

## LA LECTIO DIVINA DEL SIGLO XI AL XIV\*

### INTRODUCCION

Antes de emprender un bosquejo histórico sobre la doctrina y la práctica de la *lectio divina* en los monasterios del siglo XI al XIV, delimitaremos con precisión la extensión geográfica y cronológica encarada aquí. En síntesis, diremos que se trata del monacato de Occidente. Y que este monacato sólo será estudiado en sus tradiciones benedictinas y en la corriente cisterciense. No hablaremos, pues, ni de la Cartuja, ni de las órdenes canónicas y mendicantes.

Otra delimitación: en el examen de las fuentes escritas, hemos dejado provisoriamente de lado el de las *Consuetudines*: nuestro fin es sobre todo buscar el espíritu de la *lectio divina* en esta época. Una segunda observación resulta inmediatamente de lo que acabamos de precisar: el período enfocado es el que, en la Iglesia de Occidente, ve nacer, crecer y alcanzar su apogeo, a la alta escolástica, el de las escuelas canónicas y catedrales, el de los maestros seculares y mendicantes (excepcionalmente el de los maestros monjes). Es decir que nos encontramos, a propósito de la *lectio divina* de los monjes, ante una cuestión más vasta, que es la de la actitud de los medios monásticos frente a los medios escolares, o incluso de la *lectio divina* frente a un método nuevo de lectura de la Escritura, de los Padres y de los teólogos, o incluso la de la teología monástica frente a la teología escolástica.

Evidentemente nuestro propósito no es el de la historia de la coexistencia (no hablemos de confrontación) de estas dos actitudes del *homo christianus* frente a la Palabra revelada. Al menos es necesario retener desde ahora este contexto espiritual: a veces es más importante de lo que se piensa considerar el medio humano en el cual han vivido los espirituales. Por otra parte, es en virtud de esta misma preocupación que debemos igualmente examinar con cuidado todas las corrientes nuevas que conocieron un período de exasperación aproximadamente en el siglo XII: aspiraciones a la pobreza evangélica, decepciones ante las formas existentes de la vida eclesial en todos sus niveles, trabajo valiente en la prolongación de la reforma gregoriana, sin hablar de reivindicaciones propiamente sociales, económicas y políticas.

### LECTIO DIVINA Y FORMACION INTELECTUAL

#### 1. En el siglo XII: un programa de lectio divina monástica

Es en este contexto que debemos constatar, alrededor del siglo XII, simultá-

---

\* De *Studia Monástica*, 1966-2.

neamente lo que se ha llamado el renacimiento de este siglo<sup>1</sup> y la decadencia bastante general de las escuelas monásticas interiores<sup>2</sup>.

Durante el período que hemos circunscripto, podemos decir que no hubo una actividad intelectual excepcional en los monasterios —ni siquiera considerada en el sentido amplio de la *lectio divina*— sino en la escuela de Bec y durante el primer siglo del Cister. No se puede hablar sobre todo de organización escolar propiamente dicha. Los monjes de todos los tiempos han sido muy conservadores en su enseñanza y en sus métodos de trabajo del espíritu: del siglo XI al XIV, continúan generalmente nutriéndose del *trivium* y del *quadrivium*, mientras que en otras partes nacen las Sumas nuevas y se propagan los métodos de investigación inéditos.

Podemos afirmar que en los siglos XI y siguientes, los jóvenes monjes que reciben una formación en el monasterio, la reciben sobre todo desde el punto de vista espiritual y ascético. Aunque se los forma para la investigación y la reflexión teológica, es por regla bastante general, por haber sido iniciados en este tipo de trabajos antes de abrazar la vida monástica: así sucede con Lanfranc y Anselmo de Cantorbery. Dom Martène<sup>3</sup> seguido por uno de los redactores de la *Histoire littéraire de France*<sup>4</sup>, por Migne<sup>5</sup> y por M. Philippe Delhaye<sup>6</sup>, dio a conocer un verdadero programa de formación teológica, debido a un monje anónimo de fines del siglo XII y destinado a aquellos que están comprometidos en la profesión monástica. Los candidatos a la vida monástica, dice en sustancia este escrito, han recibido ya sea una buena formación en las letras humanas y divinas, ya sea una formación mediocre en esas materias, ya sea han adquirido solamente rudimentos gramaticales.

Si, pues, se supone una cierta formación escolar antes de la entrada en religión, puede ser que ésta haya sido insuficiente. Para suplir esta laguna se impone el estudio de los libros sagrados y de los escritos de los Santos Padres. Es significativo recorrer entonces atentamente el programa de la *lectio divina* que este monje proporciona a su lector.

En primer lugar viene evidentemente la Escritura, cuyos libros están enumerados y cuyos principios de interpretación se recuerdan: *secundum historiam* (o *secundum litteram, secundum litterales intellectum*); luego *secundum allegoriam*; finalmente *secundum moralem instrucciones*<sup>7</sup>. Para ayudarse en la penetración de

- 
1. Acerca de este renacimiento, ver la obra fundamental de CH.H.HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, 1928). W.A. NITZE, *The So-Called Twelfth Century Renaissance*, en *Speculum* 23 (1948), 464-471, prefiere hablar de "despertar".
  2. Ver PH. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XII<sup>e</sup> siècle*, en *Traditio* 5 (1947), 225-238. Sobre *Les études dans les monastères du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, ver el artículo de J. LECLEERCQ, osb, en el libro *Los Monjes y los Estudios* (Poblet, 1963), p. 105-117. Un ejemplo fue estudiado por el mismo historiador, el de Mont Saint-Michel, en *Une bibliothèque vivante*, publicado en las *Mélanges du Mont Saint-Michel* (1966), p. 212-220.
  3. *Thes: Novus Anecdotorum*, t. I (Paris, 1717), p. 486 sv.
  4. T. XIII (Paris, 1869), 416-419.
  5. *Epistola anonymi ad Hugonem amicum suum*, PL 213, 713-718.
  6. *Art. cit.*, p. 232-233.
  7. Aquí hay que recordar el magistral estudio del P. H. DE LUBAC, sj., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (coll. Théologie), 4 vol., Paris, 1959-64.

la Escritura en el sentido literal, su lectura repetida debe ser completada con la de Josefo y la de Hégésippe, la de las *Etymologiae* de san Isidoro de Sevilla, las *Expositiones Hebraicorum nominum* de san Jerónimo y la de algunos otros instrumentos de trabajo (por ejemplo los glosarios). Todo esto puede ayudar a responder a ciertos problemas que plantea el sentido literal de la Biblia; por ejemplo los días de la creación, la construcción del Arca, las promesas hechas a Abraham, la duración de la estadía en Egipto, la construcción del Arca de la Alianza, las doce tribus, las castas sacerdotal y levítica, los reyes, sus genealogías, sus luchas y sus acciones escandalosas, la construcción del Templo y sus accesorios. Se hará un resumen de todo esto y se lo aprenderá de memoria. Puede también ayudar a penetrar en esta forma las Escrituras, el tratado de san Agustín *Expositiones Hebraicorum nominum*.

Todo esto vale para los libros históricos. En lo que se refiere a los libros proféticos y sapienciales, es necesario examinar, dice el autor, "*quae prophetia ad litteram completa, et quae reservetur ad litteram complenda, et quis propheta, sub quo rege prophetavit*". San Jerónimo ayudará también aquí a elaborar un "resumen histórico". Finalmente la referencia de *Christo et Ecclesia* de ciertos libros supera toda comprensión *ad litteram*: así el Salterio, Job, el Cantar de los Cantares. Por eso se leerán en último lugar y una sola vez. Para los libros del Nuevo Testamento se tendrá el mismo cuidado. Se establecerá por ejemplo el número de milagros del Señor, el de sus discursos: *quid, ubi, et quando, et coram quibus a Domino factum dictumve sit*. Se podrá recurrir al tratado de san Jerónimo *De descriptione locorum Palaestinae* y del *De Concordia Evangeliorum*.

Pero esto no es más que la corteza. Lo importante es que toda esta enseñanza bíblica sea abordada en el contexto de los "*Sacramenta Ecclesiae*". A este efecto se aconseja recurrir a las obras de Hugo de San Víctor, especialmente su *De Sacramentis*. El año litúrgico será esclarecido por la *Candela* por el canónigo Gerland (¿cuál?) y el *Quare* del Maestro Simón (¿cuál?). El *De doctrina christiana* y el *De Civitate Dei* de san Agustín se deberán leer en esa misma óptica con el mayor cuidado. De este modo se descubrirá la Escritura, el sentido literal será superado y se alcanzarán los sentidos alegórico y moral. El monje tendrá la alegría de descubrir así —*sine omni labore*— enseñanzas nuevas y cada vez más ricas. Volviendo a los Padres que pueden iluminar al monje, el autor cita además al pasar, las obras de Orígenes, *et alia consimilia*. Si ese programa parece demasiado fuerte, la carta de san Jerónimo a Laeta para la educación de su hija, podrá dar materia para un ciclo más elemental<sup>8</sup>: el Salterio, los Proverbios de Salomón, el Eclesiástico, Job, los Evangelios, los Hechos, las Epístolas; luego solamente los Profetas, los libros históricos; finalmente *sine periculo*, se podrá abordar el Cantar de los Cantares. Algunos escritos patristicos están especialmente recomendados por su prudencia: los opúsculos de Cipriano, las cartas de Atanasio, los Libros de Hilario.

