol. 8, pp. 78-80, 2019; NEWHAUSER, Richard. The Sin of Curiosity and the Cistercians. En: SOMMERFELDT, John (ed.). *Erudition at God’s Service*. Kalamazoo: Cistercian Publications (Studies in Medieval Cistercian History XI), 1987, pp.73-74. Véase también en este mismo dossier el texto de CRUZ, Marcus. A ideia de curiosidade na Antiguidade Tardia.

⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *Enchiridion* 3.9 (CCSL 46: 52-53): “Cum ergo quaeritur quid credendum sit quod ad religionem pertineat, non rerum natura ita rimanda est quemadmodum ab eis quos physicos Graeci vocant, nec metuendum est ne aliquid de vi et numero elementorum, de motu atque ordine et defectibus siderum, de figura caeli, de generibus et naturis animalium fruticum lapidum fontium fluminum montium, de spatiis locorum et temporum, de signis imminentium tempestatum, et talia sescenta de his rebus [...] christianus ignoret”. Todas las traducciones del latín son propias salvo expresa indicación en contrario.

⁸ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* 10.1.3.

gravedad de la curiosidad con la de la lujuria y la soberbia valiéndose del pasaje neotestamentario de I Jn 2:16, que será fundamental en los siglos posteriores, pues presenta nada menos que la triple causa de todos los pecados: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la ambición mundana o “soberbia de la vida”, en su traducción más literal.⁹ En efecto, explica que la concupiscencia de los ojos de la que habla el Apóstol es la propia de los curiosos, que se deleitan y gozan por medio de un sentido particular, la vista. Ella les permite adquirir experiencia y conocimiento (*scientia*), sí, pero de las cosas externas y, por tanto, vanas. La *concupiscentia oculorum*, pues, es una de las tres tentaciones de las que necesariamente hay que liberarse si se pretende dejar de estar dominado por los vicios que nos amarran a lo terreno, corpóreo y temporal impidiéndonos, así, elevarnos hacia la verdad eterna, celeste e inmutable, de la que nuestra propia alma es *imago*.¹⁰

El factor puntual que terminó por signar el destino inmediato de la *curiositas* durante el siglo XII fue, por último, el creciente interés fisicista que las artes del *quadrivium* habían despertado en las florecientes escuelas ciudadanas. Allí maestros y alumnos principalmente de Francia e Inglaterra comenzaron a copiar y estudiar escritos de la Antigüedad clásica, no necesariamente cristianos, a los que hacía ya algún tiempo Occidente prestaba poca o nula atención. Tal fue el caso del *Timeo*.¹¹ A ellos pronto se le sumaron nuevas fuentes del acervo cultural griego y grecoárabe gracias a las traducciones provenientes de España e Italia, entre las cuales muchos –y los primeros en ser traducidos– eran tratados de filosofía natural, óptica, astronomía, medicina y afines. Como señala Guerrero, la originalidad del Renacimiento del siglo XII radica justamente en un cambio de actitud ante el conocimiento científico “que tuvo como una de sus consecuencias más importantes la nueva manera de considerar y estudiar la naturaleza”.¹²

⁹ I Jn 2:16 (*sicut* Vulgata): “quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum est et superbia vitae quae non est ex Patre sed ex mundo est”.

¹⁰ Además de *Confessiones* 10.35, véase, v.g., AGUSTÍN DE HIPONA, *De vera religione* 38.69-71; *In ep. Ioan. ad Parthos* 2.13. Para la *curiositas* en los Padres, en especial en Agustín, véase; OBERMAN, Heiko A. *Contra Vanam Curiositatem; ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall*. Zürich: TVZ, 1974, pp. 19-22; y LABHARDT, André. *Curiositas: Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*. *Museum Helveticum* vol. 17, núm. 4, pp. 216-223, 1960.

¹¹ Cf. DUTTON, Paul. *Material Remains of the Study of the Timaeus in the later Middle Ages*. En: LAFLEUR, Claude; CARRIER, Joanne (eds.). *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle: Autour du “Guide de l'étudiant” du ms. Ripoll 109*. Turnhout: Brepols, 1997, pp. 203-230; y SOMFAI, Anna. *The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's Timaeus and Calcidius's Commentary*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 65, pp. 1-21, 2002.

¹² GUERRERO, Rafael R. *La razón latina y las traducciones árabes*. En: SPEER, Andreas; WEGNER, Lydia (eds.). *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 33). Berlín: De Gruyter, 2006, p. 110. La bibliografía sobre las artes liberales es inagotable, así como la que trata de las traducciones. Para tener una visión general de estas últimas, consúltese EL-MADKOURI MAATAOUI, Mohamed. *Escuelas y técnicas de traducción en la Edad Media*. *Tonos. Revista electrónica de estudios filológicos*, vol. 11, disponible en <https://www.um.es/tonosdigital/znum11/portada/tritonos/tritonos-edadmedia.htm>. Acceso: 29 marzo 2022. Para el segundo tema recomendamos como texto inicial y con bibliografía actualizada, CAIAZZO, Irene. *Teaching the Quadrivium*

De todos modos, se ha de advertir que la reacción a estos saberes por parte de la comunidad monástica no debe interpretarse como un obtuso rechazo a las ciencias naturales. Antes bien, conscientes del avance del saber profano y preocupados por su salvación más que por el conocimiento del mundo, los clérigos regulares más familiarizados con la vida intelectual de la época vieron la oportunidad para exhortar a sus hermanos a que privilegiaran un objeto de estudio de mayor jerarquía, que es el ser humano y su alma. Como se puede intuir, esta reacción se puede contar, a su vez, como una de las múltiples causas del vuelco hacia la interioridad de la que hablamos antes. La proliferación de tratados psicológicos, como el *De anima* de Isaac de la Estrella, o el *De natura corporis et animae* de Guillermo de Saint Thierry es, probablemente, el resultado más directo y evidente de estas cavilaciones.¹³

Luego de una ajetreada centuria y ya en las puertas del siglo XIII, Radulfo Ardente, en su *Speculum universale*, nos deja la siguiente caracterización:

La curiosidad es la inquietud por un asunto que de ninguna manera nos concierne. Y no es una pequeña necesidad, aunque algunos no lo vean así. ¿Acaso no es una gran necesidad gastar en cuestiones superfluas el tiempo que nos fue dado por Dios para los remedios del arrepentimiento y de la buena acción? [...] Y aunque no parezca un gran mal, es sin duda la entrada a un gran mal, pues mientras nos preocupamos por lo externo olvidamos nuestro interior. Finalmente, olvidadizos de nuestro corazón, no nos aplicamos a su custodia. Por eso sucede que, sin una prohibición, un espíritu maligno es capaz de poseer, corromper y habitar nuestro corazón.¹⁴

En la definición ofrecida por Radulfo se observa con claridad lo que señala Magnavacca: que, en definitiva, no es el afán del conocimiento lo que define la *curiositas* sino la vanidad del objeto hacia el que se orienta tal afán.¹⁵ Pero, además, ella conjuga la contraposición interioridad / exterioridad de raigambre agustiniana –la que, veremos, fue retomada con insistencia en los sermones y comentarios bíblicos del XII– con la idea de la curiosidad como el primer paso hacia males mayores, y con la del olvido de sí, el olvido del propio bien espiritual que define al vicio capital de la acedia, mal monástico por excelencia,

in the Twelfth-Century Schools. En: GIRAUD, Cédric. (ed.). *A Companion to Twelfth-Century Schools*. Leiden - Boston: Brill, 2020, pp. 180-202.

