

LA TEOLOGÍA MONÁSTICA COMO RUCTUS CORDIS EN GILBERTO DE HOYLAND. (CONSIDERACIONES SOBRE LOS SERMONES V Y VI, IN CANTICUM SALOMONIS).

Introducción

Leemos en un texto monástico del siglo XII:

“El sermón de ayer se prolongó largo tiempo siguiendo el recorrido de la Esposa. Te doy gracias, Señor Jesucristo, porque hiciste tan dulces tus palabras a mi paladar, más que miel en mi boca (*Salmo* 118, 103). Por eso, una vez que la boca las ha gustado, difícilmente desaparecen para dar lugar a otras cosas: se las rumia con lentitud y aunque fueren digeridas, vuelven de nuevo a ser rumiadas en un dulce *ructu*”².

Este pasaje nos asombra por dos motivos: la certeza de que las palabras presentes en la boca del predicador son las mismas palabras del Señor, y la expresión enigmática “en un dulce *ructu*”³, cuya última pala-

¹ Monje del Monasterio de Nuestra Señora de la Paz (Córdoba, Argentina).

² GILBERTO DE HOYLAND, *Encuentro con Dios, Comentario al Cantar de los Cantares, Sermón* 5, 1, Monasterio Trapense de Azul-TAPAS, Córdoba, 1984, p. 98. Seguimos esta traducción, y en los textos que nos interesan de manera particular colocamos en nota la versión de la *PL*. “Longum hesternus sermo in exsequendo sponsae circuitu traxit limitem. Gratiae tibi, Domine Jesu Christe, quod fecisti tam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo. Ideo vix ab ore quae semel gustata sunt discedunt, ut alia succedant: cum mora ruminantur, et si deglutita fuerint, suavi quodam ructu denuo redeunt ad ruminandum”.

³ Ablativo de *ructus*.



bra incluso en la traducción castellana⁴ se mantiene en el idioma original. Se puede conjeturar que lo primero depende de lo segundo, por eso nos preguntamos ¿Qué significado tiene este término?

Ya hemos mostrado en otra oportunidad⁵ que la temática *eructatio - ructus* tiene una carga simbólico-semántica muy fuerte para los autores medievales, que es desconocida por nuestra racionalidad y hasta desagradable para la sensibilidad. Pero creemos que si nos acercamos a ella —y esto es lo que nos proponemos—, podremos seguir profundizando nuestra comprensión metodológica de la teología monástica medieval⁶.

El autor del citado sermón es el teólogo cisterciense⁷ Gilberto de Hoyland⁸, que es casi un desconocido: ignoramos dónde⁹ y cuándo nació, algunos investigadores suponen que fue monje de Claraval, durante el abadiato de Bernardo, y/o de Rievaulx, en el de Elredo, pero sólo sabemos con certeza que en el año 1147 es nombrado segundo abad de Swineshead¹⁰, Hoyland¹¹, función que desempeñó hasta 1167 o 1170, cuando habría dimitido por las dificultades que Enrique II le ocasionó a causa su defensa de Thomas Becket. Muere en 1172 en Larivour, cerca de Troyes, donde se había retirado¹².

⁴ Realizada por las monjas de la Abadía de Santa Escolástica, Victoria, Argentina.

⁵ Cf. “La teología monástica como *eructatio Scripturae* en san Bernardo”, *CuadMon* 154 (2005), pp. 317-331.

⁶ Cf. “Algunas consideraciones sobre la Teología Monástica de los siglos XI y XII”, *Res-Vista* 2 (2000), pp. 13-32; “Algunas cuestiones epistemológicas a propósito de la teología monástica medieval en Jean Leclercq”, *Teología y Vida* XLVII (2006), pp. 479-496.

⁷ El P. Abad Etienne CHENEVIÈRE, ocsa, en su obra *Nos Pères par eux-mêmes*, Abbaye d'Ubaxy, 1956, Vol. III, lo caracteriza como “el teólogo” del Cister.

⁸ Cf. E. MIKKERS, “De vita et operibus Gilberti de Hoyland”, *Cîteaux* 14 (1963), pp. 266-272; H. COSTELLO, “Gilbert de Hoyland”, *Cîteaux* 27 (1976), pp. 109-121; L. C. BRACELAND, *Gilbert of Hoyland, Sermons on the Song of Song I*, Kalamazoo, 1978, pp. 3-40; J. VOUNG-DINH-LAM, “Gilbert de Hoyland”, en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire (DS)*, VI, I, Beauchesne, Paris, 1967, cols. 371-374; P. MIQUEL, “Les caractères de l'expérience religieuse d'après Gilbert de Hoyland”, *COCR* 27 (1965), pp. 150-159; J. HOLMAN, “La joie monastique chez Gilbert de Hoyland”, *Coll. Cist.* 48 (1986), pp. 279-290; R. THOMAS, *Mystiques cisterciens*, OEL, Paris, 1985, pp. 191-224; E. MIKKERS, “Robert de Molesmes et la spiritualité cistercienne”, *DS*, XIII, cols. 766-773.

⁹ Algunos lo creen natural de Inglaterra, otros de Escocia o de Irlanda.

¹⁰ En 1147, con toda la Congregación de Savigny, el monasterio de Swineshead fue agregado al Cister.

¹¹ Condado de Lincoln, Inglaterra.

¹² *Chronicon claravallense*, PL 185,1248C.