Podemos pensar que este programa da una idea del bagaje cultural del monje medio de la época. El manuscrito que lo contiene, según Martène<sup>9</sup>, provenía de la Abadía de Santa María de Josafat, cerca de Chartres; su destinatario, llamado Hugo, era tal vez Hugo de San Víctor; pero esto es muy poco seguro<sup>10</sup>. En todo

---

8. *Ep.* 107; PL 22,876.

9. *Loc. cit.*

10. Como lo indicaría la manera bastante impersonal de hablar de los escritos de Hugo.

caso al conjunto le falta más bien originalidad.

Es como un bosquejo de sistematización metódica del programa que la Regla benedictina presenta en bloque<sup>11</sup>, aunque lo que parece tal vez más claro aquí que en esta última, es el carácter bastante exclusivamente escriturístico de esta formación por medio de la *lectio divina*, ya que los escritos de los Padres se aconsejan sólo para penetrar mejor los "sentidos" de la Biblia.

En otras palabras, la Regla benedictina aparece de hecho más amplia que nuestro documento: en ella se trata de los Padres en general, y no solamente de sus escritos que permiten entrar más profundamente en la inteligencia de la Biblia y principalmente de los Padres en la vida monástica: Casiano, las *Vitae*, las *Regulae* de Basilio.

## 2. Un siglo más tarde: lectio divina y formación universitaria

Si saltamos ahora un siglo nos encontramos en la segunda mitad del período cronológico enfocado aquí. Ahora bien, tanto en los benedictinos como en los cistercienses, los grandes nombres se hacen raros. No estamos más en el siglo de Anselmo de Cantorbery, de Pedro el Venerable, de Bernardo de Morlaix, de Pedro de Celle, de Ruperto de Deutz, de Bernardo de Claraval y sus primeros discípulos, Guillermo de Saint-Thierry, Guerrico de Igny, Elredo de Rieval, Isaac de la Estrella. Si hay un cierto fenómeno nuevo es la influencia de las universidades fundadas en los comienzos del siglo XIII, lo cual en el transcurso de este siglo y del siguiente traerá algunas consecuencias para los monjes. Por ejemplo, entre los maestros de teología de la Universidad de París del siglo XIII, algunos pertenecen desde los orígenes a lo que nosotros llamamos ahora las órdenes monásticas: monjes negros o benedictinos y cistercienses. Monseñor Glorieux ha contado 19 en el siglo XIII<sup>12</sup>. En cantidad e incluso en calidad no pueden evidentemente rivalizar con los maestros seculares, los dominicos y los franciscanos. Sin embargo no hay que subestimar la influencia del Colegio San Bernardo en París, fundación preparada desde 1224, realizada por el abad de Claraval, Esteban de Lexington, y aprobado por Inocencio IV en 1245; y la del Colegio de Cluny cuya fundación fue decidida en el Capítulo de 1260, cuyos estatutos fueron aprobados entre 1308 y 1319 y que muy pronto se abrió a todas las casas de la Orden, sin limitación de número<sup>13</sup>. Durante el siglo XIV los Capítulos Generales afirman de buen grado el beneficio de los estudios; pero los textos dejan traslucir también que los monjes habían ido al encuentro de serios riesgos al establecerse en las ciudades universitarias. Los grandes monas-

---

11. Cap. 73.

12. Ver P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. II (Paris, 1934), p. 249-273.

13. J. LECLERCQ, osb, *Les études universitaires dans l'Ordre de Cluny*, en *Mélanges bénédictins publiés à l'occasion du XIV<sup>e</sup> Centenaire de Saint Benoît* (Abbaye de Saint-Wandrille, 1947), p. 349-371, estudió esta historia desde el siglo XIII hasta el XV, sobre la base de los documentos originales y sobre todo del Cartulario de la Universidad de París. Ver asimismo A. HOSTE, osb, *Les études chez les moines des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, en *Los Monjes y los Estudios*, p. 249-260.

terios tuvieron pronto su colegio propio en París: posiblemente Fleury, Saint-Denis, Marmoutier. Se ven igualmente colegios benedictinos en Montpellier, Tolouse, Avignon, Oxford, y sin duda incluso en otras partes<sup>14</sup>. Algunos Papas incluso alentaron abiertamente los estudios de los monjes. Así Benito XII († 1342), conocido por la célebre Bula *Summi Magistri* (20 de junio de 1366) llamada *Benedictina*, para la reforma de los benedictinos y la reorganización de sus estudios. La Bula *Fulgens sicut stella* (12 de julio de 1335) había hecho lo mismo para los cistercienses<sup>15</sup>.

Vale la pena decir algunas palabras sobre el contenido de estos documentos pontificios e incluso analizarlos. La Bula *Summi Magistri* exige que tanto en los monasterios y demás conventos benedictinos, como en las Iglesias catedrales e *in solemnibus locis* haya un *magister* capaz de enseñar a los monjes *scientiae primitivae* (*grammatica, logica et philosophia*): los seculares podrán ser admitidos en sus clases. La Bula indica en detalle cómo proveer al mantenimiento material del Maestro, en el caso de que no sea monje. Si es un monje, especifica cuál debe ser su estatuto y sus posibilidades (aun financieras) de formación. Se obliga a velar por la aplicación seria de la Bula en este punto, tanto a los Superiores como a los Visitadores y a los Capítulos provinciales.

Después del estudio de estas *scientiae primitivae* la Bula obliga a enviar a un monje capaz sobre veinte; unos a las facultades de teología, otros a las de derecho canónico, en vistas al bien de los otros miembros de su comunidad. El número de los *studentes* no está limitado por la proporción antedicha. Estos *studentes* serán nombrados o elegidos (por *seniores* juramentados) *sincerores in zelo et discretiores in iudicio*. Los que van a París estarán allí para la fiesta de la Exaltación de la Cruz; en otras partes, para la fiesta de san Lucas. El abad o el prior que no obedezcan sufrirán penas *ipso facto* a propósito de las cuales se dan muchos detalles (principalmente en cuanto al modo en que pueden ser levantadas). La cuestión de las pensiones de estos estudiantes y de sus maestros está largamente estudiada, así como la de la compra de sus libros. En cuanto al programa, el de los estudiantes *in sola theologia* está siempre formado por el libro de las Sentencias; en derecho canónico por el *Decretum* de Graciano). Se dice expresamente que en el *studium* de París *nullus possit legere cursum bibliae nisi studuerit inibi septem annis*; y las Sentencias no podrán ser "leídas" sino después de diez años.

En la Bula *Fulgens sicut stella*, concerniente al estudio de los cistercienses, encontramos la misma atmósfera. Los *studia generalia* de la Orden para los estudiantes *in sacra pagina*, en París, Oxford, Toulouse, Montpellier, continúan existiendo. El de Estella (diócesis de Pamplona) será transferido a Salamanca. Se erigirá un *studium* en Bolonia lo antes posible. En Metz (que depende de Morimonde) habrá un *studium* in scientiis primitivis. Se prevé ampliamente a qué *studium* serán enviados los estudiantes de los diversos monasterios. Ellos serán: *magis dociles, et idonei, necnon ad proficiendum dispositi*. Los monasterios de 40 monjes al menos enviarán dos a París; los de 30 a 40, uno solo. Los otros monasterios, de entre 18 y 30 monjes enviarán, uno a los otros *studia generalia* o a París. Los abades podrán ser obligados por el Capítulo General a obedecer a estas reglas. Como para los

- 
14. Ver U. BERLIERE, osb, *Les collèges bénédictins aux universités du moyen âge*, en *Rev. Bénéd.* 10 (1893), 145-158.
  15. CHERUBINI, *Bullarium*, t. I (Roma, 1617), p. 179 sv. (cap. 6-8) y 171 sv. (n. 42-56). Cf. MANSI, *Ampl. Collectio Conciliorum*, t. 25, col. 1033-1036. Sobre estos dos documentos, ver A. HOSTE, *art. cit.*, p. 254-259.

benedictinos, los problemas económicos planteados por la organización de estos *studia* están largamente detallados. Cada *studium* tendrá un maestro "que leerá la Biblia" y los estudiantes estarán bajo la dirección espiritual de *provisores*. En estos *studia* no se enseñarán los *iura canonica*. El nombramiento de los maestros, bachilleres, *lectores Bibliae*, *provisores*, celadores y demás oficiales, para el *studium* de París, corresponde al Capítulo General. Para los otros *studia* se procederá de igual forma solamente con los maestros *seu lectores principales*. Los profesores harán públicamente el juramento de ser desinteresados en su empleo. Después de seis años, el estudiante podrá *cursum Bibliae facere* en el *studium* de París; después de ocho años, las Sentencias; lo cual deroga los estatutos en uso en París (siete años para la Biblia y diez para las Sentencias).

