

## AUTOBIOGRAFIA Y CONCIENCIA DE LA PROPIA INDIVIDUALIDAD. LA “HISTORIA DE MIS CALAMIDADES” DE PEDRO ABELARDO

Araceli Callejo Pérez. Universidad de Málaga.

**Resumen.** Partiendo del supuesto de que el sentido que tiene el ser humano de su propia individualidad es una construcción histórica, se ha tratado de encontrar las diferencias existentes entre cómo aborda y se explica su propia biografía un escritor del mundo clásico, y cómo lo hace un hombre medieval que vive en torno a los siglos XI y XII. Para ello se ha recurrido a la teoría de la autobiografía tanto en sus aspectos formales como en sus aspectos conceptuales, y a las tesis de Berger y Luckmann sobre la construcción de la identidad individual en las sociedades simples y complejas. Para ejemplificar la tesis de proceso histórico del surgimiento del individualismo se ha contado con la autobiografía de Pedro Abelardo *Historia de mis calamidades*.

**Abstract.** The main thesis of this paper argues that a human beings sense of individuality is a historical construct, it tries to find the differences between a man from the Classical world and a man from the Middle ages through exploration of their own biographies. To do this it has been necessary to take the autobiographical theory in its formal aspects and its concepts, and the Berger and Luckmann thesis about the construct of individual identity in simple and complex societies. In order to give an example of the historical process of this rise of individualism thesis, it takes Peter Abelard's autobiography *History of my misfortunes*.

El proceso de individuación y el valor que ella va adquiriendo es un proceso histórico. La historia de Occidente o el estudio de otras culturas muestra que el sentido que los seres humanos poseen de su individualidad, de su irrepetibilidad, y el valor que le han conferido no es constante a lo largo de la historia. No entienden igual su individualidad y su valor un miembro de la *polis* en la Grecia clásica, un siervo de la gleba enredado en el entramado de la *fidelitias*, un artesano que vive el despertar urbano en torno a los siglos XI-XII, un comerciante del renacimiento italiano o un ciudadano europeo actual. Más: suele sostenerse que el hombre ha tenido hasta la modernidad un sentido mínimo del valor de su propia individualidad, pues, para él, su vida es valiosa no porque sea una singularidad irrepetible, sino justamente por lo contrario: su vida tiene sentido en cuanto que forma parte de una familia, de una comunidad. Su referente es ser un engranaje más de la sociedad en la que vive. Por eso, cuando, un griego, un romano o un altomedieval escribe sobre sí mismo, escribe su “autobiografía”, en un sentido muy amplio del término, no está escribiendo la historia de una singularidad sino más bien cómo su vida se ajusta al papel que tiene asignado en su sociedad, cómo cumple el arquetipo y sigue el canon establecido. Tampoco las diferentes culturas o las distintas sociedades han reconocido un valor constante del individuo como tal. Pues, como ha probado Dumont desde el punto de vista de la antropología, la consideración de que el valor de una vida o de un ser humano reside justamente en su irrepetibilidad, resulta característica de la modernidad occidental: la ideología individualista es la excepción y no la regla en las diferentes culturas o sociedades<sup>1</sup> Sólo en la modernidad occidental, sobre todo a partir del siglo XV, el sentido de la individualidad ha supuesto un valor en alza; es entonces cuando el hombre toma una mayor conciencia de su propia conciencia y de su propia libertad y, por tanto, empieza a captarse a sí mismo como una individualidad irremplazable.

Seguramente, cabe bosquejar la historia del proceso de individualización y de la conciencia que cada uno tiene de sí como el paso desde una situación en que la conciencia de la propia identidad se determina como respuesta a la pregunta por el *qué soy* -un miembro de una familia, de un clan o de una *polis*- a una situación en

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Dumont, *Homo Aequalis*, Taurus, Madrid, 1980.

la que se pretende responder a la pregunta por el *quién* soy: lo que en la mayoría de los casos supone la aparición de *un yo*. En este sentido, los estudiosos de la historia de la autobiografía suelen señalar que en la mayoría de las culturas no aparecen autobiografías propiamente dichas, a la vez que señalan que su presencia coincide con la de la ideología individualista. Suelen distinguir también entre las “primeras autobiografías” y las autobiografías en su sentido más estricto según aparezca o no un yo en su sentido moderno, que Maurice Catani, por ejemplo, define como “ese ser moral, independiente, autónomo y esencialmente no social, tal como se le descubre justamente hijo de sí mismo, *causa sui*”. Y al emplear Catani el calificativo de “no social” se está refiriendo a que el hombre moderno no se siente dependiente, interdependiente, integrado en un sistema completo bajo el ojo de Dios, ni se subordina a un todo ni se reconoce como formando parte de él<sup>2</sup>