¹³ Cf. BERTOLA, Ermenegildo. Il Socratismo Cristiano nel XII secolo. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 51, núm.3, pp. 259-260, 1959.

¹⁴ RADULFO ARDENTE, *Speculum universale* 9.61 (CCCM 241A: 495): “Curiositas est sollicitudo de re ad nos nequaquam pertinente. Que non parua stultitia est, licet quibusdam non uideatur. Nonne grandis stultitia est tempus nobis datum a Deo ad remedia penitentiae et operationis bone, superuacuis in rebus expendere? [...] Enimvero etsi non uideatur magnum malum, est tamen introitus ad magnum malum. Dum enim exterius sollicitamur, nos interius obliuiscimur. Porro nos obliuiscetes cordi nostro custodiam non adhibemus. Vnde fit, ut sine prohibitione malignus spiritus cor nostrum ualeat occupare, corrumpere et inhabitare”.

¹⁵ MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005, s.v. “curiositas”, p. 190. Esta es, con todo, una definición desde una perspectiva más bien intelectual.

cuya forma también fue delineándose a lo largo de los siglos,¹⁶ y cuya relación con la curiosidad, una de sus consecuencias prácticas, había sido señalada tempranamente por Casiano.¹⁷

Es evidente, pues, que esta caracterización no es tanto la construcción aislada de un pensador que ha meditado sobre las enseñanzas de las *auctoritates* de antaño, como el resultado de lo que la duodécima centuria le ha dejado a Radulfo. Centuria en la que, hemos de decir, la *curiositas* ha tenido el infortunio de ser objeto de repulsa de los monjes cistercienses. Insistimos en que, desde luego, el recelo respecto de la curiosidad no fue privativo del siglo XII, ni tampoco, durante este período, de la orden del Císter. Sin embargo, el cuidado que su figura más relevante, Bernardo de Claraval, puso en describir y prevenir a los monjes de este vicio ha sido tan contundente que no solo es digno de análisis en sí mismo, sino que de algún modo fue el puntapié para que toda una generación de hombres de fe reflexionara también sobre él.¹⁸ Así, aunque nuestro interés último está puesto en Aelredo de Rieval, no será ocioso hacer un breve repaso de las ideas de Bernardo, su tácito pero inevitable interlocutor, así como la de algunos de sus hermanos cistercienses.

La *curiositas* en el Císter

A principios del siglo XII, alrededor de 1120, Bernardo escribirá su *De gradibus superbiae et humilitatis*, una de sus obras morales más famosas,¹⁹ y que marcará la manera de concebir el vicio de la curiosidad. Ella estará directamente relacionada con la soberbia, como lo estaba en el pensamiento de Agustín, aunque en esto el abad será aún más severo: para él, la curiosidad es el primer grado de soberbia.

En efecto, la curiosidad consiste en el primer paso en el camino del descenso moral. Se trata ante todo de un padecimiento interno del alma que comienza a ignorarse a sí misma, que ya no es capaz de cuidarse y que, precisamente por ello, pone su atención en

¹⁶ Sin tomar en cuenta a los escritores cistercienses en cuyos escritos nos enfocaremos a continuación, véase v.g., HERMANN VON REUN, *Sermones festuales* 95; GILBERTO DE HOYLAND, *Sermones in Canticum Salomonis* 26.2; GODOFREDO DE ADMONT, *Homiliae in diuersos Scripturae locos*, Hom. 15; HERVEO BURGIDOLENSE, *Commentaria in Epistolas diui Pauli – I. Ep. ad Thessalonicenses* 4. Sobre la acedia como vicio monástico véase CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. París: Aubier, 2005, pp. 127-, 151, esp. 132-136.

¹⁷ Cf. JUAN CASIANO, *Institutiones* 10.7. Hasta donde sabemos, fue él el primero en vincular estos dos vicios.

¹⁸ Cf. BRUCE, Scott. Curiosity Killed the Monk. *Op. cit.*, p. 77. NEWHAUSER sostiene, directamente, que “the treatment of sinful curiosity by Bernard and his followers can be seen as the acme of monastic development on this topic”, en *The Sin of Curiosity and the Cistercians*. *Op. cit.*, p. 86.

¹⁹ La difusión que ha tenido este texto tanto en su época como en la inmediatamente posterior es admirable. Actualmente sobreviven sesenta y nueve copias manuscritas tan solo de los siglos XII y principios del XIII. Cf. BRUCE, Scott. Curiosity Killed the Monk. *Op. cit.*, p. 81.

los asuntos ajenos. Como muchas de las enfermedades anímicas, la curiosidad tiene su manifestación corporal: el curioso yergue la cabeza, levanta la vista para escudriñar su entorno y aguza los oídos.²⁰

¡Curioso!, ¿adónde vas cuando te alejas de ti?; ¿a quién te confías durante ese tiempo?; ¿cómo te atreves a levantar los ojos al cielo tú, que pecaste contra el cielo? Clava tus ojos en tierra para que te conozcas. La tierra te dará tu propia imagen; porque eres tierra y a la tierra has de volver.²¹

Digno representante de ese movimiento ascético de la época que Gilson llamó “socratismo cristiano”,²² Bernardo invita a volver la mirada hacia uno mismo para reconocer la fragilidad y miseria de la naturaleza humana –el paso ineludible en el camino ascendente hacia Dios– en lugar de perdernos en la “curiosidad por las cosas exteriores” (*curiositas rerum externarum*).²³

La relación con la curiosidad agustiniana es innegable en este otro punto, pues al ser aquella propia de los ojos necesariamente supone la exterioridad, por la que debe entenderse no solo lo físico en oposición a lo anímico, sino también lo extrínseco o, dicho de otro modo, a lo que no nos atañe. Así, por una parte, tenemos que un tipo de cosas exteriores sobre las que mayor cuidado ha puesto Bernardo en precaver a sus monjes es aquel que tiene que ver con el conocimiento intelectual, esa torpeza (*turpitudō*) que implica el deseo de saber únicamente por saber, que no solo nos desvía del autoconocimiento sino también del conocimiento de Dios, lo que es aún peor.²⁴ Por otra parte, Bernardo subraya la idea de que, al descuidar los propios asuntos, los únicos que constituyen la fuente de la genuina búsqueda de conocimiento, se corre el riesgo de inmiscuirse en los ajenos, lo que puede conducir, a su vez, a la envidia o al desprecio,²⁵ vicios de mayor gravedad de los que la curiosidad se muestra como su puerta.