De su producción literaria¹³, además de siete tratados ascéticos¹⁴, cuatro cartas¹⁵ y el fragmento de un sermón¹⁶, nos han quedado los cuarenta y siete/ochos¹⁷ *Sermones In Canticum Salomonis*¹⁸, probablemente escritos, atendiendo a las pocas alusiones cronológicas que encontramos en ellos¹⁹, entre 1160-1170/72, que continúan, según testimonio de Godofredo de Claraval, los de san Bernardo²⁰, desde *Ct* 3,1: *In lectulo*, hasta *Ct* 5,10: *Dilectus meus candidus*, comentario que también quedó interrumpido por su muerte y que será completado por Juan de Ford.

Nuestro autor, no siendo un místico²¹, busca especialmente en su *lectio divina* el *sensus tropologicus* del *Cantar*, prudente actitud que no le obligaba a tratar cosas que aún no había encontrado²², como él mismo lo dice: *Tal vez parezca temerario el que intente exponer lo que no he experimentado...por eso, bajemos de los misterios a la vida.*²³, y desde esta perspectiva expone las condiciones, vicisitudes y efectos de la búsqueda de la esposa-alma y de su unión con el Amado-Dios²⁴. Los *Sermones V* y *VI*

¹³ La mejor edición de Mabillon es la de 1690, basada en dos manuscritos, uno de París y el otro de Troyes, y que es reproducida en la *PL* con algunas fallas. Todavía no se ha concluido la edición crítica.

¹⁴ *PL* 184,251-288.

¹⁵ *PL* 184,289-293.

¹⁶ *PL* 184,288-290.

¹⁷ En la edición de Mabillon figuran cuarenta y ocho, porque el copista ha dividido en dos el *Sermo XI*.

¹⁸ *PL* 184,9-250.

¹⁹ El *Sermón XXX* hace alusión al antipapa Víctor (1164) y el *XLI* habla de la muerte de Elredo (1167).

²⁰ Desde 1485 se los encuentra en todas las ediciones impresas de las obras de san Bernardo.

²¹ Cf. *Sermón* 2,8, p. 78.

²² Cf. *Sermón* 3,3, p. 82.

²³ *Sermón* 2,8, p. 77.

²⁴ “Cuando Gilberto de Hoyland emprendió la continuación del comentario incompleto de san Bernardo sobre el *Cantar de los Cantares*, empezó por utilizar, volviéndolos a escribir de nuevo, unos sermones que había compuesto ya para unas monjas, redactando después los siguientes expresamente, pero sin relación con la predicación real” (J. Leclercq, *Cultura y vida cristiana, Iniciación a los autores monásticos medievales*, Sígueme, Salamanca, 1965, p. 212); cf. “La première rédaction des *Sermons in Cantica* de Gilbert de Hoyland”, *RevBén* 64 (1952), pp. 298-290. Los sermones a los que se hace referencia son 15-19, 40 y 45.

serán la materia de estas consideraciones²⁵, que se articularán en dos momentos, aunque no dejaremos de recurrir al resto en nuestra búsqueda de la verdad.

I. *Sermo V: ructus...*

El texto que citamos en la introducción corresponde al primer párrafo del *Sermo V*, que comenta *Per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea*²⁶, y comienza con una alusión a lo extenso del anterior, dedicado a *Surgam, et circuibō civitatem*²⁷, en el cual ha expuesto y propuesto el *circuitus sponsae*, lo que podríamos llamar, la *via inventionis* de su teología²⁸. Luego, partiendo de la dulzura de la palabra escuchada, *auditus fidei*, señala de entrada tres elementos típicos del *intellectus fidei* monástico: gusto, rumia y *ructus*. Analizaremos los dos primeros por separado, para luego verlos reunidos por el tercero.

I.1. *Gusto*

El gusto es ante todo una experiencia, el abad Swineshead lo dice claramente: *Señor... hiciste tan dulces tus palabras a mi paladar*. El término *experientia* remite, según Bruno Forte²⁹, a la raíz *por-perior*, implicando por lo menos tres áreas de sentido:

- a) se remonta al conocimiento inmediato y directo del *peritus*, de aquel que conoce por contacto. *Gustus* es un participio pasivo sustantivado, el sujeto se comporta pasivamente, es decir, padece, experimenta las palabras de Dios;
- b) además, se refiere al conocimiento riesgoso, problemático,

²⁵ San Bernardo define a la *consideratio* como *una reflexión intensa sobre la materia a investigar, una aplicación del espíritu en busca de la verdad* (*Tratado sobre la consideración, al Papa Eugenio II*, 5).

²⁶ *Ct.* 3,2 b.

²⁷ *Ct.* 3,2 a.

²⁸ Cf. “La teología monástica como *circuitus sponsae* en Gilberto de Hoyland, La relación fe-razón en los *Sermones IV y V In Canticum Salomonis*”, *III^{ra} Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval, Influencia medieval en el pensamiento contemporáneo*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2008.

²⁹ Cf. B. FORTE, “Coloquio: Sobre el comienzo y el fin de la historia”, *Azzurra* 7-9 (1996), p. 47.

siempre experto del *periculum*, peligro, ensayo, travesía, es decir, al encuentro con la alteridad, la resistencia, la dureza y la prueba³⁰. Leemos en el *Apocalipsis*: *Tomé el librito de la mano del Ángel y lo devoré; y fue en mi boca dulce como la miel; pero cuando lo comí, se me amargarón las entrañas*³¹;

c) finalmente, remite a la raíz de *puerta-puerto*, es decir de umbral, donde siempre y continuamente se pasa, se viaja, de la experiencia del *peritus* a la experiencia del *periculum* y viceversa.