¿Qué características ha de tener un texto para que ahora, desde la modernidad, sea considerado una autobiografía en sentido estricto? Ateniéndose a la definición clásica de autobiografía propuesta por Wayne Shumaker según la cual una autobiografía es una biografía escrita por aquel o aquellos que son sus protagonistas<sup>3</sup> o a la propuesta por Starobinski que define la autobiografía como “la biografía de una persona hecha por ella misma”<sup>4</sup> cabría considerar que siempre ha habido relatos autobiográficos. Jenofonte relata en su *Anábasis* los acontecimientos que él mismo vivió; fue protagonista de los hechos relatados a la vez que autor del propio relato, y, aunque desde el punto de vista de la crítica textual escribe en tercera persona y, por tanto, adopta una posición distante respecto de los acontecimientos, la narración de los sucesos que vivió fue escrita por él mismo, con lo que coinciden la identidad del autor, la del narrador y la del protagonista. De manera que, al cumplir las condiciones de Shumaker y Starobinski, la *Anábasis* podría incluirse entre las autobiografías.

Sin embargo, la *Anábasis* o *La guerra de las Galias* no se consideran autobiografías en sentido fuerte sino obras de un historiador o crónicas de los acontecimientos de los que el autor fue partícipe. Pero, entonces, ¿qué más condiciones ha de reunir un texto para ser adscrito al género autobiográfico? Podría dudarse de la legitimidad de un discurso sobre el género autobiográfico, pues -como apunta Paul de Man- no se puede hablar de género autobiográfico porque “empírica y teóricamente, la autobiografía no se presta fácilmente a definiciones genéricas”<sup>5</sup>

Pese a la objeción de de Man, estudiosos del género autobiográfico definen algunas características que debe presentar un relato sobre sí mismo para ser considerado un texto autobiográfico en sentido estricto. Esos rasgos definitorios de la autobiografía como género van más allá de cuestiones textuales de la crítica literaria y sitúan tanto al autor como al lector dentro de los parámetros a tener en cuenta para clasificar un texto como autobiográfico. En esta línea, Lejeune sostuvo en su obra inicial sobre el género autobiográfico que una autobiografía en sentido estricto, aparte de la coincidencia entre el autor, el narrador y el protagonista, debe ser “un relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, cuando pone el acento en su vida individual, y en particular en la historia de su personalidad”<sup>6</sup> aunque después señalaría en *El pacto autobiográfico* la necesidad de contar con el punto de vista del lector a la hora de definir el género<sup>7</sup> Pero ade

<sup>2</sup> Cfr. M. Catani, “Debate: la cuestión del otro”, en *Individualisme et autobiographie en Occident* Ed. de l’Université de Bruxelles, 1983, págs. 42-47. El entrecorrido corresponde a la pág. 42

<sup>3</sup> W. Shumaker, *English Autobiography: Its Emergence, Materials and Form*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1954. Citado por G. May, *La autobiografía*, FCE, México, 1982, pág. 13.

<sup>4</sup> J. Starobinski, “Le Style de l’autobiographie” en *L’Oeil vivant II: La relation critique*. Gallimard, París, 1970, pág. 83.

<sup>5</sup> P. de Man, “La autobiografía como (des)figuración”, Suplemento *Anthropos* 19 (1991), Suplemento monográfico “La autobiografía y sus problemas teóricos”, págs. 113-8.

<sup>6</sup> P. Lejeune, *L’Autobiographie en France*, Armand Colin, París, 1971, pág. 14. Esta definición fue puesta en entredicho por la crítica, por un lado por excluyente: sólo admite la prosa, excluyendo cualquier otra manifestación literaria, y por otro por atender en exceso hacia aspectos temporales y psicológicos del relato.

<sup>7</sup> P. Lejeune, *El Pacto autobiográfico y otros estudios*, Megazul-Endymion, Madrid, 1994. En esta obra Lejeune expone, por un lado, la dificultad que entraña el análisis del género autobiográfico, las relaciones entre la biografía, la autobiografía o la novela autobiográfica, es decir la veracidad o la ficción de los hechos narrados y, por otro, adjudica al lector de autobiografías un papel esencial en la definición del

más, no faltan quienes definen la autobiografía no como un *género* sino como un *fenómeno* literario, un acto de escritura, un acto humano que responde a una necesidad que aparece sólo en momentos determinados. Por lo que para juzgar si un texto es una autobiografía o no ha de tenerse en cuenta, además de la crítica literaria, la antropología, la historia, la sociología, etc.