²⁰ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *De gradibus humilitatis et superbiae* 10.28.

²¹ BERNARDO DE CLARAVAL, *De gradibus humilitatis et superbiae* 10.28 (SBO 3: 38): “Quo enim a te, o curiose, recedis? Cui te interim committis? Ut quid audes oculos levare in caelum, qui peccasti in caelum? Terram intueri, ut cognoscas te ipsum. Ipsa te tibi repraesentabit, quia terra es et in terram ibis”. Trad. DE LA TORRE, Juan M^a. En: *Obras completas de San Bernardo*, vol. I, Madrid: BAC, 1983, p. 213.

²² Cf. GILSON, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*. París: Vrin, 1932, cap. 11. El propio Gilson ha dedicado unas páginas a la relación que existe en el pensamiento de Bernardo entre la *curiositas* y la sentencia *nosce teipsum*, elemento distintivo del socratismo cristiano. Cf. GILSON, Étienne. *The mystical theology of St. Bernard*. Nueva York: Sheed and Ward, 1940, pp. 155-157. Un trabajo más extenso y actualizado sobre el mismo tópico es la tesis doctoral de DEFRANCIS, James U. Jr. *My Beloved is Mine and I am His: Self-Knowledge in the Theology of Bernard of Clairvaux*, para la University of Notre Dame, Notre Dame, Ind., 2012. Disponible en: <https://curate.nd.edu/downloads/und:9019s18057q>. Acceso: 29 de marzo de 2022. Véase especialmente p. 112-129.

²³ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sententiae* 3.4.

²⁴ BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones in cantica canticorum* 36.3 (SBO 2: 5): “Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant: et turpis curiositas est”. Para el tratamiento que hace Bernardo de la ignorancia y el conocimiento, véase este sermón y el 37.

²⁵ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *De gradibus humilitatis et superbiae* 11.39.

Así pues, quedarse en sí mismo, no apartar la vista de la propia alma, concentrarse en el conocimiento interior serán las máximas que guiarán gran parte de la doctrina de Bernardo. Esa misma doctrina que, aun si presenta variaciones, está contenida en sus *Sermones sobre el Cantar de los cantares*. Ellos darán pie a otras exposiciones cistercienses sobre el mismo texto bíblico, en ninguna de las cuales faltará al menos una breve referencia a la curiosidad.²⁶ En efecto, la insistencia de Bernardo en condenar la *curiositas* dejó profundas huellas en los hermanos de la orden. Considerando la amplitud, así como la diversidad de sus enfoques, tales huellas resultan ser un terreno fértil que permanece apenas explorado. Aquí nos contentaremos con repasar los principales trazos en tan solo cuatro autores, pues no debemos olvidar que, en definitiva, nuestra intención es ofrecer un marco de referencia que permita apreciar mejor la caracterización de Aelredo.²⁷

En primer lugar, encontramos a Guillermo de Saint Thierry (1085-1148). El *De natura corporis et animae*, uno de sus escritos más importantes, comienza con una exhortación al conocimiento de sí, siguiendo en ello a Bernardo, del que era muy cercano personal e intelectualmente. A lo antes dicho por el abad de Clairaval, Guillermo le otorga un nuevo énfasis. Advierte que quien no se demora en la contemplación de lo propio *necesariamente* se vuelca hacia lo ajeno (*egreditur necessario in aliena*), y ello a causa de una vana curiosidad que no conduce sino a errar y divagar.²⁸ De todos modos, la curiosidad en Guillermo tiene mayor protagonismo en su *Expositio super epistulam ad Romanos*, *Expositio super Cantica canticorum*, *Aenigma fidei* y en la *Epistula ad fratres de Monte Dei*. Y si bien no ha tratado este vicio de manera sistemática, es recurrente la asociación entre curiosidad y concupiscencia, en tanto la primera está ligada a la vista y la segunda a los sentidos corporales en general.²⁹

Isaac de la Estrella (c. 1110-c. 1169) es otro de los teólogos cistercienses que previene contra la curiosidad en varios de sus *Sermones*, lo que hace que sea difícil de esquematizar, pues lo dicho está vinculado en cada caso con el tema principal del sermón. Con todo, se

²⁶ Véase LECLERCQ, Jean. *Curiositas and the Return to God in St Bernard of Clairvaux*. *Cistercian Studies*, vol. 25, núm. 2, pp. 92-100, 1990; el interesante apartado dedicado al tema en SOMMERFELDT, John. *Bernard of Clairvaux On the Life of the Mind*. Nueva York: The Newman Press, 2004, pp. 94-97; y NEWHAUSER, Richard, *The Sin of Curiosity and the Cistercians*, *Op. cit.*, pp. 75-82.

²⁷ Un escritor cisterciense que omitimos por cuestiones de extensión, pero que merece al menos ser mencionado, es GALAND DE REIGNY, autor del *Parabolarium*, obra dedicada precisamente a Bernardo. Algunas observaciones sobre la curiosidad en ese texto pueden leerse en NEWHAUSER, Richard, *The Sin of Curiosity and the Cistercians*, *Op. cit.*, pp. 71-72 y 83.

²⁸ GUILLERMO DE S. THIERRY, *De natura corporis et animae*, prolog. 1.

²⁹ Cf. v.g., GUILLERMO DE S. THIERRY, *Expositio super epistulam ad Romanos* 7.21; *Expositio super Cantica canticorum* 12-13; *Epistula ad fratres de Monte Dei* 1.6 y 2.236.

puede observar que, por lo general, ella se encuentra emparentada con otras pasiones relativas al deseo y al goce sensual, como la *voluptas* o la *delectatio*, aun cuando Isaac considere que la curiosidad sea propia del espíritu, esto es, del varón, mientras que el disfrute de la carne le corresponda a la mujer.³⁰ Isaac también, y al igual que Bernardo, vincula la curiosidad con el pecado de Eva y, a su vez, con ciertos vicios intelectuales con los que tradicionalmente se ha explicado el primer pecado de la humanidad, como el de la soberbia, la presunción o la jactancia.³¹ El fragmento 2.7-8 (SC 339) es uno de los más interesantes a este respecto, ya que conjuga en sí todos los elementos anteriores: adoptando la exégesis agustiniana de la ya mencionada triple causa de los pecados –la concupiscencia de la carne, la de los ojos y la ambición mundana–, Isaac hace corresponder la *curiositas* con la segunda y dice, a la vez, que al ser ella el deseo de saber acerca de del bien y del mal (que no es sino el que movió a Adán y a Eva), es también la causa de la *vagatio cordis* que conduce al pecado capital no ya de la soberbia sino de la avaricia.³²