Lo que llama la atención en la lectura de estos dos documentos es el lugar mínimo, por no decir nulo, dedicado al espíritu con que los monjes abordaban antiguamente las ciencias sagradas. Las prescripciones jurídicas son muy precisas y es evidente que la Santa Sede quería obligar a los monasterios a tener un mínimo de monjes versados en ciencias sagradas y, por lo tanto, un mínimo de cultura. Esta insistencia manifiesta ciertamente que debía haber serias resistencias al envío de estudiantes monjes a los *studia*: estas resistencias son, por otra parte, un hecho histórico sobre el cual no es necesario extenderse largamente aquí. Nada en los textos permite suponer que la causa de esta resistencia fue que en los monasterios existía una cultura media suficiente: de ahí la inutilidad de enviar a los monjes jóvenes a los *studia*. Más bien parece desprenderse de ellos lo contrario: la cultura media debía ser bastante mediocre y las resistencias a los *studia* procedían sin duda del hecho de que el celo por los estudios era muy escaso. ¿Hubo tal vez también razones económicas para esta resistencia? Es lícito pensarlo a veces, teniendo en cuenta la larga lista de cargas financieras precisadas en los documentos para los abades que enviaban a los jóvenes monjes a los *studia*. ¿Hubo incluso razones de principio, por ejemplo la incompatibilidad, o al menos la difícil coexistencia de los estudios escolásticos en las escuelas y universidades del siglo XIII con el espíritu monástico de la *lectio divina*? Es posible, aunque las dos Bulas no tengan en cuenta ni la Regla benedictina con respecto a la *lectio divina*, ni la tradición monástica sobre este punto. Todo sucede como si la cultura media de los monasterios fuera juzgada deficiente y la Sede Apostólica quisiera remediarla. ¿Cultura media de tipo escolar? ¿Cultura media de tipo propiamente monástico? Me inclino a pensar que, a comienzos del siglo XIV, estas culturas deberían ser a menudo mediocres en ambos planos a la vez.

### 3. Monjes filósofos y teólogos y monjes "ordinarios"

Podemos hacer una contra-prueba por el examen de los nombres retenidos por la historia de la filosofía y de la teología en los siglos XIII y XIV. En filosofía, la cosa es clara en lo que se refiere al siglo XIII: los monjes son inexistentes<sup>16</sup>. En teología podemos apoyarnos en los repertorios de los maestros parisinos<sup>17</sup>; los cistercienses y los monjes negros son una minoría cuyas producciones teológicas son por otra parte de segundo o tercer orden. Retengamos aquí sólo este ejemplo de los maes-

---

16. Ver F. VANSTEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (Philosophes médiévaux, 9), Lovaina, París, 1966.

17. Ver nota 12.

tros de París (Dom Hoste ha dado otros). Sólo emergen un poco los nombres de los cistercienses Jean de Limoges († ¿hacia 1250?, ¿después de 1274?); Jean de Weerde, de la Abadía des Dunes († 1293); Humber, abad de Prully († 1298); Jacques de Thérines, abad de Pontigny († 1321); Jacques Fournier o de Furno, abad de Fontfoide († 1342). En cuanto a los monjes negros los representantes son menos numerosos que los cistercienses y su actividad literaria es aún más escasa. Queda por examinar lo que ellos han escrito: esto es relativamente fácil en lo que respecta a los maestros parisinos, gracias al repertorio de Mon. Glorieux. Bajo la pluma de estos últimos, vemos aparecer algunos *Quodlibet* o *Quaestiones disputatae*; algunos pocos comentarios de las Sentencias; algunos comentarios bíblicos; algunas *Sententiae morales*, y sobre todo sermones. De los demás maestros, conocemos numerosas crónicas, *Gesta Abbatum, Vitae*, "*Speculum*" y otras producciones similares.

Podemos considerar como cierto que los monjes no solamente no están a la cabeza de los estudios filosóficos y teológicos entre los siglos XI y XIV, sino que su espíritu prácticamente no se inclina hacia el método escolástico. Prefieren atenderse a los géneros tradicionales. Ha debido existir una verdadera diferencia entre su cultura media y la de las otras órdenes religiosas, la de los Mendicantes, la de las Escuelas Seculares. Ahora bien, el Papa Benedicto XII juzgó que esta diferencia era anormal: es lo que explica las dos Bulas estudiadas más arriba pero que fueron a menudo ineficientes. Sin embargo, esto no quiere decir que no haya habido nada válido en el mundo monástico.

Como ya hemos dicho algunos monjes nutridos por la *lectio divina*, demasiado escasos, a nuestro parecer, han reflexionado y escrito. Otros muchos, innumerables, no han escrito nada, pero podemos pensar que no han leído ni meditado en vano las Sagradas Escrituras. Aquí sería necesario consultar cuidadosamente las *Consuetudines*. Lo que podemos asegurar, sin embargo, es que en la mayoría aplastante de los escritos conocidos, los monjes presentan una especie de constancia en sus concepciones, en primer lugar, de la vida humana, luego de la vida cristiana, y finalmente de la vida monástica propiamente dicha. Hay en ellos una visión de la vida y del obrar humano que se integran en una visión de la economía de la salvación. Esta visión es la que debemos estudiar ahora más de cerca: ella nos dará sin duda la clave de la *lectio divina* media en esta época.

## VISION MONASTICA DE LA VIDA Y *LECTIO DIVINA*

### 1. *Inspiración bíblica de esta visión*

Lo que aparece en esta visión desde el comienzo es que, a propósito del hombre y de su marcha hacia la realización de su destino humano y espiritual, el ángulo de visión es raramente lo que nosotros llamamos hoy "racional" o "natural": a este respecto, basta no solamente con recorrer la lista de obras conocidas —por ejemplo las de los monjes maestros de teología de París en el siglo XIII— sino también la de todas sus producciones literarias durante la segunda mitad de la Edad Media<sup>18</sup>. Se

---

18. Hemos intentado ese inventario en *La morale monastique du XI<sup>e</sup>, au XVI<sup>e</sup> siècle* (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 20), Louvain-Liège, 1966. Ver también los numerosos testimonios recogidos por A. HOSTE, *art. cit.*

trata, en regla casi general, no de una filosofía construida partiendo de presupuestos racionales —por ejemplo la naturaleza del hombre, su fin natural— sino de una verdadera teología.

En efecto, se trata de teología: esta visión se apoya en la Palabra de Dios consignada en la Escritura y más precisamente en el Evangelio. Incluso cuando se trata de un punto preciso que en sí mismo podría ser tratado válidamente en base a consideraciones exclusivamente racionales —como el libre arbitrio— san Anselmo († 1109) e incluso el abad Frowin de Engelberg († 1178) entregan a sus lectores el fruto de una *lectio divina*, de una *meditatio*, de una *contemplatio*.

Detengámonos un instante en san Anselmo. Su método se caracteriza, como sabemos, por preguntas y respuestas (especie de mayéutica) y por el lugar que ocupan las "*raciones necessariae*" en las exposiciones. Pero no debemos olvidar que Anselmo descubre en las Escrituras las bases profundas de sus concepciones teológicas e incluso de su moral. Así en el *De veritate* parte de Juan 3,21: "*Qui male agit odit lucem; et qui facit veritatem venit ad lucem*"; y de Juan 8,44 sobre la falta del demonio que fue no permanecer en la verdad<sup>19</sup>. Es lo que ha hecho decir que Anselmo propuso una moral, o más bien una visión de la vida humana, una antropología que es ya escolástica en un sentido, pero sobre todo esencialmente monástica (en la medida en que es esencialmente teocéntrica) y aun "kerigmática"<sup>20</sup>. Más profundamente que las especulaciones anselmianas sobre el libre arbitrio, hay en su antropología un llamado al tema bíblico de la imagen de Dios que le suministraba su *lectio divina*:

Consequi itaque videtur quod rationalis creatura nihil tantum debet studere quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum experimere.<sup>21</sup>

El retorno a la imagen de Dios se hace por el amor:

Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam ut summam essentiam amat super omnia bona, sicut ipse est summum bonum.<sup>22</sup>

Esforzándose en desear por el amor la bienaventuranza suprema, la creatura racional encuentra su razón de ser: Dios la ha creado para amarla siempre. Y si la creatura lo ama El se dará a ella en recompensa: *illum ad fruendum percipiat*; y le permitirá verlo, ya no *quasi per speculum et in aenigmate*, sino *facie ad faciem*<sup>23</sup>.