Si se considera la autobiografía más como un fenómeno que como un género literario, hay que preguntar por qué no aparecen autobiografías en Grecia y Roma, por qué son casi inexistentes en la Edad Media, o por qué su escritura ha experimentado un asombroso crecimiento a partir de los siglos XVIII y XIX. Bajo este punto de vista, resulta muy útil la tesis de Berger y Luckmann sobre la formación del sentido de la identidad personal en las sociedades simples y en las pluralistas o complejas. Es el hombre moderno el que necesita constituir su identidad desde sí mismo, sin limitarse a asumir una identidad que le ha sido otorgada por su grupo social, la autobiografía aparece como un rasgo característico de la modernidad. Es el yo moderno el que aborda el acto de la escritura de su propia biografía.

La aparición o proliferación de autobiografías coincide con las épocas de transformaciones sociales importantes. Como dice Weintraub en *La formación de la individualidad*, las cosechas más abundantes de obras autobiográficas se obtienen en épocas de crisis. Pues a los individuos de esas épocas ya no les sirven los modelos que daban coherencia a la sociedad, y su vida deja de responder a los arquetipos que hasta ese momento habían servido de guía. Si las vidas de reyes y santos, las hagiografías confeccionadas siguiendo el modelo literario heredado de la antigüedad, habían servido durante la alta edad media de referente a la hora de entenderse a sí mismo y de hablar de sí mismo, a partir del renacimiento urbano de finales del siglo XI dejan de hacerlo. Los viejos modelos no hacen comprensibles ya las nuevas experiencias de la vida urbana, en la que se diversifican las actividades humanas, aparecen los artesanos, los comerciantes, las nuevas formas de enseñanza al margen de las grandes instituciones abaciales, las nuevas formas de gobierno ciudadano; en la que surgen en definitiva nuevas formas de trabajo y de ganarse la vida al margen de la tierra y de los grandes señoríos, unas nuevas formas de ejercer la libertad y una nueva mentalidad que sitúa al hombre frente al orden social establecido que terminará por configurar una nueva forma de la autoconciencia humana, una autocomprensión en términos de un yo puntual frente al mundo social y natural. Los puntos de referencia respecto de los que comprenderse a sí mismo no quedan ya fijados por la tierra o el linaje, no son inamovibles, sino que pertenecen al ámbito de las profesiones, de los negocios, de la cambiante fortuna.

En ese periodo vive Pedro Abelardo; y en esa etapa, previa al nacimiento de las Universidades, ejerce su magisterio el autor de la *Historia de mis calamidades*, una de las más importantes autobiografías de Occidente. "Importante" porque refleja la vida de uno de los personajes más complejos de la historia del pensamiento europeo, una de sus historias de amor más representativas y, sobre todo, porque parece suponer un punto de inflexión en la historia de la conciencia que de sí mismo ha tenido el hombre occidental. Pues para algunos, la posición de Abelardo no determina realmente un cambio, mientras que para otros supone el primer bosquejo del individualismo en Occidente. Con lo que el estudio de su pensamiento y de su figura es uno de los principales campos de batalla entre quienes sustentan la opinión de que el inicio de la modernidad –cuyo reflejo es esa conciencia de la propia individualidad– se podría atrasar a la época de Abelardo, es decir, a principios del siglo XII situándola en el llamado Renacimiento del siglo XII y quienes piensan con la tradición que esa conciencia no surge antes del Renacimiento italiano<sup>8</sup>

La defensa de la tesis de que Abelardo muestra un sentido de la propia indivi-

género.