En Godofredo de Auxerre (1115-1194) el vicio de la curiosidad aparece con mayor frecuencia en su *Expositio in Cantica canticorum*. Se trata sobre todo de una *curiositas saeculi*, que se podría traducir como una curiosidad por las cuestiones mundanas o, incluso, como la nombra en una oportunidad, por los conocimientos (*scientiae*) mundanos.³³ Ella, además, junto con la despreocupación, la negligencia, el deseo del mal y el consentimiento, la habitualidad y el deleite en el mal, es uno de los siete “dones” del Demonio, que son una especie de contraparte de los siete dones que nos han sido otorgados por el Espíritu Santo, puesto que precisamente son combatidos por ellos.³⁴ Godofredo, sin embargo, no es en absoluto original, sino que toma esta idea de los escritos de Bernardo, en los que estos males aparecen en varias oportunidades.³⁵

Por último, tenemos a Tomás “el cisterciense”, o Tomás de Perseigne († c. 1190), que, al igual que los demás, habla de la curiosidad en un comentario al Cantar de los

³⁰ Cf. ISAAC DE LA ESTRELLA, *Sermo* 32.6; *Ep. de anima. De intellectu* (ed. Tarlazzi: 273), respectivamente.

³¹ Cf. ISAAC DE LA ESTRELLA, *Sermones* 50.1; 2.1; 19.2 y 25.2, respectivamente. La vinculación entre el pecado de Eva y la curiosidad se encuentra, entre otros, en BERNARDO DE CLARAVAL, *De gradibus humilitatis et superbiae* 10.30 y, de los autores que veremos a continuación, en TOMÁS DE PERSEIGNE, *In Cant. canticorum* 10.6, y AELREDO DE RIEVAL, *Sermo* 59.

³² ISAAC DE LA ESTRELLA, *Sermones*. Fr. 2.7-8 (SC 339, líneas 45-52): “Mundus siquidem triplicem formidandae cohortis aciem mittit ad pugnam: concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum et superbiam vitae. In prima igitur acie voluptas, in secunda curiositas, in tertia adsultum facit ambitio. In prima carnis appetitus in se per luxuriam, in secunda cordis vagatio iuxta se per avaritiam [...] In primo quidem dum lignum tetigit vetitum fructum que comedit: et hic voluptas. In secundo dum scire voluit bonum et malum: et hic curiositas”.

³³ Cf. GODOFREDO DE AUXERRE, *Exp. In Cant. canticorum* 1 (ed. Gastaldelli, v. 1: 11).

³⁴ Cf. GODOFREDO DE AUXERRE, *Exp. In Cant. canticorum* 1 (ed. Gastaldelli, v. 1: 39).

³⁵ Cf. BERNARDO DE CLAVARAL, *Serm. de div.* 14.7; *Sententiae* 3.19, 89 y 98. Advértase que estos vicios son muy cercanos a los grados de la soberbia, pero no equivalentes a ellos.

cantares. De allí que los tópicos que trate sean similares a los ya vistos. Aun así, encontramos también algunas particularidades. A raíz del versículo de Cant. 6:11, en el que la Amada dice que su alma ignoraba que estaba confundida,³⁶ Tomás reflexiona sobre diferentes aspectos del conocimiento y la ignorancia, en especial en relación con la fe, y dice:

“Son cinco las causas por las cuales se busca el conocimiento: o porque se busca conocer, o ser conocido, o edificar, o ser edificado, o para lucrar. En primer lugar, está la curiosidad, la vanidad en el segundo, la caridad en el tercero, la prudencia en el cuarto, la ganancia en el quinto”.³⁷

En contraste con la condena categórica a la *curiositas* que habían hecho sus antecesores, aquí esta disposición anímica no parece tener necesariamente una connotación negativa, pues no solo no se dice nada acerca de su objeto, sino que está al mismo nivel tanto del vicio de la vanidad como de la virtud de la caridad. Sin embargo, Tomás vuelve en seguida a reconducir su exégesis por el camino de la tradición, y pone como ejemplo de este deseo de conocer el que tuvo Adán respecto del bien y del mal, es decir, lo vincula con el primer pecado.³⁸ De todos modos, omite cualquier juicio al respecto, lo cual no es poco. De hecho, Tomás es el único –al menos de los autores mencionados aquí– que distingue entre una curiosidad vana, que es posible evadir por medio del desprecio del mundo,³⁹ y una curiosidad religiosa o pía, como la de Job, por ejemplo, que proviene de los ojos, sí, pero de los del corazón.⁴⁰ Y a tal punto la *curiositas* adquiere rasgos positivos en el pensamiento de Tomás, que la cuenta entre uno de los cuatro modos en los que se suscita la contemplación.⁴¹

En definitiva, a pesar de que en algunos casos la desaprobación de la curiosidad y su consiguiente tratamiento sea más central que en otros, en cada texto y en cada autor se puede observar la marcada connotación negativa con la que se la ha caracterizado. Basten de muestra las siguientes adjetivaciones: “*inquieta*”,⁴² “*superba*”,⁴³ “*vana*”,⁴⁴ “*temeraria*”,⁴⁵

³⁶ Cant. 6: 11 (*sicut* Vulgata): “nescivi anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab”.

³⁷ TOMÁS DE PERSEIGNE, *In Cant. canticorum* 10.6 (PL 206: 670A): “Quinque sunt causae quibus quaeritur scientia, ut quaerens sciat, ut sciatur, ut aedificet, ut aedificetur, ut lucretur. Primum est curiositas, secundum vanitas, tertium charitas, quartum prudentia, quintum quaestus”.

³⁸ Cf. *ibid.* Véase nota 28.

³⁹ Cf. TOMÁS DE PERSEIGNE, *In Cant. canticorum* 3.2, 5.3 y 11.7, respectivamente.

⁴⁰ Cf. TOMÁS DE PERSEIGNE, *In Cant. canticorum* 5.2, 5.3 y 2.1, respectivamente.

⁴¹ Cf. TOMÁS DE PERSEIGNE, *In Cant. canticorum* 11.8.

⁴² GUILLERMO DE S. THIERRY, *Ep. ad fr. de Monte Dei* 2.188 (CCCM 88: 268).

⁴³ GUILLERMO DE S. THIERRY, *Expositio sup. Ep. ad Romanos* 1 (CCM 86: 21).

⁴⁴ Literalmente: “... *per curiositatis uanitatem*...”. GUILLERMO DE S. THIERRY, *De nat. corp. et animae* prol. 1 (CCCM 88: 103).

⁴⁵ GODOFREDO DE AUXERRE, *Exp. In Cant. canticorum* 6 (ed. Gastaldelli, v. 2: 488).