Una determinada experiencia, padecida, conservada y confrontada³², de las palabras del Señor es al mismo tiempo: fuente-origen, presupuesto-condición, garantía-fundamento y resultado-culmen del “saber sabroso” de la teología monástica³³, que como sabemos también era *affectus fidei*³⁴. Tanto es así que Anselmo de Canterbury, a quien celebramos en su noveno centenario, oraba diciendo: *Fac precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum*³⁵, y por eso también en el *Sermo XXXIV*, hablando de las palabras de la esposa, dice el abad de Hoyland:

“Hay en los labios de la esposa dulzura sola, dulzura plena y dulzura sobria...¿Quieren tener un testimonio de la misma esposa acerca de sus labios? ¡Qué dulce –dice– al paladar, tu palabra, más que el panal y la miel para mi boca! (Salmo 118, 103). Dulces son los labios de la esposa, ellos destilan las palabras del Señor. Esta

³⁰ “Mientras que en ninguna parte de la Biblia existe la cuestión de una experiencia de Dios (*peira*) por el hombre, el tema de la experiencia que Dios hace del hombre, al ponerlo a prueba (*peirasmós*) atraviesa toda la historia de la salvación...La resistencia a la prueba de Dios hace al hombre probado...Si se puede también hablar de experiencia hecha por el hombre, es casi indirectamente...” (H. U. V. BALTHASAR, “¿Experiencia de Dios?”, *Criterio* 1932 [1984], p. 550).

³¹ *Ap* 10,11.

³² *Lc* 2,19.

³³ Cf. “La *experientia* en la Teología de San Bernardo”, *Xª Jornadas de Teología, Filosofía y Ciencias de la Educación*, SIF, Córdoba, 2003, pp. 49-55.

³⁴ Cf. C. IZQUIERDO, “La teología, *intellectus* y *affectus fidei*”, *Ciencia tomista* 397 (1995), pp. 307-327.

³⁵ *Meditatio redemptionis humanae* III, 91. “Yo te ruego, Señor, que me hagas gustar por el amor lo que gusto solamente por el conocimiento; que sienta por el corazón lo que no siento más que por la inteligencia” (“Meditación sobre la redención del hombre”, *Oraciones y meditaciones* 22, *Obras completas de San Anselmo* II, BAC, Madrid, 1953, p. 441).

dulzura es propia de las palabras del Señor. La gracia se ha derramado en sus labios”³⁶.

1.2. Rumia

La rumia es la lenta, nutritiva y estudiosa repetición, masticación y meditación de la palabra³⁷. Los medievales frecuentemente comparaban la *meditatio* con la *ruminatio*, porque meditar era un ejercicio de memoria total que inscribía el texto sagrado en el cuerpo y en la inteligencia mediante una especie de masticación y digestión comparable con la de los rumiantes³⁸.

Es Jean Leclercq, osb, quien ha vuelto a poner de manifiesto el vínculo existente entre *gustus* y *ruminatio*:

“Meditar es unirse estrechamente a la frase que se recita, ponderar todas las palabras, para alcanzar la plenitud de su significado; es asimilarse el contenido de un texto por medio de una especie de masticación, que nos toma todo su sabor; es el gustar, como dicen san Agustín, san Gregorio, Juan de Fécamp y otros con una expresión intraducible, con el *palatum cordis* o *in ore cordis*”³⁹.

Gilberto ya lo había dicho: “..una vez que la boca..ha gustado (las palabras del Señor) difícilmente desaparecen..se las rumia con lentitud y aunque fueren digeridas, vuelven de nuevo a ser rumiadas...”. Si el monje ha gustado algo del Señor, con el *palatum cordis*⁴⁰, no lo quiere

³⁶ *Sermón* 34,2, p. 378.

³⁷ Cf. “La *meditatio* en la *lectio divina* del siglo XII”, *IX^o Jornadas de Teología, Filosofía y Ciencias de la Educación*, SIF, Córdoba, 2002, pp. 85-90.

³⁸ En *Lv* 11,3 y *Dt* 14,6 se coloca a los rumiantes entre los animales puros. Pedro Abelardo en una de sus cartas monásticas a Eloisa escribe: “..la Madre de la Palabra suprema –teniendo sus palabras más en el corazón que en los labios– las ponderaba en su corazón. Porque consideraba una por una todas las cosas y la comparaba entre sí, viendo la íntima relación entre unas y otras. Veía cómo, según el misterio de la revelación de la Ley, todo animal es llamando impuro, a excepción del que rumia y de pata hendida. Por eso no hay alma pura y limpia al menos que, meditando con todas sus fuerzas, rumie los preceptos de Dios y se muestre sensato a la hora de obedecerlos a fin de que no sólo haga cosas buenas, sino que las haga bien, es decir con recta intención. Por pata hendida ha de entenderse la discreción o la habilidad para distinguir sobre lo que esta escrito: Si ofreces bien, pero no divides bien, pecaste” (Pedro Abelardo, *Carta* 8).