En el siglo o en los dos siglos siguientes a Anselmo, son raros los casos en que se abordan problemas teóricos —como en las escuelas que viven en la huella del Lombardi. Ya lo hemos hecho notar a propósito de los maestros parisinos. Citemos el

---

19. *De veritate*, cap. 4-5.

20. PH. DELHAYE, *Quelques aspects de la morale de saint Anselme*, en *Spicilegium Beccense*, t. I (Le Bec-Hellouin-Paris, 1959), p. 407-422.

21. *Monologion*, cpa. 70.

22. *Ibid.*, cap. 70.

23. *Ibid.*, cap. 70.



caso de Conrad d'Hirsau (hacia 1070-1150): pertenece cronológicamente a la pre-escolástica y aunque se dedica a ciertos problemas muy teóricos como el del lugar de la ética en la enseñanza del *trivium* y del *quadrivium* que no lo ubican en un lugar explícito, es mucho más al modo de los Padres que al de los futuros escolásticos como buscará el camino de una solución al problema susodicho, solución de "integración" que consiste en estudiar la *ethica* en el transcurso del comentario a los autores de la antigüedad clásica; lo cual en esta época, dice Philippe Delhaye, "resulta de la *grammatica* y accesoriamente de la *rhetorica*"<sup>24</sup>.

Un poco más tarde, un tal Frowin, abad de Engelberg, también de esta época pre-escolástica, manifiesta una real originalidad especulativa en sus *De laude liberi arbitrii libri VII*, obra sistemática y no únicamente colección de sentencias<sup>25</sup>. Vale la pena detenerse un instante en esta obra que parte de un análisis psicológico del libre arbitrio (libro I) para estudiar luego sus actos con relación a Dios (libro II): más tarde la visión y ahora la contemplación; y con respecto a los seres creados: el ejercicio de la razón y el de la voluntad, por la ciencia y la virtud (libros III y IV). Finalmente, Frowin analiza las diversas "causas" del libre arbitrio: la causa ejemplar (*imago Dei et speculum*; libro V), la causa final (la contemplación y visión de la *substantia Dei*; libro VI); y la causa salvífica (*fides Christi*; libro VII). Cita a menudo, entre los autores recientes, a san Anselmo, sin que podamos ver sin embargo en Frowin un discípulo de este último en lo que respecta al libre arbitrio; se ubica en un plano mucho más exclusivamente "natural" que Anselmo; sólo la orientación "final" del obrar humano, teocéntrico y cristocéntrico, manifiesta la atmósfera de la *lectio divina* de sus predecesores (incluso Anselmo). Pero cuando se trata de cosas que no tienen relación con el mensaje de fe, los métodos, el rigor sistemático, el punto de vista "natural" emparentan ya un poco a Frowin con sus émulo de ciertas escuelas no monásticas de su tiempo (por ejemplo la escuela de san Victor) y del siglo de la escolástica. Pero su síntesis es incontestablemente el fruto de una *lectio* y de una *meditatio* que están más en la línea de la tradición monástica antigua que en la del "renacimiento humanista del siglo XII" y la de la escolástica naciente.

Una encuesta sobre todos los autores benedictinos y cistercienses de los siglos estudiados aquí nos convence que los pocos autores que han sido evocados aquí están indudablemente bastante aislados, y que aunque otros puedan ser comparados con ellos, son muy escasos. Lo que sucede es que en los medios monásticos de la segunda mitad de la Edad Media, la Escritura sigue siendo verdaderamente la norma suprema en materia de doctrina teológica y por lo tanto de fe, tanto como en la visión de la vida humana propiamente dicha. La Escritura es el objeto de una contemplación que es fruto de la *lectio divina*; pero esta contemplación desemboca en la acción (ascesis, oración, e incluso celo apostólico: así santa Gertrudis la Magna). Algunos temas, cuya persistencia podemos constatar, toman precisamente su fuerza de la base escriturística que los ha hecho surgir: uno de los principales es el retorno a la semejanza de Dios perdida a consecuencia del pecado.

---

24. PH. DELHAYE, "Grammatica" et "Ethica" au XIII<sup>e</sup> siècle, en *Rech. Théologie anc. et médiévale* 25 (1958), 59-110; ver p. 67 sv; sobre Conrado, p. 71-75.

25. Edición del Prólogo y del Índice en PL 179, 1801-1812. Análisis detallado y extractos publicados por O. BAUER, osb., *Fr. von E.* (1147-1178), *De laude liberi arbitrii libri VII*, en *Rech. Théol. anc méd.* 15 (1948), 27-75, 269-303; cf. ID., *Der selige Fr. v. E.* (Engelberg, 1943).

## 2. Un ejemplo ambiguo: el tema cisterciense de la regio dissimilitudinis

A este propósito, el nombre que viene espontáneamente al espíritu es el de Bernardo de Claraval. Si hay en él una visión de la vida humana —cristiana y monástica— consiste realmente en una vuelta a Dios, del pecado a la gloria o en otras palabras, de la “disimilitud” a la “similitud”. El hombre tiene como tarea durante su *peregrinatio* restaurar en él la imagen de Dios, presente en él antes de la caída, no aniquilada por el pecado sino deformada, velada por éste último. El hombre volverá a encontrar la semejanza divina perdida atravesando las etapas de la humildad como lo enseña *De gradibus humilitatis*. El *De gratia et libero arbitrio*, por su parte, explica cómo el hombre adquiere durante esta ascensión espiritual una libertad que no es la *libertas naturae*, la de elegir entre el bien y el mal, *libertas a necessitate: posse peccare et posse non peccare*; y luego una libertad que es más que la liberación del pecado, la *libertas gratiae* o *libertas a peccato*: por efecto del amor de Dios el alma reencuentra, o al menos tiende a reencontrar el *posse non peccare*, el de Adán antes de la caída e incluso el *non posse peccare*, que se ve en Dios, en Cristo, en los bienaventurados. En todo esto, el amor es restaurado progresivamente, y culmina con el pasaje definitivo de la *regio dissimilitudinis* a la *regio similitudinis* cuyo preludio es la experiencia mística.

El *De diligendo Deo* describe con categorías bastante parecidas la misma ascensión, partiendo del amor de uno mismo, todavía carnal hasta llegar a un amor “social” abierto al prójimo, luego hasta el amor de Dios por sí mismo y finalmente al amor de uno mismo por Dios. “Estos grados del amor son paralelos a los de la humildad y a los de la libertad”<sup>26</sup>. Debemos agregar que para Bernardo, en la *peregrinatio* del alma que deja la *regio dissimilitudinis* y que rehace en ella la semejanza divina, el amor y el conocimiento se apoyan mutuamente. Podemos espigar en los escritos de Bernardo toda una doctrina de la fe que revela los misterios divinos y que introduce en el caso del monje, en la “teología monástica”. En esto, Bernardo se oponía a un Pedro Abelardo que, según él, habría falseado totalmente el papel de la razón sometiendo la fe a su imperio. Pero lo que la razón no puede dar, puede darlo la experiencia mística. No es en las escuelas seculares sino en la escuela del servicio del Señor donde se aprende la verdadera teología, y el monje está en una situación privilegiada a este respecto<sup>27</sup>.