“*mater [...] omnis vanitatis*”,⁴⁶ “*otiosa aut malitiosa*”,⁴⁷ “*pessima pestis*”,⁴⁸ “*prava*”,⁴⁹ “*abyssus*”,⁵⁰ “*mundana occupatio*”.⁵¹ Uno de los adjetivos que sin dudas más llama la atención es el de “*philosophica*”, cuyo matiz despectivo solo es manifiesto si se atiende al contexto de oposiciones en el que se encuentra. Se trata de un pasaje de Tomás de Perseigne quien, al parecer, gustaba de las enumeraciones:

Existe la inquietud por las cosas temporales, la inquietud por las espirituales, y la inquietud por las celestes. La primera la podemos tener debido a la necesidad del cuerpo, no a la superfluidad, la segunda debido a la santidad el alma, no a la jactancia de la vanidad, la tercera debido a la felicidad del hombre completo, no a la curiosidad filosófica.⁵²

Así pues, se puede decir que, aunque Gilson se refería exclusivamente a Bernardo, sus reflexiones bien pueden extenderse a otros hermanos del Císter: la importancia que adquiere la *curiositas* en su pensamiento radica en que ella es la negación de la ascesis que oficia de corazón de la orden, cuya preocupación primera está en la salvación y las conductas indispensables para alcanzarla. Todas aquellas otras actividades que no conduzcan a la consecución de este fin les resultan vanas y, por tanto, las han de evitar.⁵³

Como veremos en lo que sigue, Aelredo no es la excepción. Sin embargo, algunas particularidades notables en su tratamiento de este vicio ameritan un análisis más detallado.

La *curiositas* según Aelredo

Al igual que sucede en los textos de Bernardo, la *curiositas* tiene una presencia muy fuerte en los de Aelredo de Rieval (1110-1167), en especial en sus numerosos sermones. En ninguno de ellos es el tema central, sino que en su mayor parte se trata de menciones sueltas, lo que, con todo, no impide seguir el trazo de una caracterización siempre coherente en la que incluso algunos pasajes guardan relación entre sí. La idea que se mantiene invariable es la identificación de la curiosidad con la concupiscencia de los ojos o

⁴⁶ ISAAC DE LA ESTRELLA, *Sermo* 48.15 (SC 339).

⁴⁷ ISAAC DE LA ESTRELLA, *Sermo* 50.1 (SC 339).

⁴⁸ ISAAC DE LA ESTRELLA, *Sermo* 1.20 (SC 130).

⁴⁹ TOMÁS DE PERSEIGNE, *In Cant. canticorum* 1.1 (PL 206: 69B).

⁵⁰ TOMÁS DE PERSEIGNE, *In Cant. canticorum* 2.1 (PL 206: 96A).

⁵¹ TOMÁS DE PERSEIGNE, *In Cant. canticorum* 7.5 (PL 206: 483B).

⁵² TOMÁS DE PERSEIGNE, *In Cant. canticorum* 4.2 (PL 206: 227A): “Est sollicitudo de temporalibus, est sollicitudo de spiritualibus, est sollicitudo de coelestibus. Primam possumus habere ad corporis necessitatem, non ad superfluitatem, secundam possumus habere ad animae sanctitatem, non ad jactantiam vanitatis, tertiam ad totius hominis felicitatem, non ad philosophicam curiositatem”.

⁵³ Cf. GILSON, Étienne. *The mystical theology. Op. cit.*, p. 155.

directamente con el sentido de la vista.⁵⁴ Aelredo, de hecho, se aventura con las equivalencias, y señala que así como a este *spiritus* o estado de ánimo que es la curiosidad le corresponde un órgano particular, así también otros *spiritus* tienen uno que les es propio, como la gula, que se aloja en el paladar; los vicios de la palabra (la mentira, el vaniloquio, etc.) en la lengua; la rapacidad en las manos; o el *spiritus* de la fornicación en los genitales.⁵⁵ Y ya que hemos aludido al acto carnal, debemos decir que si bien no hay una vinculación directa con la lujuria, Aelredo ubica a la curiosidad, junto a la vanidad y la voluptuosidad, esto es, dos afecciones eminentemente sensuales, entre las tres que volvieron débil a Eva y la condujeron a pecar, conjugando de este modo la flaqueza corporal con otra de orden más bien espiritual.⁵⁶

Entre todos los sermones, quizá el 115 sea el más valioso respecto de la curiosidad, pues además de insistir en la tradicional equivalencia agustiniana, Aelredo agrega nueva información. Enuncia algunas de las muchas acciones concretas en las que se revela este tipo particular de concupiscencia, ofreciéndonos uno de los catálogos más detallados de las conductas que pueden ser calificadas por este vicio:

A ella [*sc.* la concupiscencia de los ojos] pertenece toda curiosidad: escuchar de buena gana rumores, prestar atención voluntariamente a la vida ajena, a las costumbres ajenas, a las palabras ajenas; juzgar a todos, denigrar a todos; siempre volcarse a la peor parte de lo que se ve que hace y de lo que se escucha que dice el hermano; apetecer lujos banales, buscar las vestimentas más bellas y adornadas, amar la propiedad; sentir aversión por lo que es común a todos, siempre dejarse llevar por la singularidad; dirigir de buena gana los ojos hacia cuestiones ociosas, parar la oreja a todo, y demás actitudes como estas.⁵⁷

Como se puede observar, estas actitudes pueden dividirse en todos grandes subtipos: por una parte, están aquellas que tienden hacia objetos inapropiados (en especial para quienes decidieron vivir en una comunidad monástica), como lo son la vida ajena, los lujos, la singularidad y la propiedad; por otro, las actitudes o pasiones que en sí mismas son reprobables, como juzgar o denigrar (*detrahere*) al prójimo, o sentir aversión por aquello que se debería aceptar con gusto, como sucede con los bienes comunes. Así pues, ya en este pasaje es posible apreciar que para Aelredo la curiosidad tiene una doble fuente,

⁵⁴ Además de los que veremos a continuación, otros pasajes donde la curiosidad está abiertamente relacionada con la vista son, v.g. AELREDO DE RIEVAL, *Sermones* 32.14; 67.24 y 146.7.

⁵⁵ Cf. AELREDO DE RIEVAL, *Sermo* 147.19.

⁵⁶ Cf. AELREDO DE RIEVAL, *Sermo* 59, esp. 7 y 29.