<sup>8</sup> J. Burckhardt hace esta afirmación refiriéndose al Renacimiento italiano, que es donde tradicionalmente se ha fijado la formación del individualismo en Occidente, utilizando este concepto, entre otros, para sostener su periodización histórica. Por tanto este mismo criterio puede ser válido si lo que se pretende es anticipar esa formación de la individualidad y llevarla al llamado "Renacimiento del siglo XII", algo con lo que Burckhardt mismo no está de acuerdo pues sostiene que los hombres medievales no llegaron a tener esta forma moderna de relación con de su propio yo. Véase *La Cultura del Renacimiento en Italia*, Orbis, Madrid, 1985. A este respecto, tanto J. Huizinga como E. Gilson utilizan las figuras de Abelardo y Heloísa para situar en el siglo XII la gestación del individualismo, un hecho tradicionalmente atribuido al Renacimiento italiano. Sin que haya acuerdo todavía en el debate entre posturas tan divergentes.

dualidad antes inédito, de que tiene una conciencia de sí que no es ya reducible a una conciencia de sí en términos de un *él*, de un caso de un universal, o de que el modo en que establece su identidad personal no puede comprenderse ya como la de quien se limita a asumir subjetivamente una identidad determinada por su lugar en la sociedad, por el desempeño de sus roles, puede defenderse desde varias perspectivas. En primer lugar, su vida muestra continuamente un empeño por redefinir desde dentro los roles que asume. Quizá sea exagerado convertirlo en el primer intelectual problemático, en un *enfant terrible* del siglo XI, pero sin duda, como señala Le Goff, es uno de los primeros intelectuales europeos.

La cuestión no es sólo su extraordinaria capacidad de alterar el orden establecido como natural al decidir dedicarse a las letras y no a las armas, a su abandono del castillo familiar para buscar instrucción como estudiante itinerante en las escuelas de los más renombrados maestros desde Roscelino hasta Guillermo de Champeaux o Anselmo de Laon; o a su beligerante actitud intelectual que le llevó a enfrentarse con todos ellos. Tampoco se trata sólo de un espíritu de iniciativa que le lleva a intentar establecerse como rival de Guillermo de Champeaux abriendo escuelas primero en Melun y más tarde en Corbeil, cerca de París, lugares a los que atrajo a un buen número de estudiantes debido a su fama de atractivo y buen maestro; de la misma manera en que, tras no obtener la cátedra de la Escuela de la Catedral, establecería en 1108 su escuela en el Monte de Santa Genoveva. Se trata más bien de la conciencia que manifiesta tener de sí mismo como intelectual, del poder de su propia razón: “Creyéndome -escribe- el único filósofo que quedaba en el mundo -y sin tener ya ninguna inquietud-, comencé a soltar los frenos de la libido, que hasta entonces había mantenido a raya. Sucedió pues que cuanto más progresaba en la filosofía y en la teología, más comenzaba ahora a apartarme de filósofos y teólogos por la inmundicia de mi vida”.

Como tampoco se trata exclusivamente de su extraordinaria capacidad de seguir trabajando pese a las condenas de que fue objeto. Primero en el Sínodo de Soissons de 1121 donde se quema su libro *De unitate et trinitate divina* y después en el Concilio de Sens de 1140, tras el que Abelardo intentaría emprender un viaje a Roma para apelar al Papa, que tuvo que interrumpir, al conocer la sanción pontificia de su condena, y acogerse a la protección de Pedro el Venerable, para reconciliarse con la Iglesia, el Papa y San Bernardo, como testimonia la *Apología*. Se trata más bien de la confianza que muestra en la capacidad de su razón individual, aunque después la juzgara como soberbia.

La misma capacidad de redefinición de sus roles aparece tanto en lo relacionado con su matrimonio con Eloisa y la presión de Fulberto como en su problemática relación con los monjes de St. Denis, donde se retiraría tras su mutilación. No sólo se enfrenta con ellos al negar que fuera Dionisio el Aereopagita el fundador de la Abadía; continúa siendo monje de esa abadía con la condición de no vivir en ella. Con lo que fundaría en la Champaña, bajo la protección del conde Teobaldo, una pequeña capilla dedicada al *Paráclito*, al Espíritu consolador, que convertiría más adelante en el monasterio en que se establecen Eloisa y sus monjas y del que Abelardo se erigiría en maestro espiritual dándole una regla y una doctrina espiritual.