El amigo de san Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry († 1147 ó 48) propone también la doctrina de la similitud divina que se debe reencontrar volviendo de la *regio dissimilitudinis*: en esto depende de Orígenes y fue el maestro del mismo Ber-

26. J. LECLERCQ, osb, *La spiritualité du moyen âge* (París, 1961), p. 244.

27. Citemos, entre los textos bernardinos sobre el tema en cuestión, *Serm. 36, 5 in Cantica* (éd. LECLERCQ - C. H. TALBOT - H.M. ROCHAIS, *Opera*, t. I, Roma, 1958), p. 7; *De gratia et libero arbitrio*, IX, 28 (éd. LECLERCQ - ROCHAIS, *Opera*, t. III, Roma, 1963, p. 185); *Ep.* 8,2 (PL 182, 106); *Serm. de div.* 40 y 42 (PL 183, 649 y 661). Sobre esta vuelta a la semejanza, ver algunos trabajos por E. GILSON, “*Regio dissimilitudinis*” de Platon à saint Bernard de Clairvaux, en *Mediaeval Studies* 9 (1947), 108-130; E. COURCELLES, *Tradition néoplatonicienne et traditions chrétiennes de la “région de dissemblance”* (Platon, *Politica* 273 d), en *Arch. Hist. Doctrin. Litt. Moyen Age* 24 (1957), 5-33; F. CHATILLON, *Regio dissimilitudinis*, en *Mélanges E. Podechard* (Lyon, 1945), p. 85-102.

nardo<sup>28</sup>. Es lo que explica su insistencia en la doctrina agustiniana de la imagen y de la semejanza, huellas de la Trinidad en el alma: la imagen significa la aptitud de recibir la huella de la Trinidad y la semejanza es su realización. Anselmo de Cantorbery encaró esta imagen desde un punto de vista estático, metafísico. Guillermo, por el contrario, en esto de acuerdo con Bernardo de Claraval, la considera desde un punto de vista dinámico y psicológico. La imagen de la Trinidad en nosotros es lo que está al comienzo de nuestra ascensión a Dios. En este sentido, esa imagen produce esta última. La memoria, huella del Padre, produce en nosotros la razón, así como el Padre engendra al Verbo; y de la memoria y de la razón procede la voluntad, así como el Espíritu Santo procede del Padre y del Verbo. Ahora bien esta concepción dinámica no deja de tener resonancias morales y espirituales; está en la base de una teoría de tres etapas de la vida espiritual. De allí la distinción tomada de los Padres y ya de san Pablo, entre los tres estados del alma, *animalis, rationalis, spiritualis*; o incluso entre *anima, animus y spiritus*. En el último de estos estadios, el Espíritu Santo restablece al alma en la "semejanza" con la Trinidad y la conduce al conocimiento experimental de esta última, preludio de la visión del cielo. De allí la teoría del *amor-intellectus*, inspirado del *amor ipse est notitia* de san Gregorio<sup>29</sup>. Habría que desarrollar aquí y expresar en detalle todo lo que Guillermo dice sobre el conocimiento de Dios, parcialmente accesible a la razón, pero fundamentalmente situado en el dinamismo de la fe, la cual introduce al alma despojada y purificada, más allá de la ciencia teológica, en la ciencia mística. Es necesario señalar que, mejor que Bernardo, Guillermo sólo conoce, para el cristiano, las virtudes sobrenaturales. Alain de Lille —que sin embargo más tarde se hizo cisterciense—, Simón de Tournai, más tarde los maestros de la Facultad de Artes de París y los grandes escolásticos, presentarán opiniones mucho más "naturalistas" distinguiendo en síntesis el punto de vista del filósofo al del teólogo.

Sería necesario estudiar aquí la antropología que proponen los otros grandes cistercienses de la primera generación que estuvieron lejos de ser enemigos de los estudios como lo ha demostrado el Padre Anselmo Dimier<sup>30</sup>: Guerrico de Igny († 1157); Elredo de Rieval († 1167) sobre todo que retoma el tema del alma creada a imagen de Dios, que vuelve a la imagen y a la amistad divina gracias a la ayuda de Cristo; luego Isaac de la Estrella († 1169) que manifiesta una real originalidad por su inspiración dionisiana, al margen evidentemente de la Escritura y de san Agustín.

Se ha discutido el carácter propiamente cristiano estudiado aquí y tan querido por los grandes espirituales cistercienses de la primera generación. Según ciertos críticos la manera de comprender el amor que vemos en un san Bernardo sólo habría podido resultar de una influencia neoplatónica, determinante hasta el punto de haber impedido a Bernardo integrar en su síntesis el aporte propio del Nuevo Testamento sobre el amor. Según esta manera de ver "no es finalmente el agapè del Nuevo Testamento sino el *èròs* neoplatónico lo que traduce la obra de Bernardo"<sup>31</sup>. Se ha

28. De tal modo que "el orden parece muy claro: Orígenes, Guillermo, Bernardo" (L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955, p. 105 n.).

29. Ver J. - M. DECHANET, *osb*, "Amor ipse intellectus est". *La doctrine de l'amour-intellection chez G. de S. - Th.*, en *Rev. Moyen Age Latin* 1 (1945), 349-374.

30. *Los Monjes y los Estudios*, p. 119-146.

31. M. STANDAERT, *ocso*, *La doctrine de l'image chez saint Bernard*, en *Ephem. Theolog. Lovanienses* 23 (1947), 124.

reconocido la tesis de A. Nygren<sup>32</sup> retomada por O. Castrén<sup>33</sup>.

Esta tesis ha sido contradicha<sup>34</sup>. En efecto, se debe matizarla mucho. Es necesario recordar que en san Bernardo, así como también por otra parte en san Agustín, el amor engendra a la vez *agapè* y *eros*. San Agustín ciertamente ha subrayado de buen grado la alegría que produce el amor, el gozo de Dios que sacia todos los deseos del corazón. Pero los místicos del tiempo de san Bernardo y sobre todo él mismo, han visto más bien en el amor puro, desinteresado, desprendido del *éros*, la última palabra de la caridad: el *De diligendo Deo* parece suficientemente claro a este respecto. Podemos sin embargo conceder que Bernardo ha adoptado de buen grado marcos, gradaciones, esquemas para la ascensión del alma que hacen pensar en ciertos marcos en los que los neoplatónicos habían moldeado su pensamiento.

Es verdad que los orígenes del tema de la *regio dissimilitudinis et similitudinis* no son monásticos ni siquiera cristianos. Si los monjes lo adoptaron, es porque lo leyeron en los escritos de Orígenes<sup>35</sup> y de san Agustín<sup>36</sup>. En las *Confesiones*, éste último confiesa hasta qué punto el pecado lo había alejado de la semejanza divina: "Me encontré lejos de Ti en la región de la desemejanza"<sup>37</sup>. Ahora bien, esto está inspirado directamente en Plotino<sup>38</sup> y a través de este último, en Platón<sup>39</sup>. Por parte de los cristianos, este tema ha sido comprendido generalmente como mirando la naturaleza humana creada "a imagen y semejanza de Dios"<sup>40</sup> y privada de esta semejanza por el pecado original. Pero, al menos en lo que concierne a san Agustín, podemos preguntarnos si la "desemejanza" no es más radical y si no concierne a la condición de creaturas que no tienen existencia en sí mismas<sup>41</sup>. Hasta tal punto que, según un espiritual no monástico, el Maestro Eckart, pero que ha sacado las consecuencias de estas premisas, "nada es a la vez tan semejante y desemejante co-

---

32. *Eros und Agape. Die Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 2 vol. (Gütersloh, 1930-37; tr. fr., París, 1944-52). Cf. N. PERRIER osb, *Agapè ou la charité selon Anders Nygren et selon S. Bernard*, en *S. Bernard, Homme d'Eglise* (Brujas, 1953), p. 170-179.

33. B. von CL. *Zur Typologie des mittelalterlichen Menschen* (Lund, 1938).

34. Ver M. STANDAERT, *art. cit.*; y las referencias dadas en ese estudio.

35. Ver los trabajos de J. M. DECHANET, osb, sobre Guillermo de Saint-Thierry; sobre todo *Aux sources de la spiritualité de G. de S. Th.* (Brujas, 1940).

36. Se emitió la hipótesis de que Bernardo pudo conocer ese tema por vía de ciertos oficios litúrgicos; ver E. GILSON, *Sur l'office de saint Augustin*, en *Mediaeval Studies* 13 (1951), 233-234.

37. *Conf.*, VII, cap. 10,10.

38. *Enéadas*, I, 8, 13.

39. *Política* 273 d. -El texto de Platón decía sin duda: "el océano de la disimilitud", lectura probable en razón de las comparaciones marítimas que jalonan el contexto. El vocablo ΠΟΥΡΟΥ océano, se convirtió en Plotino ΤΟΥ ΟΥ, región. Sobre el carácter platónico del tema bernardino de la *regio dissimilitudinis*, ver J. DECHANET osb, *Aux sources de la pensée philosophique de saint Bernard*, en *S. Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon*, 1953 (*Anal. S. Ord. Cist.*, 9, 1953, fasc. 3-4), p. 56-77.

40. *Gn* 1;26.

41. Sabemos que el Maestro Eckhart entró en ese camino. Ver VL. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance le Dieu chez Maître Eckhart* (París, 1960), c. IV. "Regio dissimilitudinis infinitae".

mo Dios y una creatura"<sup>42</sup>.