⁵⁷ AELREDO DE RIEVAL, *Sermo* 115.19 (CCCM 2C: 171): “Sequitur concupiscentia oculorum. Ad illam pertinet omnis curiositas: libenter audire rumores, libenter notare alterius uitam, alterius mores, alterius uerba; de omnibus iudicare, omnibus detrachere; semper quod uiderit fratrem facientem, aut audierit dicentem, ad peiorem partem uertere; inordinatas munditias appetere, pulchriora et ornatiora uestimenta quaerere, proprietatem amare; quod commune est omnibus fastidire, ad singularitatem <se> semper trahere; oculos ad otiosa consideranda libenter flectere, ad omnia aures erigere, et cetera talia”.

una interna y otra externa. Son estas fuentes, de hecho, las que puntualiza en el sermón 177, cuando explica que este vicio consiste en cuatro especies, dos internas y dos externas: en la ambición, en los gestos, en las búsquedas y en las adquisiciones.⁵⁸

Pero además de estas caracterizaciones dispersas, Aelredo le dedica un apartado completo a la curiosidad en el *Speculum caritatis* (1142) que, aun si breve, posee un notable valor teórico y, según se lo considere, también histórico. Como bien señala Newhauser, aunque la influencia del abad de Claraval sobre Aelredo es evidente pues a nadie se le oculta que el inglés toma en cuenta todo lo que el primero dijo al respecto, Aelredo fue “*one step further*” al sistematizar el tratamiento de este vicio de una manera no muy alejada de la que será propia de la escolástica, en tanto establece distinciones al interior de este vicio que especifican, a su vez, cada una de sus diversas áreas operativas.⁵⁹

El apartado en cuestión se ubica en medio de una serie de advertencias contra aquello que aparta a los monjes de la caridad, esto es, “el yugo de la concupiscencia” y el “peso de las pasiones”.⁶⁰ Aelredo encuentra en los diversos modos que adquiere el deseo (*cupiditas*) el principal motivo por el que el alma, en lugar de dirigirse hacia lo celeste, queda anclada en lo terrenal. Para explicarlo, elige una imagen del mundo natural que podría interpretarse –aunque no necesariamente, pues el uso de metáforas naturalistas es muy común en la Edad Media– como un guiño al peligro que entrañaban los intereses intelectuales más populares de su tiempo:

Quizá no inútilmente hemos sembrado hasta aquí estas ideas [para que cualquiera] pueda elevarse a las cosas más altas, aunque, arrastrado hacia abajo por el deseo y por todo el peso natural –que siempre empujando hacia lo más bajo a lo cual está unido–, deba trabajar no poco en su intento. Y cuanto el pernicioso tallo [del deseo] más profundamente haya fijado sus raíces en los rincones mismos del alma, tanto mayor es la dificultad para arrancarlos [...].⁶¹

Y otra vez asumiendo la exégesis de I Jn 2: 16 inaugurada por Agustín y continuada por los hermanos del Císter, Aelredo equipara el peligro de la concupiscencia de los ojos con la

⁵⁸ Cf. AELREDO DE RIEVAL, *Sermo* 117.15.

⁵⁹ Cf. NEWHAUSER, Richard, *The Sin of Curiosity and the Cistercians*, *Op. cit.*, pp. 83 y 85.

⁶⁰ AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* II.21.64 (CCCM 1: 96): “... ac iugo cupiditatis excusso, ac onere deposito passionum...”. Utilizamos como base la traducción de DÍEZ MARTÍNEZ, Germán (disponible en: <http://www.autorescatolicos.org/misc02/alejandroferreiros02.pdf>. Acceso: 29 de marzo de 2022) aunque nos hemos tomado la libertad de realizar algunas correcciones. Para la clasificación que sigue, véase también AELREDO DE RIEVAL, *Compendium speculi caritatis* 52-53.

⁶¹ AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* II.21.64 (CCCM 1: 96): “Hactenus haec forte non inutiliter inseruimus [...] ad altiora sustolli, sed cupiditate deorsum premente, et omne cui inhaeserit naturali pondere ad ima semper urgente, in ipso suo conatu nonnihil laborare. Et quanto frutex pernicioso altius in ipsis animae recessibus radices infixerit, tanto in earum auulsione maior difficultas...”.

curiosidad. Comienza su estudio realizando una primera gran distinción entre una curiosidad relativa a las cosas externas y otra a las internas o, más precisamente y para usar su propia terminología –que no es sino de raigambre agustiniana–, entre la que pertenece “*ad interiorem hominem*” y la que es propia del hombre exterior.⁶²

Esta última, dice, es la que profesan las personas cuyo deseo está volcado a lo que sucede fuera de su alma, dado que su goce radica en aquello que deleita a la vista. El desdén de la vida anímica por parte de estos a quienes Aelredo, sin muchos rodeos, llama “*amatores mundi*”⁶³ es tal, que deriva en la ruptura del vínculo con su Creador. Nuestro autor lo explica con elegante sintaxis y un juego entre la voz activa y la pasiva del verbo *facio* que el castellano apenas si logra reflejar: “los que siguen lo que se hace fuera, descuidan por dentro a Aquel por el que fueron hechos, y destruyen aquello para lo que fueron hechos”.⁶⁴ Esto quiere decir que el ser humano, que fue creado para alcanzar la bienaventuranza que consiste en unirse a Dios,⁶⁵ se aleja de la consecución de su propio fin toda vez que dirige su atención hacia las cosas externas al punto que olvida a aquel único al debería orientarse. Y como ejemplos de eso que acontece afuera, Aelredo pone los ropajes y calzados lujosos, obras de arte y otras imágenes (*figmenti*) que van más allá del “uso necesario y moderado”, e inclusive animales exóticos que nada tienen que hacer en las celdas de un monje, tales como grullas y liebres, ciervos, o cuervos.⁶⁶

Posiblemente este último tipo de “*superflua pulchritudo*” llame hoy nuestra atención. Sin embargo, y más allá de si Aelredo haya o no conocido casos concretos, no debemos pensar que se trata de una rebuscada ocurrencia del abad. El *Exordium Cistercii*, que es la legislación de la orden, prohíbe de manera explícita la posesión de animales exóticos, y lo hace, precisamente, porque en lugar de proveer alimento al monje –como debe ser– incitan a la curiosidad y a la vanidad.⁶⁷ Pero además de recordar los estatutos, puede pensarse que Aelredo tácita –y hasta quizá indeliberadamente– está tomando parte en el debate acerca de la relajación de las costumbres y la fastuosidad del culto a Dios que se sostuvo entre el Císter y Cluny respecto de la regla benedictina, del que Bernardo de Claraval y Pedro el Venerable fueron los más célebres pero no únicos exponentes.⁶⁸ En

⁶² Cf. AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* II.24.70.

⁶³ Cf. AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* II.24.70.

⁶⁴ AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* II.24.70 (CCCM 1: 99): “... foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt, et exterminantes quod facti sunt”.

⁶⁵ Cf. AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* I.2-3.

⁶⁶ Cf. AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* II.24.70.

⁶⁷ Cf. *Exordium Cistercii* XV.

⁶⁸ De la abundante literatura al respecto, véase BRUCE, Scott. Curiosity Killed the Monk. *Op. cit.*, pp. 84-87. Precisamente lo interesante de estas páginas es que estudian la controversia desde el punto de vista de la curiosidad. Para un estudio más general sobre las tensiones entre los dos abades, puede consultarse FACI LACASTA, Javier. Pedro el Venerable y san

efecto, antes de pasar a hablar sobre la curiosidad del hombre interior, Aelredo ofrece aún más ejemplos de los lujos innecesarios que conquistan la atención de los curiosos, y lo hace en claro contraste con lo que debería preferir no cualquier ser humano, sino todo buen monje.