³⁹ J. LECLERCQ, *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1965, p. 94.

⁴⁰ “El que escucha y por negligencia olvida, es como uno que traga lo que ha escuchado... El que medita la ley del Señor día y noche, es como uno que rumia y gusta el sabor de la

abandonar, lo rumia una y otra vez⁴¹. En palabras de Enzo Bianchi, prior de Bose:

“Esta asimilación de la Palabra leída y comprendida produce como resultado el hacer disfrutar el sabor de cada una de las expresiones, acogiéndolas profundamente, volviéndonos cada vez más atentos al eco de un texto a través de toda la Escritura. La *ruminatio* es, pues, el medio privilegiado por el que el texto se vuelve Palabra, renace en nosotros de forma siempre nueva.”⁴².

El *Sermo XXIII* concluye: “Nada más dulce se rumia con los dientes espirituales del alma que aquel pan vivo que ha dicho del Padre: la vida eterna consiste en que te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo...”⁴³. La identificación entre palabra y eucaristía también era habitual⁴⁴. En la siguiente alocución explícita qué entiende por esos *dientes espirituales*⁴⁵:

“..Juan, en el Apocalipsis ¿cómo hubiera podido comer ese libro

Palabra con el paladar del corazón” (san Agustín, *Sermón* 149); “... Salmodiad sabiamente: como un manjar para la boca, así de sabroso es el Salmo para el corazón” (san BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* 7,5).

⁴¹ “Es necesario acotar cada día una lectura y confiarla al estómago de la memoria; algún pasaje digerible que luego podamos evocar y meditar con frecuencia. Algo que venga bien a nuestra forma de vida, que cautive nuestra atención centrándose en ella el alma para no distraerse con pensamientos extraños” (GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Carta a los hermanos de Monte Dei* 122).

⁴² E. BIANCHI, *Orar la Palabra*, Monasterio de Las Huelgas, Burgos, 1994, pp. 92-93.

⁴³ *Sermón* 23,8, p. 275.

⁴⁴ “El pan del alma es Cristo... si no meditas frecuente y piadosamente eso mismo en lo que crees, si no lo trituras y revuelves, por así decirlo, con los dientes, es decir, con los sentidos de tu alma, no traspasará tu garganta, o dicho de otro modo, no llegará hasta tu inteligencia... Por medio de la inteligencia, el alimento espiritual pasa al sentido amoroso del corazón, para que no pierdas lo que has comprendido, sino que lo recojas con diligencia por el amor...Esta es la manducación espiritual del Cuerpo de Cristo: tener en él una fe pura, buscar siempre por una meditación estudiosa el contenido de esa fe, encontrar con la inteligencia lo que buscamos, amar ardientemente el objeto de nuestro descubrimiento, imitar en la medida de lo posible, al que amamos; llegar por la adhesión a la unión eterna” (GUIGO II, *Meditación* X).

⁴⁵ “Sólo se requiere una cosa: que el alma fiel y sensata los mastique bien con los dientes de su inteligencia. No sea que al tragarlos enteros, sin triturarlos, se prive el paladar de su apetible sabor, más dulce que la miel de un panal que destila” (san BERNARDO, *SCant.* 7,5).

oscuro que el ángel le tendía sin dientes aptos para tal alimento? Este libro parecía un alimento duro, y así eran necesarios dientes para disminuir su tamaño, para ablandar su dureza y poderlo comer con más facilidad. El diente bueno es una inteligencia ejercitada, una inteligencia espiritual que todo lo juzga, todo lo discute, todo lo rumia y escruta, hasta las profundidades de Dios; que también come la médula de este libro oscuro y se alimenta de las entrañas de la Sabiduría”⁴⁶.

Este texto nos recuerda además el segundo y tercer sentido de la *experientia*, que anotábamos más arriba.

1.3. «En dulce “ructu”»

Las suaves-dulces y duras-oscuras palabras del Señor, gustadas en el paladar del corazón, partidas y masticadas, con los dientes de la inteligencia, retornan para ser repartidas y compartidas “en dulce *ructu*” con los hermanos. El gusto experimentado engendraba el trabajo de la rumia y de ambos procedía el *ructus*, siendo así la síntesis de *gustus* y *ruminatio*⁴⁷, constituyendo lo que bien podríamos llamar, la *via expositionis* de su teología.

El *ructus*, que es la prolongación natural de la *lectio divina*, es el desbordamiento de la dulzura del *gustus* y la réplica de la plenitud alcanzada en la *ruminatio*, como dice el *Sermo XXXIV*: “La dulzura se considera en la totalidad; la plenitud en la abundancia; la moderación en la efusión”⁴⁸.

La imagen simbólica que utiliza es ella misma un *ructus*, porque está tomada de la Sagrada Escritura y posiblemente su uso se originara en la *lectio divina* del inicio del *Salmo 44* en la versión de la *Vulgata*: “*Eruclavit cor meum verbum bonum*”, donde ya tenemos esbozados los tres elementos que entrarán en juego: el acto (*eruclavit*), el sujeto (*cor meum*) y el objeto (*verbum bonum*), y que Gilberto parafrasea en dos oportunidades, primero en el *Sermo VI*, 5 y luego en el *XXXIV*, 4 donde leemos: “No está la dulzura sólo en su lengua, sino que como lo atestigua quien lo sabe: hay miel y leche debajo de tu lengua. Por eso brota de ella la palabra buena,

⁴⁶ *Sermón 24,1*, p. 276.