De allí la importancia de la vuelta a Dios. Es el programa de la vida cristiana que comienza con la *metanoia*; es el que abre el prólogo de la Regla benedictina. Y podemos admitir que en la tradición monástica el problema fue borrar la desemejanza, no la que resulta de la condición creada sino la que procede del pecado, como lo hace notar san Agustín a quien la Regla de san Benito cita casi textualmente<sup>43</sup>. "Dios mío, es esta distancia lo que me mata"<sup>44</sup>; grito de un monje místico moderno que hace eco a una tradición de la cual nosotros hemos esbozado un poco el contorno.

### 3. La dimensión bíblica del "tiempo"

A pesar de estas dependencias literarias —indirectas— en autores no cristianos, recibidas a través de los Padres, podemos decir que precisamente el tema de la *regio dissimilitudinis* toca uno de los aspectos esenciales de la visión bíblica de la vida humana: la dimensión-tiempo. La Biblia, en efecto, es un relato que muestra al hombre no en su naturaleza considerada abstracta y conceptualmente, sino en su destino histórico. El hombre ha sido creado, ha pecado, ha caminado "en la oscuridad y las sombras de la muerte" según la expresión de la Escritura; también se ha afinado. Y "cuando llegó la plenitud de los tiempos" (*Ga* 4,4) el Hombre-Dios, ha dado su sentido a la vida humana, al sufrimiento, a la muerte, y a la esperanza. Desde entonces el hombre está tendido hacia el segundo advenimiento del Señor, y la Biblia deja entrever este término hacia el cual camina, ahora que se ha reconciliado con la Sangre de Cristo, guiado e instruido por el Espíritu Santo, viviendo en la "asamblea de los primogénitos inscriptos en los cielos" (*Hb* 12,23).

Ahora bien, la visión monástica de la vida humana se inserta en esta perspectiva temporal. El itinerario espiritual del hombre, que consiste en profundizar la pobreza interior, para que nazcan y crezcan en él la experiencia de la Verdad de la Palabra de Dios, la esperanza del Reino y, en la cumbre, la Caridad divina, este itinerario tiene como coordenada fundamental que atraviesa toda la Biblia: la del tiempo. Ya la Regla benedictina considera al itinerario espiritual en forma de grados ascendentes, que aunque no están necesariamente en sucesión cronológica, no por eso dejan de constituir un real devenir. La misma perspectiva se da en el tratado *De los grados del orgullo y de la humildad* de san Bernardo, y en numerosos escritos que se inspiran en el tema ascensional de la *Escala del paraíso* de san Juan Climaco.

Es casi como si el itinerario espiritual del hombre en marcha hacia Dios fuera paralelo a ese otro itinerario del que habla la Biblia en primer lugar: el de la humanidad desde la primera creación hasta la nueva creación en Cristo. Su itinerario es un caso particular de un devenir que se da al nivel de toda la humanidad, e incluso del cosmos. El Hombre vive, en su individualidad y en su relación comunitaria, un

---

42. *Expos. in Exod.*, n.1112 (*Die lateinischen Werke*, t. II, Stuttgart, 1954, 110).

43. "... Ut ad illum redeamus a quo peccando recesseramus" (*De civit. Dei*, XI, 28); "... a quo per inobedientiam recedendo..." (*De natura et gratia*, XX, 22).

44. TH. MERTON, ocsó, *La nuit privée d'étoiles*, Epílogo.

drama histórico que atraviesa la historia y cuyo enigma encuentra su clave en el relato bíblico.

Esto explica que, para ciertos monjes del período encarado aquí, la época actual del mundo esté en el umbral de su época final. El cisterciense Joaquín de Flores († 1202), no fue el único tanto en la tradición monástica de su tiempo como en la de otras épocas que predijo el advenimiento inminente del Espíritu. Ciertamente, tales profecías siempre han sido consideradas con prudencia por parte de la autoridad de la Iglesia, y es importante no renovar “los terrores del año mil”, ni las predicaciones angustiosas y enloquecedoras de los discípulos de Joaquín. Lo que debe ser retenido aquí es que, en la concepción que estos monjes se hacen de la vida, el advenimiento de la era escatológica, está preparado desde la época actual por los cristianos que viven seriamente su vocación. Es decir que los monjes, esos cristianos que esperan “devenir lo que son” lo menos mal posible, tienen la convicción de que su vida es la preparación de este advenimiento y también su signo. Viviendo intensamente el misterio cristiano, anticipan en su vida aquello que la Iglesia entera, y detrás de ella la humanidad, están llamadas a vivir un día: el advenimiento de la Jerusalén celestial. Como vemos, aunque la cronología de Joaquín de Flores es sospechosa — ¡la fecha que predecía para el advenimiento del Espíritu Santo fue superada hace siete siglos!— su expectativa sigue teniendo un alcance espiritual, cuya realidad afirman los monjes, sobre todo los eremitaños —que viven la vida monástica en estado puro— con su misma existencia.

#### 4. *Visión bíblica de los valores terrenos*

La orientación hacia el porvenir escatológico explica otro aspecto de la antropología monástica. Si el hombre está en peregrinación hacia ese estado terminal de la historia, se encontrará ante el problema crucial del valor que es necesario atribuir a las realidades terrenas. Innumerables textos ilustrarían fácilmente una visión monástica pesimista del mundo “que se debe despreciar”<sup>45</sup>. Sería imprudente rechazar en bloque este enfoque: para juzgar correctamente los hechos y los textos —suponiendo que estén establecidos con certeza— es necesario integrarlos en todo lo que acabamos de recordar sobre la visión bíblica de la historia y sobre la dimensión-tiempo, esencial para esta visión. El hombre no tiene otro destino durante los años que le han sido concedidos por la Providencia, que el de orientarse hacia esa “Jerusalén de arriba”, de la que el Apocalipsis nos da una imagen figurada. El hombre en resúmenes está llamado a ser un día ciudadano de esta ciudad y de esto resulta, lógicamente, que su vida presente no puede desarrollarse mejor que con el “deseo del cielo”.

Pero, se dirá, esto deja sin solución el problema del “desprecio del mundo”, cuya realidad atestiguan tantos textos y hechos en el mundo monástico de todos los tiempos, y sobre todo en el período estudiado aquí. ¿Es suficiente que el monje desee el cielo para que se resuelven los problemas que plantea su inevitable vida humana sobre la tierra? Hoy más que nunca, este “desprecio” toma la forma de un pesimismo inadmisibles, de un masoquismo incluso, en el que es fácil denunciar un insulto a la obra buena del Creador.

---

45. Ver el dossier reunido por R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde*, 2 vol aparecidos (Lovaina-París, 1963-64) y el contenido en *Rev. Asc. et mystique* 41 (1965), num. 4, retomado en el volumen, *Le mépris du monde* (Problèmes de vie religieuse, París, 1965).

San Romualdo, san Pedro Damian, Joaquín de Flore y más tarde Juan Trithème —para no retener más que algunos nombres entre los más ilustres— ¿fueron infalibles? ¿No está permitido prolongar su reflexión e incluso cuestionarse sus principios básicos?

Su actitud pesimista puede explicarse —al menos en parte— por su tipo psicológico, por su ficha carácterológica: podemos estimar que éste ha podido ser el caso de tantos hombres como los que acabamos de mencionar, ¡y de cuántos otros!. Pero sería imprudente generalizar: si nos atenemos a la psicología concreta de los autores de ese tiempo, e incluso de los monjes en general, innumerables testimonios atestiguan por el contrario su optimismo frente a la vida humana y a sus realidades cotidianas. El solo hecho de que, con el correr de los siglos, hayan sido agricultores, civilizadores, educadores, y aun ingeniosos inventores, revela que no han profesado como ideal exclusivo, la huida, el desprecio, la negación de los valores buenos del mundo; muy por el contrario<sup>46</sup>. Se les reprochó incluso que fueran de buen grado "*bons vivants*", a tal punto que la imaginación popular representa al monje con apariencia mofletuda y rubicunda<sup>47</sup>. Las novelas de caballería —para poner un ejemplo característico del fin de la Edad Media— dan a veces a los monjes y a los eremitas una fisonomía acogedora y sonriente: así el viejo eremita Ogrin que recibe con bondad a Tristán e Isolda y les predica paternalmente el juicio de Dios sobre sus faltas<sup>48</sup>. Ciertamente debemos invocar una opción psicológica, sin duda inconsciente pero realmente subyacente a sus afirmaciones, y que es más profunda que la psicología carácterológica. "Para definir correctamente el desprecio del mundo, no hay que describir sólo la aspiración mística que lo anima, sino que es necesario analizar además en detalle la antropología y la filosofía del mundo que lo estructuran, la serie de juicios de valor, particulares y generales de los autores espirituales sobre las realidades profanas"<sup>49</sup>. Efectivamente, si permanecemos en este plano de principios subyacentes —por ejemplo, el principio cosmológico del mundo sublunar, imperfecto en que vivimos— la Edad Media nos proporciona numerosos ejemplos del menosprecio de los valores terrenos que llega hasta el de las realidades en las que el orden moral no está comprometido para nada y por otra parte ilustra una valoración extrema de la "vida angélica" y del seguimiento contemplativo de "lo único necesario". Pero es menester señalar enseguida que éste no es sólo el caso de los monjes. De ahí que imputar a estos el "desprecio del mundo" precisamente por su condición de monjes es un paralogsimo: "El ideal del desprecio del mundo no fue, en la Edad Media, sólo el hecho de los grandes contemplativos: una multitud oscura de pequeños y de gente sin categoría lo com-

---

46. Al respecto, nada es tan iluminador como el extraordinario dossier consignado pacientemente por dom PH. SCHMITZ, osb, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, sobre todo en los tomos V y VI, "Oeuvre civilisatrice du XII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle" (Maredsous, 1949 sv.).