Seguramente, Pedro el Venerable advirtió esa extraordinaria capacidad de Abelardo para definirse a sí mismo desde dentro. El epitafio que redactó para su tumba resulta particularmente elocuente:

*“Demasiado para un sepulcro: Aquí yace Pedro, sólo él podía saber quién era”.*

La nueva conciencia de sí que manifiesta Abelardo, su sentido inédito del valor de su individualidad y su irrepetibilidad, esa conciencia de sí como un punto desde el que fijar la propia identidad y sus relaciones con el mundo y la Iglesia, puede defenderse también desde otras perspectivas. Puede defenderse quizá desde su lógica, desde su solución al problema de los universales. Pues, quizá, pueda buscarse un correlato antropológico de su tesis lógico-metafísica sobre los universales. Y, sin duda, puede defenderse desde sus escritos éticos que llevan el significativo título de *Conócete a ti mismo*. Pues no sólo interioriza la acción moral subrayando el papel de la intención, frente a una actitud meramente objetivista como la anterior, sino que en él el precepto délfico, como ya señaló Verbecke, adquiere tintes nuevos muy lejanos del universalismo de Sócrates o Platón. Ya no se trata de conocerse a sí mismo en la naturaleza universal del ser humano sino más bien en una particularidad existencial.

Pero, además, esa conciencia de la propia individualidad puede defenderse tanto desde su relación amorosa con Eloísa como desde su escrito autobiográfico, la *Historia de mis calamidades*. Ya se ha recogido antes el poder de los modelos en el mundo medieval y cómo los que escriben biografías o aquellos que se refieren a sí mismos en textos autobiográficos<sup>9</sup> siguen esquemas preestablecidos y responden a arquetipos elaborados a lo largo del tiempo. También se ha mencionado la posibilidad de rescatar la *Historia de mis calamidades* de la sujeción medieval al arquetipo y adscribirla al género autobiográfico con pleno derecho.

La *Historia* de Abelardo, con formato de carta a un amigo innominado, es un pequeño texto escrito entre los años 1133 y 1136, poco antes de su regreso a París (1136), en un tono de justificación ante sí mismo y ante los demás de lo que sucedió entre los años 1115 y 1133. Es un relato escrito en primera persona *-ego igitur-* que pretende dar testimonio de lo sucedido contando a todo el mundo lo que *realmente* había pasado, la verdad auténtica. Es el relato de una historia dramática acerca de una vida memorable, tan coherente y tan compacta en su exposición que resulta muy poco común entre los textos medievales de corte autobiográfico<sup>10</sup>. Esa coherencia en el relato podría dejar traslucir, por primera vez, la conciencia que un occidental tiene de sí mismo, de la que se podría desprender cómo se concibe una personalidad como una individualidad diferente e irreplicable. Es la conciencia de la diferencia que tiene uno de sí mismo respecto de la gente que le rodea, que, bien puede, por un lado, quedar subsumida en la experiencia de la vida ordinaria, o bien, por otro, transformarse en punto de partida para pensar la realidad social poniéndose frente a ella, objetivándola. Según Montoya Sáenz, el “descubrimiento del individuo” sería “el proceso de polarización que rasga el velo que mantenía indistinta la parte de la conciencia dirigida hacia el mundo y la dirigida hacia el propio interior, y hace, por un lado, que el hombre deje de considerarse antes que nada como raza, pueblo, corporación o familia, y pase a mirarse como individuo espiritual, y por otro, que la comunidad social se transforme en algo objetivo, algo que está ahí y con lo que hay que contar, pero que no es, en sentido estricto, algo con lo que me identifico, una parte de mi mismo”<sup>11</sup>.

Se han mencionado dos posibilidades o dos formas de entender la individualidad de cada uno. Si se sigue la forma de “disolución” en la experiencia de la vida común, tendremos a un hombre inmerso en la sociedad en la que vive, un esquema social que satisface todas las necesidades individuales, por lo que no es necesario emprender un proceso de extrañamiento y de oposición a ella. Pero si se sigue la forma de “atalaya” desde la cual la sociedad se pone enfrente, se observa y objetiva, se cuenta con ella pero no se siente la necesidad de identificarse con ella, tendremos la aparición de un *yo* que no asienta *su* vida en la estructura social en la que vive, sino que se repliega sobre sí mismo a la búsqueda de esa estructura interior que le permite entender *su* vida de forma diferente a la de los demás. Es, como se ha dicho antes, la nueva forma de pensar la realidad social circundante, que dará lugar a una nueva forma de pensarse uno mismo. Sería una reelaboración del principio socrático y que da título a la ética de Abelardo: *conócete a ti mismo*<sup>12</sup>, por el cual el *yo* mismo, el individuo, deja de estar “considerado como marcado por la universalidad, por el conocimiento de la verdad, por los valores morales, por la inmortalidad,

<sup>9</sup> K. Weintraub en su obra *La formación de la individualidad* sostiene que los textos autobiográficos que escriben determinados autores, no son textos exentos, es decir, no constituyen una autobiografía como tal, sino que forman parte de otras obras en las que el autor, en algún momento, hace un *excursus* y se refiere a su biografía. Weintraub llama a este tipo de textos “biografías por adicción”, resultando adecuadas para una persona que no tiene ninguna necesidad de percibirse en cuanto *individuum* unificado en su propia conciencia, sino que hablan de sí poniéndose en relación y estrecha armonía con el contexto cultural, pues estas coordenadas dan significado a las propias actuaciones, experiencia e intenciones (Cfr. págs. 99-131).