⁴⁷ “Pero no todos cumplen lo del Profeta: Eructan la memoria de tu inmensa suavidad. Ni todos se alimentan de esta memoria. Es evidente que no se puede eructar sin haber gustado, pero tampoco lo hará el que se ha contentado con sólo gustar. La plenitud y la saciedad provocan el eructo. Por eso, los de vida y mentalidad mundana, aunque celebran esta memoria, no eructan nunca” (san Bernardo, *Sermones sobre el Adviento 3, 2.*)

⁴⁸ *Sermón 34,2*, p. 377.

una palabra tan melíflua como láctea...⁴⁹; o tal vez del versículo siete del *Salmo 144*: “*Memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt*”, y que nuestro autor trae a colación en el *Sermo V*, 1 y en el *XXXVI*, 5 al decir:

“..todo maestro que se pone al alcance de los demás es como si se quebrara, como si comenzara a abrirse, como si sacara de sus entrañas los secretos celestiales que permanecen ocultos en su interior, cuando exhala el recuerdo de la abundancia de la suavidad”⁵⁰.

El segundo párrafo del *Sermo V* puntualiza que la dulzura de la palabra es causa del gusto que “halaga el paladar”, del deseo que “despierta el apetito”, de la renovada rumia y por ende de lo prolongado de algunos sermones: “Se hubieran podido decir todas estas cosas de un modo escueto y rápido; pero el atractivo del tema tratado halaga el paladar del que lo gusta, despierta su apetito y hace que éste no lo deje fácilmente cuando –una vez traído a colación– lo examina”⁵¹.

Luego recurrirá nuevamente al lenguaje de los símbolos para comunicar la verdad de su experiencia:

“La nodriza, para dar el alimento a un niño pequeño, parte el pan, y después de haberlo masticado ya lo suficiente con diente solícito, lo retiene a veces en la boca cautivada por el sabor de lo probado. Del mismo modo nosotros, que partimos el alimento sólido de este Cántico para aquéllos que quizás lo necesitan, no podemos perder esa suavidad que hemos gustado; antes bien, de modo tal procuramos el provecho ajeno, que en parte satisfacemos también nuestro deseo”⁵².

Reaparecen aquí algunas de las ideas apuntadas anteriormente:

⁴⁹ *Sermón* 34,4, p. 380.

⁵⁰ *Sermón* 36,5, p. 400.

⁵¹ *Sermón* 5,1, p. 98: “Poterant haec omnia breviter et cursim dici; sed materiae quae (32C) tractatur gratia, comedentis blanditur palato, et quamdam sui appetentiam facit, non facile cedens, cum semel adducta fuerit in discussionem”.

⁵² *Idem.*: “Nam et quem mandendum infantulo nutrix comminuit panem, (15) jam satis studioso dente subactum aliquoties eum in ore detinet, gustus illecta sapore. Et nos Cantici hujus solidos aliis, si qui forte indigent, comminuentes cibos, gustatae suavitatis jacturam facere nequimus: sed ita alieno inservimus usui, ut et nostro satisfaciamus in parte desiderio”.

a) la experiencia del *gustus*, tanto en la nodriza que retiene el pan “en la boca cautivada por el sabor de lo probado”, cuanto en el que afirma “no podemos perder esa suavidad que hemos gustado⁵³”; y b) el trabajo de la rumia, así como la niñera “parte el pan, y después de haberlo masticado ya lo suficiente con diente solícito”, “del mismo modo nosotros –dice el abad-, que partimos el alimento sólido...”.

Y menciona la doble motivación de su predicación: “procuramos el provecho ajeno” y “en parte satisfacemos también nuestro deseo”, que ha sido despertado por el gusto.

Y agrega a renglón seguido:

“Cuando creo haber terminado la conversación y haberla concluido con un fin adecuado, vuelve a mis labios en una irresistible exhalación el banquete de la palabra: y mientras es exhalada la memoria de esa inmensa dulzura, el tema vuelve a ser sometido a nuevo examen”⁵⁴.

Retoma la imagen del *ructus*, pero expresando ahora bellamente su aspecto más “objetivo”: “vuelve a mis labios en una irresistible exhalación el banquete de la palabra...es exhalada la memoria de esa inmensa dulzura”⁵⁵; siempre se trata, y no nos cansaremos de repetirlo, de un *eructatio Scripturae*.

Antes de pasar al siguiente sermón advirtamos cómo en la teología de Gilberto no se da la alternativa excluyente entre concepto o símbolo⁵⁶, porque “el símbolo da que pensar. Esta frase me encanta –escribía Paul Ricoeur–; ella nos dice dos cosas: que el símbolo da algo; pero ese algo que se da es algo que pensar.. Después de dar, poner.. todo está dicho en enigma y, sin embargo, hay que estar constantemente comenzándolo y recomenzándolo todo en la dimensión del pensar. que consiste en esa

⁵³ “... hasta que no saborees la verdad te costará bastante assimilarla” (San Bernardo, *Sermones en la Anunciación del Señor* 2,4.)

⁵⁴ *Idem.*, pp. 98-99. “Denique cum terminatum reor sermonem, et competenti fine conclusum, impatienti exhalatione epulae verbi redeunt ad labia: et dum abundantiae suavitatis eructatur memoria, ad discussionem revocatur materia”.