Si alguno, prefiriendo la pobreza de Jesús a esos placeres de los ojos, se contentase con las exigencias de la necesidad, y a la superflua amplitud de los edificios prefiriese las cabañas de algunos pobres hermanos, al entrar al oratorio, acaso construido con piedra sin labrar, nada pintado, nada esculpido, nada bello encontraría; ni enlosados mármoles, ni paredes revestidas de tapices que relatasen historias profanas, luchas entre reyes o quizás escenas de las Escrituras; ni el admirable fulgor de los cirios, ni el brillo del metal bruñido en los diversos utensilios [...].⁶⁹

Si se observa con atención, Aelredo está poniendo el acento en los objetos de lujo que, junto a ciertas costumbres, también Bernardo había condenado principalmente mirando a Cluny en su *Apologia ad Guillelmum abbatem*.⁷⁰

Por su parte, según Aelredo, la curiosidad interna –que por supuesto es invisible– se descubre no obstante en ciertas actitudes, de las cuales tres son comunes a todos, mientras que hay una que está reservada para algunas pocas personas. Así pues, la *curiositas interior* se manifiesta, en primer lugar, en el deseo del conocimiento vacío o dañino; en segundo lugar, en la examinación de la vida ajena; en tercer lugar, en la inquietud por conocer lo que acontece en el mundo.⁷¹ Estos tres tipos tienen en común el hecho de que suponen un inmoderado empeño (*non modicus labor*) del alma no hacia sí –como siempre es deseable–, sino hacia el mundo, ya sea cuando se realizan estas cosas de manera intemperante (*intemperate*), ya cuando se hace con gusto (*libenter*) lo que está prohibido. Notemos que aquí Aelredo está considerando la curiosidad interna no solo en función de su objeto –que en última instancia siempre es inapropiado y, excepto en el cuarto tipo, externo–, sino también del modo en que el alma se conduce, en tanto resulta un exceso.

Entonces, como instanciación del conocimiento vacío (*inanis*), propone cierta filosofía (la vacía o vana, precisamente), y vuelve a usar el contraste o antítesis como recurso retórico. Se queja de que se piense en poemas bucólicos junto a los Evangelios, en

Bernardo: reflexiones sobre una polémica. *Studia Historica*, vol. 3, núm. 3, pp. 145-156, 1985.

⁶⁹ AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* II.24.70 (CCCM 1: 99): “Si quis ergo paupertatem Iesu, his oculorum illecebris praeferens, infra metas necessitatis sese recluserit, et pro superflua illa aedificiorum amplitudine, ac superuacua altitudine, pauperum quorundam fratrum cubilia expetierit, cum forte ingrediens oratorium impolito constructum lapide, nihil pictum, nihil sculptum, nihil occurrerit pretiosum, non marmora strata tapetibus, non vestiti parietes ostro, historias gentium, pugnas regum, uel certe scripturarum seriem praeferentes, non ille cereorum attonitus fulgor, non in diuersis utensilibus radiantis metalli splendor...”.

⁷⁰ Aunque los temas que nos convocan recorren la totalidad de la epístola, véase especialmente BERNARDO DE CLUNY, *Apologia ad Guillelmum abbatem* X-XII.

⁷¹ Para estos tres géneros y su descripción, que será objeto de nuestro análisis inmediato, cf. AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* II.24.72.

Horacio junto a los Profetas, y que leer a Cicerón, dice, dé lo mismo que leer a Pablo. Añade a ello el entretenerse con los metros y la poesía amatoria, así como el atacarse con invectivas, lo que no suele terminar nada bien, pues conduce a la vanidad de unos, y a la ira o tristeza de otros.

Sugiere Newhauser al respecto que, con este señalamiento, Aelredo está manejando un concepto de superfluidad más amplio que el de Bernardo.⁷² Sin embargo, como hemos visto, Bernardo también condenó la curiosidad de índole intelectual, aunque no por vana, sino por *turpis*.⁷³ Creo más bien que lo que hace Aelredo es apuntar de manera directa contra los autores y conocimientos estrechamente vinculados con las artes del *trivium*, que estaban en boga en los medios intelectuales urbanos y cuyo uso –o, para ser precisos, las implicaciones inconvenientes de su uso– en cuestiones teológicas Bernardo acababa de condenar en *Sens* (1141) a raíz de los escritos de Pedro Abelardo y de Arnaldo de Brescia.⁷⁴ Tal fue la trascendencia del episodio, que no es difícil imaginar que haya dejado su impronta en la mente de Aelredo, que comenzaría la redacción del *Speculum* apenas unos meses después.

Por otra parte, Newhauser ve funcionando de base implícita en la desaprobación de estas lecturas la máxima del autoconocimiento sobre la que descansa buena parte de la construcción de la *curiositas* como vicio y que, como hemos visto, ha sido regla para el ascetismo cisterciense.⁷⁵ En este caso coincido, pero me parece que también puede entenderse que estas lecturas inanes que Aelredo denuncia implican un doble problema pues, a nivel externo, quitan tiempo a las lecturas edificantes y, a nivel interno, alimentan pensamientos que no solo no aportan en nada al conocimiento de sí, sino que tampoco inspiran o acrecientan la caridad y la fe en los que también consiste el crecimiento personal, sino más bien lo contrario.

En cuanto al segundo tipo de manifestación de la curiosidad interna, la *pervestigatio alienae vitae*, dice Aelredo que ella es perniciosa cuando se busca saber si la vida del prójimo es buena o mala por simple curiosidad, o bien se si la investiga para envidiarla cuando es buena, o para insultarla cuando es mala. Estas dos últimas actitudes remiten, sin dudas, a aquellas contra las que había advertido Bernardo en su *De gradibus*,

⁷² Cf. NEWHAUSER, Richard, *The Sin of Curiosity and the Cistercians*, *Op. cit.*, p. 84.

⁷³ Véase nota 21.

⁷⁴ Son famosas las siguientes líneas de la acusación de BERNARDO DE CLARAVAL contra Pedro Abelardo en las que bien se puede leer el implícito reproche de *curiosus* (SBO 8: 17-18): “Habemus in Francia novum de veteri magistrum theologum [...] qui dum omnium quae sunt in caelo sursum et, quae in terra deorsum, nihil, praeter solum ‘Nescio’, nescire dignatur, ponit in caelum os suum et scrutatur alta Dei, rediensque ad nos refert verba ineffabilia, quae non licet homini loqui”.