47. P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, t. IV (Paris, 1959), en la palabra "Monje" (p. 615) registra la alusión que contiene esa palabra "a la vida perezosa y disoluta que una antigua tradición popular atribuía a los monjes". De ahí las expresiones "llevar una vida de monje", "ser grueso, gordo, glotón como un monje". Sería conveniente que un erudito estudie la figura del monje que tantos textos representan en todas las literaturas. Ver algunos ejemplos en E. HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du XVII<sup>e</sup> siècle*, t. V (Paris, 1961), p. 297-299.

48. Fragmento de Bérout, Ed. MURET 4<sup>o</sup> ed., Paris, 1947, v. 1393-1398.

49. R. BULTOT, *op. cit.*, t. IV, I, p. 13.

partió"<sup>50</sup>. Es una constatación importante que debemos retener en el momento de juzgar la actitud de ciertos monjes frente al mundo.

Pero esta filosofía pesimista de los valores terrenos tiene una fecha. Hay que retener, en primer lugar, que estuvo particularmente presente en el espíritu de los monjes en ciertos períodos sombríos de la historia: aquellos en que el universo cristiano y sobre todo el de Occidente, meditó con terror en los males de su tiempo. La historia monástica no ha escapado al contagio de este estado de ánimo. Ahora bien dos períodos se presentan particularmente con un rostro ensombrecido: el de los siglos XI y XII y luego el de los siglos XIV, XV y XVI.

El primero, como sabemos, fue el de un ensayo de reforma en la Iglesia, tal vez sin precedentes, el de la reforma gregoriana; y también los monjes manifiestan la realidad de este fenómeno. Ellos intentan enmendarse y enmendar al mundo en que viven; de allí el surgimiento de "órdenes" nuevas, como muy pronto se llamará a las federaciones de monasterios, y luego a las organizaciones de vida religiosa centralizadas jurídicamente.

Ahora bien, sucede a menudo que los iniciadores de estas tentativas luchan encarnizada y ásperamente para obtener la reforma no solamente de los monasterios, de los abades, de los monjes y monjas, sino sobre todo del clero, del Papa, de los obispos, de los sacerdotes, hasta del último de los párrocos, también la de los príncipes y de la gente sencilla cuyas costumbres estaban lejos de corresponder a las exigencias de la fe. De sus escritos resulta que todos estos reformadores, monjes y no monjes, tenían manifiestamente ante sus ojos el espectáculo afligente de un mundo muy alejado, de hecho, del ideal cristiano. Y si hablaron como moralistas, lo hicieron más como testigos de las costumbres de su tiempo que como teólogos o filósofos.

Así cuando el cisterciense Adam de Perseigne († 1221) alentaba a la Condesa du Perche a practicar las virtudes de su estado<sup>51</sup>, establece una distinción sorprendente entre su cuerpo, cuyo "marido carnal" es el esposo, y su alma, cuyo Esposo es sólo Dios; de allí la imperiosa necesidad de la vigilancia. Esto implica, como él mismo lo declara expresamente, e incluso ingenuamente a los ojos del lector moderno, una concepción del matrimonio concedido por la indulgencia divina a la debilidad humana, *de indulgentia*: es un *remedium*. Pero este remedio sólo es eficaz cuando está preservado por los tres bienes: la fidelidad (*fides*), la esperanza de una descendencia (*spes prolis*), y el "sacramento" (*sacramentum*) a imagen de la unión de Cristo y de su Iglesia.

Sin olvidar, agrega volviendo a la realidad de la vida conyugal, la importancia de su uso moderado para alcanzar esta eficiencia medicinal. En todo esto es bastante fácil denunciar una filosofía negativista, pesimista, con respecto a los valores terrenos, demasiado extraña, no sólo a la mentalidad actual, sino a la bondad esencial de la Creación. Se descubre allí incluso una filosofía dualista, que hace pensar en un cierto maniqueísmo.

Pero para juzgar estas posturas, es necesario volverlas a poner en su contexto: la vocación de los monjes los ponía en contacto con el ideal cristiano en su pureza

---

50. *Ibid.*, t. IV, 2, p. 8.

51. *Carta 21* (ed. BOUVET, en *Archives historiques du Maine*, XIII); o 15 (ed. BOUVET, t. I, en coll. *Sources chrétiennes*, 66; París, 1960).



y, frente a ellos, no encontraban, a menudo, más que falsificaciones, compromisos, el pecado bajo las menos nobles de sus formas. Ellos no escaparon a las trampas que los acechaban entonces: al describir y estigmatizar las costumbres de su tiempo, les sucedió que fueron más allá de su propósito y plantearon afirmaciones de principio excesivas: son estos excesos de lenguaje lo que, desde nuestro punto de vista actual, podemos lamentar.

Hacia fines de la Edad Media, del siglo XIV al XVI, aparece una crisis semejante. Los siglos de este pesimismo generalizado de la cristiandad son innumerables y sus causas muy complejas<sup>52</sup>. Desde el punto de vista que nos ocupa, este pesimismo se traduce por una paradoja verdaderamente singular. Por un lado, el Occidente cristiano se deja llevar cada vez más por el menosprecio de las "obras" que se supone aseguran la salvación —y en esto los más atrevidos teólogos y espirituales denuncian ante todo la eficiencia mágica que los religiosos y monjes atribuyen a su vida religiosa y monástica y que los fieles atribuyen a la práctica de los sacramentos y a menudo concebida de un modo formalista—. Por otro lado, innumerables fieles buscan su salvación fuera de las vías tradicionales de la Palabra de Dios y de los sacramentos, atribuyendo un valor salvífico definitivo a las prácticas ascéticas, a devociones, a supersticiones, a "obras" en una palabra. Presentimos cómo estos dos elementos contradictorios van a asegurar el éxito de la Reforma muy cercana. Ahora bien, esta situación tiene repercusiones en la vida monástica: está en germen una crisis, que tiende a desprestigiar los votos monásticos y a afirmar la eficacia espiritual sólo de los valores de la fe en Cristo y de la "devoción", en el sentido que se atribuye a esta palabra desde el siglo XIV, de actitud interior y subjetiva de religión, de fervor, percibida, sensible e incluso psicológicamente cultivada.

De allí la preocupación frecuente en los iniciadores y en los espirituales monásticos de esa época, de dar a los monjes y sobre todo a los novicios, sólidos hábitos de oración, precisamente, para salvar la vida monástica del caos espiritual al que Europa se precipita. Es encontrar los valores esenciales de la oración y de la ascesis no volviendo a la contemplación litúrgica de los orígenes, sino adoptando y difundiendo métodos de oración que, fuera de sus medios, entonces se generalizan. El acento se desplaza un poco, de la iniciativa de la gracia y de la contemplación de las *mirabilia Dei* nacida en la liturgia y en la *lectio divina*, hacia los esfuerzos virtuosos del alma que lucha y ora. Esto es tan cierto que incluso allí donde se desea volver al espíritu de los orígenes, es sobre todo el aspecto heroico de los grandes monjes del pasado lo que fascina a los espíritus más que su contemplación y su intimidad con la Palabra de Dios: así, todavía en el siglo XVII, en un cierto jansenismo y sobre todo en el Abad de Rancé. Pero debemos retener cuidadosamente que el fenómeno supera considerablemente al mundo monástico: es toda la cristiandad de Occidente la que, en el momento culminante de la edad media y de la época moderna, se siente en estado de pecado y busca los caminos de una salvación palpable.

Podemos preguntarnos incluso si el pesimismo de tantos monjes con respecto a los valores terrenos, no ha sido el fruto de la propia *lectio divina* y de su vida litúrgica, sin embargo tan optimistas en la visión que tanto una como otra presentan del término de la historia humana.