⁵⁵ “.todo lo que nos sirven en la mesa del esposo debemos tomarlo con avidez, y eructarlo para la alabanza y gloria de nuestro Señor Jesús Cristo, Dios bendito por siempre...” (san Bernardo, *SCant.* 39,10).

⁵⁶ Cf. “Sobre el simbolismo (del unicornio) medieval”, *Res-Vista* 5 (2005), pp. 89-103.

conexión circular entre el creer y el comprender”⁵⁷.

II. *Sermo VI: ..cordis*

Nos queda por considerar lo “subjetivo” que Gilberto señala en el *Sermo XVIII*: “Que la palabra de tu boca brote de la abundancia del corazón”⁵⁸ y en el *Sermo XXXI*: “..de la abundancia del corazón hable la boca, que hable por ella sin derramarse por entero..que nazcan (las palabras) de los más íntimo de tu corazón, para que lo que dices no sea algo afectado sino que proceda de un afecto puro y cordial..”⁵⁹.

II.1. *Gusten y..eructen*

En el *Sermo VI*, que expone *Num quem diligit anima mea vidistis*:⁶⁰, el abad de Swineshead une gusto y visión, y al hacerlo agrega nuevos elementos a su síntesis:

“Esta visión se da, o bien en la verdad revelada espiritualmente por la inteligencia, o bien en la suavidad infundida por la gracia. Porque también experimentar esto es ver. Dice el Salmo: *Gusten y vean qué dulce es el Señor* (*Salmo 33, 9*). Esta visión es muy dulce, ciertamente, y aunque todavía no se realiza de un modo pleno, sí se realiza de un modo aproximado; aproximado en cuanto a la cualidad, no en cuanto a la igualdad”⁶¹.

En un escueto comentario marginal a este texto, el hermano de Taizé Pierre-Yves Emery dice: *Double approche spirituelle: aussi bien intellectuelle dans la foi qu’affective dans la ferveur*⁶², aunque también están presen-

⁵⁷ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 700. 702. 706.

⁵⁸ *Sermón* 18,1, p. 216.

⁵⁹ *Sermón* 32,4, pp. 349-350.

⁶⁰ *Ct.* 3,3.

⁶¹ *Sermón* 6,5. p. 115. “Visio haec vel in revelata spiritualiter veritate per intelligentiam, vel in suavitate infusa per gratiam. Nam et hoc ipsum experiri videre est. Gustate, inquit, (41C) et videte quoniam suavis est Dominus (Psal. XXXIII, 9). Suavissima certe haec visio, et quamvis futurum juxta modum nondum plena, vicina tamen; (21) vicina qualitate, non aequalitate”.

⁶² GILBERT DE HOYLAND, *Sermones sur le Cantique des Cantiques I*, Pain de Cîteaux, Série 3, N^o 6, Abbaye Notre-Dame-du-Lac, Oka, Québec, 1994, nota 13, p. 106.

tes: la doctrina de los sentidos espirituales, y la distinción-relación entre la visión que se puede alcanzar en esta vida y la que será donada en la futura.

El párrafo siguiente explicita con claridad el juego gracia-naturaleza en la visión, que extrapolaremos, *mutatis mutandi*, a su quehacer teológico:

“Esta visión no está subordinada al ingenio humano, ni es propuesta tampoco como recompensa al esfuerzo, aunque a veces sea una concesión gratuita a sus deseos. No es una visión tal que –concebida por las fuerzas de la inteligencia– pueda subsistir con continuidad en la memoria. Es súbita e independiente, va y viene bajo la acción de un espíritu rápido. Es súbita y momentánea, llega de repente y de repente se va; pero aunque es momentánea, con todo, perduran en el pensamiento huellas tan encendidas, tan serenas, que su recuerdo es una fiesta para el alma. Permanece el recuerdo de la visión experimentada y saboreada, cuya suavidad saben expresar sobre todo en ese momento los que han podido gustarla”⁶³.

Análogamente a la visión, su reflexión teológica tampoco es un fruto exclusivo de *las fuerzas de la inteligencia*, por lo que en el *Sermo XLI* pide: “Que el Señor Jesús nos conceda a nosotros entender y a ustedes oír vigilantemente lo que ha de decirse...”⁶⁴; aunque por otro lado, también sea conciente de aquello que lo donado, como “una concesión gratuita a sus deseos”, produce en la inteligencia: “huellas tan encendidas, tan serenas, que su recuerdo es una fiesta para el alma”, una verdadera fiesta del pensamiento, *Das Fest des Denkens*, para usar la expresión heideggeriana, porque “permanece el recuerdo de la visión experimentada y saboreada, cuya suavidad saben expresar sobre todo en ese momento los que han podido gustarla”⁶⁵.

⁶³ *Sermón* 6,5, pp. 115-116. “Visio haec humano non est supposita ingenio, vel proposita studio, etsi aliquando desiderio gratis indulta. Denique non est talis quae intelligentiae concepta viribus, continuo tenore moram in animi memoria protelare queat. Subitanea est et sui juris haec visio, in spiritu vehementi vadens et veniens. Subitanea est et momentanea, repente veniens et repente vadens: et si momentanea est, manent tamen reliquiae cogitationis, tam succensae, tam serенаe, et diem festum agunt in animo recordantis. Manet quidem memoria (41D) degustatae et deglutitae visionis: cuius suavitatem qui gustare possunt, eructare norunt, et hora hac maxime”.