<sup>10</sup> Cfr. K. Weintraub, *La formación de la individualidad*, pág. 133.

<sup>11</sup> J. Montoya, “Pedro Abelardo y el descubrimiento del individuo en el siglo XII”, en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Universidad de Zaragoza, 1996, pág. 38.

<sup>12</sup> La tesis fundamental de Abelardo, recogida en sus escritos éticos, es precisamente que el conocimiento de uno mismo, es decir, el examen más profundo de nuestras intenciones al actuar constituye la parte fundamental de la acción moral, puesto que lo que realmente importa en nuestro comportamiento no es tanto lo que hacemos, sino la disposición interna al hacerlo. Por tanto para Abelardo la moralidad de un acto se define por la intención de quien lo realiza. Esa distinción ya la había hecho Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, pero se sabe que Abelardo no pudo conocerla pues la primera traducción al latín es de mediados del siglo XIII; de ahí lo novedoso de sus planteamientos.

rasgos todos que, en el pensamiento de Sócrates, se constituyen por contraposición a lo que es principio de individualidad, la materia, el cuerpo, el conocimiento sensible. Y éste es, por cierto, el nivel en el que, con ciertas excepciones o matizaciones, [...] permanece el pensamiento moral y metafísico de la antigüedad<sup>13</sup> Así la nueva expresión del “conócete a ti mismo”, surgida dentro del movimiento espiritual del siglo XII, “se orientará hacia la superación de ese nivel. El interés por la psicología de los afectos, el surgimiento del ideal amoroso, la atención prestada al análisis de sí mismo (favorecida, sin duda por la extensión de la confesión privada), la inclinación al relato autobiográfico (Pedro Abelardo es un buen ejemplo), etc., son todos los fenómenos bien acreditados y que apuntan conjuntamente a una valoración de lo propiamente individual<sup>14</sup>

La *Carta a un amigo* parece contener los elementos que definen la autobiografía en sentido estricto, pues aparece ya en ella de alguna manera el sentido moderno de la individualidad, de un yo que cifra desde sí una identidad que ha de expresarse y realizarse a lo largo del periplo vital. En ella Abelardo, confiesa a un amigo –ficticio o real, es lo mismo– sus problemas personales y sus problemas con el mundo que le rodea: se somete a un análisis de sí mismo y pone el acento en aspectos psicológicos y en el amor a Eloísa. Abelardo siente, al reflexionar sobre su vida, que ha caído en dos vicios: la lujuria y el orgullo que le han llevado a tomar decisiones poco adecuadas.

La reflexión sobre los propios aspectos psicológicos, lo que llamamos ahora “estados de ánimo”, también aparece en la obra de Abelardo otorgándoseles una importancia considerable a la hora de comprender las propias acciones.

Y aparecen también las referencias al amor hacia Eloísa, un amor pasional, carnal, que tiene como principio la individualidad de los enamorados: un yo se enamora de un tu que le corresponde, y en esta relación amorosa y pasional, expresada no solamente en la *Historia de mis calamidades* sino en la correspondencia entre ambos esposos, es donde aparece de forma más clara esa individualidad, ese ser único, irrepetible e insustituible. No hay un modelo de Abelardo del que Eloísa se enamora, ni Eloísa responde al modelo ideal de la corriente del amor cortés. Es más, Abelardo quiere a Eloísa precisamente por eso.

Este podría ser el final de una historia que, en este caso, no ha hecho nada más que empezar. El estudio de una personalidad como la de Pedro Abelardo, a través de su propia autobiografía, su correspondencia con Eloísa y su obra filosófica, el concluir o no que Abelardo sea un punto de inflexión importante en la formación de la individualidad en la cultura de Occidente requiere una ardua tarea todavía por realizar.

Araceli Callejo Pérez  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Málaga  
aracelicallejo@gmail.com

<sup>13</sup> J. Montoya, “Pedro Abelardo y el descubrimiento del individuo en el siglo XII”, pág. 39.

<sup>14</sup> *Ibid.*