Estas fuentes ponen al monje en contacto cotidiano con la Biblia. Ahora bien, esta última no duda en pintar a veces a la humanidad con un realismo que sólo

---

52. Ver nuestra *Spiritualité du moyen âge* (Paris, 1961), p. 573-601.

chocha a los fieles que se imaginan que allí sólo encontrarán “la vida color de rosa”. Aquí habría que recorrer toda la Biblia, descubrir en ella hasta qué punto la Creación “busca las vías de la liberación del pecado”, o de “la servidumbre de la corrupción, para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,20-21). Hay en ella un “gemido”, un “trabajo de parto”, que supera la individualidad de los hombres que buscan la salvación y aspiran a la amistad divina: es todo el devenir del Universo el que está en cuestión. ¿Debemos quizás denunciar en esta visión el vestigio de una mentalidad aún demasiado impregnada del Antiguo Testamento, que en cierto modo plantea como principio que el mundo es impuro, aun a pesar suyo, y sin que intervenga la voluntad del hombre, tanto que el hombre no puede acumular suficientes garantías rituales y muy pronto morales de su pureza?

Releamos los capítulos 11 al 20 de Levítico sobre las “impurezas” de todo género, de ciertos animales, de ciertas enfermedades, de la vida sexual especialmente (aun allí donde la voluntad pervertida no puede ser objeto de debate). El Nuevo Testamento ha prolongado ciertamente, esta visión del Antiguo, al menos para afirmar con san Pablo que “el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación” y que “por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores” (Rm 5,18-19).

Para explicar el menosprecio de los valores terrenos del cual los monjes a veces son testimonio, suele suceder también que se invoque una visión del mundo de tipo platónico, entendiéndola como una manera peyorativa de concebir el mundo material y sensible del cual, en lo concreto de la vida, es necesario evadirse para alcanzar el único mundo verdadero que es el de las Ideas, el mundo espiritual y divino. Algunos textos demuestran bien que este tema se remonta a Platón<sup>53</sup> (recordemos el tema vecino de la *regio dissimilitudinis*), aunque es difícil decidir si fue adoptado por los escritores eclesiásticos y por los monjes<sup>54</sup> por influencia directa de los escritos de Platón o a través de los escritos neoplatónicos<sup>55</sup>; y aun si no es el reflejo de un maniqueísmo de cuya afirmación fundamental de un poder del Mal que hace fracasar el del Bien fueron vehículo la antigüedad y la edad media. Es muy difícil establecer con certeza el origen de un tema doctrinal preciso y sobre todo el camino que toma a través de los siglos en que los testimonios son relativamente escasos como es el caso de la edad media y en que las ideas ofrecen el espectáculo de un enredo simultáneo y casi inextricable de numerosos temas, cercanos o contradictorios.

Lo que podemos considerar seguro es que esas diversas causas han podido ejercer al mismo tiempo su influencia; pero de esta constatación se deduce inmediatamente que el monacato no fue el único terreno donde esta influencia tomó consistencia. Los monjes de ciertas épocas retomaron por su cuenta temas espirituales, opciones, que volvemos a encontrar en otros medios distintos de los su-

---

53. Ver p. ej. *Fedón* 65 (“enviar a pasear al cuerpo”); *Banquete* 211 c; *República* 490 a-b, 517 b-c; *Fedro* 247 c-e; *Tímeo* 90 b-c; etc.

54. Ver L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Paris, 1960), sobre todo cap. IX-XII Y nuestro *Moine dans l'Eglise du Christ* (Lovaina, 1947), p. 19.

55. También Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7 y 9; I, 8, 13 (tema de la “región de la desemejanza”); etc.

yos; tal vez ellos sólo han demostrado su predilección por aquellos en los que descubrían una cierta armonía con su ideal de vida y con las fuentes de su *lectio divina*.

¿Debemos concluir que el problema de la presencia de los monjes en el mundo no se les ha planteado? En abstracto, es decir, independientemente de toda consideración histórica, debemos decir que el problema se les plantea inevitablemente tanto a ellos como a todo cristiano; pero sólo en los tiempos modernos e incluso en nuestro siglo, los monjes parecen haber tomado una conciencia aguda de esta dimensión de su vida, aunque sea para afirmar que, al vivir de Dios y para Dios, no tienen que inquietarse de su eficiencia apostólica o incluso simplemente temporal. Es exacto que en la Edad Media faltó a los monjes un cierto sentido de los valores terrenos, lo cual se revela simultáneamente en lo que, en una primera aproximación puede ser denominado su “desprecio” del mundo y su optimismo en cuanto a la visión final de la historia humana y del progreso espiritual de cada uno. ¿Paradoja? Sí, pero esta paradoja forma parte del mismo cristianismo.

### 5. Primacía de la vida contemplativa

De ello resulta esa afirmación repetida cuántas veces y bajo las más diversas formas, de la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa. Esta última, en el sentido de los antiguos, es la vida de las virtudes (por oposición a los valores de meditación y de oración); o bien, según los autores más recientes, la vida de apostolado. Ahora bien, la actividad contemplativa o contemplación, es superior a la acción, ya sea virtuosa, ya sea apostólica: lo cual se demuestra no tanto con argumentos abstractos como por medio de la Biblia: la vida contemplativa y la contemplación se comparan a María sentada a los pies del Señor para oír su Palabra, y cuya parte es “la mejor” (Lc 10,38-40). La “teología monástica” se inscribe en esta línea. Ella deviene, en su cumbre, una experiencia de Dios y de las “maravillas de Dios”, y puede ser llamada mística. En un sentido, es una anticipación de esa liberación del mundo sensible cuya exigencia ponía la tradición platónica en la base de toda vida moral; es también la anticipación de esa condición escatológica cuya visión al término de la historia humana entorpecida por el pecado, describe la Biblia.

Pero los monjes toman sobre todo los temas bíblicos recordados más arriba para describir los caminos espirituales y sólo adoptan bastante excepcionalmente los marcos abstractos de proveniencia filosófica: una metafísica del alma, por ejemplo, o también estructuras puramente psicológicas, ascéticas o jurídicas.

Estas son aproximadamente las orientaciones fundamentales que toman los monjes de ese tiempo, fieles al espíritu de los orígenes, que reflexionaron sobre el sentido de su vida humana. Estas opciones explican que se hayan mantenido fuera de las ideas de su tiempo, como se ha dicho más arriba, o al menos un poco retrasados con respecto a ellas. No han estado “a la vanguardia”. Por otra parte, no es esta su vocación. Esta es, más bien, la de recordar a sus contemporáneos —y esto es verdad para todos los siglos de su historia— que hay una sabiduría, la de Cristo, la del Evangelio, la de la liturgia vivida, la que les da su *lectio divina*, sabiduría que sobrepasa todas las especulaciones racionales sobre el obrar humano y sobre el sentido de la vida.

Se comprende entonces que un Adán de Perseigne considera el término del progreso espiritual como una sabiduría. La tarea del espiritual es la de perseguir la sabiduría divina, y se prepara a contemplarla y a poseerla por medio de la lectura de las Escrituras, la meditación, la oración, e incluso, agrega finalmente por medio de las "obras", *operacio* indispensable para que la teología se traduzca a la realidad de la vida: La sabiduría, suprema del cristiano es aceptar la ley de Cristo, "locura para los gentiles y escándalo para los judíos" (1 Co 1,23). Este vuelco paradójico de los valores asegura al hombre su verdadera plenitud. Es el verdadero "humanismo", y es exacta la calificación de este humanismo como escatológico<sup>56</sup>. Es "toda la filosofía de la paciencia cristiana", *tota patientiae christianae philosophiae*<sup>57</sup>.

Esta sabiduría dice también Adán en otra parte, después de haber descrito los siete dones que se remontan al célebre texto de Is 11,2, es un verdadero "sabbat", un "reposo", un "hechizo"<sup>58</sup>.

#### CONCLUSION

Digamos como conclusión por lo menos que la tradición monástica de esa época permaneció genuinamente fiel a la visión de la vida humana atestiguada por la Biblia y por la liturgia, y cuya dimensión fundamental es, sin duda, la del tiempo; pero también que esa misma tradición ha carecido a veces, de originalidad y consistencia. La vida es compleja y este aforismo se verificó tanto en la vida de los monjes como en cualquier otro fenómeno humano. Su fidelidad a la visión de la vida que sacaron de su *lectio divina*, debe quedar subrayada. Frente a esto, la influencia de las corrientes de ideas de otra proveniencia, propias de fines de la Edad Media, fue, en síntesis, bastante tenue.

*Abbaye du Mont César*  
*Lovaina - Bélgica*

F. VANDENBROUCKE

---

56. Ver L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique* (Turhnout, 1950), Envió.

57. *Ed. citadas*, carta 67 (o 24).

58. *Ed. citadas*, carta 8 (o 23) y 29 (o 28).