⁶⁴ *Sermón* 41,9, p. 455.

⁶⁵ Guillermo de Saint Thierry enseñaba que el “*gustus*” a nadie se le puede sugerir, sino a quien lo gusta, que no puede concebirse por otros sentidos, ni analizarse con la razón, ni expresarse con palabras, cf. *Meditativae orationes*, XII,13.

Luego nuestro teólogo agrega:

“El corazón, todavía inflamado por la reciente gracia eructa la palabra buena y la meditación ardiente se derrama en pláticas igualmente ardientes. Porque en las palabras hay mucho del sabor de esa dulzura interior y son gratísimas las palabras que brotan de la abundancia de la gracia”⁶⁶.

II.2. *Ructus y puritas cordis*

El sujeto que engendra el *ructus* es el corazón inflamado y encendido por la gracia que ha gustado la palabra, experimentando su *dulzura interior*, y la ha meditado ardientemente, lo que le recuerda, en otro lugar, el corazón sabio de un rey de Israel, por lo que en el *Sermo XXI* se pregunta: “¿Y cual es el corazón de nuestro Salomón?”, y a partir de la imagen paulina del los miembros del cuerpo⁶⁷ responde:

“Feliz el que es miembro de esta Cabeza, pero el que es su corazón ocupa un lugar principal. Y mira si no es corazón quien se abriga en el seno de los secretos de Dios, en el calor vital de los afectos, en medio de santas meditaciones. Pues del corazón proceden los pensamientos, no las operaciones. Es verdaderamente corazón quien está colocado en medio de los pensamientos espirituales, en la abundancia de gracias, en el seno de la verdad y de la sabiduría cuyo tipo es Salomón”⁶⁸.

Y en el *Sermo XXVI* da a entender mejor cómo es ese corazón al que se refiere:

“Y con razón se dice que suben de bañarse, para mostrar que ellos se han aplicado a purificar el corazón, ya que el conocimiento divino ha sido prometido a los puros de corazón. Ves qué limpios e irreprochables deben ser quienes tienen la misión de reprender y corregir los excesos de los demás, qué limpios y puros de corazón los que deben dispensar el alimento de la palabra divina, desen-

⁶⁶ *Sermón* 6,5, pp. 115-116. “Eructat enim bonum verbum cor recenti adhuc incalescens gratia, et fervida meditatio similes effundit sermones. Multum enim intimae dulcedinis sapit in verbis, et gratissimi sunt sermones, qui de gratiarum ubertate prorumpunt”.

⁶⁷ Cf. 1 *Co* 12,27.

⁶⁸ *Sermón* 21,6, pp. 254-255.

trañar sus sentidos más profundos, penetrar y rumiar lo más hondo de la sabiduría”⁶⁹.

Se trata, como no podía ser de otra manera, del corazón puro. Los autores monásticos medievales tenían muy en claro la relación de reciprocidad existente entre la *lectio divina* y la *puritas cordis*⁷⁰, Gilberto también lo dice: “. la castidad no es sólo la continencia de la carne; mucho más importante es la pureza de corazón. . Es la buena palabra de la fe la que purifica. el alma de pureza virginal es invitada a meditar la palabra sagrada.”⁷¹.

Sólo el corazón purificado por el gusto y la rumia puede “en dulce *ructu*” “dispensar el alimento de la palabra divina.. en pláticas igualmente ardientes”, “transformado –dice André Louf– por la Palabra, el corazón puede devolverla (*jeructare Verbum!*)”⁷², porque sólo él puede:

- a) “penetrar y rumiar lo más hondo de la sabiduría”, en la sinergia del don de la gracia y del trabajo de la inteligencia;
- b) “desentrañar sus sentidos más profundos”, en referencia a la doctrina de los cuatro sentidos; y
- c) “reprender y corregir los excesos de los demás”, con el discernimiento necesario ya “que ha gustado las cosas de Dios y reconoce su sabor y, por tanto, lo distingue perfectamente del mal gusto que tienen las cosas contrarias a Dios”⁷³, mediante una palabra que es eco y resonancia de la divina.

La pureza de corazón es por tanto condición de posibilidad y efecto de la comprensión de los sentidos más profundos de la Escritura⁷⁴. En el *Sermo XVIII*, 4 encontramos esbozado todo el proceso espiritual que debía conocer y recorrer el monje-teólogo:

⁶⁹ *Sermón* 23,7, p. 273.

⁷⁰ Casiano, *Conl.* 1,17.

⁷¹ *Sermón* 18,1, p. 215.

⁷² A. LOUF, *La vida espiritual*, Monte Carmelo, Burgos, 2004, p. 44 (Biblioteca Cisterciense 16).

⁷³ A. MARQUÉS, “El acompañamiento espiritual en la tradición benedictina”, *Nova et Vetera* 63 (2007), p. 70.

⁷⁴ Cf. “*Secretum finis Africae*: Los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura”, *Myriam Corti, Contemporaneidad y Metafísica, Homenaje-Recordación*, Instituto Católico Superior, Ediciones del Copista, Córdoba, 2007, pp. 135-165.