⁷⁵ Cf. NEWHAUSER, Richard, *The Sin of Curiosity and the Cistercians*, *Op. cit.*, pp. 84-85.

identificándolas como el segundo grado de soberbia.⁷⁶ Aelredo añade que no sería una actitud viciosa, en cambio, examinar la vida del otro para imitarla; y aunque no dice por qué, se entiende que se trata de una vida modelo cuyo escrutinio tiene un propósito piadoso. Así, a la ponderación de la curiosidad en cuanto a su objeto y su modo, se le agrega ahora la ponderación de su finalidad.

Como ejemplo del tercer tipo de manifestación de la curiosidad interna, esto es, la inquietud por los asuntos mundanos, Aelredo propone la atención a espectáculos vacuos (*inanis*) y el andar atentos a todo lo que se oye. Así, siguiendo una vez más las huellas de Bernardo, al sentido de la vista le añade el del oído como puerta de entrada de la futilidad externa a nuestra alma. Ahora bien, si esta atención se limitara a ser contemplación o escucha, no sería más que curiosidad del hombre exterior. Lo que la convierte en curiosidad del hombre interior es lo que pasa luego: a partir de lo visto y lo oído durante el día el curioso colma su corazón de fantasías que incluso lo acompañan en la cama y lo privan del sueño por las noches. Y de este modo, “... con muy necia presunción nos representamos, como si las viéramos, las batallas de los reyes y las victorias de los guerreros, y solucionamos con ociosos discursos todos los problemas del reino...”.⁷⁷

Por último, la cuarta forma que adquiere la curiosidad interior es una que, paradójicamente, está reservada solo a los hombres más virtuosos. Consiste en examinar su propia santidad con la esperanza de que ella se manifieste en milagros (*per miraculorum exhibitionem*).⁷⁸ Se trata del peor género de curiosidad, dice Aelredo, porque aquellos que caen en esta tentación están, en realidad, tentando a Dios, lo cual es a todas luces un pecado. Pero además, si Dios no llegara a concederles tal deseo, es decir, si Dios no les concediera hacer milagros, la desazón podría hacerlos caer en un pecado de mayor gravedad aún: la blasfemia. Si bien ya había aparecido antes la mención de los efectos inmediatos de la *curiositas*, en este caso se puede apreciar aún con más claridad cómo, aunque relativamente simple, la tipificación de Aelredo integra, junto a los diferentes objetos de concupiscencia y el modo de tender hacia ellos, algunos de los posibles vicios que se engendran en un alma curiosa.

El esquema, entonces, queda así:

CONCUPISCENCIA DE LOS OJOS = CURIOSIDAD

⁷⁶ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *De gradibus humilitatis et superbiae* 11.39.

⁷⁷ AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* II.24.72 (CCCM 1: 101): “... regum praelia, uictorias ducum, quasi sub oculis stultissima praesumptione depingimus, omniaque regni negotia [...] otiosis discursibus ordinamus”.

⁷⁸ AELREDO DE RIEVAL, *Speculum charitatis* II.24.73 (CCCM 1: 101).

	actitudes u objetos a los que tiende	ejemplos	efectos o pecados subsiguientes
Común a cualquier persona	(DEL HOMBRE) EXTERIOR	belleza superflua (<i>superflua pulchritudo</i>)	vestidos, vasijas, esculturas, tapices, animales exóticos
	(DEL HOMBRE) INTERIOR	conocimientos dañinos o vacíos (<i>noxiae vel inanes scientiae</i>)	vana filosofía vanidad, ira, tristeza
		investigación de la vida ajena (<i>pervestigatio alienae vitae</i>)	envidia, injuria
		acontecimientos mundanos (<i>saecularium rerum vel actuum agnitio</i>)	espectáculos inútiles, rumores fantasías y pensamientos ociosos
propia de virtuosos	propia santidad (<i>exploratio sanctitatis</i>)		desazón, blasfemia

Conclusiones

Tal vez el principal hito que puso a la *curiositas* en el centro de las advertencias del mundo cristiano fue la interpretación agustiniana de la *concupiscentia oculorum*, a la que se le sumaron otras múltiples características, la mayoría de ellas relacionadas con el conocimiento de lo externo, sea que se trate de la vida del prójimo o de los asuntos profanos. Asuntos vinculados a un mundo que, durante el siglo XII, se había transformado drásticamente, haciendo que la curiosidad estuviera cada vez más lejos de ser un enemigo abstracto o teórico, y pasara convertirse en uno que estaba ahí, acechando en cada rincón del monasterio, la abadía o, peor aún, la ciudad; muchas veces incluso encarnada en una persona o una orden concretas, como Pedro Abelardo o Cluny.

Es por eso que la recurrente preocupación por el *vitium curiositatis* en el ámbito monástico del XII no se puede entender cabalmente sin tomar en cuenta el contexto de la época, en especial, el del campo intelectual. No es de sorprender que, enfrentados a la

osadía de los estudios urbanos –cuyas novedades eran tanto de forma como de contenido– y a los inauditos conocimientos provenientes de las traducciones de textos árabes y paganos, los hombres más volcados a la espiritualidad y el ascetismo hayan reaccionado con dureza, independientemente de que tal reacción fuera o no sistemática.

Para aunar lo que hemos visto en las fuentes cistercienses analizadas aquí, se puede decir que la curiosidad fue entendida como un conocimiento desinteresado, es decir, un conocimiento por el conocimiento mismo, que es condenable en tanto no conduce a lo que sí debe interesar, que es el bien del alma. En otras palabras, no conduce a nada más que a saber algo que, en definitiva, no es necesario saber. De allí la constante denuncia de su vanidad y superfluidad. Ella no solo no aporta nada al mérito salvífico, ni edifica en la fe ni el amor, sino que atenta positivamente contra los valores cristianos de la humildad, la fraternidad, el desprecio del mundo e incluso el de la austeridad. Peor aún, en algunos casos, abre la puerta a otros pecados mucho más serios, como la envidia, el desprecio, la acedia o la soberbia,⁷⁹ aunque en algunos otros aparece más bien como un efecto de ellos.

En cuanto al tratamiento de Aelredo, hemos visto que la *curiositas* es un vicio que estuvo muy presente en su pensamiento, al punto que la caracteriza y menciona en muchos de sus sermones. Además, a partir de la tipificación que realiza en su *Speculum caritatis* se ve cómo el abad no solo recoge las enseñanzas de la regla de su orden y las de sus propios hermanos del Císter –en especial, las de Bernardo, desde luego–, sino que también aporta nuevos ejemplos y aspectos a tener en cuenta que amplían el campo de acción que hasta entonces se le había dado este vicio, y que, lejos de ser casuales o ingenuos, apuntan directamente, sino a personas, al menos a acontecimientos concretos de su tiempo.

Recebido em 18 de setembro de 2022
Aceito em 20 de novembro de 2022

⁷⁹ Como nota Newhauser, la relación entre la curiosidad y la soberbia fue especialmente enfatizada en la tradición benedictina Cf. NEWHAUSER, Richard. Towards a History of Human Curiosity. *Op. cit.*, p. 566.