“...Considera con mayor atención el orden y progreso que se da desde las maderas del Líbano hasta las columnas de plata y el respaldo de oro. En el Líbano se expresa la pureza de corazón; en la plata el conocimiento de la ley de Dios; y en el oro o ministerio de la palabra, resplandecen los misterios sagrados. En primer lugar purificas el ojo de la mente; luego, miras lejos, y por último examinas con atención. O si prefieres así: eres purificada, meditas, contemplas...*Oh Dios, crea en mi un corazón puro, renuévame por dentro con espíritu recto. No me arrojes lejos de tu rostro...* Relaciona lo primero con el candor de Líbano. Felices los que tienen un corazón puro, porque verán a Dios. Lo segundo, con las columnas de plata. Recta es, en efecto, la palabra de Dios. Lo tercero, con el respaldo de oro, donde el Señor se deja ver sin velos... Tú que aspiras a la gracia de la contemplación, recuerda los grados de este proceso”⁷⁵.

II.3. Formas del “*ructus cordis*”

Antes de concluir recordemos, aunque sea rápidamente, las dos formas que puede revestir el *ructus cordis*:

a) la palabra proferida, como lo podemos apreciar en este bello elogio de la palabra divina, que tiene su eco en el corazón puro y su resonancia en la boca del monje que predica a sus hermanos⁷⁶:

“Considera tú según tus posibilidades, qué clase de miel destila el panal de la palabra sagrada y la medida en que Dios la reparte al hacerla destilar en cada recipiente. La palabra perdona, cura, promete y anticipa. Perdona los pecados, cura las enfermedades, promete los bienes eternos y anticipa ciertas primicias de ellos. Habla sabiduría entre los perfectos, sabiduría no de este mundo sino sabiduría de Dios escondida en el misterio, y entre los menos sabios espiritualmente no pretende saber sino a Jesucristo, y crucificado. La palabra exhorta a la perfección, no obliga; más aún, consuela a los pusilánimes, sostiene a los débiles, y si corrige a los

⁷⁵ *Sermón* 18,4, p. 219.

⁷⁶ Cf. “La actualidad metodológica de la *collatio* monástica medieval”, *I^{er} Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval. Actualidad del pensamiento medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2006.

turbulentos, la misma corrección sabe a dulzura maternal. Se compadece del que peca, perdona al que se convierte, no fija de antemano ni el número ni las veces que debe perdonar a aquéllos a quienes manda perdonar setenta veces siete los pecados de quien los confiesa⁷⁷,

y b) escrita, en un hermoso encomio en el cual invita a los monjes a no dejar de escribir y por supuesto a no abandonar la *lectio divina*, que es la fuente y el fundamento de su vida y por ende de su teología:

“Es bueno que se profieran palabras, sin embargo también es bueno que se escriban palabras. Porque la palabra vuela irrevocablemente cuando no se la lee estando escrita. La escritura torna estable y visible la palabra; cuando quieres puedes reclamarla a la página que la contiene. Buen depositario es el libro, que devuelve íntegramente lo que recibió: cuando quieres, tomas; donde quieres, lees; te detienes durante el tiempo que quieres. La escritura refuerza la memoria, porque es la representante de la palabra. Allí guardas en seguridad los remedios de la palabra, pues se conservan intactos. Si la palabra tiene fuerza sanante cuando es pronunciada, ¿por qué no la tendrá cuando se la lee? Si hay una buena curación cuando se la profiere, ¿por qué no será buena la palabra cuando la lees?”⁷⁸.

Conclusión

Estas breves consideraciones sobre los *Sermones V y VI In Canticum Salomonis* de Gilberto de Hoyland, realizadas con el objetivo de acercarnos al tema poco explorado del *ructus cordis*, en cuanto *via expositionis*, nos recuerdan y ayudan a comprender mejor algunas de las facetas de la intelección de la fe llevada a cabo en los monasterios medievales:

- a) el valor fontal y fundante de la palabra del Señor, en la *lectio divina*, personal y comunitaria;
- b) la importancia de la experiencia, particularmente del *gustus*, percibido por el *palatum cordis*, que despierta el deseo;

⁷⁷ *Sermón* 34,2, p. 378.

⁷⁸ *Sermón* 47,2, p. 506.

- c) la necesidad de la sinergia entre el don de la gracia y el trabajo de los “dientes espirituales”, léase la inteligencia, en la *ruminatio*.
- d) la exigencia de la *puritas cordis* como condición de posibilidad y efecto de la comprensión de los sentidos más profundos de la Escritura;
- e) la utilidad de las imágenes simbólicas, sean bíblicas o no, para la comunicación de la verdad;
- f) la belleza de palabra humana, pronunciada o escrita, como eco y resonancia de la palabra divina; y
- g) el servicio de los sermones monásticos, que aunque a veces fueran un poco extensos, siempre eran *ructus cordis* que distribuía el *bonum verbum* para el provecho de los hermanos y satisfacción del propio deseo del que habla.

Hemos rastreado las huellas que en el camino ha dejado el abad Gilberto de Hoyland y:

“..nosotros calleemos ya aquí; interrumpamos.. para pagar nuestra deuda de oración y alabanza; calleemos con la boca durante un tiempo, mas con el alma tributemos siempre alabanzas solemnes al Señor Jesús, Rey y Esposo celestial, por los siglos infinitos. Amén”⁷⁹.

*Monasterio Nuestra Señora de la Paz
X5191XAC San Agustín (Córdoba)
ARGENTINA*

⁷⁹ *Sermón* 45,8, p. 497.